



زیگموند فروید

و سنت عرفانی یهود

دیوید باکان

مترجم: عبدالحسین عادل زاده

زیگموند فروید
و سنت عرفانی یهود

دیوید باکان

مترجم

عبدالحسین عادل زاده

ویراست نخست: شهریور ۱۳۹۸

©

این کتاب ترجمه‌ای است فارسی است از:

Sigmund Freud and the Mistical Jewish Tradition

By

DAVID BAKAN

D. VAN NOSTRAND COMPANY, INC.

TRINCETON, NEW JERSEY

1958

فهرست مطالب

سپاسگزاری

پیشگفتار

پیشگفتار ویراست دوم

توضیحات مترجم فارسی

بخش یکم: پس‌زمینه توسعه روانکاوی فروید

۱. مسأله بنیان‌های روانکاوی

۲. فرضیه‌هایی که بنیان‌های روانکاوی را به زندگی شخصی فروید پیوند می‌دهند

۳. روانکاوی به عنوان مسأله‌ای در تاریخ اندیشه

۴. یهودستیزی در وین

۵. مقوله کلی توریه

۶. آیا فروید هیچ‌گاه دست به توریه زد؟

۷. هویت اثباتی فروید به عنوان یک یهودی

۸. رابطه فروید با فلیس و دیگر پیوستگان یهودی‌اش

بخش دوم: محیط اجتماعی عرفان یهود

۹. کابالای اولیه

۱۰. کابالای مدرن

۱۱. زوهر

۱۲. دوران خِملنیتسکی

۱۳. خود-حاکمیتی یهود

۱۴. حکایت شَبَتیان

۱۵. فرانکیسم

۱۶. خَسیدیسیم

بخش سوم: زمینه موسی در بستر تفکر فروید

۱۷. موسی میکالانجَلُو (میکالانژ)

۱۸. چند موردِ زندگی‌نامه‌ای مرتبط

۱۹. موسی و یگانه‌پرستی - کتابی با مضمون دوگانه

۲۰. موسی به عنوان یک مصری

۲۱. قتل موسی توسط یهودیان

۲۲. هویت‌یابی مسیحایی فروید

بخش چهارم: شیطان همچون فراخودِ تعلیق‌شده

۲۳. مقدمه

۲۴. گذار

۲۵. دورهٔ هیپنوتیزم و کوکائین

۲۶. کشف انتقال

۲۷. عبارت "Flectere..." در تفسیر رؤیاها

۲۸. مقالهٔ فروید در باب جن‌زدگی

۲۹. نگارش تفسیر رؤیاها

۳۰. افزودن تدریجی معانی به تصویر شیطان

فصل پنجم: روانکاوی و کابالا

۳۱. مسألهٔ تتبع و دانش‌پژوهی

۳۲. فنون تفسیر

۳۳. غریزهٔ جنسی

مؤخره

هایملیک‌کایت

تقدیم به پدر بزرگام

ییتزخاک یوسف روزنشتراخ (۱۸۵۹-۱۹۴۷)

(Yitzchak Yosef Rosenstrauch)

همانطور که می‌دانیم نبوغ مقوله‌ای درک‌ناپذیر و غیرقابل توضیح است؛ از همین رو تا پیش از به شکست انجامیدن راه‌حل‌های دیگر نمی‌بایست به آن پرداخت.

هر چیز تازه‌ای می‌بایست ریشه‌هایی در گذشته خود داشته باشد. کمتر تکلیفی را می‌توان سراغ می‌گرفت که به جذابیت و گیرایی کنکاش در باب قوانین حاکم بر روان اشخاص استثنائی و بااستعداد باشد.

-زیگموند فروید

در جریان تالیف این اثر، از سوی بخش‌های بسیاری به من کمک شد؛ هر چند مسؤولیت آنچه در آن بیان شده است، کاملاً به شخص خود من باز می‌گردد.

بیش از هر چیز وامدار پروفیسور دیوید اس. مک‌لاند^۱ هستم. به واسطه تلاش‌های ایشان بود که به عنوان استاد راهنما و دستیار پژوهش در دپارتمان روابط اجتماعی دانشگاه هاروارد منصوب شدم و در طی این امر خطیر شدیداً مورد تشویق ایشان قرار گرفتم. در این مدت، ایشان منبع دائمی و پایداری از آگاهی و دلگرمی برای من بود و پیشنهادهای بسیاری را مطرح کرد که آنها را دنبال کردم. اطمینان دارم که بدون مساعدت ایشان نمی‌توانستم این اثر را به پایان برسانم.

در تابستان ۱۹۵۵، کرسی استادی پژوهش توسط شورای عالی پژوهش دانشگاه میسوری به من اهدا گردید که به منظور عزیمت به نیویورک و استفاده از کتابخانه‌های آنجا تدارک دیده شده بود.

دین ویژه‌ای نیز به بنیاد بنی بریت^۲ دارم. رابی موریس فیشمن^۳، مدیر بنیاد بنی بریت هیلل^۴ در دانشگاه میسوری در راه غلبه بر دشواری‌های ابتدایی این پژوهش مرا یاری کرد. نمی‌توانم خوشحالی خود را از این بابت پنهان کنم که این اثر را برای نخستین بار در آنجا ارایه دادم؛ درست مانند فریود که برای نخستین بار اندیشه خویش در باب تفسیر رؤیایا را به اعضای بنی بریت در وین عرضه کرده بود. همچنان که توسط این بنیاد در دانشگاه میسوری مورد مساعدت قرار گرفتم، نمایندگی این بنیاد در دانشگاه هاروارد نیز از یاری من مضایقه نکرد.

رابی ریچارد ال. روبنستاین^۵، مدیر بنیاد در دانشگاه هاروارد بی هیچ مضایقه‌ای وقت‌اش را در اختیار من گذاشت و از سویی دیگر، امکان استفاده از کتابخانه بنیاد را نیز فراهم آورد.

در فعالیت‌هایی از این دست، دسترسی به کتابخانه‌ها و همکاری کتابدارها امری اجتناب‌ناپذیر است. در درجه نخست، مدیون کتابخانه دانشگاه میسوری هستم؛ بخصوص از بابت ددرسهایی که برای تامین منابعی که سریعاً قابل دسترس نبودند متحمل شدند و در نهایت آنها را خریداری نمودند یا به امانت گرفتند. بخاطر همکاری و مساعدت تام و تمامی که با من داشتند، رهین منت این افراد نیز هستم: خانم اوا جی. مایر^۶ و آقای روبرت ملتون^۷ از کتابخانه آبراهام ای. بریل^۸ موسسه روانکاو نیویورک؛ و بعد دکتر یاکوب شاتزکی^۹ و آقای ویلیام سی. برایانت^{۱۰} از کتابخانه موسسه روانکاو نیویورک. کارکنان مجموعه یهودیکای کتابخانه عمومی نیویورک؛ کارکنان کتابخانه ییوو^{۱۱} در نیویورک. خانم ال. سی.

¹ David C. MacClelland

² B'nai B'rith

³ Rabbi Morris Fishman

⁴ B'nai B'rith Hillel

⁵ Rabbi Richard L. Rubenstein

⁶ Eva J. Meyer

⁷ Robert Melton

⁸ Abraham A. Brill

⁹ Jacob Shatzky

¹⁰ William C. Bryant

¹¹ YIVO

میشکین^۱ از کتابخانه دانشکده فنی عبری در شیکاگو. آقای هری ال. پوپرز^۲ از کتابخانه اوراق و اسناد دانشکده مطالعات یهود در شیکاگو؛ و کارکنان کتابخانه وایدنر^۳ در دانشگاه هاروارد.

افراد نیز بودند که وقت خود را تماماً در اختیار من قرار دادند. گرما و حرارتی که در شکلگیری تعدادی از اندیشه‌های این کتاب نیز نقش داشت، منبع پایداری از دلگرمی در راه غلبه بر مشکلات عدیده‌ای بود که در این مسیر با آن مواجه می‌شدم. دانشجویان‌ام در دانشگاه میسوری و هاروارد نیز به من گوش فرا می‌دادند و با تیزهوشی و علاقه اظهارنظر می‌کردند؛ در حالی که من شدیداً تحت فشار حاصل از بسط موضوعات گوناگون بودم.

اندیشه‌های مطروحه در این کتاب را با هر یک از افراد زیر مورد بحث و مذاقه قرار دادم و کمک‌های شایان توجه و گرانبهایی را از هر کدام دریافت داشتم که صرفاً با ذکر نامی از آنها قابل جبران نخواهد بود: دکتر لسلی آدامز^۴، پروفیسور گردون دابلو. آلپورت^۵، آقای ویلیام آرون^۶، پروفیسور جروم برونر^۷، دوشیزه جوزفین ال. باروز^۸، پروفیسور ریوئل دنی^۹، آقای هاروی فیشتروم^{۱۰}، پروفیسور ماروین فاکس^{۱۱}، دکتر جیمز فرانک^{۱۲}، پروفیسور ناتان گلنزر^{۱۳}، دکتر اچ. رافائل گولد^{۱۴}، آقای کلمت گرینبرگ^{۱۵}، پروفیسور آبراهام جی. هشل^{۱۶}، پروفیسور الیهو کیتز^{۱۷}، دکتر هربرت کلن^{۱۸}، پروفیسور ایزادور کیفیتس^{۱۹}، آقای اروین کرمن^{۲۰}، پروفیسور آبراهام مازلو^{۲۱}، رابی آبراهام پیمونتل^{۲۲}، پروفیسور سایمون راویدویچ^{۲۳}، آقای جیمز ریس^{۲۴}، رابی مناخم مندل روبین^{۲۵}، پروفیسور دیوید ریزمن^{۲۶}، دکتر تئودور رایک^{۲۷}، دکتر ای. ای. روبک^{۲۸}، پروفیسور شورسک، کارل

¹ L. C. Mishkin

² Harry L. Poppers

³ Widener

⁴ Leslie Adams

⁵ Gordon W. Allport

⁶ William Aron

⁷ Jerome Bruner

⁸ Josephine L. Burroughs

⁹ Reuel Denney

¹⁰ Harvey Fischtröm

¹¹ Marvin Fox

¹² James Frank

¹³ Nathan Glazer

¹⁴ H. Raphael Gold

¹⁵ Clement Greenberg

¹⁶ Abraham J. Heschel

¹⁷ Elihu Katz

¹⁸ Herbert Kelman

¹⁹ Isadore Keyfitz

²⁰ Irwin Kremen

²¹ Abraham Maslow

²² Rabbi Abraham Pimontel

²³ Simon Rawidowicz

²⁴ James Reiss

²⁵ Rabbi Menachem Mendel Rubin

²⁶ David Riesman

²⁷ Theodore Reik

²⁸ A. A. Roback

کارل شورسک^۱، رابی جوزف سولویچیک^۲، پروفیسور لوئیس اسپیتز^۳، رابی یودا استامپفر^۴، آقای مناشه اونگر^۵، پروفیسور مایر واکسمن^۶، پروفیسور کرت اچ. ولف^۷ و دکتر مارک زیدبوروسکی^۸.

در اینجا باید به دین خود نسبت به همکاران ام در دانشگاه میسوری و هاروارد نیز اشاره کنم که صبورانه، حمایت‌ها و تشریک مساعی‌شان را هر جا که نیازی احساس می‌شد مبذول داشتند.

همسرم میلدرد آنچنان در رابطه با این امر خطیر یاری‌گر من بود که در وصف نمی‌گنجد. فرزندان ام جوزف، دبورا و ایگیل نیز پیوسته مرا از اقلیم‌های کابالایی و روانکاوانه به ساحت حقیقت مستقیم و بلافصل باز می‌گرداندند؛ و البته دینی بزرگ نیز نسبت به آنها دارم که با «خودداری غریزی» سعی کردند – گاهی موفق بودند و گاهی نه – که «مزاحم بابایی وقتی که دارد کار می‌کند نشوند».

در رابطه با مساعدت‌های دفتری، جا دارد کمال امتنان خود را از دفتر دین^۹ و دپارتمان روانکاوی دانشگاه میسوری اعلام کنم؛ جایی که خانم کارول لاوسون^{۱۰} تعدادی از یادداشت‌های ابتدایی این کتاب را تایپ کرد؛ همچنین کلینیک روانکاوی در دانشگاه هاروارد، جایی که خانم الیزابت مورس آتوود^{۱۱}، جدّ و جهدی شجاعانه به خرج داد تا دستنویس‌های اسفناک‌ام را به متنی تایپ‌شده و خوانا تبدیل کند. متن تایپ‌شده نهایی حاصل تلاش خانم آیرین چیس^{۱۲} بود. تهیه فهرست مطالب نیز توسط خانم کاترین اف. برونر^{۱۳} صورت پذیرفت.

به‌خاطر صدور اجازه ذکر نقل قول‌ها نیز می‌بایست قدردان موسسات و ناشران ذیل باشم: موسسه «جورج آلن و آنوین»^{۱۴}، آمریکن ایماگو^{۱۵}، انتشارات بیکن^{۱۶}، بیسیک بوکس^{۱۷}، ارنست بن^{۱۸}، ای. پی. داتن و کمپانی^{۱۹}، انتشارات فری^{۲۰}، انتشارات دانشگاه هاروارد، انتشارات هوگارس^{۲۱}، جامعه انتشاراتی یهودیان آمریکا، آلفرد ای. ناف^{۲۲}، (نقل قول‌های مربوط به کتاب

¹ Carl Schorske

² Rabbi Joseph B. Soloveitchik

³ Lewis Spitz

⁴ Rabbi Judah Stampfer

⁵ Menashe Unger

⁶ Meyer Waxman

⁷ Kurt H. Wolff

⁸ Mark Zborowski

⁹ Dean

¹⁰ Carol Lawson

¹¹ Elizabeth Morse Atwood

¹² Irene Chase

¹³ Katherine F. Bruner

¹⁴ George Allen and Unwin

¹⁵ American Imago

¹⁶ Beacon Press

¹⁷ Basic Books

¹⁸ Ernest Benn

¹⁹ E. P. Dutton and Co.

²⁰ The Free Press

²¹ The Hogarth Press

²² Alfred A. Knopf

«موسی و یگانه‌پرستی» به به نقل از چاپ انتشارات وینتیج بوکس^۱ است که با اجازهٔ موسسهٔ آلفرد ای. ناف بازنشر شده است)، شرکت انتشاراتی لیورایت^۲، کتابخانهٔ فلسفی، فصل‌نامهٔ روانکاوی، شوکن بوکس^۳ و انتشارات سانچینو^۴.

دی. بی.

¹ Vintage Books
² Liveright
³ Schocken Books
⁴ Soncino Press

هدف از تالیف این اثر، کاوش در نظریه‌ای است که به سوابق فکری نظریه روانکاوی فروید مربوط می‌شود. از نظرگاه تاریخ اندیشه، روانکاوی فروید موضوعی ویژه محسوب می‌شود. جنبش‌های فکری بدنه روانکاوی همواره سابقه‌ای درخشان در تاریخ اندیشه بشر داشته‌اند؛ هرچند در هر جنبش بزرگی مانند روانکاوی، گول‌هایی وجود دارند که سهم خویش را به شکلی بی‌نظیر به انجام می‌رسانند؛ آنچنان که گویی آن جنبش توسط شخصی واحد به تکامل رسیده است. گاهی فروید به چشم نابغه‌ای توصیف‌ناپذیر که بر فراز جهان سر برآورد، پیام ژرف و غامض خویش را باقی گذارد و آنگاه رخت از جهان بریست، نگریسته می‌شود. با کنکاش در تاریخ اندیشه روانکاوی می‌توان بسیاری از خصوصیات اندیشه فروید را هم‌سو با جریان اصلی تمدن غرب یافت. هنوز مشرب اصلی روانکاوی تفاوتی اساسی با دیگر سبک‌های مشابه اندیشه دارد و همین امر باعث فقدان پاسخی رضایت‌بخش به پرسش در باب خاستگاه روانکاوی شده است.

این اثر تلاشی است برای بیان این مسأله که درکی جامع از توسعه روانکاوی بدون در نظر گرفتن تاریخ یهود بخصوص تاریخ اندیشه عرفانی یهود، ذاتاً ناقص خواهد ماند. این به آن معنا است که ما قادر به درک بی‌واسطه قضایای روانکاوی بدون تعبیرات عرفانی یهود نخواهیم بود؛ البته مقصود ما بیشتر اشاره به این مسأله است که تصریح مکرر فروید بر هویت یهودی خود از اهمیتی بیش از آنچه تاکنون شناخته شده است، برخوردار است. او یکی از شرکت‌کنندگان در کشمکش‌ها و مسائل عرفان یهود بود و در این کشمکش‌ها به اقتضای شرایط نقبی نیز به عرفان یهود می‌زد.

در ضمن این کتاب، آنچنان که غایت ما محسوب می‌شود، آشکار خواهیم کرد که عرفان یهود نقشی ویژه در پیوند یهودیت و جهان غرب بازی کرده است. حرکتی که جنبشی در یهودیت بود - بخصوص پس از قرن هفدهم - و در عین احترام به شیوه‌های کلاسیک زندگی یهودی، حرکتی انقلابی محسوب می‌شد. این جنبش در جهت تضعیف رسوم متأخر یهودیت و تسهیل ورود یهودیان به جریان‌های گسترده‌تر دنیای غرب عمل می‌کرد. از این رو، آنچه ما از فروید به عنوان یک شرکت‌کننده در سنت عرفانی یهود عرضه می‌کنیم، مستلزم هیچ‌گونه بی‌حرمتی به تصور بنیادین ما از فروید به عنوان یک دانشمند و پژوهشگر غربی نیست. یکی از تصورات انتقادی تحلیل ما به مسیح دروغین یهودیان در قرن هفدهم، شبتای زوی^۱ مربوط می‌شود. هرچند این فرد مورد رد و انکار تاریخ یهود قرار گرفته است - ما نیز چنین اعتقادی داریم - اما هیجانانگیزی عمومی‌ای که پیرامون این شخصیت شکل گرفت، برای حرکت‌های بعدی و رو به جلو یهود، پراهمیت و خطیر بود. شبتای زوی و جنبش شبتایی^۲ مسلماً پارادایمی برای بعضی از خصوصیات اساسی قضایای فروید بوده است. فروید با آنچه شبتایی‌ها به عنوان مسیح‌گرایی^۳ (انتظار ظهور مسیح) احساسی و اجتماعی به هواداری از آن برخاستند به عنوان یک موضوع علمی، سخت درگیر شد و احتمالاً بذره‌های نبوغ‌اش را در همان جا پاشید.

تلاش‌های ما در جهت درک فروید بر اساس تاریخ یهود، نمی‌بایست باعث ایجاد این شائبه شود که ما معتقدیم فروید عالمی مرموز در معارف یهودیت بوده است. این تصور که او در دل سکوت و خاموشی شب به غور و تفحص در کتب

¹ Sabbatai Zevi

² Sabbatian Moment

³ Messianism

کابالا مبادرت کرده باشد، با توجه به حقایق موجود تأیید نمی‌شود؛ هر چند انجام چنین کاری با روش پیشوایان عرفانی یهود متناقض و بی‌ارتباط نیست. با وجود این، اندیشه‌های عرفانی یهود در بخش‌هایی از اروپا که والدین او و گروه‌های بسیاری از یهودیان وین از آن برآمده بودند رواج داشت. اندیشه عرفانی یهود بیشتر در بیانات شفاهی متداول در بین یهودیان تجلی پیدا می‌کرد. می‌توان نوعی از انتقال اطلاعات را در جریان توضیحاتی که یک پدر یا پدربزرگ درباره مسائل گوناگون روز به فرزندان‌اش ارایه می‌داد در نظر گرفت. این ارتباط می‌توانست از طریق انواعی از داستان‌ها و لطیفه‌هایی صورت گرفته باشد که خود فروید روزگاری به گردآوری آنها همت گمارد.

معلومات عرفانی یهود معمولاً به شکل قطعات کوچک در کتب به ثبت می‌رسد. به عنوان مثال گلچین ادبی حسیدی^۱ تالیف رابی نیومن^۲، به‌سختی می‌تواند گلچینی از نوشته‌های الهیاتی نام گیرد. این اثر آنچنان که در صفحه عنوان تعریف شده است، بیشتر «تمثیل‌ها، داستان‌های عامیانه، افسانه‌های تمثیلی (فابل)، جملات قصار، هجویات، پندها، حکایات، ضرب‌المثل‌ها و تفاسیر مشروح مرشدان و شاگردان حسیدی و همچنین معلومات و حکمت‌های آنان را شامل می‌شود»^۳. هنگامی که نویسنده‌ای مایل است شرایط اجتماعی و سیاسی یهودیان حسیدی را به ما عرضه کند، برای او کاملاً موجه می‌نماید که چنین سلوکی را بر اساس تحلیلی از مایه‌های افسانه‌ای بنیان نهد تا شکل‌های دیگری از داده‌های تاریخی^۴. نمونه چنین کتاب‌هایی که حاوی افسانه‌های تمثیلی است و ابزار چاپی و مکتوب چنین تحول و انتقالی را تشکیل می‌دهد بسیار زیاد است.^۵

در تلاش برای درک توسعه روانکاوی به عنوان تعبیری از عرفان یهود، همواره کوشیده‌ایم به همان میزان که بر واژه «یهودی» تأکید می‌کنیم، بر واژه «عرفان» نیز تأکید داشته باشیم. عرفان یهود بی‌شک ابزار اصلی تحول و انتقال بوده است. این عامل با بسط و ایجاد آمادگی‌های ادراکی و احساسی در فروید و تعریف الگوهای بنیادی واکنش در برابر مسائلی که با آنها مواجه بوده، عمل کرده است.

نگارنده به این موضوع واقف است که شکل‌های مختلف عرفان خصوصیات مشترکی دارند و به شکل تاریخی مقادیر قابل توجهی از نوشته‌های مطول فرهنگی وجود داشته که شامل انواع اصطلاحات مربوط به محرک‌های عرفان می‌شده است. تاکنون تلاشی برای تشخیص جریان‌هایی که عرفان یهود را تغذیه یا از آن نشأت گرفته‌اند صورت نپذیرفته است. به عنوان مثال، فیثاغورسیان بی‌شک عرفان یهود را تحت تاثیر قرار داده‌اند؛ یا اینکه می‌دانیم «گوته»، کسی که فروید برای او احترام بسیار زیادی قائل بود، مطالعاتی در کابالا داشته است. این موارد ارتباط، بسیار غامض‌تر و پیچیده‌تر از آن چیزی است که در اثر حاضر امکان بحث و بررسی پیرامون آن باشد. در این اثر و در طی تعاملاتمان با عرفان یهود، همواره خود را با این اندیشه که در حال بررسی مشخصاتی اختصاصی هستیم و اینکه مشخصات مورد نظر مفهومی یگانه نخواهند داشت، اقناع کرده‌ایم.

¹ the Hasidic Anthology

² Rabbi Newman

³ Louis I. Newman (ed.), *The Hasidic Anthology* (New York: Bloch Publishing Co, 1944).

⁴ Menashe Unger, *Chassiduc un Leben {Chassidism and Life}* (New York: 1946).

⁵ به طور مثال رجوع کنید به:

Martin Buber, *Tales of Hasidim*, trans. Olga Marx (2 vols., New York: Schocken Books, 1947-1948).

این پرسش در بحث‌های این اثر مکرراً تکرار شده است، به طوری که دیدگاه‌های شخصی نگارنده نیز می‌تواند به عرفان مرتبط باشد. البته نگارنده خود را در جایگاهی احساس نمی‌کند که توانایی تنظیم یک ارزیابی رضایت‌بخش و دفاع از آن را داشته باشد. هنوز چنین توانی را ندارد اما احساس می‌کند عرفان یهود حائز ژرفا و باروری‌ای است که اغلب تلاش‌های فکری معاصر فاقد آن هستند. البته برای نگارنده روشن است که عرفان حاوی مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و عقایدی است که هیچ دانش‌پژوهی در عصر جدید برای آنها ارزشی قائل نیست؛ اما در ردّ اسلوب‌های اندیشه‌ی عرفانی شاید چیزی بیش از خرافات و موهومات را مورد انکار قرار داده باشیم.

در تلاش برای مرتبط ساختن فروید به سنت‌های عرفانی یهود، همواره در صدد بوده‌ایم از ایجاد این گمان که روانکاوی قابل تقلیل به مشخصه‌های روانی مبتکر آن است، اجتناب ورزیم. قاعده‌ی سست استدلال ضدّ فردی^۱ (بی‌ارزش‌سازی بر اساس ویژگی‌های انسانی) در حقیقت انکاری است بر خلاقیت‌های ذاتی در انسان. مکتوبات بسیاری بر آن بوده‌اند تا هم‌افزایی فروید را با این شیوه توجیه کنند؛ اما متون علم منطق، استدلال ضدّ فردی را به‌درستی جزو مغالطات منطقی به شمار آورده‌اند.

در این اثر سعی بر آن بود که بتوانیم نوشتاری قابل درک برای اشخاصی که اطلاع زیادی در باب روانکاوی و تاریخ یهود ندارد، ارایه دهیم. ارجاعات تا آنجا که ممکن بود به منابع انگلیسی در دسترس داده شده است. خواننده علاقه‌مند که مایل به دنبال کردن منابع مربوط به عرفان یهود است، می‌تواند به کتاب «گرایش‌های بنیادین عرفان یهود»^۲ نوشته گرشام جی. شولم^۳ مراجعه کند یا کتاب «زوهَر»^۴، چاپ انتشارات سانچینو^۵ و با ترجمه هری اسپرلینگ^۶، موریس سایمون^۷، و پل پی. لورتوف^۸ را از نظر بگذراند.

اثر حاضر شامل پنج بخش اصلی و یک مؤخره می‌شود. در بخش نخست موضوع توسعه روانکاوی به عنوان مسأله‌ای در تاریخ اندیشه طرح می‌شود و تلاش‌هایی در جهت بازنمایی پاره‌ای از روابط موجود میان فروید و سنت یهود صورت می‌گیرد. در بخش دوم شمایی کلی و مختصر از بعضی ویژگی‌های تاریخ یهود فرارو نهاده می‌شود. در بخش سوم پیرامون نوشته‌های فروید درباره موسی بحث خواهیم کرد؛ جایی که نویسنده معتقد است فروید در آن به خود اجازه داده است تا حالتی مکاشفه‌آمیزتر نسبت به نقش یهودی بودن خود در اندیشه‌اش داشته باشد. در بخش چهارم درباره انگاره شیطان^۹ بحث می‌کنیم؛ انگاره‌ای که با ادراکی استعاری، شامل تعدادی از خصوصیات انتقادی توسعه روانکاوی می‌شود. در بخش پنجم در رابطه با تعدادی از نوشته‌های عرفان یهود و ارتباط آنها با روانکاوی بحث خواهیم کرد. در «مؤخره» سعی بر آن

¹ ad hominem

² Major Trends in Jewish Mysticism

این کتاب با عنوان «گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود» با ترجمه «علیرضا فهیم» توسط انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب در ایران منتشر شده است.

³ G. Scholem

⁴ Zohar The

⁵ Soncino

⁶ Harry Sperling

⁷ Maurice Simon

⁸ Paul P. Levertoff

⁹ Devil

خواهد بود تا با تکیه بر تحلیل فروید از واژه آلمانی هایملیک کایت^۱ – کلمه‌ای که او برای توصیف احساس یهودی خود نیز بکار می‌برد – درکی قدری عمیق‌تر از مفهوم هویت یهودی فروید ارایه گردد.

تاثیرگذارترین شخص در پیدایش این اثر پدربزرگام ییتزحاک یوسف روزنستراخ^۲ است که این اثر را به یاد و خاطره او پیشکش می‌کنم. او شخصی بود که عمیق‌ترین تأثیر را در دوران ابتدایی زندگانی بر من گذاشت. او بدون در نظر گرفتن استانداردهای معمول، شخصی تحصیل‌نکرده بود. تا سن ۶۵ سالگی از سواد کمی در قرائت ادعیه در یک مراسم سیدور^۳ یا مخزور^۴ برخوردار بود و معنای تعداد انگشت‌شماری از کلمات عبری را می‌دانست. در ۶۵ سالگی خواندن ییدیش را فراگرفت و باقی عمر را صرف بندگی خداوند و شماری از کتب ییدیش^۵ که در تملک خویش داشت کرد. او دلالت و مفهوم بندگی را بهتر از هر شخص دیگری که تاکنون دیده‌ام می‌فهمید.

در آن هنگام که خردسال بودم ساعت‌های بسیاری را برای من به خواندن افسانه‌های شگفت‌انگیز پیشوایان خَسیدی^۶ می‌گذراند که از میان آنها، به موشه لایب ساسوفی^۷ علاقه‌مند بودیم. هنور کلمات موشه لایب را در خاطر دارم که هر کس ساعتی از روز را به خود اختصاص ندهد آدم نیست، و اینکه برای کمک کردن به فرد گرفتار در لجن، نباید از آلوده شدن به لجن پروا داشت.

از آنجایی که در یک محیط کلبی مسلک و سفسطه‌گرایی سکولار پرورش یافته‌ام، او را بی‌رحمانه مورد سرزنش قرار می‌دادم که «آقای ایشه^۸ (قبلا او را به این نام خطاب می‌کردیم) چرا برای خودتان قرائت می‌کنید در حالی که حتی معنای کلمات را نیز نمی‌فهمید؟» پاسخ او همیشه یکسان بود: «چرا باید بفهمم وقتی آخذ اعلی می‌فهمد؟».

دی. بی.

کلومبیا، میسوری

سپتامبر ۱۹۵۸

¹ Heimlichkeit

² Yitzhak Yosef Rosenstrauch

³ Siddur

⁴ Machzor

⁵ Yiddish

⁶ Chassidic

⁷ Moishe Leib of Sassov

⁸ itsche

عده‌ای این اثر را با عنوان یک «داستان کارآگاهی» مورد خطاب قرار داده‌اند. مطالبی که در هنگام نگارش این اثر در دسترس من قرار داشت پرسشی را بر می‌انگیخت که در آن زمان هیچ راهی برای پاسخگویی به آن پیش روی خود نمی‌دیدم: آیا فروید به نقش سنت عرفانی یهود به عنوان عاملی در توسعه روانکاوی آگاه بوده است؟ با نظر به برخی اطلاعات تازه‌ای که از زمان نگارش اثر در اختیار من قرار گرفته است، احتمال آگاهی او نسبت به این امر افزایش یافته است.

کتاب «خاطرات، رؤیاهای، تأملات»^۱ اثر یانگ پس از چاپ اثر من به انتشار رسید. در این کتاب، ضمیمه‌ای وجود داشت که شامل نامه‌هایی می‌شد که فروید به یانگ نوشته است. در نامه‌ای به تاریخ ۱۶ آوریل ۱۹۰۹، فروید به بررسی‌ای عددشناسانه در باب عدد ۶۲ می‌پردازد، بررسی مشابه آنچه در مقاله «غریب» که در فصل آخر اثر حاضر در بخش مؤخره به آن پرداخته شده است از او می‌بینیم. تردیدهایی که در باب ماهیت زندگینامه‌ای این عدد وجود داشت، در این نامه کاملاً برطرف می‌شود. افزون بر این، اینکه یک چنین تحلیلی به طرز نسبتاً آگاهانه در تفکر او برآمده از علقه‌های عددشناسانه در سنت عرفانی یهود است، با نحوه اشاره او به این تحلیل مشخص می‌شود: «این هم نمونه دیگری که تصدیق‌کننده ماهیت مشخصاً یهودی عرفان من است.»^۲

نشستی با خائیم بلوخ^۳ یکی از پژوهندگان برجسته یهودیت، کابالا و خسیدیسم داشتم که در پژوهش حاضر بسیار آگاهی بخش و روشن‌کننده بود.^۴ او در نامه‌ای به من نوشت که نقدی بر کتاب «زیگموند فروید و سنت عرفانی یهود» را در نشریه Day-Journal دیده است، و می‌خواهد مرا از آشنایی خود با زیگموند فروید مطلع سازد. او به نامه خود پاره‌ای از یک دانشنامه زندگینامه‌ای در باب خودش را نیز ضمیمه کرده بود تا او را بهتر بشناسم. او از من درخواست کرد که آیا امکان‌اش هست که بتواند نگاهی به کتاب من بیندازد؛ هر چند او قادر به خواندن انگلیسی نبود، اما می‌توانست به یاری فرزندان‌اش فحوای کلی نهفته در کتاب را متوجه شود.

نامه بلوخ را با مقادیر معتناهایی از هیجان مطالعه کردم. در اثر حاضر، من به بسط و گسترش فرضیه‌ای که قائل به وجود بعضی روابط و پیوستگی‌ها میان توسعه روانکاوی و سنت عرفانی یهود است پرداختم، اما به هر رو، هیچ نشانه و مدرک مستقیمی مبنی بر وجود یک چنین روابط و پیوستگی‌هایی ارائه ندادم. در حقیقت، من تردیدهایی را در باب اهمیت وجود ارتباطی مستقیم و بخصوص اهمیت این موضوع که آیا اصلاً فروید علقه‌ای دانش‌پژوهانه نسبت به عرفان یهود در خود احساس می‌کرده است، مطرح کردم. با این حال، امکان نداشت که نسبت به یک چنین موردی حتی ذره‌ای هم بی‌علاقه

¹ Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Pantheon Books 1961).

² *Ibid*, p. 363.

³ Chaim Bloch

⁴ آنچه که در ادامه با جرح و تعدیلی جزئی ارائه شده است، برگرفته از مقاله کوتاهی است که در شماره ژانویه ۱۹۶۰ نشریه *Commentary* توسط کمیته یهودی آمریکا از من به انتشار رسید. مطالب مذکور، با اجازه مشفقانه سردبیران این نشریه در اینجا ارائه گردیده است.

باشم – چرا که به این نکته نیز اشاره خواهم کرد که فروید در باب این موضوعات با خائیم بلوخ صحبت کرده است. حتی فکرش را هم نمی‌کردم که بتوانم با آدمی همچون بلوخ آشنا بشوم.

بی‌درنگ نسخه‌ای از کتاب را بسته‌بندی کردم و به نشانی منزل بلوخ در نیویورک فرستادم. چون قرار بود که در چند هفته آینده خودم نیز به نیویورک سفر کنم، برای او نوشتم که آیا امکان‌اش وجود دارد که او را از نزدیک ببینم. پاسخ او به درخواست من مثبت بود، و این نوید را به من که اطلاعاتی از فروید در اختیار دارد که برایم جالب‌توجه خواهند بود.

من در حالی که یک دستگاه ضبط‌صوت با خود حمل می‌کردم تا به وسیله آن نسخه ماندگاری از گفته‌های او در اختیار داشته باشم، عازم منزل او در برونکس^۱ شدم. او اجازه استفاده از آن را به من نداد، و گفت که فرزندان‌اش به این موضوع اعتراض خواهند کرد، چرا که چنین چیزی برای آنان یادآور نازی‌ها و چیزی‌های مثل آن است. ما به زبان ییدیش با یکدیگر صحبت کردیم. او از پیشینه من سوال کرد، بخصوص در باب بخش‌های از اروپا که خانواده من از آن آمده‌اند. وقتی فهمید که من نیز یک گالیسیئر^۲ هستم، فوراً مرا به جا آورد.

او سپس داستان‌اش را برای من بازگو کرد. او ارتباط نزدیکی با جوزف بلوخ^۳، یکی از رهبران مبارزه علیه یهودستیزی در وین، داشته است. جوزف بلوخ (که خویشاوند او نبود) به‌نوعی نقش آموزگار و مربی را برای او ایفا کرده بود، و او را تشویق به ارایه ترجمه‌ای از آثار خائیم ویتال^۴، کابالیست قرن هفدهم و هجدهم، نموده بود. او کار ترجمه را آغاز کرد، اما اندیشه‌های خائیم ویتال را به‌نوعی سازگار با ذائقه خود نیافت. تا هنگامی که جوزف بلوخ زنده بود، او همچنان کار بر روی آنها را ادامه داد. با درگذشت جوزف بلوخ، او نیز از ادامه کار دست کشید.

اما زمانی جوزف بلوخ در عالم رؤیا بر او پدیدار می‌شود، و انگشت خویش را به سمت صورت او نشانه می‌رود و او را بازخواست می‌کند که چرا کار بر روی آثار خائیم ویتال را به پایان نبرده است. او از خواب بر می‌خیزد و نیرو و توان لازم برای به پایان بردن این کار را در خویش ایجاد می‌کند. با این حال، هنوز هم اندیشه‌های ویتال برای او آنچنان نامطبوع به نظر می‌رسد که نمی‌تواند خویشتن را قانع به انتشار آنها با مسؤولیت خویش بکند. از همین رو، او در جستجوی فردی بر می‌آید که مقدمه‌ای بر آنها بنویسد؛ در واقع، او در پی کسی بود که در بر عهده گرفتن مسؤولیت انتشار آنها، او را یاری کند. و این‌گونه، با زیگموند فروید رابطه برقرار کرد.

خائیم بلوخ می‌گوید که فروید با خواندن دست‌نوشته‌ها، از هیجان در پوست خود نمی‌گنجید. فروید می‌گوید که «این‌ها طلا هستند»، و می‌پرسد که چرا پیش از این کسی کتاب خائیم ویتال را به او نشان نداده بوده است. او با نوشتن مقدمه موافقت می‌کند، و حتی برای مشارکت در انتشار آن داوطلب می‌شود.

فروید سپس رو به بلوخ می‌کند و می‌گوید که او نیز کتابی در باب یهودیت به نگارش در آورده است؛ و دست‌نویس کتاب «موسی و یگانه‌پرستی» را نشان‌اش می‌دهد. بلوخ با دیدن آن به‌شدت غافلگیر می‌شود. او می‌گوید: «یهودستیزان ما را متهم به کشتن بنیانگزار مسیحیت می‌کنند؛ حالا یک یهودی دارد کشتن موسی را نیز به این موضوع اضافه می‌کند. شما

¹ Bronx

² Galicianer

³ Joseph Bloch

⁴ Chaim Vital

دارید مردمان یهود را به مخصوصه می‌اندازید.» و اینکه «آیا شما مدارک تولد و مرگ مصریان باستان را مورد بررسی قرار داده‌اید، و نشانه‌هایی قطعی مبنی بر اینکه موسی یک مصری بوده است و یهودیان او را کشته‌اند یافته‌اید؟»^۱

فروید از سخنان بلوخ به خشم می‌آید، و به او می‌گوید که دیگر با او و کتاب خائیم ویتال کاری ندارد. فروید اتاق را با عصبانیت ترک می‌کند.

بلوخ می‌گوید که در آن لحظه نمی‌دانست که باید چکار کند. برای اینکه مبدا گستاخانه به نظر برسد، آنجا را بلافاصله ترک نمی‌کند و همچنان در اتاق می‌ماند. بر روی میز، دو دست‌نوشته قرار داشت، یکی نوشته او در باب ویتال و دیگری نوشته فروید در باب موسی، که هر دو بر روی یک نوع کاغذ به نگارش در آمده بودند. دست‌نوشته‌ها تا اندازه‌ای روی میز پخش شده بودند. بلوخ می‌گوید که در این لحظه، یترز هارا^۲، یا انگیختار شر^۳، در او به سخن گفتن در آمد و به او گفت این خطایی موجّه و قابل قبول به نظر خواهد رسید که هر دو دست‌نوشته با هم مخلوط شده باشند و فرد هر دوی آنها را با خود برده باشد؛ و این به‌نوعی پایانی خواهد بود بر «موسی و یگانه‌پرستی». اما او با خود فکر کرد که اگر فروید از نوشته خود کپی گرفته باشد، این کار چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد؟

اما به هر رو، بخش مهم گفته‌های او برای من، چیزهایی است که در ادامه بیان کرد: بلوخ باتکلیف، خود را در اتاق به واری کتاب‌های فروید مشغول می‌کند. در کتابخانه فروید مجموعه بزرگی از مکتوبات یهودی^۳ وجود داشت (که جای خالی آنها در مجموعه احتمالی و تخمینی‌ای که در تحت عنوان «کتابخانه فروید» در کتابخانه مؤسسه اختلالات روانی نیویورک وجود دارد دیده می‌شود). در میان این کتاب‌ها، شماری کتاب در باب کابالا به آلمانی، و مهمتر از همه، نسخه‌ای از ترجمه فرانسه زوهر، وجود داشت!

در اثر حاضر، من توجه زیادی به زوهر نشان داده‌ام، چرا که این کتاب بدون تردید مهمترین مکتوب سنت عرفانی یهود تلقی می‌شود. شماری از مشخصات موجود در زوهر، قویاً حاکی از ارتباط آن با جنبش روانکاوی هستند – که از میان آنها می‌توان به مفهوم دوجنسی بودن انسان و در کل مفاهیم مرتبط با غریزه جنسی اشاره کرد. در زوهر، همچنین این نکته بیان گشته است که انسان را می‌توان به وسیله فنون تفسیری مرتبط با مطالعه تورات، مورد بررسی و تحلیل قرار داد؛ و همچنین نظریه‌ای در باب یهودستیزی که در همانندی کاملی با آنچه که در این باره در موسی و یگانه‌پرستی فروید ذکر شده است قرار دارد. و شاید مهمتر از تمامی این موارد، بتوان مشابهتی در جو کلی حاکم بر این دو پیدا کرد – موردی که انتقال و تشریح آن به واسطه توصیفات مختصر و کلی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

هر چند من احساس کرده بودم که بسیار محتمل است که فروید ارتباطی با زوهر برقرار کرده باشد، اما بر آن نبودم که این مطلب را بدون هیچ‌گونه مدرک واقعی مستدلّی ارایه کنم. حقیقت امر آن است که حتی در پیشگفتار نیز در این باره این‌گونه اظهارنظر کردم که: «تلاش‌های ما در جهت درک فروید بر اساس تاریخ یهود، نمی‌بایست باعث ایجاد این شائبه شود که ما معتقدیم فروید عالمی مرموز در معارف یهودیت بوده است. این تصور که او در دل سکوت و خاموشی شب به

^۱ بلوخ بخش‌هایی از این گفتگو را منتشر کرده است:

"An Encounter with Freud", in *Bitzaron*, November 1950.

^۲ Yetzer Hara

^۳ Judaica

غور و تفحص در کتب کابالا مبادرت کرده باشد، با توجه به حقایق موجود تأیید نمی‌شود؛ هر چند انجام چنین کاری با روش پیشوایان عرفانی یهود، متناقض و بی‌ارتباط نیست.»

اطلاعات ناچیز تازه‌ای که در این باره از بلوخ کسب کردم مرا به شگفتی وا داشت. فروید به‌راستی زوهر را می‌شناخت، و بنابراین شاید بتوان برای ارتباط و پیوستگی او با عرفان یهود مشخصه‌ای آکادمیک و دانش‌پژوهانه قائل شد.

دی. بی

توضیحات مترجم فارسی

همچنان که از فحوای کلام دیوید باکان نویسنده این اثر در دیباچه ویراست دوم بر می‌آید، او در اثر خویش از بخش مهمی از میراث عرفانی یهود و بررسی تاثیرگذاری آن بر روانکاوی غافل بوده است. آنچه که فروید در برخورد با خائیم بلوخ «طلا» خوانده است، در پژوهش باکان کاملاً مغفول مانده و نویسنده تنها یک بار به طوری گذرا در فصل ۱۲ (صفحه ۷۲) از خائیم ویتال و اسحاق لوریا نام برده است. باری، اکثر کسانی که با سیستم عرفانی کابالای لوریایی آشنا هستند، بر این موضوع معترفاند که این وجه از عرفان یهود که در آثار ویتال و لوریا آمده است، دارای بیشترین پویایی و بار روانکاوانه است. بر همین اساس، مترجم این اثر ضروری دید که خواننده این کتاب را با مقاله از سنفورد ال. دروب^۱ که در آن به بررسی مشابهت‌های روانکاوی با کابالای لوریایی پرداخته شده است، آشنا کند. متن اصلی این مقاله را می‌توانید در این [آدرس](#) پیدا کنید. مترجم تلاش خواهد کرد که در آینده‌ای نزدیک ترجمه‌ای فارسی از این متن را نیز برای علاقه‌مندان ارائه دهد.

عبدالحسین عادل‌زاده

Abdolhossein.adelzade@gmail.com

¹ SANFORD L. DROB

بخش یکم

پس‌زمینه توسعه روانکاوی فروید

مسأله بنیان‌های^۱ روانکاوی^۲

سال ۱۹۵۶ مصادف با صدمین سالگرد تولد فروید است، مردی که سال‌های زندگانی‌اش حدوداً نیمی از قرن نوزدهم و بیش از یک سوم قرن بیستم را شامل گردید. تأخر دوران حیات او، راهنمای ما خواهد بود تا بدانیم چه مقدار از زندگی او در دورانی گذشته است که بسیاری از معاصرین چیزی از آن به خاطر نمی‌آورند و از عوامل تاریخی که احتمالاً نقشی در توسعه روانکاوی داشته‌اند در گذریم.

فروید ظاهراً از اهمیت به‌سزای هم‌افزایی‌های^۳ خویش در رابطه با خود-ارزیابی^۴ انسان آگاه بوده است. او زمانی بیان کرد که سه ضربه مهلک بر خودشیفتگی انسان وارد آمده است؛ کوپرنیک^۵ چنین ضربه‌ای را در کیهان‌شناسی وارد کرد؛ داروین^۶ در زیست‌شناسی و روانکاوی در روانشناسی^۷ فروید علاوه بر تاثیرات عمیقی که بر اندیشه‌های ما در باب درمان اختلالات ذهنی داشت، تاثیری فراگیر نیز بر بدنه روانشناسی و به طور عام بر هنرها، دانش‌های اجتماعی، اصلاحات اجتماعی، تربیت کودکان و در واقع هر مسأله دیگری که در شمار روابط انسانی قرار می‌گیرد داشته است.

چنین می‌نماید که جریان روانکاوی از تلاش یک پزشک برای درمان بیماری‌های خاصی که در برابر درمان‌های دیگر مقاوم بوده‌اند نشأت گرفته باشد؛ و در حقیقت، در چنین هیأتی بود که روانکاوی نخستین بار خود را به جهانیان معرفی کرد. اما این پایان کار نبود و پس از این شروع، زمان آن برای روانکاوی فرا رسید تا به حیطة سایر تلاش‌های فکری نیز وارد شود و در عین برقراری ارتباط، به بحث و غور در باب آنها بپردازد.

برایندهای گسترده تفکر فروید به شکلی متناقض‌نما تا آن حد مورد تصدیق قرار گرفته‌اند که هم‌افزایی‌های خود او به‌نوعی طفیلی و برآمده از آنها فرض می‌شوند. مفاهیم فرویدی در دنیای فکری امروز آزادانه برای کسب بینش در باب مسائل دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ همچنان که ما در این اثر که تلاشی است برای درک تکوین روانکاوی، آن را آشکار خواهیم نمود. ادبیات روزگار ما اصطلاحات فرویدی را بدون ذکر منبع بکار می‌گیرد؛ آنچنان که گویی این اصطلاحات به شکل خودبه‌خودی نضج و قوام گرفته‌اند. در جهانی که اسلوب‌های کنایی به‌کلی از حالت معمول و شناخته‌شده خود خارج گشته‌اند - چرا که نویسندگان از درک کنایات‌شان اطمینان ندارند - کنایات حاصل از عقاید فرویدی، آزادانه و با اطمینان از این‌یکه توسط خواننده درک خواهند شد، ساخته و بکار گرفته می‌شوند.

تا اینجا در باب برخورد فروید با اندیشه جدید کافی به نظر می‌رسد. اکنون به پرسش اصلی این اثر می‌پردازیم: هم‌افزایی‌های پراهمیت فروید را باید در کدام پرده از تاریخ اندیشه قرار داد؟ تاثیرات شگرف روانکاوی، اهمیت پرداختن

¹ Origins

² Psychoanalysis

³ Contribution

⁴ self-evaluation

⁵ Copernicus

⁶ Darwin

⁷ Sigmund Freud, *Collected Papers*, ed. James Strachey (5 vols. London: Hogarth Press, 1950-1952), V, p. 173.

به بنیان‌های این جریان را هر چه بیشتر نمایان می‌سازد؛ به ویژه از آن هنگام که از خود فروید آموختیم: تنها با کاوش در معمای بنیان‌های یک فرد یا جامعه است که می‌توانیم به درکی جامع از آنها دست بیابیم. ویراستار نامه‌ها و یادداشت‌هایی که فروید به دوستش فلیس^۱ نوشته است، برای آنها عنوانی مناسب که با کلمه «بنیان‌ها» آغار می‌شد انتخاب کرد - مفهومی که به پرسش ما در این کتاب نیز مربوط می‌شود؛^۲ جو هیجانی‌ای که با انتشار نامه‌ها و یادداشت‌ها به وجود آمد، تاییدکننده اهمیت آنها برای جهان فکری امروز بود.

در طی تأمل در مسأله بنیان‌ها، توجه به یافته‌های فروید و پیروان‌اش درباره شیوه‌هایی که ممکن است به واسطه آنها تحریف در این بنیان‌ها صورت بپذیرد نیز حائز اهمیت است. در حقیقت چنین تحریفاتی از گذشته فعال و تاثیرگذار بوده‌اند. یک مثال جالب به هنگامی باز می‌گردد که اهالی شهر زادگاه فروید، فرایبرگ^۳ در مورایا^۴، تصمیم گرفتند برای بزرگداشت او لوح یادبودی بر سردر خانه‌ای که او در آن متولد شده بود قرار دهند. آنها تاریخ تولد فروید را اشتباه خواندند و آن را دو ماه زودتر از تاریخ اصلی ثبت کردند. از آنجایی که فروید دقیقاً نه ماه پس از ازدواج والدین‌اش متولد شده بود، چنین اشتباهی می‌توانست تردیدهایی را در باب مشروعیت بیولوژیک او مطرح کند؛ و این‌گونه موجبات خوشحالی تعدادی از منتقدان او را نیز فراهم آورد. با توجه به تعالیم روانکاوی، چنین خطایی می‌تواند توهینی ناآگاهانه به مشروعیت بنیان‌های روانکاوی باشد.^۵

همچنان که می‌بایست در برابر جریان‌هایی که قصد تخریب بنیان‌های روانکاوی را دارند ایستادگی می‌کنیم، باید در برابر جریان‌های مشابهی نیز که ما را بر آن می‌دارد ارزش‌گذاری‌هایی غلوآمیز و ایده‌آل‌گرایانه در قبال فروید داشته باشیم مقاومت کرد. تلاش ما در این اثر پیروی از خط مشیی میانه است. همان‌گونه که اکشتاین^۶ اشاره کرده است، ما با شرایطی مشابه مرگ پدر فروید که باعث آگاهی او از ماهیت تردیدآمیز احساس‌اش نسبت به پدرش شد مواجه هستیم؛ بنابراین چنین می‌نماید که «گویی مرگ فروید به ما اجازه می‌دهد درباره او، زندگانی‌اش و وانگهی روانکاوی بیشتر بدانیم. . . . نگرش تردیدآمیز ما، که می‌تواند نمونه‌ای دیگر از یک زمینه اودیبی باشد، تبدیل به یک حس کنجکاوی علمی شده است که منتج به کسب بینشی بهتر و انسجام بخشیدن به آثاری می‌شود که او برای ما به یادگار گذاشت.»^۷ در این میان، شاید یک نسل جدید که عاری از مسائل احساسی موجود در بین افراد آشنا با فروید و همچنین تأملات متأثر از واکنش‌های شخصی او در میان آنها است، بتواند او را به شکلی علمی‌تر و اصولی‌تر مورد بررسی قرار دهد.

¹ Fliess

² S. Freud, *The Origins of Psychoanalysis: Letters to William Fliess, Drafts and Notes: 1887-1902*, eds. M. Bonaparte, A. Freud, and E. Kris, trans. E. Mosbacher and J. Strachey, introd. E. Kris (New York: Basic Books, 1954).

³ Freiberg

⁴ Moravia

⁵ Cf. L. Adams, "Sigmund Freud's Correct Birthday: Misunderstanding and Solution" *Psychoanal. Rev.* 1954, 41, 359-362.

⁶ Ekstein

⁷ R. Ekstein, "A Biographical Comment on Freud's Dual Instinct Theory", *American Imago*, 1949, 6, 210-216.

فرضیه‌هایی که بنیان‌های روانکاوی را به زندگی شخصی فروید پیوند می‌دهند

یکی از بزرگترین تناقضات تفکر روانکاوی معاصر این است که در عین آنکه تا این حد بر تحلیل «بنیان‌ها» تأکید داشته است، خود بدون هیچ‌گونه بنیانی به نظر می‌رسد. بیابید تا در اینجا بنیان‌های روشن تفکر روانکاوی را مورد بررسی قرار دهیم.

پیشتر اشاره کردیم که زندگانی فکری فروید به دو دوره مجزا تقسیم می‌شود؛ دوره نخست که مقدم بر دوره روانکاوانه است و خود دوره روانکاوانه. فروید در دوره نخست خود را بیشتر با مسائل زیست‌شناسانه مشغول می‌کند و نشانه‌هایی کم‌اهمیت از علاقه او به روانشناسی به چشم می‌خورد؛^۱ نشانه‌هایی که به‌راستی در آن حد نبود که از یک فرد با تحصیلات عالی به طور معمول می‌توان انتظار داشت. کتابشناسی دوران پیش-روانکاونه^۲ او آنچنان بود که برای او جایگاهی قابل احترام - هرچند نه چندان برجسته - را در علوم به ارمغان بیاورد. او چندین هم‌افزایی قابل ملاحظه را به انجام رسانیده بود، که از جمله آنها می‌توان به فعالیتی پیشگامانه در باب خواص کوکائین اشاره کرد.^۳ فروید تا سال‌های پایانی دهه سوم زندگانی‌اش، علامتی از آنچه بعدها در او بروز کرد، از خود نشان نداد. تغییری که در او روی داد در زیر به طوری شایسته تصویر گشته است:

وقتی فروید معاصران‌اش را با انتشار نخستین اثر خود در باب اختلال اعصاب تکان داد، در سال‌های پایانی دهه چهارم زندگی‌اش بود. در آن دوران سال‌هایی از کارآموزی، پژوهش و مشق در آناتومی، فیزیولوژی و عصب‌شناسی را پشت سر گذاشته بود. با هر قدمی که در مسیر ماجرای تازه خویش بر می‌داشت، برای همکاران‌اش بیگانه‌تر می‌نمود. آنها نمی‌توانستند هیچ‌گونه ارتباطی میان آن دوره پژوهش‌های خشک و ثمربخش پزشکی و علایق و شیوه‌های جدید او بیابند. روانکاوها بعداً موضعی مضاد درباره دوره نخست زندگی کاری او اتخاذ کردند و از آن به عنوان دوره‌ای که در وادی‌ای کاملاً بیگانه سپری گشت نام بردند؛ دوره‌ای که در بهترین حالت زمانی برای کسب آمادگی، و در بدترین حالت تا آنجا که به روانکاوی مربوط می‌شود، اتلاف سال‌هایی گرانبها بوده است.^۴

جونز^۵ ضمن اشاره به تفاوت‌های این دو دوره، تفسیری در این باره ارائه می‌دهد که بروکه^۶، مربی علمی مادی-مشرک فروید، چگونه می‌توانسته نسبت به این تحوّل واکنش نشان داده باشد:

¹ Cf. R. Spehlmann, *Sigmund Freud's neurologische Schriften* (Berlin: Springer-Verlag, 1953).

² H. Gray, Bibliography of Freud's Pre-analytic Period, *Psychoanal. Rev.*, 1948, 35, 403-410.

³ Ernest Jones, *the Life and work of Sigmund Freud* (3 vols. New York: Basic Books, 1953-1957), I, pp. 87-97.

⁴ E. Stengel, A Re-evaluation of Freud's Book "On Aphasia": it's significance for Psycho-analysis, *Int. J. Psychoanalysis*, 1954, 35, 85-89, p. 85.

⁵ Jones

⁶ Brücke

بروکه در ساده‌ترین حالت می‌بایست شگفت‌زده شده باشد، اگر فهمیده بوده باشد که یکی از نورچشمی‌هایش که علی‌الظاهر به ایمان محض گراییده بود، بعداً در نظریه معروف‌اش در باب آرزو و ذهن، دارد اندیشه‌های «مقصود»، «نیت» و «هدف» را که کاملاً از جهان حذف گردیده بود، به علم باز می‌گرداند.^۱

برای خود فروید نیز این سوال شکل گرفته بود که آیا می‌توان بدون طی کردن دوره‌ای در پزشکی دست به روانکاوی زد یا خیر؛ به همین خاطر از سابقه پزشکی خود که در ذهن‌اش با عصب‌شناسی، فیزیولوژی و علمی از این دست تلاقی پیدا کرده بود این‌گونه سخن می‌گوید:

چهل و یک سال است که درگیر طبابت بوده‌ام، و خودشناسی‌ام به من می‌گوید که هیچ وقت یک پزشک واقعی نبوده‌ام. من به واسطه انحرافی اجتناب‌ناپذیر از هدف اصلی‌ام پزشک شدم؛ و فتح‌الفتوح زندگانی من همین است: که پس از گردشی طولانی در یک مسیر دایره‌وار، به همان نقطه‌ای رسیده‌ام که از آن شروع کردم...^۲

جونز می‌نویسد:

طبابت برای او هیچ جاذبه‌ای نداشت. در سال‌های بعد صراحتاً اذعان می‌کند که هیچ احساس قرابتی نسبت به پزشکی نداشته و خود را عضو ثابتی از آن نمی‌دانسته است. می‌توانم سخنان او را در سال ۱۹۱۰ بخاطر بیاورم که از آرزویی با افسوس یاد می‌کرد که می‌توانسته از طبابت کناره بگیرد و باقی زندگانی خود را وقف حلّاجی مسائل تاریخی و فرهنگی و در نهایت اساسی‌ترین مسأله یعنی چگونگی وصول بشر به شرایط کنونی‌اش، بکند.^۳

اگر فروید واقعاً در این دوره از زندگانی خود، نوعی علقه روانکاوانه در خود احساس می‌کرده، این علقه در نهایت منجر به اقدامی عامدانه و اختیاری برای حرکت به سوی روانکاوی نشده است. جونز با درایتی درخور، آنچه را که ممکن است از سوی ما تعلیق هرگونه علقه روانکاوانه نام بگیرد روشن می‌کند و درباره حال‌وهوایی می‌نویسد که فروید در آن:

می‌توانست فراگیری کوشا و ساعی باشد، اما نه آنچنان که در علوم «دقیقه» به تفوق خاصی رسیده باشد. زیست‌شناسی آگاهی‌هایی درباره تکامل زندگی و ارتباط انسان با طبیعت به او عرضه کرد. بعدها فیزیولوژی و کالبدشناسی به او چیزهایی درباره ساختمان بدن انسان آموخت. اما آیا این زمینه‌های خشک و بی‌روح، او را چیزی به هدف نهایی خود نزدیک‌تر می‌کرد؟ به سوی اسرار طبیعت درون که گرایش‌هایی قدرتمند او را به سمت آن سوق می‌داد؟ مشخص است که مطالعات پزشکی در باب ناتوانی‌های جسمی انسان، فروید را به مسیر و رهاورد خود نزدیک نکرد، بلکه شاید در کار او ایجاد مانع نیز نمود. اما به هر روی، او به مقصود خود نائل شد، هرچند در خط سیری فوق‌العاده غیرمستقیم؛ مقصودی که به‌درستی آن را فتح‌الفتوح زندگانی خود نام نهاده است.^۴

¹ Jones, I, p. 45.

² S. Freud, Concluding Remarks on the Question of Lay Analysis, *Int. J. Psychoanalysis*, 1927, 8, 392-398, p. 394.

³ Jones, I, p. 27.

⁴ Jones, I, p. 35.

روشن است که اگر درصدد تشریح پیشرفت‌های روانکاوی فروید در دوران تحصیلات رسمی و فعالیت حرفه‌ای او در سال‌های پیش-روانکاوانه‌اش باشیم، چیز زیادی دستگیرمان نخواهد شد تا در این باره بینشی روشن به ما عرضه کند. سنت شدیداً مادی‌گرای بروکه، هلمهولتز^۱ و افرادی از این دست که فروید با آنها رابطه داشت، مسلماً موردی نیست که فروید به شیوه‌ای بنیادین برای روانکاوی از آن وام گرفته باشد. حتی پذیرفتن این نظریه نیز مشکل می‌نماید که این سنت به واسطه طرح مسائلی که فروید بعداً مواضعی متضاد در برابر آنها اتخاذ کرده است در او ایجاد آمادگی کرده باشد. مدارکی که از نوشته‌های روانکاوانه فروید به دست می‌آید این فرضیه را نیز که آثار مذکور، واکنشی است به سنتی که او را در سال‌های پیش-روانکاوانه به خود مشغول داشته، رد می‌کند. آنچنان که از نوشته‌های روانکاوانه بر می‌آید می‌توان از این سنت به سادگی چشم پوشید و جهت‌هایی کاملاً تازه را برای این نوشته‌ها ترسیم نمود.

اگر از پس‌زمینه‌های علمی‌ای که فروید شدیداً با آن آشنایی داشت نتوان سرخی قانع‌کننده به دست آورد، چه فرضیات دیگری را برای شناخت بنیان‌های روانکاوی می‌توان مطرح کرد؟ پنج قسم توضیح دیگر را در این باره می‌توان فرارو نهاد که تا اندازه‌ای به یکدیگر مرتبط هستند و در درجه نخست به شخص فروید باز می‌گردند تا هر سنت دیگر.

نخست آنکه عادات منحصربه‌فرد زندگانی فروید آنچنان بوده که او را به موجودی بسیار خاص تبدیل کرده است، به طوری که توانایی به ظهور رساندن کشفیات خویش را بدست آورده است. به عنوان نمونه‌ای از این نوع فرضیات، می‌توان به ادعاهای بی‌پرده و صریحی اشاره داشت که نوشته‌های فروید را تنها حاصلی از یک ذهن بیمار و از این رو کم‌ارزش می‌پندارند، همان‌گونه که فردی اظهارات یک بیمار روانی را کم‌ارزش می‌شمرد.

در حقیقت، از این دست فرضیات به این شیوه یا شیوه‌های دیگر، توسط افرادی که با فروید هم‌ذات‌پنداری داشته‌اند نیز بیان شده است. حتی جونز گاهی به خود اجازه می‌دهد تا قدری دستخوش این فریب قرار گیرد. مثلاً در جایی چنین می‌گوید: «در بهترین حالت، در طی بررسی و دنبال کردن کشفیات اصلی فروید که در اینجا قاعداً باید به بزرگ‌ترین آنها توجه داشته باشیم - یعنی عمومیت "عقدۀ اودیپ" - در می‌یابیم که شدیداً تحت تأثیر ساختار غیرمعمول خانواده او تسهیل گشته است. این شرایط خانوادگی تحرکی به حس کنجکاوی او بخشیده و شرایطی از یک سرکوب تمام‌عیار را فراهم آورده است.»^۲ امکان متوسل شدن به چنین دلایلی نیز وجود دارد اما در هر حال با تمرکز بر فاکتورهایی مانند «ساختار غیرمعمول خانوادگی» یا «شرایطی از یک سرکوب تمام‌عیار»، درمی‌یابیم که این عوامل در بهترین حالت تنها توضیحاتی مختصر و جزئی را ارائه می‌دهند. در حقیقت این عوامل توجه ما را از تأثیر تاریخ و فرهنگ بر فراورده‌های فکری منحرف می‌سازند، هرچند خود این‌ها نیز می‌بایست به واسطه تجربیات زندگی اشخاص شکل گرفته باشند.

دومین نمونه از این فرضیات «شخصی»، چیزی است که می‌توان آن را فرضیه «تجلی»^۳ یا «مکاشفه» نام نهاد. این فرضیه ادعا می‌کند که بصیرت روانکاوانه تنها به سوی فروید «آمد». به عنوان مثال، زاکس^۴ این مسأله را این‌گونه طرح می‌کند:

¹ Helmholtz

² Jones, I, p. 11.

³ Flash

⁴ Sachs

نحوه سر برآوردن اندیشه‌های او، محل گمانه‌زنی همگان است. آنچه که در ابتدا سرنخی کوچک در روانپزشکی بود با تمرکز خستگی‌ناپذیر ذهنی بکر گسترش یافت؛ تا اینکه در نهایت در قالب یک مفهوم بنیادی در روانشناسی، در تمدن انسانی و خلاصه هر توسعه و پیشرفت سازمان‌یافته، پرورش پیدا کرد. برخی بارقه‌های اتفاقی و ناگهانی که قدمی این تکامل را به پیش راندند، از سوی فروید شرح داده شده‌اند. به عنوان مثال، چگونگی آشکار شدن مفهوم ارتقاء و تعالی برای او – فرایندی که در آن ابزار قدیمی یک وسیله نقلیه با یک نمونه بالاتر و متناسب با شرایط اجتماعی تعویض می‌شود. این اتفاق زمانی که در حال مشاهده یک داستان مصور بود حادث شد.^۱

آنچنان که زاکس می‌گوید، فروید خود نیز مایل است که ما را به سوی فرضیه «تجلی» هدایت کند. به عنوان مثال، می‌نویسد که به لوحی مرمرین واقع در خانه‌ای که خواب بحث‌برانگیز خود درباره تزیق ایرما^۲ را در آن دید می‌اندیشد که بر روی آن نوشته شده: «اسرار رؤیاها در این خانه به تاریخ ۲۴ جولای ۱۸۹۵ بر دکتر زیگموند فروید مکشوف گردید». ^۳ همچنین در دیباچه چاپ سوم انگلیسی (تجدیدنظرشده) «تفسیر رؤیاها» درباره کتاب خود چنین می‌نگارد: «بصیرت‌هایی همچون این بر حسب قسمت و سرنوشت نصیب آدمی می‌گردد، اما فقط یک بار در تمام طول زندگی». ^۴ جدای از تأملات دیگری که به نشانه‌هایی از این دست اختصاص دارد، همچون احتمال نشأت گرفتن فرضیه فوق از انشای ادبی فروید، یا از طمطراق نوشته‌ها، یا «گذرا» و «بی‌اساس» بودن آنها، این نشانه‌ها در هر حال در ایجاد تاثیر «تجلی» موفق بوده‌اند و به همان میزان در ایجاد تشخیصی مکاشفه‌آمیز برای کشفیات او.

دو فرضیه ویژگی خاص فردی و «تجلی»، بی‌ارتباط با فرضیه سوم یعنی «نبوغ» نیستند. این فرضیه‌ای است که می‌گوید هر-از-گاهی افرادی با استعدادهایی شگرف و عظیم از جهان سر برمی‌آورند – استعدادهایی که طبیعت آنها کنکاش‌ناپذیر می‌باشد. چنین فرضیه‌ای حداقل به این دلیل که در مسیر پژوهش، تحلیل را به تکریم مبدل می‌سازد می‌بایست کنار گذاشته شود. خود فروید نیز ما را از تسلیم در برابر تاثیرات منفعل‌کننده این عامل بر حذر داشته است. او صراحتاً اظهار می‌کند: «همه می‌دانیم که نبوغ درک‌ناشدنی و شرح‌ناپذیر است. از همین روست که می‌بایست تا پیش از به بن‌بست رسیدن راه‌حل‌های دیگر، از طرح آن به عنوان یک توضیح اجتناب ورزید.»^۵

یکی از قضایای فرعی و مهم این سه فرضیه و در جای خود چهارمین آنها، به بینش‌های روانشناسانه غیرمعمولی مربوط می‌شود که فروید نسبت به سرشت انسان دارا بود و اینکه فعالیت روانکاوانه تنها با تدارک اصولی فنی برای ضابطه‌مند کردن آنها، او را در این مسیر یاری نمود. شکی نیست که او درکی عمیق از طبیعت انسان داشت؛ اما در هر حال، این فرضیه از بینش‌های روانشناسانه نسبت به مسائلی از قبیل تداعی آزاد^۶، فنون مفصل تفسیر رؤیاها و نظریه دوجنس‌گرایی^۷

¹ Hanns Sachs, *Freud, Master and Friend* (Cambridge: mass. Harvard University Press, 1944), pp. 99-100.

² S. Freud, *the Interpretation of Dreams*, trans. And ed. J. Strachey (New York: Basic Books, 1955)

این رؤیا در صفحه ۱۰۶ کتاب بالا مورد بررسی قرار گرفته است.

³ Freud, *Origins*, p. 322.

⁴ Freud, *the int. of Dreams*, p. xxxii.

⁵ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 81.

⁶ free association

⁷ Bisexuality

فاصله‌ای بسیار دارد. هم‌افزایی‌های حقیقی و فنی فروید چیزی فراتر از تیزهوشی‌های روانشناسانه‌ای است که توسط نویسندگانی همچون شکسپیر^۱، پروست^۲، داستایفسکی^۳، ایبسن^۴، ملویل^۵، هاوثرن^۶ و غیره بیان شده است.^۷

آخرین فرضیه ما در رابطه با سرشت شخصی، روانکاوی را حاصل بذریک اندیشه یا مشاهده می‌داند که بر خاک یک ذهن بسیار پرمایه فرو افتاده است. این نظریه در نوشته‌ای توسط پُل پرگمن^۸ مطرح شده است.^۹ این همان موردی است که خود فروید نیز از ما انتظار دارد و در اثر خود «در باب تاریخ اندیشه روانکاوی»^{۱۰} بسط داده است. او ادعا می‌کند که خودش مبدع حقیقی تمام آن چیزی است که به شکل خاص از مشخصه‌های روانکاوی به شمار می‌رود.^{۱۱} او در ادامه تشریح می‌کند که چگونه به اندیشه بنیادین علت‌شناسی^{۱۲} جنسی برای اختلال اعصاب دست یافته است:

این اندیشه اندکی مایه تسلّی خاطر بود... که همچنان داشتم به تلاش خود برای دستیابی به ایده‌های تازه و اصیل ادامه می‌دادم، تا اینکه روزی بعضی خاطرات در ذهن‌ام گرد آمد که این تصور خوشایند را مشوّش ساخت و در ازای آن، بینشی گرانبها درباره فرایندهای فعالیت بشر و سرشت معارف بشری به من ارزانی نمود. اندیشه‌ای که من مسؤول آن شناخته می‌شدم به هیچ وجه توسط من ابداع نشده بود. این اندیشه به واسطه سه فرد دیگر به من رسیده بود که دیدگاه‌شان عمیق‌ترین احترامات‌ام را برانگیخته بود. —توسط بروئر^{۱۳}، شارکو^{۱۴}، و متخصص زنان دانشگاه وین، کروباک^{۱۵} که احتمالاً برجسته‌ترین پزشک وین به شمار می‌آمد. این سه فرد هر یک به سهم خویش پاره‌ای از دانش و شناخت را به من انتقال دادند که به معنای درست کلمه، خود فاقد آن بودند. بعدها که به دو نفر از آنها این حقیقت را متذکر شدم، تاثیری اینچنین را انکار کردند و سومی (شارکو) نیز اگر

¹ Shakespeare

² Proust

³ Dostoevsky

⁴ Ibsen

⁵ Melville

⁶ Hawthorn

^۷ ارایه شرحی جامع از درک روانشناسانه و عمیق موجود در ادبیات غرب پیش از دوران فروید، خارج از مجال این اثر است. موارد اشاره به فهم انسان در ادبیات فرهنگ غرب بسیار است. برای روشن‌تر شدن موضوع می‌توانیم فقط به یک نمونه که به نظر منبعی بسیار ناچیز می‌رسد، استناد کنیم: اولیور وندل هولمز (Oliver Wendell Holmes) می‌نویسد: «ما اغلب شخصیتی دوگانه را در رؤیاهایمان تجربه می‌کنیم و با خود ناخودآگاهمان در ستیز هستیم، به گونه‌ای که رقیب شخصی خودمان به شمار می‌رویم. دکتر جانسون (Johnson) در رؤیا می‌بیند که با رقیبی وارد رقابت هوش می‌شود و شکست می‌خورد؛ در حالی که این هوش خود اوست که برای هر دو عمل می‌کند. تارتینی (Tartini) در عالم رؤیا سوناتای شگفت و عجیب را می‌شنود که توسط شیطان نواخته می‌شود و هنگام بیدار شدن آن را یادداشت می‌کند. در این رؤیا شیطان به جز خود تارتینی چه کسی دیگری می‌تواند باشد؟ به خاطر دارم که در ایام جوانی اشعاری را در رؤیا می‌خواندم که به گمان‌ام توسط یکی از مریدان الهه شعر نوشته شده بود. آنها فراتر از توانایی من بودند و از برابری با آنها نومید شدم. با وجود این، خود من می‌بایست در عین حال که آنها را می‌خواندم به شکلی ناخودآگاه سروده باشم» همچنان که مشخص است، هولمز آنچه را که قاعده‌ای بنیادین در نظریه تعبیر خواب فروید در نظر گرفته می‌شود، پیشتر به شکلی کامل می‌دانسته است؛ تجسم خودهایمان در قالب شخصیت‌های رؤیا. — Oliver Wendell Holmes (Boston, Houghton Mifflin, Co. 1883), pp. 282-283. (Pages From an old volume of Life)

اثری با عنوان "Mechanism in Thought and Morals" که در تاریخ ۲۹ ژانویه ۱۸۷۰ در دانشگاه هاروارد ایراد شده است.

⁸ Paul Bergman

⁹ P. Bergman, The Germinal Cell in Freud's Psychoanalytic psychology and Therapy, *Psychiatry*, 1949, 12, 265-278.

¹⁰ On the History of the Psychoanalytic Moment

¹¹ Freud, *Col. Papers*, I, p. 288.

¹² etiology

¹³ Breuer

¹⁴ Charcot

¹⁵ Chrobak

فرصت دیدار دوباره او به دست می‌آید، احتمالاً واکنشی مشابه از خود نشان می‌داد. این سه دیدگاه یکسان که بی هیچ‌گونه شناختی آنها را شنیده بودم، سال‌ها در ذهن‌ام مسکوت ماند تا اینکه روزی به شکل اندیشه‌ای به‌ظاهر اصیل سر برآورد.^۱

سپس به شرح سه رویدادی می‌پردازد که این سه فرد در طی آن به بحث در باب بیماران خود پرداخته‌اند و هر سه بر آن بوده‌اند که شرایط آشفته روانی موجود ناشی از محرومیت جنسی است. پروتر اشاره کرده است که «این چیزها همیشه جزو اسرار حرم^۲ هستند»^۳. شارکو گفته است «اما چنین مواردی همیشه چیزی تناسلی هستند... همیشه... همیشه... همیشه»^۴.^۵ کروباک تصریح کرده است که نسخه مناسب برای بیماری‌ای که بیمار از آن رنج می‌برد و قابل سفارش نیز نمی‌باشد این است:

R. Penis normalis Dosim Repetatur!^۶

نکاتی در این گزارش وجود دارد که اهمیت آن را کمتر از آنچه فروید انتظار داشت جلوه می‌دهد. نظریه پیچیده جنسیت فروید، بخصوص نقش جنسیت ابتدایی در توسعه اختلالات عصبی، به طور چشمگیری فراتر از اینگونه تبادلات آکادمیک می‌باشد. «پاره‌ای از دانش و شناخت» که فروید می‌گوید از سوی آنها به او انتقال داده شده، چیزی بیش از یک آگاهی دیرینه نسبت به تاثیرات روانشناسانه محرومیت از ارضاء جنسی نیست. مشکل بتوان تصور کرد که فروید در این باره آنچنان پیشتیبانی و حمایت شده باشد که حداقل این مقدار از معرفت معمول جهانشمول درباره اهمیت جنسیت در جوانان و بزرگسالان، پیشتر به او نرسیده باشد. متن فروید در رابطه با «مسکوت ماندن» موارد انتقالی و غیره، تنها می‌تواند به عنوان اِتصاف آنها به اعتبار و اهمیتی تفسیر شود که در در حقیقت به عاملی دیگر اختصاص داشته است. فرضیه‌ای مرتبط با مورد اخیر، موضوع اثر حاضر می‌باشد.

متن ذکر شده از فروید تمام ویژگی‌های آنچه را که فروید «حافظه لوحی^۷»^۸ می‌نامید دارا می‌باشد که منظور از آن، حفظ حوادث گوناگون روزانه در حافظه می‌باشد؛ حادثی که معمولاً تاثیر عمیقی ایجاد نمی‌کنند و در عین حال می‌توانند به صورت یک مجموعه، وضوح و روشنی تام و تمامی داشته باشند. کارکرد آن حذف بعضی موارد به‌هم‌پیوسته و سرکوب شده دیگر از آگاهی است. فروید درباره حافظه لوحی چنین توضیح می‌دهد: «به طور معمول دیدگاه‌مان نسبت به چیزهای بدلی این است که آنها فی‌نفسه از طلا ساخته نشده‌اند، اما در کنار چیزهایی که از طلا ساخته شده قرار گرفته‌اند. در تشبیهی بجا و مناسب، می‌توان خاطرات کودکی را که در حافظه محفوظ مانده‌اند به آن تشبیه کرد.»^۹

¹ Freud, *Col. Papers*, I, p. 294.

² Secrets d'alcove

³ Freud, *Col. Papers*, I, p. 295.

⁴ Mais dans des cas pareils c'est toujours la chose genital, toujours... toujours... toujours.

⁵ Freud, *Col. Papers*, I, p. 295.

⁶ Freud, *Col. Papers*, I, p. 296.

⁷ screen memory

⁸ Freud, *Col. Papers*, V, pp. 47-69.

⁹ Freud, *Col. Papers*, V, p. 52.

فروید در رابطه با حافظه لوحی، به این مسأله نیز اشاره دارد که تاثیر موارد سرکوب شده حقیقی بسیار قدرتمند است و حافظه لوحی در این میان یک عامل توازن و تسویه به شمار می‌رود. او همچنین اشاره می‌کند که حافظه لوحی علی‌رغم برخورداری از وضوحی بسیار، دارای امکان خطا نیز هست. اگر به مطالب پیشین فروید باز گردیم، به یاد خواهیم آورد که بروئر و کروباک تاثیرگذاری خود را انکار کردند. در این رابطه چه بروئر و کروباک دچار اشتباه شده باشند و چه فروید، ما قادر نخواهیم بود به درستی به حقیقت موضوع پی ببریم. در رابطه با تاثیرگذاری شارکو نیز علی‌رغم نبود فرصت بررسی دقیق، به زعم فروید او نیز چنین تاثیری را انکار می‌کرده است. این تفسیر روانکاوانه که این انکار فرضی، تحمیل مواردی سرکوب شده است که خود را به پیش می‌راند و حاکی از آن است که «با حافظه‌ای لوحی روبه‌رو هستیم»، در اینجا به شکلی اجتناب‌ناپذیر مطرح می‌شود. در ثانی، این حقیقت که فروید خود تحت تاثیر حافظه لوحی بوده است، به شکلی کاملاً واضح به واسطه تحلیل برنفلد^۱ از وجود چنین حافظه‌ای در فروید، اثبات گردیده است.

در هر صورت چه احتمال وجود حافظه لوحی را بپذیریم و چه نه، در بررسی‌های عینی، هیچ‌گونه قطعیتی در باب این موضوع وجود ندارد که فروید نظریه جنسی خود را از بروئر، شارکو و کروباک آنچنان که خود توصیف می‌کند، گرفته باشد. عدم وضوح خاستگاه اندیشه‌های فروید، در موقعیت‌های بسیار دیگری نیز که در زیر برشمرده شده، روی داده است. این مشخصه ما را به این نتیجه‌گیری می‌رساند که ریشه‌های اندیشه‌های روانکاوانه او به موارد سرکوب شده یا دست‌کم، موارد محبوس شده مربوط می‌شود. برای اثبات بیشتر این مشخصه در او و اثبات عدم اقناع‌کنندگی ماهیت توضیحات او، به سه نمونه دیگر از نوشته‌های او استناد خواهیم کرد.

فروید در طی سخنرانی خود در دانشگاه کلارک^۲ که هنگام سفرش به آمریکا در سال ۱۹۰۹ صورت پذیرفت، بیان می‌کند که بروئر نقش اصلی را در روانکاوی ایفا کرده است. همین‌طور در کتاب «در باب تاریخ جنبش روانکاوی» می‌نویسد:

آن زمان موقعیت خطیری برای فعالیت من بود و بر همین اساس اعلام کردم که من آن کسی نیستم که پدیده آورنده روانکاوی است. اعتبار آن شایسته دیگران و جوزف بروئر بود؛ کسی که پیش از آن در این باره فعالیت کرده بود، زمانی که من هنوز محصل بودم و سرگرم آزمایش. (۸۲-۱۸۸۰)

فروید در ادامه چنین می‌گوید که چون شخص خودش و نه بروئر، هدف «دشنام و انتقاد» قرار گرفته است، می‌بایست نتیجه گرفت که خود فروید مبدع روانکاوی بوده است.^۳ قابل ذکر است که نه دلیل او در رابطه با منسوب داشتن روانکاوی به بروئر و نه دلیل او در رابطه با تغییر ذهنیت‌اش، با نظر به پرسش عینی مطرح شده در باب منابع حقیقی اندیشه او، متقاعدکننده نیستند.

این احتمال که سخنان او در باب ریشه‌های روانکاوی قابل اعتماد نیست، در متن زیر نیز که به ارتباط او با فلیس می‌پردازد، به روشنی مورد تصریح قرار گرفته است. این مورد به اندیشه دوجنس‌گرایی مربوط می‌شود و حاوی نمونه‌ای است که در آن فروید مشخصاً اندیشه‌ای را از کسی اخذ کرده و منبع آن را به فراموشی سپرده است:

¹ bernfeld

² S. Bernfeld, An Unknown Biographical Fragment by Freud, *American Imago*, 1946, 4, 3-19.

³ Clark University

⁴ Freud, *Col. Papers*, I, p. 288.

در تابستان ۱۹۰۱ [۱۹۰۰] به یکی از دوستان که در آن زمان سخت در حال تبادل اندیشه در باب پرسش‌های علمی بودیم گفتیم: «این مشکلاتِ عصبی تنها در صورتی قابل حل خواهد بود که شرایط مطلقاً از یک دوجنس‌گرایی ذاتی را در فرد بپذیریم». او در این باره پاسخ داد: «این مسأله را دو سال و نیم قبل‌تر در حالی که هنگام غروب داشتیم قدم می‌زدیم به تو گفتیم، اما تو در آن زمان به من گوش نمی‌دادی».

واقعا دردناک است که اینچنین از کسی درخواست شود تا از بکری و تازگی خویش صرف‌نظر کنید. من نه می‌توانستم چنین مکالمه‌ای را به خاطر بیاورم و نه الهام دوستام را تداعی کنم. در این میان، یکی از ما می‌بایست دچار اشتباه شده باشد؛ و با نظر به قاعدهٔ سوالی «به نفع کیست؟»، فردی که اشتباه کرده بود می‌بایست من باشم.

در هفته‌های پس از این اتفاق، به‌راستی همه چیز به خاطر آمد، درست مطابق آنچه که دوستم به خاطر آورده بود. به خاطر آوردم که در آن زمان چنین پاسخ داده بودم: «تا این حدّ از موضوع دور نشده‌ام و به بحث در این باره فکر نمی‌کنم». اما از آن زمان تا کنون منعطف‌تر شده‌ام؛ در عین اینکه فرصت ذکر شدن نام‌ام را به واسطهٔ اندیشه‌هایی که مایهٔ اعتبار است در آثار پزشکی از دست می‌دهم.^۲

آخرین نمونه‌ای که در این رابطه می‌بایست ارایه کرد، مربوط به منبع احتمالی «روش تداعی آزاد» می‌شود. فروید در مقاله‌ای تحت عنوان «یادداشتی در باب ماقبل تاریخ فنّ تحلیل^۳»^۴ در رابطه با منابع «روش تداعی آزاد» بحث می‌کند. او در چاپ بی‌نام این اثر و به زبان سوم شخص، به گمانه‌زنی‌های انجام‌گرفته دربارهٔ احتمال أخذ این روش از جی. جی. گارت ویلکینسون^۵ که آن را در سال ۱۸۷۵ نوشته است، چنین پاسخ می‌دهد که تداعی آزاد حتی پیش از او نیز توسط شیلر^۶ در سال ۱۷۸۸ مطرح شده است، اما «به‌جرات می‌توان پذیرفت که به‌راستی نه شیلر و نه گارت ویلکینسون تأثیری در اتخاذ فنون روانکاوانه نداشته‌اند. مسألهٔ وجود دلالت‌هایی مشعر بر تأثیر‌گذاری شخصی بر این روش، به حوزهٔ دیگری مربوط می‌شود.»^۷ او در ادامه به نام لودویگ برنه^۸ اشاره می‌کند که در اثری به سال ۱۸۲۳ در استفاده از روش تداعی آزاد از دیگران پیشی گرفته است. فروید در ۱۴ سالگی با آثار برنه آشنا شد و بعد از حدود پنجاه سال، همچنان تحت تأثیر آثار او قرار داشت. «برنه نخستین کسی بود که او [فروید] در نوشته‌هایش به‌شدت تعمق کرد.»^۹ «از همین رو، به نظر

^۱ Cui Prodest? اصطلاحی است لاتین که از یکی از آثار «سینکا» ادیب رومی به نام «میدآ» برگرفته شده و در نظام حقوقی امروز اصلی از آن ساخته شده است که می‌گوید مجرم کسی است که از جنایت انجام‌پذیرفته نفع می‌برد - م.

^۲ S. Freud, *Basic Writings*, trans. A. A. Brill (New York: Modern Library, 1938), p. 101.

^۳ A Note on the Prehistory of the Technique of analysis

^۴ Freud, *Col. Papers*, V, pp. 101-104.

^۵ J. J. Garth Wilkinson

^۶ Schiller

^۷ Freud, *Col. Papers*, V, pp. 102-103.

^۸ Ludwig Borne (۱۸۳۲-۱۷۸۶) نویسنده‌ای یهودی‌زاده با نام اصلی لوب باروخ (Löb Baruch) بود که در سال ۱۸۱۸ با گرویدن به مسیحیت، نام خود را تغییر داد.

^۹ Freud, *Col. Papers*, V, p. 103.

ناممکن نمی‌رسد که این امر اشاره‌ای داشته باشد به پدیده کریپتومینزیا^۱ که در بسیاری از موارد ممکن است گمان شود از اصالتی بدیهی برخوردار است»^۲.

مطالب موجود در سه نمونه ذکر شده، هم مسیری را که فروید در آن ما را به پذیرش فرضیه اندیشه «نخستینی»^۳ راهنما گشته است نمایان می‌سازد و هم ماهیت اقناع‌ناکننده چنین فرضیه‌ای را. به عبارت بهتر، از این مطالب چنین برمی‌آید که فروید نسبت به منابع خود آگاهی نداشته است و در تلاش خویش برای ارایه تصویری صادقانه (و به نوعی آگاه از وام‌گیری از چیزی خاص)، به واقعه یا وقایعی، آن هم به قدری نسبتاً ناکافی، اشاره می‌کند که در ذهن به عنوان منبع احتمالی اندیشه‌های او جلوه‌گر می‌گردد.

^۱ Cryptomnesia حالتی از تداعی بی‌اختیار خاطرات که فرد بدون آنکه متوجه باشد، بخشی از خاطرات خود را در غالب اندیشه‌ای نو بازآوری می‌کند - م.

^۲ Freud, *Col. Papers*, V, p. 104. On the Method of Free association, cf. pp. 75 ff, below.

^۳ germinal idea

روانکاوی به عنوان مسأله‌ای در تاریخ اندیشه

اگر فرضیات شخصی را در بهترین حالت تدوین خود نیز در نظر آوریم، باز هم نمی‌توانند کمک شایانی به ما در شناسایی پیشگامان تفکر روانکاوی بکنند. همچنان که همین‌گونه نیز هست، مسلماً امکان تخصیص جایگاهی در تاریخ اندیشه تمدن ما به فروید وجود خواهد داشت. این جایگاه می‌تواند به واسطه بعضی خطوط تشابه به سنت اشخاصی همچون لایبنیتس^۱، هربارت^۲، شلینگ^۳، شوپنهاور^۴، نیچه^۵، برنتانو^۶، کاروس^۷، فون هارتمن^۸، دو پرل^۹، و افرادی از این دست، ارتباط پیدا کند.^{۱۰} شواهد مسلم دیگری نیز حاکی از نقش مشابه شارکو در آغاز حرکت فروید وجود دارد؛ همچنین می‌توانیم به وجود ارتباطی مستقیم میان برنتانو و فروید اشاره کنیم.^{۱۱} از سوی دیگر، نوشته‌های کاروس در مجموعه تخصصی فروید که هم‌اکنون در کتابخانه مؤسسه روانکاوی نیویورک نگهداری می‌شود ارایه گردیده است. در این میان، تاثیر کاروس می‌تواند شایان توجه باشد. به عنوان مثال کاروس در اثری که به سال ۱۸۴۶ منتشر می‌کند، چنین می‌نویسد که کلید فهم حیات ذهن در بخش ناخودآگاه آن قرار دارد و تمام مشکلات و مسائلی که فهم آنها ناممکن و مرتبط با اسرار ذهن تلقی شده است، به این وسیله روشن می‌گردد.^{۱۲} کاروس شدیداً بر آن است که بعضی بیماری‌ها در اثر سرکوب در ناخودآگاه بروز می‌کنند و امکان درمان سریع آنها با به خاطر آوردن حوادثی که سرکوب گشته‌اند وجود دارد.^{۱۳}

علاوه بر این، جریان‌های عمومی و روبه‌رشد دیگری نیز در فرهنگ وجود داشتند که همگام با جریان‌های «فرویدی» در حال حرکت بودند. مطالعه علمی و واقع‌گرایانه جنسیت پیشتر آغاز شده بود و در نخستین دهه قرن بیستم گریزی کاملاً

¹ Leibniz

² Herbart

³ Schelling

⁴ Schopenhauer

⁵ Nietzsche

⁶ Brentano

⁷ Carus

⁸ von Hartmann

⁹ Du Prel

^{۱۰} در اثر زیر مروری فوق‌العاده بر مطالب مربوط به ناخودآگاه پیش از فروید، ارایه شده است:

H. Ellenberger, "The Unconscious Before Freud", *Bulletin of Menninger Clinic*, 1957, 21, 3-15.

¹¹ P. Merlan, "Brentano and Freud", *J. Hist. Ideas*, 1945, 6, 375-377- and "Brentano and Freud __ A Sequel", *J. Hist. Ideas*, 1945, 10, 451.

¹² Carl Gustav Carus, *Psyche* (Jena: Eugen Diedrichs, 1926- originally published in 1861), p.1.

¹³ Carus, *Psyche*, p. 66,

دیگر آثار کاروس که تقویت‌کننده این ارتباط است:

Symbolik der Menschlichen Gestalt: Ein Handbuch zur Menschenkenntnis (Leipzig: Brockhaus, 1853): *Über Lebensmagnetismus, and über die magischen Wirkungen überhaupt* (Basel: Benno Schwabe, 1925).

مستقل از جنبش روانکاوی، بر آنچه امروز با عنوان ناخودآگاه می‌شناسیم، توسط گروه دانشگاهی وورتسبورگ^۱ و زیر نظر کولپه^۲، زده شده بود.^۳

با وجود شناخت این پیشگامان روانکاوی، جنبش فکری‌ای که توسط فروید بسط داده شد، از نظرگاه تاریخ اندیشه همچنان در حاله‌ای از ابهام باقی مانده است. هرچند با نظر به گذشته می‌توانیم جایگاهی را برای روانکاوی در میان رشته‌ای از تکامل‌های فکری که با آن در ارتباط بوده‌اند قائل شویم، اما ابهام مربوط به ریشه‌های آن همچنان به قوت خود باقی است. در اینجا مقصود انکار آفرینش و خلاقیت فروید نیست، بلکه جستجوی سنت‌هایی است که او در دل آنها در نقش آفرینشگر ظاهر شد.

دستگاه فکری‌ای که توسط فروید بسط داده شد، متشکل از قضایای متفاوتی است؛ دستگاهی آنچنان استوار و منسجم که شامل بسیاری از دلالت‌های گسترده و وسیع می‌شد و حاوی مسأله موضوعه‌ای آنچنان چندبعدی که تنها می‌توانست برآمده از یک فرهنگ باشد؛ فرهنگی که منظور ما از آن، رهاوردی است که حاصل کار چندین نسل بوده باشد؛ نسلی که افراد بسیاری را شامل می‌شده و تجربیات زندگی، آنها را در قالب یک ماهیت ویژه، یک هویت اجتماعی متشکل و نظام‌یافته قوام می‌بخشیده است. روانکاوی در ساده‌ترین نگاه، نظریه‌ای است درباره توسعه، درباره اختلالات عصبی، درباره درمان، درباره فرهنگ، درباره نقش جنسیت، مجموعه‌ای از ابزارها در جهت تفسیر رؤیاهای انسانی، الگویی در روابط بین فردی و فلسفه‌ای در دین؛ و به نظر می‌رسد که تمام این‌ها حاصل فعالیت شخصی واحد باشد. این دیدگاه که پرنیان هفت‌رنگ روانکاوی به طور مستقل و از یک حافظه تاریخی به ظاهر توخالی برآمده است، چندان نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. همچنان که پامپین-مایندلین^۴ نیز شادمانه در این باره بیان کرده است که: «روانکاوی به یک‌باره از سر زئوس آن، فروید، زاده نشد...»^۵ جدای از این مسأله که تا چه حد برای فروید احترام قائل ایم – و با نظر به اینکه آنچه در اینجا گفته می‌شود نمی‌بایست به مثابه بی‌اعتبار ساختن فروید تفسیر شود – در نظر گرفتن رهاورد فروید به عنوان فعالیتی که به یک‌باره توسط شخصی واحد شکل گرفته است، نوعی تخلف و تخطی از اصولی است که درباره توسعه فرهنگی می‌شناسیم؛ بخصوص با در نظر داشتن این موضوع که اندیشه‌های فروید دیر هنگام و به شکلی کاملاً انفجاری در مدت زمانی به‌نسبه کوتاه، ظهور و بروز یافتند؛ تازه آن هم در زندگانی‌ای که تا پیش از آن صرفاً اموری کاملاً متفاوت شده بود.

¹ Würzburg

² Külpe

^۳ این مسأله در این نوشته مورد بررسی قرار گرفته است:

D. Bakan, "A Reconsideration of the Problem of Introspection", *Psychological Bul*, 1954, 51, 105-118.

⁴ Pumpian-Mindlin

⁵ Ernest R. Hilgard, Lawrence S. Kubie, and E. Pumpian-Mindlin, *Psychoanalysis as Science* (Stanford, California: Stanford University Press, 1952), p. 125.

یهودستیزی در وین

فرضیه اصلی ما در این اثر بر این اساس قرار گرفته است که می‌توان هم‌افزایی‌های فروید را به عنوان برداشت و هم‌افزایی‌ای امروزی از تاریخ عرفان یهود تلقی کرد. فروید دانسته یا نادانسته، عرفان یهود را سکولاریزه کرده است و از همین رو با فراسازی بیشتر می‌توان روانکاوی را ماحصل یک سکولاریزه‌سازی در نظر گرفت. همچنان که قرار است در ادامه این اثر روشن شود، فروید با مجموعه قضایای موجود در تاریخ این عرفان درگیر شده است. وضوح بخشیدن به طبیعت روانکاوی با تتبعی در آن، ممکن است در نهایت به همین زمینه خاص منتهی شود. با جدا کردن عناصر مافوق طبیعی^۱ از دیگر زمینه‌ها در عرفان، فروید موفق به ایجاد هم‌افزایی‌ای کلان در علوم گردید. ما معتقدیم این الگوی انتقال از عرفان به دانش، یکی از مشخصه‌های مهم تاریخی در جریان توسعه علوم عمومی بوده است.^۲ از سوی دیگر می‌بایست دانشمندان بزرگی مانند نیوتون^۳، کپلر^۴ و فکندر^۵ را نیز که عمیقاً تحت تاثیر سنت‌های دینی بودند در نظر داشت، که در تفسیر عقلانی پدیده‌ها و عناصر مافوق طبیعی که بخش مکمل تفکر آنها را تشکیل می‌داد و نگران مهمل پنداشته شدن آن بودند، کامیابی‌هایی را به دست آوردند. همچنان که ای. کارو^۶ عقل‌گرای قرن نوزدهم به خوبی بیان کرده: «دانش با شکرگزاری از خدا بابت خدمات موقت و مستعجل‌اش، او را محدود به مرزهای خود کرده است».

اینک کنکاشی در شرایط و مقتضایاتی خواهیم داشت که فروید را آنچنان که خود اشاره کرده است، در «نقطه عطف» زندگانی خود قرار داد. بسیار مشکل خواهد بود که به اثبات اهمیت سنتی در توسعه روانکاوی بپردازیم که فروید ارجاعات بسیار ناقص و ناچیزی در باب آن ارایه کرده است. در این بخش تلاش خواهیم کرد که نشان دهیم، فروید دلایل بسیار قابل قبولی برای عدم تشخیص این سنت داشته است – البته در صورتی که او حقیقتاً از نقش آن در تفکر خود آگاه بوده باشد. دلیل مورد نظر ساده و مشخص است: یهودستیزی، که در آن مکتوبات یهود یکی از اهداف اصلی حمله به شمار می‌آمد و در آن زمان به شکلی گسترده و شدید دنبال می‌شد؛ به طوری که برای فروید اشاره به منابع اندیشه‌هایش می‌توانست برابر با ارایه مخاطره‌آمیز نظریه‌ای سخت جنجالی در یک موقعیت خطیر و غیرضروری بوده باشد.

به عنوان یک تاریخ عطف در زندگانی فروید، بیاید نقبی به ژوئن ۱۸۸۲ یعنی حدود یک ماه پس از ۲۶ سالگی او بزنیم. او در موسسه بروکه به عنوان دستیار کالبدشناسی فعالیت می‌کرد و امیدهایی را نیز برای ارتقاء در سلسله مراتب دانشگاهی در سر می‌پروراند. فروید درباره این دوران چنین می‌گوید: «نقطه عطف در سال ۱۸۸۲ روی نمود، هنگامی که معلّم‌ام که

¹ supernatural

^۲ رجوع کنید به:

Bertrand Russell, "Mysticism and Logic" in *Mysticism and Logic* (New York: Doubleday and Co. 1957).

³ Newton

⁴ Kepler

⁵ Fechner

⁶ E. Caro

نهایت احترام ممکن را برایش قائل بودم، بی‌تدبیری‌های شدید پدرم را در شرایطی که وضعیت نامطلوب مادی‌ام را می‌دید، با توصیه‌ای اکید مبنی بر آنکه می‌بایست خط‌مشی نظری را رها کنم، جبران کرد.^۱

جونز با شگفتی در این باره چنین می‌نویسد که: «چرا این صحبت مهم درست در همان لحظه اتفاق افتاد. در عین حال، کسی هم از تأثیری که بروکه بر دانسته‌های پیشین فروید داشته است اطلاعی ندارد.»^۲ اما با تمرکز بر رویدادهایی که در آن بخش از اروپا در حال روی دادن بود، شاید بتوان پاسخ مسأله طرح‌شده توسط جونز را پیدا کرد.

در سال ۱۸۸۲، یک شورش ضدیهود وحشتناک اتفاق افتاد. سال پیش از آن، فردی یهودی به نام جوزف شارف^۳ به ظن اتهام قتل دختری ۱۴ ساله به نام اِستر زولیموزی^۴ در طی مناسک و تشریفات آیینی، به دادگاهی در تیسزا-اسلاو^۵ مجارستان کشانده شد.

نشریات یهودستیز تمام کشورها موضوع را با همان شور و خشم قرون وسطا مورد بحث قرار دادند. گنجره‌های ضدیهود بسیاری در درسدن^۶ برگزار شد و معترضی مجاری از اعضای Landtag Geza von Onody در حالی که به همراه خود نقاشی‌ای از دختر یهودی شهید حمل می‌کرد که به صورت ذهنی برای اغتشاشات کشیده شده بود، در آنجا حاضر شد.^۷

آنچنان که می‌دانیم، فروید نیز در پرونده دخیل شده و در نامه‌ای درباره سلامت روانی شاهد اصلی اظهار نظر کرده است.^۸ کنیسه تیسزا-اسلاو و خانه سرایدار آن تخریب شد. در پرسبورگ^۹ نزدیک وین، تجاوزاتی علیه یهودیان صورت گرفت. کونت اگبرت بلکردی^{۱۰} به معترضی به نام ارنست اشنایدر^{۱۱} پول داد تا خشم عمومی را علیه یهودیان به علت اقدامی هرج و مرج طلبانه در برابر یک مامور پلیس، شعله‌ور سازد. ماریا تیرزا^{۱۲} همسر یکی از دوک‌های اتریش، سرمایه‌ای برای انتشار نخستین روزنامه یهودستیز فراهم آورد که با نام the Oesterreichischer Volksfreund [دوست اتریشی مردم] شناخته می‌شد.

در همین دوران بود که اثری از آگوست رولینگ^{۱۳} پروفیسور دانشگاه پراگ، به انتشار رسید. این اثر رساله‌ای تحت عنوان «یهودی تلمود» بود که به چاپ هفدهم نیز رسید و تنها ۳۶ هزار نسخه از چاپ ششم آن به طور رایگان در وست فالی^{۱۴} توزیع گردید. رولینگ در این اثر چنین نوشته بود:

¹ Freud, *An Autobiographical Study*, trans. J. Strachey (London: Hogarth press, 1935), p. 16.

² Jones, I, p. 6.

³ Joseph Scharf

⁴ Esther Solymossy

⁵ Tisza-Eszlav

⁶ Dresden

⁷ Joseph S. Bloch, *My Reminiscences* (Vienna and Berlin: R. Lowit, 1923), p. 30.

⁸ Jones, I, p. 190.

⁹ Pressburg

¹⁰ Count Egbert Belcredi

¹¹ Ernst Schneider

¹² Maria Theresa

¹³ August Rohling

¹⁴ Westphalia

یهودیان از سوی آیین خویش اختیار داده شده‌اند تا از غیریهودیان بهره‌کشی کنند، آنان را جسماً و روحاً به انحطاط بکشانند، زندگانی، شرافت و دارایی‌شان را آشکاراً به قوه جبر و از سویی پنهانی و مودیان، به ورطه نابودی بسپارند. اجازه چنین کاری نه فقط محض خاطر آیین‌شان، که برای سلطه و استیلای ملت‌شان بر جهان به آنان داده شده است.^۱

پس از نصب رولینگ در دانشگاه پراگ، او خود را به عنوان متخصص محاکم حقوقی مربوط به حقانیت کیفرخواست‌های ارایه‌شده در باب جنایت‌های آیینی معرفی کرد.

به چالش کشاندن تلمود توسط رولینگ همچون اعلان جنگی علیه یهودیت در خیابان‌های وین بازتاب پیدا کرد. طولی نکشید که تمام نشریات دنیا انعکاس این رویداد بزرگ را دریافت کردند. اگر او در این راه به کامیابی می‌رسید، تمام هیزم‌هایی که یهودیان بر بلندای آن سوزانده شده بودند، تمام احکامی که به موجب آن به تبعید رفته بودند و تمام شکنجه‌هایی که خون شهدای یهود را همواره از آنان مطالبه کرده بود، مورد تأیید قرار می‌گرفت.^۲

بلوخ^۳ که چهره‌ای تاثیرگذار در وقایع آن دوره بود چنین می‌نویسد:

سال ۱۸۸۲ به پایان خود نرسیده بود که شعله‌های اعتراضاتی آتشین علیه تلمود، خیابان‌های پایتخت اتریش را در نوردید. شروع این اعتراضات از آنجایی بود که معترضی یهودستیز به نام فرانتس هولوبیک^۴ تحت سرپرستی گئورگ ریتز فون شوئر^۵ در ۴ آوریل ۱۸۸۲، جلسه‌ای را با حضور کسبه و صنعتگران مسیحی در تالار «تری آنجل»^۶ وین منعقد و خطابه زیر را در آنجا ایراد کرد:

«یهودیان دیگر شهروندانی هم‌ردیف ما نیستند. آنان به اربابان و آینه دق و عذاب ما تبدیل شده‌اند.»

«مسیحیان در شرف تضعیف، نابودی و مفتضح شدن در کلانشهر امپراتوری هابسبورگ هستند. کار به جایی رسیده است که باید از اقرار به مسیحی بودن خویش، بر خود بلرزیم.»

«ملتی که پیشتر توسط تاجیتوس^۷ مهر بدنامی بر پیشانی‌اش خورده، به سمت اربابی ما دست یافته است؛ و آیا برای ما چاره‌ای جز تحمّل این یوغ بندگی باقی مانده است؟»

«خود قضاوت کنید که آیا چنین مردمی حق زندگی در میان جامعه متمدن را دارند. قصد ندارم که شما را تحریک کنم، تنها بشنوید و خود قضاوت کنید. این کتاب، تلمود! هیچ می‌دانید در این کتاب چه نوشته است؟»

¹ Bloch, p. 29.

² Max Grunwald, *History of the Jews in Vienna* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1936), pp. 432-433.

³ Bloch

⁴ Franz Holubek

⁵ Georg Ritter Von Schononer

⁶ Three Angel

⁷ Tacitus

حقیقت! و هیچ می‌دانید شما را چگونه مردمانی در این کتاب توصیف کرده‌اند؟ چونان گله‌ای از خوکان و سگان و خران!»^۱

اتفاقاتی از این دست بود که زمینه سیاسی و اجتماعی «نقطه عطف» زندگانی فروید را فراهم آورد. از این اتفاقات شاید بتوان در مسیر روشن ساختن آن ابهام جونز که «چرا آن گفتگوی مهم در آن زمان اتفاق افتاد» یاری جست. به روشنی نمی‌توان بیان کرد که آیا سخنان بروکه تنها یک پند و نصیحت بوده یا صورتی از یک مذاکره را داشته است که در آن قویاً به فروید پیشنهاد شده از مؤسسه کناره‌گیری کند. در هر صورت، حتی اگر اعتراضات یهودستیزانه باعث طرد نشده باشد، بدیهی است که فشارهایی را بر او وارد می‌کرده است. او بی‌شک آگاه بوده است که حملات صورت‌گرفته تنها مردمان یهودی را نشانه نگرفته‌اند، بلکه کلیت سنت و فرهنگ یهود نیز به تبع آن مورد بغض و کینه آنها قرار داشته است. از میان حملات صورت‌گرفته، یکی تحت‌تأثیر این مسأله بود که کتاب «زوهر» به یهودیان تعلیم می‌دهد باکره‌های مسیحی را برای شادی خداوند قربانی کنند؛ «زوهر» مهمترین نوشته عرفان یهود به شمار می‌رود که به‌زودی به بحث در باب آن خواهیم پرداخت.^۲

در دو دهه پایانی قرن نوزدهم، قضیه جنایات آیینی که یهودیان وین و سایر نقاط اروپا را عمیقاً تحت‌تأثیر خود قرار می‌داد، چندین و چند بار در اروپا مطرح شد. در ۲۹ ژانویه ۱۸۹۱، جسد پسر بچه‌ای در کسانتین^۳ واقع در رینیش پروسیا^۴ پیدا شد و به تمایل یهودیان برای جمع‌آوری خون نسبت داده شد.^۵ در سال ۱۸۹۳، رساله‌ای تحت‌عنوان «یک جنایت آیینی، محرزشده در محکمه با ادله رسمی» توسط پدر جوزف دیکرت^۶ به انتشار رسید. این اثر از محکمه‌ای در سال ۱۴۷۴ سخن می‌گفت که در آن یهودیان متهم به جنایت آیینی شده بودند. دیکرت، «پائولوس مایر^۷» نامی یهودی را که از قرار معلوم یک بچه‌مرشد زدیگ^۸ بود، به عنوان فردی که ادعا می‌کند شاهد جنایتی آیینی در روسیه بوده است، معرفی کرد.^۹ اتهاماتی از این دست در روسیه به ویژه پس از جلوس نیکولای دوم در سال ۱۸۹۴، شایع بود. شهرهای کانتاکوزوف^{۱۰}، شپولا^{۱۱}، ایرکوتسک^{۱۲}، نیکول^{۱۳} و ولادیمیر^{۱۴} شاهد اتهام خونریزی و شورش علیه یهودیان بود.^{۱۵} در سال ۱۸۹۹ فردی یهودی به نام «هیلسنر^{۱۶}» در بوهمیا محکوم به انجام جنایت آیینی شد.^{۱۷}

¹ Bloch, p. 61.

² Bloch, p. 146.

³ Xanten

⁴ Rhenish Prussia

⁵ Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jews and Its Relation to Modern Anti-semitism* (New Haven: Yale University Press, 1943), p. 138.

⁶ Father Joseph Deckert

⁷ Paulus Meyer

⁸ Tsaddick، زدیگ (Zadik) لقب مرشد خسیدی بود. ر. ک. ص ۸۷.

⁹ Block, pp. 375 ff – Grunwald, pp. 445-446.

¹⁰ Kantakuzov

¹¹ Shpola

¹² Irkutsk

¹³ Nicol

¹⁴ Vladimir

¹⁵ Jacob S. Raisin, *The Haskalah Movement in Russia* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1913), pp. 275 ff.

¹⁶ Hilsner

¹⁷ Grunwald, p. 429.

«مسأله یهود» موضوع اغلب گفتگوها بود. کارل لوگر^۱ و حزب یهودستیز سوسیال مسیحی که توسط او رهبری می‌شد، صاحب قدرت و نفوذ بود. اینکه آیا فریود خود را در این مسائل وارد کرده است یا خیر، در اظهاراتی که در نامه‌های او آمده، مورد اشاره ضمنی قرار گرفته است. به عنوان مثال در نامه‌ای به فلیس که در آن از تلاش خود برای ترک سیگار سخن گفته، عنوان می‌کند که «از زمان عدم استقرار لوگر در دفترش، تنها یک روز را آزادانه به تفریح پرداخته‌ام.»^۲ او قضیه دریفوس^۳ را نیز مطرح می‌کند.^۴

درک شدت و حقیقت یهودستیزی در آن زمان، در آمریکای معاصر که یهودیان تحت کمترین تعدی در تاریخ خود می‌باشند، مشکل است. حوادثی که در وین اتفاق افتاد با در نظر گرفتن این حقیقت که یهودستیزی آنان در نهایت منتج به انهدام ۶/۰۰۰/۰۰۰ یهودی شد، بهتر می‌تواند درک شود؛ زندگی‌هایی که به شکلی هدفمند در مکان‌هایی همچون برگن بلزن^۵، آشویتس^۶، داخائو^۷ و بوخن‌والد^۸ به ورطه نابودی کشیده شدند. همین «قتل عام در شرف تدارک» بود که پس زمینه سیاسی و اجتماعی‌ای را که روانکاوی در آن توسعه یافت فراهم آورد.

در حقیقت اتهام‌های مربوط به جنایات آیینی به قرن نوزدهم ختم نشد. در سال ۱۹۲۵ دو رساله‌نویس بنام‌های ریموند جی. هیلی و ارنست اف. المهورت برچسب‌های سابق را مبنی بر اینکه تلمود به یهودیان فرمان می‌هد غیریهودیان را برای مقاصد آیینی به قتل برسانند، تکرار کردند:

The Jewish Encyclopedia, Vol, II, p. 401.

^۱ Karl Lueger، از جمله دهن‌کجی‌های تاریخ این است که شخصی از نسل یهود (هرچند جرئی) مثل لوگر، نقشی غیرمستقیم اما اساسی در فجیع‌ترین قتل عام یهودیان که توسط هیتلر انجام پذیرفت ایفا کرده است. هیتلر از لوگر به عنوان کسی که او را درباره درستی موضع یهودستیزانه متقاعد کرده است نام می‌برد. در حقیقت لوگر قهرمان هیتلر بود. هیتلر با ولعی تمام نشریه Volksblatt را که تحت نظارت لوگر منتشر می‌شد مطالعه می‌کرد. —

A. Hitler, Mein Kampf (New York: Reynal and Hitchcock, 1939), pp. 71 ff.

لوگر از نسل زنی یهودی بود که برای نجات خود از سوختن، در حادثه‌ای که طی آن ۲۴۰ یهودی کشته شدند، حاضر به انجام غسل تعمید شده بود. «از صلاله این یهودیان که از معرکه سوختن جان سالم به در برده بودند، جبهه سامی‌ستیز فرماندهی فوق‌العاده با استعداد به دست آورد که به‌خوبی شیوه تهییج توده‌ها، تمرکز و تجمیع آنها، تغییر شعار حزبی متناسب با ضرورت‌هایی که جنبش اقتضا می‌کرد و رهبری موافق با امیال جمهور مردم را می‌دانست.» — Bloch, p. 229

² Freud, *Origins*, p. 133.

³ Dreyfus

⁴ Freud, *Origins*, p. 245.

⁵ Bergen Belsen

⁶ Auschwitz

⁷ Dachau

⁸ Buchenwald

مقوله کلی توریه^۱

در فصل ۴ اشاره داشتیم که فروید می‌توانسته دلایل خوبی برای پنهان نگاه داشتن تعمدی منابع اندیشه خود داشته باشد، البته با در نظر گرفتن این پیش‌فرض که او آگاهانه روانکاوی را حرکتی در سنت عرفانی یهود می‌پنداشته است. در این فصل، اندیشه‌هایی را به شکل کلی از منابع چاپی در باب توریه فرارو می‌نهیم و سپس مروری خواهیم داشت بر بعضی حقایق زندگانی فروید که می‌تواند نسبت‌هایی با مقوله مورد نظر ما داشته باشد.

باعث خوشبختی است که تحلیلی درخشان را بر مسأله «توریه در نوشتن» از لئو اشتراوس^۲ در اختیار داریم.^۳ اشتراوس در این باره می‌گوید:

پژوهش‌های تاریخی مدرن در دوره‌ای که شکنجه و آزار بیشتر در حافظه ضعیف مصداق پیدا می‌کرد تا تجربه‌های دردناک و سخت، سر برآورد، از همین رو در صدد خنثی‌سازی و حتی نابود کردن تمایلات سابق مبنی بر خوانش فحوای پوشیده آثار نویسندگان بزرگ یا الحاق وزنی بیش از آنچه دیدگاه‌های شناخته‌شده‌شان از آن حکایت می‌کند به طرح کلی آثار آنها، برآمد. در این دوره از تاریخ‌گرایی^۴، هرگونه تلاش در جهت احیای مشی پیشین با مسأله تعیین معیار برای تشخیص خوانش مجاز و غیرمجاز فحوای پوشیده کلام، روبه‌رو بوده است. اگر بپذیریم که همبستگی‌ای ضروری مابین شکنجه و نگارش پوشیده فحوای کلام وجود دارد، در این میان یک معیار سلبی ضروری مطرح می‌شود: و آن اینکه کتاب مورد بحث می‌بایست در دوره‌ای از شکنجه و آزار به نگارش درآمده باشد؛ یعنی دوره‌ای از تحمیل بعضی اصول و قواعد سیاسی و مذهبی توسط قانون یا عرف در یک جامعه.^۵

فروید به‌راستی در دورانی می‌نوشت که در آن شکنجه و آزار اتفاق می‌افتاد. اشتراوس به‌روشنی نشان می‌دهد که وقتی در جایی شکنجه و آزار اتفاق می‌افتد، نویسندگان بزرگ شیوه‌ای را در بیان و آرایه خویش به کار می‌گیرند که به واسطه آن شخصاً مورد آزار و شکنجه قرار نگیرند. در این حالت، نویسنده به گونه‌ای خواهد نوشت که از سانسور سیاسی و اجتماعی در امان بماند؛ و در عین حال علی‌رغم چنین سانسوری، او در انتقال کلام خویش به کسانی که علاقه‌مند به مکاتبه و ارتباط با ایشان است، کامیاب خواهد شد.

اشتراوس همچنین دیدگاهی ادیبانه و متضاد با اندیشه پیشین را طرح می‌کند که می‌توان آن را مشی «ارزش‌صوری»^۶ نامید:

¹ dissimulation

² Leo Strauss

³ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill: Free Press, 1952).

⁴ historicism

⁵ Strauss, pp. 32-35.

⁶ face value

تنها نمودی از نظریات یک مؤلف می‌تواند به عنوان حقیقت مورد قبول واقع شود که از اظهارات صریح و روشن او برداشت می‌گردد. [این]... قاعده مُسَلَّم است؛ این کار [پذیرش دیدگاه پیشین] به نظر کنار گذاشتن بخشی بدیهی و متقدّم از سپهر معرفت بشری می‌آید؛ مانند نقطه نظرات نویسندگان گذشته که گمان می‌رود منحصرأً به شکل فحوائی پوشیده بیان شده باشند. چرا که اگر نویسنده از اینکه در هر صفحه از کتاب‌اش بگوید الف ب است دلزده نباشد، اما از سوئی دیگر در فحوائ پوشیده کلام خود بیان کرده باشد که الف ب نیست، در این صورت تاریخدان مدرن همچنان نشانه‌ای آشکار مبنی بر اینکه مؤلف معتقد است الف ب نیست طلب می‌کند. امکان ارایه چنین نشانه‌ای احتمالاً وجود نخواهد داشت و این‌گونه است که تاریخدان مدرن در استدلال خویش پیروز خواهد شد: او می‌تواند هرگونه فحوائ پوشیده کلام را به عنوان حدس‌هایی دلبخواهانه انکار کند؛ یا اگر تنبیل باشد آن را به عنوان معرفت شهودی بپذیرد.^۱

در سایه دیدگاه‌های مدرن درباره تمامیت نوشته، تلقی‌ای که ما در پی بسط آن هستیم مبنی بر اینکه نویسندگان آگاهانه پنهانکاری‌هایی را در منابع‌شان اعمال می‌کنند، ممکن است بی‌احترامی به فروید و فعالیت‌های او تلقی گردد. اشتراوس در همین باره اظهار می‌کند:

هر خواننده نجیبی از این تلقی محض شگفت‌زده خواهد شد که ممکن است انسانی بزرگ تعمداً بخش اعظمی از خوانندگان خود را فریب داده باشد. ولی همان‌طور که روزگاری الهیدانی لیبرال اشاره کرده است، شاید مقلدان ادیسه کاردان صادق‌تر از ما باشند وقتی آنچه را که ما «توجه فرد به مسؤولیت‌های اجتماعی» می‌نامیم، آنها «دروغگویی شرافتمندانه» می‌خوانند.^۲

اشتراوس سه نویسنده را با جزئیات مورد تحلیل قرار می‌دهد تا مقصود خود «از توریه در نوشتن» و ارتباط آن با آزار و شکنجه را تبیین کند. او برای بحث خود سه نویسنده یهودی را انتخاب می‌کند: ابن میمون^۳، هالیوی^۴ و اسپینوزا^۵؛ هرچند استنباط او چنین نیست که این سبک نوشتن مختص به نویسندگان یهودی است. حکایت شکنجه و آزار در تاریخ یهود حدیث مکرر است که قرن‌ها پیش دیگر تکرار شده است. تحلیل اشتراوس از ابن میمون بخصوص بسیار جالب است، چرا که در آن مسأله ارایه کابالا، سنت عرفانی و شفاهی یهود، به شیوه‌ای که نتایج اسفناک به بار نیورده، مورد غور و بررسی قرار گرفته است.

ما معتقدیم که فروید همواره نوشتاری مبهم داشته، و دانسته یا نادانسته بر آن بوده است که جوانب ژرف‌تر اندیشه خویش را پنهان سازد، و اینکه این جوانب ژرف‌تر دارای منابع و زمینه‌های کابالیستی بوده‌اند. سنت کابالا نیز فی‌نفسه به اقتضای ماهیت خود دارای رازپردازی است و مطالب اسرارآمیز را مورد بررسی قرار می‌دهد. بر اساس سنت کابالا، تعالیم سری در هر دوره‌ای شفاهاً از فردی به فرد دیگر انتقال می‌یابد؛ آن هم تنها به اذهان کامل و با زبان اشاره. این دقیقاً همان چیزی است که فروید در انجام روانکاوی به آن مبادرت می‌کرد و این جنبه از تعالیم کابالا هنوز هم در آموزش روانکاوی مدرن

¹ Strauss, p. 27.

² Strauss, pp. 35-36.

³ Maimonides

⁴ Halevi

⁵ Spinoza

پی گرفته می‌شود. روانکاو می‌بایست سنت را شفاهاً دریافت کند (در طی کارآموزی تحلیل). همان‌گونه که از زبان یک روانکاو کارگشته مدرن بی‌درنگ می‌توان شنید که روانکاو را از طریق کتب نمی‌توان آموخت!

در این باره تحلیل اشتراوس بر کتاب ابن میمون به نام «راهنمای سرگشته»^۱ بسیار کمک‌کننده است. این تحلیل، او را بر آن می‌دارد که نتیجه بگیرد ابن میمون با نوشتن کابالا، از قوانین این سنت تخطی کرده است، چرا که یهودیان علی‌الظاهر در یک پراکندگی پایدار به سر می‌برند که امر توریه به وسیله ابلاغ شفاهی را بسیار خطیر می‌ساخته است. اشتراوس می‌نویسد: «به‌راستی چنین به نظر می‌رسد که تا پیش از تصنیف راهنمای سرگشته، هیچ کابالایی به معنای واقعی کلمه وجود نداشته است؛ به طوری که کسی ممکن است معتقد باشد که ابن میمون نخستین کابالیست تاریخ بوده است».^۲ ابن میمون تحت فشار مضاعف ثبت تعالیم از سوی و عدم تخطی از قوانین سنت با نوشتن آن از سوی دیگر، تعالیم را در قالبی مبهم عرضه کرد؛ به طوری که تنها شمار اندکی از افراد خواهند توانست به ساحت آن راه بیابند؛ قاعدتاً تنها آنهایی که می‌بایست به این سنت مقدس سرّی نائل شوند.^۳

اگر تحلیل اشتراوس از ابن میمون، هالوی و اسپینوزا را بپذیریم، با نشانه‌هایی از یک سنت در تفکر یهود مواجه خواهیم شد که در مواقع شکنجه و آزار به موقع اجرا گذاشته می‌شود و در آن شیوه خاصی از نوشتن بکار گرفته می‌شود تا آنچه که بیان شده، همچنان پوشیده و مبهم باقی بماند. اگر حضور فروید را در این سنت عرفانی بپذیریم (و همچنین در مقام یک دانشمند)، ماهیت ذاتی این سنت، فرضیه انتقال اندیشه‌های او به شکلی سر بسته را بیش از پیش تقویت می‌کند. با توجه به شناخت ما از فروید، نتیجه‌گیری دیگری که از بحث می‌توان داشت این است که با دنبال کردن این پرسش که مطالعات فروید چه بوده است، نمی‌توان امیدوار به کسب هیچ‌گونه دلیل قانع‌کننده‌ای مبنی بر تأثیر عرفان یهود بر او بود. همچنان که در آینده خواهیم دید، سنت عرفانی یهود خود را از تعالیم باطنی به ساحت جنبش‌های فراگیر اجتماعی در فرهنگ یهودیان اروپای غربی مستحیل کرد. با این حرکت‌ها بود که شمار افراد حامل و انتقال‌دهنده شخصی این سنت، به شدت افزایش یافت. در تحلیل خود درباره تأثیر عرفان یهود بر فروید، به استشهادهایی از ادبیات عرفانی روی خواهیم آورد، چرا که در این باره منبعی مستقیم به شمار می‌روند؛ اما این ضرورتاً به این معنا نیست که فروید مطالعاتی بر ادبیات عرفانی داشته است، بلکه این استدلال باید بیشتر معطوف به استمرار تاریخی عرفان یهود و تجسم آن در فرهنگی باشد که فروید در بطن آن رشد کرده است. همچنان که خواهیم دید، در هنگام تحلیل ویژگی‌های درک فروید از هویت خود به عنوان یک یهودی، همین هویت‌شناسی ذاتی و اولیه است که به عنوان موضوع اصلی بحث ظاهر می‌شود.

¹ The Guide for the Perplexed

² Strauss, cap. 3, pp. 38-94. "The Literary Character of *The Guide for The Perplexed*", Moses Maimonides, *The Guide for The Perplexed*, trans. M. Friedlaender (2 ed. New York: E. P. Dutton, 1936).

این میمون در سال ۱۱۳۵ متولد شد و در سال ۱۲۰۴ درگذشت.

³ Strauss, p. 51.

هرچند اشتراوس فی حد ذاته درست می‌گوید، اما به عنوان مثال وجود سفر پتیرا (ر. ک. ص ۶۲ پایین) پیش از دوران ابن میمون، می‌تواند انسان را مایل به اصلاح و تعدیل این ادعای اشتراوس کند.

^۴ حتی تلمود نیز تا هنگامی که شکنجه و آزار، خطر نابودی آن را ایجاد کرد به رشته تحریر در نیامده بود؛ و وقتی نوشته شد نیز این اعتراض را برنگیخت که ماهیت پویا و زنده آن با این کار از دست رفته است.

آیا فروید هیچ‌گاه دست به توریه زد؟

فرضیه ما در این اثر به سنت عرفانی یهود باز می‌گردد و به آگاهانه با ناآگاهانه بودن حضور فروید در آن ارتباط پیدا نمی‌کند. هر چند نشانه‌های موجود در رابطه با پرسش آگاهانه-ناآگاهانه اصلاً کافی نیست، اما خالی از لطف نخواهد بود اگر ببینیم که آیا فروید هیچ‌گاه شیوه پنهان‌کاری را در پیش گرفته است یا خیر. البته در این میان، فرد می‌تواند به موردی از کتمان که خود فروید در کتاب تفسیر رؤیاها به آن اذعان داشته است استشهاد کند. در آنجا فروید تحلیل بیشتر را به یک‌باره به دلیل ملاحظات مصلحت‌اندیشانه متوقف می‌کند و ما را صریحاً از چنین مشیی مطلع می‌سازد. ظاهر امر در اینجا حکایت از آن دارد که مطالب کتمان شده شخصی هستند.

جدای از اذعان او به این کتمان، گاه می‌شود که فروید بدون آنکه به آن اذعانی داشته باشد محتاطانه عمل کند. نوشته‌ای از برنفلد در دست است که در آن قاطعانه اثبات می‌کند که یکی از نمونه‌های فرضی‌ای که توسط فروید مورد بحث و بررسی قرار گرفته، در حقیقت خود فروید بوده است. برنفلد می‌گوید: «فروید در اینجا متوسل به دروغ‌گوهایی‌ای آشکار می‌شود. او هویت خود را با معرفی شخصیتی متباین، از اساس مخفی می‌کند و به ما اطمینان می‌دهد که حرفه آقای یو^۱ از روانشناسی بسیار فاصله دارد».^۲

نمونه‌ای دیگر از پنهان کردن مؤلف، شیوه‌ای است که فروید در کتاب «موسی و یگانه‌پرستی» بکار بست. همچنان که بعداً خواهیم دید،^۳ این کتاب با توجه به فرضیه ما درباره نقش عرفان یهود در تفکر فروید، از اهمیت خاصی برخوردار است. فروید این اثر را به طور بی‌نام در نشریه ایماگو^۴ به سال ۱۹۲۴ همراه با یادداشت زیر از سردبیر منتشر کرد:

هر چند نوشته زیر حایز شرایط عمومی‌ای نیست که هم‌افزایی‌ها برای چاپ در این نشریه باید واجد آن باشند، اما هیأت تحریریه تصمیم به چاپ آن گرفت. چون علاوه بر آنکه مؤلف شخصاً برای آنها شناخته شده است، عضوی از حلقه‌های روانکاوانه نیز هست و از سویی دیگر کیفیت تفکرش تحقیقاً شباهت‌هایی مسلّم به اسطوره‌شناسی روانکاوی دارد.^۵

نوشته سردبیر علاوه بر آنکه حکایت از پنهان‌کاری فروید دارد، دیدگاه مؤلف را نیز منعکس می‌کند. همچنان که خواهیم دید، این نوشته می‌تواند به عنوان هم‌افزایی‌ای در سنت عرفانی یهود تفسیر شود، و از همین رو عبارت «شباهت‌هایی مسلّم به اسطوره‌شناسی روانکاوی» نیز می‌تواند شایان توجه بسیار باشد.

^۱ انتخاب حرف یو (Y) در نوع خود جالب است. یود (Y) اغلب برای یهودیان بکار می‌رود.

^۲ S. Bernfeld, p. 16.

^۳ ر. ک. ص ۱۲۷-۱۲۶.

^۴ Imago

^۵ Freud, Col. Papers, IV, p. 257.

نشانه‌ای پراهمیت درباره‌ی اینکه فروید از روی عاقبت‌اندیشی دچار خودداری و پنهان‌کاری گشته باشد، در کتاب موسی و یگانه‌پرستی قابل مشاهده است. او اشاره می‌کند که مقصود اصلی‌اش (پیش از عزیمت به انگلستان) خودداری از انتشار بخش پایانی و اعظم کتاب بوده است.

اینجا ما در یک کشور کاتولیک و تحت حفاظت کلیسای آن زندگی می‌کنیم و به طور قطع نمی‌توان گفت این حفاظت تا به کی ادامه پیدا خواهد کرد. تا آن موقع می‌بایست در انجام هر کاری که خصومت این کلیسا را بر می‌انگیزد محتاط باشیم. اسم این بزدلی نیست، احتیاط است. دشمن جدید^۱ - که مراقبام کاری نکنم که به سود او تمام شود - خطرناک‌تر از دشمن سابق است؛ از همین رو، آموخته‌ایم که با آن در صلح زندگی کنیم. پژوهش‌های روانکاوانه در هر حال موضوعی است که از سوی کاتولیسم به دیده تردید نگریسته می‌شود. البته منظورم این نیست که این تردید بی‌جهت است. اگر پژوهش‌های ما منتج به تقلیل دین به عنوان وضعیتی از یک اختلال روانی در بشر شود، و نیروهای پرمطراق‌اش را به شیوه‌ای که با وسواس‌های عصبی بیماران مان برخورد می‌کنیم شرح دهیم، می‌توانیم مطمئن باشیم که در این کشور با شدیدترین خشم قدرت‌ها که تاکنون سابقه داشته است، روبه‌رو خواهیم شد. البته نه اینکه حرف تازه‌ای برای گفتن داشته باشیم؛ تازه‌تر از آنچه به روشنی در ربع قرن پیش بیان کردم.^۲ اما در هر حال همه آنها به دست فراموشی سپرده شده، و امروز تکرار و شرح دوباره آنها به وسیله نمونه‌های خاصی که بنیان‌ادیان بر آنها قرار گرفته است، مطمئن نمی‌تواند بی‌ثمر باشد. چنین چیزی احتمالاً باعث ممنوعیت فعالیت ما در روانکاوی خواهد شد. کلیسای کاتولیک با چنین شیوه‌های خشنی از توقیف به هیچ وجه بیگانه نیست؛ اما وقتی دیگران نیز به ابزارهای مشابهی متوسل شوند، کلیسای کاتولیک آن را بیشتر تجاوزی به امتیازات خود تلقی می‌کند. در هر حال روانکاوی در مسیر زندگانی طولانی من به هر وادی قدم گذاشته است، اما هنوز خانه‌ای را که در آن سودمندتر از شهری باشد که در آن تولد و رشد یافت پیدا نکرده است.

علاوه بر این مطمئن‌ام که این خطر بیرونی مانع انتشار آخرین بخش از رساله‌ام درباره‌ی موسی خواهد شد. واقعاً خسته‌ام از اینکه دائماً برای زدودن این مانع، به خودم تلقین کنم که این ترس ناشی از بزرگ کردن بیش از اندازه اهمیت شخص خودم است و اینکه مراجع احتمالاً واکنشی کاملاً متفاوت به آنچه می‌بایست درباره‌ی موسی و بنیان‌های ادیان توحیدی گفته باشم، نشان خواهند داد. با وجود این هنوز مطمئن نیستم که قضاوت من صحیح باشد. بیشتر به نظرم می‌رسد که بداندیشی و میل شدید به احساس کردن و فهمیدن، ممکن است حمل بر اهمیتی شود که من در چشم جهانیان فاقد آن باشم. بنابراین این نوشته را منتشر نخواهم کرد؛ اما این امر ضرورتی برای نوشتن آن ایجاد نمی‌کند. مهمتر اینکه چون دو سال قبل نوشته شده، تنها نیازمند بازنویسی و الحاق به دو مقاله پیشین است. بنابراین این اثر ممکن است همچنان پنهان بماند تا آنکه روزگاری فرا برسد که بااطمینان پرده از چهره بردارد، یا آنکه فردی که به دیدگاه‌ها و نتایجی مشابه دست می‌باید بتواند بگوید: «در روزگاری تیره‌تر، مردی می‌زیست که همچون تو می‌اندیشید».^۳

^۱ سوسیالیسم ملی آلمان - مترجم انگلیسی.

^۲ در اینجا فروید ظاهراً به توت‌م و تابو اشاره می‌کند.

^۳ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 67-69.

این فقره خاص از فروید که به یادداشت‌های روزانه می‌ماند، به وضوح نشان می‌دهد که او مطالبی را با توجه به ملاحظات اجتماعی، مذهبی و سیاسی پنهان می‌کرده است. این مسأله حکایت از تصوّر آگاهانه او از شیوه انتشار کتابش درباره موسی دارد؛ که به تبع آن می‌توان استنباط کرد چنین ملاحظاتی را در رابطه با دیگر نوشته‌هایش نیز، با تعددی کمتر یا بیشتر، در نظر می‌گرفته است. فروید به‌راستی در کتاب تفسیر رؤیایا بیان می‌کند که توریه پدیده اجتماعی غالبی در زندگانی‌اش است و در این باره به طور خاص به نوشتن اشاره می‌کند. او در بحث خود درباره تحریف رؤیایا چنین می‌نویسد:

تلاش خواهیم کرد تا نظیری اجتماعی برای این واقعه درونی در ذهن پیدا کنیم. کجا می‌توان تحریفی مشابه از یک عمل ظاهری را در زندگی اجتماعی پیدا کرد؟ تنها زمانی که دو نفر با هم در ارتباط هستند و یکی از آنها به درجه مشخصی از قدرت دست پیدا می‌کند، و نفر دوم می‌بایست ناگزیر این مسأله را مطرح نظر خویش قرار دهد. در چنین موردی، نفر دوم رفتار ظاهری‌اش را دچار تغییر و تحریف می‌کند و آنچه‌آنکه منظور ماست، توریه خواهد کرد. آداب خاصی که من هر روز از خود بروز می‌دهم، در حوزه وسیعی از همین نوع توریه قرار می‌گیرد؛ و به همین صورت هنگامی که رؤیایا را برای خوانندگان تفسیر می‌کنم ناگزیر به اتخاذ چنین تحریف‌های مشابهی هستم. شاعر نیز از نیاز به چنین تحریفاتی در کلمات شکایت می‌کند:

Das Beste, was du wissen kannst,
Darfst du den Buben doch nicht sagen.¹

مانعی مشابه نیز رو در روی نویسنده‌ای سیاسی که حقایقی ناخوشایند در چپته دارد ظاهر می‌شود تا نتواند آنها را با خاطری جمع بیان کند. اگر آنها را در ظاهری نامبدل عرضه کند، مراجع گفته‌های او را منکوب خواهند کرد – اگر اظهار شفاهی باشد پس از آنکه گفته شد، و پیش از آنکه قصد چاپ آنها را بکند چنین خواهد شد. یک نویسنده باید نسبت به سانسور هوشیار باشد و بر این اساس در بیان نظرات خویش، زبانی نرم و محرف را بکار گیرد. متناسب با قدرت و حساسیت سانسور، او خود را ناگزیر خواهد یافت که یا به‌کلی از آشکال خاصی از حمله پرهیز کند، یا به جای اشارات مستقیم از بیاناتی کنایی در کلام خود استفاده کند، یا اینکه در نهایت اظهارات بحث‌برانگیز خود را تحت لفافه‌ای به‌ظاهر مجاز مخفی کند. [ایتالیک‌شده از سوی ما] به عنوان مثال، می‌تواند نزاعی میان دو نفر ماندرین چینی را در شرق میانه² تصویر کند، در حالی که افرادی که در ذهن دارد دو نفر از ماموران رسمی کشور خودش باشند. سانسور شدیدتر، تبدلی وسیع‌تر را اقتضا می‌کند و تبدل زیرکانه‌تر نیز بکارگیری ابزاری خواهد بود که خواننده را به شاهراه حقیقت راهنما باشد.³

فروید کاملاً هوشیار بوده است که مضمون نوشته‌هایش به خاطر مندرجات آن و یهودی بودن خود او، با مقاومت‌هایی روبه‌رو خواهد شد. این مقاومت‌ها با اشاره او به منابع یهودی اندیشه‌هایش، بی‌شک حالتی مضاعف به خود می‌گرفته است. او مقاله خود را با موضوع «مقاومت در برابر روانکاوی» پایان می‌دهد و در آن تعدادی از منابع این مقاومت را بر می‌شمارد:

¹ از فاوست گوتنه. بخش ۱. پرده ۴. گفته می‌فیسٹوفیلِس (Mephistopheles): «دست آخر، آن چیزهایی را که بهتر از همه می‌دانی، ممکن است به بچه‌ها نگویی.» ویراستار اضافه کرده که «این‌ها ابیات محبوب فروید بودند».

² Middle Kingdom

³ *The Int. of Dreams*, pp. 141-142.

سرانجام به قیدِ کمالِ احتیاط، این سوال مطرح می‌شود که آیا شخصیتِ نویسنده موردِ نظر به عنوان یک یهودی که هیچ‌گاه در صددِ مخفی نگاه داشتنِ هویتِ یهودیِ خود نبوده است، می‌تواند سهمی در برانگیختن ناسازگاری‌های محیط با روانکاوی نداشته باشد. استدلال‌هایی از این دست را نمی‌توان آشکارا با صدای بلند بیان کرد. اما متأسفانه ما آنچنان مظنون پرورش یافته‌ایم که نمی‌توانیم از اندیشهٔ تاثیرگذاریِ چنین عاملی به هیچ وجه اجتناب کنیم؛ و نه اینکه می‌شود این مسأله را که نخستین مدافعِ روانکاوی یک یهودی بود، کاملاً به بخت و اقبال ربط داد. [ایتالیک‌شده از سوی ما] اعتقاد به این نظریهٔ جدید [روانکاوی] مستلزم حدّ مشخصی از آمادگی برای پذیرشِ موقعیتی از یک مخالفتِ منفرد است – موقعیتی که هیچکس بیش از یک یهودی با آن آشنا نیست.^۱

در جملهٔ ایتالیکِ متن بالا، اشارهٔ صریحی از فروید مبنی بر وجود پیوندی مستقیم میانِ یهودی بودن او و روانکاوی می‌یابیم. با این حال، تعریف یا توضیحی بر آن می‌افزاید مبنی بر اینکه مشخصهٔ یهودی‌ای که به اشاره دارد تواناییِ ایستادگیِ منفرد در برابر مخالفت‌ها است. مسلماً می‌توانیم این توضیح را از سوی فروید بپذیریم، هر چند کس دیگری ممکن است نتواند بپذیرد، و صلاحیتِ تاریخی آن برایش جای سؤال داشته باشد. تواناییِ یهود برای ایستادگی در برابر مخالفت‌ها به شکلِ تاریخی بیشتر بر اساسِ جامعهٔ یهودی شکل گرفته است تا قهرمانانِ شخصیِ آن. به عنوان مثال، آن دسته از یهودیانی که به تنهایی در برابر مخالفت‌ها ایستادگی می‌کردند یا اشتیاقی برای رویارویی با شهادت داشتند، چنین کارهایی را بیشتر بر اساس این احساس که در حال دفاع از یک سنت هستند انجام می‌دادند تا تحملِ «مخالفتِ منفرد» به منظور ایجادِ بدعت‌های اصلاح‌طلبانه.

اگر اهل شک باشیم و نسبت به توضیح او طریق تردید را در پیش بگیریم که «چرا کاملاً از سرِ حادثه و اقبال نبوده باشد که نخستین مدافعِ روانکاوی یک یهودی بوده است»، با موردی از «توضیحِ توضیح» مواجه خواهیم بود. از سویی، اگر فروید معتقد بوده باشد که روانکاوی با سنتِ یهود ارتباط دارد، در این جا به وضوح به آن اشاره کرده است؛ و از سویی دیگر، بیانِ چنین مطلبی از طرف او با وضوحی عریان و آشکار، آن هم بی هیچ‌گونه قید و شرطی، مقاومتی بیش از آنچه موضوعِ مقالهٔ او ایجاب می‌کرد، به دنبال می‌داشته است.

¹ Freud, *Col. Papers*, V, pp. 174-175.

هویت اثباتی فروید به عنوان یک یهودی

تا اینجای کار اشاره کرده‌ایم که پرسش از بنیان‌های روانکاوی همچنان مطرح است، که فرضیه‌های معمول برای تشریح بنیان‌های آن قانع‌کننده نیست، که نویسندگان بزرگ هنگامی که تحت فشار و شکنجه قرار داشته‌اند دست به توریه در نوشتن می‌زدند، که یهودیان هنگامی که فروید به نوشتن اشتغال داشت تحت شکنجه و فشار بودند، که فروید می‌توانسته توریه کرده باشد، و در آخر اینکه فروید صریحاً درباره توریه در نوشتن سخن گفته است. این ملاحظات می‌تواند پس‌زمینه‌ای باشد برای تلاش ما در جهت اثبات مقوله فهم روانکاوی به عنوان حرکتی در سنت عرفانی یهود.

اکنون نگاهی خواهیم داشت به بعضی اطلاعات موجود در باب خود-هویت‌یابی^۱ فروید به عنوان یک یهودی. احساسی عمیق و ریشه‌ای از هویت‌یابی با یک فرهنگ، فی‌نفسه نشانگر تأثیر آن فرهنگ بر فرآورده‌های فکری یک شخص نیست. نظر به تجزیه‌پذیری بسیار وسیع تلاش‌های فکری، نمونه‌های بسیاری را می‌توان سراغ گرفت که در آنها ارتباط ظاهری بسیار اندکی مابین دلمشغولی‌های فکری یا حرفه‌ای فرد و فرهنگ زمینه‌ای که از آن سر بر آورده، موجود بوده است. با وجود این، تفاوت‌هایی قابل‌توجه نیز میان دلمشغولی‌ها دیده می‌شود. بی‌شک پس‌زمینه نژادی یک شیمیدان نسبت به یک رمانویس، از اهمیت کمتری برای درک فعالیت او برخوردار است.

در رابطه با روانکاوی، توسعه آن شدیداً به نژاد مبدع آن وابسته است؛ چرا که دلمشغولی‌ای علمی وجود داشته که استمرار و دوام آن شدیداً به واسطه محقق آن امکانپذیر گشته است. انگاره‌هایی که فروید در فعالیت تفسیر رؤیاها بکار می‌گیرد، به همین مقوله ارتباط پیدا می‌کند. او در این باره چنین می‌نویسد: «هیچکدام از فعالیت‌هایم مثل این، متعلق به خودم نبوده است. این محصول^۲ شخصی من است؛ جوانه‌های شخصی من و گونه جدید من (کذا!)^۳». بزرگ‌ترین فعالیت فروید یعنی «تفسیر رؤیاها» در تاریخ دانش و پزشکی یگانه است، چرا که قویاً و به طور مستقیم بر اساس درونی‌ترین ویژگی‌های محقق آن یعنی فروید شکل گرفته است.

طرحی که گویی هستی شخصی اوست؛ هستی‌ای که ضرورتاً شاکله پژوهش ما را شکل می‌دهد؛ شاکله‌ای که در جهت مقاصدمان در این کتاب به آن علاقه‌مندیم، چرا که درون خود فرهنگی را جای داده است.

در ابتدا نگاهی به سرآغاز شرح حال فروید خواهیم داشت. فروید پس از ذکر مقدماتی چنین می‌نویسد:

¹ self-identification

² dung-heap

³ nova species mihi (sic)

⁴ Freud, *Origins*, p. 281.

من در ۴ می ۱۸۵۶ در فرایبرگ^۱ واقع در موراوایا^۲ متولد شدم؛ شهری کوچک در جایی که هم‌اکنون چک-اسلواکی^۳ خوانده می‌شود. والدین‌ام یهودی بودند و من نیز یک یهودی باقی مانده‌ام.^۴

بیان اینکه والدین‌اش یهودی بودند و او نیز یهودی باقی مانده است آنچنان که می‌نماید کاملاً حشو و زائد نیست. چرا که باپتیسم^۵ همچون فراخوان و وسوسه‌ای قدرتمند در برابر تمام یهودیانی که با تمدن غرب روبه‌رو می‌شدند عمل می‌کرد. آنچنان که هاین^۶ نیز زمانی گفته است، باپتیسم برای یهودیان «بلیت پذیرش به تمدن غرب» بود. باپتیسم وعده برطرف کردن تمام موانعی را که بر سر راه موفقیت آنها قرار داشت عرضه می‌کرد. «یکی از نشانه‌های وضعیت نامساعد سیاسی آنان (یهودیان وین) در اتریش، شمار زیاد افرادی بود که به مسیحیت می‌گرویدند، که در سال ۱۹۰۰ به ۵۵۹ نفر و سال ۱۹۰۴ به ۶۱۷ نفر بالغ می‌شد.»^۷ پس اینکه فروید بگوید یک یهودی «باقی مانده است»، حاکی از موضع او در رابطه با تشبیه دینی است.

فروید موضع خود را در رابطه با تغییر مذهب به روشنی با ماکس گراف^۸ در میان می‌گذارد. گراف در این باره چنین می‌گوید:

در بعضی ملاقات‌ها که با هم داشتیم بحث به موضوع یهود کشیده می‌شد. فروید از اینکه متعلق به قومی است که کتاب مقدس را برای جهانیان به ارمغان آوردند، مفتخر بود. وقتی پسر من متولد شد، مردد بودم که آیا بهتر نیست او را از عداوت شایع یهودستیزانه‌ای که در آن زمان در وین توسط شخص بسیار محبوبی همچون دکتر لوگر تبلیغ می‌شد، دور کنم.^۹ دودل بودم که آیا بهتر نیست پسر من را در ایمان مسیحی پرورش دهم. فروید سفارش کرد که چنین کاری نکنم. او گفت: «اگر اجازه ندهی که پسر من به عنوان یک یهودی پرورش بیابد، او را از خرائن انرژی‌ای محروم خواهی کرد که با هیچ چیز دیگر قابل جبران نیست. او به عنوان یک یهودی مجبور به منازعه و کشمکش خواهد بود و تو بایستی تمام آن انرژی‌ای را که در این کشمکش به آن نیاز خواهد داشت، در او پرورش دهی. او را از این مزیت محروم نکن.»^{۱۰}

اندیشه تلقی یهودیت به عنوان منبعی از انرژی، موردی است که بارها در نوشته‌های فروید تکرار شده است.

یکی از جالب‌توجه‌ترین اظهارات او درباره هویت یهودی‌اش، در طی سخنرانی‌ای که برای ایراد به مناسبت هفتادمین سال تولدش در بنی بریت^{۱۱} وین تدارک دیده بود، بیان گردید. او گفت که در سال‌های پس از ۱۸۹۵:^{۱۲}

¹ Freiberg

² Moravia

³ Czecho-Slovakia

⁴ Freud, *Autobiographical Study*, p. 12.

⁵ baptism

⁶ Hein

⁷ *The Jewish Encyclopedia*, XII, p. 437.

⁸ Max Graf

⁹ ر. ک. ص ۴۰ بالا.

¹⁰ M. Graf, "Reminiscences of Professor Sigmund Freud", *Psychoanal. Quar*, 1942, II, 465-476, p. 473.

¹¹ B'nai B'rith، سازمانی یهودی که در سال ۱۸۴۳ در نیویورک تأسیس گردید. این سازمان اهداف آموزشی، انسانی و فرهنگی را دنبال می‌کند و در تلاش است

که از منافع و حقوق یهودیان در سرتاسر جهان دفاع کند - م.

¹² سالی که در آن فروید رؤیای تزریق ایرما را دید و احتمالاً اندیشه تفسیر رؤیاها در ذهنش نضج گرفت.

خود را همچون شخصی محروم از حقوق مدنی و طردشده از سوی تمام افراد در نظر می‌گرفتم. در همین انزوا، اشتیاقی نسبت به انسان‌های منتخب و منبع در من شعله‌ور گردید که جدای از جسارتی که در این باره به خرج داده بودم، همچون یک دوستی و رفاقت نیز برای من تعبیر می‌شد. جامعه شما در نظرم به عنوان مکانی که چنین انسان‌هایی در آن یافت می‌شده‌اند، جلوه‌گر گشته بود.

و اینکه تنها شما افراد یهودی بودید که بیش از همه با حال من سازگار بودید، چرا که خود نیز یک یهودی بودم. این امر اصلاً مایه شرمندگی من نبود بلکه انکار آن نیز کاملاً به نظرم بی‌معنی می‌نمود.^۱

حضور در لژ بنی بریت در وین یکی از معدود تفریحاتی بود که فروید برای خود قائل بود - در میان تفریحات او بازی هفتگی تاروک^۲ نیز قرار داشت که یک بازی کارتی مربوط به کابالا است. در آنجا بود که نخستین بار اندیشه‌های خود درباره تفسیر رؤیایا را بروز داد. آن موقع دسامبر سال ۱۸۹۷ بود؛ شش ماه پیش از آنکه اشاره‌ای به نوشتن کتاب تفسیر رؤیایا بکند. در این باره به فلیس چنین می‌نویسد:

سه‌شنبه گذشته خطابه‌ای را برای جامعه یهودی‌ام ایراد کردم (جمعی از افراد غیر حرفه‌ای) که استقبال پرشوری را به همراه داشت. سه‌شنبه هفته بعد آن را ادامه خواهم داد...^۳

در همین جمع بود که فروید جسورانه‌ترین موضوع خود یعنی موضوع خدا و شیطان را بیان کرد.^۴ فروید یکی از اعضای موسسه علمی ییدیش^۵ در ویلنو^۶ بود. در نامه‌ای خطاب به دکتر یاکوب مایتلیس^۷ در سال ۱۹۳۸ می‌نویسد:

و اینچنین شما عازم آفریقای جنوبی هستید تا نظر مردمان مان را در آنجا به موسسه علمی مان در ویلنو جلب کنید. شک ندارم که ماموریت شما موفقیت‌آمیز خواهد بود.

ما یهودیان همیشه دانسته‌ایم که ارزش‌های معنوی را چگونه پاس بداریم. ما یگانگی خود را در اندیشه‌هایمان حفظ کرده‌ایم و به همین خاطر است که تا امروز همچنان به حیات خود ادامه داده‌ایم. اینکه رابی یوخانان بن زکای^۸ بلافاصله پس از تخریب معبد، از فاتح اجازه تأسیس نخستین آکادمی معارف یهود را در یافنه^۹ دریافت داشت، همیشه برای من یکی از مهمترین حرکت‌های تاریخ مان بوده است.^{۱۰}

¹ Freud, On Being of the B'nai B'rith, *Commentary*, March, 1946, 23-24, p. 23.

² taroc

³ شنبه‌شب‌ها را به بازی تاروک می‌گذراندم و سه‌شنبه‌شب‌ها نیز در میان برادران یهودی‌ام بودم.

Freud, *Origins*, p. 312.

⁴ Freud, *Origins*, p. 238.

⁵ Sachs, p. 105,

ر. ک. ص ۱۳۴.

⁶ YIVO

⁷ Vilno

⁸ Jacob Meitlis

⁹ Rabbi Jochanan Benn Zakkai

¹⁰ Jabneh

^{۱۱} این اندیشه را در کتاب موسی و یگانه‌پرستی با بیانی دیگر می‌یابیم: «می‌دانیم که موسی به یهودیان این احساس غرور انگیز را که قوم برگزیده خداوند هستند، بخشیده بود. با بری دانستن خدا از ماده، هم‌افزایی‌ای نو و ارزشمند در گنجینه سرب قوم ایجاد گردید و یهودیان تمایلات‌شان را نسبت به علایق روحانی حفظ کردند. بدقابالی سیاسی، ملت را به درک ارزش واقعی دارایی‌ای که در اختیار داشت یعنی مکتوبات‌شان سوق داد. بلافاصله پس از تخریب معبد اورشلیم به دست تیتوس، رابی یوخانان

بار دیگر مردمان مان با دوران تاریکی روبه‌رو هستند که مستلزم جمع کردن تمام توان مان در جهت حفاظت از فرهنگ و دانش در برابر طوفان‌های ویرانگر آن می‌باشد. اهمیت موسسه YIVO را در ویلنو در میان سایر مؤسسات، شما بهتر از من می‌دانید و البته خود شما قطعاً توانایی بیان و انتقال آن به دوستان مان در آفریقای جنوبی را خواهید داشت.^۱

از نوشته مایلتیس چند نکته دیگر نیز دستگیرمان می‌شود: فروید معتقد بوده است که یهودستیزی پدیده‌ای عملاً فراگیر در آشکال ظاهری و باطنی خود است؛ اکثر مردم انگلستان «همچون هر جای دیگر»، یهودستیز بودند؛ او فکر می‌کرد کتاب‌اش درباره موسی یهودیان را به خشم می‌آورد؛ بنا به گفته پسرش، نسبت به عبری و ییدیش اظهار علاقه می‌کرد؛ او از ترجمه‌های عبری و ییدیش آثارش حق امتیاز دریافت نمی‌کرد؛ از نخستین روزهای جنبش صهیونیزم، با آن همدلی کرد و با هرتسل^۲ [رهبر و مؤسس آن] آشنایی داشت و برایش احترام قائل بود.^۳ زمانی نیز نسخه‌ای از یکی از آثارش را به طور اختصاصی برای هرتسل ارسال کرده بود. پسر فروید عضو یکی از سازمان‌های صهیونیست به نام کادیم^۴ بود و فروید نیز یکی از اعضای افتخاری آن به شمار می‌آمد.

مسئله قابل توجه دیگر، گستره دانش عبری و ییدیش فروید است. در نوشته‌های او، مقادیر قابل توجهی از واژه‌های عبری و ییدیش به چشم می‌خورد. با حضور او در محفل یهودی وین، ورود به عالم ییدیش امری اجتناب‌ناپذیر بوده است. ممکن نیست که او مجموعه‌ای از داستان‌های یهود را بدون داشتن هیچ‌گونه دانش ییدیش گردآوری کرده باشد. این امر نشان از آن دارد که فروید احساسی از شرم و گناه یا لاقلمیلی برای پنهان نگاه داشتن موضوع گردآوری این داستان‌ها در خود داشته است، چرا که نزد فلیس «اقرار می‌کند» «مجموعه‌ای از داستان‌های بسیار عمیق یهود» را در سال ۱۸۹۷ گردآوری کرده است.^۵ در باب عبری نیز جونر می‌گوید: «صد البته او عبری آموخته بود.»^۶ به مناسبت سی و پنجمین سال تولدش، پدر فروید به او یک کتاب مقدس که در آن با عنوان پسر مورد خطاب قرار گرفته است هدیه می‌دهد که متن زیر نیز به عبری در آن نقش بسته است:

پسر عزیزم

هفت ساله بودی که روح خداوند شروع به سوق دادن تو به سوی آموختن کرد. من می‌گفتم که روح خدا با تو سخن می‌گوید: «کتاب مرا بخوان؛ آنجا خرائن معرفت و هوشیاری بر تو گشوده خواهد شد». این کتاب کتاب‌ها است؛ چاهی است که حکیمان در آن کاوش‌ها کرده‌اند و شارعان از آن آب‌های معرفت‌شان را برداشت نموده‌اند.

تو در این کتاب، قادر متعال را مشاهده کرده‌ای، مشتاقانه گوش فرا داده‌ای و در تلاش بوده‌ای تا بر بلندای بال‌های روح‌القدس پرواز کنی. از آن زمان، همان کتاب مقدس را پیش خود نگاه داشته‌ام. و اکنون در سی و

بن زکای اجازه گشایش نخستین مدرسه مطالعات تورات را در یافته درخواست کرد. از آن زمان به بعد، کتاب مقدس و مطالعات آن بود که این قوم پراکنده را در کنار هم نگاه می‌داشت.» — Freud, Moses and Monotheism, p. 147.

¹ Jacob Meitlis, The Last Days of Sigmund Freud, *Jewish Frontier*, September, 1951, 18 (No. 9), 20-22.

² Herzl

^۳ تئودور هرتسل بنیانگذار جنبش صهیونیزم بود. ر. ک. ص ۱۲۶.

⁴ Kadimah

⁵ Freud, *Origins*, p. 211.

⁶ Jones, I, p. 21.

پنجمین سال تولدت^۱، کتاب را از خاموشی و عزلت‌اش خارج کردم و آن را همچون یادبودی از عشق از جانب پدر پیرت، به سوی تو روانه داشتم.^۲

شواهد درونی متن و اینکه به عبری نوشته شده، همگی قویاً حکایت از آن دارد که فروید عبری می‌دانسته است؛ چرا که به نظر می‌رسد ژاکوب فروید انتظار داشته پسرش نوشته او را دریابد. جونز حتی نام فردی را که به فروید «کتاب مقدس و عبری» آموخته، به ما می‌گوید: پروفیسور هامرشلاگ^۳ که فروید با او رابطه‌ای صمیمی داشته است. فروید نام یکی از فرزندان‌اش را از روی نام دختر هامرشلاگ و نام دیگری را از روی نام دختر برادر هامرشلاگ انتخاب کرد. «فروید درباره او می‌گفت که "او سال‌ها است که شدیداً شیفته من شده. همزادی پنهانی که در میان ما وجود دارد آنچنان است که می‌توانیم صمیمانه با یکدیگر سخن بگوییم."^۴

با نظر به این شواهد، به راستی عجیب می‌نماید که فروید دانستن این دو زبان را روی کاغذ انکار کرده باشد. در مقدمه‌ای که بر ترجمه بیدیش^۵ یکی از آثارش نوشته است مترجم را مورد خطاب قرار می‌دهد که بسیار خوشحال است که نسخه‌ای از اثر را دریافت کرده و اینکه کتاب را با احترام در دست می‌گیرد. او اضافه می‌کند که مایه تاسف است که نمی‌تواند استفاده بیشتری از آن بکند. چون در روزگاری که دانش‌آموز بوده اهتمام زیادی را صرف رشد سنت ملی [در خود] نکرده است؛ به همین دلیل عبری و بیدیش نیاموخته و از این بابت سخت پشیمان است. با وجود این، هنوز یک یهودی خوب باقی مانده است، هر چند شاید نه چندان معتقد.^۶ او انکاری مشابه را نیز در دیباچه چاپ عبری «توتم و تابو» بیان می‌کند. شاید حقیقت امر این باشد که هرچند این زبان‌ها را در جوانی آموخته، اما بعدها بخش زیادی از آنها را فراموش کرده است. در هر حال نمی‌توانیم بپذیریم که دانش عبری و بیدیش او آنچنان اندک بوده باشد که تأثیر پذیرفتن از سنن یهود را که به این زبان بیان شده است، برای او چندان مشکل کرده باشد — به عنوان مثال «داستان‌های بسیار عمیق یهود»^۷ که گردآوری کرد. می‌توان چنین اندیشید که این انکار آگاهانه یا ناآگاهانه، برآمده از میل شدید او برای پرهیز از پیوند روانکاوی به یهودیت بوده است.

جونز به ما می‌گوید که فروید... «ذاتاً خود را یک یهودی می‌دانست و این موضوع ظاهراً برایش از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بود. او دارای حساسیت‌های معمول یهود نسبت به کوچک‌ترین نشانه‌های یهودستیزی بود و دوستان غیریهودی بسیار کمی نیز داشت».^۸ در موقعیتی «اعلام کرد که یک یهودی است نه یک اتریشی یا آلمانی».^۹ او شیفته بیان داستان‌ها و لطیفه‌های عبری بود و گاه نیز حساسیت بسیار زیادی در نشان دادن علنی شخصیت یهودی خود بروز می‌داد؛ احتیاطی که با موضوع مورد نظر ما ارتباط بسیار نزدیکی می‌تواند داشته باشد. در موقعیتی دیگر، پس از انتشار یکی از نقدهای

^۱ آغاز سی و شش سالگی‌اش. ر. ک. ص ۱۴۱ بالا.

^۲ Jones, I, p. 19.

^۳ Hammerschlag

^۴ Jones, I, p. 163.

^۵ Freud, *Arainfir in Psychoanalyz* (Introduction to Psychoanalysis), trans. M. Weinreich (Vilno: YIVO, 1936).

^۶ ر. ک. ص ۲۰۶ پایین.

^۷ Freud, *Origins*, p. 211.

جالب خواهد بود اگر این «داستان‌های بسیار عمیق یهود» را چه شوخی محض باشد و چه نباشد، در زمره گنجینه افسانه‌های خسیدی در نظر آوریم.

^۸ Jones, I, p. 22.

^۹ Jones, I, p. 184.

تئودور رایک^۱، فروید از یکی از اظهارات او به عنوان «لطیفه‌ای یهودی که فقط به درد همان غیریهودیان می‌خورد و ایجاد تأثیری بد می‌کند»^۲ یاد می‌کند. در نامه‌ای که به نامزدش، از احساس خود درباره اینکه بعضی چیزهای خاص درباره یهودیان وجود دارند که بهتر است پنهان بمانند، سخن می‌گوید. او می‌نویسد که کتاب «دنیل دروندا»^۳ اثر جورج الیوت^۴ او را به شگفتی وا داشته است، چرا که در آن دانشی از شیوه‌های ذاتی یهود وجود دارد که «ما فقط بین خودمان از آن سخن می‌گوییم.»^۵ وقتی در آمریکا بود در ایام «های هالیدی»^۶ از طریق تلگراف به خانواده الیوت درود و سلام فرستاد.^۷

در اینجا ضروری است که میان حس هویت‌یابی فروید به عنوان یک یهودی و پذیرش اصول مذهبی یهودیت از سوی او تمییز قائل شویم. در حقیقت عمق احساس او درباره هویت یهودی‌اش با رد اصول و اعمال مذهبی از سوی او هماهنگ گشته بود. فعالیت‌هایی نیز که در باب دین داشت در تضادی آشکار با اصول ادیان یهودی-مسیحی کلاسیک قرار می‌گرفت. با وجود این، احساس او درباره هویت یهودی‌اش آنچنان قدرتمند بود که می‌توانیم تلقی ژنتیکی او را نسبت به فرد یهودی که مشخصاً در کتاب موسی و یگانه‌پرستی بیان گشته است، به عنوان مکمل نظری احساس عمیق او در باب هویت یهودی‌اش در نظر بگیریم.

¹ Theodor Reik

² Theodor Reik, *The Search Within* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1956), p. 637.

³ Daniel Deronda

⁴ George Eliot

⁵ Jones, I, p. 174.

⁶ High Holidays، تعطیلات یهودی یوم کیپور و روش هاشانا.

⁷ ابلاغ شخصی از سوی تئودور رایک.

رابطه فروید با فلیس و دیگر پیوستگان یهودی‌اش

فروید تمام زندگانی خود را در یک گتوی حقیقی گذراند؛ جهانی که می‌توان گفت منحصرأ از یهودیان شکل گرفته است. البته نه به این معنا که در این میان هیچ استثنای قابل توجهی وجود نداشته است؛ مثلاً می‌توان از بروکه و یونگ یاد کرد که یهودی نبودند؛ و البته نه به این معنا که پیوندهای غیریهودی برای او از اهمیتی برخوردار نبوده‌اند. اما با تمام این اوصاف، بخش اصلی تجربیات فرهنگی او در جامعه یهودیان به وقوع پیوست.

والدین فروید هر دو از ناحیه گالیسیا^۱ بودند؛ ناحیه‌ای که جوّی اشباع از شکل مؤخر و از نظر اجتماعی گسترده عرفان یهود یعنی خسیدیسم^۲ داشت. فروید در نامه‌ای به روبک^۳ به روشنی بیان می‌کند که پدرش از جوّی خسیدی سر بر آورده است^۴، و به واسطه مقاله‌ای از آرون^۵ می‌دانیم که تیسمنیتز^۶ زادگاه پدر فروید، مملو از علوم و دانش‌های خسیدی بوده است. آرون همچنین از مکالمه‌ای میان فروید و خاییم بلوخ^۷ خبر می‌دهد که در طی آن در باب کابالا، خسیدیسم و به طور کلی یهود بحث می‌کرده‌اند. آرون بیان می‌کند که «شناخت عاملی که باعث علاقه فروید به کابالا می‌شد چندان مشکل نیست؛ چرا که در این عوالم بوده است که او خود را از نظر روحانی در موطن خویش احساس می‌کرده.»^۸

مادر فروید در یکی از شهرهای گالیسیا به نام برودی^۹ متولد شده بود؛ یکی از بزرگترین مراکز تفکر خسیدی در شرق اروپا. نسب او دست‌کم به زاموئل شارماتز^{۱۰} متوفی به سال ۱۷۱۷ در برودی، باز می‌گشت.^{۱۱}

جالب است که والدین فروید به واسطه خاخامی وابسته به جنبش اصلاحی یهود یعنی خاخام نوح منهایمر^{۱۲} ازدواج کردند که در سال ۱۸۴۱ وارد مجادله‌ای مذهبی در برابر خاخام ایزاک برنایز^{۱۳} پدر بزرگ مارتا، همسر فروید^{۱۴}، شده بود. در ادامه به اختصار در این باره بحث خواهیم کرد.

¹ Galicia

² Chassidism

³ Roback

⁴ A. A. Roback, *Freudiana* (Cambridge, Mass.: Sci-Art Publishers, 1957), p. 27.

⁵ Aron

⁶ Tysmenitz

⁷ Chaim Bloch

⁸ W. Aron, "Farzeichnungen wegen opshtam fun Sigmund Freud un wegen sein Yiddishkeit" {Notes concerning the genealogy of Sigmund Freud and concerning his Jewishness}, *Yivo Bleter*, 40, 166-174, p. 169.

⁹ Brody

¹⁰ Samuel Charmatz

¹¹ Aron, p. 170.

¹² Rabbi Noah Mannheimer

¹³ Rabbi Isaac Bernays

¹⁴ Aron, p. 166.

شهر تیسمنیتز به دلیل اقدام اولیه یهودیان آن به منظور حرکت به سوی تمدن غرب در عین حفظ هویت یهودی‌شان، حایز اهمیت است. یهودیان در سندی^۱ که در نیمه قرن نوزدهم در تیسمنیتز نوشته شده است، صریحاً تعهدات ملی‌گرایانه خود را نسبت به لهستان اعلام می‌دارند و اصول انقلابی و فائقه «آزادی، برابری، و برادری» را اختیار می‌کنند. این سند بیانگر تعهد و قراردادی است که در آن وقایع سیاسی جدید حکایت از حیاتی نو برای «اسرائیل ستم‌دیده و عمیقاً به زانو درآمده» دارند؛ شکاف میان یهودیان و مسیحیان به گذشته نسبت داده می‌شود و بیعتی قلبی با وقایع سیاسی جدید سال ۱۸۴۸ انجام می‌پذیرد. از این حقیقت نیز نمی‌توان به‌سادگی عبور کرد که نام اصلی فروید زیگسموند^۲ بوده است نه زیگموند. این نامی است که موقع تولد او در فرایبرگ^۳ به ثبت می‌رسد و آنچنان که مدارک دانشکده نشان می‌دهد، فروید این نام را حداقل تا ۳۰ سالگی همچنان حفظ کرده است.^۴ زیگسموند نامی است که به طور سنتی با تلقی آزادی‌خواهانه نسبت به یهود ربط پیدا می‌کند؛ زیگسموند اول، دوم و سوم از پادشاهان لهستان، هر یک در برهه‌ای در نقش پیشینیان یهودیان ظاهر شدند.^۵

وابستگی نزدیک فروید با خانواده برنایز نیز می‌تواند شایان توجه باشد. خاخام ایزاک برنایز اهل هامبورگ^۶ در آن زمان «سلسله‌جنبان ذهن» یهودیان خوانده می‌شد. او به عنوان «شخصیتی عجیب‌وغریب تعریف شده است و فلسفه یهودیت‌اش مملو از غرابت‌های عرفانی‌ای بوده است که شماری از آنها در تضاد و بیگانگی‌ای آشکار با روح حقیقی یهودیت قرار داشته‌اند.»^۷ همچنان که در آینده خواهیم دید، مشرب عرفانی اغلب به ارتداد ختم می‌گردید. به عنوان نمونه‌ای از این گرایش، می‌توان به میسائیل پسر ایزاک برنایز و عموی مارتا اشاره کرد، که به مسیحیت گروید.^۸ خواهر فروید با برادر مارتا ازدواج کرد؛ و مینا^۹ خواهر مارتا نیز سال‌ها در جمع خانواده فروید زیست و از قرار معلوم به دستکاری و حمایت روانی از فروید پرداخت.

شاید به واسطه ابهام و دوپهلویی موجود در نوشته‌های فروید درباره جوزف بروئر، نتوان درباره نقشی که او در توسعه روانکاوی ایفا کرده است، قاطعانه سخن گفت. تا آنجایی که به اثر حاضر مربوط می‌شود، یهودی بودن بروئر و در نتیجه تاثیرپذیری‌اش از فرهنگی مشابه، حایز اهمیتی ویژه است. او پسر لئوپولد بروئر^{۱۰}، یکی از معروف‌ترین سران و آموزگاران مذهبی یهود در عصر خویش بود.^{۱۱} بروئر در شرح حال مختصری که در سال ۱۹۲۳ برای بایگانی «فرهنگستان علوم وین»^{۱۲} می‌نویسد، از مطالعه تحت نظر پدرش و تاثیر عظیمی که او بر رشد او داشته است، سخن می‌گوید.^{۱۳}

¹ Karol Widman, *Franciszek Smolka* (Lwow: 2. Drukarni instytutu Stauropigianskiego, 1886), pp. 870-873.

² Sigismund

³ Adams, p. 361.

⁴ Susan C. Bernfeld, "Freud and Archaeology," *American Imago*, 1951, 8, 107, 128, p. 125.

⁵ M. S. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, trans. Friedlaender (3 vols., Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1916), I, pp. 71, 83, 93.

⁶ Rabbi Isaac Bernays of Hamburg

⁷ Meyer Waxman, *A History of Jewish Literature* (3 vols., New York: Bloch Publishing Co., 1936), III, p. 400.

⁸ W. Aron, "Professor Dr. Michael Bernays-Renegade," *Hewish forum*, 1950, 33, 39-40.

⁹ Minna

¹⁰ Leopold Breuer

¹¹ Grunwald, p. 521.

¹² Wiener Akademie der Wissenschaft

¹³ C. P. Oberndorf (ed. And tans.), "Autobiography of Josef Breuer (1842-1925)," *Int. J. Psychoanalysis*, 1953, 34, 64-67.

همچنان که پیشتر اشاره کردیم، فروید کشفیات اصلی روانکاوی را به بروئر نسبت داده بود. فروید در خطابه‌های خویش در دانشگاه کلارک صراحتاً بیان کرد که بروئر مبدع روانکاوی بوده است،^۱ هر چند در سخنان بعدی خود این امر را انکار می‌کند.

علاوه بر این، با توجه به این حقیقت که نخستین مخاطبان اندیشه‌های روانکاوانه فروید جامعه یهودی او در بنی بریت بودند و اینکه در عمل، تمام روانکاوان اولیه از یهودیان به شمار می‌رفته‌اند، می‌توان چنین استنباط کرد که زمینه فرهنگی مناسب برای توسعه روانکاوی در میان یهودیان وین وجود داشته است. یونگ تنها شخصیت غیر یهودی برجسته در میان آنها بود که مشخصاً از دل سنتی عرفانی در مسیحیت سر بر آورده بود.^۲ در این رابطه می‌توان وقایعی را که در دومین کنگره بین‌المللی روانکاوی به سال ۱۹۱۰ در نورنبرگ رخ داد، یادآوری نمود. فروید پیشنهاد داده بود که یونگ ریاست دائم آن را بر عهده بگیرد. در این رابطه جلسه وخواستی در اتاق یک هتل برگزار می‌شود. فروید در این جلسه بر صحنه حاضر می‌شود و چنین می‌گوید:

«اکثر شما یهودی هستید، و از همین رو نامناسب برای جذب افراد به این تعلیم جدید (روانکاوی). یهودیان می‌بایست به نقش خود به عنوان میانجی برای محیا کردن زمینه خشنود باشند. کاملاً ضروری است که من می‌بایست در دنیای علوم عمومی به ایجاد پیوندهایی پردازم. سال‌هاست که دارم در این مسیر گام می‌زنم و کاملاً به شرایطی از تحت حمله دائمی بودن واقف هستم. ما همه در خطر هستیم.»^۳ در اینجا فروید به لبه‌های کُتش می‌چسبد و ادامه می‌دهد: «آنها حتی یک کُت هم بر پشت من باقی نمی‌گذارند. سوییس (موطن یونگ) ما را نجات خواهد داد – من را نجات خواهد داد، همه شما را نجات خواهد داد.»^۴

شاید قابل توجه‌ترین رابطه فروید را بتوان دوستی‌اش با ویلهلم فلیس فیزیکدان یهودی ساکن در برلین دانست که با یکدیگر مکاتبات دامنه‌داری را بین سال‌های ۱۸۸۷ تا ۱۹۰۲ انجام دادند. بخش اعظمی از مکاتبات فروید با فلیس امروزه در دسترس است. علاوه بر این مکاتبات، در اغلب کنگره‌ها قرار می‌گذاشتند تا در شهرهای محل برگزاری به تبادل اندیشه با یکدیگر پردازند. «این نامه‌ها تمام بازه زمانی میان سال‌های ۱۸۸۷ تا ۱۹۰۲ را شامل می‌گردد؛ از ۳۱ سالگی فروید تا ۴۶ سالگی‌اش؛ از شروع فعالیت عملی او به عنوان یک متخصص بیماری‌های روانی و اعصاب تا زمانی که او درگیر مطالعات ابتدایی خود برای کتاب سه مقاله در باب نظریه غریزه جنسی بود. علاوه بر این‌ها، نخستین اثر فروید در باب اختلالات اعصاب، مطالعاتی بر هیستری (... ۱۸۹۵)، تفسیر رؤیاها (... ۱۹۰۰)، دانش اختلالات روانی زندگی روزمره (... ۱۹۰۱) و بخش‌هایی از یک تحلیل در باب موردی از هیستری (... ۱۹۰۵) نیز به همین دوران مربوط می‌شود.»^۴

¹ Freud, "The Origin and Development of Psychoanalysis," *Am. J. of Psychology*, 1910, 21, 181-218, p. 181.

همچنین ن. ک. به ص ۳۱ بالا.

^۲ تحت تأثیر کابالا در مسیحیت؛ در این باره این اثر را مطالعه کنید:

J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance* (New York: Columbia University Press, 1944).

³ Fritz Wittels, *Sigmund Freud*, trans. Eden and cedar Paul (New York: Dodd, and Mean and Co., 1924), p. 140.

⁴ Freud, *Origins*, p. 3.

شخصیتِ فلیس این‌گونه توصیف گشته است: «تمام کسانی که او را می‌شناختند بر غنای دانش زیست‌شناسانه او، فهم مبتکرانه‌اش از طبابت، شیفتگی‌اش نسبت به تأملات وسیع و عمیق، و شخصیتِ پرجذبه‌اش تأکید می‌کردند. آنان همچنین او را با تأکیداتِ جزمی و متعصبانه بر تلقی‌های سنتی می‌شناختند.»^۱

دو دیدگاه در بابِ دوستیِ فروید با فلیس وجود دارد. کریس^۲ در مقدمهٔ خود بر نسخهٔ چاپی مکاتباتِ آنها، می‌نویسد:

در هر حال، محرکِ اصلی این مکاتباتِ شباهتِ آنها در اصل و نسب، یا پس‌زمینهٔ فکری و خانوادگی یا هر چیز شخصی دیگری نبود به‌راستی... تمامی نامه‌هایی که از فروید به دستِ ما رسیده است، نشان از آن دارد که محرکِ اصلی این مکاتباتِ علایقِ علمی مشترک میان این دو بوده است.^۳

در طرفِ دیگر جونز قرار دارد که معتقد است دوستیِ آنها بنیانی عاطفی داشته است. او از دوستیِ آنها به عنوان «تنها تجربه واقعاً غیرمعمول و خاص در زندگی فروید» یاد می‌کند؛ و چنین نشان می‌دهد که گویی می‌توان این رابطه را «دوستی‌ای پرشور» با یک شخص از لحاظ فکری پایین‌تر، یک «وابستگی دوستانهٔ پرشور»^۴ که از سال ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۱ ادامه‌دار بوده است دانست. «وابستگی شدیدی که او نسبت به فلیس از خود نشان می‌داد، هر چند به تدریج رو به کاستی نهاد، اما تا سن ۴۵ سالگی تقریباً صورتی از یک بلوغِ دیررس را در او داشت.»^۵

جونز به بخشی از نامهٔ فروید به فلیس که در روزِ سالِ نو ۱۸۹۶ نوشته شده است استناد می‌کند که فروید در آن می‌گوید:

دوستِ عزیز، افرادی مثل تو نمی‌بایست از دست بروند؛ ما به افرادی مثل تو شدیداً نیازمندیم. چگونه می‌توانم بابتِ تسلی‌ها، فهمیدن‌ها و انگیزش‌ها و تشویق‌هایت در تنهایی‌هایم، بابتِ معنایی از زندگی که تو به من ارزانی داشتی، و در آخر سلامتی که هیچ کس دیگری نمی‌توانست آن را به من باز گرداند، از تو سپاسگزار باشم. به‌راستی که نمونهٔ انسانی همچون تو بوده است که مرا قادر به کسبِ آن نیروی فکری‌ای کرده است که بتوانم به داورهای شخصی‌ام اعتماد کنم... که قادر باشم با کناره‌گیریِ اختیاری، آنچنان که تو انجام می‌دهی، و با سختی‌هایی که آینده آستن آن است، روبه‌رو شوم. بابتِ تمام این‌ها سپاس‌های ناقابلِ مرا پذیرا باش.^۶

فلیس چه اهمیت و ارزشی می‌توانسته برای فروید داشته باشد؟ فلیس فردی بود که دانشی گسترده و عمیق در زیست‌شناسی، فیزیولوژی، و سایر علومِ عمومی روزگارِ خود داشت. او ممکن است در نظرِ فروید تجسمی از شناختِ علمی عصر، و تا حدود نمادی از فراخود^۷ ماتریالیستی روزگارِ معاصر، و فراخودی مشابه با آنچه پس‌زمینهٔ علمی فروید برای او فراهم آورده بود، بوده باشد. در بابِ این مقولات لااقل از منظرِ فروید، فلیس باسوادتر از او بوده است و شایستهٔ تحسین و تشویق او. از همین رو، فلیس می‌توانسته نقشی بسیار مشابه با آنچه بروکه مرتبی علمی پیشین فروید برای او داشته

¹ Freud, *Origins*, p. 4.

² Kris

³ Freud, *Origins*, p. 11.

⁴ Jones, I, p. 287.

⁵ Jones, I, 295.

⁶ Jones, I, 298-299.

این متن در کتاب «بنیان‌ها» وجود ندارد. امید است که ویراستاران نامه‌های او روزی متقاعد شوند تمام مکاتباتِ او با فلیس، مارتا برنایز و دیگران را منتشر سازند.

⁷ superego

است، ایفا کرده باشد. با حُسنِ اطلاعی که فلیس در دانش‌های علمی روزگارِ خود داشته، به خوبی می‌توانسته است برای فروید نقش یک مرجع علمی معتبر را ایفا کرده باشد.

در حدود پاییز ۱۸۹۵، فروید نوشته‌ای را که مترجم آن «طرحی برای یک روانشناسی علمی»^۱ خوانده است، بلافاصله پس از حضور در کنگره‌ای با فلیس، به نگارش در می‌آورد. او این نوشته را در سه بخش می‌نویسد و برای فلیس ارسال می‌کند. نگارش بخش‌های اول و دوم در حین بازگشت در قطار آغاز می‌شود. این دست‌نوشته به‌راستی طرحی بود برای یک روانشناسی علمی در دل سنت علمی آن روزگار.

هر چند فلیس می‌توانسته تجسّمی از یک فراخود علمی را نمایان کرده باشد، اما او در عمل به خود اجازه می‌داد که نسبت به سنت علمی روزگار خود بی‌تفاوت و خودمختار عمل کند. او در فعالیت‌های شخصی خود انتظام حاکم بر علوم مادی را به کلی رها کرده بود. به عنوان مثال، در سال ۱۸۹۷، کتابی در باب رابطه میان بینی و اندام‌های جنسی زنانه منتشر کرد.^۲ این کتاب با توجه به استانداردهای علمی سال ۱۸۹۷ و همچنین معیارهای علمی امروز، اثری است که به‌سادگی می‌توان بی‌اعتنا از کنار آن عبور کرد. با این حال، هنگامی که نقدی تخریبی علیه آن در نشریه *وینر کلینیک* رونداو^۳ [نشریه نقد کلینیکی وین] منتشر شد، فروید در صدد اعاده حیثیت برای فلیس بر آمد و در اعتراض به این نوشته، همکاری خود را با این نشریه ادواری قطع نمود.

فلیس در کتاب خود چنین استنباط می‌کند که رابطه‌ای میان عادت ماهانه و طومارهای مخروطی بینی وجود داشته باشد، و مدعی می‌شود که می‌توان بعضی ناخوشی‌های زنانه را به واسطه داغ زدن بخش‌های بخصوصی از جهاز بینی درمان نمود. این کتاب مشحون از مباحث عددشناسی است. فلیس بیان می‌کند که در گونه‌های جانوری و گیاهی دو چرخه زمانی اصلی وجود دارد و تمام اتفاقات مهم بر حسب ترکیبی از این اعداد به قوع می‌پیوندد. چرخه مذکر ۲۳ روز و چرخه مونث ۲۸ روز می‌باشد. بر همین اساس، حوادث مهم محتوم و قطعی است. می‌توان چنین استنباط کرد که آخرین نبرد ناپلئون نیز بر اساس چنین الگوی عددشناسانه‌ای رقم خورده باشد. گوته در ۱۸۵۶، ۳۰ امین روز یا ۱۰۰۷۷، ۱۰ امین چرخه ۲۸ روزه عمر خود فوت کرده است؛ گوته هنگامی فوت نمود که «۱۰۰۷۷، ۱۰ امین عادت ماهانه مونث، آخرین جزء از انتظام شگفت‌انگیز درونی او را تخلیه کرده بود.»^۴

ترکیبی از قابلیت علمی بسیار بالا و دگراندیشی نظری که در فلیس جمع آمده بود، می‌توانسته است برای فروید حائز اهمیتی بسیار بالا بوده باشد؛ چرا که معلومات علمی فلیس بسیار غنی‌تر از مال فروید بود اما تحت سیطره فراخود علمی نیز قرار نداشت؛ همین امر می‌توانسته است به فروید جسارت رها کردن پرستش‌انگاره‌های علمی را بدهد. با نظر به این قضیه که فروید هیچ‌گاه نتوانست ردای اهل علم را با طیب خاطر بر تن کند، نمونه فلیس که در آن فرد پس از بر تن کردن این ردا به خاطر نامناسب بودن‌اش آن را پس زده بود، می‌توانست کنار گذاشتن انگاره‌های علمی را برای فروید سهل‌تر از آنچه می‌نمود جلوه دهد. این مسأله که فلیس با وجود داشتن قابلیت علمی مناسب، از دانش کلاسیک چشم‌پوشی

¹ Freud, *Origins*, pp. 347-445.

² Wilhelm Fliess, *Die Beziehungen zwischen Nase und weiblichen Geschlechtsorganen, in ihrer biologischen Bedeutung dargestellt* (Wien: Deuticke, 1897).

³ Wiener Klinische Rundschau

⁴ Fliess, p. 210.

می‌کند، می‌توانست برای فروید مؤید این موضوع باشد که رها کردن سنت علمی ضرورتاً ناشی از عدم قابلیت او در آن نیست.

اینکه آیا فلیس آنچنان که فروید از او یاد می‌کند به‌راستی چنین برجستگی قابل توجهی در باب موضوعات علمی داشته است، پرسشی نیست که بتوان درباره آن با قاطعیت سخن گفت. اما در این میان، آنچه که اهمیت دارد نظر مثبت فروید در این باره است. به گفته کریس، دیدگاه مساعد فروید نسبت به فلیس به عنوان یک دانشمند:

... این استنباط را که بزرگمایی او از شخصیت و اهمیت علمی فلیس ناشی از نیازی درونی در خود او بوده است، تقویت می‌کند. در حقیقت فروید از رفیق شفیق خود هم‌پیمانی در مسیر نزاع با دانش پزشکی رسمی که توسط استادان عالی‌رتبه کلینیک‌های دانشگاهی نمایندگی می‌شد، ساخته بود؛ هر چند با نظر به نوشته‌های امروزین او، چنین نقشی دور از تفکرات او به نظر می‌رسد. فروید به منظور هر چه بیشتر نزدیک گردانیدن فلیس به خود، تلاش می‌کرد او را تا سطح خویش ارتقا دهد و گاه تصویری آنچنان ایده‌آل از هم‌پیمان فرضی خویش ترسیم می‌نمود که در آن او را به جایگاه رهبری جهان علم می‌رسانید.^۱

فلیس در جریان تفکر اصلی خویش سه عنصر کابالیستی مهم را با یکدیگر ترکیب کرد: ایده دوجنس‌گرایی، استفاده گسترده از دانش عددشناسی و اعتقاد به مقدر بودن زمان مرگ – اصل «پاره‌های حیات». از همین رو، فلیس را می‌توان کابالیستی کمتر سکولار نسبت به فروید پنداشت. همچنان که می‌دانیم، فروید بعدها به خاطر همین ناپرهیزی‌ها و افراط‌های علمی از فلیس قطع امید کرد. فلیس بسیار بیش از آن چیزی که فروید به خود جسارت آن را می‌داد، رادیکال بود. حتی می‌شود گفت در مقایسه با فلیس، فروید محافظه‌کار به شمار می‌آمد. می‌توان چنین استنباط کرد که مرادوات‌اش با فلیس به قوه تخیل او آزادی و فراغ بال بخشید؛ چیزی که فراخود علمی رسمی اجازه آن را به او نمی‌داد.

بنابراین می‌توان گفت که فلیس به نوعی بازنماینده فراخود علمی تعلیق شده بوده است.^۲ از اینکه فلیس تا چه حد درگیر سنت کابالیستی شده بوده است، هیچ اطلاعی در دست نیست، اما مسلم است که آثار او چه از لحاظ فنی و چه از لحاظ جو فکری، رنگ و بوی این سنت را به خود گرفته است. همچنین واضح است که فروید در او نمونه‌ای از یک شخص روادار نسبت به انحراف از روحیه خشک علمی را یافته بوده است. از همین رو، دوستی و رابطه آنها نه منحصرراً عاطفی و نه مطلقاً فکری بوده است. درست به همان گونه که نه در کابالا و نه در روانکاوی میان جنبه‌های فکری و جنبه‌های احساسی تفاوتی در نظر گرفته نمی‌شود، در دوستی و رابطه این دو نیز میان این جنبه‌ها گسست و تفاوتی نمی‌توان قائل شد.

پیشتر اشاره کردیم که در فلیس، بروئر و دیگر روانکاوان اولیه آمادگی‌ای فرهنگی برای ورود به روانکاوی وجود داشته است. به نظر ما این آمادگی فرهنگی بر بنیان عرفان یهود قرار گرفته بوده است. در موارد انگشت‌شماری که فروید برای دیگران در این باب تقدیمی قائل می‌شود، این اشخاص اساساً یهودی هستند. او شروع روانکاوی را به بروئر نسبت داد، هر چند بعداً حرف خود را پس گرفت. به گفته او فلیس منبع نظریه دوجنس‌گرایی بوده است؛ همچنین شیوه تداعی آزاد را

¹ Freud, *Origins*, p. 14.

^۲ ر. ک. ص ۱۳۴ پایین.

نیز به برنه نسبت می‌دهد؛ و در نهایت برای یک یهودی دیگر به نام پوپر-لینکئوس^۱ هم بابت نظریه تفسیر رؤیاها جایگاهی ویژه قائل می‌شود. فروید در کتاب «در باب تاریخ جنبش روانکاوانه» می‌نویسد:

من مشخصه اصلی و مهمترین بخش از نظریه رؤیاهایم را - که تحریف رؤیاها را به نوعی کشمکش درونی و ناراستی باطنی مرتبط می‌سازد - بعدها در آثار نویسنده‌ای که هر چند با پزشکی بیگانه بود اما با فلسفه آشنایی داشت، یعنی مهندس جی. پوپر^۲ یافتیم، که اثر خویش تحت عنوان خیالات یک واقع‌گر^۳ را با نام روی جلد «لینکئوس»^۴ منتشر کرده است.^۵

از موفقیت‌های مهندسی پوپر می‌توان به فعالیت او بر روی تبدیل نیروی الکتریسیته و توسعه توربین اشاره کرد. او در باب موضوعات بسیاری قلم زده بود و به پیش‌برد آرمان‌های انسان‌دوستانه و اصل اصلاحات اجتماعی تعلق خاطر داشت. فروید در مقاله خویش با عنوان «رابطه من با جوزف پوپر-لینکئوس» می‌نویسد که پس از کشف مطالعات پوپر در باب تحریف رؤیاها، تمام آثار او را مطالعه کردم. او می‌گوید «احساس بخصوصی از هم‌ذات‌پنداری مرا به سوی او می‌کشید، چرا که او نیز دقیقاً همان تجربیات دردناک برآمده از تلخی‌های زندگانی یک یهودی و توخالی بودن آرمان‌های تمدن حاضر را چشیده بود.»^۶

بخش جالب‌تر این نوشته، پاراگراف انتهایی آن است که در آن پوپر را به عنوان یک یهودی و هم‌پا با سنت علمی هویت‌یابی می‌کند و عدم رغبت خویش برای دنباله‌روی از او را تا اندازه‌ای ناشی از دانشمند بودن پوپر بر می‌شمارد. فروید در توضیح بی‌رغبتی خویش می‌نویسد، «در هر حال جوزف پوپر فیزیکی‌دان بوده است؛ او از دوستان ارنست ماخ^۷ بوده است. از این بابت که احساس فرح‌بخش ناشی از توافق ما بر سر مسأله تحریف رؤیاها قرار است ضایع شود، راضی نبودم.»^۸ در پوپر-لینکئوس نیز ترکیبی از همان عناصری را که پیشتر مشاهده کردیم می‌یابیم: نسبت دادن یکی از مشخصه‌های بنیادین روانکاوی به یک یهودی، هویت‌یابی با او به عنوان یک یهودی، و جذب شدن به شخصیتی که در او اشکال روانکاوانه و علمی تفکر با یکدیگر جمع آمده‌اند؛ هر چند با نظر به آخرین نقل‌قولی که از فروید در این باره ذکر کردیم، می‌توان فهمید که او از پس زده شدن به واسطه جنبه علمی پوپر واهمه داشته است. از همین رو، می‌توان استنباط کرد که فروید تا حدودی پوپر را به عنوان یک هم‌دل با نظریات‌اش هویت‌یابی کرده است. با این حال، موقعیت پوپر به گونه‌ای بود که فروید نمی‌توانست در او نمادی قابل اطمینان از تعلیق فراخود علمی بیابد، چرا که او را در هم‌پیمانی نزدیک با سنت علمی روزگار خود می‌دید.

1 Popper-Lynkeus

2 J. Popper

3 phantasien eines Realisten

4 Lynkeus

5 Freud, *Col. Papers*, I, p. 302.

6 Freud, *Col. Papers*, V, p. 301.

7 Ernest Mach

8 Freud, *Col. Papers*, V, p. 301.

بخش دوم

محیط اجتماعی عرفان یهود

کابالای اولیه

عرفانِ یهود سنتی است که به شکلِ تاریخی تکامل پیدا کرده است. برای درکِ بهترِ مشخصه‌های مشارکتِ فروید در این سنت، توقّفی کوتاه خواهیم کرد تا تصویری هر چند مختصر از تکاملِ آن کسب کنیم. نقطهٔ آغازِ یک جنبشِ روحانی یا فکری را به طورِ دقیق نمی‌توان تعیین کرد. مکتبی پویا از عرفانِ یهود پیشتر در قرنِ اولِ پس از میلاد در میانِ مریدانِ یوخانان بن زکای وجود داشته است و همان‌گونه که اشاره‌ای دوباره به آن خواهیم داشت، فروید در نامه‌اش به جوزف میتلیس و کتابِ موسی و یگانه‌پرستی به این شخص اشاره کرده است.^۱ در هزارهٔ نخستِ مسیحیت، شمول و توسعهٔ مستمر این سنت در میان گروه کوچکی از یهودیان اتفاق افتاد که دهان‌به‌دهان از نسلی به نسلِ دیگر آن را منتقل می‌کردند. زمینهٔ اصلیِ عرفانِ اولیهٔ یهود، عرفانِ مرکابا^۲ (عرش) است. زمینهٔ اصلیِ این عرفانِ اولیهٔ تصویری از خدا است که بر عرشِ خویش نشسته است و موجوداتِ آسمانی او را در احاطهٔ خویش گرفته‌اند. منبعِ اصلیِ زمینهٔ این انگاره مکاشفهٔ حزقیال است.^۳

اصطلاح کابالا در شکلِ نوشتاری و امروزی آن برای نخستین بار در قرنِ یازدهم در نوشته‌های ابنِ گبیرویل^۴ ظاهر شد.^۵ سیفر یتزیرا^۶ [کتاب پیدایش] از نخستین متون کابالا به شمار می‌رود. ویت^۷ از آن با عنوان «نخستین متن پذیرفته‌شده از اصول کابالا در اسرائیل»^۸ یاد می‌کند. در تلمود نیز به آن اشاره شده و آنچه‌ان که افسانه می‌گوید، توسطِ ابراهیم نوشته شده است. قدیمی‌ترین تاریخی که از وجودِ آن حکایت دارد سالِ ۸۵۰ میلادی در فرانسه است.^۹ گبیرویل نیز ظاهراً چیزهایی از آن می‌دانسته است.^{۱۰}

کلمهٔ کابالا به معنای «سنت» است که دلالتی ضمنی بر انتقالِ شفاهی دارد. معنای دیگرِ آن «قبول» (قبالا) است، آنچه‌ان که عرفا در پیشگاهِ خداوند موردِ قبول قرار گرفته‌اند. سومین معنای این اصطلاح دلالت بر «آنچه که دریافت شده» دارد که نشانگرِ مشخصهٔ مکاشفه‌آمیزِ کابالا است. گاهی به کابالا با عنوان «حکمتِ سرّی»^{۱۱} نیز اشاره می‌شود که دلالتی ضمنی است بر اینکه تنها برای مَحْرمانِ اسرار قابلِ درک است و در متونِ مقدّس پنهان گشته، به طوری که تنها آشنایانِ اسرار توانایی استخراجِ آن را دارند.^{۱۲}

^۱ ر. ک. صص ۵۱-۵۰.

^۲ Merkabah

^۳ Gershom G. Scholem, *Major Trends Jewish Mysticism* (3d ed, New York: Schocken Books, 1954), pp. 44 ff.

^۴ Ibn Gabirol

^۵ Ernst Muller, *History of Jewish Mysticism* (Oxford: East and West Library, 1946), p. 61.

^۶ Sefer Yetzirah

^۷ Waite

^۸ A. E. Waite, *The Holy Kabbalah* (London: William and Norgate, 1929).

^۹ Waite, p. 43.

^{۱۰} Isaac Meyer, *Qabbalah* (Philadelphia: McCalla and Co, 1888), p. 159. *The Jewish Encyclopedia*, XII, p. 605:

در اینجا می‌خوانیم که «هیچ مدرکی وجود ندارد که ثابت کند این کتاب در قرن ششم نوشته شده است.»

^{۱۱} chochmah nistarrah

^{۱۲} Christian D. Ginsburg, *The Kabbalah* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955), p. 86.

به دلایلی احتمالاً موّجه، کابالا همواره هاله‌ای از خطر را بر گرد خود حمل کرده است. با نظر به پیشرفت‌های روانکاوانه، آنچنان که در روانکاوی با آوردن مطالب سرکوب‌شده به ساحت آگاهی تداعی شده است، این خطر به شکلی بهتر می‌تواند درک شود؛ هشدارهایی نیز از دیرباز در رابطه با اصول سرّی یهود در کتاب سیراخ^۱ بیان گشته است:

در باب چیزهایی که فراتر از توانایی توست نیز جستجو مکن، اما درباره آنچه به آن فرمان داده شده‌ای با تکریم و احترام بیندیش، زیرا تو را نیازی نیست که چیزهایی را با چشمان‌ات ببینی که جزو اسرار است.

در باب مطالب غیرضروری کنجکاو مباش؛

چرا که چیزی بیش از آنچه آدمیان می‌فهمند درون شما نمایان نگشته است.

هشدار مشابه را نیز در ماسیخت^۲ خاگیگای^۳ تلمود می‌یابیم:

در جستجوی چیزهایی که برای تو صعب است مباش، و در باب چیزهایی که بر تو پوشیده است تحقیق مکن.

در باب چیزهایی که رخصت داده شده‌ای بیندیش؛ بنابراین تو را با چیزهایی که جزو اسرار است کاری نیست.^۴

در سفرها-گماتریا^۵ اثر یهودا ها-خاسید^۶ گفته شده است که: «بن سیرا^۷ خواست سفر یتزیرا را مطالعه کند، که آوایی آسمانی به گوش‌اش رسید که می‌گفت "این کار را به تنهایی نمی‌توانی انجام دهی". پس به نزد پدر خویش ارمیا^۸ رفت ... و با هم آن را مطالعه کردند.»^۹ در نمونه دیگری از همین داستان «ارمیا شروع به مطالعه سفر یتزیرا کرد؛ که آوایی آسمانی طنین‌انداز شد و گفت "شریکی حاصل کن": بر این اساس به نزد پسرش رفت و آنان سفر یتزیرا را با یکدیگر مطالعه کردند.»^{۱۰}

با یادآوری بحث پیشین‌مان درباره دوستی فروید و فلیس^{۱۱}، سنت کابالا اشاراتی بیشتر درباره ماهیت این رابطه فراروی ما قرار می‌دهد. فروید در تلاش‌های روانکاوانه‌اش که ما قائل به کابالیستی بودن آن هستیم، نیازمند یک شریک بوده است، چرا که تفکرات کابالیستی مشکل‌تر از آنی است که کسی به تنهایی بتواند آن را مطالعه کند. شکافی که در نهایت میان فروید و فلیس حادث گردید شاید تنها به این خاطر روی داد که فروید شرکائی دیگر در رابطه با روانکاوی پیدا کرده بود.

این سنت به گونه‌ای است که به طور رازگونه نشر و گسترش یافته است. جوهره کابالا شفاهاً منتقل شده؛ چون استنباط می‌شده که به این شکل، پیشتر داوری‌ای در باب شایستگی مستمع انجام پذیرفته است. در هنگام انتقال شفاهی نیز بیان

این کتاب نخستین بار در سال ۱۸۶۵ انتشار یافت.

^۱ *Book of Sirach*, III, 20-24

^۲ ماسیخت نامی است که به هر بخش از تلمود اطلاق می‌شود - م.

^۳ Chagigah

^۴ Muller, pp. 62-63.

^۵ ha-gematria

^۶ Jehudah ha-Chassid

^۷ Ben Sira

^۸ Jeremiah

^۹ Muller, p. 63.

^{۱۰} Muller, p. 63.

^{۱۱} ر. ک. ص ۵۶ پایین.

کنایی بیش از بیان مستقیم مورد استفاده قرار می‌گیرد که خود تا اندازه‌ای به فرد اجازه می‌دهد به تفاسیر شخصی خویش نیز بال و پر دهد و از طرفی هم، تنها افرادی که محیای دریافت این سنت هستند بتوانند کنایه‌های خاص آن را درک کنند.^۱

کابالیست‌ها از موهبت رازگویی و قدرت برخوردارند. آنها در دوره‌های مختلف به شیوه‌های گوناگونی مورد خطاب قرار گرفته‌اند که نشان از پیچیدگی مشربی دارد که با این سنت در ارتباط است. کابالیست‌ها یودِ خِن^۲ (کسانی که فیض خداوند را می‌شناسند؛ کلمه خِن که به معنی فیض است، مخفقی برای عبارت خُخمه نیستره^۳ به معنی «حکمتِ سری» نیز محسوب می‌شود) خوانده شده‌اند. آنها همچنین بَعَل^۴-سود^۴ (حاملان یا صاحبان سر)، خُخمه^۵-توشیه^۵ (شاگردان معرفت عمیق)، یودیم^۶ (متصوفه یا عارفان)، آنش ماسه^۷ (افرادی که توانایی انجام کارها را دارند) خوانده شده‌اند.^۸ در دوره بعدی عرفان یهود، از حدود قرن شانزدهم به این سو، عنوان بَعَل شیم^۹ نیز برای آنها مورد استفاده قرار می‌گرفت.^{۱۰} این عبارت به معنای «صاحب اسم (مقدس)» است که اشاره به توانایی این افراد در انجام معجزات به وسیله انواع مختلفی از نام‌های خداوند که در حوزه معارف کابالا از آن اطلاع پیدا کرده‌اند دارد.

فروید در جایی از کتاب موسی و یگانه‌پرستی پس از آنکه آتون^{۱۱} را با آدونای^{۱۲} یکسان در نظر می‌گیرد، در گفتاری آمیخته با دودلی و تردید بیان می‌کند که «علاوه بر این مجبور خواهیم بود به مسائل مربوط به اسم الهی بازگشت کنیم.»^{۱۴} او چنین تفسیر می‌کند که تعدد موجود در نام خدا، حکایت از یک چندخدایی گری^{۱۵} ابتدایی دارد.^{۱۶} شاید فروید در اینجا خبر از نوعی پاگانسیم ضمنی در افاضات کابالا و تمایل آن برای رجعت از یگانه‌پرستی محض می‌دهد.^{۱۷}

¹ Scholem, pp. 119 ff.

² Yod'e chen

³ chochmah nistarrah

⁴ Ba'ale ha-Sod

⁵ Chochme ha-Tushiah

⁶ Yod'im

⁷ Anshe maaseh

⁸ Muller, pp. 67- 68.

⁹ Ba'al Shem

^{۱۰} نخستین شخصی که این اسم را بکار برده الیجای خلمی (Elijah of Chelm) بوده که در حدود سال ۱۵۰۰ می‌زیسته است. دانشنامه یهود نام یازده فرد دیگر را نیز آورده که «تقریباً» فهرستی کامل است.

The Jewish Encyclopedia, II, p. 383.

¹¹ Aton

¹² Adonai

^{۱۳} ر. ک. صص ۱۷۴-۱۷۳.

¹⁴ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 28.

¹⁵ polytheism

¹⁶ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 47.

^{۱۷} خواننده علاقه‌مند می‌تواند به این اثر مراجعه کند:

Nador Fodor, "A Personal Analytic Approach to the Problem of Holy Name", *Psychoanal. Rev.*, 1944, 31, 165-180.

در این نوشته که هم روانکاوانه است و هم به شکلی مشخص کابالایی، فودور می‌نویسد: «معنای کلمه "چهارحرفی"، Tetragrammaton، چالشی است به همان قوت اعصار دور برای ذهن بشر» — ص ۱۶۵. او نوشته خود را اینگونه به پایان می‌برد:

«...ذهن رویاپردازم مرا در باب درسی از عرفان دینی که پیچ‌وخم‌های آن نسبتاً گیج‌کننده است به خود مشغول داشت. زیگا (Zsiga) [مربوط به روایی می‌شود که در حال تفسیر آن است] مخفف ریگموند (Zsigmond) است. اسمی که مرا اغوا می‌کند تا آن را به کلمه آلمانی Sieg (پیروز) و Mond (جهان) تجزیه کنم. پیروزی بر جهان برای هر آنکه بر شیم (shem) (اسم غیرقابل بیان خداوند) دست بیابد مسلم است. اما راه زیگا راه شیطان است که به یسوع از بلندای کوه غنای جهان را نشان

داد. [ر.ک فصل ۲۲] راه بهتری نیز وجود دارد. این راه هنگامی آشکار خواهد شد که دیگر به واسطه رجعتی خیالی به رحم به امید کسب حسّ جنینی قدرت مطلق، در صدر اتحاد با عالم قدس بر نیاییم؛ و در عوض آگاهی شیم را در درون خود کسب کنیم و قدرت گولم (Golem) را در جهت بازآفرینش جهان در اختیار خویش بگیریم.» — ص ۱۸۰.

گولم جانوری مهیب و افسانه‌ای است که از شم نیرو گرفت و در برابر دشمنان یهود به نبرد پرداخت. گاه از او با عنوان یوسف یاد می‌شود و به نظر می‌رسد در بعضی مشخصات با مسیح بن یوسف اشتراکاتی داشته باشد. ن.ک ص ۱۲۴.

کابالای مدرن

قدمت کابالای مدرن را می‌توان به سال ۱۲۰۰ پس از میلاد رساند. «دوران طلایی کابالا» در گذار از قرن سیزدهم به چهاردهم رقم خورد.^۱ صحیفه اصلی کابالا به نام زوهر^۲ در پایان قرن سیزدهم توسط موشه دلئون^۳ به منصفه ظهور رسید (نوشته یا آشکار شد). «جایگاه این اثر را در تاریخ کابالا می‌توان با این حقیقت درک کرد که در میان تمام مکتوباتِ خاخامی پسا-تلمودی به عنوان متنی معتبر و رسمی شناخته شد؛ به طوری که برای چندین قرن هم‌تراز با تلمود و کتاب مقدس قرار می‌گرفت.»^۴

ابراهیم بن شموئل ابوالعافی^۵ نیز از جمله شخصیت‌هایی است که در رابطه با کابالای مدرن از اهمیتی خاص برخوردار است. اهمیت ابوالعافی از آنجایی نشأت می‌گیرد که اقدام به بسط و تکامل شیوه‌ای کرد که به روش روانکاوانه تداعی آزاد بسیار نزدیک است.

ابوالعافی به سال ۱۲۴۰ در اسپانیا متولد شد. جوانی‌اش را همراه با پدر به مطالعه تورات، تفسیر، میسنا و تلمود گذراند. او به مطالعه کتاب راهنمای سرگشته اثر ابن میمون پرداخت و به تعبیری کابالیستی از آن دست یافت^۶ و خود را در کابالا به خصوص سفر یتزیرا مستغرق ساخت.

در ۳۱ سالگی روان پیامبرانه بر او مستولی گشت و آنچنان که احتمال آن می‌رود به معرفت اسم حقیقی خداوند نائل آمد. در این دوران ظاهراً به قصد گنج کردن او توسط «شیطان در سمت راست‌اش» همراهی می‌شد. اما همچنان به سکوت خود ادامه داد تا سن ۴۰ سالگی که توانایی نوشتن آثار پیامبرانه را در خود دید.

در سال ۱۲۸۰ زاد و توشه بر گرفت و به منظور گفتگو با پاپ در باب مسائل یهودیان به رُم عزیمت کرد. این اقدام او ظاهراً از گرایش‌های مسیحایی و تفکر انتظار ظهور مسیح در او نشأت می‌گرفت و عملی در جهت تحقق بخشیدن به این پیشگویی بسیار رایج بود که وقتی مسیح ظهور کرد نزد پاپ می‌رود و آزادی یهودیان را از او مطالبه می‌کند.^۷

آنچنان که در آینده خواهیم گفت مفاهیم ۴۰ سالگی، رم، انتظار ظهور مسیح (مسیح‌گرایی)، و شیطان، با نظر به زندگینامه فروید از اهمیت بسیار بالایی برخوردار اند. اجالتاً اجازه دهید تنها به این موضوع اشاره‌ای کنیم که این الگوی ابوالعافی، در نزد فروید نیز تکرار شد.

¹ Scholem, p. 119.

² Zohar

³ Moses de Leon

⁴ Scholem, p. 156.

⁵ Abraham ben Samuel Abulafia

⁶ ر. ک. تفسیر اشتراوس از ابن میمون، ص ۴۳ بالا.

⁷ Scholem, p. 128.

مقصودِ روانشناسانه‌ای که ابوالعافیه دنبال می‌کرد «سر باز کردن از روح بود، به گونه‌ای که عقده‌هایی را که به نابینایی‌اش انجامیده است بگشاید.»^۱ این عقیده بر این دیدگاه بنا شده بود که نیروهای درونی انسان در نتیجهٔ فعالیت‌های معمول و روزانه محدود و محصور گشته است. بر این اساس، تلقی‌ای در نوشته‌های ابوالعافیه شکل گرفت حاکی از اینکه قدر و ارزش این عقده‌ها در آن هستند که افراد را از مغلوب شدن در برابر جریان‌های کیهانی حفظ می‌کنند. اما در هر حال اگر شخصی بر آن است که با جریان‌های الهی اتصال یابد، می‌بایست ضرورتاً این عقده‌ها را بگشاید.

آنچنان که به گونه‌ای مستدل آشکار خواهیم کرد، نظریه‌ای مرتبط با سرکوب و نقشِ نفس (ایگو) در سرکوب در شکل ابتدایی خود در اینجا ذکر شده است. ابوالعافیه اساساً دو شیوهٔ تعمق را به منظور رسیدن به رهاییِ مطلوبِ روح ارایه می‌دهد. نخستین روش شیوه‌ای تفسیری بر اساس کسبِ آزادی با حروفِ الفبا است. در تعمق، حروف مجزاً و مرکب‌اند. شیوهٔ جدید از باز-ترکیب و باز-تجزیه آنها ریشه می‌گیرد. ابوالعافیه شمی قوی در «منطق عرفانی» حروف داشت. انتظام حروف دلبخواه نیست، بلکه بر اساس قواعدی والاتر انجام می‌پذیرد؛ و در نتیجهٔ این فعل و انفعالات حروف، شخص می‌تواند بینشی عظیم‌تر نسبت به ماهیت گستره‌های الهی کسب کند.^۲

بنابراین مشخص می‌شود سرمنشأ این حکم که این نوع فراوردهٔ زبانی، طرحی صرفاً تفننی و بلهوسانه نیست، بلکه با منطقی از نوع دیگر همراهی می‌شود، در اندیشهٔ ابوالعافیه نهفته است - برای ابوالعافیه، منطق جهان حقیقی خداوند و برای فروید منطق ناخودگاه.

دومین روش که روش اول صرفاً جهت کسبِ آمادگی برای آن بوده است، «جست و خیز» نامیده می‌شود. شولم این تصور ابوالعافیه را این‌گونه شرح می‌دهد:

... خوانندهٔ عصر جدید بیشتر شگفت‌زده خواهد شد اگر شرحی مفصل از روشی بشنود که ابوالعافیه و پیروان‌اش دیلوگ^۳ و کیفیتسه^۴ می‌نامیدند و به معنی «جست» یا «خیز» از یک تصور به تصورات دیگر می‌باشد. در حقیقت این امر چیزی نیست جز شیوه‌ای قابل توجه در استفاده از تداعی‌ها به عنوان روشی از تعمق و اندیشه. این شیوه را به طور کامل نمی‌توان با آنچه که در روانکاوی با عنوان «بازی آزادِ تداعی» شناخته می‌شود یکی دانست. این روش بیشتر مسیری برای گذر از یک تداعی به دیگر تداعی‌ها است که به وسیله قواعدی مشخص و البته در جای خود سست تعیین می‌گردد. هر «جست» گشایندهٔ سپهری نو می‌باشد که با مشخصه‌های صورتی معین، و نه مادی، تعریف می‌شود. در داخل این سپهر، ذهن قادر است که آزادانه تداعی کند. بدین‌گونه «جست» ارکانِ تداعی آزاد و هدایت‌شده را متحد می‌سازد تا آنچنان که گفته شده، نتایجی کاملاً فوق‌العاده را تا آنجا که به بسطِ آگاهی کارآموز باز می‌گردد تضمین کند. «جست» فرایندهای پنهان ذهن را آشکار می‌سازد؛ «ما را از زندان سپهر طبیعت آزاد می‌کند و به حدود سپهر الهی راهبر می‌گردد.» تمام روش‌های ساده‌تر دیگر تعمق و

¹ Scholem, p. 131.

² Scholem, p. 134.

³ dillug

⁴ kefitsah

اندیشه تنها مرحله کسب آمادگی برای این درجه عالی به شمار می‌رود که شامل و جانشین تمام شئون دیگر نیز می‌شود.^۱

شولم ترجمه مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های ابول‌آفیا را فرارو نهاده است:

ای بیهودی! برای خدای خویش محیا باش! حاضر شو تا قلب خویش را تنها رو به سوی خداوند متوجه گردانی. تن پاکیزه دار و مکانی تنها پیدا کن، جایی که هیچ کس صدای تو را نخواهد شنید. در عزلت خویش بنشین و راز خویش را بر کسی آشکار مساز. اگر می‌توانی، این کار را در طول روز در خانه انجام ده، چه بهتر که در شب نیز در تکمیل آن بکوشی. در ساعتی که خویشتن را برای صحبت با خالق محیا می‌سازی، و از او تمناً داری که قدرت‌اش را بر تو نمایان گرداند، به هوش باش که تمام اندیشه خویش را از لغویات این دنیا بزدایی. خویشتن را با ردای نماز بیوشان، تفیلین^۲ بر سر و دستان خویش قرار ده، باشد که سرشار از هیبت شیخینه^۳ شوی که به تو نزدیک است. لباس‌های خویش را پاکیزه دار و اگر مقدور بود تمام جامه‌های خود را سفید قرار ده، چرا که این عمل یاریگر قلب در نیل به خشیت خداوند و حب اوست. اگر شب باشد، چراغ‌های بسیار بیفروز، به گونه‌ای که همه چیز روشن باشد. جوهر و قلم و لوح به دست گیر و به خاطر داشته باش که از صمیم و مسرت قلب در شرف خدمت به خداوند هستی. حال شروع به ترکیب کمی یا بسیاری از حروف کن، با پس و پیش کردن و ترکیب آنها، تا قلب تو گرما بگیرد. سپس به حرکات آنها التفات کن و به آنچه که نمی‌توانی با حرکت دادن آنها ظاهر کنی. پس آن هنگام که احساس کردی قلبات گرم شده است، و آن هنگام که می‌بینی به وسیله ترکیب حروف می‌توانی چیزهایی جدید فراچنگ آوری که با سنت انسانی و توانایی خودت نمی‌توانستی بشناسی، و آن هنگام که در شرف کسب آمادگی جهت دریافت ریزش‌های نیروی الهی هستی که در تو جریان می‌یابد، پس آن هنگام تمام تفکر راستین خود را به تصور "اسم" و ملایک معظم او متمایل ساز، آنچنان که گویی آنان مانند ابناء بشر در کنارت نشسته یا ایستاده‌اند. و خود را همچون فرستاده‌ای که شاه و وزیرانش قرار است به مأموریتی گسیل دارند احساس کن، که او منتظر است چیزی در باب مأموریت خویش از لبان آنان بشنود؛ تا فرمان از سوی شخص شاه باشد، تا از سوی خدمتگزاران او باشد. و در عین کسب تصویری روشن در این باب، تمام ذهن و تفکر خود را معطوف به فهمیدن چیزهای بسیاری ساز که از طریق حروفی که تصور کرده‌ای، بر قلب تو وارد می‌شود. آنها را در کلیت و در جزئیات‌شان مورد بررسی قرار ده، مانند کسی که با تمثیلی یا رؤیایی مربوط گشته است یا کسی که بر روی مسأله‌ای عمیق در کتابی علمی تعمق می‌کند. سپس سعی بر تفسیر آنچه خواهی شنید کن، به طوری که تا آنجا که ممکن است با عقل منطبق باشد... و تمام این‌ها پس از کناره‌گیری از لوح و قلم بر تو روی خواهد داد، یا پس از فوت شدن آنها از تو به دلیل قوت تفکرت. و قوی‌ترین جنبه، بارش‌های فکری را درون خود شناس، آن‌گاه ضعیف‌ترین جنبه بخش‌های درونی و بیرونی تو خواهد گشت. و تمام بدن را لرزشی بی‌نهایت شدید در بر خواهد گرفت، به طوری که گمان خواهی بُرد در آستانه مرگ قرار گرفته‌ای، زیرا روح تو که از فرط معرفت در خویش نمی‌گنجد، جسم تو را ترک خواهد گفت. و در این لحظه حاضر باش

¹ Scholem, pp. 135-136.

² Tefillin

³ Shekhinah

^۴ نگاه کنید به ص ۱۹۰، درباره شیخینه.

تا آگاهانه مرگ را انتخاب کنی، و سپس خواهی دانست که به اندازه کافی پیش رفته‌ای تا بارش‌ها را دریافت کنی. و سپس بزرگداشت اسم جلیل را خواستار شو، با خدمت به آن به وسیله حیات جسمانی و روحانی خویش. حجاب بر چهره بیفکن و بترس که نظر بر خداوند کنی. سپس به امور تن متمایل شو، بر خیر و اندکی به خوردن و نوشیدن پرداز، و یا خویشتن را با عطری خوشایند تازه دار، و روح خود را در غلافش تا فرصتی دیگر برقرار ساز. و از بهره خویشتن شادمان باش و بدان که خداوند تو را دوست می‌دارد.^۱

این یک جذبۀ^۲ فکری است که با چنین تعمقی تداعی شده و با بینش روانکاوی کاملاً قابل شناسایی و تشخیص است. این جذبۀ همراه با زمینۀ تداعی آن بر حسب شناخت عالم قدس، مقصود تعمق ابوالعافیه را شکل می‌دهد. ابوالعافیه متوجه است که تفاوت بین این حالت و حالاتی تندتر از هیجانات احساسی را تشخیص دهد. در حقیقت او معتقد است این حالات دیگر، که امکان دارد با جذبۀ ای که او در نظر دارد اشتباه گرفته شود، می‌تواند کاملاً خطرناک باشد. در جذبۀ ابوالعافیه این «نور قوه عقل» است که بروز می‌کند و برای این آمادگی ظریف، ضروری است.^۳

علاوه بر این، ابوالعافیه برای معلم کابالا به عنوان عاملی مهم، و منادی و پیشرو اندیشه انتقال، اهمیتی بسیار قائل است. در حقیقت دو حرکت‌کننده، یکی از بیرون و دیگری از درون مورد نیاز است که معلم نقش اولی را عهده‌دار است. در حالت جذبۀ نوعی یگانگی با معلم رخ می‌دهد که منتج به یگانگی با خداوند می‌شود و در نهایت به شکلی متناقض به یک یگانگی برتر با «خود» منتهی می‌گردد. همچنین در این حالت، انسان و تورات با یکدیگر یگانه می‌شوند.^۴

این طریقه تفکر تمایلی برای تجزیه و تحلیل حالات درونی و زندگانی شخصی را ایجاد می‌کند. به عنوان مثال، ما گزارشی از یکی از شاگردان ابوالعافیه داریم که توسط شولم ترجمه شده است.^۵ مشخصه قابل توجه این گزارش تشریح رابطه میان کابالا و علوم طبیعی است. این شاگرد چنین می‌نویسد که در صعود کابالیستی ضروری است که خود را از تأثیرات علوم طبیعی مصون بداریم، چرا که تأثیرات علوم سدّی خواهد شد در برابر ورود جریان الهی به روح.^۶

شبهاتی که میان این شیوه از تفکر و روش تداعی آزاد وجود دارد حقیقتاً تکان‌دهنده است. این پرسش که آیا فروید با آن هیچ رابطه‌ای داشته است یا خیر، همچنان بی‌پاسخ می‌ماند. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، خانواده فروید و شمار زیادی از یهودیان وین از گالیسیا که مشحون از عرفان یهود بوده است مهاجرت کرده بوده‌اند. در این میان، ممکن است یک ارتباط مستقیم عامدانه از طریق شخصیت آدولف یلینک^۷ صورت گرفته باشد.

در قرن نوزدهم، گروه کوچکی از یهودیان اروپا بر آن شدند تا ماهیت کابالا را تحت تأثیر سنت تعلیم جدید غرب مورد مطالعه قرار دهند. آدولف یلینک (۱۸۲۱-۱۸۹۸) یکی از اعضای برجسته این گروه به شمار می‌آمد. در راستای کارهای انجام گرفته در باب کابالا، یلینک مطالب گسترده‌ای را به زبان آلمانی درباره ابوالعافیه منتشر ساخت.^۸

¹ Scholem, pp. 136-137.

² ecstasy

³ Scholem, p. 138.

⁴ Scholem, pp. 139 ff.

⁵ Scholem, pp. 147-155.

⁶ Scholem, p. 154.

⁷ Adolf Jellinek

⁸ Scholem, p. 124, p. 429.

یلینک معروفترین واعظ یهودی روزگار خود در شهر وین بود. گفته شده است که وقتی یلینک آخر هفته‌ها سخن می‌گفت، یهودیان وین تمام هفته بعد را درباره آنچه او گفته بود بحث می‌کردند. یلینک در طول چندین نسل، مابین سال‌های ۱۸۵۶ تا ۱۸۹۳، در وین به موعظه پرداخت. «نبوغ مردمان یهود از میان لب‌های یلینک سخن می‌گفت. گویی که شراره‌های شعله‌های طور سینا در چشمان اش تاللو داشت. هر آن کس که به او گوش می‌سپرد، با جوششی مجذوبانه عظمت بنیادین یهود، یگانگی روحانی آن و تاریخ شکوهمندش را تصدیق می‌نمود.»^۱ این‌ها سخنان گرونوالد^۲ درباره یلینک بود که شخصاً با فروید آشنایی داشت و جانشین یلینک در وین به شمار می‌رفت.^۳ بنا به گفته کوریم^۴ که مقاله یلینک را در *دانشنامه یهود* به رشته تحریر در آورده است، او «بزرگترین و مؤیدترین واعظ یهودی بود که یهودیت مدرن پرورش داده است.»^۵ مشکل بتوان تصور کرد که فردی که معاشرت‌های ابتدایی‌اش صبغه‌ای یهودی داشته است، از برقراری رابطه، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، با یلینک پرهیز کرده باشد.

¹ Grunwald, *History of the Jews in Vienna*, pp. 360-361.

² Grunwald

³ Grunwald, "Zichronos un Brieu," *Yivo Bleter*, 1952, 36, 241-251.

⁴ Kurim

⁵ *The Jewish Encyclopedia*, VII, p. 93.

مهمترین سند سنت کابالا کتاب زوهَر است.^۱ این کتاب علی‌الظاهر اثری از شیمئون بن یوخای^۲ در نیمه اول قرن دوم میلادی است و بخش اعظم آن تفسیری است مفصل بر فقراتی از تورات. علاوه بر این، نوشته‌های متنوع دیگری نیز در آن وجود دارد. شولم مندرجات زوهَر را تحت بیست عنوان و یک بخش اصلی بر شمرده است.^۳ این اثر نخستین بار توسط موشه دلئون^۴ در سال‌های پایانی قرن سیزدهم میلادی آشکار گردید. تتبعات بسیاری در باب مسأله تألیف آن صورت پذیرفته است. شولم معتقد است که تألیف آن تماماً توسط موشه دلئون انجام گرفته است.^۵ این اثر به مدت دو قرن همچنان گمنام باقی ماند و پس از آن بود که تأثیر و نفوذش آشکار گردید و در زمره یکی از مهمترین نوشته‌های تفکر یهود قرار گرفت. این اثر نه تنها بیانی از تفکرات و احساسات جامعه یهود بود، بلکه به صحیفه‌ای حمایتی برای شماری از دامنه‌دارترین پیشرفت‌های اجتماعی در میان یهودیان اروپای غربی تبدیل شد.

جوهره زوهَر به طور محسوسی متفاوت از نوشته‌های ابوالعافیه است. زوهَر فاقد آن فردگرایی و تأکید شدید بر تجربیات شخصی عرفانی است که در ابوالعافیه نمایان شده است. در عوض، زوهَر برای طرح پیام‌های مذهبی خود از تعبیرات صمیمی و نزدیک مربوط به خانواده و روابط جنسی استفاده می‌کند. شولم تفاوتی آشکار میان کابالای ابوالعافیه و کابالایی که در زوهَر ارائه شده، قائل است. به نظر او، مورد اول بیشتر صبغه‌ای اشرافی دارد؛ اما دومی به احساسات معمول و ترس‌های مردم نزدیکتر است و در نتیجه، به عنوان تعبیری مردمی، موفقیت و محبوبیت بیشتری را کسب کرده است.^۶

زوهَر علاوه بر تأکیدات منحصربه‌فرد بر روابط جنسی و خانوادگی، در مشخصه‌های ذیل نیز با روانکاوی فروید اشتراک دارد: دیدگاه‌هایی درباره یهودستیزی، دوجنسه پنداشتن انسان، نظریه پیشرفت جنسی-اجتماعی و شاید مهمتر از همه، مجموعه تکنیک‌هایی برای تفسیر فراورده‌های زبانی. مورد آخر در زوهَر به شیوه میدراش^۷ اما بسیار اغراق‌آمیزتر، در بخش «نقل قول‌های تورات» و در آثار فروید در بخش حالات و تعبیرات بشری بکار گرفته شده است.

از توجه بیشتر به متن زوهَر^۸ به منظور ایجاد فضایی برای بحث درباره تأثیرات اجتماعی‌ای که با آن همراه شد صرف‌نظر می‌کنیم؛ تأثیراتی که از زمان ظهور آن به عنوان سنتی عقلانی و نیرویی اجتماعی - انقلابی، آشکار گردید.

¹ *The Zohar*, trans. H. Sperling, M. Simon and P. P. Levertoff (5 vols, London: Soncino press, 1931-1934)

² Simeon Ben Yohai

³ Scholem, pp. 160-162.

⁴ Moses de Leon

⁵ Scholem, Fifth Lecture, particularly pp. 190 ff.

⁶ Scholem, pp. 205.

⁷ Midrash

^۸ ر. ک. صص ۱۷۲ به بعد.

دوران خِملنیتسکی^۱

یهودیان در سال ۱۴۹۲ از اسپانیا رانده شدند. از آن زمان به بعد بود که اندیشه تبعید و نجات رشدی چشمگیر نزد آنان پیدا کرد. بیشتر به واسطه تأثیر اسحاق لوریا^۲ (۱۵۷۰-۱۵۲۲) و یکی از از متابعان اش به نام خاییم ویتال^۳ (۱۶۲۰-۱۵۴۳)، اصول کابالیستی نقشی مهم در توسعه این اندیشه‌ها ایفا کرد. با پشت سر گذاشتن سال ۱۶۳۰، اصول لوریانی که مضمونی به شدت ماورائی و موهوم داشت رو به گسترش نهاد، که در آن بشارت به نزدیک بودن نجات [از تبعید] و آمدن مسیح داده می‌شد. این اندیشه به شکلی خاص، انسجامی در تفکر، احساس و تشریفات دینی یهودیانی که در جلای وطن به سر می‌بردند ایجاد کرد.

سیاه‌ترین دوران حضور یهودیان در اسپانیا به دهه پایانی قرن پانزدهم باز می‌گردد. در سال ۱۶۴۸ بدترین شکنجه و آزار یهودیان در تاریخ، به استثنای آنچه هیتلر در قرن بیستم انجام داد، در اروپای شرقی صورت گرفت. حس و حال یهودیان را در سه قرن گذشته می‌توان از دهه میانی قرن هفدهم سراغ گرفت: دوران قتل‌عام‌های کازاک‌ها تحت رهبری بوگدام خِملنیتسکی^۴ که فردی به شدت با استعداد و در عین حال بی‌رحم بود. سببیت‌هایی که به دلایلی ظاهراً عادلانه صورت پذیرفت، تنها می‌تواند با آنچه هیتلر در قرن بیستم انجام داد مقایسه شود. مثلاً در این باره می‌خوانیم که کازاک‌ها کارشان را از زنان شروع کردند و به گربه‌های زنده خاتمه دادند. تخمین‌هایی که درباره تعداد یهودیان کشته شده در سال‌های ۱۶۴۸ و ۱۶۴۹ زده می‌شود، به سیصد هزار نفر می‌رسد. وجه مضحک و مسخره‌آمیز قضیه اینجاست که کابالا بازگشت مسیح را به سال ۱۶۴۸ پیش‌بینی کرده بود.^۵

در دوران پیش از سال ۱۶۴۸، بسیاری از یهودیان نقش کارگزاران، گماشتگان و تحصیل‌داران مالیات را برای اشراف لهستانی ایفا می‌کردند. در آن سال‌ها، تعدادی کوچ‌نشین متشکل از رعایای فراری، جنایتکاران و ماجراجویان در امتداد رودخانه دنیپر^۷ جنوبی و کرانه شمالی دریای سیاه ظاهر شده بودند. یکی از این گروه‌ها «کازاک‌ها» بودند که به معنای «جنگجویان» یا «سواران چابک» می‌باشد. آنها در استپ‌های پهناور، جایی که رودخانه‌های دنیپر و نیستر^۸ به دریای سیاه می‌ریزند، زندگی می‌کردند و تقریباً تنها از طریق غارت و شکار روزگار می‌گذراندند. گاه به تاتارها حمله می‌کردند و گاه نیز با قایق‌های کوچک خود می‌رفتند و شهرهای ترک‌نشین را در امتداد دریای سیاه چپاول می‌کردند. در حقیقت می‌توان

¹ Chmielnicki

² Isaac Luria

³ Hayim Vital

⁴ Bogdam Chmielnicki

^۵ قضیه خِملنیتسکی یکی از بزرگترین شوک‌هایی بود که یهودیان اروپای شرقی تجربه کردند. جزئیات آن در تواریخ عمومی یهود نقل شده است و در اینجا اسناد و مدارک با جزئیات ارایه نگردید.

⁶ *The Zohar*, III, p. 29.

⁷ Dnieper

⁸ Dniester

می‌توان گفت که کازاک‌ها نقش نوعی «مرزبان» را برای اشراف لهستانی در برابر ترک‌ها و تاتارها بازی می‌کردند و در عوض این خدمت، از بسیاری از مسؤولیت‌ها به ویژه پرداخت مالیات، معاف شده بودند.

اشراف لهستانی کاتولیک بودند و کازاک‌ها و دیگر کوچ‌نشینان، ارتدوکس یونانی. متأثر از فعالیت‌های یسوعیان (ژزویت‌ها)، اقداماتی در جهت وارد کردن آنها به کلیسای کاتولیک صورت پذیرفته بود و تمامی این تلاش‌ها حداقل در به رسمیت شناختن رهبری معنوی پاپ، به شکست انجامیده بود. در همان حین بود که آتش خصومت میان لهستانی‌ها و یسوعیان از یک سو، و ارتدوکس‌های یونانی از سوی دیگر به دلایل مذهبی و اقتصادی به شدت تیز شد. یهودیان به عنوان کارگزاران اشراف لهستانی، مناسب‌ترین هدف برای خصومت گروه‌های غیر کاتولیک بودند. از سوی دیگر، اقداماتی تحریک‌کننده برای تحمیل پرداخت مالیات علیه آنها صورت پذیرفت، مانند مجبور کردن تحصیلداران یهودی به ضبط کلید کلیسا و البسه رسمی روحانیون ارتدوکس یونانی.

و این‌گونه بود که کازاک‌ها، تحت رهبری بوگدام خملنیتسکی سر به شورش نهادند. خملنیتسکی مردی بود زیرک، تحصیلکرده و ثروتمند که در فنون رزم آموزش دیده بود. خشم و کینه او در اثر اتفاقی به جوش آمد که احتمالاً به تحریک یک یهودی که مزدور اشراف‌زاده‌ای لهستانی بود صورت پذیرفت و در آن پسر خملنیتسکی با تازیانه به شدت مجروح و همسرش ربوده گردید. خملنیتسکی کازاک‌ها را سازماندهی کرد و با خان کریمه که از سمت غرب او را مورد حمایت قرار داد و تعداد زیادی سرباز کمکی تاتار در اختیارش نهاد، پیمان اتحاد بست و به شمار زیادی از اجتماعات لهستانی و یهودی یورش برد. او چنان ویرانی و خشونت از خود نشان داد که ماندش را هیچ‌گاه لهستان به خود ندیده بود. هزاران یهودی قتل عام شدند. به عنوان مثال تخمین زده می‌شود تعداد معتابهی از ده هزار یهودی در نیمروف^۱ به قتل رسیدند و دوپست اجتماع یهودی به دست نابودی سپرده شدند.

در سال‌های پس از قتل عام ۱۶۴۸، این حملات همچنان به طور پراکنده ادامه پیدا کرد. تخمین زده می‌شود که صد هزار یهودی دیگر در دهه بعدی کشته شده باشند. پس از این دوران بود که ابر تیره‌ای از ترس و نگرانی بر قلب‌های یهودیان اروپا چنبره انداخت. لهستانی‌ها که از یوغ کازاک‌ها در رنج بودند، به دلایلی روانشناسانه که امروزه کاملاً قابل درک است، دشمنی و خصومت خود را به سمت یهودیان نشانه رفتند و درس‌هایی را که درباره یهودی‌کشی از کازاک‌ها آموخته بودند به موقع اجرا گذاشتند. هر چند در میان اشراف عالی لهستان تلاش‌هایی در جهت جبران اشتباهات گذشته در قبال یهودیان صورت پذیرفت، اما در این باره همچنان نیروهای مخالفی وجود داشتند که یسوعیان در آنان بی‌تأثیر نبودند. ایجاد فتنه و یورش به محله‌های یهودی و به جا گذاشتن شمار زیادی کشته، برای گروهی از دانش‌پژوهان کالج‌های مسیحی به هیچ وجه امری غیرعادی به شمار نمی‌رفت. از همین رو، در سال ۱۶۶۴ دانش‌آموزان مدرسه کلیسای جامع و آکادمی یسوعی لمبرگ به محله یهودیان یورش بردند و صد یهودی را به قتل رساندند، شماری خانه را ویران ساختند و حرمت کنیسه‌ها را شکستند. مرتباً اتهام‌هایی علیه یهودیان به جرم کشتن کودکان مسیحی برای به دست آوردن خون‌شان به منظور استفاده در تشریفات آیینی مطرح می‌گردید و اعدام‌هایی وحشیانه را علیه آنان در پی می‌آورد. در موردی فرمان داده شد عطاری یهودی و زاده ایتالیا به نام ماتاتیا کالاهارا^۲ که در کراکو^۳ زندگی می‌کرد، به دلیل

¹ Nemirov

² Mattathiah Calahara

³ Crocow

ارتکابِ کفر اعدام شود. ابتدا لبان‌اش را بُریدند، بعد دست‌ان‌اش و سپس زبان‌اش را؛ و در آخر او را به چهارمیخ بسته و به آتش کشیدند؛ و خاکسترش را در توپ ریخته و به باد دادند.

دلیل اشاره به شماری از این وقایع از این بابت است که باعث تسهیل پذیرش روح کابالیستی در میان یهودیان شرق اروپا گردید، به خصوص اندیشه‌های مربوط به اهمیت تبعید و نجات از طریق مسیح. شکنجه و آزارهای بیرونی، سستی درونی ساختارهای اجتماعی را در پی داشت و جنبش‌های اجتماعی بزرگی را در جهت خود-اصلاحی در میان یهودیان برانگیخت.

خود-حاکمیتی^۱ یهود

در مسیر تلاش‌های خود برای فهم فریاد، نشان خواهیم داد که بخش عمده‌ای از کارهای او، به خصوص نوشته‌هایش در باب دین، به وادی کشمکش‌های اجتماعی و ایدئولوژیکی‌ای وارد می‌شود که متعاقب دوران خمینیتسکی آغاز شده بود. تا پیش از قتل و غارت‌هایی که در سال ۱۶۴۸ روی داد، یهودیان با ثبات قدم خویش شیوه زنگانی‌ای را که با تورات، تلمود و تفاسیر مفصل و شرعی وابسته به آنها عجین می‌گشت، دنبال می‌کردند. با خاتمه ظاهری آزار و شکنجه‌های بیرونی، پایبندی به شیوه زنگانی تلمودی تضعیف گردید و مردم به کابالا که حامل روح مسیحایی و روزنه‌های امید بود، متمایل گشتند.

دو جریان اصلی در دل تاریخ زنگانی یهود در حرکت بوده است. یکی از آنها آنچنان که به بررسی آن پرداختیم، عرفانی است و دیگری که با الگوی خاص خود-حاکمیتی یهود تلفیق می‌شود، خاخامی (شرعی) است. بر اساس اسناد مکتوب، «زوهر» مهمترین پایگاه جریان عرفانی و «تلمود» مهمترین پایگاه جریان خاخامی بوده است. حس و حال عرفانی موجبات گرایش به ارتداد و بدعت را در واکنش به شکنجه‌ها فراهم آورده بود. این جریان با صمیمی‌تر کردن رابطه خدا و انسان، تهدیدهایی را برای شیوه‌های حکومتی تئوکرات ایجاد کرد و به تشویق بیشتر آزادی‌های شخصی که در شیوه حکومت خاخامی چیزی نامأنوس می‌نمود، همت گماشت. علاوه بر این، پس از آن به حمایت ضمنی از «اصل ارزش شر» به عنوان بخشی از جهان خداوند مبادرت کرد و بر آرزویی اغراق‌آمیز مبنی بر بازگشت مسیح و فرا رسیدن نجات پافشاری نمود.

از قرن هفدهم به بعد، یهودیت آنقدر قوی و منعطف شده بود که تمام این نیروهای متباین را بدون ایجاد هیچ‌گونه تهدیدی برای ساختار اجتماعی، در خود جای دهد. مشرب خاخامی بر جامعه مسلط بود و به تبع آن کابالیست‌ها اصول عقاید خویش را بر اساس انگیزه‌های سیاسی تفسیر نمی‌کردند. اغلب پیش می‌آمد که اشخاص واحد هم تلمودست بودند و هم کابالیست. اعتقاد به اینکه کیفیت باطنی اصول کابالا تا حدودی برآمده از ایمان کابالیست‌های اولیه به تلمود و شیوه تلفیقی زنگانی‌اش و برخورداری آنان از پشتیبانی آن بود، نمی‌تواند چندان غیر منطقی باشد.

اما هر چه زنگانی برای یهودیان اروپای غربی در قرن هفدهم تیره‌تر می‌گردید، جدال میان عرفان و خاخام‌گرایی (شریعت) نیز تندتر می‌شد. این دو اصول عقاید را می‌توان به عنوان دو خط‌مشی برای روبه‌رو شدن با مسائل سیاسی رایج و با خدا تفسیر کرد. هر دو گروه به طور ایدئولوژیک، اندیشه بنیادین پیمان میان خدا و اسرائیل را پذیرفته بودند؛ اما جای سوال اینجا بود که چرا خدا با مردمان برگزیده خویش می‌بایست اینچنین سختگیر و خشن باشد. پاسخ خاخامی به این پرسش این بود که یهودیان شریعت را نقض کردند و به سزای آن مجازت می‌شوند. خط‌مشی اجتماعی و ایدئولوژیک، اتحاد اقشار مختلف و دوچندان کردن اقدامات محلی در جهت پیروی از اوامر الهی و تفسیر صحیح آنها را آنچنان که در

¹ self-government

تلمود مطرح گشته است شامل می‌گردید. این امر به انتقادی‌ترین خودآزمایی اعمال و اندیشه‌ها منتج شد تا اطمینان حاصل کند که پیمان الهی با تبعیت موبه‌مو از تمام جزئیات تورات انجام پذیرفته است.

عرفا نیز بر آن بودند که یهودیان پیمان الهی را نقض کردند، اما نه به دلیل عدم وظیفه‌شناسی‌شان، بلکه بیشتر بر اثر فقدان فهم درست. تورات صورت ظاهری پیمان الهی بود و به آشکال عمیق‌تری از تفاسیر نیاز بود. کابالا و بخصوص کتاب زوهر، مسیری را نشان می‌دادند که به وسیله آن فحوای پوشیده کلام تورات قابل دریافت می‌شد. تورات به عنوان یک زم‌نوشته عالی در نظر گرفته می‌شد که می‌بایستی به وسیله انواع مختلفی از ابزارهای نیمه‌عقلی و عرفانی-شهودی رمزگشایی گردد.

یهودیان لهستان از ابتدا به عنوان یک طبقه متمایز سازماندهی شده بودند که امورشان را تحت مرجعیت کاهال‌های خاخامی^۱ اداره می‌کردند. تا میانه قرن شانزدهم، الگوی حکومت یهود و روابطش با دولت بر شیوه‌ای استوار بنا گشته بود. بنا بر اجازه‌نامه‌ای که در سال ۱۵۵۱ توسط شاه زیگسموند آگوستوس^۲ منتشر شد، یهودیان حق انتخاب رهبران خود را داشتند. آنان تا جایی که به امور داخلی‌شان مربوط می‌شد، در حوزه اقتدار دادگاه‌های حقوق داخلی قرار نداشتند. ریاست کاهال خاخامی مرجعیتی قانونی بود که یهودیان تحت لوای آن زندگی می‌کردند، درست به مانند مسؤولیت کارگزاری در برابر دولت. مرجعیتی که توسط کاهال اعمال می‌شد بیش از اندازه گسترده بود و به تمام ابعاد و اعمال زندگی یهودیان بسط پیدا می‌کرد. دستور مقام کاهال برای زندگی در جامعه، خرید ملک یا استقراض از غیر یهودیان مورد نیاز بود و به عنوان تحصیلدار انحصاری مالیات در میان یهودیان شناخته می‌شد. مسند پیشوایی و نفوذ و اعتبار در جامعه یهود عمدتاً بر بنیان استادی در تلمود و ادبیات خاخامی قرار می‌گرفت؛ هر چند نسبت‌های خانوادگی و ثروت نیز در آن بی‌تاثیر نبود. آموزش حقی سلب‌ناشدنی به شمار می‌آمد و برای هر کودک یهودی امری الزامی بود. فریدلندر^۳ در این باره چنین می‌گوید:

مرجعیت رهبر رسمی دینی هر چند به‌شدت مورد احترام قرار می‌گرفت، اما اغلب دستیار، هم‌پایه یا حتی تحت سلطه و نفوذ لامدان^۴ یا عالم عامی قرار داشت. ممکن است کسی با بکارگیری عبارت‌سازی‌های کارلایل چنین بگوید که یهودیت لهستانی «حکومت قهرمانان»^۵ بود؛ حکومت یک قهرمان که بر اندیشه‌ها و آمال پیروان‌اش تسلط داشت؛ قهرمانی که در قامت «انسان باسواد» ظهور کرده بود و خرقة لامدان یهودی-لهستانی را در بر داشت.^۶

طبقات پایین دست تأثیرگزاری بسیار کمی در انتخاب اعضای کاهال داشتند و گاه تصمیمات کاهال بیشتر در جهت خدمت به طبقات بالادست بود تا تمامیت جامعه. با وقوع قتل‌عام‌های سال ۱۶۴۸، تسلط خاخام‌ها بر جامعه سنتی رو به زوال نهاد. به عنوان مثال در سال ۱۶۷۶، رهبران جامعه یهود انتشار دادخواست زیر را ضروری یافتند:

ما به‌سختی به درگاه خداوند گناه ورزیده‌ایم. آشوب روز به روز شدت می‌گیرد. هر چه می‌گذرد زندگی مشکل‌تر می‌شود. دریغ از اندک شأن و جایگاهی که مردمان ما در میان سایر ملل داشته باشند. به‌راستی معجزه بوده

^۱ rabbinic Kahal، شورایی که در جوامع یهودی حکم مجلس تصمیم‌گیری را داشت - م.

^۲ Sigismund Augustus

^۳ Friedlaender

^۴ Lamden

^۵ heroarchy

^۶ Israel Friedlaender, *The Jews of Russia and Poland* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1915), p. 181.

است که علی‌رغم تمام این سیاه‌بختی‌ها، هنوز زنده و سرپا هستیم. تنها راهی که برایمان باقی مانده، اتحاد با یکدیگر در قالب یک میثاق ملی و حفظ انسجام به واسطه گذاردن ملتزمانه اوامر الهی و دستورات آموزگاران و رهبران پرهیزگاران است.^۱

¹ Dubnow, Vol. I, p. 188.

حکایت شبتیان

با گذشت زمان همچنان که سالی از پی سال دیگر فرا می‌رسید، حوادثی به وقوع پیوست که در آن طیف گسترده‌ای از نیروهای اجتماعی در یک نقطهٔ کانونی گرد آمدند، و برایندها و دلالت‌های این حوادث قرن‌ها است که همچنان فعال و تاثیرگذار باقی مانده‌اند. ظهور شبتای زوی^۱ یکی از این حوادث بود. مجموعه حوادثی که حول شخصیت و اعمال شبتای زوی، مسیحای دروغین، شکل گرفت، در رابطه با الگوهای عاطفی و روانشناسانهٔ یهودیان در عصر مدرن از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. به اعتقاد شولم، شبتای زوی یک بیمار روانی بوده است.^۲ آنچه‌ان که توسط کستاین^۳ عنوان گردیده، زوی یک همجنسگرا و خودشیفته به تمام معنا بوده است.^۴ به این موارد باید شناخته شدن‌اش در دوره‌ای به عنوان مسیحا توسط یهودیان را نیز اضافه کرد.

همچنان که به آن اشاره خواهیم داشت، کابالا پیش‌بینی کرده بود که سال ۱۶۴۸ آغاز دوران ظهور مسیحا خواهد بود. این تاریخ همان سالی بود که نسل کشی خملنیتسکی اتفاق افتاد. با وجود پیش‌زمینه‌ای قوی از ایدئولوژی کابالیستی در میان یهودیان، بخصوص فرقهٔ لوریانیک^۵ با آن مسیحاگرایی بسیار شدیدش، تمام رنج‌ها، قتل‌ها و غارت‌های آن سال به طور متناقض‌نمایی به عنوان تصدیقی بر مسألهٔ بازگشت مسیحا تفسیر گردید. نسل‌کشی‌های آن سال احتمالاً به عنوان پاکسازی‌ای در تدارک ظهور مسیحا تلقی شده است. هم‌زمان با پایان سال ۱۶۴۸، شبتای زوی دست به انجام اقدامی منحصر به فرد زد که توجه‌ها را به او به عنوان مسیحا جلب نمود. او در کنیسه به پا خاست و نام کامل سربِ خداوند را به زبان آورد، و این احتمالاً عملی بوده است که تنها مسیحا جرأت انجام آن را به خود می‌داده است.

شبتای زوی از نسل یهودیان اسپانیولی بود که سال ۱۴۹۲ از کشور خود رانده شده بودند. او در جامعهٔ یهودی از میر^۶ در ترکیه زندگی کرد. از قرار معلوم، آنقدر با استعداد بود که عنوان خاکام^۷ را در عنفوان جوانی کسب کند. ۱۸ ساله بود که کابالا را برای گروهی از مردان جوان تدریس می‌کرد و مقادیر معتدایی از تصدیق را به واسطهٔ عمق و معرفتی که از خود نشان می‌داد، به دست آورده بود. او خود را در مطالعات کابالا مستغرق ساخته بود و در مسیر ارایهٔ تفسیر از کلام کابالا، صاحب قدرت تخیلی فوق‌العاده بود. در همان آغاز کار بود که مشخصه‌های رفتاری شخصیت‌اش نمایان گردید. این حقیقت که دو ازدواج او به علت ناتوانی و عدم رغبت‌اش به استكمال جنسی (زفاف) فسخ شده بود، حکایت از بعضی انحرافات جنسی در او دارد. سارا سومین همسر او، یک روسپی بود که به آنکاف جهان در جستجوی مسیحا سفر می‌کرد و خود را به عنوان عروس مقدر او می‌نمایاند. هر چند سارا یهودی بود، اما در یک کنیسهٔ مسیحی پرورش یافته بود. او آشکارا بیان می‌کرد که چون تا هنگام بازگشت مسیحا و پذیرفته شدن‌اش از سوی او، نمی‌تواند ازدواج کند، خداوند به او

¹ Sabbatai Zevi

² Scholem, P. 290.

³ Kastein

⁴ J. Kastein, *History and Destiny of the Jews*, trans. H. Paterson (New York: Viking Press, 1933), pp. 334-335.

⁵ Lurianic

⁶ Smyrna

⁷ chakam

این اجازه را داده است که تا آنجا که می‌تواند شهوت‌اش را فرو بنشانند. پس از آنکه سارا خود را با چنین هیأتی بر شبتای زوی عرضه کرد، با یکدیگر ازدواج کردند، و می‌توان حدس زد که سارا پس از ازدواج نیز به روابط جنسی خود با پیروان جوان او ادامه داده است.^۱

به دنبال به زبان آوردن نام خداوند در کنیسه، حکم تکفیر شبتای زوی از سوی خاخام‌های از میر صادر گردید. تکفیر او تا حدود زیادی متأثر از محبوبیت‌اش در میان قشرهای پایین‌دست جامعه و اینکه حضور او داشت آنها را به تمرد و نافرمانی سوق می‌داد بود. از همین رو، از میر را ترک کرد و گام در مسیر مسافرت‌هایی طولانی نهاد: قسطنطنیه، سالونیکا، قاهره، غزه، حلب و اورشلیم. او انواع مختلفی از تظاهراتی را که با تصور او از خویش به عنوان مسیحا سازگار بود، از خود بروز می‌داد. در سالونیکا خواست که ازدواج‌اش با تورات جشن گرفته شود. در قسطنطنیه ماهی‌ای را به یک گهواره کودک انتقال داد تا اشاره‌ای ضمنی بر این موضوع داشته باشد که موعد رهایی در برج حوت فرا خواهد رسید. در هر کجا که با شخصیت خاص خویش گام می‌نهاد، مردمان را به خود جذب می‌نمود و آنها را متقاعد می‌ساخت که به راستی خود مسیحا است. در طی سال‌های ۱۶۴۸ تا ۱۶۶۵ شایعات و افسانه‌های گوناگونی پیرامون شخصیت او شکل گرفت. هنگامی که در سال ۱۶۶۵ به از میر بازگشت، جمع پرشماری از مردم با تجمعی عظیم از او استقبال کردند. توده‌های مردم به شور و وجدی مذهبی در آمده بودند و روی هم رفته، یهودیان از میر به آن آمادگی رسیده بودند که او را به عنوان مسیحا پذیرا شوند. در طی واقعه خملنیتسکی بسیاری از یهودیان تسلیم تاتارها^۲ شده بودند تا خود را از کازاک‌ها^۳ در امان نگاه دارند. تاتارها نیز آنان را با دریافت فدیة به یهودیان ترکیه فروخته بودند. کابالیسم همواره هواخواهان خاص خود را در ترکیه داشته است؛ اما اکنون با شنیدن خبرهایی که از هم‌مسلمان آنها در لهستان می‌رسید، غوغایی در حس مسیح‌گرایی آنان ایجاد گشته بود. یهودیان در طی دوران پراکندگی، همواره یکپارچگی خود را در روح و فرهنگ به طور شگفت‌انگیزی حفظ کرده‌اند و ارتباطات بعضی از آنها همواره استوار باقی مانده است. از همین رو، اخبار شبتای زوی و روح تازه‌ای که توسط او زاده شده بود، سرتاسر اروپا را در یک چشم بر هم زدن در نوردید. از آنجایی که در سال ۱۶۴۸ رهایی و نجات رخ نمود، شبتای زوی به موعد دیگری اعتقاد پیدا کرد که به طوری متناقض‌نما، منبعی کاملاً متفاوت از کابالای یهود داشت. زوی از پدر خود که کارگزاری یک شرکت انگلیسی را بر عهده داشت، شنیده بود که بعضی محاسبات مسیحی که بر اساس کتاب مکاشفات یوحنا صورت پذیرفته، سال ۱۶۶۶ را به عنوان آغاز هزاره مسیحا معین کرده است؛ و این گونه بود که سال ۱۶۶۶ به عنوان موعد رهایی تعیین شد.

یهودیان لهستان با امیدواری بسیاری به این امر واکنش نشان دادند، بخصوص پس از آزارها و شکنجه‌هایی که به آنان تحمیل گشته بود.

نویسنده معاصر او کرینی گالاتوفسکی^۴ می‌گوید: یهودیان به پیروزی دست یافته بودند؛ تعدادی از آنها خانه‌ها و املاک خویش را رها کردند و با این ادعا که مسیحا به زودی خواهد آمد و آنها را سوار بر پاره‌ای ابر به اورشلیم منتقل خواهد کرد، دست از کار کشیدند. عده‌ای برای مدتی روزه گرفتند و حتی از غذا دادن به افراد خردسال نیز خودداری نمودند و در آن زمستان سخت در چاله‌های یخ غسل انجام می‌دادند و دعایی را که در آن اواخر

¹ J. Kastein, *The Messiah of Ismir: Sabbatai Zevi*, trans. H. Paterson (New York: Viking Press, 1931), P. 117

² Tartars

³ Cossacks

⁴ Galatovski

تصنیف گشته بود، از بر می خواندند. مسیحیان بزدل و بینوا که داستان‌های معجزات انجام گرفته توسط مسیحای دروغین را می شنیدند و نخوت بی حد و حصر یهودیان را به چشم می دیدند، به عیسی مسیح شک کردند.^۱

شبتای زوی قصد داشت عمل رهایی بخش خویش را با خلع سلطان ترک که در آن زمان بر سرزمین مقدس حکمرانی می کرد آغاز کند. دو روز مانده به آغاز سال ۱۶۶۶ به قسطنطنیه، جایی که قصد داشت مأموریت مسیحایی خویش را به انجام برساند، سفر کرد. با ورودش به آنجا، زندانی گردید و پس از آن به دژ آیدوس^۲ در گالیپولی^۳ فرستاده شد؛ اما شدت حمایت از او آنقدر زیاد بود که زندان به مقر سلطنتی او تبدیل شده بود و یهودیان سرتاسر جهان همراه با هدایا و پیشکش‌هایی در آنجا گرد آمده بودند. در واقع او به رهبر معنوی صدها هزار نفر از مردم بدل گشته بود. ترک‌ها توسط یکی از مشاوران یهودی سلطان، نقشه‌ای طرح‌ریزی کردند تا به وسیله آن، جنبش شبتای زوی را خنثی کنند. آنها شبتای زوی را در دوراهی مرگ یا گرویدن به اسلام قرار دادند. آنها به او گفتند که می‌تواند وانمود کند که به اسلام گرویده است، اما این کار می‌بایست به شکل عمومی و در ملاعام انجام می‌گرفت. در نوامبر ۱۶۶۶، هم‌زمان با پایان سالی که موعد رهایی در آن تعیین گشته بود، شبتای زوی با شکوه و تشریفات کامل، به اسلام گروید و نام اسلامی «محمد آفندی»^۴ برای او انتخاب شد و به عنوان حاجب سلطان با حقوقی عالی گماشته گردید. عظمت و تاثیرگذاری این تغییرات ناگهانی که در عوالم روحانی روی داد، و از سال ۱۶۶۵ تا ۱۶۶۶ ادامه پیدا کرد، قابل اغراق و بزرگنمایی نیست. این امر خود را در قالب شدیدترین شکل ممکن از کفار داند گناهان نمایان کرد؛ مسیحا در آستانه در رسیدن بود و هر فردی می‌بایست آمادگی درک او را کسب می‌کرد. مردم ملامت احساسات بودند؛ رهایی و نجاتی که مدت‌ها در انتظار آن بودند، داشت فرا می‌رسید. آنچه که روزگاری امید و آرزو بود، داشت به حقیقت می‌پیوست. مدرکی که نشان می‌داد هزاران سال زجر و شکنجه‌ای که یهودیان متحمل شده‌اند بیهوده نبوده است، در آستانه آشکار شدن بود.^۵

به هر رو، شبتیانسیم با گرویدن شبتای زوی به اسلام از بین نرفت. این مسأله در میان عده‌ای حالتی از یک انزجار معنوی ایجاد کرد که قرن‌ها ادامه یافت؛ چون آنها احساس می‌کردند بازبچه قرار گرفته‌اند و به آنان خیانت شده است. گروه‌های دیگری از شبتای زوی پیروی کرده، مسلمان شدند. شمار زیادی از یهودیان، به اطمینان خاطر سنتی‌ای که یهودیت ارتدوکس به آنان عرضه می‌داشت، پناه بردند و تلاش‌های خویش را در جهت ادای موبه‌موی فرامین، به صورتی خاخام‌گونه، دوچندان کردند. اما مهمتر از همه، این امر باعث ایجاد مرحله‌ای از یک گذار در انگیزش‌های عرفانی شد و آنها را از مطالعات سری و باطنی به جنبشی بزرگ‌دامنه سوق داد که برایندهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مهمی را در بر داشت. بی‌شک این جنبش پدیده‌ای انقلابی بود که در سیستم حکومتی خاخامی ایجاد سستی و اخلال کرد، و در قرن‌های پس از آن در جامعه یهود همواره با این شکاف ایجادشده مقابله شد. بر اساس گفته شولم، شبتیانسیم تا حد زیادی در شکلگیری جو فکری‌ای که سرانجام به جنبش اصلاحات یهود در قرن نوزدهم منتج گردید، نقش داشته است.^۶

¹ Dubnow, I, P. 205.

² Abydos

³ Gallipoli

⁴ Memet Effendi

^۵ روایتی داستانی از این وقایع که در یک دهکده یهودی رخ می‌دهد:

Isaac Bashevis Singer, *Satan in Goray*, trans. Jacob Sloan (New York: Noonday Press, 1955).

⁶ Scholem, P. 299

شبتیانيسم علی‌رغم تلاش‌های زیادی که در جهت به انزوا کشاندن آن صورت گرفت، به عنوان یک فرقه همچنان به گسترش خود ادامه داد. شبتایی‌ها از سوی خاخام‌های ارتدوکس مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند و هریم^۱ (حکم تکفیر) علیه آنان صادر می‌گردید. گروهی از یهودیان همچنان به این اندیشه که شبتای زوی مسیحا بود معتقد باقی ماندند و به پرستش او ادامه دادند. یک یهودی لیتوانیایی به نام زادوک^۲ پیش‌گویی کرد که سال ۱۶۹۵ موعده آمدن مسیحا خواهد بود. کابالیستی به نام خائیم مل‌آخ^۳ موعظه می‌کرد که شبتای زوی مسیحی واقعی بوده است، اما همان‌طور که موسی چهل سال یهودیان را از ورود به سرزمین مقدس باز داشت، می‌بایست چهل سال میان سال‌های ۱۶۶۶ تا ۱۷۰۶ طی شود تا آنکه موعده‌رهایی فرا برسد. در سال ۱۷۰۰، خائیم مل‌آخ همراه با یودا حسید^۴ و ۱۳۰۰ تن دیگر، تا سرزمین مقدس پیاده راه پیمودند تا برای ظهور مسیح در سال ۱۷۰۶ آماده شوند. حدود هزار تن از این سفر دشوار جان سالم به در بردند. در طی این انتظار بی‌حاصل، عده‌ای از آنها مسیحی و عده‌ای مسلمان شدند و شماری نیز به منظور اشاعه حکایت‌های عرفانی خیالی، به لهستان بازگشتند؛ در حالی که بقیه در همان جا ماندند و به گسترش تشریفات آیین عجیبی که ادعا شده است رقص پیرامون تمثال چوبی شبتای زوی بوده است پرداختند. شبتیانيسم ارایه‌دهنده نخستین ترجمان از اصول اعتقادات کابالا در قالب یک جنبش اجتماعی کلان بود. شکست آن سوءظنی عمیق نسبت به مسیحاگرایی ایجاد کرد و فضاحتی تمام‌عیار را باعث شد. در بیانی صادقانه می‌شد گفت که مکتوبات و مجامع شبتایی در تمامی اشکال خود نابود گردیده است. گفتن این حرف که جنبش مذکور به فرقه‌ای کوچک بدل شده است که تنها شمار معدودی از افراد را شامل می‌گردد، به امری معمول بدل شد. همچنان که نادیده انگاشتن جایگاهی که شبتیانيسم کسب کرده بود، حتی در میان ارتدوکس‌ها، چنین وضعیتی را دارا بود. افرادی که از خانواده‌های شبتایی سر بر آورده بودند، بالاجبار این حقیقت را پنهان نگاه می‌داشتند.^۵

شولم فرضیه‌ای جالب‌توجه را مطرح می‌کند که به طوری ویژه با آن جنبه از فروید که مد نظر ما است، ارتباط می‌یابد. شولم بر آن است که شبتیانيسم در مواجهه با آزادسازی یهودیان در قرن نوزدهم، به مرحله‌ای از عقل‌گرایی^۶ وارد شد و در عین حال، تلاش کرد بنیان‌های شبتایی خود را پنهان نگاه دارد.^۷ پس از انقلاب فرانسه نیز، این گروه‌های شبتایی بودند که در میان یهود، جنبش‌ها را به سوی اصلاحات، آزادی‌خواهی^۸ و روشنگری^۹ رهنمون می‌گشتند.^{۱۰} شبتیانيسم به چندین شیوه با عقل‌گرایی هماهنگی یافت. نخست آنکه هر چند شبتیانيسم مجموعه خاصی از اساطیر را دارا بود، اما در تضادی آشکار با اسطوره‌های دین رسمی و سنتی قرار داشت. مورد دیگر آنکه، شبتایی‌ها معتقد به اصل ضروری بودن سقوط در بدی^{۱۱} به منظور کسب آزادی معنوی بودند؛ اصلی که توسط فرانکیست‌ها^{۱۲} مرجع جنسی خاصی نیز به آن داشت داده می‌شد. «تقدس» داخل شدن در هر چیز، بد باشد یا غیر بد، هم‌اکنون پیام‌آور این دیدگاه روشنگرانه‌تر بود که

¹ herem

² Zadok

³ Haim Malakh

⁴ Judah Hasid

⁵ Scholem, PP. 300-301.

⁶ rationalism

⁷ Scholem, P. 301.

⁸ liberalism

⁹ enlightenment

¹⁰ Scholem, P. 304.

¹¹ evil

¹² Frankist

حقیقت بدون توجه به اینکه به کجا ممکن است منتج شود، می‌بایست دنبال گردد، با اعتقاد راسخ به این اصل که «حقیقت» همواره به نیکی رهنمون می‌شود. اما مهمتر اینکه، شبتیانیسیم به عنوان صورتی از عرفان، در این اعتقاد جازم که جهان واقعیت در تمامیت آن از طریق تفکر قابل ادراک و احاطه می‌باشد، با عقل‌گرایی اشتراک داشت؛ و همچنان که به فروید نیز مربوط می‌شود، شبتیانیسیم مُنادی ورود به حوزه‌های ممنوعه تجربیات بشری بود. شبتیانیسیم به عنوان جنبشی هم‌سو با دنیای تمدن غرب، در نقش عاملی برای عقلانی‌سازی ارتداد به ایفای نقش پرداخت. هر چند شکست در پیش‌بینی ظهور مسیحا ممکن است باعث سرخوردگی شود، اما همین مسأله به طوری متناقض‌نما می‌تواند به قدرت گرفتن اعتقاد جازم اصلی منجر شود. این دقیقاً همان چیزی است که در مورد شبتیانیسیم اتفاق افتاد.

یکی از حمایت‌های مهم دیگری که از شبتیانیسیم صورت گرفت، توسط یهودیان مارانو^۱ بود که از اسپانیا به بخش‌های دیگر اروپا مهاجرت کرده بودند. در طی آزار و شکنجه یهودیان اسپانیا در قرن پانزدهم، بسیاری از آنها حاضر به انجام غسل تعمید و در ظاهر رفتار به شیوه مسیحیان شدند. آنان در خفا چنان برنامه‌ریزی کردند که هویت یهودی خود و شماری از آداب یهودی‌شان را حفظ کنند. پدیده‌ای نادر و شگفت‌انگیز است که آنان توانستند سازوکاری از یک دوگانگی مذهبی را با موفقیت به انجام برسانند و آن را در طی نسل‌ها همچنان حفظ کنند. در قرن هفدهم، بسیاری از این یهودیان از اسپانیا به سایر بخش‌های اروپا گریختند و پس از آن، در اظهار دوباره یهودیت خویش تردید نکردند. با این حال، احساس گناهی که از ارتداد سابق خویش داشتند همچنان در آنها قدرتمند بود و همین امر چهره شبتیای زوی را برایشان شدیداً جذاب جلوه می‌داد، که یکی از دلایل اصلی آن به طور متناقض‌نمایی ارتداد او بود.

این موضوع که مسیحا می‌بایست فردی مرتد بوده باشد، پذیرش او را از سوی یهودیان مارانو تسهیل کرد. آنها خود مرتد شده بودند و از احساس گناه حاصل از آن، در عذاب بودند. تصویری از یک مسیحا که همچون آنان مجبور به تخطی از فرمان اُکید عدم پرستش خدایان بیگانه شده بود، عاملی گردید برای تسلی‌شان از احساس عمیق گناهی که در درون داشتند. شولم معتقد است این شرایط روانشناسانه یکی از عوامل مهم مرتبط به تجزیه محله‌های یهودی‌نشین^۲ (گتو) بوده است.^۳

پر واضح است که حرکت یهود از دنیای گتو به دنیای بزرگتر تمدن غرب، نمی‌تواند تنها به عنوان نمونه ساده‌ای از اشاعه فرهنگی فهمیده شود. دیدگاه معمول این است که یهودیان عمدتاً به تمدن غرب کوچیدند، کودکان‌شان به مدارس غربی فرستاده شدند و به این صورت فرهنگ غالب تاثیر خود را بر آنان گذاشت. گاه در این‌گونه بحث‌ها گفته می‌شود که یهودیان، سنتی عظیم از علوم دینی به همراه داشتند و تلقی‌های خویش نسبت به تورات را به مطالعات سکولار انتقال دادند. هر چند این دیدگاه فی‌نفسه اشتباه نیست، اما بیش از حد ساده و بسیط است. صحیح خواهد بود اگر بگوییم که یهودیان، روشنگری غرب را به عنوان هم‌پیمان یکی از طرف‌های درگیر در منازعه جانکاهی که مابین شبتیانیسیم و اصول رسمی مذهب^۴ در یهودیت جریان داشت، غنیمت شمردند. بحث درباره مدخل ورود یهودیان به تمدن غرب امری است

¹ Marrano

² ghetto

³ Scholem, PP. 309-310.

⁴ orthodoxy

پیچیده و پویا، و محرک‌های آن می‌بایست در صفحات تاریخ، به ویژه زندگی مذهبی شخصیت‌های حاضر در آن، جستجو شود.

فرانکیسم

یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های روانکاوی این است که شر^۱ را صورتی تحریف‌شده از عشق^۲ می‌داند. این یکسان‌سازی تناقض‌آمیز میان خیر^۳ و شر^۴، در تمام نوشته‌های فروید دیده می‌شود، به گونه‌ای که حالتِ دوقطبی بودن آنها در آثار او به کلی محو گشته است.

برای درک اسلاف تاریخی این بُعد از اندیشه‌های فروید، به جریانی که در دل جنبش شبتیان به رهبری یاکوب فرانک^۴ توسعه یافت، باز می‌گردیم و نگاهی خواهیم داشت به اصولی که به واسطه این جریان مورد توجه قرار گرفت، بخصوص اصل «تقدّس گناه».

یاکوب فرانک در سال ۱۷۲۶ در کورولوفکا^۵ واقع در مرز میان پودولیا^۶ و والاکیا^۷ زاده گردید. پدر او یک شبتیایی بود که از جامعه یهود رانده شده بود؛ جایی که پیش از آن مقام خاخام یا واعظ را عهده‌دار بود. او در محیطی مملو از اندیشه‌ها، موهومات و خیالات پُر زرق‌وبرق شبتیایی پرورش یافت. هر چند تا جایی که مربوط به مطالعات خاخامی می‌شود، فردی کم‌سواد، ایم-هاآرتس^۸ و جاهل (در اصطلاح تلمودی) بود، اما ظاهراً مدت زمان بسیاری را به غور در مکتوبات کابالیستی بخصوص زوهر گذرانده بود. او به طور خداداد از موهبت قدرت بدنی بسیار بالا و تخیلی غنی برخوردار بود.

حکایت‌هایی که از او به ما رسیده است نشان از شخصیتی مجنون دارد، یعنی فردی که فراخودی قدرتمندی در او شکل نگرفته است. او در اکناف جهان به عنوان فروشنده‌ای دوره‌گرد آواره بود و به وعظ کابالا، تظاهر به شفا‌دهنگی و آرایه کمک‌های عرفانی و پزشکی می‌پرداخت. گفته می‌شود که همراه با پیروان‌اش دست به راهزنی زده، اوراق پوستین تورات را برای تهیه پای‌افزار دوستان‌اش پاره کرده و شوفاری^۹ را از یک کنیسه به سرقت برده و به گروهی از پسران امت‌ها^{۱۰} (غیر یهودیان) یاد داده بوده که در آن بدمند. او ابریشم، وسائل و جواهرات تزئینی به حرم‌سرای شاهان ترک عرضه می‌کرد و به داشتن روابط صمیمی با زنان ترک مفتخر بود.^{۱۱}

¹ evil

² love

³ good

⁴ Jacob Frank

⁵ Korolovka

⁶ Podolia

⁷ Wallachia

^۸ am-haoretz، عبارتی عبری به معنای «مردم سرزمین» که اشاره‌ای است به یهودیان. تلمود این عبارت را برای اشاره به یهودیان بی‌سواد و کسانی که نسبت به فرامین الهی ناآگاه اند استفاده کرده است - م.

^۹ Shofar، سازی بادی که یهودیان از گذشته تا امروز در بعضی از آیین‌های مذهبی خویش می‌نوازند - م.

¹⁰ Gentiles

¹¹ G. Bader, *Dreisig doros Yiddin in Polin* {Thirty Generations of the Jews in Poland}, (New York: Oriom Press, 1927), pp. 251 ff.

فرانک خود را تجسمی دوباره از شبتای زوی می‌پنداشت و جنبش شبتیان را احیا نمود. فرانک در سال ۱۷۵۵ در پودولیا ظاهر شد و گروه‌های شبتایی را که پیشتر منحل گشته بودند با سازماندهی دوباره، جانی تازه بخشید. او در اصول اعتقادات جدیدی که برای شبتاییسم ایجاد کرد، اندیشهٔ تثلیث مقدس^۱ را طرح نمود. او میان خدا که در شبتای زوی تجسم یافته بود و لنگهٔ مونث او شخینه^۲ یا ماترونیتا^۳ تمییز قائل می‌شد و مقام مسیحا را به خدا نسبت می‌داد. او احکام تلمود را کنار گذاشت و اعلام کرد که تنها کتاب زوهر مقدس است. اندیشهٔ خدای مذکر-مونث محملی گشت برای اعمال مذهبی جنسی. او اعلام می‌کرد که شریعت مرده است، تسلط تورات کهن از میان رفته و تسلط شریعت تنها تا زمانی اعتبار داشته که نجات هنوز فرا نرسیده بوده و مسیحا باز نگشته بوده است. نجات تازه‌ای که فرا رسیده بود، همراه با تمام وحی‌هایی که با خود داشت، به گونه‌ای بود که همه چیز از جمله شر، در زمان آن تطهیر گشته بود.

آنچنان که شولم در ذکر مشخصه‌های عمومی عرفان یهود مطرح می‌کند:

«عارف حتی از این استنباط نیز اکراه ندارد که در درکی عمیق‌تر ریشه‌ای از شر حتی در خدا نیز وجود داشته باشد... هر صفتی [مرتبط با قلمروی الهی] جلوه‌ای مشخص را بازنمایی می‌کند، از جمله صفت شدت عمل و قضاوت سختگیرانه که تعمق عرفانی آن را با منبع شر در خدا پیوند داده است»^۴

اصل شر به واسطهٔ این فرضیه تقویت می‌شد که شراره‌های مقدس پراکنده گشته‌اند، از همین رو، بر انسان واجب است که به منظور گردآوری دوبارهٔ آنها، خویشان را به وسیلهٔ گناه کردن یاری دهد. این گونه بود که اندیشهٔ «گناه مقدس» برجسته گردید. از طریق گناه رستگاری فرا خواهد رسید. با گناه کردن بسیار جهانی سر بر خواهد آورد که در آن دیگر گناهی وجود نخواهد داشت. فرانک اعلام می‌داشت که «من آمده‌ام تا جهان را از تمام شرایع و فرایضی که تاکنون وجود داشته‌اند، خلاصی دهم.»

این اصل با نظر به مسیحا، توسط بوپر^۵ تشریح شده است:

«مفهوم مسیحا آنچنان بود که می‌بایست به هیأت کلیپا^۶، قدرت نیمه‌خدایی^۷ تمامی هیأت‌های دیگر در آید تا بتواند تقدسی را که دچار جمود گشته بود آزاد گرداند؛ و با انجام این کار، تبعید اسرائیل را به سرمنزل مقصود برساند و اسرائیل و جهان را در آن واحد رهایی ببخشد. اما حتی این هم پایان کار نبود؛ در اینجا گناه مقدس به یک الگو تبدیل می‌شود؛ انسان می‌بایست خود را به ورطهٔ گناه بیفکند تا شراره‌های مقدس را از آن برگیرد؛ و پس از آن به زودی دیگر گناهی وجود نخواهد داشت. با تکمیل مفهوم عصر تازهٔ مسیحایی، تسلط تورات کهن از میان خواهد رفت. تمام این‌ها تنها برای یک جهان نجات‌یافته صدق می‌کرد و هم‌اکنون آن وحی‌های تازه فرود آمده بود؛ وحیی که همه چیز را جایز می‌شمرد و هر آنچه را که موجود است تطهیر می‌کند.»^۸

¹ Holy Trinity

^۲ ر.ک. ص ۱۹۰.

³ Matronita

⁴ Scholem, p. 13.

⁵ Buber

⁶ Klipah

⁷ Daemonic

⁸ Martin Buber, *Hasidism* (New York: Philosophical Library), pp. 7-8.

البته غریزه جنسی به عنوان محملی برای بروز آزادی شخصی از ریشه‌های عیقمی برخوردار است. در کتاب زوهر استعارات جنسی به شکلی کاملاً آزاد مورد استفاده قرار گرفته است. سنت‌های دین رسمی تظاهر جنسی را به شدت محدود کرده بود و شاید همچنان که بعضی نویسندگان^۱ اشاره کرده‌اند، این امر برابندی از تلاش یهودیان برای دور نگاه داشتن خودشان از آیین‌های مذهبی‌ای بوده است که شامل تشریفات جنسی می‌شده است. نیروی جنسی همچنین وسوسه‌ای همواره حاضر است که گاه با فشارهای شدیدی نیز همراه می‌شود. از همین رو، در دسترس‌ترین عامل گناه به شمار می‌رود. شاید مهمترین عامل افراط جنسی در میان فرانکیست‌ها را می‌بایست در نظریات فروید جستجو کرد که غریزه جنسی را در هسته شخصیت انسانی قرار داده است.

یاکوب فرانک رهبری شبتای زوی را در قالب تناقض ارتداد ادامه داد. این جنبش به یک تهدید سیاسی خطرناک برای تتوکراسی^۲ دین رسمی بدل شد و کیش وقوس‌های گوناگونی را میان دو طرف باعث گردید. فرانکیست‌ها مورد تکفیر قرار گرفتند و آنها نیز در پاسخ به تلمود حمله کردند و استدلال نمودند که کتابی است نادرست و زیان‌آور. فرانکیست‌ها همچنین تلمود را متهم کردند که استفاده از خون مسیحیان را واجب شمرده است و برای اینکه نشان دهند یهودیان دست به جنایت آیینی می‌زنند شاهدانی را نیز ارایه دادند. نقطه اوج زندگانی فرانک گرویدن او و پیروان‌اش طی تشریفات باشکوه به مذهب کاتولیک^۳ بود. شماری از نجبای لهستانی نقش پدران تعمیدی^۴ آنان را ایفا کردند و این‌گونه، یهودیان تازه‌تعمید یافته نام خانوادگی آنها را پذیرفتند. از همین رو، شماری از آنان در سلب نجبای لهستانی در آمدند. پدرخوانده یاکوب فرانک هنگامی او که در حضور خانواده سلطنتی و هیأت سلطنتی اعیان در نوامبر ۱۷۵۹ به مذهب کاتولیک گروید، شاه آگستوس سوم^۵ بود؛ یعنی کمتر از صد سال پس از ارتداد شبتای زوی، و کمتر از یک صد سال پیش از تولد زیگموند فروید. جالب آنکه فرانک نام تعمیدی یوسف^۶ را برای خود برگزید. دلالت‌های مسیحایی این نام را بعداً که به اهمیت آن برای فروید می‌پردازیم، مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.^۷

^۱ به طور مثال مقایسه کنید:

A. C. Kinsey et al., *Sexual Behaviour in the Human Female* (Philadelphia: W. B. Saunders Co., 1953).

«بسیاری از محکومیت‌های تلمود بر این اساس بنا شده بودند که چنین فعالیت‌های [خودسرانه جنسی] ای شیوه کنعانیان، کلدانیان و کفار را به نمایش می‌گذارد و اغلب به عنوان نوعی بت‌پرستی مورد محکومیت قرار می‌گرفت تا یک جرم جنسی.» - p. 482.

^۲ theocracy، حکومت روحانیون

^۳ Catholicism

^۴ sponsor

^۵ King Augustus III

^۶ Joseph

^۷ ر. ک. ص ۱۲۴؛ و همچنین پانویس ص ۱۱۳.

ما در خَسیدِیسَم هم‌نهادِ دیالکتیک^۱ شبتاییسَم و یهودیتِ خاخامی را مشاهده می‌کنیم. این جریان پویایی‌بخشی عمیق عاطفی جنبش شبتاییسَم را با شریعت و انتظام دین رسمی کامل کرد. بنیانگذارِ خَسیدِیسَم اسرائیل بعل شَم توف^۲ بود که گاهی با عنوانِ بعل شَم توف (صاحبِ اسمِ نیک [خدا]) یا بعل شَم یا تنها پست^۳ که مخففی از حروفِ اوّلِ واژه‌های بعل، شَم و توف است، خطاب می‌گردد.

بعل شَم توف در حدودِ سالِ ۱۷۰۰ میلادی همچون یاکوب فرانک در مرزِ میانِ پودولیا و والاکیا زاده شد. افسانه‌های تولّدِ او نیز شاملِ اتفاقاتِ معمولی می‌شود که در این دست آثار می‌خوانیم. در روایتی آمده است^۴ که والدین‌اش پیر و تنها بودند که موردِ هجومِ دزدان قرار می‌گیرند. از آنجایی که هیچ‌گونه پول و دارایی‌ای با خود نداشتند، دزدان آنها را به اسارت می‌گیرند. پیرزن می‌گریزد اما ربِ الیئزر^۵ پدرِ بعل شَم توف، در کشوری دوردست به عنوانِ برده به فروش می‌رسد. به نظر می‌رسد این بخش از داستان از حکایتِ یوسف در کتابِ مقدّس بر گرفته شده باشد. او با درستکاریِ فوق‌العاده خویشتن، ارباب‌اش را خشنود می‌سازد و به این ترتیب امتیازاتی همچون فرصتِ نگاهداشتِ روزِ سبت^۶ را کسب می‌کند. او به‌زودی به خدمتگزاریِ پادشاه گماشته می‌شود و فرماندهی ارتش پادشاه به او واگذار می‌گردد و از سوی پادشاه همسری برایش در نظر گرفته می‌شود. زنی که با او ازدواج می‌کند عشقی پرشور به او دارد، اما او منفعل باقی می‌ماند و خود را از او برکنار نگاه می‌دارد. زن بر اثرِ عشقِ ناکام‌اش بیمار می‌گردد؛ الیئزر سرانجام به او اعتماد می‌کند و هویتِ یهودی‌اش را بر او فاش می‌سازد. با دریافتن این موضوع، زن از اندوه این فکر که رابطه‌اش با او هرگز به وصال نمی‌انجامد، تقریباً دیوانه می‌گردد؛ با این حال عشق‌اش به او نیرومندتر از هر چیز دیگری است، از همین رو الیئزر را در بازگشت به سوی همسرش یاری می‌رساند. الیئزر در راهِ خانه با ایلیای پیامبر دیدار می‌کند و ایلیا به او بشارتِ پسری را می‌دهد که چشمانِ اُمّتِ اسرائیل به آن روشن می‌گردد. او به خانه باز می‌گردد و همسر سالخورده‌اش را باز می‌یابد. سپس در واقعه‌ای که یادآورِ داستانِ ابراهیم و ساره است، در حالی که هر دو تقریباً یک صد سال عمر کرده‌اند، صاحبِ فرزندی به نامِ اسرائیل یا همان بعل شَم توف می‌شوند. اسرائیل به‌زودی یتیم می‌شود. جامعهٔ یهود او را برای تحصیل به خدر^۷ یا مدرسهٔ یهود می‌فرستد، اما او فراز از مدرسه را بر قرار ترجیح می‌دهد. او اوقاتِ خود را سرگردان در جنگل و غرق در تفکّراتِ خویش به سر می‌برد. وقتی بزرگ شد به عنوانِ مستخدمِ کنیسه و دستیارِ بچه‌ها در مدرسه^۸ که ظاهراً مناسبتی با حال او ندارد مشغول به کار

^۱ dialectical synthesis. اشاره به دیالکتیکِ هگلی که در آن تلفیقِ نهاد (تز) و برنهاد (آنتی تز) می‌شود هم‌نهاد (سین تز) - م.

^۲ Israel Baal Shem Tov

^۳ Besht

^۴ S. H. Setzer, *Reb Israel Baal-Shem-Tov* (In Yiddish, New York: Verlag Feieburg, 1919).

^۵ Reb Elieser

^۶ Sabbath, شنبهٔ یهود

^۷ cheder

^۸ behelfer

می‌شود. او در نظر مردم شخصی بی‌اراده، تنبل، ابله و بی‌آزار جلوه می‌کرد. با این وجود در دل شب و وقتی همه در خواب بودند برای عبادت و مطالعه کتاب‌های کابالیستی از رخت خواب بر می‌خاست.

سال‌ها می‌گذرد و بلع شم توف در چشم مردم به عنوان یک رجالة بی‌سواد و جاهل نگرسته می‌شود. در این مدت به حرفه‌های گوناگونی مشغول می‌شود؛ گاه متصدی مسافرخانه است و گاه در حال خاکبرداری در کوه‌ها، و غیره.

در ۳۶ سالگی که رقمی عرفانی است، بلع شم توف ردای نخ‌نمایی را که تمام این سال‌ها در آن سرگردان و آواره بود، به کناری می‌اندازد و خود را با شکوه و تاللوئی تمام به جهانیان می‌نمایاند.

او یک بلع شم یا صاحب اسم [خدا] بود و از طریق آن دست به انجام معجزات زد. در آن زمان، شفابخشی به واسطه استفاده درست از اسم خدا، بسیار شایع گشته بود. در حدود سال ۱۷۰۰، طبقه معجزه‌گران بلع شم افراد نسبتاً زیادی را شامل می‌شد. آنها شفادهندگانی بودند که در حرفه خویش از درمان‌های ساختگی و قلبی، دواجات، تعویذها و اسم خدا استفاده می‌کردند. آنها در رقابتی جدی با پزشکان قرار داشتند و میان این دو گروه دشمنی و خصومت حکمفرما بود. آنها علاوه بر ابزارهای کابالیستی، از هر گونه معرفت پزشکی دیگری نیز که به آن دست می‌یافتند استفاده می‌کردند. متن زیر نیایش یکی از این صاحبان اسم است:

مرا از دشمنی و نزاع محفوظ بدار؛ باشد که حسادت میان من و دیگران ناپدید گردد. در مقابل بگذار تا دوستی و صلح و سازش میان من و پزشکان حکمفرما گردد... باشد که در نگاه آنها محترم باشم... و باشد که آنان از من یا اعمال من بدگویی نکنند.^۱

اسرائیل بلع شم زندگانی‌ای سرشار از پارسایی و قدس داشت و اعجاز شفابخشی و انتقال افکار^۲ را از خود ظاهر می‌کرد و به پیشگویی آینده نیز می‌پرداخت. او کتاب زوهر را به طور اتفاقی می‌گشود و بر اساس آنچه دیده بود، حقایق و اندرزهایی را بیان می‌داشت که شنیدن آنها، حاضران را سرشار از وجد و هیبت می‌نمود. خسیدیس^۳ حول شخصیت او شکل گرفت. توده‌های مردم عاشق او شدند و شهرت‌اش در گوشه‌وکنار پیچید. هم‌نهاد حاصل از ترکیب خاخام‌گرایی^۴ و عرفان در شرف سر بر آوردن بود، که در آن صورت‌های خاخامی پذیرفته شده بودند، اما خمیرمایه‌ای از عواطف پُر زرق‌وبرق نیز به آن اضافه گردیده بود. اگر شخص در تمامی اعمال خویش پرهیزگارانه رفتار می‌کرد و خود را همچون کابالا به واسطه پارسایی و خلوص در زندگی واقعی از ارتکاب پستی و وقاحت حفظ می‌نمود، می‌توانست به مطالعه کابالا بپردازد. بنابراین کابالا اختصاصاً تا زمان رسیدن فرد به حد کمال خویش که معمولاً ۳۰ سالگی می‌بود، به تعویق می‌افتاد. مطالعه کابالا برای یک فرد جوان خطرناک و مخاطره‌آمیز به شمار می‌رفت. ممکن بود او بمیرد و پس از آن روح‌اش در

¹ *The Jewish Encyclopedia*, II, pp. 383. From *Toledot Adam* (Zolkiev, 1720).

² telepathy

³ آنچه‌آن که پیروان خسیدیس به آن خطاب می‌شوند.

⁴ rabbinism

تبعیدی^۱ ابدی، آواره و سرگردان بماند.^۲ بخصوص شایسته بود که پیش از آغاز مطالعه کابالا، شهوات تا اندازه‌ای فروکش کرده باشد که این امر بخاطر آزادی مضامین آن از لحاظ عاطفی بود.

بعل شم توف افراط‌های شبتایسیم را تعدیل کرد و از سویی دیگر، قیود سفت و سختی را که از سوی جریان تفکر خاخامی در یهودیت تکلیف گشته بود، تلطیف نمود. شاید او یکی از عمیق‌ترین انقلابات تاریخ یهودیت را به انجام رسانیده باشد. خسیدیسیم از جهاتی یک صورت تازه از یهودیت بود. این جریان بر خلاف آنچه برای شبتای زوی و یاکوب فرانک اتفاق افتاد، به ارتداد منتهی نگردید؛ و در عین حال یک خانه‌تکانی اساسی در تفکر و زندگانی یهودی به شمار می‌رفت، به طوری که برای یهودیان امکان رسیدن به کاروان پیشرفت‌های عظیمی را که در سرتاسر جهان در حال وقوع بود، فراهم آورد.

بر اساس گفته واکسمان^۳، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که تاریخ یهود حدود ۲۵۰ سال پس از توسعه دوران مدرن مشابهی که در تاریخ عمومی اتفاق افتاد (رنسانس)، آغاز گشته است.^۴ از جهاتی، یهودیان قرن هجدهم و نوزدهم که در حال ورود به جریان اصلی تمدن غرب بودند، می‌بایست بر فرهنگ نسبتاً قرون وسطایی خود غلبه می‌کردند و از آن می‌گذشتند. خسیدیسیم پلی بود مابین میانه‌گرایی^۵ و دوران مدرن؛ همچنان که هاسکالا^۶ پلی فرهنگی بود میان یهودیان و دیگر مردم دنیا.

خسیدیسیم برای جنبش عرفانی یهود تداومی تاریخی از میانه قرن هجدهم تا پایان قرن نوزدهم فراهم آورد. شبتایسیم ابتدایی که بعداً به جنبش اصلاحات یهود مبدل گشت به همراه لیبرالیسم^۷، مسیری تازه را برای سفر آغازین یهودیان از دنیای گتو و اشتتیل^۸ به جریانات گسترده تمدن غرب گشودند. اما این سفر آغازین بدون هیچ‌گونه توشه‌ای انجام پذیرفت و با انفکاک ناگهانی و دراماتیک یهودیان از سنت‌های باستانی و هویت یهودی‌شان محقق گردید. این سفر هم‌پا با خسیدیسیم، آهستگی و آرامش بیشتری داشت و تجمیع سنت‌های یهود را با فرهنگ غرب امکانپذیر نمود. خسیدیسیم بر جنبه‌های مسرت‌بخش زندگی ولو در یک زمینه مذهبی، تأکید می‌نمود و خوشی در زندگانی را به عنوان موهبت غایی به شمار می‌آورد. خسیدیسیم جمود قرون میانه اذهان یهود را با آرایه پیش‌فرض‌هایی تازه برای شادی و خشنودی که در تقابل با کناره‌گیری‌ها و محرومیت‌های قدیم بود، در هم شکست، و این‌گونه بعل شم توف حساسیت‌های جامعه را با تشویق کودکان به آواز خواندن در راه مدرسه نقض کرد. این مورد شاید تطابقی مطلق با موضوع بحث نداشته باشد، اما

¹ Jaluth

^۲ این اندیشه دیبوک (Dybbuk) است که در نمایشنامه اس. آنسکی (S. Ansky) به نام «دیبوک: نمایشی در چهار پرده» به بهترین شکل ممکن ارایه‌ای دراماتیک یافته است.

S. Ansky, *The Dybbuk: A Play in Four Acts*, trans. H. G. Alsberg and W. Katzin (New York: Liveright Publishing Corp, 1926).

دیبوک به عنوان روحی که سرگردان است و در هیچ جا سرپناهی نمی‌یابد، شباهت بسیار زیادی به احساس بی‌خانمانی عمومی‌ای که یک یهودی در تبعید و پراکندگی به آن دچار می‌شود دارد. نگاه کنید به رؤیای فروید پس از دیدن Das neue Ghetto اثر هرتسل که در صفحه ۱۲۶ به آن پرداخته شده است.

³ Waxman

⁴ Waxman, III, p. 9.

^۵ medievalism، پیروی از عقاید و رسوم قرون وسطا

^۶ Haskalah، دوران روشنگری یهود

⁷ Scholem, p. 304.

^۸ shtetl، شهرها و روستاهای کوچک یهودی‌نشین در گذشته که در غرب اروپا قرار داشتند.

نام خانوادگی فروید را می‌توان به صورت زیمخا^۱ که یک نام غیرمتداول یهودی به معنای «خوشی» است، ترجمه کرد. خسیدیسیم به عنوان مسیری که انسان عصر میانه را به دنیای مدرن انتقال داد، نزدیکی بسیار زیادی با رومانتیسیسم^۲ دارد. آنچنان که قصه می‌گوید، بل شم توف در پی آزادی از محدودیت‌های جامعه بود و در جنگل‌ها و دشت‌ها به سبک روسویی^۳ سرگردان شد. جنبش اصلاحات^۴ با جدا کردن انسان از نظام اصلی قرون میانه، کلیسای کاتولیک را به یک خود-انتظامی سخت سوق داد. آزادی فردی سرانجام باز-اثبات ایدئولوژیک خود را در رومانتیسیسم پیدا کرد که همچون جنبش‌های عرفانی یهود، شامل صورتی آرمانی از مفهوم‌پردازی^۵ جنسی می‌گردید.

تصور خسیدیسیم از آزادی فردی در تمثیل زیر که احتمالاً از زبان بل شم توف ذکر گردیده، به خوبی بیان شده است: روزی روزگاری پادشاهی بزرگ زندگی می‌کرد. پادشاه برای انبساط خاطر خویش یک قصر جادویی عظیم بنا نمود که مملو از شعبده‌های جادویی و فریبنده بود. پادشاه در ورودی‌های قصر گلدان‌هایی از طلا و نقره و سنگ‌هایی گرانبها قرار داد تا مردم در آنجا معطل شوند و تلاشی برای ورود به قصر نکنند. اما یکی از وزیران پادشاه که احساس می‌کرد کار درستی نیست که پادشاه این‌گونه مردم را از خود دریغ بدارد، نتوانست این راز را بیش از این نزد خود نگاه دارد و خطاب به مردم گفت: «شما تنها به این خاطر نمی‌توانید داخل شوید که با جادوی پادشاه نابینا گشته‌اید. مستقیم گام بردارید و از هیچ چیز نهراسید. این دیوارها تنها شعبده‌هایی جادویی هستند. اگر تنها می‌خواهید وارد قصر شوید، هیچ چیز نمی‌تواند مانع آمدن شما به محضر او گردد.»

اعتقاد ما بر این است که فروید در خط سیر تاریخی‌ای که خسیدیسیم باعث آن گشته بود، به ایفای نقش پرداخته است. با تمام این تفصیلات، هنوز هم می‌شد عناصر شبتایی را در خسیدیسیم یافت، ولو به شکلی نامحسوس و پوشیده. مواجهه یهودیان با تمدن غرب به برانگیختگی دوباره این عناصر شبتایی که نقش‌شان کم‌رنگ گشته بود، منجر شد. همچنان که خواهیم دید، تمایلات بدعت‌آمیز نیرومندی در فروید وجود داشت، اما در عین حال از خود-هویت‌یابی خویش به عنوان یک یهودی نیز چشم‌پوشی نمی‌کرد. اختلاف او با دین به دیگر اشکال قراردادی و رسمی یهودیت مربوط می‌شد. او احساس می‌کرد علی‌رغم تخطی از قواعد قراردادی و سنتی دین، هنوز هم می‌تواند هویت یهودی خویش را حفظ کند. این بخش را با نقل قول‌هایی از متفکران مدرن در باب اهمیت عرفان به پایان می‌بریم. اشپرلینگ^۶ که به دلیل ایفای نقش در ترجمه زوهر وام‌دارش هستیم، می‌نویسد:

«... شریعت زندگی را تعادل می‌بخشد و آن را در توازنی مناسب نگاه می‌دارد. در مقابل عرفان مستقل عمل می‌کند و کنجکاوی‌ای بی‌اندازه از خود نشان می‌دهد. معنای ساده و خشک متون مقدس او را کفایت نمی‌کند. عرفان جهت‌رخنه در درونی‌ترین و پوشیده‌ترین مفاهیم دست به کنکاش و کاوش می‌زند. در اینجا است که شریعت صاحب‌هیبت و احترام می‌گردد؛ چون مشخص می‌شود که نه بر اساس ملاحظات ساده انسانی، که بر اساس واقعیت‌های ازلی بنا گشته است. با وجود این، عارف در معرض خطر عرفان بدون شریعت و عقل‌گرایی

¹ Simchah

² Romanticism

^۳ همچون تلقی فلسفی ژان ژاک روسو (Rousseau) فیلسوف شهیر فرانسوی.

⁴ The Reformation

⁵ expressiveness

⁶ Sperling

محض قرار دارد؛ چرا که مرز مشخصی میان تأملات مذهبی و ظنون فلسفی در ذهن وجود ندارد. عارف در آزمودن مسیرهای ناپیموده و طی نشده، صاحب استقلال ذهنی می‌شود که می‌تواند عاطفه و احساس محض یا عقلانیتی محض را شامل گردد.^۱

مارتین بوبر^۲ یکی از نمایندگان مدرن و برجسته در عرفان یهود، در اثر خود با عنوان «دو محور مرکزی روح یهود»^۳ می‌نویسد:

«نقطه‌نظر من با توجه به این موضوع [شریعت] اختلاف بسیار زیادی با آنچه به ما انتقال داده شده است، پیدا می‌کند؛ بدون هیچ‌گونه بنیانی از شریعت نیست، اما بر اساس شریعت نیز پایه‌گذاری نشده است. به همین دلیل، نه قصد ارایه سنت را دارم، و نه جایگزین کردن نقطه‌نظر شخصی‌ام به جای اطلاعاتی که شما از من خواسته‌اید. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که مسأله شریعت هیچ‌گونه ارتباطی با موضوعی که پیرامون آن به بحث و بررسی پرداخته‌ام، نداشته باشد. قضیه وظیفه من در ارایه و تعلیم یهودیت به شما داستان‌اش فرق می‌کند؛ چرا که تعلیم یهودیت از سینا^۴ نشأت می‌گیرد و تعلیمی است از سوی موسی. اما روح یهودیت به پیش از سینا باز می‌گردد؛ و در آنجا دریافت شد آنچه دریافت گردید. اما روح یهودیت کهن‌تر از موسی و از پدران امت است؛ روحی از سوی ابراهیم، یا اگر درست‌تر بخواهیم بگوییم و آنچنان که به حاصلی از یک عصر نخستینی و اولیه ربط پیدا می‌کند، روحی از سوی یعقوب. شریعت خود را به این روح متصل کرد و از آن پس فهمیدن دوباره آن بدون شریعت ممکن نیست؛ اما این روح استقلال خود را نیز حفظ کرده است و جزوی از شریعت به شمار نمی‌رود. اگر کسی بخواهد از آن حرفی بزند، می‌بایست تمام دگرگونی‌های آن را از دل اعصار تا امروز مد نظر قرار دهد و این را نیز فراموش نکند که این روح در تمام جلوه‌های خویش، هنوز هم همواره خود خودش است که در مسیر خویش به پیش می‌رود.»^۵

¹ H. Sperling, "Jewish Mysticism," in L. Simon (ed.), *Aspects of the Hebrew Genius* (London: George Routledge and Sons, 1910), Chap. VI, pp. 145-176.

² Martin Buber

³ the Two Centers of the Jewish Soul

⁴ Sinai

⁵ Martin Buber, *Mamre: Essays in Religion*, trans. Greta Hort (Melbourne: Melbourne University Press, 1946), pp. 18-19.

بخش سوم

زمینهٔ موسی در بستر تفکر فروید

موسی میکالانجلو^۱ (میکالانژ)

همان‌طور که دیدیم، پیشتر نکاتی در این اثر ارایه گردید که حاکی از هویت‌یابی تفکر فروید بر اساس پیشرفت‌های صورت گرفته در عرفان یهود بود. در این اثر، شمای کلی از بعضی مشخصات تاریخ یهود که به عقیده ما می‌تواند در وضوح بخشیدن به هم‌افزایی‌های فروید کمک‌کننده باشد، ارایه شد. ترکیب‌بندی تاریخ یهود همان تقابل سنتی عرفان و اصول رسمی و قراردادی دین است که در آن، عرفان انواع گوناگونی از مشی‌ها را در تضاد با تفکر و شیوه زندگی مرتبط با مشی انتظام‌یافته‌ای که اصول رسمی و قراردادی دین عرضه می‌کند، ارایه می‌دهد. عقیده ما بر این است که نگرش به آثار فروید در پرتوی این کشمکش‌های سنتی و کلاسیک به آنها وضوح بیشتری می‌بخشد. همچنین امید داریم که بتوانیم به شماری از جنبه‌های به‌ظاهر ناآشنای نظریات فروید با تکیه بر این تاریخ، روشنایی و وضوح بیشتری ببخشیم.

ما همچنین بر آن هستیم که کلید اصلی فهم فروید در بررسی رابطه او با موسی نهفته است. فروید در حساب‌حال خویش می‌نویسد: «آشنایی مقدماتی من با داستان‌های کتاب مقدس^۲ (زمانی که هنوز خواندن نمی‌دانستم) همان‌طور که خیلی پیشتر نیز اشاره کرده بودم، تأثیری پایدار بر سمت‌وسوی علایق من بر جای گذاشت.»^۳ فروید دو اثر در باب موسی نگاشته است. یکی از آنها «موسی میکالانجلو»^۴ است که در آن به بحث درباره مجسمه معروف میکالانجلو پرداخته است؛ و دیگری نیز کتاب «موسی و یگانه‌پرستی»^۵ است. این مسأله که در هر دو مورد، فروید در آشکار ساختن هویت خویش به عنوان مؤلف آنها مردد بوده است، حاکی از اهمیت بخصوصی است که این دو اثر می‌توانند داشته باشند.^۶ موسی میکالانجلو بی‌نام منتشر شد. این اثر در نشریه ایماگو^۸ به سال ۱۹۱۴ منتشر شد و حاوی سرمقاله‌ای عجیب بود که پیشتر آن را در همین کتاب آوردیم.^۹

فروید پس از نوشتن این اثر طی روزهای کریسمس سال ۱۹۱۳ تا روز سال نو ۱۹۱۴، تصمیم به عدم انتشار آن گرفت. او در نهایت اجازه انتشار آن را بدون ذکر نام نویسنده داد و گفت: «چرا موسی را با گذاشتن نام خود بر او بی‌قدر و منزلت کنم؟ این یک نوع شوخی است اما شاید نه از نوع بد آن.» او سه دلیل برای انتشار این اثر بدون ذکر نام نویسنده اقامه می‌کند که به گفته جونز تاحدودی سست و کم‌مایه به نظر می‌رسد. اول آنکه این یک شوخی است؛ دوم اینکه او از

^۱ Michelangelo

^۲ Bible

^۳ Freud, *Autobiography Study*, p. 13.

^۴ The Moses of Michelangelo

^۵ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 251-287.

^۶ Moses and Monotheism

^۷ نگاه کنید به ص ۲۰۶ بالا، که در آن به عدم رغبت خود برای انتشار توتم و تابو اشاره می‌کند.

^۸ imago

^۹ نگاه کنید به ص ۴۴ پایین.

شخصیتِ ضدیهود خود شرمسار است؛ و «آخر اینکه چون دربارهٔ نتیجهٔ کارِ خود شک داشتم که بتواند قدرتمندتر از حدِّ معمول باشد. در نهایت نیز با فشارِ هیأتِ تحریریه (رانک^۱ و زاکس^۲) به انتشارِ آن رضایت دادم.»^۳

جونز اشاره می‌کند که این اثر در زمانِ درگیریِ عمیقِ فروید با پیمان‌شکنیِ یونگ نوشته شده است. همچنان که اشاره کردیم،^۴ یونگ از اهمیتِ فوق‌العاده‌ای برای فروید برخوردار بود، چرا که برای او پلی بود به سوی دنیای امت‌ها.^۵ یونگ با نظر به این موضوع که یک غیر یهودی بود، تنها عضوِ مهمِ گروه ابتداییِ روانکاوان به شمار می‌رفت که فروید اعتقاد داشت می‌تواند احترامِ دنیای خارج را بر بینگیزد. فروید در کتابِ در بابِ تاریخِ جنبشِ روانکاوانه که هم‌زمان با موسی میکالانجلو به رشتهٔ تحریر در آمد، به تلخی از یونگ می‌نویسد که: «به نظر او آماده است تا از در دوستی با من وارد شود و به خاطرِ من تعصباتِ بخصوص‌اش دربارهٔ نژادی را که پیشتر او را در میانِ خود پذیرفته است، کنار بگذارد.»^۶ مشخص است که موسی میکالانجلو در زمانی نوشته شده که فروید در سوز و گدازِ پندارهای مربوط به سرنوشتِ یهودیان به سر می‌برده است.

جونز به خوبی به اهمیتِ این نوشته واقف است. او می‌نویسد که: «این اثر از ارزشِ بخصوصی برای شاگردانِ شخصیتِ فروید برخوردار است. تنها همین حقیقت که این مجسمه بیش از هر اثرِ هنریِ دیگری که با آن آشنایی داشت، فروید را تحت تأثیرِ خود قرار داده بود، به این اثر اهمیتِ منحصر به فرد می‌بخشد.»^۷ در همین اثر است که فروید می‌نویسد:

چون هیچ اثرِ مجسمه‌سازیِ دیگری تاکنون چنین تأثیرِ نیرومندی بر من نداشته است. چه بسیار شده است که پله‌های پرشیبِ کورسو کاوور^۸ دل‌آزار را به سوی مکانی خلوت که کلیسای متروک در آن قرار گرفته است، بالا رفته‌ام و تلاش کرده‌ام دربارهٔ تحقیرِ غضب‌آلودی که در نگاهِ قهرمان موج می‌زند، کاری انجام دهم! گاه محتاطانه از فضای نیمه‌تاریکِ داخل به بیرون خزیده‌ام، آنچنان که گویی خود متعلق به همان جمعیتی هستم که نگاه او بر آنان می‌گردد – جمعیتی که نه پایبند به اعتقادی استوار است، نه ایمانی دارد و نه شکیبایی‌ای؛ و تنها شادمان است که بتان خیال‌انگیزِ خویش را باز به دست آورده است.

اما چرا این مجسمه را پوشیده و مرموز صدا می‌زنم؟ شکی وجود ندارد که این مجسمه موسی را بازنمایی می‌کند؛ صاحبِ شریعتِ یهودیان که «الواح ده فرمان»^۹ را در دست دارد. اوصافِ مسلمی است، اما هم‌ه‌اش همین است...^{۱۰}

افرادی که فروید را می‌شناسند، ظاهراً از این احساسِ عمیقِ او نسبت به موسی آگاه بوده‌اند؛ جونز می‌گوید:

¹ Rank

² Sachs

Jones, II, pp. 363-367.

^۳ برای بحث و بررسی در بابِ این اثر، نگاه کنید به:

^۴ نگاه کنید به ص ۵۶ بالا.

^۵ Gentiles، غیریهودیان

⁶ Freud, Col. Papers, I, p. 329.

⁷ Jones, II, pp. 363-364.

⁸ Corso Cavour

⁹ the Tablets of the Ten Commandment

¹⁰ Freud, Col. Papers, IV, 259-260.

دلایل بسیاری برای این گمان وجود دارد که چهره پُرهیبتِ موسی از همان مطالعاتِ ابتدایی کتابِ مقدس تا آخرین کتابی که نوشته است، اهمیتِ بسیار زیادی برای او داشته است. آیا او تصویرِ پُرصلابتِ پدرش را در موسی بازنمایی می‌کرده یا خود را با او هویت‌یابی می‌کرده است؟ ظاهراً هر دو مورد در دوره‌های مختلفی صدق می‌کنند.^۱

زاکس نیز می‌نویسد:

به این می‌ماند که فروید شهوداً و نادانسته به پیروی از اجدادِ خویش گام برداشته، و یکی از کهن‌ترین سنت‌های یهود را دنبال کرده باشد: یهودیان زاده یا زاده‌نشده، همگی بر کوه سینا حاضر شدند و در آنجا «قیدِ شریعت» بر گردنِ آنان نهاده شد.^۲

قدری از اهمیتِ این اثر و مجسمه برای فروید در نامه‌ای که به مترجم ایتالیایی آن نوشته است، آشکار می‌شود:

احساس من نسبت به این قطعه، بیشتر شبیه احساس‌ام به یک کودکِ دوست‌داشتنی است. سه هفته سوت‌و‌کور را در سپتامبر ۱۹۱۳ هر روز مقابل این مجسمه در کلیسا ایستادم، آن را مطالعه کردم، اندازه گرفتم، طرحی از آن برداشتم، تا آنکه تفهّمی از آن حاصل کردم و به خود جرأت دادم آن را در نوشته‌ای بدون نام، اظهار کنم. خیلی طول کشید تا در نهایت به این فرزندِ غیرِ تحلیلی مشروعیت بخشیدم.^۳

این اثر از جهاتی، از همان نوعی است که یک فرد در حالتِ معمول می‌تواند از فروید انتظار داشته باشد. این اثر شامل بررسی‌ای روانکاونه از ذهن میکالانجلو، آفرینندهٔ مجسمهٔ موسی، نمی‌شود؛ در عوض نویسنده توجه خود را به مجسمه و پیکرِ موسی که در آن بازنمایی گشته است، معطوف می‌کند. او تنها تحلیلی سطحی از میکالانجلو ارائه می‌دهد تا نشان دهد که مقصودِ او از مجسمه چه چیزی می‌توانسته باشد. فروید در پایان نوشتهٔ خود اشاره می‌کند که او ممکن است تنها در حالِ یک تصویرسازیِ شخصی بوده باشد. او در این باره می‌نویسد:

اگر ما دو نفر [فروید و یک منتقد، لوید^۴] به مسیری اشتباه منحرف شده باشیم چه؟ اگر جزئیاتی را که برای هنرمند اهمیتی نداشته، بسیار جدّی و عمیق تلقّی کرده باشیم چه؟ جزئیاتی که کاملاً دلخواه یا تنها به خاطرِ برخی عللِ صرفاً شکلی^۵ و بدون هیچ‌گونه نیّتِ پنهانی در پس آن، ایجاد گشته باشند. اگر ما به سرنوشتِ مفسّرانی دچار شده باشیم که سعی کرده‌اند چیزهایی را با وضوح هر چه تمام‌تر ببینند که خودِ هنرمند خودآگاه یا ناخودآگاه به آنها توجهی نداشته است، چه؟ نمی‌توانم قضاوت کنم.^۶

¹ Jones, II, 364-365.

² Sachs, p. 152.

³ Jones, II, p. 367.

⁴ Lloyd

⁵ formal

⁶ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 286.

این را به سختی می‌توان آن فرویدی دانست که قاطعانه می‌گوید هیچ فرآورده بشری بوالهوسانه و دلبخواه شکل نمی‌گیرد. او بر ماهیت انگیزه میکلائجلو تعمق نمی‌کند، بلکه تنها از خود مجسمه به عنوان محملی برای روشنایی بخشیدن به مسأله شخصی‌اش با موسی استفاده می‌کند.

فروید تحلیلی مُجدّانه از مجسمه ارایه می‌دهد. او چنین نتیجه‌گیری می‌کند که مجسمه موسی را در حال خروش خشمگینانه‌اش نمایش نمی‌دهد. در عوض، استنباط می‌کند که خشمی فروخورده در مجسمه بازنمایی گشته است؛ خشمی که هرگز در هیأت یک واکنش خصمانه تجسم نیافته است:

بنابراین نمی‌توان چنین تصوّر کرد که پیکره موسی در حال جهیدن از جای خویش است. او می‌بایست همچون دیگر پیکره‌ها و همچون مجسمه طرح‌ریزی‌شده پاپ (که البته توسط خود میکلائجلو به اجرا در نیامد) در سکونی متعالی باقی بماند. از همین رو، مجسمه‌ای که ما در برابر خود می‌بینیم، نمی‌تواند مربوط به مردی غضبناک باشد؛ مربوط به موسی هنگامی که از طور سینا^۱ فرود آمد و با نقض عهد مردمان خویش روبه‌رو گردید؛ و الواح مقدس را بر زمین کوبید، به طوری که تمامی آنها شکسته شد. می‌توانم اغفال شدن ام را در بازدید نخست از کلیسا به خاطر بیاورم که به امید اینکه هم‌اکنون می‌بایست بینم چطور مجسمه از جای خود فرا می‌جهد، الواح را بر زمین می‌کوبد و خشم خویش را فرو می‌نشانند، در برابر مجسمه می‌نشستم. اما هیچ یک از این‌ها اتفاق نیفتاد؛ در عوض، انگاره سنگی بیش از پیش در جای خود بی‌حرکت باقی ماند و سکونی مؤقّر و آزاردهنده از آن جاری گردید. بالاجبار می‌بایستی می‌پذیرفتم که آنچه در اینجا بازنمایی گشته است، می‌تواند تا ابد بدون تغییر باقی بماند؛ که این موسی به همین شکل، نشسته در خشم خود جاودان می‌ماند.^۲

تصویری که ما به دست می‌آوریم، از آن فروید است که پس از هفته‌ها نشستن در آرامگاه پاپ ژولیوس دوم^۳ در رُم و خیره شدن به مجسمه ترسیم کرده است. او با ترس و لرزش از خشم موسی، و این احساس که این مجسمه می‌تواند خود موسی باشد که می‌خواهد یهودیان را به خاطر پیمان‌شکنی‌شان مجازات کند، در آرامگاه می‌نشست. اندک‌اندک این تصوّر به انگاره‌ای از یک خشم فروخورده مبدل گردید. فروید در واکنش ابتدایی خود به مجسمه با «جمعیتی که پایبند به هیچ اعتقاد استواری نیستند»، با آنانی که پیرامون گوساله طلایی پاپی کوبی کردند و در غیاب موسی به پرستش‌های مشرکانه بازگشتند، هم‌ذات‌پنداری می‌کند؛ می‌توان گفت پرستشی از همان نوع که در دوره شبتایی احیا گردید. اما این ترس و هراس اوست که برای ایجاد انگاره‌ای متضاد دست به تقلّ و کوشش می‌زند:

آنچه ما در برابر خود می‌بینیم، آغاز یک واکنش تند و خشونت‌آمیز نیست، بلکه دنباله حرکتی است که پیشتر اتفاق افتاده است. موسی در جوشش نخستین عصبانیت‌اش، می‌خواهد کاری انجام دهد، مترصد انتقام شود و الواح را به کلی فراموش کند. اما او بر این وسوسه فائق می‌آید؛ و امروز نیز در آتش سردشده خشم خود که با اندوه و تحقیر همراه است، همچنان نشسته بر جای خود باقی مانده است.^۴

¹ Mount Sinai

² Freud, *Col. Papers*, IV, p. 269.

³ Pope Julius II

⁴ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 279.

فروید در این اثر، فقره‌ای مرتبط را از کتاب مقدس (خروج: ۲۵-۷: ۳۲) نقل قول می‌کند؛ اما در این نقل قول پاره‌های ۲۹-۲۱ را حذف می‌کند. در این فقره حذف شده شرح داده می‌شود که موسی چگونه گوساله طلایی را آسیاب کرد و فرزندان اسرائیل را مجبور به بلعیدن آن نمود؛ و اینکه چگونه پسران لوی^۱ به اردوگاه بنی اسرائیل رفتند و پیمان شکنان را به قتل رسانیدند. اینکه فروید اقدام به حذف این فقرات می‌کند، در حقیقت شیوه دیگری است برای به کرسی نشاندن دیدگاه بخصوص اش که: پیمان شکنی مجازاتی را در پی نخواهد داشت. او می‌نویسد:

میکلانجو اما موسایی دیگر را در آرامگاه پاپ قرار داده است؛ فردی عظیم‌الشان تر از موسی تاریخی یا سنتی. او زمینه اصلی شکستن الواح توسط موسی را تعدیل کرده است؛ او به موسی اجازه نمی‌دهد که آنها را از روی عصبانیت در هم بشکند؛ بلکه او را در شرایطی قرار می‌دهد که خطر شکسته شدن الواح توسط او وجود داشته باشد؛ شرایطی که خشم خود را فرو خورده و آن را به گونه‌ای که باعث بروز واکنشی نگردد، کنترل کرده است. این گونه او چیزی تازه و فرابشری به پیکره موسی افزوده است، به طوری که این کالبد غول آسا با قدرت بدنی بی حد و حصرش، تنها بیانی منسجم از عالی‌ترین تکامل ذهنی ممکن که می‌توان در یک انسان سراغ گرفت باشد؛ غلبه بر یک هیجان آنی و درونی در راه آرمانی که خود را وقف آن کرده است.^۲

جونز تفسیری از این اثر بر اساس هویت‌یابی اثباتی فروید با موسی ارایه می‌دهد؛ یونگ به او خیانت کرده است و او مجبور است راهی برای کنترل خشم عمیقی که این نقض عهد در او ایجاد کرده است، بیابد. مسلماً ما نیز با این هویت‌یابی که جونز به آن توجه کرده است، موافق‌ایم. اما از سوی دیگر معتقدیم که اهمیت آن، کمتر مورد کنکاش قرار گرفته است. اگر فروید خود را شریعت‌گزار^۳ تازه تصور می‌کرده است، این شریعت‌گزار تازه می‌بایست یک شخص واحد و در عین حال فردی همچون شریعت‌گزار پیشین موسی بوده باشد؛ از همین رو، او می‌بایستی در مقام جانشین موسی عمل می‌کرده و او را به دست نابودی می‌سپرده است. این شریعت‌گزار تازه می‌بایست شریعت کهن را الغا کند. اینجاست که هویت‌یابی با موسی صورتی متعارض یعنی از میان برداشتن موسی را به خود می‌گیرد. از همین رو، فروید نیز جزوی از آن جمعیتی است که «نگاه او (موسی) بر آنان می‌گردد - جمعیتی که نه پاینده به اعتقادی استوار است، نه ایمانی دارد و نه شکیبایی‌ای؛ و تنها شادمان است که بتان خیال‌انگیز خویش را باز به دست آورده است.»

فروید در همین اثر اشاره می‌کند که شاید دیدگاه او درباره یک موسی معتدل و خوددار، کاملاً متضاد با کله‌شقی‌های پاپ جولپوس دوم باشد؛ کسی که:

تلاش کرد اهداف بزرگ خود را که به طوری خاص در مقیاسی عظیم طراحي کرده بود، تحقق ببخشد. او مرد عمل بود و مقصودی مشخص را دنبال می‌کرد که همانا اتحاد ایتالیا تحت لوای قدرت پاپ بود. او در نظر داشت یک‌تنه آنچه را که در طی قرن‌ها رخ نداده بود، محقق گرداند؛ آن هم تنها از طریق به هم پیوستن شمار زیادی از قدرت‌های بیگانه. او در بازه کوتاهی که حکومت را در اختیار داشت، به‌تنهایی و با ناشکیبایی بسیاری فعالیت کرد و در مسیر خود از ابزارهای خشونت‌آمیز نیز دریغ نورزید.^۴

¹ Levi

² Freud, *Col. Papers*, IV, p. 283.

³ lawgiver

⁴ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 284.

فروید در کتاب *موسی و یگانه‌پرستی* نیز، موسی را به شیوه‌ای بسیار مشابه شخصیت‌پردازی می‌کند.^۱ سرزنش کردن پاپ را که فروید به میکالانجلو نسبت می‌دهد، می‌توان به عنوان سرزنش کردن موسی توسط فروید نیز تفسیر کرد.

مهمترین نقش موسی نقش شریعت‌گزار بودن او برای یهودیان است. این موسی است که «قید شریعت» را بر گردن یهودیان می‌گذارد. موسی تجسمی از تمام سختی و شدتی است که اصول رسمی یهودیت با خود دارد. تلمود و دیگر مکتوباتِ خاخامی تفصیلی از فتاوی‌ای قانون‌نامه موسی است که یهودیان متشرع، برای هدایت‌زدگانی خود در هر لحظه و در رابطه با هر عمل، بر خویش هموار کرده‌اند. در یک کلام، موسی نماینده فراخود (سوپر-ایگو) است؛ نیرویی که در شخص قرار داده شده است تا او را از «ارضای غریزی» باز دارد. نیرویی که باعث چشم‌پوشی از ارضای غریزی می‌شود، ترس از مجازات است. فروید در تمثیلی که در آن به بررسی یک مجسمه می‌پردازد، می‌خواهد این را بیان کند که مجازات مورد نظر که از آن بیم و هراس می‌رود، هرگز به وقوع نخواهد پیوست. در اینجا فراخود فرو خورده شده است. فراخود خشم خود را فرو خواهد نشاند و عملی از آن صادر نخواهد شد. در این انگاره تازه از موسی، فروید او را به شمایی سنگی مبدل کرده است؛ شمایی از یک شخص تازه که رقصندگان پیرامون گوساله طلایی را به قتل نخواهد رساند؛ رقصندگان که فرامین مورد احترام سنت‌های خاخامی را زیر پا می‌گذارند و حاضر به پذیرش آن نیستند. این اثر فروید درباره موسی، یک بیانیه نمادین شبتایی است درباره آزادی در برابر محدودیت‌های سختی که بر اندیشه و عمل حکمفرما است و خط‌مشی‌زدگانی یهودیان اروپای غربی را شکل می‌دهد.

فروید هرگز نمی‌توانست خود را کاملاً از فتاوی‌ای موسی برکنار نگاه دارد. نمونه آن فرضیه‌ای است که او در کتاب «توتم و تابو»^۲ مطرح می‌کند و در کتاب *موسی و یگانه‌پرستی* به بیان دوباره آن می‌پردازد که احساس اکتسابی گناه به طور موروثی در انسان منتقل شده است. این «صفت اختصاصی» فروید، همچنان که بسیاری به آن اشاره کرده‌اند، حاصلی است از مشغولیت و درگیری او با فتاوی‌ای موسی. این پندار او که «احساس گناه حاصل از یک عمل طی هزاران سال مورد پافشاری قرار گرفته است و برای نسل‌هایی که نمی‌توانسته‌اند هیچ‌گونه درک و شناختی از آن عمل داشته باشند، همچنان به عنوان عاملی تأثیرگذار باقی مانده است»^۳، جلوه‌ای ساده از این هشدار موسی است که خدا «فرزندان، و فرزندانش فرزندان، تا سومین و تا چهارمین نسل از آنان را به ستم پدران‌شان»^۴ مجازات می‌کند. این موضوع که فروید اجازه پذیرش این فرضیه اساساً شگفت را علی‌رغم آگاهی‌اش از اوصاف ناهنجار آن به خود داده است، تقویت‌کننده این فرضیه ما است که او آگاهانه یا ناآگاهانه بنیان‌های فرهنگی مسائلی را که با آنها دست و پنجه نرم می‌کرده، دچار پیچیدگی و ابهام کرده است.

آنچه را که تاکنون اضافه بر تفسیر جونز در باب اهمیت این نوشته بیان کرده‌ایم، می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که: موسی نمادی از اصول رسمی دین است؛ مؤلف شریعت و شخصی که مسؤلیت تحمیل قید سنگین شریعت بر عهده او است. فروید در دل سنت شبتایی، خود را در برابر شریعت قرار داد. در تفسیر او، زیاده‌روی‌های شریعت موسی زمینه اختلالات اعصاب را ایجاد می‌کرد و به طور کلی برای زندگی مدرن نامناسب بود. در حقیقت او حامل انعکاسی از این پیام یاکوب

^۱ نگاه کنید به ص ۱۱۴ پایین.

^۲ Totem and Taboo

^۳ Freud, *Totem and Taboo*, trans. James Strachey (London: Routledge and Kegan Paul, 1950), p. 158.

^۴ سفر خروج، ۳۴:۷

فرانک بود که شریعت تنها برای دنیای نجات‌نیافته سودمند است. تدابیری که پیشتر توسط یهودیان در زندگی بکار بسته می‌شد، و پیروی سخت و تهاجمی از تمامی آنچه در شریعت ذکر شده بود، با ظهور روشنگری و آزادی تازه دنیای غرب نامناسب می‌نمود.

فروید در آن زمان به رُم می‌رود که جایگاه ویژه خود را در سنت یهودیت مسیحایی^۱ دارا می‌باشد^۲ و هفته‌ها در برابر مجسمه پُرهیت موسی می‌نشیند. او به دلیل سرپیچی از اصول رسمی دین، مرتکب گناه شده است و مجازات سختی را که فتاوی موسی به آن انداز کرده است، انتظار می‌کشد. او خود را همچون یکی از اعضای جمعیتی که آماج خشم موسی قرار گرفته‌اند، هویت‌یابی می‌کند. فروید با ارایه تحلیلی پیچیده از مجسمه و ایجاد تفاوتی ظریف میان موسی و آن، به جزئیاتی ریز دست می‌یابد و از آنها به عنوان محملی برای طرح این موضوع استفاده می‌کند که موسی مجازات نخواهد کرد. او از این حقیقت که موسی بر سنگ تراشیده شده است، و به شکلی متناقض‌نما شمایی سنگی او را در دژ مسیحیت «می‌پرستند»، بهره‌برداری می‌کند. او موسی را زمین‌گیر می‌کند و اعلام می‌دارد که موسی «هم‌اکنون نشسته و آرام، در خشم انجماد یافته خود باقی خواهد ماند»^۳، «که این موسی به همین شکل نشسته در خشم خود جاودان می‌ماند»^۴.

¹ Messianic Judaism

^۲ نگاه کنید به ص ۱۲۶ بالا.

³ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 279.

⁴ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 269.

چند مورد زندگی نامه‌ای مرتبط

در اینجا می‌توانیم درنگی مختصر کنیم و به دو بخش از زندگی نامه فروید که می‌تواند در مسیر اثبات فرضیه ما مبنی بر تمایلات شبتایی او کمک کننده باشد نگاهی دوباره بیندازیم؛ البته در یک معنا، این موارد می‌تواند در زندگی یک شخص برجسته و بزرگ جزئی و بی‌اهمیت جلوه کند؛ با این حال، با نظر به آنچه خود فروید به ما درباره اهمیت موارد جزئی آموخته است، ما همچنان بر آن هستیم که از این موارد جزئی به منظور قوت بخشیدن به استدلال اصلی این اثر، در تحلیل خود بهره‌مند شویم.

مورد نخست به ماهیت عجیب بودن فروید با شریعت باز می‌گردد. در سنت یهود، شریعت و اصول رسمی دین عملاً از یک قسم به شمار می‌رفتند. غلوآمیز نخواهد بود اگر بگوییم، خاخام ذاتاً هم سِمَتِ معلّمِ شریعتِ یهود و هم سمتِ قاضی را بر عهده داشت. سمت رهبری در جامعه یهود عمدتاً بر بنیان دانش و خرد فرد در شریعت قرار گرفته بود. خاخام بر جامعه حکومت می‌کرد، درباره نزاع‌های داخلی تصمیم می‌گرفت و مرجعی بود که برای کسب اطمینان از شرعی بودن یک عمل به او مراجعه می‌شد.

می‌دانیم که مشغله و درگیری ابتدایی فکری فروید حقوق^۱ بوده است. اگر این تعلق خاطر ابتدایی را دنبال کرده بود، می‌شد گفت که آرزوی یک جوان سنتی یهود که می‌خواست در جامعه متشرع یهود خاخام بشود، در قالبی سکولار تحقق یافته است.^۲

جونز از اتفاقی در زندگی فروید سخن می‌گوید که در این رابطه می‌تواند شایان توجه باشد. جونز می‌نویسد که: «این حقیقتی است عجیب که او در زندگی‌اش تنها در آزمون پزشکی قانونی مردود شد.»؛ در این باره جونز معتقد است «انگیزش‌هایی عمیق در حال راندن او به سمتی دیگر بود.»^۳ آنچه جونز یک «حقیقت عجیب» می‌خواند، با پذیرش این اندیشه قابل درک خواهد بود که فروید با صرف نظر کردن از علایق حقوقی و مردود شدن در آزمون پزشکی قانونی در حال اظهار انگیزش‌های متعارض خود در برابر یهودیت رسمی و جهت‌گیری‌های تند حقوقی آن می‌باشد.

اما اینجا در پراتتز ممکن است گفته شود که این تلقی نسبت به حقوق در میان مردان یهودی وین مختص به فروید نبوده است. این موضوع که او به یک شیوه سکولار و قابل پذیرش، برای مقابله با سنت‌های یهودیت رسمی دست پیدا کرده بود، می‌تواند یکی از دلایلی باشد که او را در میان یهودیان وین پرطرفدار کرده بود. پدیده‌ای مشابه را در هانس زاکس^۴

¹ Freud, *Autobiographical Study*, p. 13.

این مطلب با نظر به فرضیه ما جالب توجه است که فروید بلافاصله پس از صحبت درباره تأثیر کتاب مقدس بر او می‌نویسد: «آشنایی ابتدایی من با داستان‌های کتاب مقدس (تقریباً پیش از آنکه خواندن بیاموزم) همچنان که بسیار بعدتر نیز اشاره کردم، تأثیری پایدار بر سمت و سوی علایق من بر جای گذاشت. تحت تأثیر دوستی با یک پسر بزرگتر از خودم در مدرسه که می‌خواست یک سیاستمدار نامدار شود، من نیز همچون او آرزوی تحصیل حقوق و اشتغال به فعالیت‌های اجتماعی را در سر می‌پروراندم.»

pp. 13-14.

^۲ آیا این آرزوی معمول یک مادر یهودی که فرزندش «یک پزشک یا وکیل» شود، می‌تواند بازتابی از نقش سنتی‌ای باشد که شفاهنده‌ها و خاخام‌ها ایفا می‌کردند؟

³ Jones, I, p. 27.

⁴ Hanns Sachs

مشاهده می‌کنیم که خود را پیش از آنکه کتاب تفسیر رؤیاهای فروید را بخواند، به عنوان «یک مرد جوان که تنها بر اساس حدس و گمان به تحصیل حقوق مشغول است، اما موافق این حدس و گمان زندگی نمی‌کند - شیوه‌ای معمول در میان طبقه متوسط وین در ابتدای قرن»^۱ معرفی می‌کند.

در این رابطه، مورد قابل توجه دوم، تمایل فروید برای گردآوری بت‌ها است. در فرامین کتاب مقدس می‌خوانیم که:

تو را نشاید که خدایانی دیگر جز من داشته باشی. تو را نشاید شمایی تراشیده شده برای خود بسازی، و به هر نحو دیگر، از هر چیزی که در بلندای آسمان است یا حوض زمین؛ یا آنچه که در آب است یا زیر زمین؛ تو را نشاید که آنها را نماز ببری و یا خدمت کنی؛ زیرا که من، پرودگار تو، خدای تو، خدایی غیور هستم که فرزندان را، تا سومین و چهارمین نسل از آنان به ستم پدران‌شان که از من بیزارند مجازات می‌کنم؛ و برای آنان که مرا دوست می‌دارند و فرامین مرا نگاه می‌دارند، تا هزارمین نسل رحمت می‌آورم.^۲

یک روشنفکر در قرن نوزدهم و بیستم به سختی می‌تواند از فحواي لفظی این فرمان سرپیچی کند؛ با این حال، می‌بینیم که سرپیچی از این فرمان یکی از مشخصه‌های شبتاییان بود؛ کسانی که کارشان تا پرستش شمایل چوبی شبتای زوی نیز پیش رفت. مخالفت با خدایی که می‌تواند هویت یک شیء عینی را بگیرد، از اصول بنیادین یهودیت است که به شمایل موسی نیز ربط پیدا می‌کند. درگیری عمیق عاطفی فروید با خدا، در قالب پیکره موسی، خود نشانه‌ای است از تمایل او برای سرپیچی از این فرمان؛ و این حقیقت که چنین حادثه‌ای در یک کلیسای کاتولیک رومی روی می‌دهد، فقط به جنبه کنایه‌آمیز قضیه شدت می‌بخشد.

فروید در اتاق خود خدایان اقوام مشرک بدوی را تا آنجا که توانسته بود بیابد، گردآوری کرده بود. او آنچنان شیفتگی‌ای به بت‌ها و متعلقات آنها نشان می‌داد که گویی تمام آن از یک غرض‌ورزی محض سرچشمه گرفته باشد.^۳ اتاق مطالعه و مشاوره او مشحون از اسباب و نمادها بود. زاگس از جلسات ابتدایی‌شان در اقامتگاه فروید خبر می‌دهد که چطور «زیر نگاه خیره و آرام بت‌ها و خدایان جانور-سان به شماری از مقالات جدید فروید گوش فرا می‌دادیم یا به خوانش و بررسی کارهای خودمان می‌پرداختیم، یا به صحبت درباره چیزهایی که به آن علاقه‌مند بودیم، مشغول می‌شدیم.»^۴ او به ما می‌گوید که چطور «فروید عادت داشت که هنگام صحبت کردن یک یا چند قطعه از آن مجموعه را از جای خود بردارد و با دیدن و لمس کردن، به واری آنها پردازد.»^۵ فروید در نامه‌ای به فلیس می‌نویسد: «خدایان باستان هنوز وجود دارند، چون قبلاً یکی دو تا از آنها را خریده‌ام که در میان‌شان یک رب‌النوع سنگی هست که با دو چهره خود در مقامی عالی و بلندمرتبه به من فرو می‌نگرد.»^۶ چند روز پس از آن نیز می‌نویسد: «خدایان کهنه چرکوی من که تو چندان به آنها فکر نمی‌کنی، در کار من نقش کاغذ-نگهدار^۷ را بر عهد دارند.»^۸ سوزان برنفلد^۹ مجموعه فروید را اینگونه توصیف می‌کند:

¹ Sachs, p. 3.

^۲ تورات، سفر خروج ۷-۳: ۲۰.

^۳ یکی از تعابیر معروف ییدیش عبارت meshamed ed uf tselochos است به معنای «یک مرتد از سر غرض‌ورزی و لجاج».

⁴ Sachs, p. 82.

⁵ Sachs, pp. 101-102.

⁶ Freud, *Origins*, p. 286.

^۷ paper-weight، شیئی کوچک و سنگین‌وزن که برای حفظ ترتیب اوراق روی آنها قرار داده می‌شود - م.

⁸ Freud, *Origins*, p. 288.

⁹ Susan Bernfeld

«او در ابتدا تعدادی پیکرک برنزی و سفالینه نیم‌پخته از رُم و یونان و یک قطعهٔ ضمنی از مصر را انتخاب کرده بود... پیکره‌های کوچک جای خود را روی میز کار او پیدا کردند و کم‌کم اتاق ملاقات او به انضمام اتاق مجاورش به اشغال مجموعهٔ بزرگی از آنها در آمد. شمار زیادی از گلدان‌ها، کاسه‌ها و پیکرک‌های مقبره‌های پمپی^۱ و اتروسک^۲ و همچنین بلورهای پرنیان‌رنگ، عدسی‌ها^۳ و چراغ‌های گلی رومی در محفظه‌های شیشه‌ای قرار گرفته بودند. درهای همیشه باز کتابخانه با حجاری‌های مصری که بر سطح زمین عمود ایستاده بودند احاطه شده بود. بر روی میز کوچکی که موقع نشستن روی صندلی بزرگ پشت تخت در برابر چشمان او قرار می‌گرفت، یک کاسهٔ یشمی چینی قرار داشت که از تیفانی^۴ آمریکا در سال ۱۹۰۵ خریده بود. روی دیوار تصویری از یک زن مومیایی مصری آویخته بود که فروید گاهی با تعبیر «یک صورت دلنشین یهودی» به آن اشاره می‌کرد. بالای تخت، حکاکای ای از معبد کارناک^۵ آویزان بود و کنار آن، نمونه‌ای گچی از کتیبهٔ مرمربین گرادیوا^۶ قرار داشت که بر حاشیهٔ آن سالیان سال دسته‌ای از برگ‌های خشک پاپیروس را نگهداری می‌کرد.»^۷

سوزان برنفلد این دل‌بستگی فروید را این‌گونه تفسیر می‌کند که: «او دل‌سپردهٔ باستان‌شناسی شد و این‌گونه توانایی لازم برای کسب آرامش ذهنی را در زندگی بدون نیاز به مذهب به دست آورد.»^۸ این تفسیر از اهمیت بیشتری می‌تواند برخوردار باشد: خصومتی که او نسبت به دین داشت، از این لحاظ، نظر به دین در معنای مطلق خود نداشته است. به عنوان مثال، این مطلب به طور کاملاً واضحی استدلال کرده است که کلیت هم‌افزایی‌های روانکاوانهٔ فروید مشخصه‌های بسیاری را به اشتراک می‌گذارد که ما به طور معمول آنها را تحت عنوان کلی دین جمع‌بندی می‌کنیم. افزون بر این، آنچه که فروید به مخالفت با آن در دین می‌پردازد، سنت موسی است که شکل کاملی از آن در یهودیت رسمی عرضه شده است. مقاومت او در برابر شریعت و تمایلش برای تخطی از فرمان ضد پرستی آنچنان که از گرایش هجوآمیز و در عین حال پرشورش برای «داشتن خدایانی دیگر جز» خدای موسی آشکار می‌شود، حاکی از طغیان او علیه قواعد رسمی یهودیت است. به تعبیری، «خدایان کهنهٔ چرکو» قدرت سحرانگیز موسی را فرو کشیدند.

1 Pompeii

2 Etruscan

3 occhiale

4 Tiffany

5 Karnak

6 Gradiva

7 Susan C. Bernfeld, pp. 109-110.

8 Susan C. Bernfeld, pp. 123.

موسی و یگانه پرستی - کتابی با مضمون دوگانه

هم‌اکنون به اثری از فروید می‌پردازیم که آن را آگاهی‌بخش‌ترین اثر او در رابطه با فرضیه خود به شمار می‌آوریم، یعنی کتاب «موسی و یگانه پرستی». این اثر آخرین کتابی بود که فروید نوشت و به عقیده ما، شماری از عمیق‌ترین برانگیزاننده‌های فروید که در زندگانی او عاملی فعال و تأثیرگذار بوده‌اند، در آن بیان گشته است. این کتاب تنها نوشته‌ای از او است که صریحاً به مسأله یهودیت و مفهوم یهودی بودن می‌پردازد.

بیاید تا با این کتاب به اصطلاح چهره‌به‌چهره روبه‌رو شویم. این اثر بر اساس معیارهایی که برای ارزیابی کتب به کار گرفته می‌شود، به طرز یاورنکردنی بد است. شماری از پیروان فروید ترجیح داده‌اند که آن را نادیده بگیرند؛ برای شماری دیگر نیز این کتاب حاصلی است از دوران سالخوردگی او که با توجه به نبوغ فروید، بهترین موضعی که می‌توان نسبت به آن اتخاذ کرد، همان چشم‌پوشی است. اگر این کتاب از زیر دستان زیگموند فروید خارج نشده بود، انسان به وجود آن نیز حقیقتاً می‌توانست تردید کند. موریس رافائل کوهن^۱ که می‌دانیم وابستگی‌اش به تلمود بیش از جریان‌ات عرفانی یهود بوده است، درباره این کتاب می‌نویسد:

اگر شخص دیگری این کتاب را نوشته بود، کار ما برای رد و انکار آن به عنوان اثری از یک شخص دمدمی خودرأی که به اندیشه‌های ذهنی پیچیده خود بیش از آرایه حقایقی قابل ارزیابی علاقه‌مند است، کاملاً توجیه‌پذیر می‌نمود. در هر حال، فروید کاشف شیوه‌ای پُرکاربرد در درمان‌شناسی ذهنی و مبدع آنچه ادعا می‌شود دانش روانکاوی است به شمار می‌رود؛ دانشی که به مکتوبات پُر مخاطب عصر ما و موضوع گفتگوی اشخاصی که معمولاً آنها را فرهیخته می‌خوانیم، بدل گشته است. از همین رو، افراد بسیاری او را منبع بدون اشتباهی از حقایق ژرف و حتی علمی در نظر می‌گیرند. علاوه بر این، او نه تنها فوق‌العاده‌ترین پادشاهان را برای آرایه تفتنی‌ترین فرضیه‌ها که به ظاهر موجه می‌نماید دریافت می‌کند، بلکه خود به کمبود مدارک برای صحت گذاردن بر نتیجه‌گیری‌هایش معترف است. با این حال، از قضایایی سخن می‌گوید که برای آنها هیچ‌گونه مدرک و نشانه‌ای وجود ندارد؛ به عنوان مثال، این موضوع که موسی بنیان‌گذار سنت ختنه^۲ بوده است؛ او بدون هیچ‌گونه تردیدی، هویت‌یابی الواح‌هایبروی آمارنا^۳ را با مهاجمان عبری فلسطین انکار می‌کند و یگانه منیع مصری‌ای را که به اسرائیل اشاره دارد، تنها به این خاطر که با طرح وقایع‌نگاری او هم‌خوان نیست، به کناری می‌نهد. او اطمینان دارد که قانون‌نامه کهنه^۴ هیچ‌گرایش تازه‌ای را به خود نپذیرفت، که دین را تنها به عنوان یک اختلال عصبی می‌توان فهمید، که تمام اسلاف و مردمان بدوی اختلال اعصاب داشته‌اند، و اینکه (برعکس تجربیات معمول) سنت در طی زمان کمتر از آثار مکتوب دستخوش تحریف گشته است. هر چند یک محصل با دقت نظر در این موضوع، ممکن نیست بر اثر نوشته‌ای که از بنیانی اینچنین ضعیفی شکل گرفته است به خطا و

¹ Morris Raphael Cohen

² circumcision

³ Habiru of Amarna

⁴ Priestly Code، پاره‌ای از شرایع تورات که بخش اعظم احکام سفر لاویان و شماری از احکام سفر اعداد را شامل می‌شود.

اشتباه بیفتد، اما عموم مردم می‌توانند تحت تأثیر یک هم‌افزایی تازه و اساسی که به آرایهٔ فهمی جدید از تاریخ یهود بر اساس روانکاوی می‌پردازد، قرار بگیرند.^۱

مدارکی که فروید برای دعوی خویش به آنها استناد می‌کند، ناستوار هستند و نمی‌توانند به نتایجی که حاصل کرده است، صحنه بگذارند. به عنوان مثال، این استنباط او که موسی مصری بوده است نه یهودی، تا حدودی بر مدارک ناستوار نحوی و اشتقاقی دربارهٔ نام موسی که فروید خود نیز آنها را قطعی در نظر نمی‌گیرد و مقایسه میان افسانهٔ موسی و دیگر افسانه‌ها، بنا نهاده شده است. اما حقیقت این است که فروید خود سخت‌ترین منتقد خویش دربارهٔ مصری بودن موسی است. او پس از طرح این دعوی، می‌نویسد:

همان‌طور که دیدیم، نخستین استنباط در باب نام او، قطعی در نظر گرفته نشده است؛ می‌بایست خود را برای استنتاجی جدید – تحلیل اسطورهٔ سر راه گذاشتن بچه^۲ – آماده کنیم؛ راه بهتری پیش روی ما نیست. این ایراد می‌تواند وارد باشد که ویژگی بنیان‌ها و استحالهٔ افسانه‌ها مبهم‌تر از آن چیزی است که همچون مورد سابق مجال چنین نتیجه‌گیری‌ای را بدهد، و اینکه در این مورد تاریخی تمام تلاش‌ها برای رسیدن به حقیقت امر با نظر به وجود تناقضات و ناپیوستگی‌های موجود حول شخصیت اسطوره‌ای موسی و نشانه‌هایی مسلم از تحریف و انباشت‌های شخصی که در طی قرون شکل گرفته است، محکوم به شکست می‌باشد. خود من بر آن نیستم که در اینجا این تلقی منفی را مطرح کنم، اما در موقعیتی نیز قرار ندارم که بخواهم به رد و انکار آن پردازم.^۳

فارغ از ضعف کلی این استنباط، کتاب مشخصه‌های قابل‌توجه دیگری را نیز در بر می‌گیرد. همچنان که پیشتر دیدیم، تردید و دودلی آشکاری برای انتشار آن وجود داشته است؛ این مطلب نیز به انحای گوناگونی در آن بازگو می‌شود که نمی‌بایست کتاب را چندان جدی تلقی کرد.

در پایان بخش نخست کتاب، بلافاصله پس از فقره‌ای که در بالا نقل قول شد، فروید می‌نویسد:

اگر قطعیتی بیش از آنچه تاکنون حاصل شده است وجود ندارد، پس چرا این تحقیق و تفحص را به اجتماعی بزرگتر عرضه کرده‌ام؟ مایهٔ تأسف است که حتی در توجیه خود نیز می‌بایست به نشانه‌هایی مختصر بسنده کنم.^۴

او در پایان همان بخش نخست احساسی مشابه از خود بروز می‌دهد:

ولو اینکه کسی مصری بودن موسی را نیز به عنوان موردی تاریخی بپذیرد، می‌بایست دست‌کم انتظار فردی دیگر با جایگاهی استوار را داشته باشیم که بسیاری احتمالات مرتبط دیگر را از این مؤاخذه و سرزنش که فرآورده‌هایی تخیلی و شدیداً دور از واقعیت هستند، حفظ کند. یک مدرک خارجی و عینی از دوره‌ای که در آن زندگی موسی و مهاجرت یهودیان از مصر اتفاق افتاد، شاید می‌توانست کافی باشد؛ اما چنین چیزی موجود

¹ Morris R. Cohen, *Reflections of a Wandering Jew* (Boston: Beacon Press, 1950), pp. 139-140. Chapter 15, pp. 139-146,

این کتاب نقدی است بر موسی و یگانه‌پرستی فروید.

² the exposure myth

³ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 14.

⁴ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 14.

نیست؛ از همین رو، بهتر است از نتیجه‌گیری‌هایی که ممکن است دیدگاهِ مصری بودنِ موسی را طرح کنند، جلوگیری کنیم.^۱

اما باز در ادامه کتاب یعنی بخش دوم، به عنوان «اگر موسی مصری بود...»^۲ می‌رسیم. در ابتدای این بخش، تردیدش را نسبت به انتشار این اثر تکرار می‌کند:

در خاتمه نوشته خود گفتم که نتایج مهم و بنیادینی را می‌توان از این قضیه که موسی مصری بوده است، دریافت داشت؛ اما به طور عمومی قادر به پشتیبانی از آنها نیستم، چون همگی مبتنی بر احتمالات روانشناسانه و فاقد مدارک عینی و خارجی است. بنابراین شق پراهمیت‌تر قضیه فهم مبهم این احتمالات است، و شق احتیاط‌آمیزترش نیز قرار دادن آن در معرض حملات انتقادی جهان خارج بدون هیچ‌گونه شالوده استوار – همچون یک ستون آهنین بر پایه‌های گلین. هر احتمالی هر چه قدر هم که جذاب و اغواکننده باشد، نمی‌تواند ما را از خطا مصون بدارد. گویی که تمامی بخش‌های یک مسأله همچون قطعات یک جورچین با یکدیگر انطباق پیدا می‌کنند؛ فرد می‌بایست به خاطر داشته باشد که نیازی نیست «محتمل» ضرورتاً حقیقت باشد و «حقیقت» نیز همواره «محتمل». اما در نهایت چندان جالب نیست که انسان در زمره علمای مدرسی^۳ و تلمودی‌ای^۴ قرار بگیرد که صرفاً به رایه مهارت و استادی خود خشنود گشته‌اند و هیچ دغدغه‌ای از این بابت ندارند که نتایج کارشان تا چه حد می‌تواند از حقیقت به دور باشد.^۵

فروید در این فقره، علاوه بر اشاره‌ای که به عدم تمایل‌اش برای قرار گرفتن در زمره علمای تلمودی می‌کند، انتقاداتی را نیز به اثری که در حال رایه آن به شیوه‌ای بنیادین است، وارد می‌سازد. جمله پایانی آن که به دلیل آنچه درباره علمای تلمودی بیان می‌کند فی‌نفسه جالب‌توجه می‌نماید، نقد کوهن [را که پیشتر ذکر گردید] مطرح می‌کند.

پس از آن فروید می‌نویسد:

کاملاً آماده‌ام که بار دیگر به خاطر رایه بازسازی‌ای شخصی از تاریخ قوم اسرائیل، آن هم با اطمینانی ناموجه و ناروا، مورد سرزنش قرار بگیرم. این نقدها را آنچنان ناگوار تلقی نخواهم کرد، چون در قضاوت‌های شخصی‌ام بازتاب خواهد یافت.^۶

او دو پیشگفتار بر بخش سوم می‌نویسد. اولی حاکی از آن است که چون او در یک «کشور کاتولیک و تحت حفاظت کلیسای آن» زندگی می‌کند، از انتشار اثر خودداری خواهد کرد.^۷ با وجود این، دودلی‌ها و تردیدهایی نیز به وضوح در آن دیده می‌شود، چرا که این پیشگفتار که با اعلام عدم انتشار کتاب به اتمام می‌رسد، این‌گونه آغاز می‌شود که:

¹ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 15.

² Freud, *Moses and Monotheism*, p. 16.

³ scholastic

⁴ Talmudist

⁵ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 16-17.

⁶ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 40-50.

^۷ نگاه کنید به ص ۴۵.

با جسارتِ فردی که چیز زیادی یا هیچ‌چیز برای از دست دادن ندارد، در نظرم دارم تا برای دومین بار تصمیمی بجا را زیر پا بگذارم و دو نوشته پیشین خود را در بابِ موسی ادامه بدهم... [دو بخش ابتدایی کتاب] همراه با بخش پایانی تا الآن منتشر نشده است.^۱

او اشاره می‌کند که در دوران سالخوردگی خود قرار دارد و سالخوردگان قوای خلاقه‌شان را از دست می‌دهند. او حتی وارد نزاعی جزئی با جورج برنارد شاو^۲ در بابِ مسألهٔ ارزش هم‌افزایی‌های سالخوردگان می‌شود.^۳

پیشگفتار دوم نوشته‌شده در لندن بیان‌گر «دلشوره‌های درونی و موانع بیرونی‌ای»^۴ است که او در رابطه با اثر خود با آنها روبه‌رو بوده است. با نظر به تغییر شرایطِ سیاسی، او بیان می‌کند که «هم‌اکنون به خود جرأت می‌دهم بخش پایانی کتاب را منتشر کنم.»^۵ او در اواخر این پیشگفتار می‌نویسد: «برای قوای انتقادی من، این مقاله که از مطالعه‌ای در بابِ شخص موسی نشأت گرفته است، به حالِ رقصنده‌ای می‌ماند که به یک انگشت تعادل خود را حفظ کرده باشد.»^۶ او در بحثی پیرامون اثر رابرتسون اسمیت^۷ از حق خود برای داشتن آزادی عمل در قبال اثر دیگران دفاع می‌کند. او می‌نویسد: «ولی دستِ آخر، من تبارشناس^۸ نیستم، بلکه یک روان‌کاوم. این حقِ مسلم من بود که از میان داده‌های تبارشناسانه، آنچه را که می‌توانست یاری‌گر اثر تحلیلی من باشد انتخاب کنم.»^۹

اظهاراتی از این دست در کتاب، ما را به این صرافت می‌اندازد که آیا به‌راستی این اثر فروید تنها نمایانگر ارزشِ صوری و ظاهری خود می‌باشد. می‌توانیم نکته‌ای را که لئو اشتراوس دربارهٔ کتاب‌های نوشته‌شده تحت شرایط شکنجه و آزار طرح می‌کند، به این اثر فروید نیز بسط دهیم. اشتراوس می‌نویسد:

اگر یک استادِ فن^{۱۰} نویسندگی مرتکب خطاهایی آنچنان فاحش گردد که یک دانش‌آموز زیرک دبیرستانی را نیز شرمسار سازد، منطقی خواهد بود که آنها را تعمدی فرض کنیم؛ بخصوص اگر خود مؤلف نیز هر چند به طور ضمنی، به احتمال وجود خطاهای فاحش تعمدی در نوشتن اشاره کرده باشد.^{۱۱}

فروید بی‌شک یک «استادِ فن^{۱۰} نویسندگی» بود، این اثر کتابی بد به شمار می‌رود و هیچ‌کس بیش از آنچه خود او گفته است، مقصود از خطاهای فاحش آن را برای ما بیان نکرده است. کتاب سرشار است از دلالت‌هایی مبتنی بر تردید، دلالت‌هایی مبنی بر اینکه آنچه واقعاً در حال گفته شدن است، تنها در قالب اشارات بیان گردیده؛ و سرشار از استدلال‌هایی است که بی‌رحمانه توسط خود مؤلف مورد نقد قرار گرفته‌اند.

این نکات ما را به چه نتایجی سوق خواهد داد؟ تنگ‌نظرانه‌ترین و متقاعدکننده‌ترین آنها این است که کتاب را می‌بایست اثری نوشته‌شده در سبک خاص فرویدی به شمار آورد، چرا که دارای مضمونی آشکار و مضمونی پنهان است. فروید خود

¹ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 66.

² George Bernard Shaw

³ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 66.

⁴ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 69.

⁵ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 70.

⁶ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 71.

⁷ Robertson Smith

⁸ ethnologist

⁹ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 169.

¹⁰ Strauss, p. 30.

چیزهایی درباره شیوه‌هایی که به وسیله آنها می‌توان مضمون پنهان را از طریق مضمون آشکار تشخیص داد گفته است. اراییه این فرضیه که قویاً توسط خود فروید به انحای گوناگون در کتاب طرح شده است، به ما در تلاش برای فهم این کتاب یاری می‌رساند؛ کتابی که تحت هیچ شرایطی نمی‌توان آن را آنچنان که کوهن تعبیر می‌کند، اثری از یک «دمدمی خودرأی» به شمار آورد.

همچنان که روانشناسان می‌دانند، تعیین طبیعت یک انگیزش از تصمیم‌گیری در باب خودآگاه یا ناخودآگاه بودن آن انگیزش آسان‌تر است. از آنجایی که فرهنگ ما خودآگاهی را به مسؤولیت‌پذیری ربط می‌دهد، و فروید نیز از خصومتی که کتاب می‌توانست ایجاد کند آگاه بوده است، می‌توان حدس زد بخشی از انگیزه او تأثیرگذاری بر نیت ناخودآگاه بوده باشد. همچنان که از مکاتبات او با مایتلیس^۱ بر می‌آید، فروید نگران این موضوع بوده است که کتاب یهودیان را به خشم آورد^۲ و آن را با جمله‌ای شروع می‌کند که تا حدی نشان‌گر جدال کتاب با یهودیان است – در تفسیر ما یهودیان یعنی پیروان دین رسمی. جمله نخست کتاب بیان می‌کند که: «تکذیب یک شخص چیزی نیست که از سوی مردمی که او را به عنوان برومندترین فرزند خود ستایش می‌کنند، با خوش‌دلی پذیرفته شود – بخصوص از جانب فردی که عضوی از آن مردم باشد.»^۳ او همچنین احساس کرده بود که کتاب از سوی مذهب کاتولیک خصومت‌آمیز تلقی خواهد شد. بنابراین اینکه کتاب می‌بایست با قدر مسلمی از ابهامی احتیاط‌آمیز و تعمّدی نوشته شده باشد، در بدترین حالت ممکن احتمالی قابل قبول می‌نماید.

گزینه‌هایی که ما در پیش رو داریم، یکی ردّ و انکار کتاب است و دیگری یافتن شیوه‌ای برای فهم آن که حقّ مطلب را نسبت به نبوغ فروید ادا کند. با نظر به این پیش‌فرض که کتاب می‌تواند اثری احتیاط‌آمیز و مبهم و دارای مضمونی دوگانه باشد، می‌توانیم میان علم خود به ژرفای وجودی فروید و این حقیقت که «موسی و یگانه‌پرستی» را او نوشته است، انطباق و هماهنگی ایجاد کنیم. اگر این کتاب درون سنت کابالا و تحت تأثیر احساس شکنجه و آزار نوشته شده باشد، این موضوع که می‌بایست ابهامی احتیاط‌آمیز را در بر داشته باشد، کاملاً قابل درک می‌نماید.

¹ Meitlis

^۲ نگاه کنید به ص ۵۰ پایین.

³ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 3.

موسی به عنوان یک مصری

چه اهمیت و جایگاهی را می‌بایست برای این فرضیهٔ فروید که موسی مصری بوده است، قائل شویم؟ از نقطه‌نظر هر سنتِ مشخصی، موسی هم مصری بوده است و هم یهودی. داستان معروفِ کتابِ مقدس می‌گوید که او یک یهودی متولد شد، اما در نزد دیگری پناه داده شد و در میان خانوادهٔ سلطنتی مصر پرورش یافت. جوزفوس^۱ مورخ به ما می‌گوید که موسی یکی از فرماندهان نظامی مصر بود که علیه اتیوپی‌ها^۲ جنگید؛ فروید نیز از این موضوع اطلاع داشته است.^۳

زوهر نیز بیان می‌کند که موسی مصری بوده است (اما نه به شیوه‌ای که یهودی بودن او را نفی کند). بر اساس فقره‌ای از کتابِ مقدس که شرح می‌دهد وقتی موسی از بیم دستگیر شدن به جرم قتل یک مصری از آن سرزمین گریخت، دخترِ شعیب^۴ به پدرش گزارش می‌دهد که «یک مصری به یاری ما آمد...»^۵ زوهر حتی رابطه‌ای میان خورشید (نزد فروید آتون^۶) و موسی برقرار می‌کند که فروید نیز به بیان آن می‌پردازد. «موسی مرده است، و خورشید برچیده شده است و زمان حکمرانی ماه فرا رسیده است.»^۷

اما این حقیقت همچنان باقی می‌ماند که علی‌رغم تمام این روابط و پیوندهای مصری، موسی هنوز هم یک یهودی تلقی می‌شود. دیدگاه فروید این است که موسی از نظر ژنتیکی مصری بوده است. اما اینکه فرضیهٔ فروید تا چه حد می‌تواند معتبر باشد، پرسشی است که برای مقاصد ما در این اثر از اهمیت چندانی برخوردار نیست.

همچنان که پیشتر دیدیم، فروید کتاب خود را با «تکذیب» موسی شروع می‌کند که اگر موسی از نظر ژنتیکی غیر یهودی است، بر این اساس ضرورتاً «تکذیب‌شده» خواهد بود. خالی از لطف نخواهد بود اگر اشاره‌ای به نکتهٔ زیرکانهٔ روانکاو ام. وولف^۸ بکنیم که «به نظر نمی‌رسد کلیتِ پرسش دربارهٔ بنیانِ قومی موسی اهمیت قطعی‌ای برای مسألهٔ اصلی فروید یعنی بنیان و توسعهٔ یگانه‌پرستی داشته باشد.»^۹ کاملاً قابل درک است که تمامیت کتاب به عنوان اثری دربارهٔ روانشناسی یهودیان، می‌توانست بدون آنکه موسی را از نظر ژنتیکی غیر یهودی تلقی کند، نگاشته شود. با فرض یک موسی غیر یهودی، فروید استنباط می‌کند که می‌بایست رابطه‌ای میان موسی و دین آتون مصریان وجود داشته باشد؛ نکته‌ای که فروید با توجه به داستان کتابِ مقدس دربارهٔ پرورش یافتن موسی در خانوادهٔ سلطنتی مصر، به‌سادگی می‌توانست به آن دست بیابد.

¹ Josephus

² Ethiopians

³ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 32.

⁴ Reuel

⁵ Zohar, I, p. 27; Exodus 2:19.

⁶ Aton

⁷ Zohar, II, p. 368.

⁸ M. Wulff

⁹ M. Wulff (ed.), *Max Eitingon: In Memoriam* (Jerusalem: Israel Psycho-Analytical Society, 1950). M. Wulff, An appreciation of Freud's *Moses and Monotheism*, pp. 124-142.

آنچنان که از نشانه‌های درونی کتاب فروید بر می‌آید، او اندیشهٔ موسی به عنوان یک غیر یهودی را دارای اهمیتی تعیین‌کننده تصور می‌کرده است. با این حال، آنچه که از ظاهر کار او در این کتاب بر می‌آید، منطقی‌اً چنین چیزی را اقتضا نمی‌کند. همان‌طور که دیدیم، خود او تصدیق می‌کند که استدلال‌هایش برای این دعوی سست و کم‌مایه است و در «توجیه آن می‌بایست به نشانه‌هایی بسنده کرد.» بنابراین بالاجبار می‌بایست در فحوای پنهان و روانشناسانهٔ این موضوع – موسی به عنوان یک غیر یهودی – تأمل کنیم. اگر بخواهیم بر اساس نظریهٔ خود فروید قضاوت کنیم، تغییر دادن هویت موسی به یک شخص غیر یهودی-مصری بیشتر به تحقق یک آرزوی شخصی از سوی فروید می‌ماند.

فروید در همان پاراگراف که می‌گوید «جالب نیست که انسان در زمرهٔ علمای مدرسی و تلمودی قرار بگیرد»، می‌نویسد: «موسی یک مصری بود که مردمانی نیاز داشتند او را به یک یهودی تبدیل کنند.»^۱ فروید در کتاب تفسیر رؤیاها به تشریح فرایندی می‌پردازد که به واسطهٔ آن رؤیا-فکرها^۲ به حالات متضاد خود تغییر پیدا می‌کنند. او می‌نویسد:

یک شیوهٔ جایگزین دیگر نیز وجود دارد که در آن رؤیا-فعل^۳ می‌تواند با تأثیرات درون رویا-فکرها وارد تعامل شود و علاوه بر این به آنها اجازهٔ ورود دهد یا آنها را به هیچ تقلیل دهد. این عامل می‌تواند آنها را به حالات متضادشان تغییر دهد. پیشتر با این قاعدهٔ تفسیری که بر اساس آن هر عنصری در رؤیا در جهت مقاصد تفسیر، می‌تواند به همان سهولت و سادگی که نمایانگر خویش است، نمایانگر حالت متضاد خود نیز باشد، آشنا شدیم. نمی‌توانیم از پیش تعیین کنیم که آیا نمایانگر مورد اول خواهد بود یا مورد دوم. تنها زمینهٔ رؤیا است که تعیین‌کننده است.^۴

البته نه آنکه فروید این نکات را تنها به قلمرو رؤیا محدود کند. او در همان پاراگراف توضیح می‌دهد که چگونه این تکنیک تجزیهٔ عناصر به حالات متضادشان، در توریه^۵ به کار گرفته می‌شود!^۶

اگر به پیروی از آنچه فروید می‌گوید، زمینهٔ کار بر آن باشد که صحت تفسیر را به واسطهٔ حالات متضاد آن تأیید کند، بنابراین در مورد این دعوی فروید که «موسی... یک مصری بود که مردمانی نیاز داشتند او را به یک یهودی تبدیل کنند» به نظر می‌توان این تعبیر بامعنا تر را به کار گرفت که موسی یک یهودی بود که فروید نیاز داشت او را به یک غیر یهودی تبدیل کند.

چندین تفسیر متقابلاً روشنایی بخش در اینجا می‌تواند توضیح دهد که چرا فروید می‌بایست به دور از شروط و الزامات منطقی بر آن بوده باشد که موسی را به عنوان یک غیر یهودی جلوه دهد.

¹ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 16.

^۲ dream-thought. زمینهٔ پنهان رویاها که به واسطهٔ رویا-فعل (dream-work) دچار تغییر و تفسیر می‌شود و به صورت متن و روایت درک‌شدهٔ رویا (dream narrative) برای شخص جلوه می‌کند. این زمینهٔ پنهان متأثر از موارد سرکوب‌شده در هنگام بیداری است که در موقع خواب از لافقهٔ خویش تا حدی آزاد گشته است – م.

³ dream-work

⁴ Freud, *The Int. of Dreams*, p. 471.

⁵ dissimulation

⁶ Freud, *The Int. of Dreams*, p. 471.

الف. آرمانِ شبتایی

پیشتر به نقشِ شبتاییسم در جنبشِ یهودیان درونِ جریاناتِ اصلیِ تمدنِ غرب اشاره کردیم. شبتاییسم گاه حریصانه و نومیدانه تقلاً می‌کرد تا نوعی هویتِ مثبت همراه با عناصرِ غیرِ یهودی را در تمدنِ غرب به چنگ آورد. دیدیم که حتی ارتدادِ شبتای زوی و یاکوب فرانک نیز به نفوذِ شبتاییسم به بعضی گروه‌ها یاری رساند.

در موسی و یگانه‌پرستی فروید انگیزش‌های شبتایی را به اوجِ دراماتیکِ آن می‌رساند. شبتای زوی و یاکوب فرانک غیرِ یهودی شدند. آرمانِ غایی در زمینهٔ شبتاییسم این است که موسی، ژرف‌ترین شخصیتِ مسیحاییِ یهودیت، و دیگر چهره‌های مسیحایی را به عنوانِ افرادی غیرِ یهودی تصور کند.

برای فروید تغییرِ مذهب به طورِ علنی و همراه با آیین و تشریفات، که یکی از فراورده‌های عصرِ روشنگری به شمار می‌آمد، عوامانه‌تر از آن بود که بتوان اهمیتِ عاطفیِ عمیقی برای آن تصور کرد. فروید با قلبِ موسی به یک غیرِ یهودی، فعلِ روانشناسانهٔ ارتدادِ خود را به انجام رسانید. آیا اینکه فروید خود را شدیداً با موسی هویت‌یابی می‌کرد، و مبهوتِ مجسمهٔ موسی میکلائنجلو بود که در هیأتی سنگی در کلیسای رم می‌نشیند و آرامگاهِ پاپ را زینت می‌بخشد، و اینکه موسی را به یک غیرِ یهودی مبدل کرد، می‌تواند به عنوانِ تجسمِ شخصیِ فروید از فعلِ شبتاییِ ارتداد فهمیده شود. فروید از طریقِ تصویری از موسی که در موسی و یگانه‌پرستی به ارایهٔ آن می‌پردازد، به همان شیوه که از موسی یک غیرِ یهودی می‌سازد، خود نیز به شکلی روانشناسانه غیرِ یهودی می‌شود.

ب. تصوّر خیالی «رمانس خانوادگی»^۱

فروید در تلاش برای اثباتِ مصری بودنِ موسی، اندیشهٔ رمانس خانوادگی را به کار می‌گیرد^۲ که آن را پیشتر در مقاله‌ای تحتِ عنوانِ «رمانس خانوادگی» طرح کرده بود.^۳ او در تأییدِ دیدگاهِ خویش به کتابِ رانک^۴ با عنوانِ «اسطورهٔ تولّدِ قهرمان»^۵ استناد می‌کند. فروید می‌نویسد:

[کتابِ رانک] به بررسی این حقیقت می‌پردازد که تقریباً تمامِ اقوامِ متمدن و ذی‌نفوذ در ابتدا افسانه‌هایی را گردِ خویش شکل داده‌اند و در قالب هنرِ شاعری به تمجید و بزرگداشتِ قهرمانان، پادشاهان، و ملکه‌های خویش یا به عبارتِ دیگر، قهرمانانِ ملی‌شان پرداخته‌اند. به‌ویژه سرگذشتِ تولّد و سال‌های ابتداییِ زندگی‌شان معمولاً مزین به مشخصه‌هایی خیالی‌انگیز است.^۶

او استدلال می‌کند که در یک «افسانهٔ معمولی» قهرمان در یک خانوادهٔ اشرافی یا سلطنتی متولّد می‌شود، اما در خانواده‌ای از طبقهٔ پایین پرورش می‌یابد. سپس اشاره می‌کند که افسانهٔ موسی کاملاً متفاوت است. موسی در میان جماعت

¹ Family Romance

² Freud, *Moses and Monotheism*, p. 9.

³ Freud, *Col. Papers*, V, pp. 74-78.

⁴ Rank

⁵ *Der Mythos von der Geburt des Helden*

⁶ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 7.

لاویان زاده می‌شود، اما در خانواده‌ای سلطنتی پرورش می‌یابد. فروید بر اساس همین تباین، به این نتیجه می‌رسد که موسی از همان ابتدا مصری متولد شده است.

اینکه فروید با وجود آگاهی از ماهیت ذوقی افسانه، می‌بایست از طریق افسانه به سوی حقایق واقعی درباره زندگی موسی حرکت کند، بسیار عجیب و شگفت‌انگیز می‌نماید. اگر او خود را به برایندهای حاصل از افسانه‌ای اصیل که افسانه کتاب مقدس صورتی محرف از آن است، محدود کرده بود، می‌توانست قطعیت و استواری بیشتری در کار خود کسب کند؛ اما حصول برایندهایی اینچنین که به حقایق فرضی منتج می‌شود، با توجه به منطق افسانه امکان‌پذیر نیست.

فروید به وضوح در موسی و یگانه‌پرستی بیان می‌کند که داستان فردی که در طبقه اشرافی متولد می‌شود اسطوره‌ای و مبتنی بر نیازهای روانشناسانه است:

منبع درونی افسانه، اصطلاحاً «رمانس خانوادگی» فرزند می‌باشد که در آن پسر به تغییر در خویشاوندی درونی‌اش با والدین بخصوص پدر واکنش نشان می‌دهد. سال‌های ابتدایی فرزند تحت تفوق تمام‌وکمال و پُرطمطراق پدر طی می‌گردد. بر همین اساس، پادشاهان و ملکه‌ها در رؤیایها و داستان‌های پریان^۱ همواره به عنوان والدین ظاهر می‌شوند. بعداً تحت تأثیر هم‌چشمی و سرخوردگی‌های واقعی، جدایی از والدین و اتخاذ موضعی انتقادی نسبت به پدر رخ می‌دهد.^۲

فروید سپس به ما می‌گوید:

افسانه موسی آنچنان که امروز با آن آشنا هستیم، متأسفانه در پس انگیزش‌هایی پنهان حرکت می‌کند. اگر موسی از دودمانی سلطنتی سر بلند نکند، افسانه ما نخواهد توانست از او یک قهرمان بسازد. اگر او یهودی باقی بماند، هیچ عمل خاصی برای ترفیع شخصیت او صورت نپذیرفته است.^۳

فروید در حقیقت با تصور کردن موسی به عنوان اشراف‌زاده‌ای مصری، افسانه موسی را به شیوه‌ای که تا پیش از این در تاریخ یهود سابقه نداشته است، تکمیل می‌کند. یهودیان «از قافله عقب مانده‌اند» چون نخواسته‌اند این عنصر انتقادی را به افسانه بیفزایند که موسی در طبقه اشرافی متولد شده است و فروید این کار را با نوشتن کتاب خود به انجام می‌رساند. مدرک قانع‌کننده‌ای که نشان می‌دهد حقیقت امر همین بوده است، با نظر به استفاده فروید از اصطلاح «رمانس خانوادگی» به دست می‌آید؛ چرا که فروید در اثر خود در باب رمانس خانوادگی، خاطر نشان می‌کند که فرزند به این اندیشه که «یک نافرندی یا یک فرزندخوانده» است دست می‌یابد؛ اما موضوع اصلی به یهودیانی باز می‌گردد که توسط موسی فرزندخوانده مصر تلقی گشته‌اند و این دقیقاً همان چیزی است که کتاب فروید به آن می‌پردازد!

فروید بیان می‌کند که افسانه رمانس خانوادگی از آن جایی شروع می‌شود که فرزند پی می‌برد پدرش آن کسی نیست که پیشتر تصور می‌کرد. این سرخوردگی که حاصل بزرگنمایی کودکانه‌اش از او می‌باشد، خود را در قالب فانتزی رمانس

¹ fairytale

² Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 9-10.

³ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 12.

خانوادگی و اینکه او فرزندخوانده است، نشان می‌دهد. فروید نیز به طور مشابه، سرخورده از بزرگنمایی کودکانه‌اش از موسی به ایجاد این رمانس خانوادگی که یهودیان همگی به فرزندخواندگی گرفته شده بودند، دست می‌زند.

حال به بررسی اهمیت برجستگی ژنتیکی برای فروید می‌پردازیم که تا حدودی نوعی خود-بزرگ‌سازی است. فروید با خلق یک موسی غیر یهودی، با جایگاهی رفیع و از دودمانی سلطنتی، بر احساس یهودی خود به عنوان فردی صاحب شأن اجتماعی پایین غلبه می‌کند. آنچنان که از موارد زندگی‌نامه‌ای او بر می‌آید، فروید از جایگاه اجتماعی پایینی که یهودی بودن‌اش باعث آن بود، ناراحت بوده است. این افسانه او که یهودیان توسط یک غیر یهودی اشراف‌زاده به خویشاوندی پذیرفته شدند، بر احساسی که از یهودی بودن خویش در دل داشت، غلبه می‌کرد. به عبارتی، او آنچه را که شبتایی‌ها در عمل انجام دادند، در تفکر به انجام رسانید: شبتای زوی به بارگاه سلطان پذیرفته شد؛ یاکوب فرانک در هنگام تعمید تحت حمایت تعمیدی شاه آگوستوس سوم قرار گرفت و فرانکیست‌ها نیز به طور گروهی، در هنگام تعمیدشان تحت حمایت تعمیدی اشراف لهستانی در آمدند.

فروید با بسط افسانه مذکور و در نظر گرفتن موسی به عنوان عضوی از خانواده سلطنتی مصر، آن را به نحوی که با الگوی معمول افسانه هم‌خوانی داشته باشد، دچار تغییر و اصلاح می‌کند. از همین رو، می‌توان آن را نمونه‌ای از همان مذاقه روانکاوانه‌ای دانست که رانک در کتاب خویش به آن می‌پردازد. به منظور آشکار شدن ماهیت صرفاً افسانه‌ای آن، ضروری می‌نمود که فروید به بازپرداخت آن اقدام کند. این مطلب ما را به دیدگاه بعدی‌مان در این باره رهنمون می‌گردد که انگاره «موسی به عنوان یک غیر یهودی» را وسیله‌ای در جهت رویارویی با یهودستیزی در نظر می‌گیرد.

ج. موسی و یهودستیزی

می‌دانیم که فروید در سراسر زندگانی خود از اینکه به عنوان یک یهودی مورد تبعیض قرار گرفته است، رنجور و ناراحت بود. فانتزی «موسی به عنوان یک غیر یهودی» را می‌توان به عنوان تلاشی زیرکانه درک کرد که از سر استیصال برای مبارزه با یهودستیزی اتخاذ شده است. این کتاب در گیرودار بزرگترین فتنه یهودستیزانه‌ای که یهودیان تاکنون تجربه کرده‌اند، نوشته شد. بخشی از آن در وین، هنگامی که نام هیتلر تازه داشت بر اتریش سایه می‌افکند نوشته شد؛ و بخشی دیگر نیز در لندن هنگامی که فروید توسط هیتلر از وین اخراج شده بود. به احتمال زیاد، این کتاب که صریح‌ترین بیان او از درگیری‌اش با مسأله یهودیت است، می‌بایست پاسخی بوده باشد به وقایع بیرونی زندگانی او. گفتن اینکه فروید کتاب را در واکنش به تجربیاتی که از فشارهای یهودستیزانه داشته است به نگارش در آورده، از جهاتی می‌تواند مطابق با واقع باشد.

کتاب علاوه بر سایر هم‌افزایی‌های خود، مجموعه‌ای از اندیشه‌ها را نیز که به یهودستیزی ارتباط پیدا می‌کند شامل می‌شود. یکی از این اندیشه‌ها که فروید اعلام می‌کند غیر قابل باور به نظر خواهد رسید، در حقیقت بازتابی است از نظریه یهودستیزی کتاب زوهر. فروید می‌نویسد:

«انگیزش‌های عمیق‌تر یهودستیزی ریشه در گذشته‌های بسیار دور دارند؛ آنها از ناخودآگاه سر بر آورده‌اند؛ کاملاً برای شنیدن این مطلب آماده‌ام که آنچه قصد دارم بیان کنم، در ابتدا غیر قابل باور به نظر می‌رسد. به جرأت

می‌گویم که دیگران هنوز نتوانسته‌اند بر این حسادت که یهودیان فرزندان ارشد و محبوب خدای پدر هستند فائق بیایند؛ آنچنان که گویی به این فرض باور پیدا کرده باشند.^۱

این نظریه «غیر قابل باور» درباره یهودستیزی این‌گونه در زوهر بیان گشته است:

به خاطر تنفر تمام ملل بت‌پرست از اسرائیل بود که خداوند اسرائیل را در کنف محبت خویش گرفت و آنان را به خود نزدیک گردانید؛ چون آنان خود را دور تصور می‌کنند، حال آنکه اسرائیل مقرب گردانیده شده است. این نیز از سر عشق بود که یعقوب به یوسف نمایاند که برتر از دیگر پسران‌اش است و آنان با وجود اینکه یوسف برادرشان بود، توطئه قتل او را چیدند. پس خصومت ملل بت‌پرست نسبت به اسرائیل تا چه حد می‌تواند عظیم باشد! بنگر که عاقبت عشق مفراطی که پدر یوسف به او ابراز می‌کرد، چه شد: از پدر خویش غریب افتاد و پدرش در غربت و تبعید به او پیوست و همراه با آنان... شخینه نیز به غربت و تبعید روانه شد. به‌راستی که تبعید برابندی از مشیت الهی بود؛ هر چند دلیل خاصه بالاپوش بسیار رنگی بود که خداوند اختصاصاً برای او تدارک دیده بود.^۲

اندیشه «موسی غیر یهودی» چگونه به تلطیف فشار یهودستیزی منجر خواهد شد؟ فروید صریحاً بیان می‌کند که یهودیان «بیشتر خصومتی که با آن روبه‌رو شده‌اند و همچنان با آن روبه‌رو می‌شوند»^۳ را مرهون موسی هستند. همان‌طور که گفته شد، فروید معتقد است بنیان یهودستیزی را می‌توان در اندیشه یهودی «مردم برگزیده» پیدا کرد. بر همین اساس، فروید به قضیه صورتی معکوس می‌دهد که یهودیان «مردم برگزیده» خدا نیستند، بلکه بیشتر می‌توانند «مردم برگزیده» موسی نام بگیرند. او می‌گوید:

درست است که گاه می‌شنویم مردمانی خدایی دیگر را پذیرفته‌اند، اما هرگز نمی‌شنویم که خدایی مردمانی تازه را برگزیده باشد. با در نظر گرفتن این رویداد یگانه و بازتاب آن به پیوندی که میان موسی و مردم یهود وجود داشت، شاید بتوانیم به فهمی از آن دست بیاییم. موسی در برابر یهودیان سر فرو آورد و آنان را به مردم خود مبدل کرد؛ آنان «مردم برگزیده» او بودند.^۴

فروید معتقد است مشخصه‌هایی که یهودیان را در چشم غیر یهودیان نفرت‌انگیز جلوه می‌دهد، همگی مطلقاً یهودی نیست، بلکه بیشتر برآمده از بنیان‌هایی غیر یهودی است. او می‌نویسد:

¹ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 116.

² *Zohar*, II, p. 198

شایان ذکر است که این فقره در بخشی از کتاب زوهر که یوسف در آن به عنوان معبر رؤیاها توصیف شده، قرار گرفته است. می‌دانیم که فروید به عنوان مفسر رؤیاها خود را با یوسف کتاب مقدس هویت‌یابی می‌کرده است: «ملاحظه خواهد شد که نام یوسف نقشی اساسی در رؤیاهای من ایفا می‌کند... برای خود (ایگو) من بسیار آسان می‌نماید که خویش را پست مردمانی با این نام پنهان کند، چرا که یوسف به عنوان یک معبر رؤیا، نام یک شخصیت مشهور در کتاب مقدس است.» *Int. of Dreams*, p. 484.

اگر فروید زوهر را خوانده باشد، این فقرات می‌بایست از اهمیت خاصی برای او برخوردار بوده باشد. اگر همکاران‌اش درباره زوهر چیزی به او گفته باشند، به احتمال زیاد می‌بایستی فقرات مربوط به یوسف بوده باشد.

³ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 136.

⁴ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 55.

اینکه... موسی با دادن مذهبی تازه به آنان که اعتماد به نفسشان را به حدی بالا بُرد که خود را مافوق دیگر مردمان تصور می‌کردند، به خلق هویت آنها دست زد. آنها با دوری گزیدن از دیگران خود را زنده نگاه داشتند.^۱

ختنه که در سنت یهود نشانه «عهد»^۲ تلقی می‌شود – کلمه‌ای که برای آیین ختنه به کار گرفته می‌شود «بریت»^۳ به معنای «عهد» می‌باشد – به عقیده فروید رسمی صرفاً مصری است که به یهود تحمیل شد و یهودیان به خاطر آن، آماج حملات یهودستیزانه قرار گرفتند:

احتمال اینکه یهودیان در مصر عادت ختنه را به شیوه‌ای جز مذهبی که موسی به آنها عرضه کرد پذیرفته باشند، به عنوان موردی کاملاً غیر قابل دفاع می‌تواند رد شود.^۴

اما،

در میان رسمی که یهودیان از طریق آن به جایگاه خود تمایز بخشیدند، ختنه موردی بود که تأثیری نامطبوع و غیر طبیعی در دیگران ایجاد می‌کرد.^۵

اندیشه «موسی به عنوان یک غیر یهودی» یهودیان را به دلک‌های تاریخ مبذل می‌سازد. آنان به عنوان دلک، تنها شایسته خنده و استهزاء هستند، نه حمله و تهاجم. فروید موسی را مردی با شخصیت قوی و صاحب معرفتی عظیم معرفی می‌کند که از سادگی فرزندان اسرائیل که تحت استبداد طاغوت زندگی می‌کنند بهره‌مند می‌شود:

بی‌شک این یک اسوه^۶ عظیم پدرانه باید بوده باشد که در وجود موسی به خضوع افتاد تا به کارگران بی‌نوی یهودی بگوید که فرزندان عزیز او هستند. تصور خدایی یگانه، ازلی و قادر مطلق نمی‌توانسته بر آنها فشار کمتری وارد آورده باشد؛ معبودی که آنها را شایسته بستن این پیمان پنداشت: که در ازای وفادار ماندنشان به پرستش او، سرپرست و محافظ آنها باشد. احتمالاً برای آنها کار ساده‌ای نبوده است که تصویر شخص موسی را از تصویر خدای خود مجزاً کنند. البته غریزه آنها در این باره محق بود، چرا که موسی احتمالاً شماری از صفات شخصی‌اش مانند تندمزاجی و ستیهندگی را با شخصیت خدای خویش امتزاج داده بوده است.^۷

یهودیان در زمان‌هایی که با آزار و شکنجه روبه‌رو می‌شدند، دربارهٔ صحت «عهد» دچار تردید می‌شدند؛ خاصه در جنبش شبتایسیم تمایل یهودیان برای ترک اعتقاد به این خدا را مشاهده کردیم. آنها مذهبی را که از موسی دریافت کرده بودند، موردی مناسب دوران‌های گذشته تصور می‌کردند که با دوران کنونی سازگاری ندارد. در این رابطه، اعلان یاکوب فرانک را نیز می‌توانیم به خاطر بیاوریم مبنی بر اینکه شریعت یا تورات مرده است. فروید ترک اعتقاد به خدای موسی را به وسیله هویت‌یابی کردن این خدا با تصویر تماماً بشری موسی که طی هزاران سال یهودیان را فریفته بود، دوباره زنده

¹ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 158.

² the Covenant

³ b'rith

⁴ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 30.

⁵ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 116.

تأکید فروید بر ترس از ختنه‌سازی می‌تواند حاوی نوعی تفسیر کابالیستی باشد، به عنوان ترس از اینکه نشانه عهد که بر آلت تناسلی به شکل ختنه قرار داده شده است، محو گردد؛ یعنی ترس از اینکه عهد از سوی خدا نقض شود، عشق از میان برود و مجازات از پی آن فرا برسد.

⁶ imago

⁷ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 140-141.

کرد. این موسی که حتی خود یهودی نبود، آنها را با این اندیشه مسحورکننده که با خدا رابطه خاص دارد، مفتون کرده بود و آنان به جای روبه‌رو شدن با اهانت حاصل از این فریفتگی، تنها به حفظ تصویر باشکوهی که توسط فریفتار آنان ترسیم شده بود اکتفا کردند.

اگر آنچنان که ژاک بارزون^۱ می‌گوید، ذهن مدرن بیش از همه از خطا بودن، مضحک بودن و فریب خوردن می‌ترسد، اینکه فریود مشرب شبتایی را در صورتی مدرن عرضه کرده است، بهترین راهی می‌توانسته باشد که برای بیان خویش به کار بسته است، چرا که آنچه او اساساً قصد دارد بیان کند، این است که یهودیان معتقدند موسی یهودی بود، اما چنین نبود؛ آنها مضحکه شده‌اند و همچنان به مضحکه بودن خویش پافشاری می‌کنند. تمام آن رنج‌هایی که طی قرن‌ها در اثر اختیار کردن تورات متحمل شده‌اند، حاصل تحمیل تاریخی یک مصری بوده است. اینکه موسی از سرزمین مصر یعنی دشمن سنتی و ستم‌پیشه آنها بوده است، یک موقعیت مسخره‌آمیز را ایجاد می‌کند؛ به طوری که اگر پیام فریود جدی تلقی شود، می‌بایست غلیانی از غمگنانه‌ترین گریه‌ها و خنده‌ها را باعث شود. مهم‌تر از همه آنکه، ادعاهای فریود یهودیان را سوژه بزرگترین لطیفه تاریخ می‌کند و به دنبال آن بزرگ‌ترین رهاورد تاریخ یهود، یعنی رهایی از بند آزار و شکنجه را برایشان به ارمغان می‌آورد. این امر آنان را از یک تهدید به شخصیت‌هایی خنده‌دار و ابله مبدل می‌سازد.

د. جداسازی موسی از یهودیان

فریود در سراسر زندگی‌اش متشبث به اندیشه انتقال ژنتیکی مشخصه‌های فرهنگی‌ای که توسط لامارک^۲ طرح گشته است، می‌شود. او به این نکته در کتاب «توتم و تابو» اشاره می‌کند و در موسی و یگانه‌پرستی به بازتصدیق آن می‌پردازد. بر همین اساس وقتی با جوزف ورتیس^۴ در باب توارث مشخصه‌های اکتسابی وارد بحث و جدل می‌شود که این موضوع با دیدگاه اکثر زیست‌شناسان سازگاری ندارد، فریود می‌گوید «ما دغدغه زیست‌شناس‌ها را نداریم، ما صاحب دانش خودمان هستیم»، و اضافه می‌کند که «ما می‌بایست راه خودمان را برویم»^۵.

اندیشه استمرار فرهنگی یک قوم از طریق انتقال ژنتیکی بر اهمیت دعوی فریود مبنی بر غیر یهودی بودن ژنتیکی موسی می‌افزاید. اگر مجموعه اعتقاداتی که به موسی ربط پیدا می‌کند، عامل یهودستیزی است، و اگر موسی یهودی نبوده است، بنابراین نوک پیکان یهودستیزی دقیقاً به سوی موسی گرفته شده است، نه یهودیان.

عقیده بر آن است که هم‌افزایی اختصاصی یهود در تمدن غرب گرایش قدرتمند اخلاقی آن بوده است که فریود نیز آن را تأیید می‌کند. تأثیری که موسی داشت این بود که باعث شد یهودیان به «زهد غریزی» تن در دهند. یهودیان «قید شریعت» را گردن گرفتند و این قید از طریق آنان به مسیحیت انتقال پیدا کرد. سخنان فریود حاکی از آن است که یکی

¹ Jacques Barzun

² Jacques Barzun, *Romanticism and the Modern Ego*, (Boston: Little, Brown and Co., 1944), p. 163.

³ Lamarck

⁴ Joseph Wortis

⁵ Joseph Wortis, *Fragments of an Analysis with Freud* (New York: Simon and Schuster, 1954), p. 84.

از دلایل یهودستیزی دقیقاً به همین امر باز می‌گردد که یهودیان نمادی از فراخود (سوپرایگو) هستند. فروید بیان می‌کند که یهودستیزی بیش از همه در افرادی شدت دارد که به‌تازگی سنگینی دستگاہ اخلاقی موسی را بر خود هموار کرده‌اند:

نباید فراموش کنیم که تمام افرادی که هم‌اکنون بیش از همه به یهودستیزی اهتمام می‌ورزند، به نوبه اخیراً به کیش مسیحیت در آمده‌اند، که گاه با اجباری شدید و وحشتناک همراه بوده است. کسی ممکن است بگوید همگی آنها «به طرزی بد مسیحی شده» اند و تحت لُفَّاهُ مسیحیت به کیش بدوی و مشرکانه اجداد خویش همچنان باقی مانده‌اند. از سویی آنها هنوز با بغض و کینه‌ای که از مذهب تحمیل شده بر خود در دل دارند، کنار نیامده‌اند و آن را به خاستگاهی که مسیحیت از آن سر بر آورده است، تعمیم داده‌اند. این حقیقت که اناجیل روایتگر داستانی هستند که در میان یهودیان به وقوع پیوسته، و در واقع تنها به آنان می‌پردازد، از مواردی است که چنین تعمیمی را سهولت بخشیده است. بیزاری از یهودیت در اصل بیزاری از مسیحیت است؛ از همین رو، جای تعجب نیست که طی انقلاب سوسیالیستی ملی آلمان ارتباط نزدیک این دو آیین توحیدی، به صورتی آنچنان آشکار در رفتار خصومت‌آمیزشان بروز پیدا کرد.^۱

این زمینه کلی مطرح شده از سوی فروید که یهودستیزی در اصل حمله به فراخود موسایی است، توسط دیگر روانکاوان ادامه و بسط داده شده است. بر همین اساس، ارنست زیمل^۲ می‌نویسد که یک «عضو جماعت یهودستیز» فردی است که در فرایند یهودستیزی:

... راه‌حلی موقت برای نزاع تردیدآمیز و پنهان خود با نیا^۳ را می‌یابد. او از طریق مشارکت در خود جمعی گروه، می‌تواند نیروی بازنمودیافته نیایی^۴ را به دو نیم تقسیم کند: به یک پیشوا که او را دوست می‌دارد و به فرد یهودی که از او بیزار است... با انتخاب فرد یهودی به عنوان آماج تنفر خویش، خود (ایگو) او برای خویشتن این حق را قائل خواهد شد که فراخود را مورد تهاجم قرار دهد و به جای آنکه توسط آن کیفر شود، آن را به کیفر برساند. بنابراین شگفت‌انگیز نخواهد بود اگر ادعا کنیم که فرد یهودی به عنوان آماج یهودستیزی، بازنمودی است از وجدان بد تمدن مسیحی.^۵

آنچنان که از مدارک بر می‌آید، فروید از این محرکه‌های یهودستیزی به عنوان واکنش افرادی که «به طرزی بد مسیحی شده» اند به نیروهای سرکوبگر قانون‌نامه موسی، آگاه بوده است. در تلاش برای محور یهودستیزی، او در پی آن است تا میان مشخصه‌های مصری و تصویر یک فرد یهودی افتراق ایجاد کند. اینجا است که فروید می‌گوید موسی یهودی نبوده است، از همین رو یهودیان نمی‌بایست به خاطر «قید»ی که موسی تحمیل کرده است، مورد سرزنش قرار بگیرند. در حقیقت او موسی را از امت یهود به بیرون پرتاب می‌کند و رو به جهانیان می‌گوید: «چرا برای تکالیف فراخود مرا سرزنش می‌کنید، در حالی که حتی مسؤول آن فردی یهودی نبوده است؟»

¹ Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 115-117.

² Ernst Simmel

³ parent

⁴ parental

⁵ Ernst Simmel (ed.), *Anti-Semitism: a Social Disease* (New York: International Press, 1946), Chap. III, Anti-Semitism and Mass Psychopathology, pp. 33-78, p. 50.

از این منظر، در اینجا شایسته است که نشان دهیم از چه جهاتی ممکن است رسالت روانکاوی تحقق مجموعه هنجارهای شبتایی تلقی شود. خودِ مدرن به دلایلی گوناگون مجبور شده است برای مقابله با گناهی که به شکل تاریخی در اثر مجموعه‌ای از اندیشه‌های ماوراءطبیعی مذهبی شکل گرفته است، از تنوع ابزارها صرف نظر کند. در قرن ما (بیستم) معمول است که گفته شود دانش روانکاویِ مدرن به نظر «جایگزین» دین شده است. روانکاویِ مدرن نقشی «مذهبی» را در زندگی مردم ایفا می‌کند، به ویژه در رابطه با «معاصی»، آنچنان که توسط قانون‌نامه موسی تعریف گشته است. شدیدترین قانون‌شکنی‌هایی که در قانون‌نامه موسی به آن اشاره شده است، - تجاوز، جنایت، غریزه جنسی، زنا، محارم و غیره - همگی در زیرمجموعه روانکاوی قرار می‌گیرند. همچنان که فروید در ضمن بحث در باب رابطه انتقال^۱ به آن اشاره می‌کند، روانکاو در وهله نخست نماینده‌ای از فراخود است و در وهله دوم نماینده‌ای از یک فراخود غیر کیفری. بیمار در ضمن روانکاوی می‌آموزد که کیفر مورد انتظار به وقوع نخواهد پیوست. این مرحله انتقال بسیار ضروری است، در غیر این صورت بیمار شخصیت روانکاو را با فراخود هویت‌یابی خواهد کرد که در پی آن رواداری^۲ ضرورتاً بی‌اثر خواهد شد. روانکاو به صحبت بیمار درباره شدیدترین معاصی‌اش گوش فرا می‌دهد و او را سرزنش نمی‌کند. در حقیقت اگر هر گونه سرزنشی چه آشکار و چه ضمنی به جو روانکاوی راه پیدا کند، در تضاد با رفتار والدین بیمار با او در دوران طفولیت و کودکی خواهد بود. در همان حال که بیمار با والدین «دیگر» (روانکاو) در کشمکش و تردید به سر می‌برد، روانکاو خود را به عنوان والدینی بهتر - سهل‌گیرتر و خطاپوش‌تر - می‌نماید.

تصدیق مکرر فروید درباره هویت یهودی‌اش، به واسطه موسی و یگانه‌پرستی واضح و آشکار گردید. اگر این فرد یهودی است که سنگینی فراخود تاریخی را بر دوش می‌کشد، پس تنها یک فرد یهودی است که واقعاً می‌تواند مفهوم حس گناه را از میان بر دارد. در این رابطه، می‌توانیم ادعای فروید را تداعی کنیم که روانکاوی تنها می‌توانست توسط یک یهودی ابداع شود^۳؛ همچنین نامه او به اسکار فیستر^۴ که در آن می‌نویسد: «... راستی چطور می‌شود که هیچ فرد باخدایی پیش از این روانکاوی را ابداع نکرده و انسان مجبور بوده است منتظر یک یهودی بی‌خدا بنشیند؟»^۵ اگر یهودیان نماینده مرجعیت شریعت بوده‌اند، پس تنها یک یهودی است که می‌تواند مرگ شریعت را اعلام کند. روانکاوی در این مفهوم فرهنگی وسیع‌تر، می‌تواند به عنوان تلاشی بنیادین در جهت اصلاح تصویر سنتی موجود از یهود نگریسته شود. فرد یهودی دیگر در سایه موسی که بر تبعیت جزمی از موبه‌موی شریعت اصرار می‌ورزد قرار نمی‌گیرد؛ برای نمونه شخصیت شایلاک^۶ شکسپیر، البته بیشتر به عنوان یک شخصیت پدران، صبور، خطاپوش، بردبار و فهیم نسبت به تخطی از قانون‌نامه موسی. چنین نقشی توسط فروید تنها از طریق هویت‌یابی تام‌وتمام او از خودش به عنوان یک یهودی که از شخصیت موسی نیز فاصله گرفته است، می‌تواند ایفا شود. او در جایگاه فرضی مرجعیت خود، می‌تواند شریعت را ملغی و آن را از اعتبار ساقط کند. بر این اساس، فروید در نقش یک موسی تازه ظاهر می‌شود، با شریعتی تازه که تماماً وقف آزادی‌های فردی روانشناسانه شده است.

¹ the transference relationship

² permissiveness

^۳ نگاه کنید به ص ۴۷ بالا.

⁴ Oskar Pfister

⁵ Jones, II, p. 458.

⁶ Shylock

قتل موسی توسط یهودیان

همچنان که پیشتر گفتیم، فروید در کتاب *موسی و یگانه‌پرستی* در حال طرح افسانه‌ای است که مناسبت بیشتری با وضعیت یهودیان مدرن دارد. او با این کار در حال به تکامل رسانیدن نیرویی در تاریخ یهود است که ردپای آن را می‌توان تا کابالا و شبتایسم دنبال کرد. اکنون به عنصر بنیادین دیگری در این افسانه می‌پردازیم، یعنی این پندار فروید که یهودیان موسی را به قتل رسانیدند.

اگر موضوع کلی «موسی به عنوان یک غیر یهودی» تفسیر عمیق‌تری را طلب می‌کند، در باب موضوع کلی قتل موسی نیز باید چنین باشد. استدلال فروید در این باره از پیچیدگی کمتری نسبت به آنچه درباره نظریه موسی به عنوان یک غیر یهودی ارایه می‌دهد برخوردار است. او موضوع کلی پدر مقتول را پیشتر در کتاب *توتم و تابو* در ضمن اندیشه ضیافت توتم^۱ مطرح کرده بود. او اندیشه موسی مقتول را بی هیچ انتقادی از تحلیل سلین^۲ بر کتاب مقدس می‌پذیرد. حتی ضمن احترام به کار سلین، فروید اعتراف می‌کند که آنچه را خوشایند او بود، انتخاب کرده است:

سلین گمان می‌کند که شیتیم^۳ سرزمینی واقع در شرق اردن می‌بایست محل وقوع این اقدام خشونت‌آمیز باشد. اما خواهیم دید که انتخاب این موضع با استدلال ما هم‌خوانی ندارد.^۴

پس از آن، وقتی در باب رد و انکار نظریات روبرتسون اسمیت^۵ توسط سایر نژادشناسان^۶ به بحث می‌پردازد، سرخوشانه از حق خود برای عمل کردن به دلخواه خویش سخن می‌گوید.^۷

فروید در همین بخش، بی‌درنگ در ادامه مقدمه‌اش در باب اندیشه قتل موسی، فقره‌ای را به بحث اضافه می‌کند که به نظر می‌رسد به شیوه تحریف تاریخی صورت گرفته، می‌پردازد. این فقره تفسیری انعکاسی^۸ را می‌طلبد که به تفسیری از یک متن با نظر به پیام درونی آن اطلاق می‌شود.

فروید نگاشتن متن کتاب مقدس را این‌گونه مورد بررسی قرار می‌دهد که:

در هر حال متن آنچنان که امروز با آن روبه‌رو هستیم، اطلاعات کافی را درباره خودش به ما عرضه می‌کند. دو نیروی مجزا که صد و هشتاد درجه با هم تفاوت دارند، ردپای خود را بر آن بر جای گذاشته‌اند. از سویی بعضی استحاله‌ها بر آن تأثیرگذار بوده‌اند و در راستای تمایلاتی پنهان در آن دست برده، به جرح و بسط آن پرداخته‌اند، به گونه‌ای که به عکس آنچه بوده است، تبدیل شده؛ از سویی دیگر، یک پارسایی سهل‌گیرانه بر آن حکمفرما

¹ the totem feast

² Sellin

³ Shittim

⁴ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 43.

⁵ Robertson Smith

⁶ ethnologist

⁸ reflective

^۷ نگاه کنید به ص ۱۰۶.

شده است که دلواپس حفظ تمام مطالب آنچنان که هست بوده؛ اما نسبت به سازگاری یا تعارض جزئیات با یکدیگر بی تفاوت باقی مانده است. از همین رو، تقریباً در هر گوشه‌ای از آن، افتادگی‌های واضح، تکرارهای محلّ، تناقضات آشکار و نشانه‌هایی از چیزهایی که به ارتباط متقابل آنها هرگز اعتنایی نشده است، به چشم می‌خورد. تحریف یک متن بی‌شبهت به قتل نیست.¹ در حقیقت مشکل کار انجام چنین عملی [تحریف] نیست، بلکه مشکل به حذف و نابودی ردپاها باز می‌گردد. کسی ممکن است برای واژه «تحریف» معنایی دوگانه قائل شود که با آن مناسبت نیز دارد، هر چند این واژه دیگر در این معنا به کار گرفته نشود. این واژه نه تنها به معنای «تغییر در ظهور و بروز چیزی» است، بلکه به معنای «پرت کردن» و «در جایگاهی دیگر قرار دادن» نیز در نظر گرفته می‌شود. به همین خاطر است که در بسیاری از تحریفات متنی، ممکن است با مطالبی سرکوب شده و انکار شده که در جایی از متن محو شده‌اند روبه‌رو شویم، ولو آنکه در صورتی اصلاح شده و جدا شده از اتصال اصلی آن باشد. فقط چیزی که هست، تشخیص آن همیشه کار ساده‌ای نیست.²

این فقره از قرار معلوم به فرایندهایی می‌پردازد که طی آنها، کتاب مقدس به صورت امروزی خود رسیده است. اما بیابید تصور کنیم که این نوعی ابهام لفظی است، از همان گونه که فروید در کتاب *تفسیر رؤیاها* به رؤیاها همانند می‌کند، که در آن روایا-فعل³ «زایل ناشدنی» یا «فعل خنده‌دار»⁴ در بیان ادعایی مشابه، نه تنها درباره کتاب مقدس بلکه خود کتاب *موسی و یگانه پرستی* فروید، کامیاب شده است. جمله ایتالیکی در نوشته فروید، به طور ویژه می‌تواند تعریفی کنایی از خود کتاب *موسی و یگانه پرستی* باشد. این کتاب فروید نیز فی‌نفسه درباره یک قتل است، قتل موسی، و این گونه دقیقاً تحریفی از متن را به همان شکل که در اینجا با جزئیات شرح داده است، به وجود می‌آورد.

اما آنچه از اهمیت اساسی برخوردار است این است که قتل موسی عمل شخص فروید است! *موسی و یگانه پرستی* به راستی یکی از فاحش‌ترین تحریفات صورت گرفته در متن کتاب مقدس است که توسط عالمی صاحب‌نام در دوران مدرن صورت پذیرفته است. فانتزی قتل موسی از نوع سیال و جاری آن است که فروید در همان لحظه نوشتن با آن دست به گریبان بوده است. مدارک واقعی موجود برای قتل موسی بسیار سست و کم‌مایه است، اما قتل موسی چیزی است که فروید می‌بایست به عنوان یک حقیقت ادعا کند. آنچه که او انجام می‌دهد، طرح‌ریزی یک فانتزی سیال در دل یک موقعیت دیرین است، و این همان چیزی است که در تمام افسانه‌سازی‌ها صورت گرفته است. این فروید است که آرزو می‌کند موسی به قتل رسیده باشد؛ منظور ما این است که او آرزو می‌کند نیروی سرکوبگر و مشقت‌آوری که به تصویر موسی ربط پیدا می‌کند کشته شود. آنچه را یاکوب فرانک با پاره کردن تورات و تهیه کفش از چرم آن برای دوستانش در واقعیت انجام داد، فروید به شیوه خود از طریق افسانه انجام می‌دهد. همچنین فروید ادعای یاکوب فرانک را مبنی بر اینکه تورات مرده است، با سفسطه‌ای روانکاوانه تکرار می‌کند.

فروید در *تفسیر روایاها* می‌نویسد:

¹ نوشته ایتالیکی مورد توجه ما.

² Freud, *Moses and Monotheism*, p. 51-52.

³ dream-work

⁴ joke work

⁵ Freud, *The Int. of Dreams*, p. 356.

حرمی که ما برای احکام قائل هستیم ناشی از فرامین دهگانه‌ای^۱ است که فکر می‌کنم نیروهای ما را برای ادراک حقایق واقع بی‌رمق کرده است. به نظر می‌رسد که ما به زحمت بتوانیم به خود جرأت گفتن این مطلب را بدهیم که اکثریت بشر از فرمان پنجم [از فرامین دهگانه] سرپیچی می‌کنند.^۲

او در موسی و یگانه‌پرستی از قتل موسی با عنوان «قتل پدر»^۳ یاد می‌کند. در هر حال، گفتن اینکه موضوع کُلی قتل موسی فقط و فقط بروز عقده اودیپ^۴ خود فروید است، به بررسی ما درباره او و وضوح بسیار بیشتری خواهد بخشید.

فروید در نوشته‌هایش اغلب به اهمیت عقده اودیپ شخص خودش اشاره می‌کند. علاوه بر این، رابطه کودکانه بچه با والدینش را به ویژگی‌ای خطیر در تحلیل شخصیت بشر تبدیل می‌کند. افزون بر این، در نوشته‌های فروید اغلب مشاهده می‌کنیم که پدر با خدا، پدر با موسی، و پدر با فراخود هویت‌یابی شده است. او به اودیپ به عنوان *آن قانون‌شکن افسانه‌ای* اشاره می‌کند.^۵ از قرار معلوم، فروید جرم اودیپ را مادر تمام قانون‌شکنی‌ها می‌پندارد.^۶

این مسأله فنی که نوشته‌های فروید به ما عرضه می‌دارد، یا می‌بایست به عنوان تجربیات ابتدایی کودکانه او با پدر واقعی‌اش در نظر گرفته شود، یا به عنوان نیروی اجتماعی گسترده‌ای که به خدمت اصطلاحات خاص روانشناسی کودک در آمده‌اند. به دلیل شکافی که میان اطلاعات ما از پدر واقعی فروید و تصویر پدر در نمونه خاصی که فروید عرضه می‌کند به چشم می‌خورد، ما در آرایه پاسخی بی‌درنگ به این پرسش مردد هستیم. به نظر نمی‌رسد که پدر واقعی فروید شخصیتی کله‌شق، عبوس، زودخشم، عمیقاً عاطفی و تهدیدکننده به اخته‌سازی داشته بوده باشد؛ شخصیتی که در نمونه آرایه شده از سوی فروید مشاهده می‌کنیم. فروید در تفسیر *رؤیاهای* می‌نویسد که وقتی پدرش با یک غیر یهودی طرف شده بود و بدون هیچ‌گونه درگیری با آن مرد کنار آمد، از او ناامید شده است. آنچنان که جونز می‌گوید، یاکوب فروید مردی لطیف‌الطبع بود و خود فروید پدرش را «بیشتر با ویژگی‌های میکاوبر^۷ گونه که "همواره در انتظار فرجی" است»^۸ توصیف می‌کند. آنچه که ما مشاهده می‌کنیم ناخوشی و کسالت پدر او و دریافت تصویری از یک شخصیت ملایم و منفعل از او است؛ شخصیتی که اختلافی قابل‌توجه با تصویری دارد که فروید در بحث‌هایش از پدر ترسیم می‌کند. این امر نشانگر آن است که این پدر اجتماعی-مذهبی است که به صورت پدر واقعی تصویر گشته است، در حالی که باید برعکس این قضیه صدق کند.

¹ Decalogue

^۲ «پدر و مادرت را گرامی بدار...»؛

Freud, *The Int. of Dreams*, p. 256.

³ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 109.

⁴ Oedipus Complex

⁵ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 383.

^۶ این تصور فروید، نظیر جالبی در تلمود دارد. در بحث درباره معصیت‌هایی که از آمون بت‌پرست سر زد، خاخام یوخانان و خاخام الیئزر چنین می‌گویند که: یکی بر آن بود که او تورات را آتش زده است. دیگری مادر خویش را بی‌عصمت کرد. مادرش به او اعتراض کرد که: «پس آیا تو را در جایگاهی که از آن بر آمدی لذتی است؟» او پاسخ داد: «آیا من این کار را جز برای برانگیختن خالق خویش می‌کنم!»

The Babylonian Talmud, Sanhedrin II (Sader Nezikin) (Soncino, 1935), p. 703.

^۷ Micawber، ویلیکینز میکاوبر از شخصیت‌های رمان دیوید کاپرفیلد نوشته چارلز دیکنز - م.

⁸ Jones, I, p. 2.

الگوی خانوادگی پدر زن‌ذلیل چندان هم در بین یهودیان شرق اروپا غیر معمول نبود.

در هر صورت، ما معتقدیم که موضوع کلی قتل موسی در حقیقت تلاشی تمثیلی است از سوی فروید به منظور از میان برداشتن تسلط محدودیت‌زای خاخام‌گرایی بر یهودیان و خود او، و همچنین سایر نظایر خاخام‌گرایی که به طور کلی در تمدن می‌تواند وجود داشته باشد. با توجه به جزئیات فرایندهایی که کودکان توسط آن اجتماعی می‌شوند، بخصوص دستورالعمل‌ها و منع‌های مربوط به غریزه جنسی، او به اهمیت قانون‌نامه موسی پی می‌برد. او در موسی و یگانه‌پرستی از هویت‌یابی اختصاصی‌ای که میان توسعه اختلال اعصاب در شخص و توسعه اجتماع طرح کرده است، به طور ضمنی دفاع می‌کند. شخصیت موسی رابط میان شرایط حاکم بر اجتماع و تاریخ معاصر است، چرا که تمام هنجارهای سنن یهودی-مسیحی، حداقل از جنبه محدودیت‌زای آن، می‌تواند در نهایت به تصویر موسی ختم شود. موسی نقشی دوگانه را از یک سو به عنوان شخصیتی تاریخی و از سوی دیگر به عنوان انگاره‌ای از انواع نیروها که به زعم فروید می‌تواند ریشه ناهنجاری‌های عصبی باشد ایفا می‌کند. فروید با اعلان و پذیرش عقده اودیپ، در صدد است تا شریعت موسی را به شیوه‌ای که با روح فائده آزادی هم‌آوایی بیشتری داشته باشد، بازنویسی کند. او در صدد بازسازی و بازپرداخت مفاهیم اخلاقی به شیوه‌ای است که بتواند یک حیات غنی‌تر و کمتر دست‌وپاگیر را برای ما به ارمغان بیاورد؛ حیاتی فارغ از تابوهایی که یهودیت برای حفظ موجودیت خویش بر خود هموار کرده و توسط جهان مسیحیت نیز به عنوان شیوه‌ای از زندگی پذیرفته شده است. بدین‌گونه برای فروید ضروری است که موسی را به قتل برساند؛ نه به این معنا که موسی واقعی از چندین هزار سال پیش تا کنون نمرده است، و نه به این معنا که موسی واقعی خواه بر اثر کشته شدن یا غیر آن، نبایستی مُرده باشد؛ در واقع موسی‌ای که توسط فروید به قتل می‌رسد همان موسی‌ای است که هر فرد با خود حمل می‌کند. در این حالت، فروید همچنین خود را با تمام امت یهود هویت‌یابی می‌کند، چرا که در این فانتزی او در قتل تنها نیست، و افسانه‌ای که او پی می‌افکند مربوط به شخصی نیست که یگانه و تنها اقدام به قتل موسی می‌کند؛ این قتلی است که به صورت جمعی توسط تمام یهودیان انجام می‌گیرد.

یک نکته پایانی در رابطه با موضوع کلی قتل موسی وجود دارد که بار دیگر موضوع کلی «موسی به عنوان یک غیر یهودی» را مطرح نظر قرار می‌دهد. انجام بدعت که فروید آن را به شکلی تمثیلی به عنوان یک قتل ترسیم می‌کند، ضرورتاً می‌بایست منجر به گناهی شود که با جرم اودیپی در ارتباط است. در حقیقت فروید قتل موسی را توسط یهودیان به عنوان شرحی ضروری برای احساس گناه ژنتیکی‌ای که او در جایگاه یک یهودی احساس می‌کند، در نظر می‌گیرد. اگر کشتن موسی امری ضروری است، پس تصور او به عنوان یک مصری تا حدودی از بار انجام این گناه می‌کاهد. از جهتی می‌توان گفت افسانه «موسی به عنوان یک مصری» صورتی است مکمل برای افسانه موسی مقتول. فروید با مصری‌سازی موسی، خودش و تمامی یهودیان را از گناهی که به اندیشه قتل مربوط می‌شود، تبرئه می‌کند. کشتن موسی به عنوان یک مصری می‌تواند صرفاً قتل یکی از اعضای گروهی باشد که تا پیش از آن، یهودیان را آزار و شکنجه می‌دادند.^۱ قتل یک موسی مصری، آنچنان که می‌نماید، یک پدرکشی تمام‌عیار نیست. فروید در حال کُشتن دشمن سنتی یهود و در بهترین حالت، یک ناپدری است. در افسانه‌ای که فروید می‌آفریند او کسی را که گمان می‌کند پدرش است، به قتل می‌رساند؛ اما در «واقع» او پدرش نیست، بلکه در مفهومی استعاری، دشمن پدرش، یعنی یک مصری است.

^۱ این حالت به طوری متناقض‌نما تقلیدی است از حالت «موسی به عنوان یک یهودی» که موسی در آن یک مصری را به خاطر ضرب و حرج یک عبرانی به قتل رسانیده بود. - خروج ۲:۱۲.

این‌گونه، فروید با نگارش این کتاب به قهرمانی یهودی در تاریخ یهودیت مبدل می‌شود. او وظیفه سنتی مسیحا، یعنی خلاصی از گناه را که به عیسی مسیح نیز نسبت داده می‌شود، به انجام می‌رساند. در فصل بعد، به نقش کامل مسیحاگرایی اثباتی در پیشرفت و توسعه حرکت فروید پرداخته خواهد شد.

هویت‌یابی مسیحایی فروید

در اینجا تأمل جونز در باب اهمیت انگاره موسی برای فروید را یادآوری می‌کنیم:

تمامی دلایل حاکی از این است که شخصیت پُرآبهت موسی فی‌نفسه از نخستین مطالعات فروید بر کتاب مقدس تا آخرین کتابی که تاکنون به نگارش در آورده از اهمیت فوق‌العاده‌ای برای او برخوردار بوده است. آیا او بازنمودی از انگاره پُرصلابت پدر بوده است یا کسی که فروید خود را با او هویت‌یابی می‌کرده است؟ از قرار معلوم، هر دو مورد در دوره‌هایی گوناگون.^۱

ما از فروید آموخته‌ایم که خصومت کودک با پدرش ناشی از میل کودک برای گرفتن جای پدرش و پدر بودن می‌باشد. در حقیقت در نظریهٔ توتّم فروید، گرایش لفظی برای امتزاج پدر در آن وجود دارد.

باید گفت که آنان صرفاً از پدر خود بیزار و ترسان نیستند، بلکه او را به عنوان الگویی برای پیروی گرامی می‌دارند؛ در واقع هر پسری می‌خواهد خود را در جایگاه پدرش قرار دهد. بنابراین فعل آدمخواری به عنوان تلاشی در جهت قطعیت بخشیدن به هویت‌یابی فرد با پدرش از طریق امتزاج با پاره‌ای از او قابل درک می‌باشد.^۲

افزون بر این، فروید بر آن است که تصویر موسی، انگاره بنیادین مسیحا^۳ می‌باشد. او در بحثی که دربارهٔ عیسی مسیح می‌کند، چنین می‌نویسد:

اگر موسی نخستین مسیحا بوده باشد، پس عیسی مسیح جانشین او می‌شود... شماری چند از حقایق تاریخی دربارهٔ قیام مسیح از مردگان وجود دارد، چرا که او موسی احیاشده و رجعت پدر نخستین قبیله بدوی بود که به عنوان پسری در جایگاه پدرش تنها در هیأتی دیگر ظاهر گشته بود.^۴

موسی و یگانه‌پرستی حمله‌ای است علیه شخصیت موسی به عنوان تجسمی از خشمی عبوس، قضاوتی خشن و محدودیت‌های آزادی فردی در فرهنگ ما. اما تهاجمی اودیپی به موسی با نظر به شرایط فروید می‌بایست از حقوق اختصاصی نقش مسیحا باشد. یکی از مشخصات کلان و خطیر مسیحاگرایی، هدفگیری آن در جهت رهانیدن مردم از بند اسارت و تعدی است. از این لحاظ، تمام تلاشی را که فروید در راستای آفرینش روانکاوی صورت می‌دهد، می‌توان به عنوان پدیده‌ای مسیحایی در نظر گرفت. هدف تفکر روانکاوانه ایجاد آزادی گسترده‌تر برای شخص و رهانیدن او از استبداد ناخودآگاه که به زعم فروید نتیجهٔ تعدی اجتماعی است می‌باشد.

این قضیه که روانکاوی باید در حوزهٔ شفای بیمارانی که بر اساس ابزارهای درمانی اصول رسمی دین علاج‌ناپذیر تلقی می‌شوند، رشد و توسعه یافته باشد، با کیفیت مسیحایی جنبش روانکاوی هم‌خوانی ندارد؛ زیرا که مسیحاگرایی مشخصاً

¹ Jones, II, pp. 364-365.

² Freud, *Moses and Monotheism*, p. 103.

³ the Messiah

⁴ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 114.

خود را با شفای اعجازآمیز بیماران به ثبوت می‌رساند و پس از آن نیز به اصلاحات اجتماعی بزرگ‌مقیاس می‌انجامد. این‌گونه، روانکاوی فروید از شفای اشخاص به شفای اجتماع بسط و گسترش می‌یابد.

این نظرگاه که فروید خود را همچون یک مسیحا در مفهوم عرفان یهود می‌شناخته است با توجه به پاره‌ای از حقایق گیج‌کننده زندگی‌نامه‌اش تقویت می‌گردد. در این رابطه، این نکته شایان توجه است که در طول تاریخ یهود دو تصویر از مسیحا رخ نموده است. از یک سو، اندیشه‌ای از یک مسیحای روحانی را می‌بینیم. مسیحای روحانی به طور جدی دست به خلق شیوه‌ای تازه از زندگی برای مردم نمی‌زند. این مسیحا کسی است که پس از به وقوع پیوستن نجات به حکمرانی خواهد پرداخت. از او مشخصاً با عنوان مسیح بن داوود^۱ یاد می‌شود.^۲ از سوی دیگر، در تاریخ یهود اندیشه‌ای از یک مسیحا که قهرمانی نظامی و یک مبارز به تمام معنا می‌باشد، شکل گرفته است^۳ که در فرجام کار کشته می‌شود. این مسیحا آن هنگام که به پا خیزد، با قدرتی عظیم بر تمامی دشمنان پیروز می‌شود و راه را برای مسیح بن داوود هموار خواهد کرد. مفهومی از یک مسیحای نظامی ظاهراً واکنشی بوده است به آزار و اذیت‌های حکومت رُم. «قوم مغبون که از او سلب آزادی شده بود و توسط حکومت رُم تا سرحد مرگ مورد آزار و شکنجه قرار گرفته بود، در آرزوی گرفتن انتقام از دشمنان خود و کسب استقلال سیاسی بود.»^۴ در سنت یهود سه نام به او نسبت داده شده است: مسیح بن یوسف^۵، مسیح بن افرائیم^۶، مسیح بن مناسه^۷. افرائیم و مناسه پسران یوسف بوده‌اند.

قدرت نظامی این مسیحا از تفسیر فقره‌ای از کتاب مقدس که موسی برکت داده‌شده پیش از مرگ عرضه می‌کند، نشأت گرفته است:

«در زمین‌شان وفور نعمت باشد
و آنان از رضایت خداوند برخوردار گردند،
خداوندی که در بوته مشتعل ظاهر گشت،
تمامی این برکات بر یوسف باد،
بر کسی که میان برادران خود شاهزاده بود،
یوسف در قوت مانند گاو جوان است،
و همچون گاو وحشی با شاخ‌های خویش تمام قوم‌ها را می‌زند،
این برکات بر هزاره‌های مناسه و ده هزاره‌های افرائیم باد.»^۸

روایات، این مسیحای نظامی را با شاخ‌هایی توصیف کرده‌اند (موسی میکلائجلو نیز شاخدار است!) که با آنها به هر سو ضربه وارد می‌کند و دشمنان را از پا در می‌آورد.

¹ Messiah-Ben-David

^۲ Ben به معنای «پسر...» می‌باشد.

³ Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, trans. From Hebrew W. F. Stinespring (New York: Mac Millan, 1995), pp. 483 ff.

⁴ Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, p. 494.

⁵ Messiah-Ben-Joseph

⁶ Messiah-Ben-Ephraim

⁷ Messiah-Ben-Manasseh

^۸ تورات، سفر تثیبه، ۱۷-۱۶: ۳۳.

ما معتقدیم اگر فروید خود را با مسیحا هویت‌یابی کرده است، این مسیحا می‌بایست در درجهٔ نخست همین مسیحای نظامی بوده باشد. فروید در جایی می‌نویسد:

من همیشه احساس کرده‌ام که گویی تمام شور اجدادم را آن‌هنگام که از معبد خویش دفاع می‌کرده‌اند به ارث برده‌ام؛ گویی می‌توانم جان‌ام را شادمانه برای امری عظیم فدا کنم.^۱

جونز نیز دربارهٔ فروید می‌نویسد:

در نامه‌های او شرحی از ایستادگی شجاعانه‌اش در برابر جماعتی از معارضین یهودستیز در حین برگشت از سفر لایپزیگ^۲ وجود دارد.^۳

جونز همچنین دربارهٔ جوانی فروید چنین می‌نویسد که:

او مشخصاً وارد فازی نظامی شده بود... یکی از نخستین کتاب‌هایی که پس از یادگیری خواندن به دست‌ان کودکانهٔ او افتاد، کتاب «کونسولگری و امپراتوری»^۴ نوشتهٔ تیرز^۵ بود. او به ما می‌گوید که چطور پشت سربازان چوبی خود برچسب‌هایی چسبانیده بود که نام سپهبدان ناپلئون بر آن نوشته شده بود. محبوب‌ترین آنها برایش ماسنا^۶ بود که گمان می‌رود یهودی بوده باشد. این امر که هر دوی آنها به فاصلهٔ صد سال در یک تاریخ متولد شده‌اند او را در پرستش قهرمان خویش استوارتر کرد. جنگ فرانسه و پروس که در چهارده سالگی او در گرفت، توجه او را شدیداً به خود جلب کرد. خواهرش شرح می‌دهد که او چطور نقشه‌ای بزرگ روی میز تحریرش داشت و لشکرکشی را با جزئیات تمام به وسیلهٔ پرچم‌های کوچک دنبال می‌کرد. او برای خواهرش در باب کلیت جنگ و اهمیت تحرکات گوناگون جنگجویان سخنرانی می‌کرد. ولی در هر حال، رؤیاهای او برای تبدیل شدن به یک فرماندهٔ بزرگ به تدریج ناپدید شد...^۷

اگر فروید خود این گذار و دگرچهرگی را برای ما طرح نکرده بود، می‌توانستیم در هویت‌یابی نام ماسنا با مسیح بن مناسبه و این ادعا که این امر خود نشانه‌ای برای هویت‌یابی فروید بوده است، دچار تردید شویم. فروید در تفسیر رؤیاهای جایی که به علایق نظامی‌اش می‌پردازد، چنین می‌نویسد که:

و در آن زمان شخصیت محبوب اعلامی من ماسنا بود (یا به صورت یهودی آن مناسبه).^۸

¹ Jones, I, p. 197.

² Leipzig

³ Jones, I, p. 197.

⁴ Consulate and Empire

⁵ Thiers

⁶ Massena

⁷ Jones, I, p. 23.

⁸ Freud, *The Int. of Dreams*, p. 197.

آنچنان که می‌دانیم، فروید خود را با نام یوسف هویت‌یابی می‌کرده است.^۱ او دنباله‌رو یوسف به عنوان یک معبر خواب بوده است. افزون بر این، ما معتقدیم که او در پی موضوع پُراهمیت‌تری بود که با نام یوسف تلافی داشت، یعنی مسیحایی مبارزی که برای یهودیان نجات را به ارمغان می‌آورد.

اما شاید متقاعدکننده‌ترین مدرک برای فرضیه ما در باب احساس مسیحایی فروید، در دغدغه فکری‌ای باشد که او درباره رُم داشت. بر اساس روایات یهود، رم اقامتگاه افسانه‌ای مسیحا و مکانی است که مسیحا در آنجا خود را آشکار خواهد کرد.^۲ گمان می‌رود که مسیحا در اندرون دروازه‌های رم سکنی گزیده باشد. در این رابطه می‌توانیم دیدار عجیب ابوالعافیه را با پاپ به منظور بررسی مسأله یهودیان به خاطر بیاوریم.^۳

او در تفسیر رؤیاهای، درباره یکی از رؤیاهایش که در آن به‌واقع دروازه‌ای مربوط به رم را می‌بیند، سخن می‌گوید:

بنا به اتفاقاتی که در شهر رم روی داده بود، انتقال کودکان به جای امن ضروری می‌نمود و انجام پذیرفته بود. صحنه بعدی در برابر یک دروازه بود، دری دولنگه به سبک باستانی (پورتا رمانا^۴ در سیئنا^۵ آنچنان که از خود رؤیا دستگیرم شد). من پهلوی یک فواره نشسته بودم و شدیداً افسرده بودم و در آستانه گریستن قرار داشتم. یک شخصیت مؤنث – یک ندیمه یا راهبه – دو پسر بچه را بیرون آورد و تحویل پدرشان که من بودم داد. پسر بچه بزرگتر به‌وضوح پسر بزرگ خودم بود. چهره دیگری را ندیدم. زنی که پسر بچه را آورده بود از او خواست که برای خداحافظی او را ببوسد. بینی سرخ زن جلب توجه می‌کرد. پسر بچه از بوسیدن او امتناع کرد اما دستش را به نشانه خداحافظی پیش آورد و به او گفت "Auf Geseres"؛ سپس به هر دوی ما (یا یکی از ما) گفت "Auf Ungeseres". تصور می‌کردم که این عبارت پایانی نشان از برتری داشت.

او سپس به کلام خود ادامه می‌دهد تا ارتباط آن را با یهودستیزی بیان کند:

این رؤیا بر اساس ملغمه‌ای از اندیشه‌ها، متأثر از نمایشی به نام «گتوی جدید»^۶ که پیشتر دیده بودم شکل گرفته بود. مسأله یهود که به آینده کودکان شخص و اینکه نمی‌تواند کشوری برای خودشان به آنها بدهد ارتباط پیدا می‌کند؛ و آموزش آنها به شیوه‌ای که بتوانند آزادانه در امتداد مرزها جا به جا شوند؛ [ایتالیک شده توسط ما] تمام این موارد به سادگی در میان رؤیا-فکرهای مربوطه قابل تشخیص بود.

«در کنار آب‌های بابل نشستیم و گریستیم.»^۷ سیئنا همچون رم بخاطر فواره‌های زیبایش معروف است. اگر رم در رؤیای من ظاهر شده بود، پس ضروری بود که بدلی برای آن از میان مکان‌هایی که می‌شناختم پیدا کنم...

^۱ اشاره شده در پانویس ص ۱۱۳.

^۲ Cf. Sanhedrin, folio 98b.

^۳ ن. ک. ص ۱۲۸ بالا.

^۴ Porta Romana

^۵ Siena

^۶ Das neue Ghetto، نمایشنامه‌ای به قلم تئودور هرتسل، مؤسس صهیونیزم. این مسأله که مخالفان یهودی هرتسل در اتریش، گاه در بیانی کنایی و انتقادی او را شبتهای زوی جدید می‌خواندند می‌تواند جالب‌توجه باشد.

^۷ این بخش بی‌شک اشاره به مزمور ۱۳۷ دارد:

«کنار رودخانه بابل،

آری، ما آنجا نشستیم و گریستیم،

آن‌هنگام که صهیون را به یاد آوردیم.

نزدیک پورتا رمانا در سیئنا بنایی بزرگ و نورباران دیده بودیم. اطلاع یافتیم که آنجا مونیکومیو^۱ یا تیمارستان است. کمی پیش از آنکه این رؤیا را ببینم، شنیده بودم که یکی از هم‌مسلمان من مجبور به استعفاء از سمتی که با زحمت بسیار در یکی از نوانخانه‌های دولتی به دست آورده بود گشته است.^۲

فریود به ما می‌گوید که Geseres و Ungeseres واژگانی آلمانی نیستند، بلکه از مفهوم عبری «رنج ناگزیر» یا «تقدیر» ناشی شده‌اند، که متضمن مفهوم «چاشنی‌زده-چاشنی‌نرده» [gesauert-ungesauert] نیز می‌باشند:

فرزندان اسرائیل در مهاجرت خویش از سرزمین مصر، آنقدر فرصت نداشتند که بگذارند خمیره‌ایشان ور بیاید و تخمیر شود، و به یاد این حادثه در مراسم استر هر ساله در چنین روزی نان چاشنی‌نرده (فطیر) می‌خورند.^۳

در رؤیای دیگری که فریود در ادامه شرح می‌دهد، مسیحاگرایی کاملاً آشکار است:

جایی دیگر، کسی مرا به بلندای تپه‌ای راهنمایی کرد و شهر رم را نیم‌پوشیده در حاله‌ای از مه بر من نمایاند. شهر آنچنان دور بود که داشتن منظره‌ای آنچنان واضح از آن، مرا غافلگیر کرده بود. این رؤیا غنی‌تر از آن چیزی بود که توانایی تفصیل آن را در خود احساس کنم، اما زمینه کلی «سرزمین موعود در دوردست» کاملاً در آن مشهود بود.^۴

پی‌نوشت‌هایی که فریود در ویرایش‌های بعدی اضافه می‌کند حاکی از آن است که او می‌بایست به مقاومتی عظیم برای بازدید از رم غلبه کرده باشد و اینکه این امر آرزوی قلبی او بوده است:

بر بلندای بیدها، لابه‌لای‌شان،
چنگ‌های خود را مسکوت گذاشتیم.
چون آنان که ما را به اسارت در آوردند، از ما ترانه‌ها خواستند،
عذاب‌دهندگان‌مان از ما خواستند که شادمان باشیم:
"یکی از نغمه‌های صهیون را برای ما بنوازید."
چگونه نغمه‌های پرودگار را،
در سرزمینی بیگانه بنوازیم؟
ای اورشلیم، اگر تو فراموش‌مان شوی،
چنان کن که دست راست‌مان تیخ‌ر خویش را از یاد ببرد،
چنان کن که زبان‌مان بند بیاید و به سقف دهان‌مان بچسبد،
اگر تو را از خاطر ببریم؛
اگر اورشلیم را،
شادمانی سرمدی خویش قرار ندهیم...»

¹ Monicomio

² Freud, *The Int. of Dreams*, pp. 441-442.

³ Freud, *The Int. of Dreams*, pp. 443.

⁴ Freud, *The Int. of Dreams*, pp. 194.

«آن‌گاه موسی از دشت‌های موآب به قله پیسگاه در کوه نبو که در مقابل اریحا قرار دارد رفت، و خداوند تمامی سرزمین موعود را به او نشان داد، از جلعاد تا دان، تمام سرزمین قبیله نفتالی، سرزمین‌های قبایل افرائیم و مناسه، سرزمین قبیله یهودا تا دریای مدیترانه، صحرای نگب و تمام ناحیه درّه اریحا - شهر نخلستان - تا صوغر. و خداوند به موسی فرمود: "این است سرزمینی که من به ابراهیم و اسحاق و یعقوب وعده دادم که به فرزندان‌شان بدهم. اکنون به تو اجازه دادم که آن را ببینی، ولی پایت را در آنجا نخواهی گذاشت." - تورات، سفر تثئیه، ۵-۱: ۳۴.

[پی‌نوشت‌های اضافه‌شده در سال ۱۹۰۹] خیلی پس از این دریافتیم که تنها اندکی شجاعت نیاز است تا آرزوهایی را که تاکنون دست‌نیافتنی تلقی می‌شده‌اند جامه عمل پوشانند؛ [اضافه‌شده در سال ۱۹۲۵] و از آن پس، زائر دائمی رم شدم.^۱

او از رؤیایی سخن می‌گوید که از آن با عنوان «دفع گسستگی در شرف وقوع خواب‌ام» یاد می‌کند:

یک روز صبح، در چلهٔ تابستان، وقتی در یک اقامتگاه کوهستانی در تیرول^۲ ساکن بودم، از بستر برخاستم، در حالی که خواب دیده بودم پاپ مرده است.^۳ نتوانستم این رؤیا را تفسیر کنم – یک رؤیای غیر دیداری – تنها بخشی از بنیان آن را به خاطر می‌آوردم که کمی پیشتر در یک روزنامه خوانده بودم مقام عظمای یک کسالت جزئی رنج می‌برد.^۴

در نامه‌هایی که به فلیس نوشته است می‌توان چندین نشانهٔ مهم مشعر بر درگیری عمیق عاطفی او با رم پیدا کرد. علی‌رغم این درگیری آشکار، او تا نوامبر ۱۸۹۷، یعنی ۱۰ سال پس از شروع مکاتباتش با فلیس، نامی از رم به میان نمی‌آورد.^۵ روایتی حاکی از آن است که روزگار مسیحا ۴۰ سال به طور خواهد انجامید، که برابر است با ۴۰ سال آوارگی یهود در بیابان.^۶ شاید پُر بی‌راه نباشد اگر بگوییم که تنها با گذر از ۴۰ سالگی خویش در ۶ می ۱۸۹۶ بود که فروید توانست آشکارا از احساس خود نسبت به رم سخن بگوید. همچنین جالب‌توجه است که او تاریخ دقیق الهام شدن «اسرار رؤیاها» را به خود، دو ماه پس از ۴۰ سالگی‌اش تعیین می‌کند. او به فلیس می‌نویسد:

می‌توانی تصورش را بکنی که روزی لوحی مرمرین در این خانه قرار داده خواهد شد که بر روی آن چنین حک شده است: «در این خانه به تاریخ ۲۴ جولای ۱۸۹۵ اسرار رؤیاها بر دکتر زیگموند فروید آشکار گردید.»^۸

رؤیای تزریق ایرما^۹ که در آن شب اتفاق افتاد، تنها رؤیایی است که او در تفسیر رؤیاها تاریخ وقوع آن را تعیین می‌کند.^{۱۰} همچنین در ۳۹ سالگی یا ۴۰ سالگی‌اش است که هویت یهودی خویش را با پیوستن به بینی بریت^{۱۱} در وین به پدیده‌ای عمومی و اجتماعی تبدیل می‌کند.^{۱۲}

او در ۵ نوامبر ۱۸۹۷ به فلیس می‌نویسد:

¹ Freud, *The Int. of Dreams*, pp. 194.

² Tyrol

^۳ در اینجا متن توسط فروید ایتالیک شده.

⁴ Freud, *The Int. of Dreams*, pp. 232.

وقتی ابوالعافیه به رم آمد تا با پاپ «به نام امت یهود» مذاکره کند، به محض گذر از دروازهٔ شهر، اطلاع یافت که پاپ نیکولاس سوم (Nicholas III) شب‌هنگام به مرگ ناگهانی مرده است. – Scholem, p. 128.

⁵ Freud, *Origins*, p. 229.

^۶ البته این احتمال وجود دارد که او پیشتر نام رم را در بخش‌هایی از نامه‌هایش که به انتشار نرسیده است ذکر کرده باشد.

⁷ Sanhedrin II, p. 669. Soncino.

⁸ Freud, *Origins*, p. 322.

⁹ Irma's injection

¹⁰ Freud, *The Int. of Dreams*, p. 232.

¹¹ B'nai B'rith

¹² Jones, I, pp. 329-330.

جونز تنها به این نکته اشاره می‌کند که فروید در سال ۱۸۹۵ به جامعه بینی بریت پیوست، اما مشخص نمی‌کند که آیا این اتفاق پس از ۶ می آن سال رخ داده است یا پیش از آن؛ چرا که ۶ می ۱۸۹۵ برابر است با پایان ۳۹ سالگی فروید و آغاز ۴۰ سالگی‌اش.

چندی پیش با حضور یکی از دوستان ام به نام امانوئل لای که پروفیسور باستان‌شناسی در رم است، شامگاهی شرف‌انگیز را تجربه کردم. او صاحب ذهنی روشن و نافذ، و رفیقی فوق‌العاده است. او سالی یک‌بار به من سر می‌زند و مرا تا ساعت ۳ بامداد بیدار نگه می‌دارد. تعطیلات پاییز را نیز در وین جایی که خانواده‌اش زندگی می‌کنند به سر خواهد بُرد. او از رم برای من می‌گوید...^۱

در دسامبر همان سال، فروید از رؤیایی سخن می‌گوید که طی آن خود را در رم می‌بیند:

اتفاقاً اشتیاق من برای رم عمیقاً عصبی است. این امر به قهرمان‌پرستی دوران مدرسه‌ام که به سمت هانیبال سامی^۲ معطوف بود ربط پیدا می‌کند؛ و در حقیقت هرچه او از طریق دریاچهٔ تراسیمنو^۳ به رم رسید من نیز رسیدم.^۴

این قضیه که هانیبال بازنماینده‌ای از ضدیت یهود با رم می‌باشد، به‌وضوح در بحثی که فروید در تفسیر رؤیاه^۵ به آن می‌پردازد مورد اشاره قرار گرفته است؛ جایی که می‌نویسد:

برای ذهن جوان من، هانیبال و رم تجسمی از نزاع میان سرسختی امت یهود و سازمان کلیسای کاتولیک بود. اهمیت روزافزونی که تاثیرات جنبش یهودستیزی برای حیات عاطفی ما داشت به پایدار ماندن اندیشه‌ها و احساسات آن روزها کمک کرد. از همین رو، آرزوی رفتن به رم در حیات رؤیاهای من مبدل به لفافه و نمادی برای شمار دیگری از آرزوی پُرشور شده بود.^۶

در آغاز بحثی در باب شماری از مسائل مرتبط با «دفتر رؤیاهای»^۷ش، می‌نویسد:

در هر صورت، در شرایطی قرار دارم که قادر به انجام کاری جز مطالعهٔ نقشهٔ توپوگرافی رم نیستم، در حالی که اشتیاق‌ام هر دم برای آن تندتر می‌شود.^۸

اسناد محرمانه هر روز بیشتر و بیشتر می‌شود، گویی که چشم دارد در استر افشا شود. خود من نیز کنج‌کاووم که چه زمانی برگزاری استر در رم امکان‌پذیر خواهد بود.^۹

او حتی در بحث در باب تغییر احتمالی شغل و محل اقامت، می‌گوید «افسوس که این نقشه‌ها به همان اندازه که استر در رم خیالی است خیالی هستند.»^{۱۰} «هنوز تا رم خیلی راه است. تو رؤیاهای رُمی مرا می‌دانی.»^{۱۰}

همچنین در حین بحث در باب دست کشیدن از سخنرانی، می‌نویسد:

¹ Freud, *Origins*, p. 229.

باقی‌ماندهٔ این نقل‌قول در نسخهٔ چاپی حذف شده است.

² Semitic Hannibal

³ Lake Trasimene

⁴ Freud, *Origins*, p. 236.

⁵ Freud, *the Int. of Dreams*, pp. 195-198.

⁶ Freud, *the Int. of Dreams*, pp. 196-197.

⁷ Freud, *Origins*, p. 269.

⁸ Freud, *Origins*, p. 276.

⁹ Freud, *Origins*, p. 276.

¹⁰ Freud, *Origins*, p. 279.

من انگیزشی ثانویه نیز دارم؛ تحقق یک آرزوی محرمانه که ممکن است هم‌زمان با رم فرا برسد؛ از همین رو، وقتی رم محقق شد من نیز از ارایه خطابه دست خواهم کشید، اما همچنان که پیشتر گفته بودم ما هنوز در رم نیستیم.^۱

اگر همه چیز خوب پیش برود، و اگر از عهده هزینه‌های آن بر بیایم و به واسطه کتاب رؤیاهای مصری هم گرفتار بایکوت و اعدام انقلابی نشده باشم، نظرت درباره اینکه (من و تو با هم) در ایام استر ۱۰ روز را در رم بگذرانیم چیست؟ من مدت‌ها است که چشم‌به‌راه آن بوده‌ام. آموختن قوانین جاودان زندگی در شهر جاودان، نمی‌تواند ترکیب ناجوری باشد.^۲

روی هم رفته، از زمانی که با یکدیگر ملاقات کرده‌ایم من هم‌اکنون دورتر از هر زمان دیگری از رم هستم، و طراوت و جوانی نیز شدیداً رو به زوال گذاشته است. سفر طولانی است، و ایستگاه‌هایی هم که آدم می‌تواند پشت سر بگذارد بی‌شمارند، و تازه خودِ اینکه «آیا می‌توانم دوام بیاورم» هم مسأله‌ای است...^۳

اگر «استر آینده در رم» راست می‌آید، می‌بایست احساس یک یهودی پرهیزگار را می‌داشتیم.^۴

ارتباط اورشلیم و رم در اینجا کاملاً مشخص است، چرا که در حقیقت فروید با عبارت «سال آینده در اورشلیم» که نیایش عید فصح^۵ با آن خاتمه می‌یابد بازی کرده است.

در بحبوحه این افسردگی جسمی و روانی، بدجور هوس کرده‌ام که هفته استر را امسال در رم بگذرانم.^۶

او می‌نویسد که «من نیز همچون تو این استر به رم نخواهم رسید»، و سپس به قول فلیس برای برگزاری کنگره‌ای با او در باب سرزمین کهن [رم] اشاره می‌کند.^۷

در سپتامبر ۱۹۰۱، پس از آنکه سرانجام موفق شده است به رم برسد، خطاب به فلیس می‌نویسد:

بایستی برای تو از رم بنویسم، اما کار سختی است. تجربه سختی بود برایم، و همان‌طور که خودت می‌دانی تحقق یک آرزو که سال‌ها است در دل می‌پرورم. مانند تمام تحقیق‌هایی اینچنین، که انسان مدت زیادی برای آن انتظار کشیده است مایوس‌کننده نیز بود^۸، با وجود این، نقطه اوجی در زندگی من به شمار می‌رفت. اما در حالی که رم باستان را دست‌نخورده تصور کرده بودم (من می‌توانستم بقایای فروافتاده و ویران معبد مینرو^۹ را

¹ Freud, *Origins*, p. 280.

² Freud, *Origins*, p. 294.

³ Freud, *Origins*, p. 310.

این عبارت بی‌شک اشاره‌ای است به یک لطیفه که در آن یک یهودی در تلاش است بدون پرداخت کرایه به کارلسباد (Karlsbad) برسد، و هر بار موقع بازرسی بلیت‌ها برخورد تندی با او می‌شود. یهودی به یکی از دوستانش می‌گوید که «اگر بنیه‌اش یاری کند» به کارلسباد خواهد رسید. — cf. *The Int. of Dreams*, p. 195.

⁴ Freud, *Origins*, p. 317.

⁵ The Passover

⁶ Freud, *Origins*, p. 327.

⁷ Freud, *Origins*, p. 328.

⁸ متن ایتالیک‌شده توسط ما. آیا فروید به «مدت زیادی» اشاره می‌کند چون این اتفاق ۵ سال پس از ۴۰ سالگی‌اش رخ داده است؟

⁹ Minerva

نزدیک فروم نروال^۱ پرستش کرده باشم^۲ دریافتیم که نمی‌توانم از رم دوم /رم قرون میانه/ آنچنان که باید لذت ببرم. از معنای آن و اینکه نمی‌توانم از فکر بیچارگی خود و تمام بیچارگی‌هایی که می‌دانستم وجود دارد بیرون بیایم، پریشان بودم؛ دروغ رستگاری بشر که اینچنین خودپسندانه سر به آسمان می‌ساید برایم تقریباً تحمل‌ناپذیر گشته بود. [ایتالیک شده توسط ما].^۳

در مارس ۱۹۰۲، خطاب به فلیس می‌نویسد:

وقتی از رم برگشتم، رغبت‌ام نسبت به کار و زندگی تاحدودی بیشتر و نسبت به شهادت تاحدودی کمتر شده بود.^۴

این مطلب حکایت از این دارد که پیشتر آرزوی شهادت داشته است.

این تفکر که فروید از خود به عنوان یک قهرمان نظامی داشت که به شهادت می‌رسد، کسی که مبارزی علیه یهودستیزی است، به تفسیر رؤیایها دست می‌زند و در رم که تحقق عمیق‌ترین آرزوی اوست ساکن می‌شود، همگی با در نظر گرفتن این موضوع که فروید از جهاتی خود را همچون مسیح نظامی یهودیان، یعنی مسیح بن یوسف، مسیح بن افرائیم یا مسیح بن مناسه، تصور می‌کرده است، کاملاً قابل درک خواهد بود.

هویت‌یابی فروید با مسیحای نظامی یهودیان، بیانی استعاری است از شماری چند از جنبه‌های خطیر شخصیت فروید. مسیحای نظامی که توسط موسی برکت داده شده است،^۵ می‌تواند از یکی از سخت‌ترین تابوهایی که در میان یهودیان وجود دارد، یعنی فرمان عدم کشتار و به تبع آن تابوی عدم تجاوز که می‌تواند با خونریزی نیز همراه باشد، سرپیچی کند. این‌گونه، با تصور چنین انگاره‌ای از خود، فروید می‌تواند نسبت به اندیشه‌های بیدادگران سفاک که از جهت دیگری می‌توانست توسط آموزه‌های سنتی قدغن شده باشد، احساس آزادی کند. نفس او می‌توانست اندیشه‌های جنایتکارانه را بر خود جایز بشمارد. کافی است که اهمیت آرزوی مرگ برای دیگران بخصوص پدر، و فرمول‌بندی آن در نمونه بنیادین عقده اودیپ را در نوشته‌های فروید بخاطر بیاوریم. افزون بر این، هنجارهای نظامی می‌توانسته یکی از منابع اولیه این انرژی مفرط او بوده باشد.

با ترکیب آنچه پیشتر درباره شبتایسم فروید گفته شد و اطلاعاتی که از مربوط ساختن هویت او با مسیحای نظامی کسب کردیم، شخصیتی جنگجو-شبتایی از فروید پدیدار می‌گردد. از قرار معلوم، فروید بر آن بوده است که به شخصیت‌های ماورائی و کهن به عنوان بیان‌هایی استعاری از تمایلات درونی‌اش در آویزد. فروید قصد دارد که خود را همچون سلسله‌جنبانی برای یک درام باشکوه اسطوره‌ای-تاریخی تصور کند، نه صرفاً به عنوان یک دانشمند یا پزشک، آنچنان که این نقش ثانویه در فرهنگ او شناخته شده است. او در ابتدا خود را با هانیبال، قهرمان سامی که علیه فرهنگ رم در روزگار باستان جنگید هویت‌یابی می‌کند. او شوری مسیحایی برای مشارکت در فرایندی داشت که رهایی و نجات از

¹ Nerval

^۲ نگاه کنید به مبحث علاقه فروید به بت‌ها در ص ۱۰۱.

³ Freud, *Origins*, p. 335-336.

⁴ Freud, *Origins*, p. 242.

^۵ نگاه کنید به مبحث مسیحای نظامی در ص ۱۲۴.

طریق آن به وقوع می‌پیوندد. این‌گونه، هر مسیحایی که در قرون میانه پدیدار می‌شد، با در نظر گرفتن مصائبی که شاهد آن بود به عنوان درد زایش یک عصر جدید، خود را ایفاگر نقش مسیح بن یوسف تصور می‌کرد.

همچنان که انتظار می‌رود، شیطان نیز در توسعه فریود نقش خود را ایفا کرده است. شیطان نمایانگر تصویری فوق‌العاده پیچیده است. او شخصیتی مسیحی-افسانه‌ای است که می‌تواند امیال شبتایی ارتداد را ارضا کند. وظیفه شیطان در افسانه‌های یهودی، اغوای یهودیان به ارتداد است. شیطان در تضاد با ویژگی‌های موسایی‌ای که در مسیحیت نضج گرفته است قرار دارد.

فریود زمانی به همکارش می‌گوید:

می‌دانید که من شیطان هستم؟ در تمام زندگی‌ام، نمایانگر شیطان بوده‌ام تا دیگران قادر شوند زیباترین کلیسای جامع را با مطالبی که من تولید کرده‌ام بنا کنند.^۱

¹ R. Laforgue, "Personliche Erinnerungen an Freud", Lindauer Psychotherapiewoche (1954), pp. 42-56: "Wissen Sie nicht, dass ich der Teufel bin? Mein ganzes Leben habe ich den Teufel spielen müssen, damit andere mit den Materielen die ich herbeibrachte, die schonsten Dome warden bauen können" – p. 49.

بخش چهارم

شیطان همچون فراخود^۱ تعلیق شده

¹ Superego

هر چند ما در عصری فراسوی قرون میانه که در آن به شیطان از نظر فکری و اجتماعی به عنوان یک شخصیت خطرناک نگریده می‌شد قرار داریم، اما نام شیطان هنوز هم تداعی‌گر تصویری خرق‌عادت‌گونه و عجیب می‌باشد. همچنان که خواهیم دید، اهمیت این انگاره برای فروید بسیار پیچیده و بغرنج بوده است. اگر فروید خود را نمایانگر شیطان می‌داند، آنچنان که از نقل قول او که در پایان فصل ۲۲ به آن اشاره شد بر می‌آید، اما او این نقش را در خدمت به خیر و نیکی تصور می‌کند. این موضوع در سنت عرفانی یهود سابقه زیادی دارد. در این رابطه، می‌توانیم فرانکیست‌ها را به خاطر بیاوریم که گناه را به عنوان مسیری در جهت رهایی و نجات گرامی می‌دانستند. تقابل خیر و شر در منطق عرفانی به دنیایی راه می‌برد که دیگر در آن گناهی وجود نداشت و مفهوم شر به عنوان تجلی‌ای از شیطان هرگز به طور کامل رد نمی‌گردید.

یک استعاره روشنایی‌بخش و در عین حال حاوی اشاراتی غیر مستقیم احتمالاً بهترین راهی است که از طریق آن می‌توان امیدوار بود به مشرب ذهن خالق روانکاوی دست یافت. در بخش ۳، تلاش شد فروید را از طریق بررسی استعاره‌ای که به قهرمان تاریخی یهود، موسی، مربوط می‌شود درک کنیم. در اینجا تلاش خواهیم کرد، اقدامی مشابه را با استعاره شیطان صورت دهیم. امید هست که در پایان توانسته باشیم نشان دهیم که همان‌گونه که تصویر موسی برای فروید حاوی یک حقیقت و یک مجاز بوده، تصویر شیطان نیز این‌گونه بوده است.

پیش از آغاز کار، یک نکته مهم روانشناسانه می‌بایست گوشزد شود: یکی از مهم‌ترین هم‌افزایی‌هایی که فروید از بشر به ما افزود تشریح عقلانی رفتارها و تفکرات غریب، هم‌آمیخته و غیر منطقی بشر و ویژگی‌های ظاهراً تصادفی آن بود. از نقطه نظر تاریخی می‌بایست توجه داشت که این امر در تقابلی آشکار با شیوه‌های فکری و رفتاری‌ای قرار داشت که علوم مدرن از دل آن پدیدار گشت. علوم در حال توسعه می‌بایست این شیوه‌های فکری را رها کرده و سازوکار، منطق و انضباط را جانشین آن کنند. سرشت علوم در حال توسعه به واسطه درکی بنیادین به این امر واقف گشت که اگر قرار است عینیت تحقق بیابد، به دانشی نیاز است که زندگی امروز در آن دخیل باشد و محقق قصد تحمیل خود را در آن نداشته باشد.

به واسطه یک چنین مقامی بود که دانش کلاسیک توانست به پیشرفتی خیره‌کننده که امروز ما از ثمرات آن آشکارا بهره‌مند هستیم نائل شود. هزینه‌ای که دانش کلاسیک بابت این منفعت پرداخت همانا کنار گذاشتن – که امروز می‌توانیم بگوییم «به طور موقت» – تمام آن حقایقی بود که به صورت تحریف‌شده یا پنهان و ناسازوار در طامات جادویی و مذهبی جای گرفته بود.

تحول اساسی‌ای که فروید به این مقام بخشید، حاکی از آن بود که چنین طاماتی چیزی از دنیای پیرامون به ما عرضه نمی‌دارد، بلکه به دنیای روانشناسانه مربوط می‌شود. به عنوان مثال، هر چند یک رؤیا به نظر به رشته‌ای از وقایع در دنیای پیرامونی ارتباط پیدا می‌کند، اما مفهوم عمیق‌تر آن به ذهنی که آن را شکل داده است باز می‌گردد. او توجه خود را به فرآورده‌های فرعی رفتارهای بشری معطوف می‌کند: رؤیاهای لطیفه‌ها، لغزش‌های زبان. همچنان که او زمانی بیان می‌کند،

روانکاوی «... به اسرار الهی و چیزهای پوشیده که از جزئیات مغفول مانده و دیده نشده، و آنچه‌ان که باید گفت، از کپه زباله‌های مشاهدات ما حاصل می‌شود، خو گرفته است.»^۱

برای انجام چنین کاری ضروری بود که دست به انجام اموری غریب در ذهن خود بزند. در معنایی، او مجبور بود که به ژرفاهای پُر هرج و مرج فرود آید، آنها را در خود جذب کند و به درک کاملی از آنها دست بیابد. می‌توان گفت که او می‌بایست به جنون تفکرات آدمی وارد شود تا بتواند برای دریافت فهمی عقلانی از طبیعت او، هم‌آمیزی‌های^۲ موجود در نسل او را در تخیل خویش به تصویر بکشد. این‌گونه، هر عمل روانشناسانه، آن‌طور که فروید به تعریف آن می‌پردازد، همچنان که به شکل ناخودآگاهانه روی می‌دهد، مستلزم یک مضاعف‌سازی خودآگاهانه از آن چیزی است که به طور معمول ناآگاهانه روی داده است. از همین رو، ضروری بود که او تعمداً تخطی از منطق و شعور و اخلاق متعارف را که در ناخودآگاه کشف کرده بود بازگو کند، که موارد متعارض را به طور آگاهانه یکسان در نظر آورد، که از موارد منطقی و تجربی چشم‌پوشی کند، که از تمایزات در گذرد، که به طور فعال تصویری از زنا^۳ محارم^۳ را در ذهن ترسیم کند و غیره. هر چند فروید اغلب قادر بود که خود را در پرتوی متانت مدرن بنگرد، اما زمان‌هایی وجود داشت که ضرورت درک کامل ماهیت این نقش دوگانه فراموش‌اش می‌شد.

در همین مسیر است که اندیشه شیطان در تفکر فروید به ایفای نقش می‌پردازد. البته فروید به وجه موهوم و خرافی شیطان به عنوان یک شخصیت واقعی اعتقاد ندارد. او به شیطان بیشتر به عنوان شیوه‌ای ژرف از استعراق در یک استعاره که توسط یک ذهن بزرگ می‌تواند صورت ببندد نگاه می‌کند.

حال بیابید به یکی از مهم‌ترین مسائلی بپردازیم که همراه با آن، زندگینامه فروید گذار از نقش یک عصب‌شناس^۴ به یک روانکاو را مقارن با پایان چهارمین دهه زندگانی‌اش عرضه می‌دارد.

¹ Freud, Col. Papers, IV, p. 271.

² syncretism

³ incest

⁴ Neurophysiologist

پیشتر اشاره کردیم که هم‌افزایی‌های روانکاوانه همچون یک انفجار ناگهانی در بازه کوتاهی از زمان در یک زندگی، که به گفته خود فروید، وقتی از تحصیلات و فعالیت‌های پزشکی‌اش صحبت می‌کند، اساساً برای چیزهای دیگری مهیا گشته بود، نقاب از چهره بر گرفت. فرضیه‌ای که ما طرح کرده‌ایم، و هم‌اکنون می‌توانیم وضوح بیشتری به آن ببخشیم، این است که فروید آنچنان که افتد و دانی، با سنت عرفانی یهود که بخش و پاره‌ای از شخصیت و فرهنگ او بود، ارتباط برقرار کرده است.

این مسأله که این گذار چگونه اتفاق افتاده است، و چه محرکه‌هایی در آن دست‌اندرکار بوده است، همچنان محل بحث می‌باشد. البته بدیهی است که هر شخص نقش اجتماعی خویش را بر اساس فرهنگ خود تعیین می‌کند، اما در مورد شخصی که یک پایش در یک فرهنگ و پای دیگرش در فرهنگی دیگر جای گرفته، حل این مسأله که چرا او می‌بایست سنگینی وزن خود را بر یک پا بیش از پای دیگر قرار دهد، به این سادگی قابل حل نیست. حتی اگر نظریه‌ای ساده‌تر از تعیین‌کنندگی فرهنگی را پذیرا شویم، هنوز می‌بایست تکلیف عواملی را که برای اقتباس ویژه از عناصر فرهنگی بکار گرفته می‌شود مشخص کنیم.

با نظر به حقایق موجود، در زیر به طور خلاصه به شماری از وقایع مهمی که در حرفه اصلی او پیش از گذار به روانکاوی روی داده اشاره شده است. در سال ۱۸۸۲، وقتی ۲۶ سال داشت، به توصیه بروکه آزمایشگاه فیزیولوژی را ترک کرد و به بیمارستان عمومی رفت. جونز می‌گوید که او به مارتا گفته بود «جدایی از علم» چه غم بزرگی بود» و «با خوشحالی اضافه کرد «شاید این پایان کار نباشد»^۱ جونز در باب تجربیات فروید در این عرصه جدید، می‌نویسد:

او به درمان بیماران در بخش‌ها، بیش از مطالعه بیماری‌هایشان علاقه نشان نمی‌داد. او در آن زمان بیش از هر زمان دیگر می‌بایست متقاعد شده باشد که پزشک به دنیا نیامده است.

به‌واقع، مشکل بتوان فهمید که این تنفر ناشی از چه بوده است. ممکن است تصور شود که حرفه پزشکی فاقد احترام بوده، اما مطمئناً چنین نبوده است. بالعکس، نشانه‌ها حاکی از آن است که از این حیطة به عنوان «سرزمین موعود» - یا به تعبیری دقیق‌تر «سرزمین ممنوعه» - یاد کرده است که بخاطر پاره‌ای دلایل قسمت او نیست که به آن وارد شود. چند سال بعد، در اوت ۱۸۸۸، در پاسخ به توصیه یکی از دوستان‌اش مبنی بر آنکه پزشک ثابت بشود، می‌نویسد: «کاملاً با شما موافقم، اما با وجود این نمی‌توانم به توصیه شما عمل کنم... من آنقدر یاد نگرفته‌ام که پزشک شوم. در پیشرفت پزشکی من رخنه‌ای وجود دارد که بعداً با زحمت بسیار بر آن پل زده شد. من آنقدری یاد گرفته‌ام که بتوانم متخصص امراض عصبی^۲ باشم؛ و هم‌اکنون نه جوانی، که فرصت و استقلال کافی را برای جبران کمبودها ندارم. زمستان گذشته کاملاً سرم شلوع بود، بنابراین تنها توانستم معاش

¹ Jones, I, p. 62.

² Neuropathologist

خانواده بزرگام را تأمین کنم و هیچ فرصتی برای مطالعه باقی نماند.» به عبارت دیگر، نوعی احساس خفت در میان بوده است که او – به صورتی نه چندان موجه – به دانش ناکافی و عدم استعداد در یادگیری نسبت می‌دهد: آن هم کسی که می‌توانست با آن سهولت و سرعت کسب دانش بکند. واضح که پای نهی و قدغن در میان بوده است تا عدم ظرفیت و استعداد. شاید با نظر به اشاره او درباره عذاب دادن ابناء بشر، که پیشتر آن را نقل قول کردیم، انسان می‌باید پرهیز او از درگیر شدن با رنج‌های جسمی، و گاه حتی به عنوان یک پزشک، پرهیز او از اینکه بخواهد چیزی بر آنها بیفزاید را، استنباط و برداشت کند.^۱

مدارک جونز درباره نهی و قدغن مسلماً استوار است، هر چند مدارکی که برای توضیح خود در باب فروید ارایه می‌دهد، حتی اگر تا حدودی صحیح باشد، ناکافی است و نمی‌تواند شاهدهی بر عدم توانایی او در مواجهه با رنج‌های جسمی باشد. فروید در ۱ می ۱۸۸۳ به کلینیک روان‌درمانی می‌نرت^۲ منتقل شد. ۵ ماه اقامت در آنجا، تنها تجربه خالص روان‌درمانی او را تشکیل می‌داد. در اکتبر ۱۸۸۳، در دپارتمان پوست‌شناسی^۳ حضور پیدا کرد. در ۱ ژانویه ۱۸۸۴، وارد دپارتمان امراض عصبی شد، «اما طبق معمول، هیچ مورد مربوط به اعصاب در آنجا وجود نداشت.»^۴ مدیر آنجا به چنین مواردی علاقه نداشت و آنان را هر چه زودتر مرخص کرد.

در سپتامبر ۱۸۸۵، فروید در عصب‌شناسی به مقام *privatdocent* نائل آمد، که آنچنان که بروکه به آنها اشاره کرده است، می‌توان گفت کاملاً ناشی از «مقالات میکروسکوپی-اندام‌شناسانه» او بود. بروکه در گزارش و توصیه‌نامه خویش، مقالات فروید در باب «ریشه‌های عصبی در پترومیژن»^۵ (۱۸۷۸-۱۸۷۷)، «سلول‌های عصبی در خرچنگ آب شیرین»^۶ (۱۸۸۲)، «شیوه‌ای جدید برای آماده‌سازی‌های اندام‌شناسانه سیستم عصبی مرکزی» (۱۸۷۹)، «شیوه‌ای بافت‌شناسانه برای مطالعه نسوج مغزی» (۱۸۸۴)، «موردی از خونریزی سربال» (۱۸۸۴) و «درباره کوکا»^۷ (۱۸۸۴) را مورد بررسی قرار می‌دهد. او همچنین اشاره به مقاله‌ای جانورشناسانه درباره مارماهی‌ها (۱۸۷۷) و «ساختار عناصر سیستم عصبی» (۱۸۸۴) می‌کند.^۸ خطابه دانشگاهی او که می‌بایست صورتی مکتوب نیز از آن ارایه دهد، «بافت‌های نخاعی مغز» نام داشت.^۹

از آنجا که مدیر دپارتمان عصبی او را نمی‌خواست، در مارس ۱۸۸۵ به دپارتمان چشم‌پزشکی^{۱۰} منتقل شد. اول ژوئن ۱۸۸۵ بود که به دپارتمان پوست‌شناسی منتقل شد، اما در هفتم ژوئن به یک بیمارستان روانی خصوصی رفت که ظاهراً در حین مرخصی از بیمارستان عمومی بود. در همین زمان، به او بورسیه سفر اعطا شد و در پایان اوت ۱۸۸۵ به ارتباط خود با بیمارستان عمومی پایان داد. او ۱۳ اکتبر ۱۸۸۵ تا ۲۸ فوریه ۱۸۸۶ را به ملاقات با شارکو در پاریس سپری کرد.

¹ Jones, I, p. 64.

² Meynert

³ Dermatology

⁴ Jones, I, p. 68.

⁵ Petromyzon

⁶ Crayfish

⁷ Coca

⁸ Jones, I, p. 72.

⁹ Jones, I, p. 73.

¹⁰ Ophthalmology

فریود پیش از سفر به پاریس، مجموعه مقالات عصب‌شناسانه‌ای را در باب بصل‌النخاع و ریشه‌ها و اتصالات عصب شنوایی به اتمام رسانید، که مشاهداتی بر روی مغز بچه گربه‌ها، توله سگ‌ها، جنین‌ها و اطفال را در بر می‌گرفت. در پاریس نیز به پژوهش‌های خود در عصب‌شناسی ادامه داد، در حالی که شارکو و گینیون^۱ در این مسیر برای او مغزهای ابتدایی و آغازی فراهم آورده بودند.

در پاریس بود که فریود به طور جدی به رها کردن رشته عصب‌شناسی فکر کرد:

فریود دریافته بود که شرایط آزمایشگاهی بیمارستان سالپتریر^۲ که بسیار متفاوت از آنچه او به آن عادت داشت بود، به طور فزاینده‌ای ناخشنودکننده است، و در ۳ دسامبر [۱۸۸۵] اعلام کرد که تصمیم به ترک آن دارد. این تقریباً پایان کار او با میکروسکوپ بود. زین پس بر آن بود که صرفاً یک متخصص بالینی باشد. در نامه بعدی خود ۷ دلیل قانع‌کننده برای این تصمیم ارائه کرد، و در عین حال از قصدش برای ازسرگیری پژوهش‌های کالبدشناسانه در وین دفاع کرد. *این چندگانگی معمولاً حاکی از کتمان دلیل اصلی است* [ایتالیک‌شده توسط ما] و می‌توان حدس زد که نوعی شیفتگی به روان‌پزشکی بوده است که شارکو در او ایجاد کرد. اما پای یک دلیل شخصی‌تر نیز در میان بود. در طی این درگیری، متوجه تعارض میان غرق شدن در «فعالیت علمی» که همیشه از آن به عنوان فعالیت آزمایشگاهی یاد می‌کرد و عشق‌اش به مارتا شده بود. او می‌گفت گاهی اوقات احساس می‌کند اولی تنها یک رؤیا است و دومی واقعیت. حتی بعدها به او اطمینان داد که کالبدشناسی مغز تنها رقیبی بوده است که او داشته یا ممکن است داشته باشد. سپس به او می‌نویسد: «خیلی وقت است که فهمیده‌ام می‌شود همه زندگی‌ام را تماماً وقف اعصاب‌درمانی کنم، اما آدم می‌تواند آن را به کلی فدای دخترکی کند که تمام هم‌و‌غم من اینجا در پاریس شده است»؛ تاریخ این نوشته یک هفته پس از کناره‌گیری‌اش از آزمایشگاه سالپتریر می‌باشد. در هنگام اعلام این تصمیم، اضافه می‌کند که: «می‌توانی مطمئن باشی که من بر عشق‌ام به علم تا آنجایی که مابین ما قرار گرفته بود غلبه کرده‌ام.» البته تمام این‌ها در کنار جنبه‌های عاطفی، عوامل شغلی و حرفه‌ای خود را نیز داشت. فریود به‌خوبی می‌دانست که تأهل تنها می‌تواند با فعالیت کلینیکی همخوانی داشته باشد.^۳

پیشتر در همین اثر، مروری بر چندوچون یهودستیزی در وین داشتم، بخصوص حول وحوش زمان جدایی او از فعالیت‌های مؤسساتی به عنوان یک عصب‌فیزیولوژیست.^۴ اگر آنچنان که روانکاوان هم‌سو با فریود به آن اشاره کرده‌اند، شخص با پذیرش ارزش‌های فرهنگ خود و در عوض آن، پذیرفته شدن توسط آن فرهنگ، وارد یک پیمان اجتماعی می‌شود، بنابراین می‌توان گفت فریود در معنایی از انجام تعهد خویش در معامله با دانش و دنیای غیر یهود معاف شده بوده است. بروکه به او گفته بود که پاداش‌های مورد انتظار او برآورده نخواهد شد. شاید فریود در ذهن خویش تصور می‌کرده است که توسط دنیای علمی و غیر یهودی طرد شده است. با این طرد شدن قطعی، آن هم بخاطر یهودی بودن‌اش، او به هویت فرهنگی اصیل خود باز گشته است. فریود همیشه احساس می‌کرد که یهودی بودن‌اش انرژی لازم برای رویارویی

¹ Guignon

² Salpêtrière

³ Jones, I, p. 211.

⁴ نگاه کنید به مطالب گفته‌شده در صص ۳۶-۳۷.

با طرد اجتماعی را فراهم آورده است، اما از طرفی، حرفی هم از یهودیت سنتی نمی‌توانست به میان بیاورد، چرا که بسیار پیش از این شدیداً سکولار شده بود. اما جریان عرفانی در یهودیت، دربردارنده سیستمی از تفکر بود که فرصت‌هایی را برای ترقی فکری در روانشناسی به طور خودآگاه یا ناخودآگاه فراهم می‌آورد و شاید فروید از نخستین کسانی بود که به چنین امری پی بُرد.

نقش نامزد او، مارتا، نیز می‌تواند در رابطه با این گذار کاملاً خطیر و پُراهمیت باشد. همچنان که به خاطر داریم، مارتا از خانواده‌ای با گرایش‌های عرفانی سر بر آورده بود که این موضوع از اهمیت خاصی برای ما برخوردار است. پدر بزرگ او از نظر عرفانی به سرخاام هامبورگ اسحاق بریانس^۱ گرایش داشت.^۲ اسحاق بریانس با هاینه^۳ رابطه داشت، و هاینه در نامه‌هایش مکرراً از او یاد می‌کند. همچنان که به آن اشاره خواهیم داشت، هاینه از غسل تعمید به عنوان «بلیت ورود» به تمدن اروپایی یاد می‌کند. میثائیل، عموی مارتا، واقعاً تعمید یافته بود، و این گونه به مقام «پروفسور آلمان»^۴ در دانشگاه مونیخ^۵ و مقام «کنسول آموزش»^۶ در دربار شاه لودویگ باواریا^۷ نائل آمده بود؛ الگویی که مشابه آن را پیشتر در رابطه با شبتایسیم مشاهده کردیم. اینکه مارتا نیز در رمانتیسیم روبه‌رشد این دوره مشارکت داشته، از این حقیقت قابل دریافت است که او از نامزدی‌ای که تقریباً به آن در آمده بود بخاطر عدم وجود عشق کناره گرفته بود و بر همین اساس، توسط برادرش اِلی^۸ (که در سال ۱۸۸۳ با خواهر فروید ازدواج کرده بود) متقاعد شده بود که از آن ازدواج صرف‌نظر کند.

شاید پُر بی‌راه نباشد اگر بگوییم اشاره فروید که «من بر عشق‌ام به علم تا جایی که مابین ما قرار گرفته بود غلبه کردم» از اهمیت بیشتری در رابطه آنها برخوردار بوده باشد تا دلیل ارایه‌شده توسط جونز، که او تنها به عنوان یک متخصص بالینی می‌توانست پول کافی برای ازدواج و گذران زندگی‌شان را فراهم آورد. از مطالب اضافه‌ای که جونز ارایه می‌دهد می‌توان فهمید که فروید احساس می‌کرده هویت علمی برای مارتا از جذابیت کمتری نسبت به هویت هنری برخوردار است. فروید شدیداً به دو خواستگار دیگر مارتا حسادت می‌کرد. یکی از آنها موسیقیدان و دیگری هنرمند بود؛ که جونز از آن به عنوان «حقایقی فی‌نفسه نفرت‌بار» یاد می‌کند.^۹ فروید می‌نویسد:

فکر می‌کنم میان هنرمندان و افرادی که درگیر جزئیات فعالیت‌های علمی هستند، یک خصومت کلی وجود دارد. می‌دانیم که آنها در هنرشان برای تسخیر قلب‌های زنانه صاحب یک شاه‌کلید هستند، اما ما بی‌باور به در بسته برخورد می‌کنیم و مجبوریم اول خودمان را عذاب بدهیم و کلیدی مناسب برای آن پیدا کنیم.^{۱۰}

احساسی وجود دارد که وقتی در آن سکس، شبتایسیم، رمانتیسیم و هنر در یک بُعد قرار می‌گیرند، نمایانگر قطب مخالف علم و مذاهب محدودکننده هستند. در مورد نخست، آزادی شخصی و فردگرایی^{۱۱} در ارجحیت است، و در مورد دوم،

¹ Chief Rabbi Isaac Beryans of Hamburg

^۲ ن. ک. ص ۵۵.

³ Heine

⁴ Professor of Germany

⁵ University of Munich

⁶ Lehrkosul

⁷ King Ludwig of Bavaria

⁸ Eli

⁹ Jones, I, p. 111.

¹⁰ Jones, I, p. 111.

¹¹ Individualism

انضباط سفت و سخت، از آن نوعی که در رابطه با موسی‌گرایی^۱ و خاخام‌گرایی^۲ مورد بررسی قرار گرفت. همین مسأله که فروید در گیر مارتا شد، می‌تواند رابطه تنگاتنگی با تغییرات روی داده در علایق فکری فروید داشته باشد.

فروید پس از بازگشت از پاریس به وین، فعالیت‌های خلاقانه بسیار کمی از خود بروز داد. در فاصله سال‌های ۱۸۸۶ تا ۱۸۹۱ هیچ پژوهشی به جز دو مقاله مختصر و ناچیز از او به انتشار نرسید.^۳ می‌توان حدس زد که حرفه شخصی و تأمین خانواده روبه‌رشدش فرصت چندانی برای او باقی نگذاشته است. او همچنین مشغول ترجمه‌هایی از شارکو و برنهایم^۴ بود. در این دوره، ظاهراً روی اثر خویش به نام «درباره آفاسیا»^۵ نیز کار می‌کرد که در سال ۱۸۹۱ به چاپ رسید. در این دوره به‌نسبه نابارور، در اکتبر ۱۸۸۶، مقاله‌ای «درباره هیستری مردانه» ارائه داد که شامل گزارشی از اندیشه‌های شارکو می‌گردید. او احساس کرد که این نوشته بازخورد بدی را در پی داشته و آنچنان که باید درک نشده است.^۶ او در تلاش بود که صورتی مناسب از آن را ارائه بدهد و این کار را در ماه بعد به انجام رسانید. شرح او از این اتفاق، حاکی از دلخوری اوست:

این بار تشویق شدم، اما هیچ علاقه‌ای در من ایجاد نکرد. این احساس که مراجع عالی ابداعات‌ام را رد کرده‌اند، همچنان پابرجا باقی ماند. طرح‌های پیشنهادی‌ام درباره هیستری مردان و فعالیت‌ام درباره ریشه‌های هیستریک با فشار مخالفت‌ها روبه‌رو شد. وقتی کمی پس از آن از آزمایشگاه کالبدشناسی سربرال محروم شدم و برای یک فصل تمام هیچ جایی برای ارائه سخنرانی‌هایم نداشتیم، از زندگی دانشگاهی کناره گرفتم و دیگر به مجامع علمی توجهی نشان ندادم. یک نسل تمام از زمانی که آخرین با «انجمن پزشکان»^۷ ملاقات داشته‌ام، گذشته است.^۸

اینکه ادعای آخر صحیح نیست، همچنان که جونز نیز خاطرنشان می‌کند، تنها حاکی از تلخی هرچه بیشتر این رد شدن است که فروید در این دوره احساس می‌کرده و پیش از ظهور روانکاوی به وقوع پیوسته است.

توجه به سن فروید نیز می‌تواند به تقویت استدلال کلی ما کمک کند. سنت عرفانی یهود همیشه بر آن بوده است که دغدغه‌های عرفانی، آنچنان که بایسته است، برای دوره‌های بعدی زندگانی تدارک دیده شده‌اند؛ به همین خاطر، اگر شخص بسیار جوان باشد آموخته‌های خود را درست متوجه نخواهد شد و در ورطه بی‌ایمانی سقوط خواهد کرد. ابن میمون می‌گوید:

¹ Mosaism

² Rabbinitism

³ Jones, I, p. 227.

⁴ Bernheim

⁶ Jones, I, p. 230.

⁷ Gesellschaft der Aerzte

⁸ Freud, *Autobiographical Study*, p. 26.

⁵ Aphasia ناتوانی در گفت‌وشنود به علت آسیب مغزی.

من چنین کسی را با طفلی مقایسه می‌کنم که با نان گندم، گوشت و شراب تغذیه شده است. چنین فردی بی‌شک خواهد مُرد؛ اما نه به این خاطر که چنین غذایی طبیعتاً مناسب جسم آدمی نیست، بلکه بخاطر ضعف کودک که توانا به هضم چنین غذایی نیست و نمی‌تواند از آن سودی بر گیرد.^۱

در بحث بیشتر دربارهٔ تعلیم اسرار، ابن میمون می‌گوید:

از همین رو، گفته شده است که تعلیم آن به افراد جوان، خلافِ مصلحت است. خیر، ممکن نیست که آنها چیزی از آن بفهمند، به دلیل حرارت خون و تبوتاب جوانی که اذهان‌شان را مشوّش کرده است. نخست می‌بایست آن حرارت که هرگونه اغتشاش را باعث می‌شود زائل گردد. آنان می‌بایست به ثبات و اعتدال دست یافته باشند، همراه با قلب‌هایی فروتن و مزاج‌هایی معتدل. پس تنها آن زمان است که می‌توانند به اعلیٰ درجهٔ درک خداوند، یعنی مطالعهٔ ماوراءالطبیعه که «مناسه مرکابا»^۲ خوانده می‌شود نائل بیابند.^۳

افزون بر این، او ادامه می‌دهد:

... ما همچنان متن ذیل را می‌خوانیم: خاخام یوخانان^۴ به خاخام اِلّزار^۵ می‌گوید: «بیا، مناسه مرکابا را به تو خواهم آموخت.» پاسخ داده می‌شود: «هنوز کهنسال نیستم.» یا به عبارت دیگر، هنوز کهنسال نشده‌ام. هنوز در خویشتن خون داغ و جوشش جوانی را احساس می‌کنم. از این مطلب می‌فهمید که علاوه بر کیفیات نیکوی فوق‌الذکر، سن معین نیز ضروری است.^۶

روایاتی وجود دارد که سن گذار را ۳۶ سال می‌داند.^۷ گفته شده است که بلع شم توف در ۳۶ سالگی خود را بر جهانیان آشکار نمود. حول و حوش همین سن و سال است که فروید از سال‌های کمون خویش سر بر می‌آورد و نمایش خویش را به جهانیان آغاز می‌کند. ۶ می ۱۸۹۲، فروید ۳۶ سالش تمام شد. جونز می‌گوید:

هر چند شهود او حائز حدّت کافی بود، قوه‌ای که در سال‌های شکوفایی (کهنسالی) آزادانه به فعالیت می‌پرداخت، اما پُر بی‌راه نخواهد بود اگر فکر کنیم که در تمام طول سال‌هایی که تاکنون داشتیم به آن می‌پرداختیم، بخصوص سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۸۹۲، پیشرفت او بسیار کند و بطئی بوده است... در دههٔ ۹۰ به‌راستی یک‌باره پای در رکاب گذاشت و طوری دیگر شد، و بینشی در پی بینش دیگر در تواتری سریع، در دورانی که بارورترین قسمت زندگانی‌اش بود، ظاهر گشت. حالات و شهودهایی وجود داشتند که در حال اضافه شدن به کار سخت و اندیشهٔ بسیار بودند، و حتی از این موارد نیز اهمیت بیشتری پیدا کردند. از ابتدای دههٔ ۹۰، به‌نظر تغییری در شخصیت‌اش ظاهر شده بود، که یکی از چندین تغییر زندگانی‌اش بود. در تابستان ۱۸۹۵، ۳ ماه پس از مطالعاتی

¹ Maimonides, *the Guid for the Perplexed*, p. 44.

^۲ Ma'aseh Mercabah به معنی «فعل ازابه حزقیال» از ابتدا تا قرن دهم، اصلی‌ترین موضوع کابالیستی به شمار رفته است. نگاه کنید:

Scholem, *Second Lecture*, pp. 40-79.

³ Maimonides, p. 48.

⁴ Juchanan

⁵ Elasar

⁶ Maimonides, p. 48.

^۷ این عدد اهمیت عرفانی دیگری نیز دارد. بر اساس یک افسانه، در هر دوره‌ای ۳۶ انسان برگزیده وجود دارند که خدا بخاطر آنها جهان را نابود نمی‌کند.

که به انتشار رسیده بود، مشاهده می‌کنیم که بروئر به دوست‌اش فلیس می‌نویسد: «نبوغ فروید رو به اوج گذاشته. مثل مرغی که مات یک باز شده، مبهوت او شده‌ام!»^۱

از هدیه‌ای که پدر فروید به مناسبت تولد ۳۵ سالگی‌اش، یعنی شروع ۳۶ سالگی‌اش، به او داد، می‌توان دریافت که اهمیت این دوره کاملاً از خاطر او محو نشده بوده است؛ هدیه پدر کتاب مقدسی بود که فروید در سالیان ابتدایی زندگی آن را مطالعه کرده بود.^۲

^۱ Jones, I, p. 241-242.

^۲ ن. ک. ص ۵۱ پایین.

دوره هیپنوتیزم و کوکائین

در طی این گذار به نظر می‌رسید که فروید در حرفه طبابت خود از نقش یک پزشک به یک شفادهنده معنوی تغییر چهره داده باشد. او به‌زودی شیوه‌های سنتی پزشکی را رها کرد و به طُرُق شفادهندگان معنوی، به تلقین و هیپنوتیزم روی آورد. جونز می‌گوید که به مدت ۱۸ ماه، از دسامبر ۱۸۸۷، فروید به طور گسترده از تلقین هیپنوتیک استفاده کرد و «این روش اغلب با موفقیت‌هایی لذت‌بخش همراه بود و احساس درماندگی او مبدل به خشنودی حاصل از تشویق شدن به عنوان یک جادوگر گردید.»^۱

در سال ۱۸۹۲، در پایان عصری که آن را دوره «کمون» خواندیم، فروید مقاله‌ای تحت عنوان «موردی از یک درمان موفق با هیپنوتیزم»^۲ منتشر کرد که حاوی شواهدی جالب‌توجه درباره آنچه می‌تواند مایه اصلی درمان جادویی-معنوی در تفکر فروید خوانده شود می‌گردید. فروید از زنی سخن می‌گفت که قادر به پرستاری از کودکان اش نیست و در غذا خوردن نیز دچار مشکل است. وقتی بچه دوم اش را داشت، و بار دیگر وقتی بچه سوم اش را داشت، فروید از روش هیپنوتیزم و تلقین مستقیم استفاده کرد. این مقاله اساساً فاقد آن بینش روانشناسانه عمیقی بود که در کارهای بعدی فروید می‌بینیم. استنباط او، «اندیشه‌های متعارض»^۳ یا «اراده متقابل»^۴ بود که به عنوان بازدارنده‌ای برای اندیشه ارادی به ایفای نقش می‌پردازد. به دنبال نخستین درمان موفق که برای آن زن انجام می‌دهد، برایش «آزاردهنده است که هیچ ارجاعی به دستاورد قابل توجه اش تاکنون صورت نگرفته است.»^۵ افزون بر این دیدگاه نسبت به خودش که قادر به انجام کارهای «قابل توجه» است، این مقاله حاکی از درگیری او با مسائلی همچون بیرون راندن ارواح خبیثه بود. این گونه، به عنوان فردی که موفق به درمان چنین مشکلاتی شده است، به توصیف آنها می‌پردازد و می‌گوید: «ظهور چنین اراده متقابلی عمدتاً نشانه‌ای است که اغلب به هیستری جلوه‌ای از تسخیر شدن توسط ارواح خبیثه را می‌دهد...»^۶

شواهدی اضافی مبنی بر وجود این مایه اصلی درمان جادویی-معنوی در مجموعه‌ای از وقایعی که جونز آن را «دوره کوکائین» نام می‌گذارد، یافت می‌شود. فروید مقادیری کوکائین سفارش داده بود و خود نیز اندکی از آن مصرف کرد. اثر این ماده بر حالات اش، او را سخت تحت تأثیر قرار داده بود. بی‌درنگ مقداری از آن را به دوست اش فلایشل^۷ که پیشتر به مورفین معتاد شده بود داد - اقدامی که البته مرگ دوست اش را تسریع کرد. کوکائین برای او «مخدّری جادویی» بود. در نامه‌ای که اشاره به نگارش اثری در باب آن دارد، می‌گوید:

¹ Jones, I, p. 235.

² Freud, *Col. Papers*, V, pp. 33-46.

³ Antithetic Ideas

⁴ Counter Will

⁵ Freud, *Col. Papers*, V, p. 37.

⁶ Freud, *Col. Papers*, V, p. 44.

⁷ Fleischl

«به طور مرتب دوز اندکی از آن را برای سوءهاضمه مصرف می‌کنم، که درخشان‌ترین تأثیر ممکن را داشته است.»^۱

جونز می‌گوید:

مقداری برای مارتا فرستاد «تا قوی شود و گونه‌هایش گل بیندازد.» با اصرار برای دوستان و همکارانش نیز فرستاد، هم برای خودشان و هم برای بیماران‌شان. به خواهرش هم داد. خلاصه آنکه از نظرگاه دانش امروز ما، او به سرعت داشت تبدیل به یک تهدید عمومی می‌شد.^۲

در اثر خود در بابِ کوکائین، گزارشی از آیین‌های مذهبی مرتبط با آن در میان بومیان آمریکای جنوبی ارائه می‌دهد:

او حتی گزارشی از مراسم مذهبی مرتبط با مصرف آن ارائه می‌دهد و از داستانی افسانه‌ای یاد می‌کند که مانکو کاپاک^۳ پسر شاهوار خدای خورشید، آن را به عنوان «هدیه‌ای از سوی خدایان برای سیر کردن گرسنگان، نیرو بخشیدن به درماندگان و کمک به بیچارگان برای فراموشی غم‌هایشان» فرو فرستاده است.

او... نقل می‌کند که تأثیرات آن را بر گرسنگی، خواب، و خستگی روی خود آزمایش کرده است. او از یک «نشاط و سرخوشی مداوم که هیچ تفاوتی با سرخوشی نرمال یک انسان تندرست ندارد» سخن می‌گوید... «احساس افزایش خودکنترلی و کسب قوه و توانایی بیشتر برای کار کردن به شما دست می‌دهد... به عبارتی دیگر، در حالتی کاملاً نرمال به سر می‌برید، و خیلی باورش برایتان مشکل می‌شود که فکر کنید تحت تأثیر مخدری باشید... فعالیت‌های طولانی و سنگین ذهنی و بدنی، بدون هیچ‌گونه خستگی انجام می‌شود... نتیجه کار لذت‌آفرین است، بدون ایجاد تأثیرات ناخوشایند ثانویه که نشاط حاصل از الکل معمولاً به دنبال دارد... پس از نخستین مصرف مطلقاً هیچ میلی برای استفاده بیشتر یا حتی مکرر از کوکائین در فرد ایجاد نمی‌شود. فرد بیشتر یک احساس انزجار خاص به آن پیدا می‌کند.»^۴

این اقدامات نسبتاً غیر مسؤولانه در طلب یک «مخدر جادویی» و به منظور تلطیف و تعدیل مزاج و حالات، یادآور کلیت تاریخ سحر و جادو می‌باشد. همچنان که در هنگام بحث دربارهٔ اثر او در باب جن‌زدگی^۵ خواهیم دید،^۶ فروید ناتوانی خردکننده برای فعالیت را به عنوان برانگیزانندهٔ اصلی تعامل با شیطان معرفی می‌کند. بنابراین، این دغدغه آشکار او برای یافتن وسیله‌ای جهت افزایش «توانایی و قوه حیات برای فعالیت» می‌تواند به عنوان رغبت به انواعی از چیزها که به طور روانشناسانه چنین تعاملی می‌تواند بازنمایندهٔ آن باشد تلقی گردد. همچنین جالب‌توجه است که او اعتقاد داشت یهودی بودن‌اش منبعی از انرژی است.

به‌راستی شاید یکی از مهم‌ترین دلایلی که باعث بیزاری از «مخدرهای جادویی» شده، این است که آنها معمولاً یادآور جادوی سیاه هستند. یکی از مشخصه‌های اصلی جادوی سیاه این است که منافی آنی را بدون پرداخت بهای آنی فراهم

¹ Jones, I, p. 81.

² Jones, I, p. 81.

³ Manco Capac

⁴ Jones, I, pp. 82-83.

⁵ Demoniacal Possession

⁶ ن. ک. ص ۱۵۳ به بعد.

می‌آورد. این پرداخت بها مایه ترس است، چرا که «به‌واقع» هنگفت و معوق می‌باشد. این‌گونه، پرداخت بهای معوق و هنگفت در عوض منفعت عاجل و آنی، مشخصاً به تعامل با شیطان ربط پیدا می‌کند. بیزاری از رباخواری در زمانه ما و سراسر تاریخ مسیحیت، امری کاملاً تصادفی نیست؛ چرا که رباخواری دقیقاً بیانی است اجتماعی از ویژگی‌های اساسی تعامل شیطانی، یعنی منافع آنی و پرداخت معوق و هنگفت.^۱

^۱ البته اینجا جای بحث درباره انواع پدیده‌های روانشناسانه مرتبط با استفاده از مخدرها نیست، اما ما معتقدیم که اتحادهای شیطانی تاریخی، مانند آنچه طرح گردید، تشکیل‌دهنده عناصر مهمی در این رابطه هستند. انزجار بعدی فروید نسبت به مخدرها می‌تواند نشانه‌ای از شرایط روانشناسانه او در کهنسالی باشد.

کشف انتقال

یکی از مهم‌ترین کشفیات درمان‌شناسانه^۱ فروید انتقال^۲ بود. او در درگیری عمیق عاطفی بیمار با درمانگر، ابزاری بنیادین برای درمان پیدا کرد.

پدیده انتقال بروئر را دچار تردید کرده بود، اما فروید در شخصیت خود ابزار لازم برای رویارویی با نتایج آن و کنترل آنها را داشت. شاید روابط زناشویی به‌ظاهر خوب او بود که وسوسه روابط جنسی را اینچنین ناچیز می‌کرد، به طوری که تا آنجا که به تجربیات شهوانی او مربوط می‌شود، موردی کاملاً غیر شخصی به شمار می‌آمد. افزون بر این، میل او به ایفای نقش جادوگر، شفادهنده معنوی یا شیطان، ممکن است تسلط و استادی او در پدیده انتقال را به طور مثبتی برای او به ارمغان آورده باشد. او شاید بیشتر با تحقق و تکامل نقش افسانه‌ای-دراماتیک درگیر بوده است، تا ارمغان‌هایی که معمولاً به آن مربوط می‌شود.

اینکه او به خود اجازه می‌داد درگیر زندگی جنسی-روانی بیمار بشود، یکی از عناصر اساسی کشف انتقال توسط او بود. او در کتاب «در باب تاریخ جنبش روانکاوی» می‌گوید:

هر کسی هم‌اکنون تاریخ مورد بروئر را در پرتو معارف اکتسابی در ۲۰ سال گذشته بخواند، بی‌درنگ متوجه نمادگرایی^۳ آن خواهد شد - مار، خشک شدن، از کار افتادگی بازو - و با در نظر گرفتن موقعیت کنار بالین پدر بیمار، به‌سادگی می‌تواند تفسیر نشانه-شکل‌ها^۴ را حدس بزند؛ بنابراین دیدگاه او (پزشک) درباره نقشی که توسط جنسیت ایفا می‌شود، در حیات ذهنی زن جوان، بسیار متفاوت از پزشک‌اش خواهد بود. بروئر در درمان موردی که با آن روبه‌رو بود، می‌توانست از یک تماس بسیار قوی و قابل القا از سوی بیمار استفاده کند، که می‌توان آن را نمونه اصیلی از آنچه امروز «انتقال» می‌خوانیم نام نهاد. دلایل قدرتمندی برای این گمان دارم که پس از تمام آن نشانه‌هایی که او (زن) از خود بروز داد، بروئر می‌بایست از دلالت‌های بیشتر، به انگیزش جنسی این انتقال پی می‌برد، اما ماهیت جهان‌شمول این پدیده غیر منتظره فراموش‌اش شد، که در نتیجه آنچنان که گویی با «حادثه‌ای غیر مترقبه» روبه‌رو شده است، از تحقیق بیشتر دست کشید...^۵

کشف فروید درباره اهمیت انتقال یک کشف در معنای ساده کلمه نیست. بی‌شک توانایی ذاتی او در تعقل و عقلانی‌سازی، به او در رویارویی با این پدیده یاری رساند. اما نیروی فکری او توضیحی کافی و جامع در این باره نیست.

¹ Therapeutic

² Transference

³ Symbolism

⁴ Symptom-Formation

⁵ Freud, *Col. Papers*, I, pp. 292-293.

روزی یکی از بیماران به ناگاه بازوانش را دور گردن او انداخت، که خوشبختانه با ورود یک مستخدم از مصیبتی غیر منتظره جلوگیری شد. از آن پس بود که فروید فهمید رابطه خاص، از لحاظ درمانی، بنیانی اینچنین اروتیک^۱ دارد، چه آشکارا و چه پنهان.^۲

برای عقلانی‌سازی این امر، آنچنان که توسط او به انجام رسید، چیزی به شدت غیر عادی در او نیاز بود.

در رابطه انتقال، فروید به کشف آنچه سال‌ها پیش در آرزوی آن به سر می‌برد نائل آمد؛ «شاه‌کلیدی که به سادگی قلب‌های زنانه را فتح کند.» و اینچنین او دیگر «درمانده به در بسته» نمی‌خورد که مجبور باشد خودش را «عذاب بدهد» تا «کلیدی مناسب برای آن پیدا» کند.^۳

البته این به آن معنا نیست که فروید در رابطه انتقال انگیزه‌های رذیلانه در سر داشته است؛ یا اینکه بخواهیم به هر نحوی از انحاء به نقش انتقال در روان‌درمانی انتقاد کنیم. اما اینکه این امر با شماری از جنبه‌های ژرف‌تر شخصیت او هم‌بسته می‌باشد، غیر قابل انکار است. مفتون‌سازی «جادویی» یکی از ویژگی‌های جادوی قدیم بود که فن و ترفندی برای عاشق کردن افراد به شمار می‌آمد. فروید با تبدیل کردن این جادو به ابزار درمانی، یکی از بزرگ‌ترین هم‌افزایی‌های دانش مدرن را به وجود آورد. اما شایان توجه است که این فن یا ترفند، به طور تاریخی با سنن و معلومات تاریخی شیطان، در ارتباط بوده است. در این رابطه، مثلاً می‌توانیم به داستان عشقی گوفریدی^۴ که در اکس-آن-پروانس^۵ بر چوبه آتش اعدام شد استناد کنیم که متهم به فریفتن مادلین دو لا پالود^۶ با هم‌دستی احتمالی شیطان بود. تعاملی که او برقرار کرده بود ظاهراً از این قرار بود:

من لویی گوفریدی از تمام آن منافع مادی و معنوی که به هر شکل می‌تواند توسط خدا و مریم باکره و تمامی قدیسین در بهشت، بخصوص قدیس مرشدم، جان بابتیست، و همچنین قدیس پطرس، قدیس پولس، و قدیس فرانسیس به من عطا شود، صرف‌نظر می‌کنم، و روح و جسم خود، و تمامی اموالی را که خواهم داشت، به لوسیفر که بر برابرش قیام کرده‌ام، عرضه خواهم کرد (منافع آیین‌هایی را بر گیر که به پذیرندگان آنها می‌رسد).
و این‌گونه آن را تأیید می‌کنم و به آن شهادت می‌دهم.

پس از ۳ روز شیطان پاسخ داد:

به حُسن نَفَس، آتش عشق خود را در تمام دختران و زنانی که مایل به تصاحب آنها هستی شعله‌ور خواهی کرد، مشروط بر آنکه این نفس به حفره‌های بینی آنها برسد.^۷

¹ Erotic

² Jones, I, p. 242.

^۳ ن. ک. ص ۱۳۹ پایین.

⁴ Gaufridi

⁵ Aix-en-Provence

⁶ Madeleine de la Palud

⁷ M. Garcon and J. Vinchon, *The Devil: an Historical, Critical, and Medical Study*, trans. S. H. Guest (New York: E. P. Dutton and Co., 1930), pp. 67-68.

اما با این حال، همچنان که به زودی خواهیم دید، فروید در هنگام بحث در بابِ انگیزه‌های تعاملِ شیطانی، بیان می‌کند که تلاش برای تصاحبِ زنان امری به شدتِ خطیر و بحرانی است. با وجود این، نمی‌توان انکار کرد که تهییجِ ارادیِ قلوبِ زنان به طور تاریخی به نیروهای شیطانی ارتباط پیدا می‌کند.

عبارت "Flectere..." در تفسیر رؤیایها

در زیر قطعه‌ای برگزیده از دیبوک^۱ که ارایه‌ای است دراماتیک و نمایشی از حالات خسیدی، آورده شده است. این قطعه، با توجه به آنکه حاوی اشاراتی در باب نیروهای شیطانی در جو عرفانی یهود می‌باشد، به موضوع کلام ما ارتباط پیدا می‌کند.

خنوخ^۲: وقتی غسل انجام دادی، آیا اورادی را نیز ادا کردی، و تمام تشریفات را که توسط کتاب رازیتل^۳ مقرر گشته، به جا آوردی؟^۴

خانون^۵: بله.

خنوخ: نمی‌ترسی؟

خانون: نه.

خنوخ: تو سبت تا سبت روزه می‌گیری – این کار برایت مشکل نیست؟

خانون: غذا خوردن در سبت برایم از روزه‌داری در تمام طول هفته مشکل‌تر است. [سکوت]. تمام میل‌ام را به غذا خوردن از دست داده‌ام.

خنوخ: [با اطمینانی جذب‌کننده] تمام این‌ها را برای چه انجام می‌دهی؟ انتظار داری به واسطه آن چه چیزی به دست بیاوری؟

خانون: [گویی خطاب به خودش] آرزو دارم... آرزو دارم که صاحب الماسی شفاف و پرتالو باشم و آن را در قطراتی از اشک ذوب کنم و در روح خود فرو بکشم. می‌خواهم پرتوهای سومین سطح از زیبایی را کسب کنم. می‌خواهم... [تشویشی ناگهانی و سخت] بله – هنوز می‌بایست دو بشکه سکه‌های زرین برای او که تنها می‌تواند سکه‌های زرین را شمارش کند به دست بیاورم.^۶

خنوخ: [با حالتی سراسیمه] خانون، مراقب باش! تو در مسیری لغزنده قرار داری. هیچ نیروی مقدسی برای رسیدن به این چیزها به تو یاری نخواهد رساند.

¹ Dybbuk

² Chennoch

³ Roziel

^۴ این احتمال وجود دارد که بخش‌هایی از سفر رازیتل، از برگ ۲۴ به بعد، از نوشته‌های ابوالعافیه شکل گرفته باشد. نگاه کنید به:

Gershom Scholem, *Cithve Yad Haivrim* Vol. I, *Kabbala* (Jerusalem: Hebrew University Press, 1930), pp. 24-25.

⁵ Channon

⁶ منظور پدر معشوق‌اش است، تا ازدواج با او میسر شود.

خانن: [با اعتراض] و اگر نیروی مقدس نه، پس چه؟

خنوخ: [با حالتی خوف‌انگیز] می‌ترسم با تو صحبت کنم! می‌ترسم که نزدیک تو باشم! [او به بیرون می‌شتابد. خانن با چهره‌ای سرشار از بی‌اعتنایی سر جای خود باقی می‌ماند...]^۱

در این بخش تلاش خواهیم کرد که نشان دهیم از نظرگاه مفهومی چطور و چگونه، اثر اصلی فروید یعنی تفسیر رؤیاهای، به نظریه‌ای از یک تعامل شیطانی ارتباط پیدا کرده است. تردید چندانی نمی‌توان داشت که این اثر فروید، نمایانگر تلاش اصلی او برای رسیدن به مقامی روانکاوانه از تفکر می‌باشد.

صفحهٔ عنوان کتاب با این عبارت آغاز می‌شود:

Flectere si nequeo superos,
Acheronta movebo

اگر خدایان برین را فایده‌ای به حال من نیست
باری یک‌سره راهی دوزخ می‌شوم

این نقل قول از *انئید*^۲ اثر ویژیل^۳ است، و ارایهٔ فقره‌ای از این اثر که نقل قول مذکور در آن جای گرفته، به آن وضوح بیشتری می‌بخشد:

باشد، اگر قوای من آنچنان که باید کافی نیست، در یاری گرفتن از هرگونه کمک ممکن، بی‌شک، تردید نخواهم کرد. اگر خدایان برین را سودی به حال من نیست، باری یک‌سره راهی دوزخ می‌شوم.^۴

فروید بار دیگر حین بحث دربارهٔ شیوه‌ای که در آن «مطالب سرکوب‌شده راهها و ابزارهایی برای رخنه در خودآگاهی هنگام رؤیا پیدا می‌کنند»^۵، به این نقل قول استناد می‌کند.

برای آنکه بفهمیم چگونه ممکن است مطالب سرکوب‌شده در خودآگاهی ظاهر شود، بیابید نگاهی به چگونگی درک آن در قالب نظریهٔ روانکاوی داشته باشیم. سرکوب از تأثیرات حاصل از نیروهای مرتبط با وجدان اخلاقی نشأت می‌گیرد. اگر خدا با وجدان اخلاقی هویت‌یابی شود، انگارهٔ متقابل و ستیزآمیز آن شیطان خواهد بود که در دوزخ ساکن است. همچنان که پیشتر اشاره کردیم، در رابطهٔ روانکاوانه، تحلیل‌گر دقیقاً در آن واحد بازنماینده‌ای از وجدان اخلاقی و در عین حال یک شخصیت پدری روادار و فهیم می‌باشد. اما از منظر روانشناسانه، شیطان دقیقاً چیست؟ در یک سطح، پاسخ بسیار ساده می‌نماید. شیطان وجدان اخلاقی تعلیق شده است. او وجدان اخلاقی آزادی‌دهنده است. شیطان بخشی از فرد را که به او

¹ The Dybbuk, pp. 57-58.

² Aeneid

³ Virgil

⁴ Virgil, *The Aeneid*, trans. C. Day Lewis (London: Hogarth Press, 1952), p. 151.

"... quod si mea numina non sunt

Magna satis, dubitem haud equidem implorare quod usquam.

E lectere si nequeo superos, Acheronta movebo."

___ Virgil, *THE AENEID* ed. J. W. Mackail (Oxford, Clarendon Press), Book VII, lines 310-312.

⁵ Freud, *The Int. of Dreams*, p. 608.

اجازه تخطی از احکام وجدان اخلاقی را می‌دهد، به وجود می‌آورد. روهایم^۱ در بحث خود درباره مقاله فروید در باب جن‌زدگی می‌گوید:

رؤیا، رد و انکار حمله‌ای است که توسط وجدان اخلاقی به نفس آدمی صورت می‌گیرد.^۲

بنابراین تعامل با شیطان، در حقیقت تعامل با وجدان اخلاقی است، اما نه برای کمک به انسان در راه رسیدن به این چیزها، بلکه برای توقف منع او از انجام آنها.^۳

بنابراین، بنا به نظریه فروید، ما در رؤیا شروع طغیان علیه وجدان اخلاقی را تجربه می‌کنیم. اما عریان کردن رؤیا از جامه مبدل‌اش، عملی به مراتب طغیان‌آمیزتر است. این امر طغیانی خودآگاهانه علیه وجدان اخلاقی است که شاید همین دلیل اصلی مقاومت آن در برابر تفسیر باشد. در خودآگاه شدن، فرد خطر تنبیهی سخت از سوی وجدان اخلاقی را می‌پذیرد، چرا که این شورش به صورتی آشکار انجام گرفته است. همچنان که فروید در اندیشه عقده اودیپ به آن پی‌برد، این امر آرزویی خصومت‌آمیز علیه والد است که سرکوب شده است.

شاید این سرنوشت همگی ما است که نخستین برانگیزش جنسی خود را نسبت به مادرمان و نخستین تنفر و نخستین میل جنایت‌آمیز خویش را علیه پدرمان داشته باشیم. رؤیایمان ما را مجاب می‌کنند که اینچنین است [ایتالیک شده توسط ما]. شاه اودیپ که پدر خود لایوس^۴ را کُشت و با مادرش یوکاسته^۵ ازدواج کرد، صرفاً نمایانگر تحقق از آرزوهای کودکی ما است. اما ما خوش‌شانس‌تر از او بوده‌ایم که در این میان، تا آنجا که به اختلالات روان-عصبی ناشی از سرکوب غرایز^۶ مربوط می‌شود، موفق به تفکیک برانگیزش جنسی خود از مادرمان و فراموشی حسادت نسبت به پدرمان گشته‌ایم. این مورد، نمونه‌ای است که در آن امیال ابتدایی دوران کودکی مان تحقق پذیرفته است و ما با تمام نیروی حاصل از سرکوبی که با آن همه امیال تاکنون رام گشته‌اند، از او بی‌زاری می‌جوییم.^۷

اینکه فروید می‌توانست این مطلب را به این خوبی بفهمد، می‌تواند حاکی از این باشد که نیروی سرکوب‌گر در درون او آنچنان ضعیف گشته بود که فحوی و معنای کاملی از عقده اودیپ می‌توانست پدیدار شود. در جایی که نیروهای سرکوب‌گر توانستند غلبه بیابند، قطعاً وجود بعضی ابزارها ضروری بوده است. در این حالت، تاحدودی می‌بایست قید وجدان اخلاقی مسکوت و معلق می‌گردید.

پیشتر در همین اثر، در باب نقش فلیس در پیشرفت روان‌شناسانه فروید و اینکه می‌توانست تا آنجا که پای علوم عمومی در میان بود، «نقش شیطان» را برای او ایفا کرده باشد، بحث کردیم. گفتیم که فلیس از این قدرت برخوردار بود که وجدان اخلاقی علمی را برای فروید به حالت تعلیق در آورد. پیشتر همچنین درباره تصویر موسی به عنوان بازنماینده‌ای از وجدان اخلاقی بحث کردیم، و از ابزارهایی سخن گفتیم که فروید به منظور تعلیق مجازات تهدیدکننده‌ای که جزئی

¹ Roheim

² Geza Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology* (New York: International Universities Press, 1950), p. 469.

³ Roheim, p. 473.

⁴ Laius

⁵ Jocasta

⁶ Psychoneurotics

⁷ Freud, *the Int. of Dreams*, pp. 262-263.

ذاتی از تصویر موسی گشته بود، مورد استفاده قرار داد. اگر موسی وجدان اخلاقی باشد، پس شیطان می‌بایست هم‌پیمان ضروری فروید در نبرد علیه او بوده باشد. در بحث خود در باب هیپنوتیزم، کوکائین و انتقال، دلالت‌هایی را حاکی از وجدان اخلاقی تعلیق شده مطرح کردیم. به میان آوردن سخنی از اندیشه شیطان در این بحث، درام بزرگی را که در حین شکلگیری روانکاوی در ذهن فروید داشت اتفاق می‌افتاد، به سرانجام می‌رساند؛ درامی که ناگزیری و محتومیت سنت یونانی و کشمکش اخلاقی سنت یهودی را با یکدیگر ترکیب کرد.

مقاله فروید در باب جن‌زدگی

فروید در ابتدای مقاله خود با عنوان «موردی از اختلال روانی جن‌زدگی در قرن هفدهم»^۱ بیان می‌کند که اختلالات روانی‌ای که امروزه ممکن است در «هیأتی مالیخولیایی» ظاهر شوند، در گذشته «اشکالی جن‌شناسانه»^۲ به خود می‌گرفتند.^۳ سپس می‌نویسد که: «علی‌رغم ایدئولوژی مادی و طبیعی موجود در دوران علوم «دقیقه»، اما نظریه جن‌شناسانه این دوران تاریک، تا مدت‌زمانی طولانی خود را موجه جلوه داده است.»^۴ این مقاله تحلیلی است بر یک مرد به نام کریستف هایترزمان^۵ که نقاش است و گمان می‌رود با شیطان وارد تعامل و رابطه شده باشد. مدارک مرتبط با وقایعی که حول این تعامل شکل گرفت، توجه فروید را به خود جلب کرد. این مقاله در تلاش است تا عوامل روانشناسانه و ناپیدایی را که می‌تواند در یک چنین تعاملی دخیل باشد کشف کند. در ابتدای مقاله، فروید می‌گوید:

آنچه در روزگاری گمان می‌شد ارواح خبیثه باشند، امیال پست و پلید هستند؛ مشتقاتی از برانگیزش‌هایی که سرکوب و انکار گشته‌اند. از جهتی، این تنها ما هستیم که در پذیرش توضیح رایج از این پدیده در قرون میانه، سهیم نیستیم. ما دیگر این نوع پدیده‌ها را بر دنیایی بیرونی استوار نمی‌کنیم، در عوض، بنیان آنها را به حیات درونی بیماران که خود را در آن آشکار می‌سازند، نسبت می‌دهیم.^۶

با این پیش‌فرض، فروید وارد روح اسناد می‌شود. او بر اساس تحلیل مفصل خویش به ما می‌گوید که شرایط ضروری برای ایجاد یک چنین رابطه و تعاملی از این قرار است که (۱) فرد افسرده بوده باشد (۲) افسردگی ناشی از مرگ پدرش باشد (۳) و درگیر کسب معاش بوده باشد. با توجه به مکاتبات فلیس، می‌دانیم که شرایط مذکور دقیقاً مطابق با شرایط شخص فروید در زمان نگارش تفسیر رؤیایها است.

ارایه پرسش در باب شدت و حدت ورود او به تعامل شیطانی چندان بی‌جا نمی‌نماید. فروید انسانی مدرن بود که به موجودات ماورائی اعتقاد نداشت. فروید حقیقتاً در این مقاله خود در باب سندی قرونی وسطایی، جدی بودن تعامل شیطانی را حتی در آن دوران مورد پرسش قرار می‌دهد. او بر اساس ارایه تفسیری نسبتاً سست از مشخصات درونی سند، نتیجه می‌گیرد که پای نیرنگ و فریب نیز ممکن است در میان باشد:

بنابراین این امر می‌بایست فریب بوده باشد تا یک اختلال روانی، و نقاش ما یک متمرکز و متقلب، در عوض فردی دچار جن‌زدگی! اما همچنان که می‌دانیم، مراحل گذار مابین اختلال روانی و تمارض بسیار ناپایدار و پُرکش‌وقوس می‌باشد.^۷

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 436-472.

² Demonological Shape

³ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 436.

⁴ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 436.

⁵ Christoph Haitzmann

⁶ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 437.

⁷ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 465.

اما اگر به تصور او، کریستف هایتزمان نمی‌توانسته در رابطه با این ادعا جدی بوده باشد، مشکل بتوان انتظار داشت که فروید به کلی مجذوب این استعاره شده باشد. در واقع آنچه فروید می‌گوید این است که پذیرش تمام‌وکمال واقعیتی ماورائی به نام شیطان، نمی‌تواند مشخصه‌ای اساسی برای انگیزش تعامل شیطانی باشد.

با نظر به انگیزش تعامل شیطانی، فروید سوال می‌کند که «چرا فرد خود را به شیطان می‌فروشد؟» او احتمالات موجود را بر می‌شمارد: «ثروت، مصونیت از خطرات، غلبه بر بشر و نیروهای طبیعی، و مهم‌تر از تمام این‌ها، خوشگذرانی و بهره‌مندی از زنان زیبا.»^۱ سپس می‌افزاید: «قابل ذکر است که این امر برای خاطر هیچ‌کدام از این امیال بسیار طبیعی نیست.»^۲ فروید به پیشنهادهای شیطان به نقاش که از آنها سر باز می‌زند استناد می‌کند:

از آنجایی که وقتی شیطان به او نیروهای جادویی، پول و عشرت را پیشنهاد می‌دهد، البته نه به عنوان شرایطی از بند و اسارت، او از قبول آنها امتناع می‌ورزد، ضروری است که بدانیم نقاش حین برقراری این تعامل از شیطان چه درخواستی کرده است. به طور کلی می‌بایست پای بعضی انگیزه‌ها یا چیزهای دیگری در میان بوده باشد که او را وسوسه کرده است وارد چنین معامله‌هایی شود.

از این نظر، مدارک به‌جامانده نیز اطلاعات موثقی برای ما فراهم می‌آورد. او افسرده شده بود و نسبت به نقاشی کشیدن، ناتوان و بی‌میل گشته بود، و از طرفی نگران معاش خود نیز بود. در کل می‌توان گفت که او از افسردگی سودائی^۳ و ناتوانی از فعالیت، و نگرانی (موجه) نسبت به آینده رنج می‌برد.^۴ [فروید سپس به فقراتی از مدارک استناد می‌کند و به تفسیر آنها می‌پردازد.] می‌توان گفت که پدرش مُرده است و در پی آن او دچار سودا شده، و در جستجوی علت شکستگی و اندوه خویش، شیطان در برابرش ظاهر شده و به او قول داده بود که «در هر مسیر همراهش باشد و به او یاری برساند.»

این مرد برای آنکه از حالت افسردگی خارج شود، خود را به شیطان فروخته بود. این امر به‌راستی در نظر کسانی که سختی و فشار حاصل از این شرایط را می‌فهمند و افزون بر آن، درک می‌کنند که فن طبابت چه کمکی اندکی می‌تواند به تسکین این درد بکند، یک انگیزه بسیار عالی به شمار می‌رود.^۵

کنایه فروید درباره فن طبابت، موردی نادر و منحصر به فرد محسوب می‌شود. به عنوان اظهارنظری در باب فن طبابت در قرن نوزدهم و بیستم، بخصوص در تقابل با روانکاوی، می‌بایست مفهومی را در خود جای داده باشد. این بیان بار دیگر حاکی از مرجعیت معاصر و امروزی این نوشته برای فروید است.

او به مطالبی از سند که به تقویت بحث یاری می‌رساند استناد می‌کند؛ مطالبی که نشانگر احساس هایتزمان به خودش به عنوان پسری از پیکره شیطان است، و مدت زمان تعامل را ۹ سال تعیین می‌کند. فروید می‌گوید:

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 443.

² Freud, *Col. Papers*, IV, p. 443.

³ Melancholia

⁴ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 444.

⁵ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 444-445.

این تعامل نامفهوم بعداً حایز معنایی سرراست می‌شود که می‌توان آن را این‌گونه بیان کرد: شیطان بر آن شد که برای دوره‌ای ۹ ساله جای پدر از دست‌رفته نقاش را برایش پُر کند. در پایان این دوره، آنچنان که در چنین بده‌بستان‌هایی مرسوم است، فرد جسماً و روحاً جزوی از مایملک شیطان می‌شود. سلسله تفکری که به این تعامل انجامید، به نظر می‌بایست از این قرار باشد: در پی مرگ پدرم، دلسرد گشته‌ام و دیگر نمی‌توانم کار کنم؛ اگر بتوانم یک پدر جانشین گیر بیاورم، قادر خواهم بود تمام آنچه را که از دست داده‌ام باز به دست آورم. فردی که در اثر مرگ پدرش به نوعی سودا دچار شده است، آن پدر را می‌بایست عمیقاً دوست می‌داشت. عجیب‌تر اینکه باید به این نتیجه رسیده باشد که شیطان را به عنوان جانشین پدر دوست‌داشتنی‌اش اختیار کند.^۱

در دیباچه ویرایش دوم از تفسیر *رؤیاها*، نوشته‌شده در تابستان ۱۹۰۸، فروید می‌نویسد:

از آنجایی که این کتاب اهمیت ذهنی و درونی بیشتری شخصاً برای من دارد – اهمیتی که تنها پس از به پایان بردن‌اش دستگیرم شد – فهمیدم که این اثر در حقیقت پاره‌ای از خودکاوی شخص خودم و واکنش‌ام به مرگ پدرم است – که می‌توان گفت واکنش به مهم‌ترین واقعه و جانسوزترین فقدان در زندگی یک مرد.^۲

شایان توجه است که تفسیر *رؤیاها* در تابستان ۱۸۹۹ در فاصله ماه‌های می تا سپتامبر به اتمام رسیده بود.^۳ از همین رو، این دیباچه که حاکی از اهمیت عاطفی مرگ پدرش برای اوست، دقیقاً ۹ سال پس از اتمام کتاب نوشته شده بود! افزون بر این، اهمیت ویژه عدد ۹ را برای فروید می‌توان از رابطه‌ای که میان ۹ و کتاب تفسیر *رؤیاها* در مقاله‌ای منتشرشده در سال ۱۹۲۵ ایجاد کرده است، فهمید:

تفسیر *رؤیاها* [۱۹۰۰] و «پاره‌ای از تحلیل یک مورد هیستری» [۱۹۰۵] (موردِ دورا^۴) توسط من سرکوب شده بود – اگر نبود منع ۹ ساله توصیه‌شده توسط هوراس^۵ – به هر قیمتی که بود چهار پنج سال پیشتر اجازه انتشار آنها را داده بودم.^۶

فروید با ایجاد اندیشه شیطان «به عنوان جانشینی برای پدر دوست‌داشتنی»، بخشی تازه را شروع می‌کند که آن را شیطان به عنوان پدر جانشین می‌نامد و در بیش از دو صفحه به رد و ارایه استدلال‌هایی به وسیله «نقد‌های معتدل» ذهنی می‌پردازد. او برای نقد ذهنی خویش این‌گونه استدلال می‌کند:

چرا باید از این توضیح محرز و طبیعی اجتناب کنیم؟ که این تنها می‌تواند حاکی از این باشد که فردی درمانده و رنجور از افسردگی سودایی، برای بهره‌مندی از نیروهای شفابخش شیطان، خود را به او می‌فروشد تا در عظیم‌ترین اطمینان و آرامش بگنود. اینکه افسردگی ناشی از بدرد حیات پدر بوده است، بعداً امری کاملاً بی‌ربط به موضوع می‌نماید. این مسأله می‌تواند ناشی از شماری دیگر از عوامل باشد. ایراد ذکرشده معقول و اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. بار دیگر انتقادی آشنا از روانکاوی به گوش‌مان می‌خورد که چرا در آن ساده‌ترین

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 446.

² Freud, *The Int. of Dreams*, p. xxvi.

³ Freud, *The Int. of Dreams*, p. xix-xx.

⁴ Dora

⁵ Horace

⁶ Freud, *Col. Papers*, V, p. 187.

در اینجا فروید اشاره به سال‌های پیش از ۱۸۹۹ دارد.

امور با ریزبینی‌ای بی‌مورد و به شیوه‌ای پیچیده مورد بررسی قرار می‌گیرند، و به کشف اسرار و مسائل در جایی که اصلاً وجود ندارند، پرداخته می‌شود؛ و تمام این‌ها را با بزرگنمایی بی‌اهمیت‌ترین جزئیات به منظور صحنه‌گذاران بر نتایجی عجیب و غریب و وسیع‌الشمول به انجام می‌رساند.^۱

او در پاسخ در باب صحت کلی طرز فکر روانکاوانه دست به استدلال می‌زند. این واخواهی در میانه بحث، بار دیگر این مسأله را به ذهن متبادر می‌سازد که او علقه‌ای شخصی با موضوع در نظر گرفتن تعامل با شیطان به عنوان واکنشی به مرگ پدر داشته است. البته باید اضافه کرد که این امر ابداً از وثوق و اعتبار کلام او نمی‌کاهد. فروید در ادامه ادعا می‌کند:

... خدا یک پدرِ جانشین است، یا به عبارت درست‌تر یک پدرِ استعلا یافته، و نیز همچنین بازساخته‌ای از پدر آنچنان که در کودکی دیدار و مواجهه با او صورت گرفته است – آنچنان که شخص او را در کودکی خویش می‌بیند و آنچنان که بشر او را در دوره‌های ماقبل تاریخ در قامتِ پدرِ جماعت‌های اولیه می‌دید...^۲

نیاز به بینش تحلیلی فوق‌العاده‌ای نیست تا حدس بزنیم که خدا و شیطان در اصل یکی و یکسان بوده‌اند. شخصیتی یگانه که بعداً به دو پاره با مشخصه‌هایی متضاد تقسیم شدند...^۳

بنابراین پدر، نمونه اولیه شخصی از خدا و شیطان است. این حقیقت که شخصیت پدر اولیه با توانایی‌های بالقوه شرارت‌آمیزی همراه بوده است که او را بیشتر به شیطان شبیه می‌کرده است تا خدا، می‌بایست تأثیر پایدار و محوناشدنی خویش را بر تمامی ادیان به جا گذاشته باشد.^۴

به‌راستی شاید به خاطر عدم پذیرش واقعیت ماورائی شیطان از سوی فروید بود که می‌توانست به خود اجازه چنین بهره‌برداری کاملی را از این استعاره بدهد. می‌توان تصور کرد که گاه‌گاهی این حس تسخیرشدگی تقویت می‌شده است و همین حس تسخیرشدگی است که فروید در مقاله خویش به تحلیل آن می‌پردازد.

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 447-448.

² Freud, *Col. Papers*, IV, p. 449.

³ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 450.

⁴ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 451.

نگارشی تفسیر رؤیایها

در صفحات آینده شماری نقل قول از کتاب «بنیان‌های روانکاوی»، نامه‌های فروید به فلیس، ارایه خواهیم کرد که شرایط ذهنی فروید را حین فرایند کار و اندیشه‌ورزی بر روی مطالب کتابی که بی‌شک بزرگ‌ترین اثر او است، یعنی تفسیر رؤیایها، روشن‌تر خواهد کرد. دلایلی قانع‌کننده داریم مبنی بر اینکه این اثر تحت شرایطی خاص شکل گرفته است؛ شرایطی که به تعریف فروید در نهایت به تعامل شیطانی منتج می‌شود: مرگ پدرش، افسردگی و فشار اقتصادی. همچنان که اشاره شد، فروید احساس می‌کرد که یهودی بودن‌اش فراهم‌آورنده انرژی برای او است. در تفسیر ما، تا اندازه‌ای همین یهودیت شبتایی است که در استعاره شیطان به او یاری می‌رساند تا بر افسردگی خویش فائق بیاید.^۱ ما در می‌یابیم که فروید خود را در مکتوبات مرتبط با دیوان و اجنه مستغرق ساخته است تا اینکه تاثیرات خواسته‌شده، یعنی رهایی از افسردگی و توانایی برای کار کردن به دست بیاید. مشاهده می‌کنیم که او به آیین‌های جنسی ابتدایی سامی اشاره می‌کند، و انسان پیش خود می‌تواند حدس بزند که گرایش‌های شبتایی او هم‌زمان با مطالعات دقیق‌اش در باب تاریخ این آیین‌های جنسی سامی اولیه اندک‌اندک داشت پژوهاک‌هایی گرم و پُرشور در درون او می‌گرفت. می‌بینیم که او تاثیرات احتمالی «پدر واقعی»‌اش را انکار می‌کند و از اهمیت پرستار کاتولیک‌اش دم می‌زند؛ و باز در همین شخصیت اخیر، به وجود عنصری مهم در بسط گرایش‌های شبتایی او پی می‌بریم، هر چند اطلاعات موجود آنقدری نیست که به ما اجازه دهد تحلیلی مفصل در باب مفهومی که این شخصیت می‌توانسته برای فروید داشته باشد ارایه دهیم. نقل قولی را آورده‌ایم که نشان‌دهنده واکنش‌های او پس از انتشار کتاب است؛ او در این نقل قول، محرکه‌های کشمکش‌های شخصی‌اش برای کشف اندیشه شیطان قرون وسطایی، کشمکش یعقوب و فرشته، و ارجاعی به «لوسیفر-آمور»^۲ را بیان می‌کند.

پدر فروید در شب ۲۳ اکتبر ۱۸۹۶ در گذشت. آخرین جمله از نسخه چاپی نامه‌ای که مرگ پدرش را گزارش می‌دهد این است: «به یک‌باره در دوره خطیر زندگی‌ام اتفاق افتاد و هنوز هم از سر آن ناراحت‌ام...»^۳

در ۴ دسامبر ۱۸۹۶، به فلیس می‌گوید: «اولین چیزی که درباره کارهایم به تو آشکار خواهم کرد نقل قول‌های آغازین است»، و بعد «Flectere...» و دو نقل قول دیگر را بیان می‌کند:

آنها دارند از تمام حدود تجاوز می‌کنند، بیم یک اضمحلال دارم؛ خدا که در پایان هر هفته به حساب‌ها نخواهد رسید.

و:

^۱ نگاه کنید به ص ۷۸ به بعد.

^۲ Lucifer-Amor

^۳ Freud, *Origins*, p. 170.

متأسفانه در نسخه چاپی نامه مشخص نیست که در ادامه این جمله چه آمده است.

بس کن! در روز قیامت به یک... نخواهد ارزید!^۱

در ۶ دسامبر می‌گوید که چقدر «خسته و کوفته و ذهناً سرحال» است، «پس از به پایان بُردن زحمت‌کشی روزانه و به جیب زدن پاداش‌هایی که برای رفاه‌ام نیاز دارم (۱۰ ساعت کار و ۱۰۰ فلورین...»^۲

در ۳ ژانویه ۱۸۹۷ با قوتِ قلب می‌نویسد: «وقتی باکی ندارم، می‌توانم تمام شیاطین را در جهنم بپذیرم...»^۳، و بعداً در همان نامه می‌گوید که برای بخش «غریزه جنسی» از این نقل‌قول استفاده خواهد کرد: «از بهشت به واسطه دنیا رو به جهنم» – اگر درست گفته باشم.^۴ در ۱۷ ژانویه ۱۸۹۷ می‌نویسد:

راستی، منظورت از این حرف چه بود که کلیت نظریه دسته‌اول من درباره بنیان‌های اولیه هیستری پیشتر شناخته شده بوده است، و در طی چندین قرن گذشته، بیش از صد بار منتشر شده است؟ سخن همیشگی من را به خاطر داری که نظریه قرون وسطایی طلسم‌شدگی، که محکمه‌های کلیسایی به آن قائل بودند، با نظریه ما درباره بدن بیگانه و دونیم‌شدگی خودآگاهی هم‌سان است؟ اما چرا شیطان که قربانیان بیچاره را به تسخیر خود در می‌آورد، همواره با آنان بدرفتاری می‌کند، آن هم به چنین شیوه‌های وحشتناکی؟ چرا اعترافات که زیر شکنجه گرفته می‌شد، تا این حد شبیه چیزهایی است که بیماران من تحت درمان روانشناسانه می‌گویند؟ می‌بایست در مکتوبات مرتبط با این موضوع کندوکاو کنم.^۵

در نامه بعدی خود به تاریخ ۲۴ ژانویه ۱۸۹۷، درست ۳ ماه پس از مرگ پدرش، بحثی جامع در باب شیطان و جادوگری انجام می‌دهد و به آیینی جنسی در شرق سامی اشاره می‌کند:

نظیر جادوگری در حال شکلگیری است و معتقدم این امری قطعی است. تفصیلات سر به فوران گذاشته‌اند. من فهمیده‌ام که چرا ساحره‌ها «پرواز» می‌کنند؛ دسته جاروی آنها ظاهراً پروردگارِ بزرگ آلت تناسلی است. اجتماعات سری آنها را که با رقص و دیگر سرگرمی‌ها همراه است، هر روز می‌توان در خیابان‌ها جایی که بچه‌ها بازی می‌کنند مشاهده کرد. یک روز خواندم طلایی که شیطان از قربانیان‌اش می‌ستانده، مرتباً به مدفوع تبدیل می‌شده است. روز دیگر هر ای.^۶ که می‌گوید پرستارش [در کودکی] جنون پول داشته است، ناگهان به من گفت (به شیوه کاکلیئوسترو^۸ – کیمیاگر^۹ – دوکاتن-شیسر^{۱۰}) که پول‌های لوئیس همیشه مدفوع بود. بنابراین در داستان‌های ساحره‌ها، به عنصری که در اصل از آن شکل گرفته است مبدل می‌شود. کاش فقط می‌فهمیدم که چرا منی شیطان در اعترافات ساحره‌ها همیشه «سرد» توصیف می‌شود. یک جلد «مالتوس مالیفیکاروم»^{۱۱}

¹ Freud, *Origins*, p. 172.

² Florin

³ Freud, *Origins*, p. 173.

⁴ Freud, *Origins*, p. 183.

⁵ Freud, *Origins*, p. 184.

⁶ Freud, *Origins*, p. 188.

⁷ Herr E.

⁸ Cagliostro

⁹ Alchemist

¹⁰ Dukaten-scheisser

¹¹ Henricus Institorus, *Malleus Maleficarum*, trans. M. Summers (London: Pushkin Press, 1948).

این کتاب معتبرترین منبع دیوشناسی و کتابچه راهنمای مأموران تفتیش عقاید به مدت سه قرن پس از نگارش آن در سال ۱۴۸۶ به شمار می‌آید.

سفارش داده‌ام، و الان که پرداخت‌های نهایی را در مبحث فلج کودکان به انجام رسانده‌ام، مجدداً به مطالعه آن خواهم پرداخت. داستان‌های مرتبط با شیطان، واژگان پرکاربرد که برای سوگند به کار می‌رود، اشعار و عادات اتاق بازی کودکان؛ همه این‌ها دارد برای من مهم می‌شود. می‌توانی بی‌زحمت از حافظه پُربارت چند تا خواندنی خوب به من معرفی کنی؟ رقص‌هایی که در اعترافات ساحره‌ها وجود دارد، اپیدمی رقص قرون وسطا را برای تو تداعی خواهد کرد...^۱

من با این اندیشه سرگرم هستم که در میان انحرافات که هیستری نوع منفی آن است، ممکن است بقایایی از آیین‌های جنسی بدوی را بیابیم؛ آیین‌هایی که ممکن است زمانی در شرق سامی یک مذهب بوده باشند (مولوک^۲، استارت^۳)...^۴

من دارم یک دین شیطانی بسیار بدوی را تصور می‌کنم که تشریفات آیینی آن به طور سری همچنان ادامه پیدا کرده است. حالا شدت عمل قضات نسبت به ساحره‌ها را می‌فهمیم. روابط فراوانی در این میان وجود دارد.

یک شعبه از این جریان اصلی در این نکته نهفته است که همین امروز نیز قشر خاصی وجود دارد که داستان‌هایی مشابه با آنچه از ساحره‌ها و بیماران می‌شنویم تعریف می‌کند؛ هیچ‌کس حرفشان را باور نمی‌کند، هر چند این امر اعتقادشان به این داستان‌ها را تضعیف نمی‌کند. همان‌طور که باید حدس زده باشی، منظورم موارد پارانوئیدی^۵ است که شکایت‌هایشان از اضافه شدن مدفوع در غذایشان و اینکه شب هنگام از نظر جنسی و غیره مورد آزار قرار گرفته‌اند، صرفاً محتویات حافظه است...^۶

یک نکته دیگر. در میان معیارهای سختگیرانه‌ای که توسط اشخاص هیستریک در عشق، فروتنی در برابر معشوق، و عدم توانایی‌شان برای ازدواج به دلیل اندیشه‌های دست‌نیافتنی بر آن پافشاری می‌شود، من تاثیرگذاری شخصیت پدر را تشخیص داده‌ام، البته دلیل آن جایگاه بلندمرتبه‌ای است که پدر از آن خود را تا سطح کودک پایین می‌آورد. در پارانوئیا، ترکیب مگالومانیا^۷ با آفرینش افسانه‌هایی درباره نسب حقیقی کودک را مقایسه کن. این روی دیگر سکه است...

فکر می‌کنم الان از مرزها و حدود سن و سال عبور کرده‌ام؛ و در شرایط بسیار تثبیت‌شده‌تری قرار دارم...^۸

^۱ این قسمت، حذف‌شده توسط ما.

^۲ Moloch

^۳ Astarte

^۴ این قسمت، حذف‌شده توسط ویراستار کتاب.

^۵ Paranoiac

^۶ این قسمت، حذف‌شده توسط ما.

^۷ Megalomania

^۸ این قسمت، حذف‌شده توسط ما.

^۹ Freud, *Origins*, pp. 188-191.

همچنین نگاه کنید به مطالبی که در ص ۱۲۸ درباره رابطه سن و سال و مسیحاگرایی گفته شده است.

در نامه‌ای به تاریخ ۲۸ آوریل ۱۸۹۷، فروید از فلیس «به خاطر لذت بُردن از قرون وسطا»^۱ انتقاد می‌کند. در ۳۱ می ۱۸۹۷ می‌نویسد که حس ششم‌اش می‌گوید که «در شرف کشف منشأ اخلاق» قرار دارد، و از رؤیایی سخن می‌گوید که «البته تحقیقی است از آرزوی او برای تثبیت کردن پدر به عنوان موجد اختلال روانی و پایان دادن به تردیدهای دیرپایش».^۲ در نامه خود به تاریخ ۱۲ ژوئن ۱۸۹۷، مشخصاً و به‌صراحت مباحث بیولوژیک را رها کرده است: «تو مباحث بیولوژیک را بر عهد بگیر، من روان‌شناسانه.» و سپس بلافاصله ادامه می‌دهد: «بگذار اعتراف کنم که اخیراً مجموعه‌ای از داستان‌های عمیقاً مهم یهودی را تهیه کرده‌ام.»

او درباره خودش می‌گوید: «معتقدم که در یک پيله قرار دارم؛ خدا می‌داند که چه موجودی قرار است از آن سر بر آورد.»^۳ در ۳ اکتبر ۱۸۹۷، با نزدیک شدن به سالگرد مرگ پدرش، می‌نویسد:

فقط می‌توانم بگویم که در مورد من، پدرم هیچ نقش فعالی ایفا نکرده است، هر چند مسلماً او را قیاس از خود گرفته‌ام؛ که «موجد اولیه» [اختلال روانی] من یک زن نفرت‌انگیز پابه‌سن‌گذاشته اما زیرک بود که چیزهای زیادی درباره خدا و جهنم برای من تعریف کرد و مرا نسبت به استعدادها و ظرفیت‌های شخصی پرتوقع کرد.^۴

در ۱۵ اکتبر ۱۸۹۷، نقل‌قولی از مادرش درباره پرستار سال‌خورده‌ای که در ایام طفولیت از او مراقبت می‌کرده است بیان می‌کند:

او [مادر فروید] گفت: «صد البته زنی پابه‌سن‌گذاشته و حقیقتاً بسیار باهوش. او همیشه تو را به کلیسا می‌برد. وقتی به خانه می‌آمدی عادت داشتی موعظه کنی و به ما بگویی خدا چطور امور خود را فیصله داد.»^۵

این پرستار کاتولیک ممکن است در شکلگیری تمایلات شبتایی او نقش داشته بوده باشد. فروید ظاهراً آشنایی‌ای ابتدایی با دین مسیحی داشته است. نبش قبر این خاطرات پس از مرگ پدرش و هنگامی که داشت اندک‌اندک به اهمیت عقده اودیپ آگاه و هر چه بیشتر با مباحث علوم غریبه درگیر می‌شد، نمی‌تواند تصادفی باشد. پرستار سال‌خورده می‌توانسته نقش نوعی حامی را در طغیان علیه وجدان اخلاقی ایفا کرده باشد.

نامه‌ای مرقوم به تاریخ ۲۷ اکتبر ۱۸۹۷ که شرحی از تجربیات فروید را در روز یکشنبه بیان می‌کند از ارزشی ویژه برخوردار است. ۲۷ اکتبر ۱۸۹۷ چهارشنبه بوده، بنابراین یکشنبه‌ای که در نامه به آن اشاره می‌شود ۲۴ اکتبر ۱۸۹۷ بوده که مصادف با سالگرد درگذشت پدرش نیز بوده است. این نامه حاکی از اهمیت شخصی فلیس برای فروید، حقیقت افسردگی‌اش، و نگرانی از مسائل مالی است، و اشاره به داستانی کلاسیک، فاست^۶ گوته، دارد که به تعامل شیطانی مربوط می‌شود:

به نظر نمی‌رسد که قادر باشم «منتظر» پاسخ تو بمانم. توضیح سکوت تو بی‌شک نمی‌تواند این باشد که توسط بعضی نیروهای بنیادی به دورانی که خواندن و نوشتن برایت کاری شاق بود، عقبگرد داده شده باشی؛ مانند

¹ Freud, *Origins*, pp. 194.

² Freud, *Origins*, p. 206.

³ Freud, *Origins*, p. 211.

⁴ Freud, *Origins*, p. 219.

⁵ Freud, *Origins*, p. 221.

⁶ Faust

آنچه روز یکشنبه برای من رخ داد، وقتی می‌خواستم نامه‌ای برایت بنویسم و پیشاپیش تولد ۴۰ سالگی‌ات را یادآوری کنم؛ فقط امیدوارم اتفاقی به همان اندازه بی‌ضرر بوده باشد. درباره‌ی خودم چیزی جز تحلیل‌هایم ندارم که به تو بگویم، چیزهایی که فکر می‌کنم جالب‌ترین چیز برای تو درباره‌ی من باشد. وضع کسب‌وکار مایوس‌کننده است، البته شرایط معمولاً همین‌گونه است، باش تا صبح دولیات بدمد؛ بخاطر همین، تنها برای فعالیت «باطنی» دارم زندگی می‌کنم؛ فعالیتی که گریبان‌ام را می‌گیرد و در تداعی سریع اندیشه‌ها مرا با خود به گذشته‌ها می‌کشد، و حالات‌ام مانند چشم‌اندازی که یک مسافر از قطار می‌بیند تغییر می‌کند. همچنان که شاعر بزرگ، به مدد موهبت خویش برای تعالی دادن (استعلا بخشیدن) چیزها، آن را بیان کرده است:

Und manche liebe Schatten steigen auf,
Gleich einer alten, halbreklungen Sage,
Kommt erste Lieb' und Freundschaft mit herauf –

و سایه‌های دلدارها آشکار می‌شود،
و با آنها، همچون افسانه‌ای کهن و نیم از یاد رفته،
نخستین دوستی و عشق.^۱

و همچنین نخستین وحشت و نزاع. شماری از اسرار اندوه‌بار زندگی تا نخستین ریشه‌هایشان ردگیری شده‌اند؛ بنیان‌های فروتن تَفَوُّق و تکبّر بسیار زیاد از پرده برون افتاده است. هم‌اکنون خودم دارم تمام چیزهایی را که به عنوان شخص ثالث شاهد بوده‌ام که به بیمار‌ان‌ام می‌رود، تجربه می‌کنم – روزگاری هست که نسبت به شخص افسرده با احتیاط عمل می‌کنم، چون چیزی از رؤیایها و فانتزی‌ها یا حالاتِ عصر نفهمیده‌ام؛ و روزگاری دیگر، زمانی است که بارقه‌ای از نور انسجامی منطقی به این تصویر می‌دهد، و آنچه پیشتر از دست رفته بود، همچون تدارک و آمادگی‌ای برای زمان حال آشکار می‌شود.^۲

در ۳۱ اکتبر ۱۸۹۷، اشاره‌ای جالب‌توجه به وضعیتِ غریزه جنسی خود می‌کند – «همچنین تحریک جنسی برای هیچ‌کس مفیدتر از مانند من نیست.»^۳ – که شاید حاکی از وضعیت افسرده او یا بلوغ عاطفی‌اش در سنت کابالا باشد.

در نامه‌ای که به تاریخ ۵ دسامبر ۱۸۹۷^۴ می‌نویسد، از رم و هانیبال می‌گوید و به نقل‌قولی از گوته که پیشتر ذکر کردیم استناد می‌کند. این نامه حاکی از عاملیت احساسات مسیحایی-کابالیستی^۵ و همچنین نمایانگر حس یهودستیزی و گرایش به مبهم‌گویی^۶ است. اندیشه نوشتن کتاب نخستین بار در می ۱۸۹۷ مطرح شد. در ماه‌های آغازین سال ۱۸۹۸، نخستین پیش‌نویس کتاب کامل شد، به استثنای فصلی که به نقد و بررسی ادبیات می‌پردازد. تکمیل نهایی کتاب در فاصله ماه

^۱ از بخش تقدیمات *فاوست* اثر گوته.

^۲ Freud, *Origins*, pp. 225-226.

^۳ Freud, *Origins*, p. 227.

^۴ این نامه در اصل به تاریخ ۳ دسامبر ۱۸۹۷ باز می‌گردد، اما مندرجات نامه ۳ دسامبر در نسخه چاپی نامه انداخته شده است. مدخل نامه ۵ دسامبر با جمله: «یک روز بحرانی مرا از پیشروی باز داشت» آغاز می‌شود.

^۵ ن. ک. به ص ۱۲۳.

^۶ Obscurantism

می تا سپتامبر ۱۸۹۹ به انجام رسید. یک سال پس از تکمیل آن، فروید ظاهراً به واسطه اقبال ناچیزی که به آن صورت گرفت، افسرده شده بود. در ۶ ساله پس از چاپ اول آن، تنها ۳۵۱ نسخه از آن به فروش رفت.^۱

در ۷ می ۱۹۰۰، یک روز پس از تولد ۴۴ سالگی اش، فروید به شماری از روحیه‌های عالی‌ای که در حین نوشتن تفسیر رؤیایا بروز داده بود واکنش نشان داد. این واکنش را به تعبیر خود فروید، می‌توان همچون وضعیتی توصیف کرد که بر فرد هنگام کشف «طلایی که شیطان از قربانیان اش می‌ستاند به مدفوع مبدل می‌شود»^۲ عارض می‌گردد.

او نخست درباره فلیس و سپس درباره خودش می‌نویسد:

وقتی کتاب تو منتشر شده، هیچ یک از ما قادر نخواهد بود درباره آن، مانند تمام دستاوردهای بزرگ و تازه که برای آیندگان اندوخته شده است، قضاوت کند؛ اما زیبایی تصورات، اصالت اندیشه‌ها و انسجام محض کلیت اثر، و اصل اساسی‌ای که اثر بر آن بنا گشته، تأثیری خلق خواهد کرد که عَوْص و پاداشی منصفانه برای کُشتی سختی است که با دیو گرفته شده است. برای من قضیه فرق می‌کند. هیچ منتقدی... به روشنی من نمی‌تواند عدم تناسبی را که میان مسائل و پاسخ‌های من به آنها وجود دارد مشاهده کند، و این تنبیه و مجازاتی بجا برای من خواهد بود که هیچ‌یک از نواحی کاوش‌ناشده ذهن که من به عنوان نخستین موجود فانی به آنها قدم گذارده‌ام، هرگز متحمل نام یا قوانین من نخواهد گردید. وقتی در این منازعه داشتم نفس کم می‌آوردم، از فرشته استدعا کردم که دست بر دارد و تمام‌اش کند، و این همان کاری است که از آن زمان تا کنون انجام داده است. اما من به عنوان طرف قوی‌تر شناخته نشدم، هر چند از آن زمان به طور مشخصی لنگ می‌زنم.^۳ خب من الان واقعاً ۴۴ سال دارم، تاحدودی یک یهودی کهنه سالخورده (در زبان آلمانی Israelit)، همچنان که خودت آن را در تابستان یا پاییز به چشم خواهی دید.^۴

¹ Freud, *The Int. of Dreams*, pp. xix-xx.

² Freud, *Origins*, p. 188.

^۳ مقایسه کنید با *فاوست* گوته درباره شیطان لنگان؛ و لنگ زدن یعقوب پس از کشتی گرفتن با فرشته. این امر یادآور این موضوع است که یعقوب، اسرائیل (آن کس که با خدا نزاع کرد) خوانده می‌شود، چون او با خدا و انسان‌ها نزاع کرد و برتری یافت (سفر پیدایش، ۲۹: ۳۲). مفهوم قرون وسطایی شیطان-یهود-لنگان از این آیه ریشه گرفته است. همچنین مقایسه کنید با دکتر م. لنگان (ممفیستوفلس؟) در تفسیر رؤیایا، ص ۱۰۷ به بعد (نسخه انگلیسی) (Mephistopheles). روح شریری است که در افسانه‌های آلمانی فاوست خود را به او می‌بازد).

فقرة ذیل از کتاب مقدس نیز می‌تواند تاحدودی به این موضوع ربط پیدا کند: «خورشید به او (یعقوب) نمودار شد، همچنان که از پنیئل (Peniel) عبور می‌کرد و بر ران خود لنگ می‌زند. از همین رو، فرزندان اسرائیل پی ورید ران (gid ha-nasheh) را که بر جوف ران قرار گرفته است، تا به امروز نمی‌خورند؛ چرا که او (فرشته) جوف ران یعقوب را لمس کرد، حتی تا پی ورید ران را.» - سفر پیدایش، ۳۳-۳۲: ۳۲.

در اینجا نوعی تصدیق در باب اندیشه خوردن پدر و تابوهای مرتبط با آن، انچنان که توسط فروید در کتاب *توتیم و تابو* بسط داده شده است، مشاهده می‌کنیم (قابل ذکر است که پدر فروید نیز یعقوب نام داشت). این فقرة از کتاب مقدس بنیانی است مهم برای احکام پرهیز غذایی. در این باره نگاه کنید به:

S. L. Levin and E. A. Boyden, *the Kosher Code*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1940), p. 184.

کلمه *گید* (gid) می‌تواند به معنای تاندون‌ها یا رگ‌های خونی یا اعصاب باشد. *گید* ها-ناشه (gid ha-nasheh) به معنای عصب سیاتیک (Sciatic Nerve) تفسیر شده است. این امر می‌تواند کاملاً اتفاقی باشد، اما «فی حد ذاته» فروید خود در باب ناراحتی‌ای عصبی در ران که خودش نیز از آن رنج می‌برد پژوهشی انجام داد. در این باره نگاه کنید به:

Jones, I, p. 218. And Freud, "Uber die Bernhardttsche Sensibilitatsstörung am Oberschenkel", *Neurolog. Centralblatt* (1895), p. 14, p. 491.

⁴ Freud, *Origins*, pp. 318-319.

دو ماه بعد، او نشانه‌هایی از ایجادِ دفاعیاتی تازه از خود بروز می‌دهد. او طرحی خیالی از لوحی مرمرین در خانه‌ای که «اسرار رؤیاها به دکتر زیگموند فروید آشکار گردید»^۱ در ذهن می‌پرورد و می‌گوید:

دیدگاه‌های مردم دربارهٔ کتابِ رؤیا دارد دل‌سردم می‌کند، و کم‌کم می‌خواهم بر سرنوشتِ آن عزا بگیرم. این سنگ [لوح مرمرینی که در بالا به آن اشاره شد] ظاهراً بر اثر چکیدن‌های بسیار سائیده نشده است.^۲

و پس از آن به یکی از واضح‌ترین تصاویر از آنچه فروید در حال حرکت به سوی آن است، بر می‌خوریم. او می‌گوید:
این جهنمی عقلانی است، لایه‌ای بر لایهٔ دیگر، با تپش‌ها و چشمک زدن‌هایی نامنظم از هر چیز، و شبیحی از لوسیفر-آمور در تاریک‌ترین مرکز آن به چشم می‌خورد.^۳

¹ Freud, *Origins*, p. 322.

² Freud, *Origins*, p. 323-324.

³ Freud, *Origins*, p. 323.

افزودن تدریجی معانی به تصویر شیطان

مفهوم شیطان به دلیل تاریخ دیرینه‌اش و همچنین تلقی آن به عنوان جنبه مهمی از هستی بشر، رشد تدریجی زیادی را تجربه کرده است. در سراسر قرون وسطا، شیطان نقش یک ستاره و چهره اصلی را در درام بزرگ روحانی‌ای که در آن زمان در جریان بود ایفا می‌کرد. همچنان که فروید نیز به زیرکی اشاره می‌کند، هر چند شاید دیگر شیطان شخصیتی مهم در معنای قرون وسطایی خود نباشد، اما پدیده‌های روانشناسانه مرتبط با تصویر او، هنوز جاری و پُراهمیت می‌باشند. پیشتر به اهمیت روانشناسانه انگاره شیطان به عنوان هم‌پیمانی علیه وجدان اخلاقی یا به معنای بهتر به عنوان تعلیق آن، اشاره کردیم. برای بخشیدن روشنی و وضوح بیشتر به نقش این انگاره در تفکر فروید، بررسی‌ای اجمالی در باب جنبه‌های دیگری از معنای آن خواهیم داشت.

الف. مسأله «فاصله»

همچنان که پیشتر اشاره کردیم، ما معتقدیم اندیشه شیطان برای فروید نقش یک استعاره را داشته است. یک استعاره می‌تواند از شخص بیشتر یا کمتر «دور» باشد. حدود این پدیده روانشناسانه را هر چند بتوان دقیقاً تعیین کرد، اما کاملاً حقیقی است. این «فاصله» که از آن سخن می‌گوییم، از یک سو، اگر بر آن باشیم که فراورده‌های علمی نیز نوعی استعاره هستند، در مکتوبات علمی در بیشترین حد خود می‌باشد. فرض بر آن است که در علم، مضامین پژوهش می‌بایست مستقل از پژوهنده باشند. از سویی دیگر، این «فاصله» در فعالیت‌های هنری، بخصوص شیوه‌های رمانتیک، به طور قابل توجهی کمتر است. در شکل‌های خاصی از موسیقی و شاعری، این فاصله در کمترین میزان خود قرار می‌گیرد. گاه می‌شود که به اثری هنری به عنوان «شخصی» اشاره می‌کنیم، که به معنای اندک بودن این «فاصله» در آن است. در عصر ما، ظرفیت افراد برای کسب «فاصله»، گاه به عنوان معیاری برای بلوغ فکری تلقی می‌شود: هر چه فاصله بیشتر، بلوغ فکری بیشتر.

پاره‌ای از نبوغ فکری فروید به توانایی خیره‌کننده او در به حداکثر رساندن «فاصله» در طُرُقی از تفکر که در آن کمترین «فاصله» در ابتدا حکمفرما است مربوط می‌شود. تفسیر رؤیاها دستاوردی پُراهمیت در باب برخورد با مسأله «فاصله» است؛ چرا که این اثر به زندگی خود او و شخصیت‌اش با حفظ یک چنین «فاصله»‌ای می‌پردازد، و آنچنان که باید به خلق یک روش‌شناسی تازه می‌انجامد.

تصویر شیطان موردی است که نسبت به مسأله «فاصله» در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. در بحث درباره نقل قول «Flectere...»، مشاهده کردیم که فروید این ارجاع دیوشناسانه^۱ را به عنوان بازنماینده‌ای از نیروی درونی شخص

¹ Demonological

بکار می‌گیرد که توسط آن «مطالب سرکوب‌شده، ابزارها و شیوه‌هایی برای رخنه در خودآگاهی پیدا می‌کنند.»^۱ در تمثیل دینی، خدا همان ناخودآگاهِ خشنود و قانع است، و شیطان نیروی متقابلی است که خودآگاهِ مادی را نمایان می‌سازد. دستورالعملی که در خود-کاوی فروید شاهد آن هستیم، فراخوانی ناخودآگاه به درون خودآگاهی است. در ادامه این تمثیل، ایجاد اتحاد میان نفس و شیطان برای به دست آوردن «فاصله» لازم، ضروری است. این‌گونه، با پذیرش مداخله نتیجه‌بخش شیطان، شخص موفق به کسب «فاصله» می‌شود. به این ترتیب، شیطان به طرز متناقض‌نما، می‌بایست مایه نابودی خویش شود. با وضوح بخشیدن به جنبه دیوگون^۲، این جنبه از هویت دیوگون خویش تهی می‌گردد. به بیانی رسمی‌تر می‌توان این‌گونه گفت که: ناخوشی بیمارِ روانی گناه است. این گناه فی‌نفسه شر است، و رفع‌کننده آن قاعدتاً خیر می‌باشد. به هر روی، در بیمارِ روانی گناه تنبیهی است در عوض شر. در شخص بیمار پاد-نیرویی در برابر سلطه ذهنی^۳ تنبیه مورد نیاز است. از همین رو، در اینجا اتحاد با یک چنین پاد-انگاره مسلطِ ذهنی^۴ وجود دارد که تمام چیزها را در خودآگاهی قابل دسترس و مفتوح می‌گرداند. اگر خدا انگاره ذهنی گناه-ساز باشد، شیطان پاد-نیروی آن به شمار می‌رود؛ اما آزادگذاری زیاد شیطان عامل نابودی خود او است. با مفتوح و قابل دسترس گردانیدن تمام چیزها در خودآگاهی، هویت ابتدایی این دو انگاره مسلط ذهنی نیز آشکار شده، و قاعدتاً «فاصله» نیز نسبت به هر یک به دست آمده است.

همچنان که فروید در بحث و بررسی در باب «طغیان فرشتگان»^۵ اثر آنا تول فرانس^۶ می‌گوید، «جنگ، جنگ می‌آفریند، و پیروزی، شکست. خدای شکست‌خورده شیطان خواهد شد، و شیطان پیروز، خدا.»^۷ جالب است که فروید در نوشته‌های بعدی خود، اروس^۸ را از انگاره شیطان تفکیک می‌کند و شیطان نماد نابودگری می‌شود.^۹

ب. شیطان به عنوان شناسنده

شیطان به طور سنتی از گذشته با شناختن و آگاهی در ارتباط بوده است. او معمولاً در هیأت شخصیتی با آگاهی و مهارت بسیار زیاد تصویر گشته است. گناه نخستین انسان خوردن از درخت دانش و آگاهی بود و از همین رو، نفرین خدا بر او نازل شده است. وقتی آدم و حوا از میوه درخت دانش و آگاهی خوردند، «چشمان هر دو گشوده گردید.»^{۱۰} در افسانه فاوست، این پیمان بر اثر ناامیدی حاصل از فقدان دانش و آگاهی ایجاد شده بود. جالب است که فروید نیز به ویژگی شناختی و آگاهی‌بخشانه تفسیر *رؤیاها* اشاره می‌کند. او در دیباچه انگلیسی کتاب، به سال ۱۹۳۱، می‌نویسد:

¹ Freud, *the Int. of Dreams*, p. 608.

² Daemonic

³ Imago

⁴ Counter-Imago

⁵ Revolt of Angels

⁶ Anatole France

⁷ H. Sachs, "the Man Moses and the Man Freud", *Psychoanal. Rev.*, 1941, 28, 156-162, p. 159.

^۸ Eros، عشق و میل جنسی

⁹ Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. Joan Riviere (London: Hogarth Press, 1955), p. 100.

^{۱۰} تورات، سفر پیدایش، ۳: ۷.

این اثر حتی بر اساس داورِ امروز، ارزشمندترین کشفی است که تا به امروز بخت یاری کرده است به انجام برسانم. بینشی/اینچنین تنها یک بار در زندگانی می‌تواند قسمت و بهره کسی شود.^۱ [ایتالیک شده توسط ما]

این موضوع که جامعه ما آن گاه به شرارت آغشته و آلوده می‌گردد که آگاهی و شناخت داشته باشد، به واسطه رویه‌های جزایی‌ای که در آن همواره این پرسش خطیر محل بحث می‌باشد مورد تأیید ضمنی قرار گرفته است، که آیا شخص «می‌دانست» که در حال انجام چه کاری است. ما به طور خاص و مشخص، بی‌گناهی را با جهل و ناآگاهی، و گناهکاری را با دانش و آگاهی هویت‌یابی می‌کنیم.

وقتی کار فروید در تبدیل کردن شخصی‌ترین ویژگی‌های انسان به موضوعی برای پژوهش علمی روی روال افتاد، تکرار همان کشمکش‌های اخلاقی و اجتماعی که پیشروان اولیه علوم مادی و بیولوژیک نیز درگیر آن بودند، برای او امری اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. پرداختن او به چنین مسائلی شخصی و درونی‌ای، این کشمکش‌ها را هر چه بیشتر مشکل می‌کرد. تنها به شکل غیر مستقیم بود که او می‌توانست از «فاصله» دیگر دانشمندان که در ظاهر خارج از حوزه روح قرون وسطی قرار داشتند بهره‌مند شود. تصدیق‌های مکرر فروید را مبنی بر اینکه او یک دانشمند است، تا حدودی می‌توان به عنوان تلاشی در جهت انتفاع از ثمره موفقیت‌های دانشمندان گذشته تفسیر کرد.

ج. نیروی شفابخش ذاتی در شیطان

اندیشه شیطان دارای ویژگی‌ای است که می‌توان آن را «دستگیری در اوج یأس» نامید. این طور گمان شده است که شیطان صاحب نیروی عظیمی است و هنگامی که تمام نیروهای دیگر خنثی و بی‌نتیجه مانده است، به طور خاص فرا خوانده می‌شود. او درمانی مخوف و از سوئی قدرتمند به شمار می‌رود. شیطان به طور خاص، آنچنان که توسط فروید در بخش سوم موسی و یگانه‌پرستی تعبیر می‌شود، «با جسارت فردی که اندکی یا هیچ برای از دست دادن دارد» قرین می‌شود.^۲

از یک نقطه نظر روانشناسانه، بر اساس آنچه فروید به ما تعلیم داده است، در اینجا با حرکت رو به جلو فردی مواجه هستیم که وارد نوعی قرارداد اجتماعی می‌شود؛ قراردادی که در آن، فرد حاضر به پیروی از احکام اجتماع در عوض بعضی حمایت‌ها و تراضی‌های اساسی می‌شود. وقتی شرایط زندگی کسی در این اجتماع نابه‌سامان می‌شود، این پرسش برای او ایجاد می‌شود که آیا طرف دیگر قرارداد به انجام تعهدات خویش وفادار مانده است. اگر این تردید از حد بگذرد، و تبدیل به این نتیجه‌گیری قطعی شود که طرف دیگر قرارداد را نقض کرده است، شخص به خود اجازه انجام هر آنچه را که می‌پسندد خواهد داد.

و این دقیقاً همان کشمکش درونی ایوب است؛ کشمکشی که یهودیان نیز بارها و بارها در حین تحمل آزار و شکنجه تجربه کرده‌اند. اندیشه پیمان یهود با خدا^۳ از نظر روانشناسانه نوعی از اندیشه قرارداد اجتماعی است که در آن، یهودیان قید شریعت را در عوض التفات و مرحمت خدا بر خود هموار می‌کنند. البته اندیشه بستن پیمان با شیطان با ویژگی‌های

¹ Freud, *the Int. of Dreams*, p. xxxii.

² Freud, *Moses and Monotheism*, p. 66.

³ The Covenant

قراردادی پیمان یهود با خدا و قرارداد اجتماعی سازگاری دارد، اما در جزئیات خود موردی تازه به شمار می‌آید. بیم مجازات همچنان می‌رود، اما به تأخیر افتاده است. پیمان تازه از آن رو ایجاد می‌شود که در عین ناامیدی، دلتنگی به یأس تبدیل می‌شود؛ چرا که یأس دقیقاً نوعی دلتنگی و اندوه است که امید می‌دهد به تسکین آن نمی‌رود.

و این گونه، شیطان درمانی است برای یأس؛ و وقتی تمام امیدها از دست رفته است، در اقدامی جسورانه فرا خوانده می‌شود. همچنین در این معنا، شیطان همواره در نقش وسوسه‌گر ظاهر می‌شود. پیام اصلی وسوسه‌گر این است که پاداش مقرر شده در عوض مقاومت در برابر وسوس هرگز فرا نخواهد رسید و ایمان امری عبث و بیهوده است. شیطان عرضه‌کننده امید تازه است و پیمان‌اش را با نشان دادن فوری التفات و توجه خویش تقویت می‌کند. اما از آنجا که این التفات و دلگرمی، آرامش و تسکینی اینچنین کلان به همراه می‌آورد، شخص به خود اجازه می‌دهد که در رابطه‌اش با شیطان، به کلی (توسط شیطان) جذب شود، چرا که او احساس می‌کند بیشتر (توسط خدا) جذب شده بود.

به عبارتی غیر دینی‌تر، فروید از افسردگی حاد رنج می‌برد. خود-کاوی و حرکت‌اش در جهت روانکاوی، درمان افسردگی‌های او بودند. تجربیات کاری‌اش بیشتر با مدارکی کافی به او اثبات کرده بود که بیماری‌هایی که افراد از آن رنج می‌برند و امیدی به بهبود آنها نمی‌رود، با چنین ابزارهایی می‌تواند قابل درمان باشد. در ناامیدی‌اش از تأمین معاش و یأس حاصل از یهودستیزی، او «اندکی یا هیچ برای از دست دادن» در کنار «جسارت» خویش داشت. افزون بر این، مجموعه روش‌های تازه‌ای که به ابداع آنها مشغول بود، می‌توانست لاقلاً نویدبخش مراجعه بیماران به او و حل مشکلات معیشتی‌اش باشد. اینکه او به روانکاوی به عنوان وسیله‌ای در جهت تأمین مالی نگاه می‌کرده است، به واسطه سخنی که در حضور زاکس به زبان آورده است قابل دریافت است. زاکس می‌گوید:

اما توقع فروید اصلاً شهادت و ایثار نبود: «شاید به یاری موفقیت درمانی تکنیک جدید در تأمین معیشت کامیاب شوم.»^۱

فروید با درگیری‌ای اینچنین با استعاره شیطان، خطر معصیت (یا هم‌ارز آن گناه) بزرگی را به جان خرید، اما در این راه از حمایت میراث‌بعل شم نیز برخوردار بود. این افراد اعجوبه به کرات این خطر را به جان می‌خریدند که در تلاش خود برای درمان مردم از اسم خدا استمداد کنند. برای این افراد ضروری بود که برای کمک به مردم از این «نام وصف‌ناشدنی» استمداد کنند که همیشه احتمال تخطی از فرمان سوم را به همراه داشت که: «تو را نشاید که نام پروردگار، خداوندت را، به عبث ذکر کنی؛ چرا که پروردگار از گناه کسی که نام‌اش را به عبث ذکر کند در نخواهد گذشت.»^۲

¹ Sachs, "the Man Moses...", p. 162.

^۲ تورات، سفر خروج، ۲۰:۷.

فصل پنجم

روانکاوی و کابالا

مسأله تنبّع و دانش پژوهی

در این بخش در نظر داریم به تشریح شماری از شباهت‌های میان روانکاوی، آنچنان که توسط فروید بسط داده شد، و سنت کابالا بپردازیم. تا اینجای کار، ما به زندگانی و تفکر فروید تا آنجا که بیانی از مسائل کلاسیک و سنتی یا فعالیتی مرتبط با آنها بوده است پرداخته‌ایم؛ مسائلی که به عرفان یهود نیز ربط پیدا می‌کند. در ابتدا تلاش خواهیم کرد شماری از ویژگی‌های کابالا را از طریق قطعاتی برگزیده بیان کنیم، تا این‌گونه اندیشه‌هایی را که در فرهنگ عرفانی یهود عرضه می‌شود از سرچشمه‌شان نشان دهیم. علی‌رغم شباهت‌هایی که میان روانکاوی و کابالا به عنوان مجموعه‌ای از اصول عقاید و روش‌ها وجود دارد، ما نمی‌توانیم یک چنین تلقی‌ای داشته باشیم که فروید واقعاً به مطالعهٔ مکتوبات کابالیستی پرداخته باشد. اما این نکته عملاً از اهمیت چندانی برخوردار نیست. روح کابالیستی بر فرهنگی که فروید از آن سر بر آورد حکمفرما بود. تا این اندازه بدیهی است که فروید باطناً با احساسات کابالیستی آشنا بود، و همین موضوع می‌تواند توضیحی کافی و جامع برای وجود این شباهت‌های نزدیک میان او و سنت کابالا باشد. فروید در نامه‌ای به فلیس، ما را با نمونه‌ای ساده آشنا می‌کند که از طریق آن، اندیشه‌ها هنگامی که شرایط برایشان مهیا باشد، قابلیت انتقال پیدا می‌کنند. فروید اندیشهٔ دو جنسی بودن^۱ را که خواهیم دید مشخصه‌ای از کابالا نیز به شمار می‌رود، از فلیس گرفت. فروید حین درمان اسوبودا^۲ که یکی از بیماران اش بود، سخنی از آن به میان می‌آورد. فروید در یکی از نامه‌هایش به فلیس می‌گوید که اسوبودا واژهٔ «دوجنسی» را نزد واینینگر^۳ به زبان آورد و او «بر پیشانی خود کوبید و به خانه شتافت تا کتابی را بنویسد»^۴ که در آن این اندیشه تماماً بکار گرفته شده بود.

کابالا تاریخی بسیار دیرینه دارد. در طول قرن‌ها، پیوسته جرح و اضافاتی در آن صورت گرفته است. این جریان خود را در هیأت جامه‌ای که به شیوه‌هایی پیچیده و غریب از جوشش‌های فکری و روحانی بشر یافته شده است نمایان کرده. تلاش برای وضوح بخشیدن به یک چنین اصول عقایدی، ولو مختصر، بدون مایه‌ای از فروتنی و هیبت امکان‌پذیر و قابل پذیرش نخواهد بود. این تردیدها شاید از عدم قطعیتی که با کابالا قرین است، از تابویی که همواره بر سر راه نمایان ساختن آن وجود داشته، یا از این احساس که به کُنهِ معنای آن نمی‌توان راه بُرد، نشأت گرفته باشد. این تردیدها همچنین از این حقیقت سرمنشأ می‌گیرند که هرگونه دعوی روشن از ماهیت مضامین آن، به‌نوعی مورد ردّ و انکار قرار گرفته است، آنچنان که گویی شفافیت و وضوح خود انکاری است بر آنچه مورد تأیید کابالا می‌باشد. ویژگی‌های تمثیلی، متناقض‌نما و ابهام‌آمیز آن حوزهٔ گسترده‌ای از تفسیرها را در بر می‌گیرد و ارایهٔ اظهارنظرهای قطعی را با محدودیت همراه می‌کند. کابالا همچنان که از اسرار عظیم و آگاهی از رازهای ذی‌قیمت سخن می‌گوید، دربارهٔ خطرات گریزناپذیر آن نیز هشدار می‌دهد. همچنان که پیشتر اشاره کردیم، پاد-نیروی اصلی تفکر کابالیستی تفقهٔ سیستماتیک سنت یهود می‌باشد.^۵ تفقه

¹ Bisexuality

² Swoboda

³ Weininger

⁴ Richard Pfennig, *Wilhelm Fliess und seine Nachentdecker: O. Weininger und H. Swoboda*, Berlin: E. Goldschmidt, 1906, p. 26.

^۵ ن. ک. ص ۷۵.

دینی ارایه‌دهنده شالوده‌ای مستحکم است که کابالا فی‌نفسه فاقد آن می‌باشد. وجدان اخلاقی کابالیستی، اگر بتوان از چنین اصطلاحی استفاده کرد، حکم می‌کند که پرواز به سوی افق‌های کابالیستی می‌بایست تحت نظارت تفقه و دین‌پژوهی باشد. در این معنا، خطر تفقه این است که شخص ممکن است بر اثر سنگینی زیاد آن، توانایی جدا شدن از زمین را از کف بدهد.

این مشکلات به‌راستی مشابه آن چیزهایی است که پیش روی فروید قرار داشت. فروید از تتبع و پژوهیدن به ستوه آمده بود. گاه نسبت به آن تقیدی نداشت و گاه به آن تن در می‌داد. نمونه‌هایی از کشمکش او با مقولهٔ تتبع و تفقه را می‌توان از مطلب ذیل دریافت:

فصل اول [از تفسیر رؤیاها] که به مکتوبات می‌پردازد، همیشه برای فروید معضلی به شمار می‌رفته است.^۱

او این بخش را پس از بخش‌های دیگر نوشت که ظاهراً همچون تسکین و اقناعی بود برای وجدان اخلاقی علمی. او می‌گوید:

به شیوهٔ دیباچه، مروری خواهم داشت بر فعالیت‌های انجام‌شده در باب این موضوع توسط نویسندگان پیشین، و همچنین به جایگاه کنونی مسائل مرتبط با رؤیاها در دنیای علم؛ چرا که در طول بحث اغلب فرصتی پیش نخواهد آمد که به این سرفصل‌ها باز گردم.^۲

به‌راستی ویراستار نسخهٔ مدرن لایبرری^۳ از نوشته‌های اصلی^۴ فروید، به‌سادگی بخش عمده‌ای از این فصل را با یادداشتی در باب بی‌اهمیت بودن آن حذف کرده است.^۵ فروید در ضمیمه‌ای که در ویرایش سال ۱۹۰۹ به فصل اول اضافه می‌کند، اشاره دارد که ناکامی‌اش در بسط فصل مکتوبات،

... نیازمند توجیه است. شاید این امر به نظر خواننده موردی رضایت‌بخش نرسد، اما با وجود این، برای من اصلاً ضروری و کلیدی نبود. در کل، اندیشه‌هایی که مرا بر آن داشت که شرحی از شیوه‌ای که نویسندگان گذشته به واسطهٔ آن به بررسی رؤیاها پرداخته‌اند ارایه دهم، به‌تمامی در قالب همان فصل مقدماتی گفته شده بود، و ادامه دادن آن می‌توانست تلاشی مضاعف را به من تحمیل کند - و از سویی، نتیجهٔ آن هم حاوی فایده یا نکات آموزشی چندانی نمی‌توانست باشد.^۶

هر چند او در رابطه با مطالعهٔ مطالب دیوشناسانه قرون وسطا می‌گوید که «بایستی در مکتوبات این مبحث کندوکاو کنم»^۷، اما از سویی دیگر، می‌نویسد: «آنچه بیش از هر چیز دیگر مرا به وحشت می‌اندازد تمام آن روانشناسی‌ای است که در چند سال آینده باید مطالعه کنم.»^۸ این مطلب می‌تواند حاکی از این باشد که او به چنین مطالعه‌ای تنها تا جایی که به پرواز و اوج‌گیری‌اش یاری می‌رسانده علاقه‌مند بوده است. البته فروید با بخش مطول و عالمانهٔ تفسیر رؤیاها، اثبات

¹ Freud, *the Int. of Dreams*, pp. xix-xx.

² Freud, *the Int. of Dreams*, p. 1.

³ Modern Library

⁴ Basic Writings

⁵ Freud, *the Int. of Dreams*, p. 185.

⁶ Freud, *the Int. of Dreams*, p. 93.

⁷ Freud, *Origins*, p. 188.

⁸ Freud, *Origins*, p. 228.

می‌کند که در او توانایی تتبع سیستماتیک نیز وجود دارد. این حقیقت که تفسیر رؤیایها شامل ارجاعات ناچیزی به مطالعه علوم غریبه که از نامه‌های او به فلیس متوجه می‌شویم به طور گسترده‌ای به آن مراجعه می‌کرده است می‌شود، نشانگر بی‌میلی او به بحث در باب منابع موجود است.

او می‌گوید:

کاش فقط آدم مجبور نمی‌شد بخواند! مکتوبات مرتبط با موضوع [رؤیایها]، آن هم با این وضع، جداً برای من خیلی زیاد است.^۱

رویه نوشتاری او در عمل عکس آن چیزی است که وجدان علمی می‌تواند حکم کرده باشد:

اول می‌خواهم به اندیشه‌های خودم سر و شکل بدهم، سپس مطالعه‌ای جامع بر مکتوبات مرتبط با موضوع انجام خواهم داد. و دست آخر، اضافات و اصلاحاتی را که مطالعاتم اقتضا می‌کند صورت می‌دهم. تا زمانی که کار خود را به پایان نبرده‌ام نمی‌توانم مطالعه کنم، و فقط در حین نوشتن است که می‌توانم تمام جزئیات را روی کاغذ بیاورم.^۲

مکتوباتی [مرتبط با رؤیایها] که مطالعه می‌کنم، دارد خنگ‌ام می‌کند. مطالعه کیفری وحشتناک است که بر تمام کسانی که می‌نویسند تحمیل می‌شود. در حین آن، شیرۀ انسان کشیده می‌شود. نمی‌توانم کاری بکنم که یادم بماند آنچه در دست دارم تازه است، در حالی که کاملاً تازه و جدید است. تا آنجا که در حال حاضر متوجه می‌شوم، دایره مطالعه به طور ملال‌آوری در حال گسترش است.^۳

تردید نسبت به تفقه ریزبینانه از مشخصه‌های سبتایسم است، که تفقه و دین‌پژوهی خاخمی را چیزی مُرده و بی‌فایده تلقی می‌کند. یکی از مهم‌ترین ارزش‌های مطالعه نزد یهودی متشرّع و سنتی دور کردن وسوس نفس است. در اصطلاح روانکاوی، مطالعه در نقش نیرویی سرکوبگر ظاهر می‌شود. استغراق عمیق در کتاب مقدس و تلمود، می‌توانست شخص را از شیطان و «اندیشه‌های مغایر» حفظ کند.^۴ در پیشرفت‌هایی که درون عرفان یهود اتفاق افتاد، شیوه‌های شهودی شناخت خدا بیش از شیوه‌های فقیهانه مورد تأکید بودند. دیگر ضروری نبود که برای کسب تقوایی عالی‌تر، بر اوراق عربض تلمود تأمل و اندیشه شود.

کوتاه سخن آنکه، کابالا و روانکاوی در دو حوزه بنیادین شباهت‌های خیره‌کننده‌ای از خود نشان می‌دهند: فنون تفسیر، و اهمیت و معنایی که برای غریزه جنسی قائل می‌شوند. در بخش‌های بعدی این دو مورد را آنچنان که بایسته است مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

¹ Freud, *Origins*, p. 244.

² Freud, *Origins*, p. 249.

³ Freud, *Origins*, p. 270.

⁴ Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, (New York: Behrman's Jewish Book House, 1939), p. 155.

الف. انسان به مثابه تورات

مسأله موضوعه تفسیر سنتی کابالا تورات بوده است. به عنوان مثال، زوهر بر خلاف ظاهرش تفسیری بر تورات است، و با پیروی از تورات، نخست به متنی استناد می‌کند و سپس به تفسیر آن می‌پردازد. با توسعه اجتماعی طرز تفکرهای کابالیستی، تحولی بسیار جالب در آن اتفاق افتاد، و این اندیشه به تدریج شکل گرفت که مسیحا خود یک تورات بوده است. تمام تلقی‌هایی که در باب احترام به تورات وجود داشت، در هیأت انگاره مسیحا به تفسیر در آمدند. بعدها، شخصیت زَدیک^۱، انسان اهورایی، مرکز ثقل جماعات خَسیدی، به مثابه تورات در نظر گرفته شد. هر کلامی که زدیک بر زبان می‌آورد، یا هر اشارتی که می‌کرد، به ژرفا و اهمیت تورات تلقی می‌گردید. می‌توان گفت که فروید گذار و تحول خویش را یک گام از این فراتر بُرد. در این حالت، اشکال کابالیستی تفسیر می‌بایست برای درک تمام ابناء بشر به کار گرفته می‌شد. این گذار ممکن است از سوی فروید، با تمایلات دموکراتیک و روشنفکرانه جامعه مدرن همراه شده باشد؛ نه تنها زدیک خود یک تورات است، بلکه هر شخصی خود یک تورات است!

به‌راستی زوهر نیز خود یک چنین تفسیری را از انسان به عنوان تمثیلی از تورات ارایه می‌دهد، و تازه همچون فروید بین ظاهر و باطن تمییز قائل می‌شود:

بنابراین اگر تورات خود را در زی‌واژگان در نیپچیده بود، جهان آن را تحمل نمی‌یارسد. این‌گونه، حکایات تورات تنها جامه‌های برون او است، و هر آنکه این جامه‌ها را چونان خود تورات بنگرد، بر او نفرین باد – چنین فردی را در آخرت نصیبی نیست. از همین رو، داوود گفت: «چشمان مرا بگشا، باشد که چیزهایی شگفت در قانون تو بنگرم.»^۲ یعنی، آن چیزهایی را که اندرون جامه است. توجه کن. جامه‌هایی که توسط یک انسان پوشیده می‌شود، آشکارترین بخش اوست، و مردم بی‌خرد را نشاید که هنگام نگرستن به آن انسان، جز جامگان او چیزی ببینند. اما در حقیقت امر، شرف آن جامگان به پیکر آن انسان است، و شرف آن پیکر به روح او. این‌گونه، تورات نیز متشکل از فرایض تورات است، که گوف تورات^۳ [پیکر یا قواعد بنیادین تورات] خوانده می‌شود، و پیکر تورات در جامه‌ای متشکل از روایاتی این‌جهانی فرو پیچیده شده است. مردمان بی‌خرد تنها به جامه و روایات صرف می‌نگرند؛ آنان که قدری خردمندتر هستند، تنها به درک پیکر آن نائل می‌آیند. اما خردمند حقیقی، خدمتگزاران ملک اعلیٰ، آنان که بر بلندای طور سینین^۴ ایستاده‌اند، یک‌سره به درک روح، به قاعده بنیادین هر چیز، یعنی تورات واقعی، نائل می‌آیند.^۵

¹ Zaddik

^۲ مزامیر، ۱۸: ۱۱۹.

³ Gufe Torah

^۴ Mount Sinai. در این‌باره نگاه کنید به ص ۹۵، جایی که زاگس فروید را ایستاده بر طور سینا توصیف می‌کند.

⁵ Zohar, V, p. 211.

اگر فروید آگاهانه یا ناآگاهانه قصد داشته بوده باشد که اشاره کند تحلیل یک فرد شبیه تحلیل تورات است، یاد کردن از موردی خطیر و پُراهمیت در قالبی نسبتاً وحيانی نمی‌توانسته امری متعارض با شخصیت او یا ناسازگار با قواعد روانکاوانه بوده باشد؛ در این باره، بی‌درنگ ذهن‌مان به مورد دورا^۱ معطوف می‌شود که در ضمن آن، فروید رابطه انتقال را کشف کرد. دورا خیلی راحت به «توراه» (تورات) مبدل می‌شود. تفکر سیستماتیک و منطقی موجود در تفقه سریعاً می‌بایست به ما هشدار دهد که این امر می‌تواند تنها نمونه‌ای از تداعی‌های شخصی ما و تصادفی نامربوط و مسخره، و مثالی از یک «ارتباط آوایی»^۲ باشد که به‌سختی می‌توان آن را به عنوان مدرک پذیرفت. انسان به‌خوبی از این مسأله آگاه است که به دلیل محدودیت در اصواتی که انسان می‌تواند تولید کند، واژه‌هایی بسیار وجود خواهند داشت که هیچ ارتباطی میان آنها جز شباهت‌های آوایی‌شان وجود ندارد. از همین رو، انسان هرگونه شباهت میان دورا و توراه را به عنوان امری «زیرکانه» اما نامربوط رد می‌کند.

اما در اینجا سخن از فروید است؛ و این فروید است که ذهن‌اش از شباهت واژگانی پیوندهایی ژرف را نتیجه‌گیری می‌کند. کاملاً معقول است که تصور کنیم اگر فروید قصد داشته به چیزی بدون سخن گفتن از آن اشاره‌ای داشته باشد، آن را به همین شیوه می‌بایست بیان کرده باشد.

با این حال، هنوز هم چنین استدلالی نمی‌تواند بنیانی مستحکم برای پُراهمیت انگاشتن ارتباط دورا-توراه باشد. ما هنوز نیاز به موردی خاص‌تر از سوی فروید در باب این ارتباط آوایی ویژه داریم، و این مورد خاص را فروید سخاوتمندانه به ما عرضه می‌دارد. چنین پیوندهای ارتباط‌دهنده‌ای را می‌توان در اثر او در باب یهودیت، یعنی موسی و یگانه‌پرستی، پیدا کرد، که به‌نظر درست و بجا می‌باشد.

هویت‌یابی آوایی مورد نظر که از آن سخن می‌گوییم، ادعای او است مبنی بر اینکه خدای خورشید مصریان، آتون^۳، تبدیل به آدونای^۴ یهودیان شده است. او می‌گوید:

اثبات این امر که دین موسی چیزی جز دین آتون نمی‌باشد، کار چندان سختی نیست: یعنی به واسطه یک اقرار به ایمان، یک اعلان عمومی. اما می‌ترسم که به من گفته شود چنین فرایندی غیر ممکن است. اعتقادنامه یهود، همچنان که به‌خوبی شناخته می‌شود، می‌گوید: "Schema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Echod". اگر شباهتی که میان اسم آتون (یا آتوم) و واژه عبری آدونای و خدای سوری آدونیس وجود دارد صرفاً یک تصادف نباشد، بلکه ناشی از یک یگانگی اولیه در زبان و معنا باشد، انسان می‌تواند قاعده بنیادین یهود را این‌گونه ترجمه کند: «بشنو ای انسان، خدای ما آتون (آدونای) تنها خداست.» افسوس که صلاحیت پاسخگویی به این پرسش را ندارم، و در مکتوبات مربوط نیز چیز زیادی پیدا نکردم، اما احتمالاً نتیجه‌ای سراسرتر از این نمی‌توانستیم بگیریم.^۵

¹ Freud, *Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria*, Standard Edition, VII, pp. 27-28.

² Clang-Association

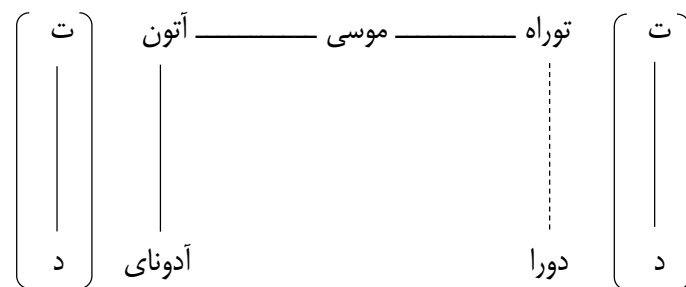
³ Aton

⁴ Adonai

⁵ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 27-28.

هویت‌یابی آتون با آدونای به عنوان موضوعی که بنیان مستحکم تاریخی ندارد، مورد انتقاد قرار گرفته است. در اینجا می‌توانیم سخنان اشتراوس را به خاطر بیاوریم، مبنی بر اینکه اگر یک مؤلف بزرگ مرتکب اشتباهاتی بچگانه گردید، می‌تواند دلیلی باشد برای جستجوی معانی‌ای عمیق‌تر در پس ظاهر آن اشتباهات.^۱ هر چند این تحلیل اشتراوس محدود به فرایندهای آگاهانه است، اما دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم نکات او قابلیت تعمیم به فرایندهای ناآگاهانه را ندارد، بخصوص آنکه حفاصل فرایندهای آگاهانه و ناآگاهانه نیز مبهم است. هویت‌یابی آتون و آدونای با یکدیگر می‌تواند حائز اهمیتی عمیق‌تر نیز باشد. این امر به‌وضوح حکایت از آن دارد که فروید به یک گذارِ موجه از حرف ت به د اندیشیده است، موردی که با زبان‌شناسی کلاسیک نیز سازگاری دارد،^۲ گذاری که ما بر اساس آن از تورا به دورا رسیدیم. گذار آتون به آدونای، و در پی آن، گذار ت به د، در اثر اصلی فروید در باب یهودیت، به ما عرضه شده است. اگر فروید آگاهانه یا ناآگاهانه قصد داشته است به ما بگوید که او در روانکاو، یک انسان را همچون یهودیان که قرن‌ها تورات را تجزیه و تحلیل کرده‌اند، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد، هیچ موقعیتی بهتر از اینجا در نوشته‌هایش نمی‌توانسته فراهم شده باشد. اگر تصور کنیم که موسی و یگانه‌پرستی به اصطلاح «حرف‌های آخر» فروید را شکل داده است، به قوت فرضیه ما افزوده خواهد گردید.

می‌توان این پیوندهای ارتباط‌دهنده فرضی را در تفکر فروید مانند شیوه‌ای که خود او در کتاب «روانپزشکی زندگی روزانه»^۳ بکار می‌گیرد، با یک نمودار خلاصه کرد:



در نوشته‌های فروید برای تمام پیوندهای ارتباطی بالا (که با خطِ ممتد نشان داده شده) مدارکی صریح و واضح داریم؛ در این میان تنها می‌ماند پیوندی که با خط تیره نمایش داده شده است. تلقی ما بر این است که این پیوند ارتباطی فرجامین نیز با قطعیتی بسیار از دیگر پیوندهای موجود در نمودار نتیجه گرفته می‌شود.

افزون بر این، هویت‌یابی فرضی ما میان دورا و تورا به اضافه کردن این نکته کامل می‌شود که اسم دورا ظاهراً از مواردی بوده است که فروید با آن درگیر بوده. او این موضوع را در کتاب *روانپزشکی زندگی روزانه* مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد:

وقتی که داشتم سرگذشت یکی از بیماران‌ام را برای انتشار آماده می‌کردم، پیش خود فکر کردم که چه اسمی را در مقاله باید به او بدهم. علی‌الظاهر حوزه انتخاب وسیع بود. البته شماری از اسم‌ها را در همان وهله اول

^۱ در این باره نگاه کنید به نقل قولی که در ص ۱۰۶ پایین از اشتراوس ارایه گردید.

^۲ سیفر یتزیرا (Sefer Yetzira) نیز به این همانی یا قابلیت تبدیل حرف‌های t به d اشاره می‌کند (پاراگراف ۱۷ سفر یتزیرا). نگاه کنید به:

Goldschmidt edition, Frankfurt: J. Kauffmann, 1894, p. 54.

^۳ Psychopathology of Everyday Life

کنار گذاشتیم؛ نخست اسم واقعی شخص را و سپس اسم اعضای خانواده‌ام را که بخاطر آن ممکن است موردِ اعتراض قرار بگیرم، و همین‌طور تعدادی اسم‌های زنانه که تلفظی خاص و منحصر به فرد دارند. اما به استثنای این موارد، برای انتخاب یک چنین اسمی انسان نمی‌بایست چندان سرگردان و بلا تکلیف بماند. این‌طور فکر می‌شود، و خودم هم همین‌طور گمان می‌کردم که شمارِ کثیری از اسم‌های زنانه در افقِ انتخاب من قرار خواهد گرفت؛ اما در عَوَض، فقط یک اسم، و نه هیچ اسم دیگری در کنار آن، خود را جلوه‌گر ساخت، و آن اسم دورا بود.^۱ [متن ایتالیک شده توسط ما]

فروید سپس ادامه می‌دهد که نام واقعی پرستار فرزندان خواهرش روزا^۲ بوده است، اما او نام دورا را در خانواده خواهرش اختیار کرده بود، چرا که خانم خانه نیز مانند او روزا نام داشت. فروید می‌نویسد:

از همین رو، وقتی دنبال اسمی از یک شخص می‌گشتم که نمی‌تواند از اسم خودش استفاده کند، [ایتالیک شده از سوی فروید] هیچ موردی جز «دورا» به خاطرم نرسید.^۳

هویت‌یابی دورا با تورات، با در نظر گرفتن جوّ یهودستیزانه وین در روزگار فروید، منطقی و قابل درک می‌نماید.^۴ برای فروید می‌بایست غیر ممکن بوده باشد که اجازه دهد فنون تفسیری او به تفسیر تورات ربط داده شود. در حقیقت، تورا نمی‌توانست از نام خودش استفاده کند!

از فحوای کلام فروید بر می‌آید که او ساخته‌های بشری را آنچنان که گویی به تحلیل تورات مشغول است، مورد تجربه و بررسی قرار می‌دهد. او می‌نویسد:

ما نسبت به رؤیاهای جالب توجهی که در قالب اشکال گوناگونی از کلمات در برابر ما قرار می‌گیرند، اهمیت کمتری قائل نشده‌ایم. حتی زمانی که متن رؤیا حین وقوع بی‌معنی و فاقد فحوای کافی باشد – آنچنان که گویی تلاش برای اراییه گزارشی صحیح و کامل از آن به بن‌بست رسیده باشد – ما از کنار این نقص، ساده عبور نکرده‌ایم. به عبارتی، آنچه را که نویسندگان پیشین به عنوان *بده‌های دلخواه* در نظر گرفته‌اند، ما به مثابه صحیفه مقدس^۵ مورد بحث و بررسی قرار داده‌ایم...^۶ [متن ایتالیک شده توسط ما]

در جایی دیگر می‌بینیم که فروید به «ناخودآگاه، مرکز اصلی حیات ذهنی ما» به شیوه‌ای که یادآور ابوالعافیه است، به مثابه «بخشی از وجود ما که نسبت به بخش خودآگاه بی‌مایه و ضعیف به الوهیت بسی نزدیک‌تر است»^۷ اشاره می‌کند.

¹ Freud, *Basic Writings*, p. 151.

² Rosa

³ Freud, *Basic Writings*, p. 151.

^۴ ن. ک. ص ۳۶ به بعد.

⁵ Holy Writ

⁶ Freud, *the Int. of Dreams*, pp. 513-514.

متن آلمانی این‌گونه است:

"das haben wir behandelt wie ein heiligen Text." – Freud, *Gesammelte Werke*, Band II, III (London: Imago Publishing Co., 1948), p. 518.

⁷ Freud, *Col. Papers*, II, p. 224.

تفسیر انسان به عنوان کتاب مقدس بی‌شک با این تلقی عمومی در باب تأمل انتقادی نسبت به تفکر و رفتار خود و دیگران که قرن‌ها در میان یهودیان رواج و گسترش داشت، تقویت می‌شود. بنیان این اندیشه را می‌توان در این حقیقت جستجو کرد که برای یهودیان متشرع و پیرو دین رسمی، هر عملی که فرد در شبانه‌روز انجام می‌دهد، نشانگر یک رضاء یا نقض عهد نسبت به انواع فرامین الهی و فروع آن می‌باشد. تمام فعالیت‌هایی که به تهیه و خوردن غذا، روابط اجتماعی و جنسی، طرز لباس پوشیدن، مراوده با خویشان و بیگانگان، آداب مستراح و غیره مربوط می‌شد، دارای قواعد و نظام دقیقی بود. شیوه زیستن همچون یک یهودی، برای هر لحظه، از پگاه تا شام، هفته‌ای از پس هفته دیگر، فصلی به دنبال فصل دیگر، و سرانجام از لحظه تولد تا مرگ، تعیین و مقرر گشته بود. تمام این موارد در تحقق و به انجام رسانیدن پیمانی که با خدا بسته شده بود، خلاصه می‌گردید. فرد یهودی نه تنها بازرسی اعمال خویش بود، بلکه بر همسایگان خود نیز نظارت داشت، چرا که اگر همسایه او پیمان الهی را زیر پا می‌گذاشت، خشم خدا به او و همسایه‌اش به طور یکسان فرو می‌آمد. زندگی همچون یک اشتغال مذهبی تمام‌وقت بود. می‌توان گفت که در اینجا یک انتقال بجا و به‌موقع از این تلقی ادراکی، یعنی تأمل دقیق بشر در کمال خودآگاهی بر تمام جزئیات، از سنت کهن یهود به روانکاوی، روی داده است. مهم‌تر آنکه در طی قرن‌ها، تورات به عنوان مکتوبی آنچنان قدسی مورد بررسی قرار می‌گرفته است، که هر حرف، هر اختلاف جزئی در سبک – حتی اندازه حروف در طومارهای دست‌نوشته – در بردارنده معانی‌ای عمیق و پنهان تلقی می‌شده است، و عرفا و مفسران آن را به شیوه‌ای که به طرز خیره‌کننده‌ای شبیه شیوه روانکاوها در تفسیر حالات و تغییرات ناگهانی در نمودهای انسانی است، به تفسیر می‌نشسته‌اند. در این میان، آنچه مورد نیاز بود، انتقال مسأله موضوعه از متن تورات به «متن» رفتارهای بشری بود، اصلی که چندان چیز تازه‌ای در سنت یهود به شمار نمی‌رفت.

ب. تفسیر بالجزء^۱ و تفسیر بالکل^۲

شیوه فروید در تفسیر رؤیاها که یکی از ویژگی‌های فنی و بنیادین آن به شمار می‌رود، فرو شکستن رؤیاها به بخش‌هایی مجزا و سپس برقراری ارتباط با هر بخش به طور جداگانه می‌باشد. او می‌نویسد:

نخستین گام‌مان در بکارگیری این رویه به ما می‌گوید که آنچه می‌بایست به عنوان موضوع مطمح نظر ما قرار گیرد، رؤیا در کلیت آن نیست، بلکه پاره‌هایی جداگانه از مضمون آن می‌باشد. اگر من به یک بیمار که هنوز مبتدی است بگویم: «در رابطه با این رؤیا برای تو چه اتفاقی روی داد؟»، قاعدتاً افق ذهنی او محو می‌گردد. اما اگر رؤیا را به صورت پاره‌هایی جداگانه در برابر او قرار دهم، او در رابطه با هر پاره مجموعه‌ای از تداعی‌ها را به من ارایه خواهد داد که می‌تواند به عنوان «تفکرات پس‌زمینه» آن بخش بخصوص از رؤیا تعریف شود. بنابراین شیوه‌ای از تفسیر رؤیاها که من هم‌اکنون انجام می‌دهم، از این جنبه بسیار مهم با شیوه عامیانه، تاریخی و اسطوره‌ای تفسیر به وسیله نمادگرایی تفاوت دارد، و به سوی شیوه دوم یا شیوه «مرزگشایی» میل می‌کند.

¹ En Detail

² En Masse

این شیوه مانند مورد دوم، تفسیر بالجزء را به جای تفسیر بالکل بکار می‌گیرد؛ مانند مورد دوم، رؤیایها را از همان ابتدا به مثابه هویتی مرکب و متشکل از اجزای به هم چسبیده‌ای از صورت‌های مادی، در نظر می‌گیرد.^۱

این صورت علی‌البدل^۲ و جایگزین از تفسیر در بسیاری از مکتوبات یهودی بکار گرفته شده است. این شیوه، الگوی مکتوبات خاخمی و زوهر را شکل می‌دهد، هر چند در زوهر ممکن است به شکلی آزادتر دخیل باشد. مسیر دستیابی به فحوای پوشیده و عمیق تورات بیرون کشیدن متن از زمینه خود می‌باشد، تا به این وسیله حتی اگر به اجزای به هم چسبیده‌ای از صورت‌های مادی آن نرسیم، به اجزای به هم چسبیده‌ای از صورت‌های معنوی^۳ دست بیابیم. برای نشان دادن این شباهت بنیادین میان سبک‌ها، به ارایه متنی از فروید و فقره‌ای از زوهر می‌پردازیم. در ضمن کاملاً آشکار است که هر چند تداعی‌ها در هر دو مورد «آزاد» است، اما در آنها به شیوه‌ای کاملاً بی‌پروا عمل نشده است.

فروید در ارایه رؤیای خطیر و پُراهمیت خویش، یعنی رؤیای تزریق ایرما، نخست گزارشی کلی از آن عرضه می‌کند، و سپس به تفسیر هر جزء از آن به طور جداگانه می‌پردازد:

تالار - شمار زیادی میهمان که در حال پذیرایی از آنها بودیم. آن تابستان را در پلویو^۴ اقامت داشتیم، در خانه تک‌افتاده‌ای بر فراز یکی از تپه‌های حوالی کاهلنبرگ^۵. این خانه پیشتر به عنوان محلی برای تفریح و سرگرمی طراحی شده بود، از همین رو، اتاق‌های پذیرایی‌اش معمولاً اعیانی و تالار-مانند بودند...

ایرما را به خاطر عدم پذیرش درمان من سرزنش کردم. به او گفتم: «اگر هنوز درد داری، تقصیر خودت است.» ممکن است چنین چیزی در عالم خواب گفته باشم، یا ممکن است به‌واقع چنین کاری کرده باشم. در آن موقع نظر من این بود (هر چند تا الان فهمیده‌ام که اشتباه بوده است)، که وقتی بیماری را از معانی پوشیده‌ی علائم بیماری‌اش آگاه کنم، وظیفه‌ام را به انجام رسانیده‌ام: گمان می‌کردم که مسؤولیت پذیرش یا عدم پذیرش درمان از سوی بیمار با من نیست - هر چند امری بود که موفقیت درمان به آن بستگی داشت...

شکایت ایرما: درد گلو و شکم و معده: این مسأله داشت او را خفه می‌کرد. درد معده جزو علائم بیمارم بود، اما چندان برجسته نبود؛ او بیشتر از حالت تهوع و انزجار شکایت داشت. درد گلو و شکم و انقباض گلو نقش چندان در ناخوشی او نداشت...

رنگ پریده و پف کرده به نظر می‌رسید. بیمار همیشه بش‌ره‌ای گلگون داشت. شک کردم که نکند کسی جای او را گرفته باشد.

این اندیشه به ذهنم خطور کرد که نکند به یک ناخوشی جسمی پی‌نبرده باشم. این امر، که چندان هم بی‌مورد نیست، برای یک متخصص که حرفه‌اش محدود به بیماران دارای ناخوشی اعصاب است، و معمولاً از سر عادت

¹ Freud, *the Int. of Dreams*, pp. 103-104.

² Ad Locum

^۳ نگاه کنید به نقل قول‌های او در ص ۱۷۵، درباره انتخاب نام دورا و مقایسه رؤیا با متون مقدس.

⁴ Bellevue

⁵ Kahlenberg

شمار زیادی از علائمی را که پزشکان دیگر به عنوان یک مورد جسمی معالجه می‌کنند به هیستری نسبت می‌دهد، یک معضل و نگرانی دائمی به شمار می‌رود...

او را کنار پنجره بُردم تا نگاهی به داخلِ گلوی او بیندازم. مانند زنانی که دندان مصنوعی دارند، کمی امتناع از خود نشان داد. با خودم فکر کردم که دلیل ندارد او یک چنین کاری بکند. هیچ وقت موقعیت‌اش پیش نیامده بود که حفرهٔ دهانی ایرما را معاینه کنم. آنچه در رؤیا روی داد، مرا به یاد معاینه‌ای که کمی پیشتر روی یک معلم سرخانهٔ زن انجام داده بودم انداخت: در نگاه اول زیبا و جوان به نظر می‌رسید، اما وقتی موقع باز کردن دهان‌اش شد، کاری کرد که قاب دندان‌هایش پیدا نشود. این امر باعث یادآوری دیگر معاینات پزشکی و اسرار جزئی‌ای که در طی آن آشکار گردیده بود شد - علی‌رغم میل هر دو طرف...^۱

تحلیل رؤیا به همین شیوه در چندین صفحه ادامه پیدا می‌کند. برای اشاره به شباهت سبکی آن به زوهر، می‌توان این کتاب را تنها به طور اتفاقی باز کرد:

و یوسف در-بند به مصر آورده شده بود و پوتیفار او را خرید و... الی آخر. عبارت «آورده شده بود» حاکی از آن است که این حادثه مشیت خداوند بوده است، تا آنچه را که به ابراهیم اعلان داشته بود تحقق ببخشد که «ذریه تو غریب خواهند بود.» الخ (سفر پیدایش، ۱۳: ۱۵). و پوتیفار او را برای مقصودی معصیت‌آمیز خرید...

و پروردگار با یوسف بود و او انسانی نیکبخت بود؛ و او در خانهٔ ارباب مصری خویش بود. خاخام خوزه^۲ این آیه را نقل می‌کند: «چون پروردگار عدالت را دوست می‌دارد، و صلحای خویش را تنها نمی‌گذارد، آنان برای همیشه محفوظ هستند.» (مزامیر ۲۸: ۳۷)، و می‌گوید: «بنگر که هر جا انسان پارسا قدم بگذارد، خدا حامی آنان است و آنان را ترک نمی‌گوید، آنچنان که داوود گفت: آری، هر چند قدم بر تنگنای تاریکی‌های مرگ می‌گذارم، از هیچ شری باک ندارم، چرا که تو با من‌ای، عصا و چوبدست تو تسلی‌بخش من است» (مزامیر، ۴: ۲۳)؛ هر آنجا که انسان پارسا قدم بگذارد، شخینه همراه آنان است و آنان را ترک نمی‌گوید. یوسف به تنگنای تاریکی‌های مرگ قدم گذاشت، آن‌هنگام که در-بند به مصر آورده شده بود، اما شخینه با او بود...

و پس از این اتفاقات بود که همسر ارباب‌اش... الی آخر. خاخام هیآ^۳ این متن را مورد بررسی قرار داده که: خجسته باد پروردگار و شما فرشتگان او، شما پُرجَبروتان در نیرو، که گوش به فرمان او، کلام‌اش را تحقق می‌بخشید (مزامیر، ۲۰: ۱۰۳)، و در این باره گفته است: «و چه بسیار بر آدمی واجب است که خود را از معصیت نگاه دارد، و بر صراط مستقیم گام بر دارد، آنچنان که آن اغواگر شرور، تازندهٔ هر روزینه‌اش، او را به تیهٔ ضلالت نکشاند. و از آنجا که او پیوسته بر آدمی تازان است، واجب است که آدمی تمامی نیروهای خویش را علیه او فرا بخواند و خود را در موضع قدرت محفوظ بدارد. از آنجا که اغواگر شرور پُرجَبروت است، بر آدمی است که با این حال، پرجبروت‌تر باشد. و آن دسته از ابناء بشر که در جبروت برتری می‌جویند، "پرجبروت در نیرو" خوانده می‌شوند؛ سکه آنها خریدار دارد، و این "فرشتگان پروردگار" اند که از ناحیهٔ گبورا (فرازمندی، جبروت) می‌آیند تا

¹ Freud, *The Int. of Dreams*, pp. 108-109.

² Jose

³ Hiya

جبروت‌مندان با آنها بده‌بستانی داشته باشند. یوسف چنین انسانی بود که "پارسا" خوانده می‌شد، و نشان پیمان مقدّس [ختنه] را که بر او منقوش بود پاک و طاهر نگاه داشت. خاخام إلیزار^۱ می‌گوید که کلمه "پس از" در اینجا به اغواگرِ شرور اشاره دارد، و همچنان که گفتیم نام یک طبقه بوده است. یوسف خود را در مظان اتهام قرار داد، چون عادت داشت توجهی بیش از اندازه به ظاهر خود بکند. این امر مجالی برای اغواگرِ شرور فراهم آورد که بگوید: "هان بنگرید! پدرش از برای او به سوگ نشسته است، و او خودآرایی می‌کند و موی مجعد می‌سازد!" و این‌گونه بود که گویی خرس آزاد گذارده شده بود تا بر او مسلط گردد.»

و پس از این اتفاقات بود که روی داد. آن‌گاه که خداوند به منظورِ داوریِ جهان، به آن رو می‌آورد، و در آنجا مردمانِ شریر می‌یابد، آن‌گاه بر اساس کلام صحیفه مقدّس «او بر آسمان قفل می‌نهد، به طوری که هیچ بارانی نخواهد بارید، و زمین ثمراتِ خود را ارزانی نخواهد داشت.» (تثنیه، ۱۷: ۱۱)؛ و به واسطه گناهان ابناء بشر بر آسمان و زمین قفل زده می‌شود و این دو، وظایفِ خود را به انجام نمی‌رسانند...

و هنگامی که هر روز با یوسف صحبت کرد، روی داد. خاخام إلیزار در باب این آیه که: «بهرِ محفوظ داشتنِ تو از زنِ شرور... الی آخر.» (امثال، ۲۴: ۶)، بحث می‌کند و در این باره می‌گوید: «شادمانی است پارسایان را، آنان که راه‌های قادرِ متعال را می‌شناسند و دنبال می‌کنند، چرا که آنان شبانه‌روز خود را وقفِ تورات کرده‌اند...»^۲

قابل ذکر است که زوهر علاوه بر ارایه تداوی‌هایی آزاد بر متون کتاب مقدّس، اغلب به اقامه متون دیگری از کتاب مقدّس به عنوان مطالبِ مرتبط اقدام می‌کند. فروید نیز چنین می‌کند. در حین شرحِ رؤیای تزریقِ ایرما، در حالی که به تحلیلِ «گفتمانی» سطری از رؤیا مشغول است، می‌نویسد:

گویی که جایگزینی فردی با فردِ دیگر می‌تواند در معانی دیگری نیز ادامه پیدا کند: این ماتیلده^۳ به جای آن ماتیلده، یک چشم به جای یک چشم، یک دندان به جای یک دندان.^۴ [ایتالیک شده توسط ما]

در این میان می‌توان سه «دسته» از روش‌های تداوی آزاد را، آنچنان که در سنت یهود ظاهر شده است، تشخیص داد. نخست مکتوبات خاخامی است که دارای ویژگی علی‌البدل تفسیر می‌باشد، اما همچنان انتظام و نگاه سیستماتیک خود را تا حدودی حفظ می‌کند. مورد دوم، گونه‌ای است که در زوهر ارایه می‌گردد. این کتاب تعبیرات خاص بنیادین خود را دارا می‌باشد که بیشتر جنسی-کیهانی^۵ است، تا جایی که شیوه تفسیری علی‌البدل و جایگزین آن کمتر «لفظی» و بیشتر «آزاد» است. سومین مورد را در ابوالعافیه که پیشتر درباره او سخن گفتیم،^۶ مشاهده می‌کنیم. در این حالت، با نامحدودترین استفاده از شیوه‌های ارتباطی و تداوی آزاد روبه‌رو هستیم. او به جای استفاده از متون مقدّس به عنوان نقطه آغازین

¹ Eleazar

² Zohar, II, pp. 219-223.

³ Mathilde

⁴ Freud, *the Int. of Dreams*, p. 112.

⁵ Sexual-Cosmological

آیه ذکر شده در نقل قول فروید از: تورات، سفر خروج، ۲۴: ۲۱.

⁶ ن. ک. ص ۶۶ به بعد.

تأملات خویش، نوشته‌های شخص خود را بکار می‌گیرد. فروید در حین تفسیر رؤیا، از الگوی زوهر پیروی می‌کند، اما کلیت فعالیت او در روانکاوی، به الگوی ابوالعافیه نزدیک‌تر است.

ج. تفسیر رؤیا در نمطِ بَرَاکوت^۱

در میان انواع گوناگونی از آداب و اعتقادات مذهبی و عامیانه یهودیان، که کشکولی از اعتقادات و سنن مربوط به فرشتگان، اجنه، و رسوم و آیین‌های جادویی را شامل می‌شود، تعبیر خواب از جمله پیشقراولان آن به شمار می‌رود. طرز فکر خاخامی به طور خاص با این‌گونه فعالیت‌ها مخالف است:

خاخام‌ها در تلاش بودند که این رسوم و عادات را بر اندازند، یا دست‌کم ویژگی‌های موهن آن را مستحیل گردانند. اما این اقدامات نتایجی دیگر به بار آورد، و آنان مجبور شدند نسبت به عناصر این آیین عامیانه، تصدیق و پذیرشی ضمنی و اکراه‌آمیز نشان دهند. «بهتر آنکه اسرائیل ندانسته معصیت کند، تا آنکه شریعت را آگاهانه نقض کند.»^۲

کتاب‌فروش دوره‌گرد از جمله ارکان جامعه یهودیان اروپای شرقی بود. کتاب‌های رؤیا (تعبیر خواب) از اقلام پُرطرفداری بودند که در آنها معانی تمام رؤیاهای اشخاص ذکر شده بود.^۳ کتاب رؤیاهای شلومو ب. یاکوب آلمولی^۴ به نام «پیترون خالوموت»^۵ از مواردی بود که خواهان بسیار داشت. فروید در پی‌نوشتی که به سال ۱۹۱۴ به تفسیر رؤیاهای می‌افزاید، به آلمولی ارجاع می‌دهد.^۶ کتاب آلمولی نخستین بار در سال ۱۵۱۵ به انتشار رسیده بود و پس از آن بارها تجدید چاپ شده بود. در سال ۱۶۹۴، ترجمه‌ای ییدیش از آن به عمل آمد که تا پیش از دوران هیتلر، هنوز هم چاپ‌های زیادی از آن در اروپا منتشر می‌گردید.

قواعد بنیادین تفسیر رؤیا که توسط فروید بکار گرفته شد، پیشتر در تلمود ارایه شده بود. ما پیشتر در همین کتاب، حائلی ضخیم میان تلمود و کابالا برقرار ساختیم. این حائل در اصل بنیانی اجتماعی دارد و به طور خاص از جنبش شبتایسیم نشأت گرفته است؛ اما این امر مانعی در مسیر اشاعه تفکرات عرفانی و متشرعانه ایجاد نکرد، و ادیبان و فقها معمولاً با هر دو جریان کابالا و تلمود رابطه برقرار می‌کنند.

نمطِ بَرَاکوت تلمود که یکی از نمط‌های کمتر متشرعانه آن به شمار می‌رود، دربردارنده یکی از فراگیرترین بررسی‌های انجام‌شده در باب رؤیاهای و تفسیر رؤیا در مکتوبات خاخامی می‌باشد. در طی قرون، این اثر به عنوان راهنمایی بنیادین در تفسیر رؤیاهای، مورد استفاده قرار گرفته است. شباهت‌های بنیادینی که میان روش‌های بکاررفته در این اثر و شیوه‌های

¹ Tractate Berakoth

² Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, p. viii.

³ Mark Zborowski and Elizabeth Herzog, *Life Is with People: the Jewish Little-Town of Eastern Europe* (New York: International Universities Press, 1952), p. 127.

⁴ Solomon B. Jacob Almoli

⁵ Pitron Chalomot

⁶ Freud, *the Int. of Dreams*, p. 4.

تفسیری روانکاوی وجود دارد، پیشتر به واسطهٔ مکتوبات روانکاوانه آشکار و شناسانیده شده است.^۱ هر چند براکوت در بررسی‌های خود در باب رؤیاهای گاه حاوی اندیشه‌هایی ابتدایی است که توسط فروید در فصل اول تفسیر رؤیاهای مورد نقد قرار گرفته‌اند، اما در آن بعضی ویژگی‌ها یافت می‌شود که همانندی نزدیکی با نظریهٔ روانکاوی دارد.

مثلاً در این باره در براکوت می‌خوانیم:

خاخام شموئل ب. نخمانی^۲ به نقل از خاخام یوناتان^۳ گفته است: یک انسان در رؤیاهایش تنها نمایندهٔ آن چیزی است که تفکراتش طرح کرده است...^۴

همچنین در باب استفاده از نمادگرایی در رؤیاهای، می‌خوانیم:

خود را دیدم [در رؤیا] که به زیتون‌ها روغن می‌ریزم. او [معبّر] پاسخ داد: [این مرد] به مادر خویش دست‌درازی کرده... به او گفت: خواب دیدم چشمان ام یکدیگر را می‌بوسند. پاسخ داد: [این مرد] به خواهر خویش دست‌درازی کرده. به او گفت: خواب دیدم که ماه را می‌بوسم. پاسخ داد: او به همسر یک اسرائیلی دست‌درازی کرده. به او گفت: خواب دیدم که در سایهٔ یک درخت مُورد راه می‌روم. پاسخ داد: او به یک دوشیزهٔ عقد کرده دست‌درازی کرده.^۵ به او گفت: خواب دیدم که سایه‌ای بالای سرم قرار داشت، در حالی که در زیر من بود. پاسخ داد: این به معنای مجامعت غیر طبیعی است...^۶

بازی با کلمات نیز در آن بکار گرفته می‌شود. به عنوان مثال:

خواب دیدم که به من گفتند: در آدار^۷ خواهی مُرد، و نیشان^۸ را به چشم نخواهی دید.^۹ پاسخ داد: تو در کمال افتخار [adrutha] و بی آنکه در معرض امتحان و فتنه [nisayon] قرار بگیری خواهی مُرد.^{۱۰}

¹ I. Velikovsky, "Psychoanalytische Ahnungen in der Traumdeutungskunst der alten Hebraer nach dem traktat Brachoth", *Die Psychoanalytische Bewegung*, 18, pp. 117-121; B. Cohen, "Uber Traumdeutung in der jüdischen Tradition", *Imago* (1932, 1933), 5, 66-69.

² Samuel b. Nahmani

³ Jonathan

⁴ The Babylonian Talmud, *Seder Zeraim; Berakoth*, trans. M. Simon, ed. I. Epstein (London: Soncino Press, 1948), pp. 341-342.

⁵ ویراستار در اینجا اضافه می‌کند: «برای آن کس که ساختن سالیان از درخت مُورد برایش عادی است.»

⁶ *Berakoth*, p. 347.

⁷ Adar

⁸ Nisan

⁹ «آدار» و «نیشان» از ماه‌های سریانی هستند.

¹⁰ *Berakoth*, p. 346.

به او گفت: خواب دیدم که مردم به من گفتند: پدرت برای تو در کاپادوکیه^۱ پول باقی گذاشته است. پاسخ داد: در کاپادوکیه پولی داری؟ نه. در این صورت «کاپا»^۲ به معنای میله و «دیکا»^۳ به معنای ۱۰ می‌باشد.^۴ برو و میله‌ای را که بر بلندای ۱۰ قرار دارد بررسی کن، چرا که مملو از سکه است.^۵

در اینجا، هر چند ویژگی پیشگویانه تفسیر رؤیایها را همچنان مشاهده می‌کنیم، با وجود این، دلالت رؤیا بر تحقق یک آرزو، بر قابلیت تفسیر آن به وسیله بازی با کلمات، بر فحوای جنسی آن، بر ماهیت اساساً نمادین آن، و بر اشتغال آن بر نزاع تکانه‌های «خیر» و «شر» نیز به روشنی در نمط براکوت ارایه شده است. حتی در نظر گرفتن ماهیتی تماماً پیشگویانه برای رؤیایها در آن انکار شده است: «یک رؤیای خوب یا یک رؤیای بد همیشه به طور کامل تحقق پیدا نمی‌کند.»^۶ «در حالی که ممکن است بخشی از یک رؤیا به وقوع بپیوندد، کلیت آن هرگز تحقق نخواهد یافت.»^۷

این حقیقت که براکوت برای ارایه تعریفی سمبولیک از شناخت، تخیل جنسی را بکار می‌گیرد، از اهمیت خطیری برخوردار است. در این باره می‌خوانیم که:

اگر شخصی خواب ببیند که با مادر خود مجامعت می‌کند، می‌تواند امید به کسب فهم و بصیرت داشته باشد...^۸
اگر کسی خواب ببیند که با دوشیزه‌ای عقد کرده مجامعت می‌کند، می‌تواند امیدوار به کسب معرفت تورات باشد...
اگر کسی خواب ببیند که با خواهر خود مجامعت می‌کند، می‌تواند امیدوار به کسب خرد باشد... اگر کسی خواب ببیند که با زنی متأهل مجامعت می‌کند، می‌تواند مطمئن باشد که آینده جهان به تقدیر او گره خورده است، مشروط بر آنکه آن زن را نشناسد، و در شامگاه به او نیندیشد باشد.^۹

براکوت قواعدی بنیادین در باب تفسیر رؤیایها بنا کرد که مکمل سنت بعدی گردید. نخستین قاعده این است که تمامی رؤیایها دارای معنا است.

رؤیایی که تعبیر و تفسیر نمی‌شود، مانند نامه‌ای است که خوانده نشده است^{۱۰} (این قاعده ظاهراً توسط خاخام هیسدا^{۱۱} در قرن سوم شکل گرفته است). در این باره می‌توان به این نکته اشاره کرد که فروید کتاب خود را با عنوان *Die Traumdeutung*، یعنی تفسیر رؤیایها، نامگذاری می‌کند، و دیدگاه‌های خویش را این‌گونه ارایه می‌دهد که:

¹ Cappadocia

² Kappa

³ Dika

^۴ «کاپا» واژه‌ای آرامی، و «دیکا» واژه‌ای یونانی است.

⁵ Berakoth, p. 347.

⁶ Berakoth, p. 337.

⁷ Berakoth, p. 337.

^۸ این مطلب بر وجود یک ابهام در متن استوار شده است (امثال، ۳: ۲). متن اصلی شامل مصوت‌های واضح و ساده‌ای نمی‌شود، از همین رو قائل شدن تفکیک میان واژه *im* که به معنای «اگر» می‌باشد و *aym* که به معنای «مادر» می‌باشد، تنها با نظر به زمینه متن امکان‌پذیر است. در این نمونه، زمینه متن هم نمی‌تواند کمک‌کننده باشد، چرا که ساختار جمله‌ای بامعنا به هر دو شیوه امکان‌پذیر است. این جمله هم می‌تواند به صورت «اگر تو فهم و بصیرت [Binah] را فرا بخوانی»، و هم به صورت «تو مادر فهم و بصیرت را فرا خواهی خواند» معنا شود.

⁹ Berakoth, p. 351.

¹⁰ Berakoth, p. 337.

¹¹ Hisda

عنوانی که برای کتابام برگزیدم، به‌خوبی آشکار می‌کند که چه خط‌مشی‌های سنتی‌ای را در باب مسأله رؤیایها، مایل‌ام دنبال کنم: هدفی که برای خود تعیین کرده‌ام این است که نشان دهم رؤیایها تفسیرپذیر می‌باشند... این استنباط من که رؤیایها می‌توانند تماماً تفسیرپذیر باشند، مرا در جناح مخالف نظریه غالبی که در باب رؤیا وجود دارد قرار می‌دهد... چون «تفسیر کردن» یک رؤیا به معنای نسبت دادن یک معنا به آن است – که یعنی، جایگزین کردن آن با چیزی که با سلسله فعالیت‌های ذهنی ما مطابقت دارد، به مثابه پیوندی که دارای اعتبار و اهمیتی برابر با سایر موارد می‌باشد. همچنان که دیدیم، نظریه‌های علمی رؤیایها هیچ جایی برای مسأله تفسیر آن در نظر نگرفته‌اند... از طرفی، دیدگاه عامی تلقی دیگری را در طی اعصار نسبت به این مسأله اتخاذ کرده است... تحت تأثیر بعضی احساسات مبهم، به‌نظر این‌گونه تصور می‌شده است که علی‌رغم هر چیز دیگر، هر رؤیا حایز یک معنا می‌باشد، هر چند معنایی پوشیده و پنهان باشد، و اینکه رؤیایها قرار است جای شماری دیگر از فرایندهای تفکر را بگیرند، و ما تنها می‌بایست از جایگزینی صورت گرفته به‌درستی پرده‌برداری کنیم تا به این معنای پنهان و پوشیده‌ای که در رؤیا نهفته است، دست بیابیم.^۱

دومین قاعده بنیادینی که در براکوت انتظام یافته، این است که «تمامی رؤیایها تابع دهان هستند»^۲، یا «تمامی رؤیایها تابع تفسیر خویش هستند». این حکم کلی در طی قرون، قاعده‌ای بنیادین در تاریخ تفسیر رؤیایها در میان یهودیان بوده است.^۳ بر این اساس، تفسیر رؤیا بر خود رؤیا تقدم داشته است، بخصوص تفسیر اولیه.

این قاعده تنها بازمانده‌ای است از این دیدگاه سنتی که تفسیر تورات در رابطه با سلوک یهودیان، مقدم بر خود تورات می‌باشد. نتیجه مهمی که از این حکم کلی به دست می‌آید این است که قطعیت بسیار زیادی به تفسیر رؤیایها بخشیده می‌شود. در این حالت، اهمیت آنچه در ابتدا بر زبان جاری می‌شود فزونی می‌یابد، و این‌گونه نوع خاصی از تداعی آزاد به مثابه فنی برای قطعیت بخشیدن به معانی، مورد حمایت قرار می‌گیرد. بر اساس همین حکم کلی دوم است که پرسش درباره اعتبار و وثوق یک تفسیر و اینکه آیا تفسیر ارایه‌شده به‌واقع در بردارنده معانی رؤیا است بی‌معنا جلوه می‌کند.

در قطعیتی که فروید نسبت به تفاسیر خویش بروز می‌دهد، می‌توان ردپایی از این ویژگی سنتی تفسیر را مشاهده کرد. او هرگز نگرانی‌ای از جانب تفاسیر محتمل دیگر به خود راه نمی‌دهد. در تفکر متداول علمی، شخص یک توضیح را در برابر دیگر توضیحات متعارض به طور منطقی محک می‌زند. به هر رو، فروید با اصول خاص خویش در باب ابر-تعیین^۴ و ابر-تفسیر^۵ رؤیایها، تصور چنین موضع متعارضی را برای تفسیر رؤیا بی‌مورد و غیر قابل پذیرش می‌سازد. به نظر او، می‌توان در آن واحد به تفاسیری متفاوت و ضدونقیض از یک رؤیا قائل بود؛ از همین رو، این رکن رکنی که «رؤیایها تابع تفاسیر خویش هستند»، هرگز قابل نقض نخواهد بود. اندیشه تفسیر چندگانه را در براکوت نیز مشاهده می‌کنیم:

¹ Freud, *The Int. of Dreams*, p. 96.

² Berakoth, p. 345.

³ Trachtenberg, *Jewish magic and Superstition*, pp. 235 ff.

⁴ Overdetermination

⁵ Overinterpretation

۲۴ معبر رؤیا در اورشلیم وجود داشت. یک بار خوابی دیدم و به سراغ تمامی آنها رفتم، و هر یک تعبیری متفاوت را بیان کردند و تمامی آنها نیز تحقق یافت. و این گونه، این سخن اثبات شد که گفته‌اند: همه رؤیاها تابع دهان هستند.^۱

این رکن که «رؤیاها تابع تفاسیر هستند»، به طور تاریخی مشکلاتی را به همراه داشت. از آنجا که هرگونه تفسیر ارایه شده معتبر به شمار می‌آمد، انتخاب یک معبر امری مشکل و خطیر به نظر می‌رسید. مؤلفان براکوت که از خطرات گریزناپذیر این قاعده آگاه بوده‌اند، در این باره از معبری سخن می‌گویند که «به افرادی که به او مزد می‌دادند، معمولاً تعبیرهای فرخنده، و به آنهایی که به او چیزی نمی‌دادند، تعبیرهای نافرخته ارایه می‌کرد.»^۲

وقتی کتاب المولی در قرن شانزدهم ظاهر شد، تغییری اساسی در رابطه با تعبیر رؤیاها به وقوع پیوسته بود. المولی نمی‌توانست این دیدگاه را بپذیرد که اراده خداوند را آنچنان که در رؤیا بیان گشته است، بتوان به این سادگی مشخص کرد. المولی مصرّ بود که تفسیر رؤیا نیازمند آموزشی وسیع و گسترده است. معبر و مفسر می‌بایست شرایط و محیط فرد رؤیابین را در نظر داشته باشد. او می‌گفت که هاله‌های درخشانی از معانی در نمادهای رؤیا موجود است، که با فهم قواعد تفسیر رؤیا و مشخصات شخص رؤیابین، می‌توان به شناخت و تشخیص آن دست یافت.^۳

د. بازی با کلمات^۴

همچنان که پیشتر دیدیم، براکوت از شیوه بازی با کلمات برای کنکاش در معانی پوشیده رؤیا استفاده می‌کند. در سنت عرفانی، بازی با کلمات به عنوان عنصری مکمل در تفحص معانی پوشیده و پنهان تورات مورد استفاده قرار می‌گیرد. با نظر به این معنای پنهان، این‌طور تصور می‌شود که هر واژه‌ای در «کمون» خویش حائز مضامینی پوشیده می‌باشد. در زوهر می‌خوانیم که:

شخص چه مجدّانه می‌بایست بر هر یک از واژگان تورات تعمق کند، چرا که هیچ واژه‌ای در آن موجود نیست که حائز کنایانی به «اسم قدسی اعظم» نباشد، هیچ واژه‌ای که حائز اسراری پُرشمار، جنبه‌هایی بسیار، ریشه‌هایی فراوان و شعباتی متعدّد نباشد.^۵

در باب متن می‌گوید:

¹ Berakoth, p. 341.

² Berakoth, p. 342.

³ Trachtenberg, *Jewish magic and Superstition*, pp. 236-237.

⁴ Wordplay

⁵ Zohar, III, 172.

تورس و هیبت بر آنان مستولی می‌شود. خاخام شیمئون^۱ کلمه *aymathah* (هیبت، به جای صورت معمول *aymah*) را به عنوان *aymath he* «هیبت او» (یعنی شخینه) تفسیر می‌کند، چرا که هیچ حرف یا واژه‌ای در تورات وجود ندارد که حامل اشارات و کنایانی ژرف نباشد.^۲

در نمونه‌ای دیگر می‌گوید:

نور، و نور وجود داشت. این واژگان حاکی از آن است که پیشتر نور وجود داشته است. واژه *awr* (نور) فی‌نفسه حائزِ فحوائی پوشیده می‌باشد. قوه‌ی انبساط که از اثیر اسرارآمیزِ علوی سر بر آورده بود، راهی گشود و از خویشتن نقطه‌ای مستور در وجود آورد (یا بلکه *En Sof* [لایتناهی] اثیر خویش را بر درید، و این نقطه را فرا نمود)، نقطه‌ای به نام *yod*. وقتی این نقطه بسط یافت، آنچه از *Awir* (اثیر) مستور باقی مانده بود، معلوم شد که *awr* (نور) است.^۳ [در اینجا *yod* همان حرف *i* هست که در واژه *Awir* افتاده و حذف شده]

علاوه بر بازی ساده با کلمات، که در سرتاسر زوهر قابل مشاهده است، بازی‌های زیادی نیز که به علم اعداد ربط پیدا می‌کند و مبتنی بر این اصل است که هر شخصیت عبری دارای یک ارزش عددی است، در آن به چشم می‌خورد. به عنوان مثال:

به پیش رو. خاخام شیمئون گفت: «چرا اولین جلوتی که خداوند با ابراهیم داشت، با جمله "به پیش رو" (*lech lecha*) آغاز شد؟ به این خاطر که ارزش عددیِ حروفِ جمله *lach lecha* صد می‌باشد [حروف اجد]، و بنابراین دربردارنده‌ی این نکته برای او است که در ۱۰۰ سالگی صاحب یک پسر می‌شود. باری بنگر که هر آنچه خداوند بر زمین انجام می‌دهد، دارای بعضی مقاصد باطنی و ناپیدا است.»^۴

استفاده فروید از بازی با کلمات به عنوان ابزاری جهت قطعیت بخشیدن به مطالب ناخودآگاه به خوبی شناخته شده است. به عنوان مثال، او در تفسیر رؤیاها می‌نویسد:

یک تفسیر باز عمیق‌تر به رؤیا-فکرهای جنسی منتج شده، که در آن معنایی را که ربط‌هایی به ایتالیا داشت، به نظر در رؤیاهای بیمار زنی که هرگز آن کشور دوست‌داشتنی را ندیده است، به خاطر آوردم: "*gen Italien* [به ایتالیا] – "*Genitalien* [دستگاه تناسلی]"^۵.

در این باره موارد بسیاری را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد. در نمونه‌ای دیگر فروید می‌نویسد:

یکی از بیماران زن ام‌رؤیایی کوتاه برایم تعریف کرد که با یک واژه شفاهی بی‌معنا پایان پذیرفت. او خواب دیده بود که با شوهرش در یک ضیافت دهاتی حضور دارد و گفت: «این مراسم با یک "*Maistollmutz*" عمومی پایان خواهد پذیرفت...» در خواب احساسی مبهم به او گفته بود که این یک نوع پوره تهیه شده از ذرت

¹ Simeon

² *Zohar*, III, 185.

³ *Zohar*, I, 69.

⁴ *Zohar*, I, 268.

⁵ Freud, *the Int. of Dreams*, p. 231-232.

است - نوعی پوره ذرت.^۱ تحلیل این واژه مرکب ما را به واژه‌های "Mais" (ذرت)، "toll" (دیوانه)، "Mannstoll" (نیمفومانیک^۲ یا به عبارتی «شیفته و دیوانه مردها») و "Olmutz" (نهری در مورواویا^۳) می‌رساند. معلوم شد که تمام این‌ها، بقایایی است از یک مکالمه که با خویشاوندان‌اش بر سر میز داشته. واژگان دیگری نیز در پس "Mais" نهفته بود (علاوه بر ارتباطی که به یک آیین جشن تازه گشایش یافته داشت): "Meissen" (یک پیکره چینی میسنی^۴ [درسدنی]^۵ از یک پرنده)؛ "Miss" (یکی از خویشان او که معلم سرخانه زبان انگلیسی بود، به Olmutz رفته بود)؛ و "mies" (یک اصطلاح یهودی مطایبه‌آمیز به معنای «نفرت‌انگیز»). زنجیره‌ای طولانی از اندیشه‌ها و تداعی‌ها بود که از هر بخش از این جَفَنگِ کلامی پدیدار شد.^۶

بهترین نمونه‌ای که می‌توان برای استفاده فروید از علم اعداد سراغ گرفت، موردی است که او در کتاب «روانکاوی زندگی روزمره» به شرح آن می‌پردازد:

در نامه‌ای به یک دوست، به او اطلاع دادم که مطالعه پانویس تفسیر رؤیاها را تمام کرده‌ام و قصد ندارم تغییر دیگری بر آن اعمال کنم، «حتی اگر ۲۴۶۷ غلط داشته باشد.» بلافاصله تلاش کردم که این عدد را برای خودم تشریح و حاصل آن را به صورت یک پانویس به نامه الحاق کنم. بهتر است این بده‌بستان را که در آن خود را شناختم، همین‌جا نقل قول کنم:

«به کتاب *روانکاوی زندگی روزمره* به سرعت هم‌افزایی دیگری را اضافه خواهم کرد. در نامه عدد ۲۴۶۷ را به عنوان یک تخمین الله‌بختکی و مطایبه‌آمیز از غلط‌هایی که ممکن است در کتاب رؤیاها پیدا شود، خواهی دید. مقصودم این بود که بنویسم: اهمیتی ندارد که این رقم تا چه اندازه می‌تواند بزرگ باشد و همین برداشت هم از آن می‌شد. اما در حیات روانی هیچ چیز را نباید الله‌بختکی و کم‌ارزش تلقی کرد. از همین رو، می‌بایست به درستی حدس زده باشی که ناخودآگاه در شناخت عددی که توسط خودآگاه رها شده بود تسریع کرد. درست پیش از این، در روزنامه خوانده بودم که جنرال ای. ام. در مقام جنرال بازرس توپخانه بازنشست شده است. حتماً می‌دانی که من به این مرد علاقه‌مند هستم. زمانی که به عنوان محصل پزشکی نظام خدمت می‌کردم، او که آن زمان کلونل بود، یک بار به بیمارستان آمد و به پزشک گفت: "شما در ظرف ۸ روز می‌بایست مرا خوب کنید، چون کارهایی برای انجام دادن دارم که امپراتور در انتظار آن است."

آن زمان، تصمیم داشتم که حرفه این مرد را ادامه دهم، و حالا فقط فکر کن که امروز به منتهای حرفه خود رسیده - جنرال بازرس توپخانه و و از قضا بازنشسته. میل داشتم حساب کنم که در چه مدت این مسیر را طی کرده، و تخمین زدم که باید او را در سال ۱۸۸۲ در بیمارستان دیده باشم. با این حساب، ۱۷ سال می‌شود. قضیه را که برای زن‌ام گفتم، اشاره کرد که "پس تو هم باید بازنشست شوی." با اعتراض گفتم "خدا نکند!" پس از این گفتگو پشت میزم نشستم تا برایت بنویسم. به دلایل موجّهی رشته افکاری که داشتم همچنان ادامه پیدا

¹ Polenta

² Nymphomaniac

³ Moravia

⁴ Meissen

⁵ Dresden

⁶ Freud, *the Int. of Dreams*, p. 296-297.

کرد. حسابام اشتباه بود؛ خاطرات روشنی از وقایع در ذهن‌ام داشتم. جشن تولد ۲۴ سالگی‌ام را در زندان نظام جشن گرفته بودم (به دلیل غیبت غیر موجه). به همین خاطر می‌بایست او را در ۱۸۸۰ دیده باشم که به عبارتی، ۱۹ سال از آن می‌گذشت. پس الان رقم ۲۴ را در ۲۴۶۷ داری! حالا عددی را که سن‌ام را نشان می‌دهد، یعنی ۴۳ را، بگیر و ۲۴ سال به آن اضافه کن تا عدد ۶۷ را به دست بیاوری! این طوری بود که در جواب این پرسش که آیا میل دارم بازنشست شوم، بیان کرده بودم که دوست دارم ۲۴ سال دیگر کار کنم. مسلماً برای من ناراحت‌کننده است که در این مدت که مسیر کلونل ام. را دنبال کرده‌ام، چندان به آنچه انتظارش را داشتم دست نیافته‌ام، و می‌شود گفت هنوز نوعی فتح‌الفتوح وجود دارد که او پیشتر به آن نائل آمده، و من هنوز هم کل آن را در پیش رو دارم. پس منصفانه است اگر بگوییم حتی عددی مثل ۲۴۶۷ که بی هیچ تعمدی و الله‌بختکی بیان شد، مضامین و معانی خود را در ناخودآگاه خواهد یافت.»

از زمان این اولین نمونه از تفسیر یک رقم به‌ظاهر تصادفی، آزمون‌هایی مشابه را با نتایجی یکسان مکرراً به انجام رسانده‌ام؛ اما اکثر موارد دارای آنچنان مضامین درونی و گسترده‌ای هستند که به شرح در نمی‌آیند.^۱

بازی با حروف در عرفان یهود – که زروف^۲ (ترکیب) خوانده می‌شود – به طور خاص در سه سرفصل کلی خلاصه می‌گردد: گماتریا^۳، نوتاریکون^۴، تمورا^۵. گماتریا به ابداع معانی بر اساس ارزش عددی واژگان مربوط می‌شود. در نوتاریکون از نخستین یا واپسین حروف واژگان دیگر، واژه‌سازی می‌شود. این‌گونه، «خن»^۶ که به معنای فیض می‌باشد، با حروف ابتدایی «خکمه نیستره»^۷ که به معنای خرد پنهان است مشابهت دارد. در تمورا، واژگان با تغییر دادن ترتیب حروف، دچار تغییر می‌شوند. در سفر یتزیرا واژه «اُنگ»^۸ را به معنای خوشی، و واژه «نگا»^۹ را به معنای درد داریم، که در قالب حروفی مشابه با انتظامی متفاوت ظاهر شده‌اند.^{۱۰}

فنون تمورا بخاطر شباهت‌هایی که به اشکال واژگانی مورد بحث فروید در مقاله «معانی متعارض واژگان اولیه»^{۱۱} دارند، بخصوص جالب‌توجه می‌باشند. او بحث خود را با این مطالب شروع می‌کند که: «به نظر می‌رسد، واژه "نه" در رؤیا وجود نداشته باشد. در رؤیاها تمایلی خاص برای تعدیل تضادها به یگانگی یا بازنمایی آنها در قالب موردی واحد، دیده می‌شود.»^{۱۲} او می‌گوید که معبران باستانی گمان می‌کردند هر چیزی در رؤیا می‌تواند نماینده مفهوم متضاد خود باشد. او به آبل^{۱۳} که در این نوشته به مروری بر اثر او در باب زبان مصری می‌پردازد، استناد کرده، و می‌گوید که مصریان واژگان بسیاری داشته‌اند که می‌توانست معنا و آوای خود را معکوس کند، و اینکه زبان مصری واژگانی از متضادهای ترکیبی داشته است،

¹ Freud, *Basic Writings*, pp. 152-153.

² Zeruf

³ Gematria

⁴ Notarikon

⁵ Temurah

⁶ Chen

⁷ Chokmah Nistarrah

⁸ Oneg

⁹ Nega

¹⁰ Muller, *History of Jewish Mysticism*, pp. 49-50.

¹¹ "Antithetical Sense of Primal Words"; Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 184-191.

¹² Freud, *Col. Papers*, IV, p. 184.

¹³ Abel

مانند پیرجوان، دورنزدیک، گرفتارآزاد، برون‌درون، که به ترتیب تنها معنای جوان، نزدیک، گرفتار، و درون را انتقال می‌داده‌اند.

غریزه تموری فروید در متن زیر که شامل نقل قولی از آبل نیز می‌گردد، به شکل قدرتمندتری ظاهر می‌شود:

در قیاس با رؤیا-فعل، هنوز هم یکی دیگر از مشخصه‌های زبان باستانی مصریان جالب توجه و مهم می‌نماید. «در زبان مصری، واژگان می‌توانستند – در وهله نخست باید بگوییم، ظاهراً – آوا و مفهوم خود را وارونه کنند. بیابید فرض کنیم که کلمه «خوب» مصری است؛ پس بر این اساس، این واژه می‌تواند هم به معنای «بد» باشد و هم «خوب»، و هم به صورت «بوخ» و هم «خوب» تلفظ شود. از چنین وارون‌سازی‌های آوایی‌ای که بسیار بیشتر از آن چیزی است که قائل به شکلگیری تصادفی آنها باشیم، نمونه‌های بی‌شماری را می‌توان در زبان‌های آریایی و سامی ساخت. اگر در وهله نخست، خود را به شعبه ژرمنی محدود کنیم، این موارد را خواهیم یافت: *hurry* ___ *wait* ___ *tauwen* (wait); *boat* ___ *tub*; *Topf* (pot) ___ *pot*; *Balken* (club) ___ *Kloben* (club); *care* ___ *reck*; *Ruhe* (rest) بررسی دیگر زبان‌های هندو-ژرمنی بپردازیم، شمار مواردی از این دست رو به فزونی خواهد گذارد. به عنوان مثال: *dun-a, θυμος* – *leaf – folium*; *ren – Niere* (kidney); *capere – packen*; *rauchen* (to smoke) – (Russian) *Kur-it*; (Sanskrit) *medh, modha, Mut kreischen* (to shriek) – shriek و موارد دیگری از این دست.»

آبل تلاش می‌کند پدیده وارونگی آوا را ناشی از تضاعف و چندگانگی ریشه در نظر بگیرد، اما برای ما مشکل است که سخن این واژه‌شناس را بپذیریم. حتماً می‌توانیم بخاطر بیاوریم که کودکان تا چه حد شیفته بازی با وارونه‌سازی آوای واژگان هستند؛ و چقدر اتفاق می‌افتد که رؤیا-فکر به دلایل مختلفی وارون مطالب را برای کمک به بازنمایی بکار می‌گیرد. (اینجا دیگر سخن از حروف نیست، بلکه تصاویر بصری هستند که نظم موجود در آنها وارونه می‌گردد.) از همین رو، وارونه‌سازی آوا را باید بیشتر ناشی از عاملی با بنیانی عمیق‌تر تلقی کنیم.^۱

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 190.

غریزه جنسی

بر خلاف پیش‌زمینه فکری هنجارهای تمدن غرب در طلیعه قرن جدید، اندیشه‌های فرویدی در باب غریزه جنسی و اهمیت آن، جسورانه، غریب و نامتعارف به نظر می‌رسید. اما به این موضوع نیز باید توجه داشت که عرف‌ها و هنجارهای موجود در رابطه با غریزه جنسی نیز اندک‌اندک در حال فرو ریختن بود. رمانتیسیسم نقش خود را در تعالی بخشیدن به غریزه جنسی، البته از طریق نوعی ایده‌آلیسم که رد پای آن را تا یونان باستان می‌توان دنبال کرد، ایفا نموده بود. نقض تلقی‌های سنتی و متعارف در رابطه با اعطای حقوق مدنی عمومی به زنان نیز در حال رخ دادن بود. جریان مستمر روشنگری، که یکی پس از دیگری به تنویر و توضیح دلمشغولی‌های بشری پرداخته بود، در طلیعه قرن جدید (قرن بیستم) به مسأله غریزه جنسی بشر رسیده بود. به عبارتی، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که جهان برای اندیشه‌های فرویدی مهیا گشته بود. اما این پیام غامض و پیچیده در باب غریزه جنسی، به زحمت جای خویش را در جریان اصلی تمدن غرب باز کرد. مفهومی از غریزه جنسی در کابالا وجود دارد که به طور تکان‌دهنده‌ای به اندیشه فروید نزدیک است. این مفهوم کابالیستی با تصورات ماورائی بسیاری عجین گشته است، که در ذهن روشنفکرانه مدرن به کناری گذاشته می‌شوند.

در سنت یهود، ریاضت جنسی هرگز یک ارزش به شمار نرفته است. فرمان الهی در باب فرزندآوری و تکثیر نسل، چه در سنت خاخامی و چه در سنت عرفانی، شدیداً جدی و مهم تلقی شده است. بر خلاف اشکال زاهدانه عرفان، در عرفان یهود، غریزه جنسی به خود خدا نسبت داده می‌شد. کابالیست یهود، روابط جنسی میان مرد و همسرش را تحقق‌ی نمادین از رابطه میان خدا و شخینه^۱ می‌دانست. در این سنت، با نظر به اینکه کتاب مقدس برای معرفت و روابط جنسی واژه‌ای یکسان را در نظر گرفته است، عقیده بر آن بود که معرفت و آگاهی ماهیتی عمیقاً عاشقانه^۲ دارد.^۳

شایان توجه است که به طور معمول، شکل ایده‌آل غریزه جنسی به مثابه ناهم‌جنس‌گرایی^۴ شناخته می‌شود، بخصوص در قالب متعارف آن، یعنی ازدواج. تمایلات جنسی زناشویی به عنوان نماد قوه باروری شناخته می‌شود. از همین رو، می‌توان فهمید که استفاده فروید از اصطلاح غریزه جنسی به عنوان عنصری بنیادین در بروز انواع دیگری از مسائل عمیق و بسیار ژرف بشر، تماماً از یک روح کابالیستی برخوردار است. علاوه بر این، می‌بایست یادآوری شود که تصور فروید از غریزه جنسی به هیچ وجه با هرزگی و افسارگسیختگی همراه نیست. فروید سطحی از این غریزه را که به اصطلاح شکل «تناسلی» غریزه جنسی گفته می‌شود، در بهترین حالت ممکن در ازدواج تشخیص داده بود. تلمود و سنت متشرعانه یهود، تنها ازدواج را به عنوان شکل متعارفی از غریزه جنسی معرفی کرده‌اند؛ کابالا نیز این شکل متعارف را پذیرفته، اما آن را به اصطلاحی کیهانی و بنیادین بدل کرده است.

¹ Shekhinah

² Erotic

³ Scholem, p. 235.

⁴ Heterosexuality

بر اساس آنچه زوهر می‌گوید، روح اشتیاقی خاموش ناشدنی به اتحاد با سرچشمه خویش در خدا دارد. این اتحاد، خاصه در قالب استعاره رابطه جنسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، اتحاد مذکر و مونث به عنوان شکل ایده‌آل هستی در نظر گرفته شده است. این‌گونه، روابط جنسی ابزاری نمادین برای بیان و توصیف افعال الوهی می‌گردد، و قوه زایندهگی و باروری الوهی به عنوان ماهیتی فی‌نفسه عمیقاً عاشقانه فهم می‌شود.

یکی از اندیشه‌های الهیاتی یهود، شخینه است که به عنوان جلوه الهی خداوند شناخته می‌شود. این اندیشه در کابالا شدیداً ماهیتی مونث به خود گرفت، و مبدل به مکمل مونث خدا و فی‌نفسه بخشی از او گردید. شاید بتوان گفت که تمامیت دستگاه عرفانی کابالا حول این اندیشه غور می‌کند. شخینه به‌واقع مفهومی است پیچیده و بفرنج، که به معانی بسیاری دلالت می‌کند. اما می‌توان گفت که تمام معانی مرتبط با این شخصیت مادرانه، به‌نوعی به مسائل جنسی ربط پیدا می‌کنند. غموض موجود در معنای شخینه، تقریباً شبیه همان الگویی است که فروید به واسطه آن به درک ماهیت غریزه جنسی دست یافته است. غریزه جنسی برای فروید، تنها در فرایند جسمانی مجامعت خلاصه نمی‌شود، بلکه یک مفهوم استعاری بسیار پیچیده است که به‌نوعی تمام معانی و مفاهیم بشری را شامل می‌شود.

شخینه همچنین به عنوان اجتماع اسرائیل^۱ نیز هویت‌یابی می‌شود؛ در این حالت، خدا شوهر او خواهد بود:

در کتاب خاخام هامنونه^۲ پدر نوشته شده است که از آن‌هنگام که اجتماع اسرائیل پهلوی خدای قدوس – تبارک و تعالی – قرار گرفته، می‌توان گفت او [خدا] از خویش راضی و خشنود است، که از مکیدن شیر مادر علوی و دخترش، دیگران را آب می‌دهد، و آنان را شیر می‌نوشاند. همچنین، آموخته‌ایم که خاخام شیمئون گفته است که از آن‌هنگام که اجتماع اسرائیل پهلوی خدای قدوس تبارک قرار گرفته است، او [خدا] از خویش راضی و شادمان است و برکات در او سکنی گزیده و از او به دیگران روانه می‌گردد؛ اما آن‌هنگام که اجتماع اسرائیل پهلوی خدای قدوس – تبارک و تعالی – قرار نگرفته است، گویی که برکات از او و از دیگران دریغ داشته شده است. سر مطلب این است که هر کجا مذکر و مونث با یکدیگر عجین نشده باشند، برکات آنجا فرو نخواهد آمد. از همین رو است که خدای قدوس – تبارک و تعالی – مویه و سوگواری می‌کند... و آن‌هنگام که اجتماع اسرائیل به تبعید رفت، به او [خدا] گفت: «به من بگو ای آنکه روح‌ام به تو عشق می‌ورزد، چگونه خود را غذا خواهی داد از رودخانه عمیقی که همواره جاری است، چگونه خود را از روشنایی عدن علوی غذا خواهی داد، چگونه دیگرانی را که به تو وابسته‌اند غذا خواهی داد، درست همچون من که هر روز از تو غذا داده شده بودم و تمام زبردستان را سیراب کرده بودم، و اسرائیل را نیز که توسط من غذا داده شده بود؟ چگونه خواهد بود حال من، آن‌هنگام که محجوب گشته‌ام، آن‌هنگام که در نبود برکات تضعیف گشته‌ام، بخاطر برکاتی که به آن نیازمندم، اما در دسترس نیست؟ چگونه پیشروی توانم کرد، بی آنکه اجتماع دوستان، همان اسرائیل، فرزندان پدران باستانی، که ازابه‌ای مقدس در بالاینده، غذا داده شوند؟»^۳

شخینه بود که باعث خلقت آدمی شد. هم او بود که بار گناه آدمی را بر دوش گرفت:

¹ Community of Israel

ن. ک. ص ۱۹۳.

² Hamnuna

³ Zohar, IV, pp. 354-355.

او [شخینا] پاسخ داد: «از آنجا که گناه او بر مادر حمل می‌شود نه بر پدر، مایل‌ام که او را همچون خویشان خلق کنم.»^۱

بخاطر تاریکی که مقدر بود بر در روشنایی گناه ورزد، پدر را اشتیاق همدستی در آفرینش آدمی نبود؛ از همین رو، مادر گفت: «بیا تا آدمی را در آیینۀ خویش، چونان خودمان بسرشتیم.»^۲

ردپاهایی که رنگ از شاکله و بنیان‌های عقده اودیپ در متن زیر دیده می‌شود:

... تورات آفریده، ردایی است بر قامت شخینه، و اگر آدمی خلق نشده بود، شخینه چونان گدایان بدون ردای می‌ماند. پس آن هنگام که آدمی گناه می‌ورزد، چنان است که گویی شخینه را از ردای و جبۀ خویش عریان می‌کند، پس همین است چرایی تنبیه و مجازات او. پس آن‌گاه که فرایض شریعت را بجا می‌آورد، چنان است که گویی شخینه را ردای و جبۀ بر تن می‌کند.^۳

آنچنان که زوهر می‌گوید:

موسی با شخینه که در هیأت آدمی ظاهر گشته است زناشویی کرد. همان‌هنگام که روح در کالبد موسی سکنی گزید، و موسی او را تابع امیال خویش کرد.^۴

در اینجا می‌توانیم اشاره فروید به عنوان «آن قانون‌شکن اسطوره‌ای» را به خاطر بیاوریم.

ما همگی از آماج نقدهایی که بخاطر تعمیم عمومی عقده اودیپ به سوی فروید نشانه رفته است، و اینکه فروید علی‌رغم تمام این انتقادات همچنان بر ادعای خویش استوار ماند، آگاه هستیم. من فکر می‌کنم با نیم‌نگاهی به سنت کابالا که همچون صحیفه‌ای گشاده در برابر ما است، می‌توانیم به درک بهتر و جامع‌تری از این عنصر در تفکر فروید دست بیابیم. انتقاد اصلی‌ای که بر اصول ملهم از عقده اودیپ وارد می‌شود این است که بر اساس نوع خاصی از نظام خانوادگی استوار گشته است که دخلی به فرهنگ معاصر فروید پیدا نمی‌کند. در این باره ادعا می‌شود که فروید مرتکب مغلطۀ تعمیم کلی^۵ شده، و بنیان‌های یک فرهنگ خاص را عمومیتی مبالغه‌آمیز بخشیده است.

در این باره می‌توانیم اهمیتی را که فروید برای مشاهده عینی «پرده نخستین»^۶ قائل است به خاطر بیاوریم. من فکر می‌کنم حقیقت اصلی‌ای که در پس این نظریه فروید نهفته است، کنجکاوای ذاتی کودک در باب ماهیت وجودی‌اش باشد. همچنان که به مرور خودآگاهی کودک رشد می‌یابد، همچنان که حیرت او آغاز می‌شود و برای پرسش‌های خویش در باب منشأ اشیا به دنبال پاسخ می‌گردد، او درباره منشأ خویش نیز کنجکاو می‌شود. از این لحاظ، این پرسش شاید در میان کودکان از عمومیت بیشتری نسبت به عقده اودیپ برخوردار باشد، همچنان که فروید نیز گاه به آن اشاره‌ای گذرا

¹ Zohar, I, p. 91.

² Zohar, I, p. 92.

³ Zohar, I, p. 95.

⁴ Zohar, Folio I: 22a.

این فقره در ترجمه انگلیسی چاپ سانچینو وجود ندارد و از ترجمه Waite برگرفته شده است.

⁵ Ethnocentrism

⁶ Primal Scene

داشته است. اما فروید به واسطه استعاره عقده اودیپ، قادر بود به پرسشی بس خطیرتر و بحرانی‌تر که در سیر زندگانی هر شخص ظاهر می‌شود دست بیازد: «از کجا آمده‌ام؟» اگر عقده اودیپ در بطن تمامی فرهنگ‌ها در قالبی محدود وجود نداشته باشد، اما خود را به شیوه‌ای عمومی‌تر و در قالب حیرتی که فرد از هستی خویش دارد در بطن تمامی فرهنگ‌ها آشکار می‌سازد. عقده اودیپ استعاره‌ای است ژرف، که به کنکاش در سرّ عظیم هستی آدمی می‌پردازد. اینکه این رازآلودگی می‌بایست حاصل دلالتی جنسی باشد، یکی از درخشان‌ترین بینش‌هایی است که فروید عرضه نموده است. اما این بینش که هستی را دارای منشئی جنسی، و به تبع آن غریزه جنسی را دارای بُعد مابعدالطبیعی و الهیاتی می‌داند، سلسله‌جنبان تفکر کابالیستی به شمار می‌رود.

راز عقده اودیپ، همان راز داستان خلقت و آفرینش است. همچنان که فروید در بحث خویش در باب توسعه آگاهی جنسی می‌نویسد:

بر اساس آنچه در طی این بیداری و خیزش رخ می‌دهد، نخستین مسأله‌ای که کودک با آن درگیر می‌شود، پرسش در باب مسائلی از قبیل تفاوت میان جنسیت‌ها نیست، بلکه این معما است که: بچه از کجا می‌آید؟ فهمیدن‌اش کار چندان دشواری نیست که این صورت محرفی از همان معمای مطرح‌شده از سوی ابوالهول تبی^۱ است.^۲

در استفاده فروید از این داستان، راز منشأ اشیا، همان راز آفرینش شخص می‌باشد. آنچه کودک می‌خواهد بداند، چگونگی به وجود آمدن‌اش است، و رازی که در این باره کشف می‌کند این است که لحظه به وجود آمدن او، همان لحظه‌ای بوده است که پدر و مادرش مجامعت جنسی داشته‌اند. این گونه، احساسی شکل می‌گیرد که در آن، ویژگی اصلی آرزوی اودیپی این است که فرد آرزو می‌کند در هنگام به وجود آمدن‌اش حضور می‌داشته و شاهد آن می‌بوده است. این آرزو به فانتزی پرده نخستین و تمایل شدید برای گرفتن جای پدر در عمل آفرینش مبدل شده است.

همچنان که جونز و دیگران نیز خاطر نشان کرده‌اند، عقده اودیپ یکی از مهم‌ترین هم‌افزایی‌های فروید به شمار می‌رفت. به گفته کابالا، این امر به این می‌ماند که پدر از دریافت معرفتی عظیم برخوردار شده باشد (کابالا به معنای «دریافت‌شده، مقبول» می‌باشد). در این باره می‌توان به خاطر آورد که نوشتن تفسیر رؤیاها از سوی فروید، در حقیقت در واکنش به مرگ پدرش صورت گرفت،^۳ و اینکه «بینش‌هایی اینچنین تنها یک بار در طول زندگانی قسمت و بهره انسان می‌شود.»^۴ زوهر در سخن از یوسف، که فروید صریحاً خود را با او هویت‌یابی می‌کند، اینچنین می‌نویسد که:

این گونه، یوسف در هر آنچه می‌خواست انجام دهد، بر روح حکمت، تصویر پدرش^۵، تأمل و اندیشه می‌کرد، و این گونه کامیاب می‌گردید و به معیت اشراقی متعالی، علوی روحانی در او حادث می‌شد. آن هنگام که آن عاصی به او گفت: «آگاه باش، که تاکی در برابر من بود.»، به یوسف که نمی‌دانست این عبارت را چه مفهومی می‌تواند

¹ Theban Sphinx

در افسانه آمده است که اودیپ معمای ابوالهول را حل می‌کند و این گونه به فرمانروایی شهر تبا می‌رسد - م.

² Freud, *Basic Writings*, p. 595.

³ Freud, *the Int. of Dreams*, p. xxvi.

⁴ Freud, *the Int. of Dreams*, p. xxxii.

^۵ که نام او همچون نام پدر فروید یعقوب بود.

در دل باشد، هشدار داده شد؛ پس آن گاه که او ادامه داد: «و در آن تاک سه شعبه بود»، بالمره روح یوسف به غلیان افتاد، و به دریافت بارشی از انرژی و اشراق نائل آمد؛ چرا که در همان حال به تصویر پدر خویش چشم دوخت، و این گونه معنی سخنانی را که شنفته بود دریافت.^۱

ژرفای نظرگاه کابالیستی را در بابِ غریزه جنسی همچنین می‌توان آشکارا در اندیشه سفیره^۲ نهم مشاهده کرد. بر این اساس، ۱۰ سفیروت^۳ وجود دارد که هر یک تجلی و قلمرویی از خداوند می‌باشند. هر یک از سفیره‌ها، به بخشی از وجود خدا ربط داده شده‌اند. سفیره نهم یسود^۴ خوانده می‌شود که به معنای بنیاد است و در ناحیه تناسلی خدا قرار گرفته است. واژه یسود نه تنها به معنای بنیاد است، بلکه در دل خویش واژه سود^۵ را نیز که به معنی سری می‌باشد حمل می‌کند. بُعد جنسی هر چیز، بنیاد سری آن را تشکیل می‌دهد. ملخوت^۶ یا ملک الهی، از یسود صادر می‌شود؛ و تمامی سفیره‌های عالی‌تر خداوند به سوی آن جریان می‌یابند. از همین رو، یسود مرکز ثقل و بنیاد حیات و قوه زایایی، و مکانی است که جهان از آن تغذیه می‌کند و می‌بالد.

زهره به کرات اتحاد میان خدا و شخینه‌اش، «مادر سماوی»^۷، را مورد اشاره قرار می‌دهد. از دل یسود است که نیروی اصلی و بنیادین حیات به شخینه سرازیر می‌شود. شولم بیان می‌کند که یسود مؤلف زهره را مجذوب خود کرده است، و با نظر به روح پارسایی و تقوایی که در زهره آشکار است، نماد آلت تناسلی که در بحث یسود توسط مؤلف بکار گرفته می‌شود، می‌تواند حاکی از یک مسأله روانشناسانه باشد.^۸

در نمونه‌ای مشابه قاعده لیبیدوی^۹ فروید، مفهوم غریزه جنسی به مثابه سرچشمه سایر انرژی‌ها در جای‌جای زهره مشاهده می‌گردد. افزون بر این، آنچه که ممکن است به عنوان «صفت ممیز» قاعده لیبیدوی فروید شناخته شود، می‌توان در کابالا نیز پیدا کرد. این صفت ممیز، شناخت مفهوم شهوت به عنوان جنس مذکر است که توسط فروید مطرح شد. این گونه، در بحثی که فروید در باب شهوت در کتاب «سه گفتار در باب غریزه جنسی» ارائه می‌کند، با حروف چینی فاصله‌دار^{۱۰} در ویرایش‌های پس از سال ۱۹۲۴، چنین می‌خوانیم که:

شهوت ضرورتاً و به طور تغییرناپذیری برآمده از طبیعتی مذکر است، خواه در مردان حادث شود یا زنان، و صرف‌نظر از اینکه مقصود آن یک مرد باشد یا یک زن.^{۱۱}

در زیر نمونه‌ای از تصور زهره درباره غریزه جنسی مردانه را مشاهده می‌کنیم:

¹ *Zohar*, II, p. 230.

² Sephira

³ Sephiroth

⁴ Y'sod

⁵ Sod

⁶ Malkuth

⁷ Celestial Mother

⁸ Scholem, pp. 227-228.

⁹ Libido

^{۱۰} حروف چینی فاصله‌دار در نشرهای آلمانی برای تأکید بیشتر صورت می‌گیرد، و حکم ایتالیک را برای نوشته‌های ما دارد.

¹¹ Freud, *Three Essays on Sexuality*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. and ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1953), VII, p. 219.

وقتی که زنی از مردی آبستن می‌شود، اغلب ثمره‌ای است از یک میل علی‌السویه و دوسویه، و گاه حاصل میل غالب زن. اما آن‌گاه که میل مرد غلبه می‌یابد، روح فرزند تولد یافته، و حائز قوه نامعمولی از حیات می‌شود، آنچنان که گویی تمام هستی‌اش ثمره‌ای است از میل و خواستن، و اشتیاق برای درخت حیات.^۱

این‌گونه، می‌بینیم که قوه حیات و خوی زایایی به جزء مردانه و مذکر نسبت داده می‌شود.

به طور خاص، می‌بایست به مفهوم کابالیستی «دات»^۲ یا معرفت و شناخت نیز توجه داشته باشیم. دات در کابالا یک نیمه-سفیره^۳ و ثمره اتحاد میان دو سفیره دیگر، یعنی خخمه^۴ یا حکمت، و بینه^۵ یا تفهّم به شمار می‌رود. در این میان، خخمه شاکله‌ای مذکر و بینه شاکله‌ای مونث است، و دات نیز ماحصل الهی پیوند عرفانی آنها به شمار می‌رود.

واژه دات همچنین برای مجامعت جنسی نیز بکار برده شده است. تورات به طور خاص این واژه را در معنای جماع و جفت‌گیری بکار برده است؛ به عنوان مثال در اینجا که «و آدم همسر خویش حوا را بشناخت و او باردار شد...»^۶ و این‌گونه معرفت و غریزه جنسی در غالب یک چنین اشتقاقی با یکدیگر هویت‌یابی می‌شوند؛ اشتقاقی که از دل آن سر بر می‌آورند، و یگانه و متحد هستند.

در این حالت، اتحاد یا تداخل به عنوان نمونه اصیل و بنیادینی از معرفت، معرفی می‌گردد. زوهر از اتحاد جنسی با عنوان «حجاب برداشتن از برهنگی» سخن می‌گوید. بینه تفهّم است و مادر: از همین رو، آن‌هنگام که کسی معصیتی جنسی مرتکب می‌شود، در حقیقت «از برهنگی مادر (بینه) حجاب بر می‌دارد.»^۷ به تعبیری کابالیستی، می‌توان گفت که فروید برای کشف نیروهای ناخودآگاه در انسان رو به بینه آورد. او در خلال اندیشه عقده اودیپ، تصویری از «مادر آرمیده در عریانی خویش» را عرضه می‌کرد. به‌واقع، این تداعی را در نوشته‌ای از او با عنوان «تجربه‌ای دینی» مشاهده می‌کنیم.^۸ این نوشته به نام‌های از یک پزشک آمریکایی می‌پردازد که در هنگام دیدن یک پیرزن بر روی میز تشریح، با یک تجربه دینی روبه‌رو شده است. فروید در باب این تجربه چنین می‌نویسد:

بنابراین، می‌توان فرض کرد که تمام آنچه رخ داده است، همین باشد. دیدن جسم بی‌جان یک زن که عریان است یا در شرف برهنه شدن قرار دارد، مرد جوان را به یاد مادرش انداخته. این امر اشتیاقی را نسبت به مادرش در او برانگیخته که از عقده اودیپ در او نشأت گرفته است، و از سویی دیگر بلافاصله با احساس کدورت نسبت به پدرش تکمیل شده است. اندیشه‌های «پدر» و «خدا» هنوز برای او کاملاً از هم تفکیک نشده بودند، از همین رو، میل او برای نابودی پدر، می‌توانسته مبدل به تردیدی آگاهانه نسبت به وجود خدا شود؛ همچنین می‌توانست برای توجیه خود در پی دلایلی از قبیل بدرفتاری با یک شیء مادرگون باشد. البته معمولاً این‌گونه است که کودک آنچه را پدرش در حین مجامعت نسبت به مادرش انجام می‌دهد، به عنوان یک بدرفتاری تلقی

¹ Zohar, II, p. 291.

² Daath

³ Semi-Sephira

⁴ Chokmah

⁵ Binah

⁶ تورات، سفر آفرینش، ۱: ۴.

⁷ Zohar, IV, 355.

در باب بینه به عنوان مادر نگاه کنید به پانویس ص ۱۸۲.

⁸ Freud, Col. Papers, V, pp. 243-246.

می‌کند. این تکانه و انگيختار جديد که به عرضهٔ دين نیز وارد شده بود، تنها جلوه‌ای تازه از یک موقعیت اودیپی بود، و قاعدتاً به‌زودی به سرنوشتی مشابه دچار گردید و مغلوب یک جریان مخالف قدرتمند شد.^۱

در اینجا شاید بتوان به سرنخی دربارهٔ مفهوم این سخن فروید دست یافت که تفسیر *رؤياها* واکنشی به مرگ پدرش بوده است. در مفهوم کابالیستی معرفت، شناختن با نوعی تجاوز اودیپی همراه می‌شود. با مرگ پدرش، او قادر به تجميع نیروهایش در جهت «حجاب برداشتن از برهنگی» مادر گردید، که در روح کابالا به معنای کسب فهم می‌باشد. او توانست به ناخودآگاه نفوذ کند، حجاب از عریانی ذهن بر گیرد، و فهم آن را به چنگ بیاورد؛ آن هم با استفاده از «جسارتی» – به تعبیر خود فروید – که به معنای مشاهدهٔ بینه در عین عریانی بود.

فروید به‌خوبی از رابطهٔ میان معرفت و غریزهٔ جنسی آگاه بود و در این‌باره خاطر نشان می‌کند:

در حدود سال‌هایی که حیات جنسی کودکان به نخستین اوج خود می‌رسد، بین سنین ۳ تا ۵ سال، آنها شروع به بروز نشانه‌هایی از یک فعالیت که می‌توان آن را به غریزهٔ معرفت و پژوهش و جستجو نسبت داد می‌کنند. این غریزه را نه می‌توان از اجزای بنیادین غریزی بر شمرد، و نه می‌توان جزو اجزای انحصاری غریزهٔ جنسی دسته‌بندی کرد. فعالیت این غریزه از یک سو به منزلهٔ شیوه‌ای استعلائی در کسب مهارت است، و از سوی دیگر انرژی اسکوپوفیلیا^۲ (میل زیاد به لذت بصری) را بکار می‌گیرد. با وجود این، روابط آن با حیات جنسی از اهمیت خاصی برخوردار است، چرا که از روانکاوای آموخته‌ایم غریزهٔ معرفت و شناخت در کودکان به طور غیر منتظره‌ای زود و بسیار قدرتمند جذب مسائل جنسی می‌شود، و احتمالاً نخستین موردی است که توسط آنان برانگیخته می‌گردد.^۳

کمی بعد در همان اثر، او می‌نویسد:

باری، این واقعیتی خلل ناپذیر است که تمرکز هم‌جانبه بر تکلیف و کوشش فکری، به طور معمول در خردسالان و همچنین بزرگسالان با هیجان جنسی همراه می‌شود. این امر بی‌شک بنیانی است قابل قبول برای آنچه که از جهاتی می‌تواند انتساب تردیدآمیز اختلالات عصبی به «بیش‌فعالی»^۴ فکری تلقی شود.^۵

فحوایی عمیق‌تر از قاعدهٔ دات نیز می‌بایست با ماهیت درمان روانکاوانه در ارتباط باشد. در نظریهٔ روانکاوانهٔ فروید، با تشخیص جنسی بیماری مواجه هستیم، اما در این تشخیص غریزهٔ جنسی در شکل سادهٔ آن برای حل مشکل ارایه نمی‌گردد. اگر فروید به‌راستی دنباله‌رو کروباک بوده باشد، که به گفتهٔ خود فروید نسخهٔ «یک آلت تناسلی نرمال در دُرهای مکرر»^۶ را پیشنهاد داده بود، پس می‌بایست درمان اختلالات عصبی را تنها در ماهیت آن، جنسی تلقی کرده باشد. در عوض، نسخهٔ فروید بینش و بصیرت است. کابالا راه‌حلی برای فهم این غموض و پیچیدگی پیش روی ما قرار می‌دهد. بینش دات است، معرفتی که از اتحاد سر بر می‌آورد – در این نمونه اتحادی میان خودآگاه و ناخودآگاه. این نوع از معرفت،

¹ Freud, *Col. Papers*, V, pp. 245-246.

² Scopophilia

³ Freud, *Standard Edition*, VII, p. 194.

⁴ Overwork

⁵ Freud, *Standard Edition*, VII, p. 204.

⁶ Freud, *Col. Papers*, I, p. 296. ن. ک. ص ۳۰ بالا.

تجربه‌ای است عمیقاً عاشقانه. عمیق‌ترین تجربه بینشی فرد کشف عقده اودیپ در خویش است، که نه تنها به ظهور ناخودآگاه در مفهومی کلی‌تر منجر می‌شود، بلکه تصویر مجامعت پدر و مادر، و جایگزین کردن خیالی خود در این عمل را نیز در پی دارد.

جا دارد که در اینجا به این نکته اشاره کنیم که شرح زوهر از هبوط انسان، بر نقش معرفت در ارتکاب گناه تأکید می‌کند. متنی که اندیشه زناشویی موسی و شخینه را در بر دارد،^۱ تقریباً بلافاصله پیش از جمله «و خدا گفت بیا تا انسانی بسرشتیم»، در این کتاب ظاهر می‌شود. زوهر درخت دات را همان درخت معرفت، به مثابه کلید آفرینش تعبیر می‌کند. خاخام خوزه گفتگوی مار و حوا را این‌گونه تفسیر می‌کند:

با این درخت بود که خداوند جهان را آفرید؛ باری از آن بخور تا همچون خدا شوی که خیر و شر را می‌شناسد؛ چرا که به واسطه همین شناخت و معرفت است که خدا خوانده می‌شود.^۲

خاخام یهودا^۳ می‌گوید که مار گفت:

باری از این درخت بخور تا جهان‌هایی بیافرینی. چون خداوند به این امر آگاه است، به تو فرمان داده است که از آن نخوری، چرا که هر صنعتگری از قرین خویش که دارای هنری همانند است تنفر دارد.^۴

خاخام خوزه خاطر نشان می‌کند که این گناه نمادی بود از تمامی گناهان بت‌پرستی، قتل و زنا محصن:

از همین رو، تمامی منع‌ها به این درخت باز می‌گشت، و آن‌گاه که از آن خورد، از تمامی آنها سر پیچید.^۵

یکی دیگر از ویژگی‌های مسلط و بارز زوهر، دیدگاه آن درباره ماهیت دوجنسیتی انسان است. پیشتر دیدیم که در ذات الوهیت، عنصری مونث در قالب قاعده شخینه موجود است، و همچنین دانستیم که انسان مطابق با تصویر خدا و شخینه یا خدایی که شخینه را نیز همچون جزء مکمل خویش در بر می‌گیرد، آفریده شده است. بنابراین، آدم که از میان دنده‌اش حوا آفریده شده است، درون خویش مرد و زن را دارا می‌باشد:

آدم چونان شخصیتی دوگانه آفریده شده بود (مرد و زن)، همچنان که پیشتر شرح داده شد. «و او یکی از دنده‌هایش را بر گرفت...» (سفر آفرینش، ۲۱: ۲).^۶

انسان اولیه شامل مرد و زن می‌گردید، از همین رو گفته شد: «بیا تا انسان را در آیینۀ خویش، چونان خودمان بسرشتیم» (سفر آفرینش، ۲۶: ۱)، که حاکی از آن است که زن و مرد در اصل در قالب یک فرد آفریده شده بودند و بعداً از یکدیگر جدا افتادند.^۷

^۱ ن. ک. ص ۱۹۱.

^۲ Zohar, I, 134.

^۳ Judah

^۴ Zohar, I, 134.

^۵ Zohar, I, 135.

^۶ Zohar, III, 169.

^۷ Zohar, III, 169.

از همین رو، قاعدهٔ دوجنسیتی که فلیس ادعا می‌کرد ابداع اصیل شخص خودش بوده است، و فروید نیز در این باره به او نوشت: «اندیشه‌ات در باب دوجنسی بودن را مشتاقانه قاپیدم»^۱، طلیعه‌های خود را در سنت کابالیستی آشکار کرده است. در کابالا، زن و مرد تنها دو قطب از یک اتحاد بنیادین را تشکیل می‌دهند، هر چند اغتشاش در توازن موجود میان عناصر مذکر و مونث این اتحاد، منجر به معصیت و نقض عهد می‌شود:

بنگر که تمامی ارواح مرکب از زن و مرد هستند، و آن‌گاه که رو به سوی جهان می‌آیند نیز زن و مرد را توأمان نمایان می‌کنند، و پس از آن است که این دو عنصر از یکدیگر جدا می‌افتند. اگر انسانی شایسته باشد، زان پس یگانه می‌گردد؛ پس آن‌گاه است که به‌واقع جُفت خویش را ملاقات می‌کند، و اتحادی تمام‌وکمال در جسم و روح حاصل می‌گردد.^۲

همچنین در زوهر می‌خوانیم که:

«مرد و زن، او آنها را آفرید.» از این عبارت می‌آموزیم که هر هیأتی که عناصر مذکر و مونث را در خویش نداشته باشد، هیأتی حقیقی و بایسته نام نتواند گرفت... بنگر که خداوند هر آنجا که مرد و زن با یکدیگر یافت نشوند، رحل اقامت نمی‌کشد، و نه برکات در چنین جایی یافت تواند شد، همچنان که مکتوب است: *و/ایشان را برکت داد و ایشان را به نام انسان خواند، در آن روزی که آنان آفریده شده بودند*. توجه کن که در اینجا سخن از *آنان* و *نام ایشان* رفته است، نه *او* و *نام او*. حتی مرد نیز تا آن‌هنگام که با زن یگانه نگشته است، انسان خوانده نشده است.^۳

... انسانی که ازدواج نکرده، ناقص است و قدوسیت پادشاه از وی دوری می‌گیرند.^۴

تفکر مدرن در تباینی آشکار با کابالا، تمایزی عمیق میان زن و مرد ایجاد می‌کند. این تفاوت موجود میان کابالا و تفکر مدرن، «صفت ممیز» دیگری از نظریهٔ فروید را وضوح می‌بخشد. همچنان که می‌دانیم، فروید عقدهٔ اودیپ جنس مذکر را به عنوان ویژگی اصلی تمام نظریهٔ خویش در تمدن غرب معرفی کرد. او از این حقیقت که نمونهٔ اودیپی مختص کودک مذکر است، به نظر هیچ تشویشی به خود راه نداد. من فکر می‌کنم که او از آن به عنوان یک توصیف کلی مردانه سخن می‌گوید، نه آنچنان که گویی از زنان در این باره چشم‌پوشی کرده باشد؛ بلکه بیشتر چنان به نظر می‌رسد که همچون کابالا، در حال رد و انکار تمایز بنیادین میان مرد و زن باشد. در این باره می‌توان نقبی به مفهوم شهوت در نزد فروید زد، که خواه در مرد باشد یا زن، ماهیتاً به عنوان عنصری مذکر معرفی می‌گردد.

در روابط جنسی، شخص به معنای واقعی کلمه از «غربت» خویش رها می‌گردد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که کلیت اصول و عقاید مرتبط با نظریهٔ روانکاونهٔ فروید، در تضاد با این غربت قرار گرفته‌اند؛ و شاید تاحدودی پذیرش اندیشه‌های فروید در عصر ما نیز واکنشی به این غربت معاصر باشد. در نظر فروید، اشخاص همچون قطعات پازل، اجزای جامعه‌ای

¹ Freud, *Origins*, p. 242.

² Zohar, V, pp. 5-6.

³ Zohar, I, p. 177.

⁴ Zohar, IV, p. 333.

بزرگ‌تر را تشکیل می‌دهند. او رابطه میان بیمار و درمانگر را به رابطه‌ای با صمیمت بسیار عمیق تبدیل می‌کند. او تصریح می‌کند که پدیده انتقال نوعی رابطه عاشقانه است، و درباره عشق چنین می‌نویسند:

در شرایط عادی هیچ چیزی نیست که درباره آن مطمئن‌تر از احساس خودمان، نفس شخص خودمان، باشیم. ما آن را همچون یک شیء یگانه مستقل می‌نگریم که در برابر هر چیز دیگر به صورتی کاملاً متمایز نمایان گشته است. اینکه این امر تظاهری فریب‌آمیز است، و بر خلاف آن، نفس با هیچ تحدید و تمایز مشخصی در درون، به سوی یک جوهر ذهنی ناخودآگاه که آن را هویت می‌خوانیم، و نفس بر آن نمایی تظاهری ایجاد می‌کند، بسط می‌یابد، نخستین بار به واسطه پژوهش‌های روانکاوانه کشف گردید، و این دانش هنوز حرف‌ها و نکته‌هایی بسیار در باب روابط میان نفس و هویت برای گفتن دارد. اما هر چه این دنیا بیرونی‌تر می‌شود، گویا نفس به خود وضوح بیشتری می‌بخشد، و خود را در قالب تمایزات و حدود مشخصی آشکار می‌سازد. تنها یک شرایط ذهنی وجود دارد که در آن، نفس از این کار باز می‌ماند – و آن شرایطی است غیر معمول، اما نمی‌توان آن را در حیطه موارد مربوط به مرض‌شناسی مورد بررسی قرار داد. در اوج شرایط عاشقی، احتمال از میان رفتن مرزهای میان نفس و مقصود (مفعول) وجود دارد. در این شرایط، انسان عاشق بر خلاف آنچه حواس گواهی می‌دهند اعلام می‌کند که او و معشوق یکی گشته‌اند و آمادگی سلوکی این‌گونه است، آنچنان که گویی با یک حقیقت روبه‌رو است.^۱

در ادامه، او طرحی کلی از الگوی توسعه‌ای نفس ارائه می‌دهد:

نفس در ابتدا هر چیزی را در بر می‌گیرد، اما بعداً خود را از دنیای بیرونی منفک می‌کند.^۲

این مفهوم از توسعه نفس که توسط فروید صورت‌بندی شده است، حاکی از آن است که شخص با سرشتی دوجنسیتی متولد می‌شود، و این سرشت بعداً دچار جدایی می‌شود و شخص، همچنان که در اصول عقاید کابالا نیز بیان شده است، خویشتن را با ناهم‌جنسگرایی به تکامل می‌رساند.

فروید به همین ترتیب، دیگر اشکال تظاهر جنسی را حاکی از عملکرد ناسالم روانی تلقی می‌کند. در نقل‌قول‌های زیر، شماری از نظریات او ارائه شده است. او به تعریف انحرافات می‌پردازد همچون،

... فعالیت‌های جنسی‌ای که گاه (الف) در مفهوم اندام‌شناسانه، فراسوی آن نواحی از بدن که برای یگانگی و اتحاد جنسی طراحی شده‌اند بسط می‌یابد، یا گاه (ب) به روابط آنی با مفعول جنسی تمرکز دارند که به طور معمول می‌بایست سریعاً در مسیری که به هدف نهایی جنسی ختم می‌شود صورت بپذیرند.^۳

با فرا رسیدن بلوغ، تغییراتی حادث می‌شود که در آن، قرار است حیات جنسی طفولیت شکل واپسین و طبیعی خویش را به خود بگیرد. غریزه جنسی تا این زمان غالباً خود-عاشقانه بوده است، اما هم‌اکنون حائز مفعول جنسی می‌گردد... کلاً در این زمان، یک هدف جنسی تازه ظهور پیدا می‌کند و تمام اجزای غریزی به منظور

¹ Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. Joan Riviere (London: Hogarth Press, 1955), pp. 10-11.

² Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 13.

³ Freud, *Standard Edition*, VII, p. 150.

رسیدن به آن، با یکدیگر ترکیب می‌شوند؛ در عین حال که نواحی عشق‌انگیز^۱ به برتری و نفوق ناحیه تناسلی گردن نهاده‌اند. از آنجایی که هدف جنسی تازه، تکالیف بسیار متفاوتی را برای هر یک از دو جنس اقتضا می‌کند، در این هنگام، میان توسعه جنسی آنها شکافی بزرگ ایجاد می‌شود، و هر یک در مسیری جداگانه به راه خویش ادامه می‌دهند...

هدف جنسی تازه در مردان عبارت است از تولید مثل جنسی. هدف اولیه یعنی کسب لذت به هیچ وجه چیزی بیگانه با مورد مذکور نیست؛ بلکه بالعکس در همین مرحله پایانی از فرایند جنسی است که بیشترین لذت ممکن به دست می‌آید. در این زمان، غریزه جنسی تابع و زیرمجموعه‌ای از به انجام رسانیدن تکلیف تولید مثل قرار می‌گیرد؛ به عبارتی، می‌توان گفت که نوع پرستانه^۲ شده است. اگر قرار است که این دگرگونی با موفقیت به انجام برسد، تمایلات بنیادین و سایر مشخصه‌های مربوط به غرایز، می‌بایست در این فرایند جای داده شوند. درست مانند موقعیت‌های مشابهی که در آن ارگانسیم می‌بایست به درستی وارد فعل و انفعالات تازه‌ای شود که به مکانیسم‌های کمال یافته منجر می‌شود، در اینجا نیز اگر تنظیمات تازه آنچنان که باید صورت نپذیرد، احتمال بروز اختلالات بیمارگون می‌رود. از این رو، می‌توان هرگونه اختلال بیمارگون در حیات جنسی را ناشی از بروز یک منع و انسداد در مسیر توسعه آن دانست.^۳

همچنین در سنت یهود، طرحی کلی از اندیشه فروید در باب توسعه اجتماعی به چشم می‌خورد. یکی از اندیشه‌های خاص سنت یهود، تلقی تسلط و غلبه تکانه‌های شرارت‌آمیز در مراحل پیش از بلوغ است. این اندیشه در زوهر این‌گونه بیان گشته است:

در همان لحظه که کودک چشم بر جهان می‌گشاید، اغواگر شرّ بی‌درنگ خویش را به او در می‌پیوندد... اما اغواگر خیر تنها آن‌هنگام به سوی آدمی می‌آید... که او به سن ۱۳ سالگی برسد. از آن‌هنگام به بعد، کودک در ملازمت خویش دو قرین را می‌باید، یکی در دست راست او و دیگری در دست چپ‌اش؛ که پیشین اغواگر خیر باشد و پسین اغواگر شرّ.^۴

فروید تمام آن چیزی را که ما معمولاً در انسان ناسالم و غیر اخلاقی تلقی می‌کنیم، نهادینه‌شده در مراحل پیش از بلوغ در نظر می‌گیرد، و ظهور آن را در بزرگسالان ناشی از سیری قهقرایی به مراحل پیش از بلوغ می‌داند.

از همین رو، مثلاً در جایی می‌نویسد:

اجزای خشن غریزه جنسی در کودکی حتی بسیار مستقل‌تر از فعالیت‌های جنسی‌ای که به نواحی عشق‌انگیز مرتبط هستند، توسعه می‌یابند. خشونت در-کل به آسانی به طبیعت کودکان وارد می‌شود، چون مانعی که غریزه سروری را منوط به عدم درد و رنج دیگران می‌کند - یعنی قوه رحم و شفقت - نسبتاً دیر توسعه می‌یابد... می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که تکانه خشونت از غریزه سروری نشأت می‌گیرد، و در دوره‌ای از حیات جنسی

¹ Erotogenic

² Altruistic

³ Freud, Standard Edition, VII, pp. 207-208.

⁴ Zohar, II, p. 134.

ظاهر می‌شود که در آن هنوز دستگاه تناسلی نقش بعدی خویش را بر عهده نگرفته است. [ایتالیک شده از سوی ما] در اینجا با تفوق فازی از حیات جنسی روبه‌رو هستیم که بعداً آن را با عنوان انتظام پیش-تناسلی تعریف خواهیم کرد.^۱

زوه‌ر حاوی پندهایی در باب شفقت و مهربانی شایسته در حین انجام روابط جنسی است:

تأملی مشابه بر این آیه خواهیم داشت که «و او در آنجا عرض نیاز کرد و به انتظار نشست» (سفر آفرینش، ۲: ۲۸)، یعنی آنکه یعقوب نخست در پی کسب اجازه بر آمد. از این آیه در می‌یابیم که مرد برای معاشرت با همسر خویش، نخست می‌بایست به او عرض نیاز برَد و خریدارِ ناز همسرش باشد؛ و اگر او را قانع نتوانست کرد، نشاید که با او همچنان بماند، چرا که مصاحبت ایشان می‌بایست از سرِ عشق و بی‌هیچ اکراه باشد. آیه در ادامه از یعقوب می‌گوید که «او در آنجا به انتظار نشست، چرا که خورشید غروب کرده بود»، که نشانگر ممنوعیت مجامعت در هنگام روز است. افزون بر این، می‌گوید «از سنگ‌های آنجا بر گرفت و زیرِ سرِ خویش نهاد.» از اینجا در می‌یابیم که حتی اگر برای یک پادشاه، با بستری از طلا و ملحفه‌های گران‌قیمت، بستری از سنگ‌ها توسط همسرش فراهم آمده باشد، می‌بایست بستر خویش را ترک بگوید و بر آنچه که همسرش تدارک دیده است بیارند؛ همچنان که مکتوب است «و او در آنجا آرمید.» بنگر که در اینجا گفته می‌شود «و مرد در این زمان گفت ... الخ.» تا نشان دهد که مرد با همسرش محبت‌آمیز سخن گفته است، تا آنکه او را به خویش جذب کند، و مهر او در دل‌اش خانه کند. بنگر که چه دل‌رام و مالامال نیاز است زبان او، «استخوان استخوان من و پارهٔ تن من»، تا به او بنمایاند که آنان یگانه و جدایی‌ناپذیر هستند. پس آن‌گاه به ستایش او آواز سر می‌دهد: *اینک او زن خوانده خواهد شد*، همو که بی‌مانند و بی‌همتاست، اینک او افتخارِ خانه، همو که بر دیگر زنان، چونان برتری آدمی بر بوزینه، شرف دارد. او کسی است که از هر لحاظ کامل است، و به‌تنهایی استحقاق زن خوانده شدن را دارا می‌باشد. هر واژه‌ای برآمده و ملهم از عشق است، چونان این آیه که «دختران بسیاری شجاعانه عمل کرده‌اند، لیک تو بر تمامی آنها برتری داری» (امثال، ۲۹: ۳۱). *از همین رو، یک مرد پدر و مادر خویش را ترک می‌گوید و قرین همسر خویش می‌شود، و آنان تن و بدنی یگانه می‌گردند:* و تمام این‌ها برای این بود که محبت او را به دست آورد و او را به خویش نزدیک‌تر گرداند.^۲

متن زیر از فریود نشان می‌دهد که او تا چه اندازه نزدیک به این سنت می‌اندیشیده است، حتی از لحاظ نقل قول کردن آیاتی مشابه از کتاب مقدس!

این عشق‌های مفرط در احساسات محبت‌آمیز کودک که پیوسته عناصر عاشقانه را به خویش جذب می‌کند، در دوران کودکی دیده می‌شود، که از همین رو، معطوف به اهداف جنسی نیست. اما آن زمان که دوران بلوغ فرا می‌رسد، به یک‌باره با ظهور جریان قدرتمندی از احساسات «حسی» که اهداف آن را دیگر نمی‌توان در هیأتی مبذل انتظار کشید، روبه‌رو می‌شویم که بر شرایط حاضر مسلط می‌شود. این جریان از قرار معلوم از مسیرهای پیشین منحرف نمی‌گردد، و به اهدافی که در انتخاب‌های کودکانه دنبال می‌شد، جریان‌هایی از شهوت که

¹ Freud, Standard Edition, VII, pp. 192-193.

² Zohar, I, p. 156-157.

هم‌اکنون بسیار قدرتمندتر است، می‌افزاید. اما در رابطه با همین اهداف، با مانع زنا‌ی محارم روبه‌رو می‌شود که در همان زمان شکل گرفته است؛ در نتیجه، در تلاش خواهد بود هر چه زودتر از این اهداف نامناسب برای ارضای واقعی، به سوی اهداف دیگری در جهان بیرون که با آنها یک زندگی جنسی واقعی امکان‌پذیر است حرکت کند. این اهداف جدید نیز باز بر اساس الگوی ذهنی کودکی انتخاب می‌شوند؛ و در عین حال، به‌موقع آن احساس محبت‌آمیزی را که نسبت به دیگران نهادینه شده است به خود جذب می‌کنند. بر اساس حکم کتاب مقدس، یک مرد پدر و مادر خویش را ترک می‌گوید و با همسر خویش قرین می‌گردد. [ایتالیک‌شده توسط ما] این‌گونه، رقت و حسّانیت با یکدیگر یگانه می‌شوند. شدیدترین شور حسّی، عالی‌ترین برآورد ذهنی از مفعول را با خود به همراه خواهد داشت (برآورد معمول مبالغه‌آمیز از مفعول جنسی که مختص مردان است).¹

زوه‌ر دست‌کم به شکلی نمادین به این نکته روانکاوانه اشاره می‌کند که عمق خشنودی جنسی در مجامعت با مادر یافت می‌شود. عمل جنسی در زوه‌ر نمادی است از رابطه با مادر علوی. اگر مردی گام در سفر می‌گذارد:

آن‌هنگام که به خانه مراجعت کرد، بر عهده اوست که به همسر خویش قدری لذت بچشانند، چرا که این هموست که برای او این جفت آسمانی [شخینه] را فراهم آورده است. بر عهده اوست که این کار را به دو دلیل انجام دهد. نخست آنکه این لذت، لذتی است دینی؛ لذتی که خشنودی شخینه را در پی دارد، و مهم‌تر از آن، فرد به این واسطه، سکینه و آرامش را در جهان می‌گسترده، همچنان که مکتوب است که «و خواهی دانست که چادر تو در سکینه و آرامش است، و قوم خویش را ملاقات کرده، و معصیت نخواهی ورزید» (یعقوب، ۲۴: ۵). (ممکن است سوال شود که آیا این گناه است که او همسر خویش را ملاقات نکند؟ در پاسخ باید گفت آری، این‌گونه است، چرا که او با چنین کاری از عزت و شرف جفت سماوی که به واسطه همسرش به او پیوسته است فرو می‌کاهد).²

هویت‌یابی سکینه و آرامش با اروس، که دیدگاه فروید در تصورش از اروس است، و آن را در تضاد با غریزه مرگ قرار می‌دهد، و در کتاب «تمدن و ناخشنودی‌هایش» از آن سخن می‌گوید، در نقل قول فوق طرح گردیده است. افزون بر این، متن زیر از زوه‌ر، حاکی از آن است که لذت رابطه جنسی بنیانی اودیپی دارد و نیرویی است در جهت سکینه و آرامش:

و این‌گونه «تو خواهی دانست که چادر تو در سکینه و آرامش است»، چرا که شخینه با تو می‌آید و در سرایت منزل می‌کند، و از همین رو، «تو سرای خویش را ملاقات خواهی کرد و معصیت نخواهی ورزید»، وقتی با طیب خاطر، تکلیف دینی مجامعت زناشویی را در پیشگاه شخینه به انجام می‌رسانی. در این شیوه، شاگردان تورات که خویشتن را در ۶ روز هفته از همسران خویش جدا کرده‌اند، تا خود را وقف مطالعه کنند، با جفت آسمانی خویش قرین می‌شوند، باشد که همچنان «مرد و زن» باقی بمانند. آن‌هنگام که سبت فرا رسید، بر آنان فرض است که همسران خویش را محض عزت و شرف جفت آسمانی، خشنود سازند، و در صدد به انجام رسانیدن خواست سرور خویش، آنچنان که بیان گردیده است، باشند... وقتی همسرش طاهر گردید [پس از خروج طمٹ]، بر اوست که او را از طریق به انجام رسانیدن مسرت‌بخش یک حکم دینی، خشنود سازد... اصول عقاید باطنی

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 205-206.

² Zohar, I, p. 158-159

بر این است که مؤمنان حقیقی می‌بایست تمام فکر و ذکر خویش را بر این فرد (شخینه) بگذارند. ممکن است اعتراض بیاوری که بر اساس آنچه گفته شد، یک مرد وقتی در سفر است نسبت به زمانی که در منزل است، از منزلت عالی‌تری بهره‌مند می‌گردد، به واسطه جفت آسمانی که پس از آن با او در می‌پیوندد. اما این‌گونه نیست. چون در آن هنگام که مردی در خانه است، بنیان خانه او همسرش می‌باشد، و به واسطه اوست که شخینه آن خانه را باز نمی‌گذارد. باری آموزگاران ما این آیه را به‌خوبی در یافته‌اند که «و او را به چادر مادرش ساره آورد» (سفر پیدایش، ۶۷: ۲۴)، که حاکی از آن است که شخینه همراه با رفقه^۱ به خانه اسحاق در آمد. به عبارتی باطنی، مادر علوی تنها آن‌هنگام در مقارنه با مرد قرار می‌گیرد که خانه مهیا گشته باشد، و مرد و زن با یکدیگر در پیوسته باشند. پس آن‌هنگام، مادر علوی برکات خویش را بر آنان فرو می‌بارد. بر همین منوال، مادر سفلی نیز در مقارنه با مرد قرار نخواهد گرفت، مگر آن‌هنگام که خانه مهیا گشته باشد، و مرد با زن روبه‌رو گردد، و آن دو با یکدیگر در پیوندند. پس آن‌گاه مادر سفلی برکات خویش را بر آنان فرو می‌بارد. پس یک مرد در خانه خویش می‌بایست با دو زن فرا گرفته شود، چونان مرد مذکور در بالا.^۲

ششمین روز، مناسب‌ترین روز برای مجامعت جنسی است. در نقل قول زیر مشاهده می‌گردد که «تناسلی‌سازی»^۳ به عنوان موهبی عظیم معرفی می‌گردد:

ششمین روز حامل برکاتی بیش از روزهای دیگر است، چون آنچنان که خاخام اِلْزَار بیان کرده است، شخینه در این روز سفره را بهر پادشاه می‌چیند. این‌گونه، روز ششم را دو بهره است؛ یکی از بهر خودش، و دیگری از برای تدارک شادی اتحاد پادشاه با شخینه که در شنبه شب (شب سبت) واقع می‌گردد، و تمامی ۶ روز دیگر هفته برکات خویش را از آن بر می‌گیرند... از همین رو، آنان که از سر یگانگی قدوس و شخینه در شنبه شب آگاه هستند، ممکن است این زمان را افضل‌ترین اوقات برای یگانگی زناشویی خویش در نظر بگیرند.^۴

عمل جنسی اهمیت مذهبی خود را به عنوان نمادی برای خاتمه تبعید کسب کرده است. شخینه که نمادی است از جامعه اسرائیل، توسط پادشاه خویش مهجور گشته است:

پادشاهی را تصور کن که بر ملکه خود خشم گرفته، و او را از بارگاه‌اش تا زمانی معلوم رانده است. پس آن‌هنگام که موعدهش فرا رسد، ملکه دفعتاً به سوی پادشاه بازگشت می‌کند. این واقعه به کرات رخ می‌دهد، و سرانجام برای مدتی بسیار طولانی از بارگاه پادشاه رانده می‌شود. پس در این‌هنگام پادشاه می‌گوید: «این بار چونان دفعات پیشین نیست که او رو به سوی ما باز آمد. این بار، خود با تمام گل‌های خویش برای یافتن او راهی خواهم شد.» چون رو به سوی او کند، او را مهجور و وامانده می‌یابد. پادشاه با دیدن او، اینچنین مخدول، و با اشتیاقی دگرباره به او، دستان او را می‌گیرد و بلندی‌اش می‌بخشد، و او را به بارگاه خویش می‌آورد، و سوگند یاد می‌کند که دیگر بار هرگز مفارقتی میان‌شان در نیفتد. از همین رو، جامعه اسرائیل در تمامی موقعیت‌های پیشین که در معرض تبعید قرار می‌گرفت، معمولاً چون موعده آن فرا می‌رسید، خود به سوی پادشاه بازگشت

¹ Rebecca

² Zohar, I, p. 159-160.

³ Genitalization

⁴ Zohar, III, p. 198.

می‌نمود؛ اما در این تبعید، قدوس - تبارک و تعالی - خود دستان او را خواهد گرفت و او را بلندی و تسلی خواهد بخشید، و به جایگاه سابق‌اش در بارگاه خویش، باز خواهد نشاند.^۱

زوه‌ر دربارهٔ مردی که «آنچنان که بایسته است، همسری اختیار نکرده و تنها است»، می‌گوید:

... «و او دومی نداشت»، کسی که پشتیبان او باشد، پسری که نام او را در میان اسرائیل زنده نگاه دارد، یا او را پاداشی شایسته‌تر از آنی کند؛ «در عین حال، پایانی بر مشقات او نیست»، چرا که روز و شب پیوسته کار می‌کند، «و نه چشمان‌اش از ثروت و دارایی‌ها خشنود و قانع می‌گردد» (کتاب جامعه، ۸: ۵)، و از این شعور نیز بی‌بهره است که با خود بیندیشد: «پس از چه رو خویشتن را مشقت می‌دهم و روح خود را از لذت محروم می‌دارم؟» (کتاب جامعه، ۸: ۵). ممکن است بگویی که لذت او در عیش و نوش‌ها و خوردوخوراک‌های هر روزینهٔ اوست؛ اما این‌گونه نیست، چرا که روح (نَفْس)^۲ او در این لذات سهیم نیست؛ این‌گونه، یقیناً روح خویش را از لذت، از فرا رسیدن اشراقِ سرورآفرین جهان، محروم می‌دارد؛ چرا که روح او از کسبِ شکوفایی و رشد شایسته خود بازمانده است.^۳

نوشته‌های فروید نیز مشحون از چنین اندیشه‌هایی است. به عنوان مثال در اینجا:

به نظر می‌رسد که حد مشخصی از ارضای جنسی برای شمار به‌مراتب فزون‌تری از طبایع کاملاً ضروری باشد، و فروخوردگی این نیاز متغیر شخصی به واسطهٔ تأثیر زیان‌آور آن بر فعالیت‌های کارکردی و ماهیت باطناً رنج‌آور آن، با بروز رفتار و حالاتی که می‌بایست آنها را بیماری تلقی کنیم، تلافی می‌گردد.^۴

در نقل قول مذکور از زوه‌ر، همچنین به این نکته اشاره شده است که استعلی و تعالی غریزهٔ جنسی و متوسط شدن به ترضیه‌های جانشین، نمی‌تواند همواره به عنوان راه‌حلی جامع برای مشکل فروخوردگی جنسی نگریسته شود.

هم‌اکنون به جایگاه مقولهٔ زنا‌ی محارم در تاریخ یهود می‌پردازیم، تا به این واسطه به مسألهٔ ارجاع مکرر به آن، روشنی و وضوح بیشتری ببخشیم. یهودیان به علت ازدواج درون‌قبیله‌ای^۵، مشخصاً با مسألهٔ زنا‌ی محارم روبه‌رو بودند و نقشی که عرفان یهود برای آنان ایفا می‌کرد، می‌توانست ابزار مواجهه با احساسات گناه‌آلود عمیقی را که به زنا‌ی محارم مرتبط می‌شود فراهم بیاورد.

وقتی که گفته می‌شود یهودیان با نوعی از مسألهٔ زنا‌ی محارم درگیر بوده‌اند، منظور این است که وسوسهٔ زنا‌ی محارم که به گفتهٔ افرادی مثل فروید، می‌تواند مسأله‌ای کاملاً جهانی و عام باشد، در میان آنها به طوری خاص موردِ مبالغه و تأکید قرار گرفته بود، که خود موجد پاد-نیروهایی عمیق و به دنبال آن احساس‌های مبالغه‌آمیزی از گناه در آنان می‌گردید. ریشهٔ این وسوسه‌های عمیق برای زنا‌ی محارم را می‌توان در دو مشخصهٔ مردم یهود جستجو کرد. از یک سو، وجود تابوهای سختی بود که ازدواج با غیر یهودیان را منع می‌کرد. تا امروز، رسم بر آن است که اگر عضوی از یک

¹ Zohar, IV, p. 337.

² Nefesh

³ Zohar, II, pp. 214-215.

⁴ Freud, Col. Papers, II, p. 83.

⁵ Endogamy

خانواده متشرع یهودی با فردی غیر یهودی ازدواج کند، آن خانواده ممکن است مراسم شبیه‌نشینی^۱ برپا کند که معمولاً در هنگام مرگ افراد برگزار می‌شود. شبیه‌نشینی اعلانی بود مبنی بر این امر که این فرد عملاً مرده تلقی شده است. از سوی دیگر، یهودیان بخصوص در اروپای غربی، معمولاً در جوامعی کوچک زندگی می‌کردند، به طوری که شمار افراد در دسترس برای ازدواج به شدت محدود بود. با محدودیتی اینچنین بالا که در مفعول‌های جنسی مشروع ایجاد شده بود، تمایلات موجود برای زناى محارم به‌سادگی نمی‌توانست سرکوب شود، و فرونشانی آنها تلاشی دوجندان را اقتضا می‌کرد. به عنوان مثال، لاندز و زبوروسکی در مطالعه انسان‌شناسانه خود در باب یهودیان غرب اروپا، از الگوی پرهیزی شدیدی که میان خواهرها و برادرها وجود دارد، و اینکه والدین اغلب در روابط متقابل خواهر-برادرانه به عنوان میانجی ظاهر می‌شوند سخن می‌گویند.^۲

برای درک بهتر این وضعیت، خالی از لطف نیست که آن را با ایدئولوژی عاشقانه انتخاب آزادانه جفت‌قیاس بکنیم. این ایدئولوژی در یک جامعه بسیار بزرگ نیز می‌تواند به وقوع بپیوندد؛ جامعه‌ای که با تشویق ازدواج میان طبقات مختلف، و اتخاذ یک سیستم اخلاقی دموکراتیک، به گسترش آن یاری رسانده است. در اندیشه عاشقانه‌گزینش آزاد جنسی، احتمال کمی نیز برای این مورد در نظر گرفته شده است که ارتباط با فرد مورد نظر در حیطه زناى محارم قرار بگیرد. همچنان که اشاره خواهیم کرد، در حکایت کلاسیک اودیپ نیز، زناى محارم در نتیجه رویدادی نادر اتفاق می‌افتد، رویدادی که دو شریک جنسی را سال‌ها پیش از یکدیگر جدا کرده است، به طوری که به عنوان بزرگسال یکدیگر را به‌جا نمی‌آورند. علت اصلی وجود ترتیباتی مرسوم برای ازدواج که توسط ریش سفیدان جامعه یهود به‌جا آورده می‌شد، می‌توانست این باشد که آنها حاملان اطلاعاتی مهم و ضروری در رابطه با قرابت‌های خونی بوده‌اند. همچنین تمایل موجود برای ازدواج زود هنگام در میان یهودیان را نیز نه تنها می‌توان به واقع‌گرایی کلی مرتبط با انگیزش‌های جنسی که در فرهنگ یهود عموماً دیده می‌شود نسبت داد، بلکه می‌توان آن را به عنوان ابزاری جهت مقابله با گرایش‌هایی که ممکن بوده به زناى محارم وجود داشته باشد تلقی کرد.

زوه‌ر تفسیری دوپهلوی در باب زناى میان خواهر و برادر ارائه می‌دهد:

چون همان‌گونه که در اصول سَری می‌شنه^۳ تصریح کرده‌ایم، که «اگر مردی خواهر خویش، دختر پدرش یا دختر مادش را بگیرد، این هسد^۴ (محبت) است؛^۵ به‌راستی که اینچنین است، و پس از آنکه هسد نمایان گشته بود، ریشه‌ها و ساق‌ها سر به بلندا بر آوردند، و شاخه‌ها گسترده شدند، و آنچه نزدیک بود رو به سوی قهقرا نهاد. و این همه، در آغاز بود، در گسترش پنهان جهان، اما پس از آن، هر آنکه این‌گونه رفتار کند، «در برابر چشمان فرزندان مردمانش معدوم خواهد شد.»^۶

¹ Shib'ah

² R. Landes and M. Zborowski, "Hypothesis concerning the Eastern European Jewish Family", *Psychiatry* (1950), 13, 447-464, p. 451.

³ Mishnah

⁴ Hese

⁵ تورات، سفر لاویان، ۱۷: ۲۰. قرار گرفتن واژه هسد در اینجا همواره مبهم و چندپهلوی بوده است، و معمولاً به گونه‌ای ترجمه شده است که گویی به چیزی شرم‌آور اشاره دارد. گاه نیز آن را به عنوان ضرورتی ابتدایی در میان فرزندان آدم تفسیر می‌کنند.

⁶ Zohar, V, p. 83.

در نوشته‌های فروید نیز که اروس را با احساسات مرتبط با زناى محارم عجین می‌کند و آن را به عنوان نیروی بنیادین عشق در میان بشر می‌شناسد، دقیقاً می‌بینیم که این رابطه میان زناى محارم و هیسر شکل گرفته است.

در زوهر، داستان زیر را در رابطه با زناى خواهر و برادر، و رهایی از گناه و عقوبت آن می‌خوانیم:

عریانی خواهرت را... نباید مکشوف کنی. خاخام آبا^۱ روزی داشت به معیت خاخام خوزه از کاپادوکیه به لود^۲ می‌رفت. همچنان که می‌رفتند، مردی را دیدند که با اثری بر چهره به آنان نزدیک می‌شد. خاخام آبا گفت: «بیا تا ترک این مسیر کنیم، چرا که چهره آن مرد گواهی می‌دهد که وی یکی از احکام شریعت را در باب مجامعت نامشروع نقض کرده است.» خاخام خوزه گفت: «شاید این اثر از کودکی بر چهره او بوده. چطور می‌تواند نشانگر نقض شریعت یا انجام مجامعت نامشروع باشد؟» خاخام آبا پاسخ داد: «من از چهره‌اش توانم فهمید که چنین کرده.» پس خاخام آبا او را فرا خواند و گفت: «بگو که چیست آن اثر بر چهره تو؟» مرد پاسخ گفت: «تمناً می‌کنم که بیش از این‌ام مجازات نکنید، چرا که این حاصل معصیت من است.» خاخام آبا گفت: «چگونه اینچنین است؟» مرد پاسخ داد: «روزی با خواهر خویش در سفر بودم، که به میهمان‌خانه‌ای رفتیم و آنجا شراب بسیار نوشیدم. تمام آن شب را همراه خواهرم بودم. صبحگاه چون که برخاستم، میهمان‌خانه‌دار را در حال نزاع با مردی دیگر یافتم. خواستم در بین‌شان میانجی‌گری کنم، که از هر دو کتک خوردم، اولی از یک سو و دیگری از سوی دیگر. تا آنکه به شدت مجروح شدم، اما در نهایت توسط پزشکی که میان‌مان زندگی می‌کرد، نجات یافتم.» خاخام آبا پرسید که آن پزشک که بود، و مرد پاسخ گفت: «خاخام سیملای^۳ بود.» خاخام آبا پرسید: «چه دارویی برای تجویز کرد؟» مرد پاسخ گفت: «شفای معنوی. از همان روز استغفار کردم، و هر روز به چهره خویش در آینه نگاه کردم و در پیشگاه قادر متعال به سبب معصیت خود عجز و لابه نمودم، و از تاثیر آن اشک چهره‌ام شفا یافت.» خاخام آبا گفت: «اگر نه این بود که ممکن است دست از توبه باز کنی، چنان می‌کردم که آن اثر زخم‌خوردگی از چهره‌ات پاک شود. باری این آیه را بر تو فرو خواهم خواند که «و اینچنین گرافه‌کاری تو برطرف گردید، و گناهات زائل شد» (اشعیا، ۶: ۷). سه مرتبه آن را تکرار کن.» پس مرد سه مرتبه آیه را تکرار کرد، و اثر زخم از چهره او محو گردید. وانگهی خاخام آبا گفت: «به‌راستی پرودگارت مشتاق آن بود که این اثر را از چهره‌ات زائل گرداند، به نشانه آنکه استغفار تو صادقانه است.» مرد گفت: «از امروز عهد خواهم کرد که شبانه‌روز به مطالعه تورات پردازم.» خاخام آبا پرسید که نام او چیست و پاسخ داد: «التزار» خاخام آبا گفت: «التزار، خداوند پشت‌وپناه توست؛ تو آنچنانی که نام‌ات بازگو می‌کند.» سپس، دعای خیر خویش را بدرقه راه او کرد.^۴

زمینه کلی زناى محارم در تاریخ یهود، و نقش ویژه سنت عرفانی در رهایی از بار گناه میل به آن، توجه ما را معطوف به اثر اصلی فروید در باب مقوله زناى محارم، یعنی توتّم و تابو^۵، می‌کند. به نظر می‌رسد که این اثر را می‌بایست با دو اثر

¹ Abba

² Lydda

³ Simlai

⁴ Zohar, V, p. 78-79.

⁵ Freud, Standard Edition, XIII, pp. 1-161.

دیگر فروید، یعنی «موسی و یگانه‌پرستی» و «موسی میکلائنجلو»، در یک دسته قرار دهیم.^۱ ظاهراً او می‌بایست کار بر روی *توتم و تابو* و *موسی میکلائنجلو* را به طور هم‌زمان انجام داده باشد، چرا که دومی بلافاصله پس از اثر نخست به انتشار رسید.^۲ دربارهٔ انتشار آن نیز همچون نوشته‌هایش در باب *موسی*، دچار تردید بود، هر چند آن را به عنوان بهترین اثر مکتوب خویش به شمار می‌آورد.^۳ به اقرار خود فروید، *موسی و یگانه‌پرستی*، دنباله‌ای است بر *توتم و تابو*، که آنچه را که پیشتر در اثر نخست بیان گشته بود، تکمیل می‌کند.^۴ به عبارت درست‌تر، می‌توان *توتم و تابو* و *موسی و یگانه‌پرستی* را بخش‌هایی از یک اثر یگانه تلقی کرد، هر چند انتشار آنها در یک بازهٔ ۲۵ ساله انجام گرفت.

توتم و تابو به انگلیسی، مجاری، اسپانیولی، پرتغالی، فرانسوی، ژاپنی و عبری ترجمه شده بود، اما تنها برای نسخهٔ عبری آن بود که فروید احساس کرد دیباچه‌ای جدید که در آن به هویت یهودی خویش اشاره‌ای تازه می‌کند، می‌بایست به اثر اضافه گردد. در این دیباچه، فروید به بیگانگی خویش از دین یهودیت و در عین حال وفاداری‌اش به مردم یهود اشاره می‌کند. افزون بر این، بیان می‌کند که هر چند دین یهودیت را قبول ندارد، اما در «ذات» خویش هنوز یک یهودی است؛ و اینکه هر چند به‌درستی نمی‌داند که این «ذات» چیست، اما امیدوار است که روزی مفهوم آن به طور علمی قابل درک شود.^۵

در جایی، حین بحث در باب چگونگی بازخورد کتاب *توتم و تابو*، خطاب به ابراهیم می‌گوید که این اثر «باعث ایجاد انشاقی عظیم میان ما و تمام تدین‌های آریایی می‌شود. این است ثمرهٔ آن.»^۶

همچنان که انتظار می‌رفت، کتاب در میان انسان‌شناسان که به طور کلی احساس می‌کردند ادعاهای کتاب بر اساس مطالب انسان‌شناسانهٔ موجود شکل نگرفته است، بازخورد ضعیفی داشت و آنچنان که باید، مورد توجه قرار نگرفت. در اینجا مجال آن نیست که مفصلاً به نکاتی که از سوی منتقدان ارایه شد پردازیم. اما به هر رو، معتقدیم در ستایش این کتاب تا این اندازه می‌توان گفت که: هر چند ممکن است در رابطه با سایر فرهنگ‌ها موفق عمل نکرده باشد، اما بحث و بررسی آن در باب فرهنگ یهود از عمق و ژرفای بسیاری برخوردار است. حقیقت امر آن است که این اثر به بحث و بررسی پیرامون دو مشخصهٔ اصلی فرهنگ یهود، یعنی مسألهٔ زنا‌ی محارم و مسألهٔ تابو، می‌پردازد. در این اثر، فروید این دو مسأله را در هم می‌آمیزد، و به تابوهایی که از امیال مرتبط با زنا‌ی محارم مشتق شده‌اند دست می‌یابد. این تابوها که فروید از آنها سخن می‌گوید به‌سادگی در قالب تابوهای گوناگون یهودیت رسمی و متشعخ، تفسیر گشته‌اند. در این اثر، مهم‌ترین تابوهای غیر جنسی مربوط به غذا می‌شود، که قویاً یادآور تابوهای غذایی یا شرایع کاشروت^۷ یهودیت رسمی است. به عنوان مثال، اگر تابوهای غذایی به مثابهٔ شرایع کاشروت تفسیر گشته است، پس آنچه که فروید در حال انجام آن بوده ریشه‌یابی تابوهای غذایی یهود تا احساسات زناکارانه و گناه مرتبط با آن بر اساس روانشناسی یهودیان که خود با آن آشنا بوده است خواهد بود. بنابراین، فروید در *موسی و یگانه‌پرستی* از روانشناسی یهود به منظور استنباط یک قانون‌شکنی اودیپی باستان از آن، استفاده می‌کند. در این حالت، کنایه‌های تاریخی به عنوان شیوه‌ای برای تحلیل

^۱ ن. ک. ص ۹۳ به بعد.

^۲ Jones, II, pp. 350-367.

^۳ Freud, Standard Edition, XIII, p. xi.

^۴ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 65.

^۵ Freud, Standard Edition, XIII, p. xv.

^۶ Jones, II, p. 350.

^۷ Kashruth

روانشناسی یهودیان معاصر بکار گرفته می‌شود. این حقیقت را که فروید اقتباسات زیادی از کتاب رابرتسون اسمیت به نام «مذهب سامی‌ها»^۱ کرده است و تصدیقات بنیادین و مهمی را نیز در آن یافته، نمی‌توان اتفاقی تلقی کرد. چرا که گمان می‌رود مأخذ اصلی توتِم و تابو ادیان باستانی سامی باشند، همچنان که فروید نیز چنین تصویری داشت که این ادیان طی قرون در زندگانی یهودیان به حیات خود استمرار بخشیده‌اند. بحث در باب درستی و اعتبار تحلیل فروید از دین، من جمله دین و فرهنگ یهود، خارج از حیطه مطالعاتی ما در این اثر است. به هر رو، نمی‌توان انکار کرد که این اثر فروید هم‌سو با مشکلات بغرنجی است که یهودیان در حین ورود به جریان اصلی تمدن غرب با آن روبه‌رو بودند، جماعتی که حاملِ مرده‌ریگی از سخت‌ترین تابوهای جنسی و غذایی بودند.

برای فهم این اثر فروید، دیگر باره می‌بایست به گرایش‌های سبتایی در دل یهودیت اشاره داشته باشیم. همچنان که پیشتر خاطر نشان کردیم، سبتاییسم با ایجاد منافذی در فرهنگ کهن یهود، پنجره‌ای ایجاد کرد که یهودیان از طریق آن توانستند به حضور و مشارکت در دنیای مدرن نائل بیابند. سنت عرفانی نیز به روش‌هایی پیچیده و درهم‌تنیده، به خدمت این جنبش در آمده بود. پُر بی‌راه نخواهد بود اگر فروید را نیز یکی از ادامه‌دهندگان این فرایند به شمار آوریم. فروید در توتِم و تابو، روش‌های منبعث از تحلیل شخصی را بکار می‌گیرد تا نشان دهد که محدودیت شدید روانی و عملی، ناشی از مسائل کهنی است که نسل‌های بعدی به طور تاریخی آن را به ارث برده‌اند. در مفهومی عمیق‌تر، این محدودیت‌ها دیگر در دنیای «رهایبی و نجات»، دنیای مردم‌سالاری، دنیای روشنگری، دنیای اعطای روزافزون حق انتخاب به گروه‌های تحت تبعیض، جایی ندارد. یهودیان می‌توانند به واسطه فهم ریشه‌های تاریخی این تابوها، از بند آنها و بند گناهانی که بر دوش‌شان سنگینی می‌کند رهایبی بیابند؛ درست همچون شخصی که با فهم بنیان‌های ابتدایی و طفولیتی آنها در روانکاوی، می‌تواند از بند منع‌ها و گناهان رهایبی بیابد.

ما در این بخش تلاش کردیم، تا آنجا که ممکن است با ارایه گزیده‌هایی از مکتوبات کابالا، نشان دهیم که دیدگاه‌های فروید تا چه اندازه به روح عرفان یهود نزدیک شده است. پیشتر نیز اشاره کردیم که پرسش در باب مطالعه آثاری همچون زوهر توسط فروید، مهم‌ترین وجه قضیه نیست. آنچه که ما در پی اثبات آن هستیم، این است که سخنان و نوشته‌های فروید به‌نوعی با چشم‌انداز کلی کابالا و عرفان یهود هماهنگی دارد. مشاهده کردیم که او از طریق خانواده و محیط یهودی وین و احتمالاً از طریق دوست‌اش فلیس و طُرق مستقیم‌تر دیگر، از نقطه‌نظر اجتماعی به این گذار پیچیده رهنمون گشته است. همچنین دیدیم که اگر او به‌راستی از نقش این سنت عرفانی در تفکرش آگاهی داشته بوده، می‌توانست برایش کاملاً موجه نموده باشد که چنین حقیقی را با توجه به یهودستیزی شدید موجود در آن روزگار، پنهان کند.

شایان ذکر است که کابالا تنها یکی از اجزای تشکیل‌دهنده تئوری فروید است. سایر عناصر، شکل‌گرفته از نقطه‌نظر تحلیل علمی است. از همین رو، می‌توان گفت که فروید از کابالا به عنوان ابزاری در جهت بهبود و استحکام بخشیدن به تحلیل‌های خویش سود برده است. ماحصل چنین کاری می‌تواند نوعی بده‌بستان میان دانش و کابالا، یا سکولاریزه‌سازی و انتظام‌بخشی مشخصات روانشناسانه ذاتی کابالا باشد. اگر از نقطه‌نظر فرهنگ یهود به آن نگاه کنیم،

¹ Religion of the Semites

این سکولاریزه‌سازی موسی‌ستیزانه خواهد بود. عرفان با نزدیک شدن به عقلانیت، ذاتاً در تضاد با اقتدارگرایی^۱ قرار می‌گیرد. فروید این ضدیت با اقتدارگرایی را به شماری از نتایج آن تعمیم می‌دهد.

این‌گونه، او تحت لوای دروغین «نمایاندن شیطان»، به علایق شبتایی خدمت کرد. او شکاف موجود میان فرهنگ یهود و جریان روشنگری غرب را کاهش داد. به هر رو، در این باره ممکن است، همان‌گونه که فروید را به عنوان تزریق‌کننده کابالا به دانش می‌شناسیم، او را به عنوان کسی که دانش را با کابالا امتزاج داده است نیز بشناسیم. او در قامت یک شبتایی خردمند، در عین کم کردن فاصله میان فرهنگ یهود و جریان روشنگری غرب، نه تنها برای فرهنگ یهود، بلکه برای فرهنگ غرب نیز در نقش یک مسیحا ظاهر شد.

¹ Authoritarian

مؤخره

فروید در خطابه‌ای که برای ارایه در لژی بینی بریت به مناسبت هفتادمین سالگرد تولدش تدارک دیده بود، در صدد بر آمد تا در باب پیوستن‌اش به این گروه در گذشته، توضیحاتی را بیان کند. از میان دلایلی که ذکر کرد، یکی این بود که:

اما دلایل کافی دیگری نیز وجود داشت که کشش و جذابیت یهودیت و یهودیان را مقاومت‌ناپذیر جلوه دهد – نیروهای عاطفی تاریک پرشماری آنچنان نیرومند که به‌سختی در قالب واژه‌ها وصف می‌شود؛ همچنین آگاهی و شناختی روشن از هویت درونی‌مان، صمیمیت و نزدیکی‌ای که از یک ساختار روانی مشابه سر می‌زند.^۲

ترجمه واژه Heimlichkeit مشکل است. این واژه در حقیقت موضوع تحلیلی است مفصل از فروید، که تحت عنوان «غریب»^۳ ترجمه شده است.^۴ این حقیقت که این واژه توسط فروید به منظور هویت‌بخشی به احساس یهودی‌اش بکار گرفته شده، و اینکه در عین حال، موضوع یکی از تام‌وتمام‌ترین غور و بررسی‌های او در باب تک واژه‌ای تنها بوده است، ما را در کشف چندوچون مفهومی که احساس یهودی او می‌توانست در خود نهفته داشته باشد، در موقعیتی نامأنوس و خاص قرار می‌دهد. با جمع‌آوری و بررسی اندیشه‌های فروید در یک دوره ۷ ساله – از زمان انتشار مقاله «غریب» در سال ۱۹۱۹ تا زمان نگارش متن خطابه بینی بریت در سال ۱۹۲۶ – شاید بتوانیم بینش و شناخت خود را از ماهیت هویت یهودی او قدری وسعت ببخشیم.

در اینجا با مشکلی آشکار روبه‌رو می‌شویم که بلافاصله با مطالعه اثر فروید رفع می‌گردد. این اثر آنچنان که از عنوان آن بر می‌آید، درباره اون‌هایملیک^۵ است، و تفسیر او از یهودیت خویش به هایملیک^۶ می‌پردازد. به هر رو، این مشکل از آنجایی رفع می‌شود که فروید می‌گوید:

از این رو، هایملیک واژه‌ای است که معنای آن به سوی یک ابهام و دوگانگی سیر می‌کند، تا آنجا که در نهایت با متضاد خود اون‌هایملیک تلاقی می‌یابد. اون‌هایملیک به‌نوعی زیرگونه‌ای از هایملیک است.^۷

در حقیقت، این اثر تلاشی است جهت غور و بررسی در باب ماهیت تجربه غریب. فروید در آن به ارایه نمونه‌هایی از تجربیات غریب و آنچه که باعث ایجاد آنها می‌شود می‌پردازد، و ادعا می‌کند «غریب» از چیزهایی که هم آشنا است و هم ناآشنا، نشأت می‌گیرد:

¹ Heimlichkeit

^۲ عین جمله پایانی به آلمانی:

die heimlichkeit der gleichen seelischen Konstruktion.

³ Freud, "On being of the B'nai B'rith", *Commentary* (March, 1946), pp. 23-24, p. 23.

شاید رایک از این عبارت ترجمه بهتری ارایه داده باشد، تحت عنوان «سر ساختار درونی مشابه». – نگاه کنید به:

T, Reik, "Freud and Jewish Wit", *Psychoanalysis* (1952), 2, (No. 3), 12-20, p. 12.

⁴ The Uncanny

⁵ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 368-407.

⁶ Unheimlich

⁷ Heimlich

⁸ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 377.

... «غریب» آن قسم از چیزهای وحشتناک است که به چیزی که مدتی مدید برای ما شناخته شده و روزگاری بسیار آشنا بوده، باز می‌گردد.^۱

و آن اساساً در نتیجهٔ بازتحریک...

... چیزی پنهان و ناآشنا است که دچار سرکوب شده است، و سپس از آن سر بر می‌آورد...^۲

از میان نکاتی که در این نوشته به آن اشاره می‌شود، می‌توان به یک تحلیل اشتقاقی مفصل و متبّعانه در باب خودِ واژه^۳، بحثی در باب مرگ، و ادعایی دربارهٔ «غریب» بودن خودِ روانکاوی اشاره کرد. فروید در این باره می‌نویسد:

به‌راستی نمی‌بایست از شنیدن این حرف شگفت‌زده شوم که روانکاوی در عین اینکه خود به عریان ساختن این نیروهای پنهان مربوط می‌شود، اما فی‌نفسه برای عده‌ای تبدیل به چیزی غریب و پنهان گشته است...^۴

مقالهٔ «غریب»، نوشته‌ای است فوق‌العاده غنی و پُر بار، و اندیشه‌های بسیاری را شامل می‌شود. شماری از آنها مشعر بر همان نوع چیزهایی هستند که در اثر حاضر از آن سخن گفته‌ایم. با هدفِ وضوح بخشیدن به ماهیتِ احساسِ یهودیِ فروید، تلاش خواهیم کرد شماری از خطوط اصلی اثر او را متمایز کنیم.

(۱) نخست به این موضوع می‌پردازیم که فروید روانکاوی را به عنوان مبدعِ تجربهٔ غرابت به شمار می‌آورد. در این رابطه، گفتهٔ فروید را در موسی و یگانه‌پرستی به خاطر می‌آوریم که:

از میان رسومی که یهودیان از طریق آن به جایگاه متمایز خویش تشخص می‌بخشیدند، سنت ختنه تأثیری ناخوشایند و غریب بر دیگران می‌گذاشت.^۵

همچنان که پیشتر اشاره کردیم، فروید احساس می‌کرد یکی از علل مقاومت در برابر روانکاوی یهودی بودن او است. در کتاب «در باب تاریخ جنبش روانکاوی»، اتهامِ جانته^۶ را مبنی بر اینکه روانکاوی محصول خاص وین است، این‌گونه توصیف می‌کند که:

... این حرف مرا بر آن می‌دارد که تصور کنم چنین توییخی برای وینی بودن‌ام، تنها بیانی است مؤدبانه برای توییخ چیزی دیگر، که ظاهراً برای هیچ‌کس مهم نیست که آن را صریحاً مطرح کند.^۷

از همین رو، در تفکر فروید با یک عقده روبه‌رو هستیم، که می‌توان آن را به صورتِ روانکاوی-یهودیان-ختنه-غرابت-طرد تعبیر کرد.

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 369-370.

² Freud, *Col. Papers*, IV, p. 399.

^۳ انجام‌گرفته با همکاری تئودور رایک.

⁴ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 397.

⁵ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 116.

⁶ Janet

⁷ Freud, *Col. Papers*, I, p. 325.

۲) اشاره کردیم که در این اثر به مرگ پرداخته می‌شود. در همین رابطه، یک «صفت ممیز» در آن مشاهده می‌کنیم که حاکی از ماهیت شدیداً حسب‌حال‌گونه آن است، و اینکه به نوعی به احساس فروید نسبت به مرگ ارتباط پیدا می‌کند. فروید در هنگام بر شمردن نمونه‌هایی از غریب، می‌نویسد:

... مثلاً این حادثه که کُت خود را به رخت‌دار خانه بسپاریم و رسیدی را که عدد ۶۲ روی آن نوشته شده دریافت کنیم؛ یا مثلاً وقتی بفهمیم که شماره کابین ما در کشتی ۶۲ است. اما قضیه فرق خواهد کرد اگر دو حادثه اینچنینی و به خودی خود متفاوت، با فاصله اندکی نسبت به یکدیگر رخ دهند، اگر در یک روز واحد، چندین بار با عدد ۶۲ مواجه شویم، یا مثلاً اگر متوجه شویم که تمام چیزهای شماره‌دار - آدرس، شماره اتاق هتل، شماره کوپه قطار - دارای رقمی مشابه هستند، یا دست‌کم ارقامی که دارای آشکالی مشابه هستند. چنین چیزی برای ما «غریب» خواهد بود، و به جز انسانی که در برابر افسون خرافات آبدیده و سخت شده باشد، سائیرین تلاش خواهند کرد که مفهومی رازآلود را برای این تکرار شدن‌های سمج یک عدد قائل شوند، و شاید آن را به عنوان دریچه‌ای از زندگانی که مختص به آنها است تلقی کنند.^۱ [ایتالیک‌شده توسط ما].

در این باره می‌توان سخن فروید را به خاطر آورد که ذکر یک عدد هرگز نمی‌تواند امری بی‌مورد و تفتنی باشد. همچنین مشاهده می‌کنیم که در این نوع تحلیل‌ها، گاه مفهومی عددشناسانه بر اساس سن و سال خود او بیان می‌گردد.^۲ به این امر نیز واقف‌ایم که:

افکار مرتبط با مرگ، در طول زندگی فروید، ذهن او را بسیار به خود مشغول می‌کرد. تأملاتی در باب مفهوم آن، ترس از آن و بعدها اشتیاق به آن. همواره درباره آن برای ما می‌گفت و می‌نوشت، و وجه غالب سخنان او اکثراً این بود که دارد پیر می‌شود و چیزی از زندگانی‌اش باقی نمانده است. محاسبات ادواری فلیس عمر فروید را ۵۱ سال برآورد کرده بود. به محض عبور از این تاریخ بدون بروز هیچ‌گونه حادثه خاصی، فروید به یک اعتقاد خرافی دیگر باور پیدا کرد، و در سال ۱۹۱۰ به فریسی^۳ گفت که «مدتی مدید» بر آن بوده است که می‌بایست در فوریه ۱۹۱۸ بمیرد. [ایتالیک‌شده توسط ما] در روزهای تیره‌تار سال ۱۹۱۷، با حالتی از رضا و گاه خشنودی و فراغ‌بال، چشم به راه آن تاریخ نشست. وقتی تاریخ مقرر فرا رسید و بی هیچ حادثه خاصی عبور کرد، او با خشکی و سردی خاصی گفت: «از اینجا انسان می‌فهمد که چرا اعتماد کمی می‌بایست به ماوراء داشت.»^۴

در آخر، می‌بایست خاطر نشان کنیم که تاریخ انتشار مقاله «غریب» سال ۱۹۱۹ بوده است، که در نتیجه می‌بایست در زمانی حول و حوش تولد ۶۲ سالگی او نوشته شده باشد.^۵ بنابراین، ظاهر شدن عدد ۶۲ در این اثر دارای ماهیتی حسب‌حالی و زندگینامه‌ای است - بخصوص با در نظر داشتن درگیری ذهنی‌ای که فروید با مرگ خویش داشته است.

۳) فروید در این اثر به اراییه اظهاراتی متناقض درباره تجربیات غریب می‌پردازد. در ابتدای این اثر می‌نویسد:

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 390-391.

^۲ نگاه کنید به تحلیلی که در ص ۱۸۷-۱۸۶ در نامه‌ای به دوستش از یک عدد اتفاقی ارائه می‌دهد.

³ Ferenczi

⁴ Jones, II, p. 392.

^۵ فروید متولد ۶ می ۱۸۵۶ بود.

پیش^۱ به طور کاملاً درستی بر مانعی که ناشی از گوناگونی بسیار زیاد افراد در حساسیت نسبت به این نوع از احساس می‌باشد، تأکید کرده است. نویسنده این سطور نیز می‌بایست به گندذهنی خاص خود در این مقوله معترف باشد، جایی که ظرافت بی‌پایان ادراک بیشتر به چشم می‌آید. مدت زمان بسیاری از آن وقت گذشته است که او چیزی را تجربه کرده یا شنیده که در او تأثیری غریب ایجاد کرده باشد، و بالإجبار می‌بایست خود را به آن شرایط احساسی باز در آورد و پیش از شروع، احتمال آن را در خویشتن زنده کند.^۲ [ایتالیک‌شده توسط ما]

با وجود این، او از چنین تجربیاتی در درون خویش خبر می‌دهد، و در رابطه با یکی از این تجربیات به ارایه اطلاعاتی می‌پردازد که به روشنی حکایت از وقوع اخیر آن دارد، نه آنچنان که در نقل قول بالا بیان می‌کند «بسیار پیش از این». در بخشی از اثر که درست پیش از بحث در باب عدد ۶۲ آمده، بخشی که در صفحات پیش آن را نقل قول کردیم، او به شرح یکی از تجربیات شخصی خود در ایتالیا می‌پردازد که در آن تلاش می‌کند از محله روسپیان دور شود و در برابر میل خود به آنجا مقاومت کند. در سومین حضورش در ایتالیا، می‌نویسد که «احساسی بر من غالب شد و آن را تنها می‌توانم با عنوان "غریب" توصیف کنم».^۳

تاریخ تجربه او در ایتالیا، به هیچ وجه مشخص نیست. اما در طی شرح دادن داستانی دیگر، به روشنی برای ما آشکار می‌کند که تجربه غریب در زمانی بسیار نزدیک به زمان نگارش این اثر روی داده است:

در بحبوحه جداسازی‌های زمان جنگ [ایتالیک‌شده توسط ما] شماره‌هایی از مجله انگلیسی استراند^۴ به دست‌ام رسید. [فریود سپس می‌گوید که داستانی را در آن مجله خوانده و از آن چنین نتیجه‌گیری می‌کند که:] داستانی بالکل احمقانه بود، اما احساس غریبی که به انسان می‌داد خیلی شدید و قابل توجه بود.^۵

بر پایه این حقایق، کاملاً مشخص است که او نسبت به خواست خود برای اعتراف به حس اونهاملیک‌کایت^۶ اش مردد بوده است؛ و از آنجایی که خود او می‌گوید اونهاملیک‌کایت و هایملیک‌کایت اساساً یکسان هستند، و احساس یهودی خویش را با عنوان هایملیک‌کایت معرفی می‌کند، برای استنباط نوعی تردید و دودلی در او برای آگاهانیدن جهانیان نسبت به ماهیت هویت یهودی‌اش، به نظر چندان هم نمی‌بایست بر منطق روابط تأمل و اندیشه کنیم.

(۴) در طی این اثر، همواره به طرُق مختلف بر آن بوده‌ایم که نشان دهیم احتمالاً یک بنیان اساساً ناپیدا و شاید ناآگاهانه یهودی در توسعه تفکرات فریود نقش داشته است. همچنین اشاره کردیم که سرپوشی^۷ به طور تاریخی به دلایل گوناگونی از جمله مشخصات کابالا بوده است، هر چند از زمان ابن میمون تابوی موجود در باب افشا کردن اسرار آن، عملاً نقض شده بود. ناگفته نماند که او به دیدگاه شلینگ درباره غریب در هم‌سویی‌ای آشکار با او، استناد می‌کند:

¹ Jentsch

² Freud, *Col. Papers*, IV, p. 369.

³ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 390.

⁴ Strand

⁵ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 398.

⁶ Unheimlichkeit

⁷ Secrecy

مشاهده می‌کنیم که شلینگ به بیان چیزی می‌پردازد که به کلی روشنایی‌ای تازه و نو به مفهوم «غریب» می‌دهد، چیزی که مسلماً انتظار آن را از پیش نداشته‌ایم. بنا به گفته او، هر چیزی که می‌بایست پوشیده و سری باقی بماند، اما با وجود این، آشکار گشته است، غریب نام تواند گرفت.^۱ [ایتالیک شده توسط ما]

فریود در مقاله خویش، نقل قولی مفصل از واژه‌نامه آلمانی ساندر^۲ در باب تعاریف موجود برای واژه Heimlich ارائه می‌دهد. او بخش‌هایی از متن را برای تأکید ایتالیک می‌کند؛ از جمله بخشی که در آن Heimlich با واژه geheim [سری]، و heimlichkeit با geheimnis [سر] مقایسه شده است.^۳ فریود در میان بیانات موجز خود، درباره واژه هایملیک می‌نویسد:

از یک سو، به معنای چیزی است که آشنا و همزاد است، و از سوی دیگر، چیزی که پنهان و خارج از دید است.^۴

این عبارت افزون بر دلالت‌های دیگری که در دل خود دارد، حاکی از آن است که اگر یهودی بودن پدیده‌ای هایملیک (آشنا و صمیمی) است، پس همزاد و سری نیز هست. هنوز تفسیر فریود بر دنیئل دروندا^۵ اثر الیوت را به خاطر داریم، مبنی بر اینکه چیزهای یهودی چیزهایی هستند که «از آنها تنها بین خودمان صحبت می‌کنیم».^۶

همچنین به خاطر داریم که یکی از ویژگی‌های خاص و اصلی روانکاوی، تلاشی است که در آن برای پیشگویی و حدس ماهیت چیزهای سری انجام می‌شود. در نوشته «روانکاوی و کشف حقیقت در پیشگاه قانون»^۷، فریود بیان می‌کند که:

در هر دو مورد [روانکاوی و قانون] با یک راز و چیز پنهان درگیر هستیم... در موارد جنایی، رازی وجود دارد که شخص آن را می‌داند، و از شما پنهان می‌کند؛ اما در موارد هیستریک [بیماری هیستری]، رازی وجود دارد که بر شخص پوشیده است، رازی که خود او نیز آن را نمی‌داند...

به هر رو، وظیفه درمانگر چیزی است شبیه وظیفه قاضی؛ او می‌بایست مطالب پوشیده روانی را کشف کند. برای این منظور، ما شیوه‌های گوناگونی از آشکارسازی را ابداع نموده‌ایم، که از شماری از آنها و کلاهم اکنون باید تقلید کنند.^۸

بر این اساس، سخنی به گزاف نگفته‌ایم اگر تمامیت روانکاوی را به عنوان دانش مطالعه هایملیک کایت (صمیمیت و نزدیکی)، یعنی آنچه که آشنا و در عین حال پنهان است، تعریف کنیم.

(۵) فریود «غریب» را با زن، دستگاه تناسلی زن و با خانه مرتبط می‌سازد:

... در اینجا به ارایه گزارشی از یک نمونه که از تجربه روانکاوانه گرفته شده است، خواهیم پرداخت؛ این مورد اگر حمل بر تصادف محض نشود، می‌تواند به زیبایی مهر تأییدی بر صحت نظریه غریب باشد. اغلب اتفاق

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 375-376.

² Sander

³ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 373-374.

⁴ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 375.

⁵ Daniel Deronda

⁶ Jones, I, p. 174.

⁷ Freud, *Col. Papers*, II, pp. 13-24.

⁸ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 18.

می‌افتد که بیمارانِ مرد می‌گویند که احساس می‌کنند چیزی غریب در رابطه با اندام‌های جنسی زنان وجود دارد. این مکانِ اون‌هایملیک (غریب) به هر حال محل ورود به هایم^۱ [خانه] پیشین بشر است، رو به سوی جایگاهی که هر فردی در آغاز روزی روزگاری در آن ساکن بوده است. عبارتی مطابیه‌آمیز وجود دارد که می‌گوید «عشق رنجِ فراق از وطن است»؛ و وقتی مردی مکانی یا کشوری را در خواب می‌بیند و در همان عوالمِ رؤیا، با خود می‌گوید که «این مکان برای من آشنا است، قبلاً اینجا بوده‌ام»، می‌توان این مکان را به عنوان دستگاهِ تناسلی مادرش یا بدن او تفسیر کرد. در این مورد، اون‌هایملیک (غریب) همچنین آن چیزی است که روزگاری هایملیک (صمیمی و نزدیک)، وطن‌گونه و آشنا بوده است: پیشوند اون^۲ در اینجا یادگار و نشانی از سرکوب است.^۳

لازم به یادآوری نیست که پیشتر با قاعدهٔ کابالیستیِ شخینه آشنا شدیم.^۴

۶) فروید تفصیلاً به اراییهٔ باز-روایتی از داستانِ مردِ شنی^۵ نوشتهٔ هوفمان^۶ به عنوان نمونه‌ای از یک مورد غریب می‌پردازد. فروید در تحلیل خویش از این داستان، خاطرنشان می‌کند که مرد شنی می‌تواند به عنوان «پدری وحشتناک که بیم اخته‌سازی از او می‌رود» شناخته شود؛ با نظر به اینکه مرد شنی سه دفعه در مسیری یگانگیِ قهرمان داستان با محبوب‌اش ایجاد مانع می‌کند.

حال بیایید تا از این جنبه‌های گوناگونِ ذکرشده، به یک جمع‌بندی کلی برسیم. در ابتدا، می‌بایست متذکر شویم که اگر یهودیت موردی غریب به شمار بیاید، بالطبع می‌بایست دچار سرکوب شده باشد. بر اساس شناختِ کلی ما از خانواده‌های یهودی‌ای که در حال ورود به تمدن غرب هستند، محتمل است که فروید تجربیاتی به طور خاص یهودی یا تجربیاتی را که به عنوان یک کودک احساس می‌کرده است که می‌تواند با یهودیت در ارتباط باشد، از سر گذرانده باشد. بعداً با ورود به دنیای سکولار و غیر دینی، این مطالب به دلیل منافاتِ ذاتی‌شان با اندیشه‌ها، مفاهیم و عواطفی که توسط فرهنگِ غالب ایجاد گشته است سرکوب شده‌اند.^۷

اینکه بر این اساس، کلمهٔ هایملیک می‌بایست در معنای «وطن» استعمال شود، کاملاً موجه و قابل فهم است، چرا که فرهنگِ سرکوب‌شده و پنهان گذشته، همان فرهنگ «وطن» است. همچنین اینکه، تداعیِ گر امر گذشته و آشنا همواره می‌بایست با جنبه‌ای تهدیدکننده همراه باشد، فرای اصطلاحاتِ روانکاوانه کاملاً قابل فهم است؛ چرا که فرهنگِ گذشته آنچنان که باید با اصلاحاتِ تازه‌ای که می‌بایست صورت پذیرد، لااقل در ظاهر امر، سازگاری ندارد. تهدیدِ فرهنگِ گذشته، تهدید کردن اصلاحاتِ گوناگونی است که با مشقّتِ بسیار در جهتِ سبکِ تازه‌ای از زندگی به دست آمده است، و آنچنان

¹ Heim

² Un

³ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 398-399.

در این باره نگاه کنید به پانویس ص ۱۲۰.

^۴ ن. ک. ص ۱۹۰.

⁵ Sandman

⁶ Hoffmann

^۷ البته نه اینکه این پدیده تنها مربوط به یهودی بودن باشد. می‌شود گفت که این پدیده مختص فرزندان مهاجران پُرشمار است که از فرهنگی بیگانه به جامعهٔ آمریکا وارد می‌شوند؛ همچنین روستائینی که خود را با مقتضیاتِ شهری مواجه می‌بینند.

که باید نیز از ثبات و استواری برخوردار نیست؛ چرا که با مجموعه‌ای از تجربیات کودکی که صورتی کاملاً متفاوت دارند تلفیق گشته است.

درگیری با سایهٔ تهدیدکنندهٔ مرگ که فروید را به طور مقطعی به خود جذب می‌کرد، نیز می‌تواند در همین حوزه قرار بگیرد. فروید در مقالهٔ «غریب» می‌گوید که پدیده‌هایی وجود دارند که ذهن مدرن آنچنان که باید توانایی بحث و بررسی در باب آنها را دارا نیست. به گفتهٔ او، وقتی چنین اتفاقاتی روی می‌دهد (مانند ظهور مکرر یک عدد)، که با استفاده از تصورات و اندیشه‌های مدرن به آسانی تشریح‌پذیر نیست، میلی در جهت رجعت به اشکال پیشین تفکر، انواع گوناگونی از خرافه و غیره که از مشخصه‌های فرهنگ بدوی است، در آدمی شکل می‌گیرد. فروید پیرامون مقولهٔ مرگ می‌نویسد:

باری، کمتر موضوعی را همچون مرگ می‌توان یافت که تفکرات و احساسات ما نسبت به آن از دیرباز تا کنون اینچنین اندک دست‌خوش تغییر شده باشد و در آن، اسلوب‌های متروکه تا این اندازه کامل، و تنها با تغییر شکلی جزئی، حفظ شده باشند. برای این مشی محافظه‌کارانه می‌تواند دو دلیل وجود داشته باشد: یکی قدرتی که واکنش‌های بنیادین عاطفی نسبت به مرگ از آن برخوردار است، و دیگری ناکافی بودن شناخت علمی ما از پدیدهٔ مرگ. زیست‌شناسی نتوانسته است مشخص کند که آیا مرگ سرنوشت محتوم هر موجود زنده‌ای است، یا تنها پدیده‌ای مقدّر و در عین حال شاید اجتناب‌پذیر در زندگی. درست است که قضیهٔ «تمام انسان‌ها فانی هستند» در کتب منطق به عنوان نمونه‌ای از یک تعمیم کلی عرضه می‌شود، اما به‌واقع هیچ بشری به آن باور راستین ندارد، و ناخودآگاه امروز نیز همچون همیشه علاقهٔ چندانی به اندیشهٔ فانی بودن خود نشان نمی‌دهد. مذهب همچنان به مناقشه در باب حقیقت انکارناپذیر مرگ هر یک از ما و مسلم پنداشتن زندگی پس از مرگ ادامه می‌دهد. حکومت‌های مدنی هنوز بر آن هستند که بدون حفظ چشم‌اندازی از یک زندگی بهتر پس از مرگ، به عنوان جبرانی برای زندگی زمینی، از ایجاد انتظام اخلاقی در جامعه در می‌مانند. در شهرهای بزرگ ما، پلاکاردهایی به چشم می‌خورد که در آن به تبلیغ سخنرانی‌هایی در باب چگونگی برقراری ارتباط با ارواح گذشتگان پرداخته می‌شود. قابل انکار نیست که در میان ما مردان علم نیز، شمار بسیاری از نافذترین و نیرومندترین ذهن‌ها، بخصوص در انتهای زندگی‌شان، به این نتیجه رسیده‌اند که تعاملاتی اینچنین را نمی‌توان به کلی منتفی دانست. از آنجایی که هنوز همه ما در عمل همچون انسان‌های بدوی و بدون تمدن با این مقوله برخورد می‌کنیم، تعجبی ندارد که این هراس ابتدایی از مرگ، هنوز اینچنین قدرتمند در درون ما به حیات خویش ادامه می‌دهد و از هر فرصتی برای ظهور و بروز خویش استفاده می‌کند.^۱

با نظر به این سخنان دربارهٔ رابطهٔ میان مرگ و عواطف بدوی بشر، و با توجه به اتکای فروید به نمونه‌هایی همچون مفهوم عدد ۶۲ که نشانگر سن او در زمان نگارش اثر بوده است، و همچنین جذابیت داستان مرد شنی برای او، چندان بعید نمی‌نماید اگر بگوییم: اون‌هایملیک‌کایت با احساس او نسبت به سایهٔ نزدیک‌شوندهٔ مرگ در ارتباط بوده است. اما اگر هایملیک‌کایت با یهودی بودن و اون‌هایملیک‌کایت به مرگ مرتبط باشد، و این دو آنچنان که فروید می‌گوید، قرار است یکسان باشند و با یکدیگر هویت‌یابی شوند، پس می‌توان نتیجه گرفت که احساس یهودی فروید با حسّی که نسبت به سایهٔ نزدیک‌شوندهٔ مرگ داشته مرتبط بوده است.

¹ Freud, *Col. Papers*, IV, pp. 395-396.

هم‌اکنون به شرحی نظری و ذهنی در باب معنایی که این رابطه می‌تواند در پس خود داشته باشد می‌پردازیم. شاید با نگاهی تلفیق‌آمیز، بتوان گفت که حس‌هایملیک‌کایت فروید، بازگشتی به افسانه‌های کلاسیک مرتبط با زندگی پس از مرگ که در یهودیت با جو عرفانی مرتبط است می‌باشد. البته این به آن معنا نیست که او آنها را به عنوان اموری معقول پذیرفته است؛ مدارک به‌روشنی حاکی از آن است که بی‌شک چنین نبوده است، بلکه بیشتر بازگشتی است عاطفی به حسّی که در نقل‌قول‌های بالا به عنوان رجعتی به طُرق بدوی و پوشیده‌تفکر از آن یاد می‌کند.

گفتن این حرف که فروید با احساس نزدیک شدن مرگ به عرفان یهود بازگشت، از هر جهت، نادیده‌انگاشتن آن پیچیدگی و کمالی است که می‌دانیم از مشخصه‌های فروید بوده است. ما می‌بایست تمایزی را که فروید چندین و چند دفعه میان یهودی بودن و پذیرش اصول عقاید ایجاد کرد، بسیار جدی تلقی کنیم. وقتی او خود را با یهودیان هویت‌یابی می‌کرد، نگاه‌اش بیشتر معطوف به مردمان یهود و یک خط‌سیر مستمر تاریخی بود.

همچنان که مشاهده کردیم، عرفای یهود در مسیر توسعه و ایجاد سیستم پیچیده‌ای از تفکر به منظور استخراج معنایی ژرف‌تر، پوشیده‌تر و صحیح‌تر از خدا، به توسعه سنتی عرفانی که در بردارنده اندیشه همتای مونث خدا، یعنی شخینه بود، اقدام کردند؛ شخصیتی که یهودیان را در تبعید همراهی می‌کند. پیشتر اشاره کردیم که شخینه با کلیت پیکره اسرائیل هویت‌یابی می‌شود – به عبارتی، خود مردمان یهود. شخینه همسر خدا است، که توسط خداوندگار خویش طرد شده است، و به‌زودی زمانی فرا خواهد رسید که بار دیگر مورد التفات و مرحمت آقای خویش قرار خواهد گرفت.^۱

از نقطه‌نظر فرهنگی، به‌ویژه با نظر به این حقیقت که این نوع تفکر عرفانی تا قرن هفدهم جزء مکملی از تفکر معمول یهودیان را شکل داده بود، پیکره حقیقی ملت یهود – خاصه جامعه حقیقی، خانواده حقیقی، و به‌طور خاص مادر حقیقی – مبدل به وطن^۲ می‌شود. شب روز جمعه، یعنی عید سبت (شنبه شب)، در این فرهنگ، زمانی است که مادر ملکه می‌شود. بعدازظهر جمعه که می‌شود، مسافر به گام‌های خویش سرعت می‌بخشد تا هنگام غروب خورشید در خانه باشد؛ آن‌هنگام که مادر یهود، چراغ و شمع بر می‌افروزد، و پس از آنکه او [مرد] با زن خانه در غذایی که تدارک دیده است شریک می‌شود. در این فرهنگ، شامگاه جمعه بسیار پُر خیر و برکت است، و به عنوان مناسب‌ترین هنگام برای تحقق بخشیدن به یگانگی و اتحاد زناشویی از آن یاد می‌شود.

با توجه به وجود چنین سنتی، تلقی دستگاه تناسلی زن توسط فروید به عنوان وطن، به هیچ وجه عجیب نمی‌نماید. برای یهودیانی که در دوران پراکندگی خویش بی‌سرزمین مانده‌اند، کسانی که همیشه محل اقامت خود را موقتی احساس کرده‌اند، مادر و همسر حکم وطن را دارند؛ و بعداً نیز فروید به واسطه احساسی که نسبت به نزدیک شدن مرگ دارد، در حال بازگشت به وطن خویش است. همچنان که از سخنرانی او در بین بریت آشکار می‌شود، او در حال بازگشت به عضویت در پیکره اسرائیل است، و اظهارات او درباره دستگاه تناسلی زنانه به عنوان وطن، می‌تواند در قالب مفاهیم کابالیستی فهمیده شود.

آزار و شکنجه یهودیان نه تنها تأیید و تصدیق آنها را به اشکال گوناگون به عنوان واکنش در پی داشت، بلکه در مقابل، آنچه را که شیطان تلاش کرد در ایوب ایجاد کند، یعنی گله و شکایت از خدایی که با برگزیده خویش اینچنین بدرفتاری

^۱ نگاه کنید به ص ۲۰۳-۲۰۲، جایی که داستانی درباره شخینه و پادشاه او از زوهر نقل قول شده است.

^۲ The Home

می‌کند، را نیز به دنبال آورد. در دنیای مدرن، حتی شماری از متشعّرت‌ترین یهودیان با استناد به قتل عام ۶ میلیون یهودی در اروپا، گاه با شگفتی از خود می‌پرسند آیا به‌راستی یهودیان دلک‌های تاریخ تمدن نبوده‌اند، آیا این پیمانی که برای هزاران سال به آن پایبند بودند، این نصوص و مفاهیمی که همواره کمال جدّ و جهد را در پیروی و بکار بستن آنها بجا آورده‌اند، چیزی جز مسخرگی و بازی بوده است. مهم‌ترین معصیتی که فروید مرتکب شد، سرپیچی از فرمان اول^۱ بود که با تعبیر این فرمان به عنوان فرمان پنجم^۲ و در نهایت الغای فرمان اخیر با اتکا به «قانون طبیعی»، آن را به انجام رسانید. تخطّی اودیپی که در تاریخ یهود به عنوان عنصری مذهبی-فرهنگی و همچنین تخطّی بنیادین از شریعت موسایی-خاخامی به آن نگریسته می‌شود، همان‌گونه که در بحث خویشتن در باب مقوله موسی در تفکر فروید به آن پرداختیم، در حقیقت تخطی از فرمان اول، و گله و شکایت یک یهودی از خداوند خویشتن است.

احساس گناه ناشی از نقض کردن شریعت پدر-خدای سنت خاخامی، از قرار معلوم در فروید بسیار نیرومند بوده است. او در مقاله «غریب» به اودیپ با عنوان «قانون شکن افسانه‌ای» اشاره می‌کند.^۳ همان‌گونه که پیشتر گفتیم، توصیفی این‌گونه از اودیپ توسط فروید، حاکی از آن است که او تخطی و قانون‌شکنی اودیپی را به عنوان سرپیچی از ویژگی اصلی سنت و شریعت موسی تصور می‌کرده است.

فروید بعداً با تکمیل استعاره اودیپ، رو به سوی مادری می‌کند که او را علی‌رغم «جسارت» طغیان علیه انگاره پدر، مورد عفو قرار می‌دهد و در پناه خویشتن می‌پذیرد. احساس نزدیک شدن مرگ، در حقیقت، احساس نزدیک شدن مجازات تخطی او است، و او ولو به میزانی جزئی، به خویشتن اجازه می‌دهد که مغفرت مادر را در قالب بی‌مرگی و فناپذیری پذیرا شود. به گفته خودش، رو به سوی «پدر خشمگینی که بیم اخته‌سازی در نزد او می‌رود» در حرکت است، و در چنین شرایطی، آرام و امنیت خویشتن را نزد مادر، شخینه مقدّس یا اجتماع اسرائیل می‌جوید. این احساس که او همچون مسیحا برای خاطر مادر علیه پدر جنگید، او را بیش از پیش به نجات خود توسط مادر امیدوار کرد، و بیشتر در همین جا است که مفهوم هایملیک‌کایت متبلور می‌شود.

پایان ترجمه

پنج‌شنبه

۱۳۹۴/۱۱/۸

^۱ «من پرودگار، خدای تو هستم، که تو را از سرزمین مصر، محل اسارت‌ات، خارج ساخت.»

^۲ «به پدرت و مادرت احترام بگذار.»

^۳ Freud, *Col. Papers*, IV, p. 383.

