

نیاز باطنی به تنبیه ، ملامتجویی و امر گناه در روانکاوی

واقف کاشفی

آیا کلمات قادرند آدمی را بیمار سازند؟¹ ثنویتی که پزشکی میان جسم و روان قائل است نوعی مکانیسم دفاعی در برابر یکچنین پرسش‌یست . آدمی در برابر این حقیقت که سرگذشت نفسانی و ضمیر باطنی او بتواند در اختلالات جسمانی او مداخلت داشته باشند از خود مقاومت نشان میدهد . درحالیکه روانکاوی با ارائه مقولاتی چون عوارض تبدیلی در طباع نفسانی هیستری و نیاز باطنی به تنبیه بنزد افراد وسواسی-اجباری به سؤال مطرح شده پاسخ مثبت میدهد چرا که در عرف روانکاوی آدمی موجودی آرزومند است. پزشکی بنا بر ماهیت تحصّلی خود انسان را چون موجودی عینی و عینیت پذیر مورد مذاقه قرار داده و او را تا حد شیئی مادی تقلیل میدهد . یکچنین نحو تقریبی منجر به این میشود که این علم تحصّلی در خصوص سبب شناسی بیماریها دچار معضلات نظری - عملی گردد چرا که از آرزومند بودن جسم آدمی غفلت ورزیده و در مطالعات خود آنرا به کناری مینهد.

بدون شک نسبت نیاز باطنی به تنبیه با بیماری چنان نیست که بتوان تنبیه و بیماری را جانشین یکدیگر ساخت گاه نیاز به تنبیه بصورت جرم و جنایت اعمال میشود بنحویکه فرد متعاقب آن مشمول انواع مجازات و مکافات میگردد. دیگر عملکرد نیاز باطنی به تنبیه در انواع سوانح رانندگی قابل مشاهده است حوادثی که منجر به جرح , نقص عضو و فوت میشوند در کنار این موارد همه آن سوانح و فجایعی که ناشی از بی احتیاطی تلقی میشوند میتوانند حاصل یکچنین نیاز باطنی باشند . نا گفته پیداست که نیاز باطنی به تنبیه محدود به ساختمان نفسانی فرد نبوده میتواند بصورت جمعی و اجتماعی نیز کارگزار باشد . مداخلت نیاز باطنی به تنبیه در موارد یاد شده رویکرد علوم پزشکی , علوم اجتماعی و حقوق به انسان و اختلالات مترتب بر او را به چالش میکشد و ضرورت مذاقه در مقولات مذکور را دو چندان میکند.

ملامتگری خود و ملامت جویی از دیگر متعلقات بحث این مقاله است . امر ملامت بنزد فارسی و ساختمان نفسانی ایرانی چنان در هم تنیده اند که بررسی مجزای ایندو غیر ممکن میباشد. فارسی زبانیست که ملامت قدیم خانه اوست شاعرش ملامتجویی در بازار عشق را پیشه خود کرده و صوفیش در ملامت قدمی محکم بر میدارد . عارفش به گاه مستی به چنگ ملامت شانه بسر میزند و عاشقش به گاه سختی رگ سنگ ملامت را رشته جان خود میسازد. شاعر فارسی نه تنها از ملامت نمیگریزد بلکه از ملامت کشتی خوش است و سنگ ملامت منتخب اوست . گویی سخن گفتن به فارسی خانه در کوی ملامت ساختن است .

ملامت در قامت یک واژه و به مثابه یک پدیدار در حیات روانی - اجتماعی سخنگویان فارسی واجد کارگزاری مهمیست ازینرو تحقیق و تفحص در این مهم نه تنها در روانکاوی بلکه سایر حوزه های علمی نیز ضرورت دارد.

نیاز باطنی به تنبیه و طلب ملامت با امر گناه آنچنان در هم پیچیده اند که مذاقه در هر کدام مستلزم بررسی مناسبت آن با امر گناه میباشد . گناه امری شایع و متداول در تاریخ حیات آدمیست کمتر تمدنی میتوان یافت که مقوله گناه در آن مداخلت نداشته باشد چنانچه گویی گذرگاه تمدن ناگزیر از مواجهه با آنست و مبتلای زبان را از ارتکاب گناه گریزی نیست . بقول نظامی گنجوی گناه آدمی رسمی قدیم است رسمی که شاعر فارسی آنرا در اختیار خود نمیداند اما تقبل آنرا طریق ادب دانسته و خود را زینده دعوی بیگناهی نمیداند . دیگر شاعرش به صد زبان مقرّ بر گناه خویش است و آن دیگری بیگناهی را گناهی غیر قابل بخشش میداند. در رسم فارسی گویی گناه و عشق بهم گره خورده اند چنانچه گناه حاصل عشق است و گناه عشق درمان گناه . رسم بودن گناه آنرا متعلق به زبان و ساحت سمبولیک میسازد ساحتی که بر فاعل نفسانی تقدّمی وجودی دارد . قدیم خواندن آن محل پرسش است مبنی بر اینکه امر قدیم متوجه چه مفهومیست آیا این امر ناظر بر رسم لالاییست ؟ در این رسم , لالایی مادر و خواب کودک آنچنان است که همایختگی و توحید آنها بی نقص و کامل مینماید صحنه ای که گویی کودک و مادر در توحید کامل با یکدیگر بر

¹ - این سؤال اصلی و اساسی فصلی از کتاب داریان لیدر - روانکاو انگلیسی - تحت عنوان "چرا مردم بیمار میشوند؟" میباشد.

سرمازار پدر در تالم و تمتع بسر می‌برند². شاید هم رسم گناه به ماوراء این صحنه اشاره دارد و حاکی از گناه‌یست که به آدم و حوا منسوب است. قدیم خواندن این رسم می‌تواند آنرا به آنسوی زبان نیز متصل سازد آنگاه قدیم خواندنش تعین‌یست مابعدی در مقابله با امری حادث و آسیناک.

ادبیات ملل مختلف نیز حاکی از قدمت این مقوله بنزد آدمیان است مقوله ای که گاه چون احساسی فردی تجربه می‌شود و زمانی همچون تجربه ای جمعی. اینها بر اساس شعرای سومری نقل می‌کند که دو هزار سال پیش از میلاد مسیح ماردوک ایزد-قهرمان سومری در نبرد برآزدهای تیمات - اسطوره شرّ- غلبه می‌کند اولاد تیمات در انتقام مرگ پدر بیماری مهلکی را در میان آن مردم شایع می‌کنند. سومریان یکچنین بلایی را مظهر مکافات خود از سوی خدایان میدانند و به گناه خود در قبال خدایان صبیغه ای جمعی می‌بخشند³.

گناه در مناسبات آدمیان به عنوان پدیداری اجتماعی در تمدنهای مختلفی کارگزار بوده است هر چند شدت و حدت آن در میان اقوام و ملل مختلف متفاوت می‌باشد. علی‌رغم تداول و تداوم آن در اکثر تمدنها تحقیق و تفحص اندکی در خصوص آن صورت گرفته است بنحویکه در غرب تا قرن نوزدهم گناه بطور عمده موضوع بحث حوزه های حقوق، الاهیات و فلسفه می‌بود. این امر بنزد آنها بیشتر بر اساس جرم و بزه و عدم پیروی از ضوابط دینی قرار داشت متونی که برای گناه منشأیی ماورالطبیعه قائل بودند. با ظهور و توسعه علوم اجتماعی در قرن نوزدهم این مقوله در مباحث علوم روانشناسی، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز جای می‌گیرد. با این وجود علی‌رغم گستردگی و رواج امر گناه به مثابه احساس فردی و تجربه ای اجتماعی تبیین و تعریف واحدی از آن در حوزه های مختلف معرفتی وجود ندارد. در اواخر این قرن روانکاوی از دل اصحاب اصالت تحصیل ظهور کرده و همچون علمی بالینی به همت فروید پایه گذاری می‌شود گناه که تا آن زمان مقوله ای مترتب بر جرم و بزه می‌بود در روانکاوی بنحو متفاوتی مورد مذاقه قرار می‌گیرد. بدنبال روانکاوی گناه در مطالعات و پژوهشهای فرهنگی نیز جایگاهی به خود اختصاص می‌دهد. در حالیکه سایر علوم مدعی روان درمانی کمتر بدان پرداخته و از قرار دادن مسأله گناه به عنوان موضوع تحقیق دانشگاهی خود طفره می‌روند. رفتارگرایان احوال قلبی آدمی را بطور عمده نادیده می‌گیرند از میان این علوم روانشناسان انسانگرا مطالعاتی چند در این مقوله انجام داده اند البته بی آنکه در مطالعات خود ضمیر ناآگاه این کشف مهم فروید را مد نظر قرار داده باشند.

از میان عالمان فیزیولوژی داروین با انتشار کتاب⁴ تعبیر یا بروز احساسات در انسان و حیوانات در سال 1872 به بررسی رابطه فیزیولوژیک گناه و ترس می‌پردازد و افتراقات و اشتراکات بالینی هر دو پدیدار را بررسی می‌کند البته او در کتاب خود به نوع دیگری از گناه اشاره می‌کند که با ترس توأم نمی‌باشد. او همچنین به رابطه خجالت و گناه نیز تأکید دارد که مؤید اهمیت چهره در امر گناه می‌باشد. داروین با مطالعه گناه بنزد کودکان مناسبتی میان فریب و احساس گناه پیدا می‌کند و در انتهای کتاب به این نتیجه می‌رسد که میان شدت جرم و احساس گناه رابطه مستقیمی وجود ندارد.

بدون شک این پدیدار روحی - اجتماعی از نظر فیلسوفان یونانی نیز مغفول نمانده است. سقراط گناه را به دانش گره می‌زند و مناسبات آنرا مورد مذاقه قرار می‌دهد بلحاظ او گناه و خطاکاری حاصل عدم کفایت دانش فرد است بتوان گفت فلسفه اخلاق سقراط بر مبنای دانشی باطنی استوار است. افلاطون این مناسبت را نه با محتوای دانش بلکه با صورتبندی دانش مورد بررسی قرار می‌دهد برغم سقراط و افلاطون، ارسطو با توجه به نظریات خود در باب علّیت به کندوکاو گناه می‌پردازد. بر اساس اخلاق پراگماتیستی ارسطو اگر فردی خطایی مرتکب شود او حتما باید مجازات شود مگر اینکه بموجب اعمال زور توسط دیگری مرتکب آن خطا شده باشد. بنزد ارسطو گناه امریست مترتب بر جرم و بزه که رابطه آن با سببیت واجد اهمیت می‌باشد. بنظر می‌رسد یافته های ارسطو در خصوص رابطه سببیت و گناه برخی ادیان ابراهیمی را تحت تاثیر خود قرار داده باشد. در باره ادیان دیگر بتوان گفت هندوئیسم و بودیسم در

² - موللی-کرامت، مبنای روانکاوی فروید-لکان ص 63-62

³ - Oppenheimer, P. (1997) *An Intelligent Person's Guide to Modern Guilt* London: Duckworth

⁴ - Darwin, Charles, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, 1872

این خصوص استثنا هستند بصورتیکه ظاهراً گناه جایگاهی در تعلیمات آنان ندارد. در میان علمای مسیحی آگوستین نظرات خود را بر اساس تلفیقی از آرای افلاطون و اراده آزاد مسیحیت ارائه میدهد. او در کتاب اعترافات خود آدمی را وارث گناه ازلی آدم و حوا میداند اما اکویناس در نظریات آگوستین تجدید نظر کرده با ارسطو همسخن میشود و به مقوله سببیت در تلفیق با نظریه مسیحیت در باب گناه الویت میبخشد در حالیکه متولیان کلیسای کاتولیک انسان مسیحی را مسئول تمامی اعمال، ترک افعال، رویاها و کابوسهایش قلمداد میکنند.

چرا مقوله گناه برای روانکاوی اهمیت دارد؟

یکی از سوالات نسبتاً رایج در خصوص امر گناه رابطه آن با مرگ عزیزان آدمیست مبنی بر اینکه چرا آدمیان زمانیکه یکی از عزیزان خود را از دست میدهند دچار احساس گناه میشوند؟ بنحویکه گویی در مرگ آن عزیز مقصر بوده اند. فروید نخستین متفکر است که در دنیای مدرن در باب امر گناه اقدام به نظریه پردازی میکند. او از همان ابتدای روانکاوی توجه خاصی به مقوله گناه در کار بالینی نشان میدهد. شکایات مکرر افراد مورد روانکاوی مبنی بر تحمل بار سنگین احساس گناه او را به ارائه نظریه ای در این باب مصمم میسازد. احساس گناه گاه آنچنان بنزد این افراد شدت میگیرد که روح و روان آنان را فلج میسازد. آن گروه از افرادی هم که هیچ شکوه و شکایتی از احساس گناه ندارند مقوله گناه بنزد آنان مداخلیت خود را بصورت دیگری چون ملامت خویش، ملامتجویی، ابتلا مکرر به بیماریهای جسمانی، وقوع مکرر حوادث ناگوار و سایر رنج و مرارتهای روزانه نشان میدهد مواردی که حاصل معضلات باطنی مبتنی بر امرگناه در نفسانیات آنان میباشد. فروید در کار بالینی خود در رابطه با مساله گناه با دو گروه متضاد مواجه میشود: افراد متخلف و مرتکب جرم و بزه بدون هیچگونه احساس گناه - افرادی با احساس عظیم گناه بی آنکه مرتکب جرم و جنابیتی شده باشند یا اقدام به انجام فعلی یا ترک فعلی بر خلاف ضوابط اخلاقی و عرفی نموده باشند. بنظر میرسد هملت نمونه ای از مورد اخیر در ادبیات غرب باشد او بی آنکه قانونی را نقض کرده و یا مرتکب جرم و خطایی شده باشد بحدی احساس گناه میکند که منجر به فلجی روحی روانی او میشود. یکچنین مواردی فروید را بر آن داشت تا بطور تفصیلی مقوله گناه این امر نسبتاً پیچیده را مورد مذاقه قرار داده و بتواند به جواب سوالات ذیل دست یابد: چرا برخی آدمیان بیشتر از سایرین گناه را تجربه میکنند؟ آیا میتوان حدی برای آسیناک بودن این پدیدار تعیین کرد؟

فروید در طی تعلیمات و تجربیات بالینی خود همواره مساله گناه را مورد توجه و باز اندیشی قرار میدهد. او بمنظور تأکید در اهمیت این امر آنرا به عنوان یکی از معضلات توسعه تمدن اعلام کرده تحقیق و ارائه نظریه ای در این زمینه را از اهداف علمی خود برمیشمارد. به تبعیت از وی روانکاوان بعدی چون ملانی کلاین و ارنست جونز نیز به تحقیق و تفحص در این مهم ادامه میدهند.

پرسش مهم در امر بالینی برای روانکاوان چند و چون موضعگیری مناسب در قبال مساله گناه بنزد افراد مورد روانکاوی یا مراجعان میباشد. اتخاذ مناسبترین موضعگیری بر اساس ساختمان روانی و سرگذشت نفسانی آن افراد صورت میپذیرد تا ضرورت تسکین و تقلیل آن مشخص گردد. این امر در خصوص مراجعین دچار صدمه و آسیب روحی از الویت برخوردار میباشد چرا که این معضل در میان آنها از شدت و حدت بیشتری برخوردار است. یکچنین ضرورت های بالینی روانکاوی را به یافتن اصول نظری حاکم بر ساختمان روانی در خصوص سبب شناسی و مکانیسم و عملکرد گناه سوق داده است تا بتواند یافته های علمی خود را در هدایت مراجعین بکار گیرد.

مقوله گناه در روانکاوی بطور عمده از وجهه نظر سبب شناسی مورد بررسی قرار گرفته است بنحویکه کمتر روانکاوی به امرگناه به مثابه پدیداری اجتماعی میپردازد. دغدغه اصلی روانکاوان دوره اول نحوه موضعگیری آنها نسبت به اظهار گناه در افراد مورد روانکاوی و عملکرد مکانیسم باطنی آن بوده است. در طول دوره یاد شده نظریات نسبتاً متعددی در باب منشأ گناه و سببیت و عملکرد نفسانی آن توسط روانکاوان ارائه میشود. اکثر این نظریات گناه را در مناسبت با دو مهم روانی یعنی فرامن و من نفسانی به بحث میگذارند. مهم اینکه بحث در باب دو مقوله جنسیت و گناه همزمان مورد توجه روانکاوان واقع میشود بنحویکه تقریباً آن دسته از روانکاوان درگیر بحث جنسیت به موضوع گناه نیز بسیار علاقه نشان میدهند. بنظر میرسد این مسئله متوجه نسبت نفس لوامه در زنان با عقده کسترسیون باشد. ارنست جونز و ملانی کلاین از مهمترین روانکاوانی هستند که بعد از فروید در خصوص

امر گناه تحقیقات شایان توجهی انجام داده اند. هر دوی این روانکاوان در کنار مفاهیم فرویدی اقدام به جعل مفاهیم جدیدی بمنظور تقرب به امر گناه نموده اند مفاهیمی چون ناکامی، محرومیت و ترس از دست دادن آرزومندی جنسی بنزد جونز و مقولاتی چون تخطی، انقصاب و حسادت بنزد ملانی کلاین.

گناه بنزد فروید

گناه بنزد فروید با مقولات متعددی چون ضمیر باطن، دفع امیال، من نفسانی، من مطلوب، رانش مرگ، تکرار و نوروزگره خورده است اما تنها بعد از ظهور رانش مرگ در مقالات اوست که امر گناه بظاهر منشاء نفسانی خود را می یابد. چند سال بعد از ارائه نظریه ای در باب رانش مرگ عامل روانی سوم یعنی نفس لوامه در تعلیمات او راه پیدا میکند بطوریکه در مقایسه با سایر مقولات روانی فرامن جایگاه خاصی در رابطه با گناه پیدا میکند. اولین نظریه فروید در باره گناه متوجه بازگشت و فعال شدن خاطره قتل پدر ازلیست که طی عقده ادیپ و کسترسیون صورت میگیرد. خاطره ای متعلق به قبیله ای افسانه ای که در آن پسران در توطئه ای علیه پدر او را بقتل میرسانند. این نظریه در سالهای 24-1923 پیچیدگی و ظرافتهای بیشتری مییابد. فروید همچنین برآنست که امر گناه یکی از خصیصه های اساسی طباع و سواسی-اجباری در پاسخ به فشار ناشی از مازاد نیروی جنسیست در حالیکه این پاسخ بنزد فرد هیپستریک اشکال متغیری از احساسات مانند تنفر بخود میگیرد. امر گناه همگام با سایر مفاهیم روانکاوی طی سالهای متوالی فعالیت علمی- بالینی فروید دچار تغییر و تحول میشود با این وجود میتوان مهمترین روابط آنرا در خصوص این سه مهم دانست: امیال جنسی و تمتع جویی از بدن- میل به امحاء پدر- رانش مرگ.

فروید در تألیفات خود برآنست تا همواره تمایز اساسی میان احساس ظاهری گناه و عملکرد باطنی آنرا حفظ نماید. هر چند بنظر میرسد بمنظور اقتناع افراد مورد روانکاوی بیشتر مواقع ایندو را معادل هم میگیرد اقتناع در خصوص کارگزاری گناه در تمایلات باطنی افراد به رویدادهایی همچون خود تخریبی، شکست در امور زندگی، جرح و زخم های خود خواسته و تمتع از بیماری. جستجوی تفصیلی در نوشته های فروید حاکی از آنست که وسعت نظری این مقوله نسبتاً غنی بوده و در حد و اندازه خود علم روانکاوی بنظر میرسد چنانچه بدون آگاهی از سایر مفاهیم روانکاوی درک آن امری ناممکن مینماید. نگاهی اجمالی به مفاهیمی که در کنار مقوله گناه در طول تکوین روانکاوی مطرح شده اند گویای یکچنین واقعیتیست: پشیمانی-سانسور-فرامن-مازوخیم و نیاز باطنی به تنبیه تعدادی چند ازین فهرست میباشند. فروید در ابتدا بر رابطه گناه با دفع امیال تأکید خاصی دارد او بر آنست که در عمق احساس گناه امیال دفع شده ای وجود دارند که احتمال آگاهی به آنها طی روانکاوی وجود دارد.

از سال 1923 با مطرح شدن نظریه نفس ملامتگر مناسبست امر گناه با دو مقوله رانش مرگ و فرامن جایگاه بارزتری پیدا میکند. فروید به نفس لوامه ماهیتی فراتر از آنچه در فرهنگ عامیانه داشته بخشیده و آنرا با غنای بیشتری عرضه میکند بطوریکه این نفس از آنچه در فرهنگ روزمره بکار برده میشد فاصله گرفته دچار پیچیدگیهای علمی ظریفتری میگردد. این تغییر مفهوم را در مقاله "من نفسانی و این و آن نفسانی" آشکارا میتوان ملاحظه کرد. چنانچه در مقاله یاد شده فرامن به مثابه عاملی مانع در مقابل تحقق امیال فرد نبوده و بر خلاف تصور عامیانه از نفس ملامتگر که به مثابه کارگزار و مسئول ممنوعیتهای اجتماعی و اخلاق عرفیست رابطه آن بر اساس قانون مبتنی بر محرومیت ذکر استوار است. فروید بر نسبت و رابطه فرامن با این و آن نفسانی تأکید میکند و بر آنست که منبع یکچنین انرژی روانی نمیتواند بر اساس مقولات سمعی یا شنوایی وابسته به امور تربیتی باشد. بنزد فروید منشاء اساسی انرژی فرامن این و آن نفسانیست بطوریکه او حتی ازین نیز فراتر رفته و مدعیست که نفس لوامه میتواند نماینده این و آن نفسانی در برابر من نفسانی باشد ازینرو فرامن در مقایسه با من نفسانی کمتر به ضمیر هشیار راه یافته و بطور عمده بنحو باطنی کارگزاری خود را اعمال میکند.

بلحاظ فروید تقابل و تخاصم نفس لوامه متوجه من نفسانیست. سمت و سوی خصومت و تنفر با منشأ فرامن نه تنها سائقه های این و آن نفسانی نیست بلکه آنها بطور دقیق من آینه ای را نشانه میگیرند. مناسبات تنگاتنگ نفس لوامه با انرژی این و آن نفسانی از یک طرف و تضاد و تخاصم آن با من نفسانی از طرف دیگر راه را بر دو نوع تفسیر متفاوت بر مطالب یاد شده باز میگذارد بطوریکه تأییدات هر دو تفسیر را میتوان در نوشته های فروید یافت: اول اینکه نسبت و رابطه عمیق نفس لوامه با این و آن نفسانی منجر به یکچنین تصویری میشود که منشأ فرامن در سائقه های

مخرب و خشن این و آن نفسانیست و حاصل این تفسیر تمرکز مطلق بر خصیصه سرکوبگر نفس لوامه است. دومین تفسیر اینست که تخاصم حاکم بر رابطه فرامن با من نفسانی حاکی از عملکرد تحدیدی فرامن بر این و آن نفسانی - بواسطه من نفسانی - میتواند باشد در این معنا که نفس لوامه بواسطه تحت فشار قرار دادن من نفسانی بمنظور ترک مطالبات و تمایلات وابسته به سوانق روانی بطور غیر مستقیم محدودیت خود را در قبال رانشها اعمال میکند. دو تفسیر یاد شده میتوانند گویای حداقل دو وجهی بودن ساختمان نفسانی فرامن باشند. بلحاظ فروید فرامن نه تنها عملکردی مستقل از من هشیار از خود نشان میدهد بلکه در مراتبی دیگر وابستگی خود به این و آن نفسانی را نیز آشکار میسازد. بنظر میرسد نفس لوامه به منظور جبران اعمال خشونت و خصومت علیه من آینه ای بر آن میشود تا طی مکانیسمی مابه ازاء ضروری در برابر آن ایجاد کند. فروید زمانی بر آن بود تا طباع و سواسی - اجباری را بر اساس مقوله گناه تبیین سازد اما خصومت غیر ضروری نفس لوامه در خصوص منشأ و ماهیت امر گناه او را در این خصوص دچار معضلات نظری و بالینی میسازد. شاید بتوان گفت بمنظور خروج از چنین بن بست نظری در باب گناه او افسانه پدر ازلی را جعل میکند تا بتواند منشأ روانی تاریخی آنرا در رابطه با قتل پدر ازلی توسط پسران در توتم و تابو تبیین کند اما او به چنین تأویلی بسنده نکرده یک دهه بعد از نگارش توتم و تابو امر گناه را در رابطه با رانش مرگ مورد مذاقه قرار میدهد.

بامقاله ماوراء اصل لذت ماهیت مازوخیستی فرامن قابل توجیه و تبیین میگردد. فروید خصومت و خشونت بی حد و حصر فرامن را در رابطه با طباعهای نفسانی مختلف بصورتی مجزا بررسی میکند بطوریکه بنزد مایخولیا آنرا حاصلی محض از رانش مرگ دانسته و در طباع و سواسی اجباری آنرا بر اساس سائقه تخریب تفسیر میکند و این در حالیست که بلحاظ او فرد هیستریک ایده تعارض با فرامن را دفع میکند. در مقاله ماوراء اصل لذت وجه استبدادی و خشن فرامن با توجه به روند کسترسیون مورد تدقیق قرار میگیرد. طی روند کسترسیون رانشها ماهیتی جزئی یافته قابلیت الحاق مجدد به کلیت قبلی را نیز از دست میدهند همین امر بصورت تمایل به خصومت، خشونت و تخریب در فرامن ظاهر میشود. فروید بر اهمیت کسترسیون و پدر در تأسیس فرامن تأکید دارد و از آنجا که نوعی دینامیک اساسی میان قانون مبتنی بر عرف و قانون مبتنی بر محرومیت از ذکر وجود دارد فرامن را نه تنها فارغ از تأثیر قوانین عرفی و ضوابط اخلاق عمومی ندانسته بلکه آنها را مقوم نفس لوامه نیز میداند. البته بدون شک قانون عرفی و اصول اخلاقی مبتنی بر آن قانونی نیست که لزوماً با نام پدر و قانون باطنی مبتنی بر آن منطبق باشد. همین امر در کتاب تمدن و نارضایتی های آن با تفصیل و نو آوری نظری مورد بحث قرار میگیرد چنانچه در فصل هشتم همان کتاب هدف از نگارش نشان دادن احساس گناه به عنوان مهمترین مساله و دغدغه تمدن بیان میشود. ما به ازایی که آدمی در قبال تمدن میپردازد احساس گناه و از دست دادن احوال مترتب بر خشنودیست بطوریکه میتوان گفت تمدن نام دیگری بر نارضایتی آدمیست. بنظر میرسد توجه اساسی این کتاب بر مقوله گناه استوار باشد هر چند توتم و تابو نیز از یک وجهه نظر جستجوی منشأ گناه است. فروید میان تابو و امر گناه نسبتی موثق می یابد چنانچه حتی این نسبت و رابطه را به امر مطلق کانتی نیز تسری میبخشد. او که قبلاً منشأ گناه را به خاطره جمعی قتل پدر ازلی و سرکوب امیال جنسی نسبت میداد در اینجا منشأ آنرا در مناسبت با روند تمدن جستجو میکند. اگر در سال 1897 بر آنست که تمدن آدمی بر اساس ترک نسبت منحرفانه و آزادیهای بی حد و حصر جنسی استوار مییابد در این کتاب به مقایسه تکوین رانش در تشکلات روانی با روند تمدن بنزد آدمی میپردازد و همانندیهای میان مکانیسم تصعید منجر به تغییر ماهیت رانش را با روند تمدن مقایسه میکند. ما به ازاء امنیت حاصل از ورود به اجتماع و تمدن برای آدمی قربانی کردن بخشی از رضایتیهای فردی اوست همین امر اصل و اساس خصومت میان فرد و جمع را تشکیل میدهد. تمدن بواسطه تابو، قوانین عرفی و سایر احکامی که در تنظیم روابط جنسی و سایر احکام اجتماعی مداخلت دارند اقدام به محدود کردن یکچنین خصومت و خشونت می کند اما چنانچه فروید بر آن باور دارد خشونت در نفسانیات آدمی خصیصه ای اصلی و اولیست بطوریکه غیر قابل انهدام بوده و تمدن در مهار آن موفقیتی تام نتواند داشت در نتیجه تنش دائمی میان آدمی و تمدن باقی میماند تنشی که حاصلش احساس گناه بنزد آدمیست.

فروید در تعلیمات اولیه خود احساس گناه را ناشی از تنش میان من نفسانی و فرامن در تشکلات روانی میداند او بر آنست که کودک بدلیل ترس از فقدان آرزومندی غیر در مواجهه با اجتماع دچار تنش روانی میگردد چرا که با از دست دادن تمنای غیر با فقدان امنیت روبرو شده و از تنبیه احتمالی میهراسد. به عبارتی دقیقتر نفس لوامه تنش و تهدید نشانه گرفته شده بسوی من نفسانی را ابتدا فرافکنی کرده سپس مرجع قدرت بیرونی را مورد اندراج قرار

میدهد و بدین ترتیب فرامن نه تنها بطور مابعدی نمایندگی والدین و مراجع عرفی در نفسانیات را بر عهده میگیرد بلکه تنش و تهدید درونی بطور مابعدی بصورت تنشی حاصل از اجتماع و تمدن تجربه میشود. مسأله اساسی در اینجا اینست که من نفسانی با اجرای هر چه دقیقتر فرامین نفس ملامتگر با زیاده خواهی های آن مواجه میشود بنحویکه مطالبات فرامن فزونی گرفته و در برابر خشوع بیشتر خشونت بیشتری اعمال میکند. در اینجا فروید دو منشأ برای احساس گناه قائل میشود که هر دو آنها را با نوعی احساس ترس و هراس گره میزند. سبب یکی را ترس از مرجع قانون پدري دانسته و دومی را بطور ثانوی حاصل ترس از نفس لّوامه میدانند اولی بر ترک ارضا رانشها مصرّ است و دومی علاوه بر طلب ترک ارضا مکانیسمی تنبیهی بر ترک نیز تعبیه نموده است بنحویکه هر گونه میلی مبتنی بر زنا با مادر از نگاه ناظر فرامن پوشیده نمانده هر تخطی مستوجب تنبیه باطنی خواهد بود. یکچنین توضیحی قادر به تبیین و توجیه زیاده خواهی های فرامن در مورد اجرای فرامین از سوی من نفسانی نیست. فروید در ادامه برای توضیح این خصیصه به وجه اقتصادی تشکلات روانی متوسّل میشود .

در ادامه بحث به نظریات لکان در خصوص وجه استبدادی نفس ملامتگر و زیاده خواهیهای آن خواهیم پرداخت. بلحاظ فروید فرامن هر جزئی از سائق تخریبی ارضاء نشده را تحت کنترل درمی آورد همین امر موجبات خشونت و خصومت بعدی علیه من نفسانی را بدنبال دارد بدین منوال که نفرت کودک علیه افرادی که مانع ارضاء امیال رانشی او شوند بطور ثانوی - بسبب ممنوعیت ابراز یکچنین نفرتی - منجر به تشدید آن میشود. به عبارت دیگر تشدید خشونت در فرامن بموجب این موارد صورت میگیرد :

1- اندراج خشونت نهفته در ممنوعیتهای اعمالی والدین و سایر مراجع عرفی بصورت فرامن 2- اعمال خشونت از سوی کودک بر علیه کارگزاران ممنوعیت 3- ناکامی کودک در ابراز نفرت بر علیه موارد ذکر شده .

در نهایت با تشدید خشونت احساس گناه نیز افزایش می یابد. فروید در کتاب " تمدن و نارضایتی های آن" احساس گناه را نسبت به مقوله ندامت نیز مورد مذاقه قرار میدهد . او پشیمانی پسران از قتل پدر ازل را بدلیل عشق آنان به پدر میدانند بنابراین مسأله بر سر این نیست که وجود یا عدم وجود میل به امحاء پدر منجر به احساس گناه میگردد بلکه مسأله اصلی اینست که احساس گناه ناشی از خصلت مهربانین در وجود آدمیست خصیصه ای ناشی از مناسبت خاص رانش مرگ و زندگی در ساختمان روانی. مهربانینی آدمی مابه ازایست بر سکونت او در ساحت رمز و اشارت احساس گناه حاصل یکچنین مناسبتیست .

فروید با مقایسه عملکرد گناه در همه طباعهای نفسانی به حقایق قابل توجهی دست می یابد. خودلامتی بنزد فرد هیستریک بطور عمده آگاهانه بوده و متعلق ملامت آن از یک طرف عارضه های تبدیلی و از طرف دیگر مطالبات اجتماعی مینی بر باید و نباید های عرفی در خصوص زن میباشد. شکایات عمده افراد هیستریک ازینروست که خود را واجد کفایت لازم در رعایت رسوم و قواعد متداول زنانگی نمیدانند . ازینرو موضعگیری فرد هیستریک در مقابل گناه چنین خواهد بود : من گناهکارم اما نباید باشم. در مورد فرد وسواسی مسأله به امری پوچ و بیهوده مربوط میشود که میتواند در جمله ای اینچنین اظهار شود : من گناهکارم اما آنچه از من طلب میشود امریست محال , بیهوده و پوچ. در مورد مالیخولیا ملامت کردن خود در حقیقت سرزنش دیگریست بنحویکه ادعای باطنی فرد مالیخولیایی اینچنین است : من گناهکار نیستم تو گناهکاری من بموجب خطای تو در مرا رتم . با توجه به اینکه فروید بر وجه حقوقی این کلمات تأکید میکند بنابراین میتوان گفت فرد مالیخولیایی بواسطه ملامت خود دادخواستی بر علیه غیر اظهار میدارد. مالیخولیا بمنظور مّتهم کردن غیر از پذیرش گناه سر باز میزند. در خصوص فرد هیستریک این اعتراض و دادخواست بر علیه طلب و خواستههای ممتنع اجتماع و فرهنگ در باب زنانگی ابراز میشود اما فرد وسواسی- اجباری با ملامت بیهوده و عبث خود در پی پوشاندن احساس گناه عمیقریست. در هر سه طباع یاد شده امر ملامت در مناسبت با غیر مطرح میباشد : در طباع هیستری این اعتراض و دادخواست است که ارجحیت دارد در نوروز بطلان استدلال بموجب محال بودن نتیجه کارگزار است و در مالیخولیا با ادعای تامّ و آشکار فرد نسبت به غیر مواجه هستیم.

بر اساس آنچه آمد اظهار گناه بواسطه ملامتگری خود در هر سه طباع یاد شده در حقیقت استیناف و دادخواستی از دادگاهی عالیتر در خصوص معضلات حاصل از طلب تحمیل شده به آنان است . پرسشی که در اینجا مدخلیت پیدا میکند اینست که آیا درخواست آنها قانونیست ؟ جواب این سؤال را بنزد لکان در تأویلی که بر آنتیگون دارد بتوان

یافت در جایگاه تقاضای آنتیگون مبنی بر دفن جسد برادرش متوجه دادگاه عالیتری نسبت به قوانین عرفیست قوانین و ضوابطی که دایی آنتیگون یعنی کرئون بدانها متوسل شده خود را بانی آنها میدانند. که در ادامه بحث بدان خواهیم پرداخت.

بلحاظ فروید در حالیکه احساس گناه همچون سایر احوال قلبی امریست هشیار اما کارگزاری مقوله گناه در همه موارد نوز بنحو هشیار بروز نمیکند بطوریکه کارگزاری گناه در ضمیر باطنی افراد طی روانکاوی امری باورناپذیر مینماید این مسأله ازینروست که بنزد این افراد گناه از معبر نیاز به تنبیه باطنی و ملامتجویی فرصت بروز می یابد. بنابراین فروید برای متقاعد کردن بیماران خود احساس گناه را با نیاز باطنی به تنبیه معادل میگیرد تا بتواند دخالت ضمیر باطنی بیماران در آسیبها و فلاکتهایی را که بر خود میبندند نشان دهد.

در این رابطه بررسی نمونه های بالینی فروید در توضیح و تبیین عملکرد باطنی گناه واجد اهمیت میباشد. فانتسمهای افراد مورد روانکاوی در باب نیاز باطنی به تنبیه از دیگر موضوعات مهم در این بحث هستند که میتوان به نمونه های ذیل اشاره کرد: مورد تعرض و آزارجنسی واقع شدن - ابتلا به بیماریهای لاعلاج - درگیری و نزاع منجر به قطع عضو. همه این موارد منجر به شکلگیری مفهوم نیاز باطنی به تنبیه بنزد فروید میشود. او همچنین در کار بالینی خود با جوانانی مواجه میشود که نیاز باطنی به تنبیه آنها را به ارتکاب قتل سوق میدهد در حالیکه انتظار میرفت بعد از ارتکاب قتل دچار احساس گناه شده و یا گرفتار نیاز باطنی به تنبیه شوند. در مجموع همه این موارد او را بر آن داشت تا مقوله گناه و نیاز باطنی به تنبیه را در نسبت با مازوخسیم، سادسیم و رانش مرگ مورد مذاقه قرار دهد. در این رابطه تدقیق در موضوع مرد موش آذین- به عنوان اولین طباع و سواسی- اجباری - در بحث این مقاله واجد اهمیت خاصی میباشد. این مرد با سابقه ای طولانی از اعمال و افکار اجباری به فروید مراجعه میکند او در جلسات روانکاوی ترس و وحشتی آشکار و گسترده از خود نشان میدهد فروید بر آنست که تنبیه جایگاه مهمی در نفسانیات او اشغال کرده است. احساس گناه در این مورد بالینی بصورت نیاز باطنی به تنبیه بروز میکند بطوریکه متعلق امر گناه از احساس گناه مجزا شده و دفع میگردد در حالی که احوال مترتب بر گناه به ایده های متفاوتی ملحق میشوند. حاصل آن اجرای اعمالی اجباری و عبث و بیمعنا و گاه نیز مضحک است بنحویکه عقده گناه با اسماء دلالتی چون موش، سکه پول و ازدواج گره خورده در اعمال و افکار اجباری او خود را عرضه میکنند. مرد موش آذین با پرداختن پول به دیگران از آنان میخواهد تا سنگی را از جاده ای برداشته و دوباره سر جای اول خود برگردانند. در باب ترس و وحشت عظیم او نظر فروید بر اینست که ترس او حاکی از امیالی هستند که او قادر به تقبل باطنی آنها نبوده است. اعمال اجباری او مکانیسمی جبرانی برای حفاظت از اجرای احتمالی یکچنین امیالی میباشد. مرد موش آذین خود را به سبب عدم حضور در مراسم مرگ پدر مورد ملامت قرار میدهد و این سرزنش زمانی شدت میگیرد که او با خبر میشود پدرش بوقت احتضار کسی را خطاب قرار داده میپرسد آیا این فرد پل میباشد. ملامت بنزد مرد موش آذین حالتی هشیار داشته اما احوال مترتب بر امر گناه به اسماء دلالت دیگری از زبان ملحق میشوند ازینرو متعلق ملامتگری او امری مبهم باقی میماند. بلحاظ فروید میل به امحاء پدر در مرد موش آذین بموجب دخالت پدر در ممانعت از تمتع جویی او از بدن خویش میباشد همین مسأله یکی از منابع اصلی گناه در اوست. خشونت حاد و ترس از پیامدهای احتمالی این خشونت و خصومتی که میتواند متوجه او یا پدرش باشد در رابطه با عقده گناه در نفسانیات اوست. او در جلسات روانکاوی نشان میدهد که از مرارتهای خود متمتع میگردد و همین موجبات مقاومت روانی در قبال هر نوع درمانی را فراهم میآورد. فروید بر آنست که مقاومت در برابر درمان - واکنش منفی به درمان و نیاز باطنی به تنبیه بر اساس خصیصه ای مازوخیستی واقع بوده و متوجه عملکرد تخریبی رانش مرگ در هر سه مورد یاد شده میباشد مواردی که با مقوله اجبار به تکرار، اعمال نامطبوع و زجر آور منطبق هستند.

حاصل یافته های بالینی مذکور آگاهی از نسبت و رابطه ایست که فروید میان تروما و امر گناه برقرار میکند در نتیجه احساس گناه صورتی خاص - با موضع روانی معین - از امر اضطراب محسوب میشود. او که در سال 1915 بر این باور بود مازوخسیم اصلی و اولی وجود ندارد در سال 1924 نظر خود را تغییر میدهد. او در مقاله اقتصاد معضل مازوخسیم بر آنست که سه نوع خودآزاری وجود دارد: مازوخسیم زنانه - مازوخسیم بظاهر فاقد معضل و مازوخسیم اخلاقی. بنزد فروید مازوخسیم اخلاقی صورت باطنی از احساس گناه بوده و منبع تمتع جویی تألمات است بطوریکه میتوان گفته پایه و اساس هر دو مازوخسیم بظاهر فاقد معضل و مازوخسیم زنانه میباشد. خودآزاری زنانه بنزد مردان مطالبه رفتاری تحقیرآمیز و خشن از سوی دیگران است بنحویکه یکچنین مردانی طالب تنبیه و قصاص

قبل از جنایت در خصوص خود هستند . بنظر فروید مردان مبتلا به مازوخسیم زنانه مصرند که با آنان همانند کودکانی بیگس و درمانده اما شرور و نابکار رفتار شود . در خصوص مازوخسیم اخلاقی آنچه اهمیت دارد نفس تحمل مرارت و زجر بوده و فرد اعمال کننده آن هیچ اهمیتی ندارد . فروید بنوعی خصیصه سادیسیم را به نفس ملامتگر و مازوخسیم را به من نفسانی نسبت میدهد از آنرو جایی که سادیسیم ناشی از فرامن ضرورت رعایت ممنوعیتها را تحمیل میکند تحمل مرارت بنزد من نفسانی همچون میلی مازوخیستی بروز میکند امری که در کنار مازوخسیم اصلی و اولی منشأ مازوخسیم اخلاقیست بدین منوال که بخش جا مانده ای از رانش مرگ بدنبال پیدا کردن متعلق خارجی دوباره بسوی من نفسانی بازگشته مازوخسیم ثانویه را تشکیل میدهد و در کنار مازوخسیم اولیه موجبات کارگزاری خصیصه های خود تخریبی و تمتع از مرارت حاصل از رانش مرگ را فراهم میآورد.

نکته قابل توجه در باره مرد موش آذین اینست که او بار سنگین بدهی پدرش را بدوش میکشد امری که فروید را متقاعد میکند که میان بدهی و مقوله گناه نسبتی مهم وجود دارد دینی ترمیزی که بنظر میرسد عام و شامل باشد . پولی که مرد موش آذین به دیگر افراد میپردازد - بی آنکه بدهی به آنان داشته باشد - در این راستا قابل توجه است . در کنار اینها نبایستی کارگزاری اوامر باطنی بنزد او را فراموش کرد او امری با این مضمون : تو باید فلان و بهمان کنی . ترس مواجهه با عدم کفایت در برابر یکچنین اوامری بصورت اجبار به تکرار از طریق اعمال وسواسی بروز میکند در نتیجه حیات نفسانی مرد موش در سلطه مکانیسمی تعدیری - تنبیهی قرار میگیرد هر چند تدابیری روانی در این مسأله گاهاً بروز میکند . در یکی از جلسات روانکاوی مرد موش آذین ادعا میکند فروید او را گاز گرفته است در حقیقت یکچنین ادعایی نمونه ای از این فانتسمها یا ترفندهای نفسانیست . مرد موش آذین با این تدبیر در پی یافتن تنبیهی معین و خارجی تنبیه نامشخص نفسانیست . ادامه روانکاوی او مؤید اینست که تلاش مرد موش آذین برای یافتن معنا برای هر هجی و سیلاب کلمه ای نمیتواند در ارتباط با اوامر و نواهی عرفی باشد . بنظر میرسد دینامیسمی اساسی میان قانون باطنی مبتنی بر منع زنا با مادر و قوانین عرفی وجود دارد . امر به عدم ازدواج با مادر - ازدواج با زنی بجز از مادر - و امر به جستجوی امنیت مالی بنزد مرد موش آذین چنین انعکاس می یابد : تو باید برای پول ازدواج کنی. تو باید برای عشق ازدواج کنی.

دیگر مورد بالینی مشهور که در بحث از گناه اهمیت دارد مرد گرگ آذین است که در سال 1918 توسط فروید معرفی میشود . مردی با خشونت و خصومتی شدید علیه حیوانات و کودکان آزار دهنده حیوانات که اکثر رویاهایش حاکی از نوعی ترس و هراس مرضی هستند . امر گناه بصورت نیاز باطنی به تنبیه در نفسانیات او مدخلیت دارد که غایتی چون اقدام به امحاء نفس بنزد او پیدا میکند امری که فروید حاصل میل به امحاء والدین میداند . میل به امحاء والدین بهمان اندازه که میتواند شامل پدر باشد شامل مادر نیز میشود . اگر پدر گرگ آذین او را از مادر محروم کرده و منع میکند مادر نیز به سبب سیرت خیانت پیشگی اش مستوجب امحاءست . نکته قابل توجه در باب مرد گرگ آذین اینست که احوال مهراکین او بیشتر متوجه مادر میباشد .

حال بر اساس مطالبی که آمد دوباره میتوان این سؤال را مطرح ساخت که چرا آدمیان زمانیکه یکی از عزیزان خود را از دست میدهند دچار احساس گناه میشوند ؟ بنحویکه گویی در مرگ آن عزیز مقصر بوده اند . با ترک آن آشنا آن عزیز گویی دینی ، ذمه ای در این دنیا بر دوش فرد باقی میماند . دینی که پرداخت آن ناممکن مینماید چرا که متعلق این دین فقدان است . آیین کفن و دفن مردگان متوجه یکچنین دینی است این بدهی رمزی اشاری بنزد فروید وجه باطنی گناه است . فروید در طول تعلیمات خود مترصد آنست که میان گناه اعلام شده از سوی مراجع عرفی - قضایی درباره فرد متخلف و گناهی که فاقد هر گونه عمل مجرمانه ایست تمایز قائل شود . او نظریات خود در باب گناه را بر اساس نوع اخیر بنا مینهد گناهی که آدمیان در خصوص مرگ عزیزانشان آنرا تجربه میکند . فروید این مسأله را بموجب انطباق هویت با پدر میداند . او بر آنست که مرگ هر عزیزی تجدید عهدیست ترمیزی با قتل پدر ازلی - قتلی که توسط پسران قبیله افسانه ای قبلاً روی داده است - اگر میل به امحاء پدر پاسخ فروید به طباع وسواسی - اجباریست پاسخ او به موقعیت هیستریکی اقدام به فسخ عقده ادیب میباشد .

امرگناه بنزد لکان

لکان در باب امر گناه نظریات بسیار منسجمی در طول تعلیمات خود ارائه نموده است. از آنجا که نظرات او در باب گناه با بسیاری از مفاهیم روانکاوی در هم تنیده هستند بدون آشنایی با دیگر مقولات لکانی درک گناه در عرف روانکاوی امری ناممکن مینماید. او مقوله گناه را بطور عمده در رابطه با مفاهیم نفسانی ذیل مورد مذاقه قرار میدهد: اسم دلالت - غیر-آرزومندی - طلب - بدهی - سببیت - فرامن - مطلوب آرزومندی و گسترسیون.

این مقاله جهت آشنایی با نظریات لکان در مورد گناه از نوشته های میشل سیلوستر - یکی از شاگردان لکان - سود میجوید.

میشل سیلوستر مقوله گناه و نفس لَوامه را با توجه به اَلویتهای لکان متأخر با زبان نسبتاً ساده تری تبیین میکند. او نیز همانند لکان بر این نکته تأکید دارد که تجاوز از ممنوعیت و تخطی اصلی و اولی در رابطه با تمتع از مادر میباشد. او به تبعیت از لکان و فروید در خصوص منشأ گناه بر آنست که گناه ارتباطی ضروری با عقده ادیپ دارد اما اهمیت این ارتباط بیش از آنکه حاصل میل به امحاء پدر باشد ناشی از تمتع جویی از مادر است. سیلوستر بحث در این موضوع را با تمرکز بر نسبت و رابطه غیر، مطلوب آرزومندی و فرامن آغاز میکند. بلحاظ او طی روند گسترسیون و موضوعیت یافتن فاعل نفسانی مطلوب آرزومندی در ساختمان روانی آدمی مداخلت می یابد. مطلوب آرزومندی تعینی مابعدی از باقیمانده تمتع مادرست همزمان که مسبب آرزومندیست متعلق آن نیز میباشد. بنزد سیلوستر خصیصه آمرانگی فرامن میتواند در یکچنین عبارتی نسبت فرامن با مطلوب آرزومندی و غیر را نشان دهد:

"کیف کن! فقط بخاطر بسیار بواسطه من میتوانی به مطلوب آرزومندی نائل شوی. خوب گوش کن! من اجازه نخواهم داد هر آنچه خواستی انجام دهی. بدان! که بر تو نظارت دارم خوب بدان! که این فقدان، این عنصر بسرقت رفته که بموجب آن مرا چون غیری محذوف بر نهادی به من حق میدهد، مرا وامیدارد تا مطمئن شوم تو آنرا ضایع نخواهی کرد تصور نکن که این آسان خواهد بود!"

تأسیس نفس لَوامه یا فرامن بنزد فرد و سواسی-اجباری منجر به طلب او از غیر میگردد بنحویکه بواسطه آن فرد میتواند به رابطه خود با مطلوب آرزومندی مشروعیت بخشد یکچنین طلب یا درخواستی از غیر بنزد سیلوستر ماهیت اصلی گناه را تشکیل میدهد. او بر این اساس عملکرد اصلی گناه را گمراه ساختن غیر میدانند. اعتراف به گناه و تقبل مکافات آن یعنی تن سپردن به تنبیه دو رویکرد همسنخ برای تسکین روحی فرد نوروئیک هستند.

مزیت تقبل گناه بنزد فرد در اینست که غیر یا دیگری فلاکت و فقر وجودی او را با این اعتراف برسمیت میشناسد. آنچه پیش از آن فلاکتی غیر موجّه و بیدلیل بوده است اینک صورتی رسمی و قانونی می یابد. بنظر سیلوستر با وجود اشکال مختلفی که گناه بخود میگیرد امری اساسی در بطن همه انواع آن جاریست و آن اینکه بواسطه اظهار گناه غیر مورد خطاب و طلب واقع میشود تا در این امر مداخله کرده بدان پاسخ دهد و یا آنرا مورد تحریم قرار دهد. در یکچنین مفهومیست که سیلوستر به این نتیجه میرسد که گناه احساسیست گمراه کننده درست بر خلاف اضطراب که بلحاظ لکان تنها احساس قابل اعتماد در نفسانیات آدمیست. البته گمراه کنندگی امر گناه متوجه غیر میباشد نه فاعل نفسانی. لکان در خصوص عواطف و احوال قلبی همواره تأکید میکند اضطراب تنها احساسیست که فریب نمیدهد. لکان بر آنست که نوعی بنیان جسمانی برای اضطراب وجود دارد در این معنی که اضطراب ما به ازاء جسمانی آرزومندیست. جایگاه بارز آن در میان احوال قلبی آدمی ازینروست. فریبندگی سایر احوال قلبی از اینجهت میباشد که براحتی از اسم دلالتی به اسم دلالت دیگر قابل الحاق هستند. برخی روانکاوان به لکان خرده میگیرند که توجه کمتری به مقوله احساسات و احوال قلبی نشان داده است. از آنجا که احوال قلبی دفع نمیشوند رابطه ای میان امیال دفع شده و احساسات وجود ندارد احوال قلبی براحتی از ایده های قبلی خود جدا شده و به ایده های متفاوتی ملحق میشوند ازینرو لکان تنها احساس قابل اعتماد در روانکاوی را اضطراب میدانند. بتوان گفت سایر احساسات آدمی صور تغییر شکل یافته و متفاوتی از اضطراب این احساس از قبل موجود هستند. در این میان احساس گناه درست در نقطه مقابل اضطراب بوده و گمراه کننده ترین احوال قلبیست. با توجه به یکچنین ماهیت گول زننده ای میبایستی احساس گناه را چون نشانه ای معکوس از آرزومندی در نظر گرفت. یکی از اهمیتهای امر گناه در روند روانکاوی بخاطر کارگزاری خصیصه گمراه کنندگی آن نسبت به روانکاو میباشد. طلب از غیر که در پوشش اعتراف و یا تظاهر به گناه صورت

میگیرد میتواند طی روانکاوای به طلب از روانکاو بینجامد و ازین طریق جایگاه خاصی را بخود اختصاص دهد. سایر احوال قلبی نیز ماهیتی گمراه کننده دارند. فریب و غفلت همواره فریب اسم دلالت میباشند که به روشهایی متنوع اجرا میشوند. گمراه کنندگی امر گناه در خصوص طلب از غیر بمنظور تضمین اسم دلالت است. فاعل نفسانی بر ناعادلانه بودن اسم دلالت مصر است اسم دلالتی که ماهیتی تحدیدی دارد.

نباید فراموش کرد که مقوله گناه با توجه به سرگذشت نفسانی افراد و نوع طباع نفسانی و جنسیت آنان استراتژیهای متغیری را اتخاذ میکند بطوریکه روانکاو در باب تک تک موارد بالینی شاهد عملکردهای مختلفی از آن هستند. آنچه روانکاو باالاتفاق بدان اذعان دارند اینست که مقوله گناه مکانیسمی دفاعی در مقابل اضطراب است. بر اساس تجربیات بالینی این سه مورد مهمترین خصیصه های امر را گناه تشکیل میدهند: طلب از غیر- خصلت گمراه کنندگی- مکانیسم دفاعی درمقابل اضطراب. حال پرسش اساسی اینست که طلب از غیر مکنون در تظاهر و اعتراف به گناه متوجه چه امریست یا به عبارتی دیگر متعلق آن چیست. فرد با اظهار گناه در طلب آنست که غیر گناهکار بودن او را تأیید کرده مسئولیت او را در این خصوص برسمیت بشناسد نوعی سببیت برایش قائل شده او را مسبب بداند بطوریکه فرد بموجب انجام یا ترک فعلی خطاکار محسوب شود. تأیید غیر بر گناهکار بودن سوژه مترتب بر این امر است که فاعل نفسانی تنها محلی برای اعمال نیروها نیست نیروهایی که فرد هیچگونه دخل و تصرفی در آنها نمیتواند داشته باشد یعنی فرد ملعبه و بازیچه تقدیر و سرنوشت نیست. استراتژی گناه و میل به تنبیه باطنی در جهت پر کردن خلاء و یا یافتن پاسخی در طلب دانستن به این امرست که چرا من در رنجم؟ چرا باید همواره مورد حمله قرار بگیرم؟ سوژه با این رویکرد میخواهد بداند تنها سوژه ای برای هوسهای غیر نیست غیری که پیشبینی ناپذیر و غیر قابل کنترل مینماید. فرد میخواهد در تقابل با قضا و قدر مسئولیت فلاکتها و بیچارگیهایش را خود متقبل شود. بر این اساس نتایج حاصل از اقرار به گناه چنین خواهد بود:

1- سوژه واجد کارگزاری انفسی و آفاقیست. 2- غیر مسئول مطلق نیست 3- و مهمتر از دو مورد قبلی غیر وجود دارد - موجودیت ترمیزی غیر تضمین شود- یعنی وجود محذوفش مسجل شود.

ادعای گناهکاربودن سوژه بمنزله ادعای تجاوز از ممنوعیت و تخطی در امر تمتع جویبست. مدعی میخواهد غیر را گمراه سازد که من بموجب چنین و چنان امری خطاکار و گناهکارم. اما برآستی مدعی مرتکب چه امر ناصوابیست؟ ارتکاب او متوجه چه امریست؟ فریبکاری احساس گناه ناشی از اینست که فرد مرتکب هیچ خطا و امر ناصوابی نشده است این احساس میخواهد غیر را گمراه سازد تا به خطای ناکرده او مشروعیت بخشد. اما راز این فریبکاری چیست و کارگزاری نفسانی آن چگونه است؟ فن فریب نهفته در اعتراف به گناه اینست که فاعل نفسانی با طلب از غیر گناهکاری خویش را به تأیید آن میرساند تا بتواند در مقام مسبب قرار بگیرد فرد میخواهد سببیت و عاملیت را در سوی خود بداند. آنچه او نميخواهد بداند اینست که او برای هیچی گناهکار است وحشت واقعی آنجاست که فاعل نفسانی بداند مسبب اصلی او نبوده و عاملیت بنزد غیر میباشد غیریکه فاعل نفسانی هیچ کنترلی بر آن ندارد. مهمتر از همه غیر با برسمیت شناختن و تأیید خطاکار بودن سوژه تقرّر و قوام می یابد و سوژه از وجود غیر مطمئن میگردد. عدم حضور غیر بمنزله ظهور امر واقع و مواجهه قریب الوقوع با آن بوده که حاصلی چون صدمه و آسیب نفسانی خواهد داشت. نسبت و رابطه گناه با اضطراب متوجه این امر میباشد. تجربه اضطراب به عدم کفایت غیر محذوف در مقام گنجینه اسما دلالت اشاره دارد. غیر در خصوص ضمانت اسماء دلالت واجد کفایت لازم نیست. ازینرو کاستی قصور، تخطی و گناه بنزد آدمی مقولاتی مرتبط با یکدیگر هستند. برآستی منشأ یکچنین عدم کفایتی کجاست؟ همانطوری لکان تصریح میکند عدم کفایت مذکور متوجه ماهیت اسماء دلالت است که از یک طرف مربوط به موجودیت عدمی آن بوده از طرف دیگر به محدودیتی که اسم دلالت در دلالت خود بر تمامیت تمتع جسمانی دارد مربوط میشود. اسم دلالت در دو نقطه از تلاقی حیث خیالی و ساحت ترمیزی با امر واقع دچار عدم کفایت میباشد همان مکانهایی که فانتسمهای عمده در آن کارگزار هستند. عدم کارایی این فانتسمها منجر به تجربه اضطراب میگردد بدنبال آن فاعل نفسانی طی مکانیسم گناه به نیابت از اسماء دلالت متقبل عدم کفایت موجود میشود تا موجودیت غیر تأمین و حفظ شود. بنزد لکان فرامن گناهیست که بمثابة مازاد تمتع عمل میکند تا بتواند عدم کفایت اسماء دلالت را تضمین کند. استراتژی عملکرد اسم دلالت بر شکست استوار است شکستی که همانا موفقیت آن نیز هست. یکچنین

حقیقتی منجر به پرسش از اخلاق در روانکاوی می‌گردد و روانکاو را به موضع‌گیری در برابر احساس گناه یا سایر مکانیسمهای باطنی مترتب بر آن وا می‌دارد.

وجه مادری فرامن

عملکرد متناقض نفس لوامه بخصوص رابطه متناقض آن با قانون منع زنا با محارم عده ای از روانکاوان را بر آن داشته است که قائل به وجود دو نفس لوامه متفاوت در ساختمان نفسانی باشند. این تناقض بنزد ملانی کلاین منجر میشود که علی‌رغم نظریه صریح فروید- مبنی بر اینکه تشکیل فرامن منوط به روند کسترسیون میباشد - نفس لوامه را متعلق به مرحله ماقبل عقده ادیپ بداند. بنظر میرسد هر چند فروید صراحتاً فرامن را حاصل عقده ادیپ میدانند وجه مادری نفس ملامتگر در نظریه او مستتر میباشد. اما نظریات فروید در توضیح خشونت های بیحد و حصر نفس لوامه با محدودیتهایی مواجه است. لکان با ارائه مرحله آینه ای بنزد کودکان خشونت ماقبل ادیپی را توضیح داده و آنرا خشونتی نارسیستی میدانند. با توجه به اینکه لکان همانند فروید نفس ملامتگر را در ارتباط با ساحت سمبولیک میدانند ازینرو خشونت منتسب به فرامن نمیتواند خشونتی نارسیستی باشد. البته نظریه ملانی کلاین در خصوص فرامن مبتنی بر نوعی دخالت مادر در روند محرومیت از ذکر میباشد که بنظر میرسد لکان از بکارگیری آن در توضیح روند کسترسیون استقبال میکند تا بتواند در تشخیص و تمییز آن وجه از تمتع باقی مانده مادری که تن به روند کسترسیون نمیدهد بهره جوید - که در عبارتی چون نام پدر در چشمان مادر توطن دارد انعکاس می‌یابد - در حقیقت آن وجه از فرامن که بنزد ملانی کلاین به مرحله ماقبل ادیپ تعلق دارد آن بخش از تمتع مادریت است که از هرگونه دخالت پدری بدور مانده است بنحویکه بتوان گفت وجه مادری فرامن مبتلا به عدم اجابت نام پدر است. این خصیصه از فرامن که منجر به امحاء آثار رمزی اشاری قانون ناهمی معنیات یعنی قانون مبتنی بر اسم دلالت پدری می‌گردد آنرا بیشتر به امر تمتع از مادر یا به عبارت درستر تمتع از مطلوب مطلق مرتبط میسازد. یکچنین خصیصه ای سبب حضور مقوله ای به نام فرامن مادرانه به عنوان وجهی از نفس لوامه در ادبیات روانکاوی میشود وجهی که بر اساس نسبت خاص خود با مطلوب مطلق موجبات تمتع جویی از عدم رضایتمندی را فراهم می‌آورد بطوریکه میتوان گفت تأسیس آن مبتنی بر امریست که میتوان آنرا ترس از موفقیت نامید ترس از امری قطعی که فاقد عدم کفایت است. به عبارتی دیگر وجه مادری فرامن اقدام به نقض نتایج رمزی اشاری نام پدر میکند تا بتواند پاسخی به حیرت کودک و تسکینی بر خشم او باشد. بلحاظ لکان وجه مادری نفس ملامتگر بر اساس رضایت در عدم رضایتمندیست.

لکان در ادامه تعلیمات خود این مقوله را در ارتباط با مدلول غیر مورد مذاقه قرار میدهد بنزد او مدلول غیر تعینی از غیر به مثابه غیر است. بنزد او وجه مادری فرامن نیز یکچنین جایگاهی دارد تا جایی که به بخشی از امر واقع ملحق بوده و به حاشیه طلب مربوط شود. بلحاظ لکان مدلول غیر به تأسیس فرامن و وجه مادری آن تا آنجا که در ارتباط با بخش باقی مانده امر واقع در حواشی طلب باشد تعین میبخشد. این ابتدایی ترین شکل طلب و تفسیریت که والدین در برابر گریه کودک از خود نشان میدهند که در منحنی آرزومندی لکان بصورت $A \rightarrow s(A)$ ارایه شده است یکچنین فرامنی در سطح مدلول غیر به مثابه معنی ظاهر میشود معنایی که غیر مراد میکند. او امری که بقصد تربیت کودک جهت انجام دادن چنین و چنان کاری داده میشود در بطنشان معنایی حمل میشود که مترتب بر طلب رضایت است. بنزد لکان ظهور امر گناه از متعلقات مدلول غیر در مقام طلب مجزا نیست که والدین در مقام تربیتی خواهان آن هستند.

لکان امر گناه و آرزومندی را در پیوندی موثق با یکدیگر میدانند ازینروست که در تجربیات بالینی ظهور گناه بنزد فرد مورد روانکاوی با بروز آرزومندی مقارنت دارد. امریکه توسط روانکاوان بسیار جدی گرفته میشود چرا که گناه نمایانگر مناسبی برای آرزومندیست. در صورت هر گونه بیتوجهی به نشانه های گناه طی روانکاوی احتمال بروز آرزومندی در شکلی محو و مبهم و غیر قابل تشخیص بسیار است. برخلاف آرزومندی - که این شعر میتواند ناظر بر آن باشد: هر که هر جا میرسد تا نارسیدن میرسد - غایت طلب رضایت است فردی که چیزی را طلب میکند در طلب کسب رضایت است فرد انتظار دارد با او چنین و چنان سخن گفته شود قصد کسب رضایت را پیشاپیش در طلب گنجانده است. سامانبنندی اسماء دلالت در طلب بمنظور کسب رضایت منطبق با آنچه زیست که در طباع و سواسی - اجباری وجود دارد.

ژک آلن میلر میگوید فرامن اولین مقوله ایست که لکان بواسطه آن به تعلیمات فرویدی روی آورده است. لکان در سال 1932 عنوان - پارانوئیک تنبیه گر خود- را در دانشنامه خود جعل میکند نوعی پسیکوز که در آن ساختمان روانی هذیان بطور کامل تحت حاکمیت فرامن قرار دارد نفسی که طلب تنبیه اساس آنرا تشکیل میدهد که فرد پارانوئیک از آن متمتع میشود مقوله ای که لکان بعدها تحت عنوان رانش تنبیه گر خود از آن یاد میکند تا بتواند بواسطه آن رابطه نسبتاً هم ارزی میان فرامن و نحو عملکرد خاصی از رانش برقرار سازد.

بلحاظ ژک آلن میلر شکی نیست که فرامن کارگزار قانون است اما نه قانون به مثابه ضوابط اجتماعی و عرفی . عملکرد فرامن بر اساس قانونیست پوچ و بیمعنا که بر اساس نوعی سوراخ و فقدان بنزد فاعل نفسانی قرار دارد. فرامن قانونیست همانند اسم دلالت بارز که چگونگی دلالت آن چندان معین نیست . فرامن کارگزاری متناقضی از اسم دلالت بارز بوده و از آنجا که هیچ ارتباطی با اسماء دلالت دیگر ندارد قادر به دلالت معنا نیست و ازین جهت میتوان فرامن را در ابتدای گراف میل در سوی اسم دلالت غیر قرار داد با این تصور که به اعتبار غیر ضامن قانون مسأله فقدان و قصور قابل تبیین گردد. نفس لوامه به مثابه قانونی فاقد معنا و عبث با میل مادر مقارنت دارد میلی که هنوز تحت استعاره نام پدری قرار نگرفته و هوی و هوسی بیش نیست . در باب مناسبت فرامن با امر واقع میبایستی میان کارکردها و اثرات متعدد آن تمایز قائل شد . مرحله خروج از گسترسیون مقارن با ظهور قانون محرومیت از ذکر در حالت دفع شده آن میباشد . قانون حاکم بر اسماء دلالت مترتب بر نام پدری با قوانین حاکم بر اجتماعات تفاوت ماهوی دارد . قانون حاکم بر نفسانیات آدمی با امر واقع نسبتی تشکلاتی دارد بطوریکه هسته ای از آن بعد از روند عقده ادیب همچنان باقی میماند همین هسته باقیمانده فرامن خوانده میشود. در این باره دانشمندان علوم دقیقه مانند شیمیدانان و فیزیکدانان بهتر از بقیه ازین هسته باقیمانده مطلع هستند چنانچه همواره درکنار فرمولهای علمی ضریبی تحت عنوان ضریب ثابت قرار میدهند. بطور خلاصه میتوان خصیصه های فرامن مادرانه را اینچنین بیان کرد:

- 1- فرامن مادرانه عامل روانی متفاوتی از نفس لوامه نبوده بلکه نحو عملکردی متغیر از آنست.
- 2- یکچنین عملکردی بموجب تشکل روانی خاصی در نفسانیات آدمی صورت میگیرد و مبتنی بر میل ماقبل ادیبی مادرست امری متکی بر هسته ای باقی مانده از امر واقع که به موضوعات مرسوم در روانشناسی چون رشد و تکامل قابل تقلیل نیست. فرامن مادرانه امریست مابعدی که از استعاره نام پدری میگریزد.
- 3- فرامن مادرانه به عنوان بخشی از نفس لوامه به مثابه مسئول ممنوعیت کارگزاری خود را اعمال میکند بنحوی که همزمان امر به تمتع و امر به امتناع بوده و سائق سوژه به سوی میل ماقبل ادیبی مادر است.
- 4- این نحو از کارکرد نفس لوامه بصورت فرامن مادرانه موجب تقوم وجه افسانه ای تمتع نامحدود پدر ازی میشود هر چند حاکی از تمتع ماقبل ادیبی مادر باشد.
- 5- یکی از اشکال احتمالی نفس لوامه در تشکلات روانی همین فرامن مادرانه میباشد که خصیصه اساسی آن تمتع توأم با تنبیه میباشد به عبارت دیگر از تنبیه تمتع میجوید . یکچنین کارکردی از فرامن موجد چنگدگانی و تعدد اشکال گاه بسیار غریب در این بخش روانیست . بایسته است چگونگی نسبت و رابطه فرامن مادرانه با ساحت های سه گانه تشکل نفسانی مورد مذاقه قرار بگیرد.
- 6- منشأ فرامن مادرانه را میتوان به روند غیر معمول عقده گسترسیون نسبت داد آنچه در عرف لکان عقده ادیب آتیبیکال خوانده میشود نوعی اختلال در روند گسترسیون که با توجه به موارد بالینی متفاوت و ساختمانهای روانی متعدد علایم بالینی متغیری به خود میگیرد با این وجود خصیصه های مشترک و جامعی را میتوان برایشان در نظر گرفت.
- 7- عملکرد نفس لوامه سامان یافته بصورت فرامن مادرانه قابل تقلیل به انطباق هویت با مادر در مقام غیر مطلق نیست موضوعی که گاه بموجب غفلت از تمایز کارکردهای من مطلوب و نفس لوامه روی میدهد مساله ای که در مازوخیسم و طلب تمتع ناشی از فرامن بخوبی متمایز میشود.
- 8- سوابق زبان های مختلف نه تنها در نوع عوارض نفسانی سخنگویان آن زبان بسیار تأثیرگذار میباشد بلکه این سوابق در دوره های مختلف تاریخی یک قوم و اجتماع در چگونگی ظهور و بروز وجه مادری فرامن نیز مدخلیت دارند.

گناه و مقوله نفی

امر گناه و مقوله نفی:

گناه همانند لابیرنت نفی را در خود نهان دارد ازینرو در عرف روانکاوی گمراه کننده ترین احوال قلبی آدمیست. بنظر میرسد سه نوع گناه بر اساس مناسبت آن با نفی در حیات انسان بظهور رسیده است.

1- تظاهر به سلامت یا تظاهر به عدم گناه یعنی من خطاکار نیستم اما آدمی جایز الخطاست حاکی از نفی اثباتیست که از نظر نفسانی میتواند منطبق با من مطلوب باشد.

2- تظاهر به گناه یعنی من گناهکارم اما بموجب امری ممتنع خطاکار تلقی شده ام حاکی از تایید انکاریست که با فرامن یا نفس لوامه منطبق میباشد.

3- تظاهر به حقیقت یعنی من گناهکار نیستم کسی همه گناهان آدمی را بازخریده است حاکی از نفی نفی میباشد که در اینجا بنظر میرسد با مطلوب من در ساختمان روانی منطبق باشد.

گناه نزد سخنگویان زبان فارسی

بمنظور آغاز بحث در مقوله گناه بنزد سخنگوی فارسی قرن سوم هجری میتواند مناسبترین مقطع تاریخی باشد. قرنی که به استناد کتاب تاریخ قلندریه چند جریان روحی اصیل و جریانساز قرار دارد. جریانهای نفسانی- اجتماعی که هم ریشه های تاریخی کهن دارند و هم نتایج و تبعات بسیار مهم⁵. علی رغم همه وجوه اشتراکی و افتراقی که میان آنها از نظر نفسانی - اجتماعی و سیاسی وجود دارد شفیعی کدکنی نویسنده کتاب آنها را به چهار مذهب کرامیه، ملامتیه، صوفیه و اهل فتوت تقسیم میکند. او در خصوص وجوه مشترک مذاهب نفسانی - اجتماعی یاد شده بر چند مورد تأکید میکند. مؤلف این کتاب همه آنها را جریانهایی در تقابل و مبارزه با مقوله ریا⁶ میدانند بطوریکه همه آنها با درجاتی متفاوت و روشهایی نسبتاً متغیر مقوله اخلاص را درمقابله با ریا قرار میدهند. بنظر میرسد در این خصوص اصحاب ملامت بیشترین خصومت را نسبت به مقوله ریا از خود نشان میدهند این در حالیست که اهل فتوت با شدت کمتری نسبت به سایر مذاهب با امر ریا رودرو میشود. وجه اشتراکی مهمی که در این کتاب بدان اشاره میشود سرری بودن آیینهای هر چهار مذهب یاد شده است البته میزان سرری بودن تشکلات و آیین های آنها نیز متفاوت میباشد. نکته قابل توجه در این باب مقارنت علنی شدن نسبی آنها با حمله قوم مغول به سرزمین ایران میباشد. کتاب قلندریه در تاریخ حاکی از امر مشترک دیگری نیز میان این جریانهای نفسانی - اجتماعیست آن اینکه نحو تقرب همه آنها به مقوله الاهیات، جمالشناسانه و هنریست تقریبی که وجه غالب اصحاب صوفیه را تشکیل میدهد. شفیعی کدکنی محقق این کتاب برآنست که مرز میان این مذاهب سیال میباشد بنحویکه تنها شدت و حدت وجوهشان با یکدیگر متفاوت است. این موضوع در باره خصیصه طلب ملامت عامیت دارد امری که به شیوه های متفاوتی نظیر شکستن تابوهای عرفی زمانه صورت میگیرد. بنابراین طلب ملامت وجه مشترک دیگر است میان این جریانات روحی- اجتماعی که در کنار سایر وجوه اشتراکی یاد شده در بحث از امر گناه مدخلیت دارد. حال بمنظور دخول در بحث گناه میبایستی نسبت و رابطه موارد ذکر شده را با عناصر و مقولات موجود در تشکل نفسانی مورد مذاقه قرار داد. در اینجا سؤال اساسی این خواهد بود که پدیدار تزویر و ریا منطبق با عملکرد کدام عامل یا کارگزار روانیست. بلحاظ لکان ذات من نفسانی در تزویر و ریا⁷ میباشد چنین مسأله ای ناشی از نحو تأسیس من نفسانی در مرحله آینه ایست که تصویر در آن مدخلیت اساسی دارد. از آنجا که تصویر و تشبیه عاملی مهم در فریب و اغفال بوده و من نفسانی عنصری جز انطباق هویت با تصویر نیست رابطه یکچنین کارگزار روانی با عالم و آدم نسبتیست تحریف آمیز. ناگفته پیداست که رابطه قلبی آدمی با تصویر خویش نیز رابطه ایست مهراکین، دوپهلوی و تلفیقی از شیفتگی - نفرت. من نفسانی همواره برآنست تا شکاف میان خود و من مطلوب را پر کرده تا بزعم خود حافظ یگانگی و یکپارچگی باشد. بموجب همه

5 - شفیعی کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ ص 24

6 - شفیعی کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ ص 34

7 - مولی-کرامت، مبانی روانکاوی فروید-لکان ص 185

موارد مذکور من نفسانی که جراحی بر موجودیت فرد میباشد در روابط خود با عالم و آدم متوسل به پدیداری چون تزویر و ریا میشود. خصومت و تقابل جریانهای روحی اجتماعی یاد شده با پدیدار تزویر و ریا منطبق با خصومت و تقابلیست که فرامن یا نفس لوامه با من نفسانی دارد. وجوه مشترک کرامیه، ملامتیه، صوفیه، اهل فتوت و سایر نحله های وابسته و منشعبی چون اصحاب ریاضی و قلندریه حاکی از انطباق این طریقتها با عملکرد نفس لوامه این کارگزار مهم روانیست. لکان همانند فروید بر آنست که تخاصم و تقابل فرامن متوجه سائقه های این آن نفسانی نبوده بلکه هدف آن من نفسانی میباشد او عملکرد فرامن را بر هم زدن یکپارچگی خیالین من نارسیستی میداند. نفس لوامه با عملکرد خود در صدد ایجاد و حفظ شکاف در ساختمان من نفسانیست. تمامیت و یکپارچگی خیالی که در روند مرحله آینه ای به بهای دفع رانشهای جزئی صورت گرفته بود مورد تهاجم فرامن قرار میگیرد که حاصل آن ایجاد فرصتهای نفسانی لازم برای ارضاء رانشی میباشد فرصتهایی که به بهای از دست رفتن رضایت نارسیستی حاصل از انطباق هویت خیالی بدست می آید. بدنبال کارگزاری نفس لوامه ساختمان من نفسانی بنحوی متفاوت به سامان بندی مجدد نائل میشود همین امر سبب میشود جدا از انطباق هویت خیالی هویت یابی متفاوتی نیز فرصت ظهور یابد. بنحویکه هویت یکپارچه خیالی نارسیستی به سمت نوعی تنوع هویتی سوق می یابد. این درست منطبق با همان تنوع هویتیست که در حرکتها نفسانی-اجتماعی موجود در قرن سوم جاریست جریان هایی با هویت های متنوع که همگی در تقابل و تخاصم با پدیدار تزویر و ریا شکل گرفته اند. علی رغم وجوه اشتراکی که این هویتها دارند از تناقض و تعارض با یکدیگر نیز بی بهره نیستند خصیصه ای که در کنار سایر موارد ذکر شده، این مقاله را به مقایسه این جریانها با نفس لوامه تشویق میکند.

بنظر میرسد مذاهب روحی - اجتماعی کرامیه، ملامتیه، اهل تصوف و اصحاب فتوت و سایر طریقتهای منشعب و وابسته تجلی اجتماعی نفس لوامه در مقابله با نمایندگان اجتماعی آگو یا من نفسانی میباشد. امری که از نظر فرهنگی بتوان آنرا تقابل فرهنگ نارسیستی با فرهنگ گناه نامید یا به عبارتی درستر با تاسی از لکان آنرا تقابل فرهنگ اضطراب با فرهنگ گناه نامید چرا که لکان تفاوت حیث خیالی تا ساحت سمبولیک را فاصله اضطراب تا گناه میداند. چنانچه پیشتر آمد فرامن بلحاظ فروید و لکان به مرحله ماقبل عقده ادیپ تعلق نداشته بلکه متعلق به ساحت ترمیزیت و با این و آن نفسانی رابطه ای تنگاتنگ دارد. بنابراین در مقام مقایسه حرکتهای رمزی اشاری جاری شده از قرن سوم- که شفیعی کدکنی با کمی تسامح همه آنها را نوعی تصوف قلمداد میکند- هویتها متنوعی هستند که در تقابل و تخاصم با پدیدار تزویر و ریا خود را متعین میسازند. در عرف روانکاوی عملکرد فرامن بموجب رابطه تنگاتنگ آن با این و آن نفسانی بطور عمده ناهشیار میباشد که این امر با باطنی بودن طریقت همه این جریانهای اجتماعی - که با کمی تسامح همه آنها را تصوف خواندیم- منطبق میباشد.

آنچه در مواجهه با جریانهای تصوف در تاریخ و سرگذشت نفسانی - اجتماعی سخنگویان فارسی مطرح میشود پرسش از عوامل تاریخی و ضرورتهای نفسانی ظهور یکچنین جریانهایست. این سوال در مراجعه به روند تکوین ساختمان روانی آدمی میتواند اینچنین مطرح شود که: چه ضرورت و نیازی به تأسیس عامل یا کارگزار نفسانی سومی بنام نفس لوامه وجود دارد؟ لکان با ارائه نظریه خود در خصوص مرحله آینه ای و چگونگی تشکیل ساحت خیالی و من نفسانی راه را بر تبیین و توضیح ضرورت تأسیس فرامن بر اساس اقتصاد روانی باز میکند. او نشان میدهد که نفس لوامه خصومت و خشونت خود را نه بسوی این و آن نفسانی بلکه به سمت ساختمان دفاعی من متفاخر که در پی دفع نیروهای وابسته به اقتصاد جنسیست نشانه رفته است. همانطور که لکان منشأ نفس لوامه را در رابطه با نیروهای روانی دفع شده حاصل از انطباق خیالی میداند در اینجا نیز منشأ جریانهای متنوع تصوف را بنظر بتوان به تورم نارسیستی - اجتماعی من نفسانی نسبت داد که در پدیداری چون تزویر و ریا به مثابه مکانیسمی دفاعی نمایان میشود امری که با توهم تمامیت و یگانگی حاصل از انطباق هویت خیالی غایتی جز ایجاد اضطراب میان افراد و اجتماع ندارد. در اینجا است که نفس لوامه و نیروهای اجتماعی وابسته به آن به عنوان تضمین کننده شکاف و فقدان در سوی من نفسانی وارد عمل میشوند. شکاف و فقدان که اصل و اساس ساختمان روانی آدمیست چرا که هرگونه فقدان در این فقدان موجبات اضطراب بنزد فرد یا قومی را فراهم میآورد. بر اساس کتاب قلندریه در تاریخ تمامی طریقتهای تصوف بنوعی سرری بوده اند هر چند میزان سرری بودن این آیین های روحی- اجتماعی به یک اندازه نبوده است. در باب سر و راز در عرف روانکاوی بتوان گفت هر سرری در روابط خصوصی و اجتماعی روایت معکوسی از افسانه پدر ازلیست. آدمیان اسرار خود را مدیون قتل پدر افسانه ای هستند از اینرو هر رازی متوجه کشتار آن پدراست پدری

اولی که دسترسی تام به تمام زنان دارد پدری مستثنی از قانون دُکری . اولاد ذکور بمنظور حفظ و قوام بخشیدن به قانون محرومیت از ذکر مجبور به نفی تمتع خود هستند . فروید راز اتحاد برادران را در توتّم و تابو رو میکند هر مقوله ای با عملکرد و ماهیتی چون سرّ و راز به این قتل اصلی ارجاع دارد قتلی افسانه ای و نا متعین که اثبات وقوع آن ناممکن است از آنرو قدرت و کارگزاری پایداری دارد. ازینرو سرّ گناه و گناه سرّی مقولاتی همانند بنظر میرسند. بموجب یکچنین حقیقتی است که آدمی بالذات خود را موجودی آلوده به گناه و خطاکار میداند که مولّی آنرا بجهت مکانیسم دفع امیال میداند چرا که آنچه آدمی دفع میکند چیزی جز رغبت بدان نیست. سرّی و باطنی بودن جریانهای تصوف را میبایستی با نسبت و رابطه نفس لوامه با قانون از یک طرف و امر تمتع از دیگر سوی بررسی کرد .

پیش از آن به وجه اشتراکی دیگری میان این طریقه‌های باطنی بپردازیم شفیع کدکنی بر آنست که نحو تقرب همه نحله های تصوف به الاهیات جمالشناسانه و هنریست⁸ چنین نحو تقریبی از چند وجه نظر واجد اهمیت است. هنر بطور عام و نحو تقرب هنری بطور خاص اهمیتش در نسبت مسقیمیت که با مرگ آگاهی دارد بطوریکه فرد را در فراروی پریش از مرگ قرار میدهد ناگفته پیداست که در اینجا مرگ با موت یکسان نیست . نحو تقرب مرگ آگاهانه و یا هنری بر اساس نام پدر استوار است که با میل به امحاء پدر - از تجلیات استعاره پدری - نسبتی تنگاتنگ دارد. بدین ترتیب این وجه از جریانهای نفسانی-اجتماعی تصوف با مناسبت فرامن با عقده کسترسیون نیز منطبق میباشد. بر خلاف تصور رایج بلحاظ لکان تنها بواسطه نفس لوامه و کارگزاری آن در ساحت رمزی اشاریست که آرزومندی در ساختمان روانی برپا میگردد آرزومندی آدمی موکول به گذشت او از عقده کسترسیون میباشد. بنزد لکان کسترسیون یعنی ترک تمتع و تمتع تنها از طریق نردبان معکوس قانون آرزومندی قابل وصول است . این در حالیست که فرامن امر به تمتع میباشد و این تناقضیست که در نسبت میان فرامن و قانون با آن مواجه میشویم مواجهه ای که در باب اصحاب تصوف نیز روی میدهد بنحوی که تمامی نحله های تصوف با وجود حفظ صبغه های دینی و تمسک بدان همزمان به الحاد و اباحه نیز متصف شده اند مسأله ای که در خصوص اهل ملامت در مقوله تظاهر به گناه خود را بیشتر و به آشکار نشان میدهد . چنانچه آمد فرامن موجب افول نارسیسم اولیه شده راهی بسوی آرزومندی آدمی میگشاید اگر این عنصر نفسانی متعلق به ساحت سمبولیک بوده و کارگزاری آن متعلق به مرحله ماقبل عقده ادیپ نیست در آنصورت با تناقضی مواجه میشویم تناقضی که مؤجد یکچنین سؤالی خواهد بود که نفس لوامه با قانون واجد چه نوع رابطه ایست؟ به باور لکان فرامن قانون و همزمان تخریب آن قانون است. در آنصورت فرامن توأمان واجد قانون و واجد تمتعیست که از تخطی قانون حاصل میشود. بدون شک یکچنین تمتعی به مثابه تخطی از قانون میتواند باشد چرا که بدون قانون این تمتع به پسیکوز متعلق خواهد بود. در اینصورت سوال بعدی که میتواند مطرح شود این خواهد بود که رابطه این قانون با عرف و اصول اخلاق اجتماعی چیست؟ در عرف لکان قانون محرومیت از ذکر قابل تقلیل به اصول اخلاقی و قوانین عرفی نیست در حقیقت قانون مترتب بر کسترسیون ساختمان سمبولیکی مهیا میسازد تا فرهنگها و عرفهای متفاوت بتوانند معیارهای خود را همچون گفتاره ای در درون آن مطرح سازند بطوریکه هر گونه تغییر و تحولی در این گفتاره ها تنها در ساختمان مبتنی بر استعاره پدری مقدور میباشد.

پاسخ دقیق به سؤال بالا را بتوان در مقوله اخلاق آرزومندی بنزد لکان یافت . در عرف لکانی تناقض ذاتی و عدم اکتمال غیر اصل و اساس اخلاق روانکاوی را تشکیل میدهد. اخلاق روانکاوی فاعل نفسانی را در مواجهه با مکانی ماوراء اجتماع و ضوابط عرفی قرار میدهد مکانی که اسماء دلالت فاقد کفایت معنا هستند . چنین مواجهه ای امریست تمتع اخلاق روانکاوی تعهد به چنین مواجهه ممتعی میباشد. طریقت روانکاوی تعهد فرد به سرگذشت نفسانی خود بر اساس یکچنین مواجهه ایست روانکاوی تکرار امریست ممتع تکرار در و از طریق عدم کفایت اسم دلالت . تکرار مقوله ایست مبتنی بر تعین مابعدی . بر اساس تعین مابعدیست که اسم دلالت مادّیت و عدم کفایت معنایی خود را پیدا میکند. طریقت روانکاوی فرسنگها از ایده آلیسم موجود در تفسیر هرمنوتیکی بدور بوده و متگی به ساختمانیست که بر مقوله تکرار استوارست . در این باره باربرا جانسون میگوید :

روانکاوی همان صحنه اولیه ایست که فرد در جستجوی آن بوده است رویدادی محکوم به تکرار بنزد مراجعین روانکاوی بی آنکه حتی روی داده باشد در روانکاوی روی میدهد. روانکاوی تفسیر و تعبیر یک رویداد نیست بلکه

تکرار صدمه و آسیب یک تفسیر است تفسیری بتعویق افتاده و آسیبناک اما همچون رویدادی که هیچوقت حادث نشده است. بنظر میرسد این نوشته متوجه یکچنین رویداد است: مرا حادثه ای پیر کرد که هیچگاه روی نداد

بازگشت به یکچنین حادثه ای طریقت روانکاو را تشکیل میدهد. امر واقع و عده ملاقاتی به من نفسانی میدهد اما هیچگاه در آن حاضر نمیشود تعهد به یکچنین قرارملاقاتی اساس اخلاق روانکاو است.

مسأله بعدی که در مقایسه میان جریان تصوف و ساختمان روانی فرامن میتوان مطرح کرد نسبت و رابطه تصوف با حیث زنانگی یا زن میباشد که از سه وجهه نظر قابل تأمل و تعمق است:

1- مشارکت نسبتاً کم زنان در جریانهای نفسانی - اجتماعی موسوم به تصوف

2- جایگاهی زن در ادبیات منتسب به جریان تصوف

3- رویکرد این جریان به حیث زنانگی

با توجه به کتاب قلندریه در تاریخ، زنان در تشکلات تصوف از جایگاه قابل توجهی برخوردار نبوده اند بطوریکه بعدها در عصر خلیفه الناصر زن بودن را مخالف با آیین فتنان میدانسته اند⁹. از جمع اندک زنان صوفی میتوان به رابعه عدویه اشاره کرد از معدود زنانی که مراحل بالایی از طریقت تصوف را توانسته بود طی کند. نکته قابل توجه در باب حضور زن در یکچنین طریقتهایی مرد یا مرد صفت خواندن آنان توسط شاعری چون عطار یکی از بزرگان تصوف میباشد¹⁰. این مسأله رابطه فرامن و مقوله گناه را با جنسیت پرننگتر میسازد. در تاریخ روانکاو در این خصوص با حقیقت قابل تأملی مواجه هستیم و آن اینکه بحث از جنسیت و مقوله گناه همزمان مورد توجه روانکاو واقع شده اند بنحوی که همه روانکاوان علاقه مند به تحقیق و تفحص در خصوص جنسیت توجه خاصی به امر گناه نیز داشته اند حتی خروج این دو مسأله از کانون توجه روانکاو همزمان روی میدهد. فروید بر اساس تجربیات بالینی بر آنست که نفس لوامه بنزد زنان نسبت به مردان به مراتب سهلگیرتر میباشد بطوریکه گناه و کارگزاری باطنی آن در میان زنان از شدت پایینتری برخوردار است. تبیین این مسأله بواسطه مناسبت خاص حیث جنسی زن با قانون تنها به کمک تعلیمات لکان مقدور میگردد. لکان در فرمولهای جنسی خود بر این باور است که زن در برابر قانون مبتنی بر محرومیت از ذکر و کسترسیون فاقد عمومیت و شمولیت است و همین امر موجب دسترسی زن به تمتعی غیر از تمتع ذکری میگردد تمتعی که غایت آن دلالت و معنای غیر است. حاصل یکچنین امکان نفسانی برای زن مسامحه نفس لوامه و مدخلیت نسبتاً اندک امر گناه بنزد این حیث جنسیت است.

لکان قائل به قرابتی عظیم میان تمتع غیر ذکری زنان و عرفاست. بنظر میرسد بتوان بر اساس این مهم میان تصوف و عرفان تفکیک قائل شد بنحوی که در تصوف با معضلات مترتب بر نفس لوامه و کارگزاری عظیم امر گناه در میان آنان مواجه هستیم بخصوص اینکه بنظر میرسد وجه مادری فرامن بنزد تصوف کارگزاری عمده ای در نفسانیات آنان داشته است بر همین این ادعا در نحو تقرب اصحاب تصوف به مقوله فقدان و آرزومندی متجلی هستند. گناه مقوله ایست که در عرف روانکاو با آرزومندی نسبتی معکوس دارد. موضوعی که در ادامه مقاله بدان خواهیم پرداخت. این در حالیکه یکی از وجوه مهم عرفان پرسش از وجه اسرار آمیز غیر است که رابطه آن با عشق و آرزومندی قابل واجد اهمیت است.

جایگاه زن در ادبیات صوفیانه حقیقت دیگری را نیز در باره این جریان گسترده و عظیم روحی-اجتماعی که تأثیری شگرف در زبان فارسی داشته بازگو میکند. نکته مهم در این باره اینست که هر آنچه در مکتوبات صوفیانه در باب زن آمده است در حقیقت رویکرد نفسانی اصحاب این طریقت در مقطع خاص روانی نسبت به مقوله مادر بوده است بنحویکه این تقرب به مقوله مادر شامل نسبت و رابطه با زن نیز میشود. ممت زن در اشعار سنایی غزنوی در میان مکتوبات تصوف بشدت و آشکارا صورت میگیرد بنحویکه زن مظهر نفس آماره معرفی میشود. سنایی در حکایت مهستی و مادرش تنفر و عدم اعتماد خود به مادر را پنهان نمیسازد او در کتاب حدیقه مادر بطور خاص و زن بطور عام را تحقیر کرده و خصیصه اصلی مادر را بیوفایی و زن را مایه بلا میداند. چنین رویکردی به مادر به عنوان منبع

⁹ - شفیع کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ ص 147

¹⁰ - نوربخش، جواد، زنان صوفی، انتشارات بلدقلم، تهران 1379

رانش نفسانی با مراحل محرومیت و ناکامی روند کسترسیون مطابقت دارد بلحاظ لکان ترس از فقدان عشق وجه دیگری از کسترسیون میباشد مٹصف کردن مادر به بیوفایی فرافکنی ترس از فقدان عشق است. بنزد فروید نیز گناه و عشق در رابطه ای تنگاتنگ با یکدیگر هستند. فروید در تمدن و نارضایتی های آن بر آنست که وجدان تنشی میان فرامن و من نفسانی میباشد که تقاضای تنبیه دارد او در حقیقت از ماهیت چیزی بد صحبت میکند که غایتی چون تنش میتواند داشته باشد آنچه فروید از واژه "بد" مراد میکند نمیتواند چیزی جز ترس از فقدان عشق باشد که در حقیقت یکی از وجوه کسترسیون است. پاسخ فرامن در این خصوص چنین خواهد بود که ترس از فقدان مطلوب عشق منجر به تقاضای تنبیه میشود بطوریکه متعاقب آن فرد به جستجوی تمتع منع شده میپردازد و فرامن امر به تمتع میدهد بیتوجه به عواقب مرگ آور و زجرناک آن تا بواسطه آن به ترس از کسترسیون پاسخ داده و فقدان عشق را جبران کند. همین امر موجبات تقویت احساس گناه را فراهم میآورد طلب تنبیه در سطحی متفاوت بُعدی جدید برای حضور فانتسم میگشاید که منبعی دیگر برای نفس لوامه محسوب میشود فانتسمهایی که زن در آن همچون موجودی هیولانوش و کریه المنظر ظاهر میشود فتنانه، ساحره، لولو و غیره از جمله مواردی در منابع فارسی هستند که با چنین فانتسمی قرابت دارند. زن بدنهادی که هر شب در کابوسهای ریتا ظاهر میشود تا بلایی بر سر او بیاورد یکی از موارد بالینست که ملانی کلاین بمنظور نشان دادن مدخلیت مادر در روند کسترسیون مورد مذاقه قرار داده است مدخلیت که لکان نیز آنرا تأیید میکند. در باب رویکرد اشعار صوفیانه به زن بتوان گفت کابوس و فانتسم سنایی مبنی بر اینکه زن مایه بلاست دقیقاً واجد عملکرد مشابهی در مقابل ترس از فقدان عشق میباشد. پرسشی که در اینجا مدخلیت دارد اینست که چه ضرورت یا ضرورتهایی به ایجاد یکچنین فانتسمهایی وجود دارد؟ بلحاظ لکان تنها احساس یا احوال قلبی قابل اعتماد اضطراب میباشد اضطراب در عرف لکانی منشأ جسمانی داشته یعنی ما به ازاء جسمانی آرزومندیست که همانند تروما واجد موضعی خاص در ساختمان روانی میباشد. مطلوب مطلق و تمتع دیگری در بروز و ظهور اضطراب مدخلیتی اساسی دارند اینکه سنایی غزنوی زن یا در حقیقت مادر را مظهر نفس آماره میدانند حاکی از قرابت عظیم نفس آماره بنزد قدمایی چون او با مطلوب مطلق یا مادر دارد. ازین وجه نظر رویکرد تحقیر آمیز مکتوبات صوفیانه به زن و مذمت مادر در عرف روانکاوی قابل توجیه میباشد.

در این خصوص در کنار اشعار سنایی این شاعر اهل تصوف میتوان به قلندریه نیز اشاره کرد شفیع کدکنی در تلاش خود برای پیدا کردن ریشه های این لغت بر آنست که قلندر اسم مکان بوده و در معنای قلعه تباهی و سیاهی یا به عبارت دیگر در معنای حصار برای تباهی آمده است¹¹. نویسنده کتاب قلندریه در تاریخ در تحقیقات خود متوجه این مهم میشود که نخستین کاربردهای این کلمه در زبان فارسی مصادف است با سالهای آوازه فتح کالنجر بدست محمود غزنوی و شهرت فتوحات او. بلحاظ کدکنی احتمال اینکه اوباش خراسان بر اثر شهرت فتح کالنجر و افسانه تسخیر ناپذیری آنجا محل تجمع قمار بازی و عیاشی خود را به طنز کالنجر، کالنگر، قالدنر و قلندر خوانده باشند چندان بعید نمیآید. اینکه ادعای مطرح شده چقدر معتبر باشد چندان تأثیری بر حقیقت نفسانی مترتب بر آن نخواهد گذاشت تنها تداعی یکچنین معنایی از قلندر بر اساس نسبت کالنجر با سلطان محمود غزنوی از سوی محقق آن- که تقریبی غیر روانکاوی به موضوع داشته است- مؤید آنست که اضطراب حاصل از مطلوب مطلق در تأسیس جریانهای تصوف مدخلیتی مهم داشته است. فانتسمهای با مضمون زن به مثابه نفس آماره بنزد سنایی و قلندر - بنا بر تبیین شفیع کدکنی- در معنای حصار بدور تباهی یاریگر ما در این بحث میباشد تا بتوانیم در ادامه نسبت و رابطه اضطراب با امرگناه و فرامن را پیدا کرده و آنرا با جریان تصوف مقایسه کنیم. منشأ اضطراب نزدیکی بیش از حد به مطلوب مطلق میباشد در کنار آن میتوان تمتع دیگری را نیز منشأی برای اضطراب دانست. تمتع دیگری تمتع است که تنها زن بموجب فقدان ذاتی خود از ذکر میتواند بدان دسترسی داشته باشد. احتمال دسترسی زن به این تمتع دیگر او را مستعد مٹصف شدن به عدم صداقت بنزد مرد میسازد مسأله ای که در رویکرد اهل تصوف با درجاتی متفاوت شاهد آن هستیم.

برای بحث تفصیلی در این خصوص به نخله دیگری از جریان تصوف یعنی اصحاب ریاضی میپردازیم که وجه بارز این نخله آنست که آدمی باید همواره خصم خویش باشد بر خود چنان سخت گیرد که دچار مرارت دائمی شود. اصحاب این طریقت گویی محکوم به تنبیه ابدی خود هستند. فروید در تجربیات بالینی خود در تقرب به این وجه از مقوله گناه آنرا تحت عنوان میل باطنی به تنبیه مطرح میسازد او این امر را در رابطه با رانش مرگ مورد مذاقه قرار

میدهد بطوریکه سادیسیم یکی از خصیصه های مهم نفس لوامه قلمداد میشود که در سوی فاعل نفسانی عملکردی چون مازوخیسیم بخود میگیرد که بخوبی ریاضت اعمال شده بر خود را بنزد اصحاب این نحله تبیین میکند. لکان در مجلس اخلاق بر آنست که در این مسأله مازوخیسیم مدخلیت دارد و آنرا نوعی حظّ باطنی از مرارت و تمتع از تحمل زجر و رنج میداند چنانچه وحشت و ترس مرد گرگ آذین حاکی از نوعی حظّ و کیف باطنیست بنحویکه او خود از آن بیخبر است. بلحاظ لکان نفس لوامه امر به تمتع میباشد. نکته قابل توجه درباب این گروه از جریان تصوف که آنها را ریاضی خوانند اینست که با تممیل بیشتر مرارت و رنج و زجر به خویش تمایل به اعمال این ریاضتها نیز تشدید میشود. از نظر روانی با وجود طی شدن عقده ادیب و جایگزینی ندای وجدان به نمایندگی از والدین و همچنین ترک ارضا تمتع نه تنها تنش های حاصل از رانش تسکین نیافته بلکه بر عکس منجر به تشدید آن نیز میگردد. این مسأله حاکی از نوعی تناقض در خصوص فرامن میباشد. بلحاظ فروید ترک ارضا رانش منجر به تشکیل منبعی برای وجدان میگردد بنحویکه هر اقدام به ترک بعدی غایتی چون خشونت و سختگیری وجدان پیدا میکند به عبارت دیگر پاسخ نفس لوامه به خضوع بیشتر خشونت بیشتر است. لکان معضلات مترتب بر نفس لوامه را بر پایه و اساس کسترسیون تبیین میسازد بخصوص که بیشتر این معضلات بموجب وجه مادری فرامن روی میدهند مشکل به شرایطی مربوط میشود که در آن پدر فاقد حجّیت لازم بنزد کودک میباشد بنحویکه پدر خیالی قابلیت حمایت و ضمانت لازم را نداشته تا بتواند کودک را بسوی کسترسیون سمبولیک هدایت کند این امر منجر به این خواهد شد که پدر خیالی قادر به احراز مقام رمزی اشاری نگردد. برغم انتظار این نامرادی به تخریب پدر خیالی نینجامیده بلکه از طریق تشدید بعدی دینامیسیم عقده ادیب سبب تورم نفسانی پدر خیالی میگردد. بدنبال فانتسم کودک در میل به امحاء پدر و مصالحه بعدی در انطباق هویت با پدر خیالی، من نفسانی دچار تورم نارسیستی میگردد. این امر به همراه فقدان حجّیت بنزد پدر خیالی نفسانیات فرد را در مقابل اصرار طلب غیر عاجز ساخته و دچار عدم کفایت میکند. فرامن در پاسخ به چنین بحرانی ضمیمه ای خیالی به قانون شکننده حاصل از این مرحله کسترسیون الحاق میکند. خصومت به اصطلاح غیرمنطقی فرامن حاکی از انعکاس احساس کودک در خصوص ناتوانی و عجز پدر خیالیست. تمتع سادیسیتی نفس لوامه نتیجه اش تشدید جستجوی تمتعیست که عوامل محدود کننده آن دچار اختلال گردیده است. خود ملامتگری فرد نامراد گویای سرزنشیت که متوجه پدر خیالیست که از حجّیت و اعتبار لازم برای ادامه روند کسترسیون برخوردار نبوده است. خصومت جویی آسیناک فرامن در رابطه با وجه مادری آن میباشد که لکان آنرا بموجب اختلال در روند کسترسیون میداند. اختلال در کسترسیون ترمیزی سبب میشود فاعل نفسانی در فاصله ای آسیناک از تمتع غیر واقع شود که در ادامه به کارگزاری امر واقع در آن موضع روانی منجر خواهد شد.

گروه دیگری در جریان تصوف وجود دارد که آنها را اصحاب ملامتی خوانند این طریقت بطور ما بعدی به صفت ملامتی متصف شده است. بلحاظ کتاب قلندریه در تاریخ بعید بنظر میرسد که مشایخ این طریقت بر ملامیه بودن خود استشعاری داشته و چنین نامی را بر خود انتخاب کرده باشند. چنانچه پیشتر آمد ملامتجویی یکی از وجوه اساسی همه جریانهای موصوف به تصوف میباشد هر چند کیفیت و شدت این طلب بنزد نحله های مختلف متغیر بوده است. این طلب بطور عمده با شکستن تابوهای زمانه خویش بصورت تظاهر به گناه رخ میداد چنانچه از ابوحفص حداد روایت شده است اهل ملامت آن قومند که قبایح اعمال خویش را بر خلق آشکار سازند و محاسن کارهای خود را نهان دارند بدینگونه مردم ایشان را به ظاهر کارشان سرزنش کنند و ایشان خود نفس خویش را بدانچه از نفس خویش میدانند سرزنش میکنند¹². البته مهم اینکه ملامتجویی و تظاهر به گناه بنزد آن گروهی مورد بحث است که نسبت به این مقوله فاقد استشعار میباشد چنانچه هجویری میگوید: به نزدیک من ملامتی راستین هیچ استشعاری به ملامتی بودن خود ندارد¹³. هر چند در آینده اخلاف این جریان روحی - اجتماعی در برخی نحله ها به اجرای خیالین سنن اسلاف خود میپردازند که بتوان گفت از وجهه نظر روانی نوعی سیر قهقروایی به حیث خیالی محسوب میشود. شفیع کدکنی بتفصیل در باب خصیصه های این طریقت سخن گفته است اما در اینجا به اختصار مواردی را ذکر میکنیم که در بحث این مقاله در باب فرامن و مقایسه آن با جریان تصوف مدخلیتی مهم دارند. بلحاظ ابوالعلا عقیفی محقق مصری اصول روش ملامت بیش از آنکه جنبه ایجابی داشته باشد واجد جنبه سلبیست یعنی صفاتی که یک ملامتی باید بدانها متصف باشد کمتر از صفاتیست که باید فاقد آنها باشد¹⁴. شفیع کدکنی این نظر عقیفی را تأیید کرده متذکر

12 - شفیع کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ ص

13 - شفیع کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ ص

14 - همان ص 114

میشود که حتی نامگذاری این طریق جنبه سلبی دارد زیرا ملامتیه گرفته شده از ملامت است و ملامت کوشش در راه کشتن نفس است¹⁵. جنبه سلبی این جریان تصوف با خصیصه نفی و سانسور در فرامن منطبق میباشد لکن مقوله سانسور را با ارجاع به مورد مرد گرگ آذین مورد مذاقه قرار میدهد. او بر آنست که عملکرد سانسور در ساختمان روانی چنان است که طی مکانیسم دروغ منجر به فریب فاعل نفسانی شده و او را به دو ساحت شناخته شده و ناشناخته مورد انفصام قرار میدهد. بلحاظ او امر سانسور در خصوص فرامن کم و بیش کارگزار است او بر عملکرد انفصامی سانسور در ساختمان روانی تاکید میکند.

از میان اصولی که سلمی در خصوص مذهب ملامتیه آورده است میتوان به این موارد اشاره داشت¹⁶:

- 1- اهل ملامت در همه احوال نفس را متهم میکند چه طاعت کند چه عصیان ورزد.
- 2- آدمی بایستی همواره خصم خویش باشد و در هیچ حالی از احوال از خود خرسند نباشد.
- 3- این گروه سوال را بر فتوح رجحان میدهند زیرا در سوال خواری نفس نهفته است و در فتوح نوعی عزت است
- 4- تقصیر خویش و عذر خلق را در آنچه هستند دیدن
- 5- فقر سری از اسرار الهیست اگر فقر را آشکار کند از حد امانت پای بیرون نهاده است
- 6- ملامتیان چون اجابت دعای خویش را بنگرند در هراس آیند و اندوهگین شوند و گویند این مکر است و استدرج

پیش از تدقیق در خصیصه های یاد شده سؤال مهمی از قول ابوالعلا عقیفی در اینجا مطرح میسازیم آن اینکه متعلق این ملامت کیست؟ آیا آن ملامت است که شخص ملامتی خود را هدف آن قرار میدهد یا ملامت دیگران است در حق او؟ و یا شق ثالثیست و آن ملامت دنیاست¹⁷. به همراه این سؤال میبایستی از آنچه موجبات این ملامت را فراهم می آورد پرسید به عبارت دیگر ملامت کدامین قصور و عدم کفایتی را نشانه میبرد. بنظر میرسد پاسخ این سؤال را بنزد خیام بتوان پیدا کرد فیلسوف و شاعری که مقام و جایگاه او همواره در زبان فارسی مورد مناقشه بوده است. در یکی از رباعیات منتسب به او آمده است:

سازنده چو ترکیب صنایع آراست از بهر چرا فکندش اندر کم و کاست

گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود ورنیک نیامد این صور عیب کرا است

در اینجا خیام با امری ما وراء اسما دلالت مواجه میشود با امری ممتنع که منجر به زخمی عدمی بنزد او میشود چرا که اسما دلالت از چند وجهه نظر در نفسانیات آدمی فاقد کفایت لازم هستند. هر مصرع از این رباعی یا خصیصه ای از فقدان کفایت اسما دلالت را رو میکند و یا نسبت آن عدم کفایت را با مقوله ای دیگر مطرح میسازد. این شعر اهمیتش آنگاه دو چندان میشود که متوجه میشویم چگونه در یک رباعی بنحوی موجز خصوصیات و قوانین حاکم بر منطق اسما دلالت بظهور میرسد. بنا بر لکان اسما دلالت بالذات ناپسنده هستند کاستی و نقصان ذاتی زبان بواسطه شعر موجب ظهور حقیقتی آسیناک بنزد شاعر میشود. این حقیقت حکایت از آن دارد که معانی کلمات و واژه ها بر اساس زمینه و حوزه ای فاقد معنا ظاهر میشوند به عبارت دیگر معنای کلمه بر پایه امری بیربط و فاقد معنا استوار است. کم و کاست مورد اشاره در مصرع دوم ناظر بر چنین حقیقت آسیناکیست. "گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود" به خصوصیت دیگری اشاره دارد که به کارگزاری امر مجاز در زبان مربوط میشود بصورتیکه سلسله زنجیری کلمات مجازی پیوسته در جهت ابهام یعنی عدم کفایت معنا حرکت میکنند امریکه اسما دلالت را قابل حذف و لغو ساخته آنها را مستعد این ویژگی میسازد که بتوان آنها را از عملکردشان ساقط کرد¹⁸. مصرع اول و آخر این رباعی

15 - همان ص 114

16 - همان ص 114-115

17 - همان ص 115

18 - شفیع کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ ص

پرسش از مناسبت اسماء دلالت و فقدان با سببیت و مسئولیت را به میان میکشد. مقولاتی که در بحث امر گناه مدخلیتی عظیم دارند. یکچنین عدم کفایتی منجر به محدودیت اسماء دلالت در دلالت بر تمامیت تمتع جسمانی میشود بنحویکه در دو موضع نفسانی از تلاقی حیث خیالی و ساحت سمبولیک با امر واقع قادر به دلالت نبوده و فاقد کفایت لازم میباشد. یکچنین عدم کفایتی به همراه اختلال در فانتسمهای کارگزار در آن دو موضع نفسانی موجب بروز اضطراب میگردد. بلحاظ سیلوستر گناه تحت چنین شرایط روانی عملکرد خود را اعمال میکند بطوریکه فاعل نفسانی بواسطه تظاهر به گناه اقدام به طلب از غیر میکند طلب از غیر متوجه این امر است که فاعل نفسانی میخواهد غیر خطا کار بودن او را تأیید کند او را در مقام مسبب برسمیت بشناسد. این در حالیست که قصور و کم و کاستی بنزد غیر در مقام گنجینه اسماء دلالت و فاعل نفسانی در مقام سوژه است. شاید تصادفی نیست که برخی ملامتیان را مخزونان میخوانده اند¹⁹. تظاهر به گناه و طلب ملامت غایتی جز طلب از غیر ندارد از اینروست که به نقل از سلمی بلحاظ ملامتیان سؤال بر فتوح رجحان دارد²⁰ چرا که سؤال در عرف روانکاوی مبتنی بر طلب از غیر است در حالی که فتوح به طلب غیر از فاعل نفسانی اشاره دارد. اینکه در سوال خواری نفس است ازینروست که فاعل نفسانی از غیر طلب میکند تا او را مقصر بداند در حقیقت فاعل نفسانی به نیابت از غیر خود را مسئول عدم کفایت موجود در زبان میداند چرا که غیر گنجینه اسماء دلالت است به عبارتی دیگر گناه به فاعل نفسانی اجازه میدهد به نیابت از اسم دلالت مسئولیت هر گونه قصور و عدم کفایت آنرا متقبل شده خود را مسبب فقر ذاتی زبان معرفی کند و از غیر بخواهد که به این مقوله مشروعیت بخشد. اهمیت مقوله فقر به مثابه یک سر بنزد اهل تصوف بطور عام و ملامتیه بطور خاص ازینروست. فقر و فقدان غیر این ضامن اسماء دلالت همانند سرّی مهم میبایستی مستور بماند چرا که فاعل نفسانی بر آنست با اعطای فقدان ذاتی خود به غیر متقبل مسئولیت شده آنرا جبران و تکمیل کند به عبارتی دیگر فرد وسواسی- اجباری بر این تصور است که غیر خواهان کسترسیون اوست.

ماهیت گمراه کنندگی گناه درست در این امر نهفته است که فاعل نفسانی بواسطه اظهار گناه طالب آنست که غیر گناه ناکرده او را برسمیت بشناسد. اما سؤال اساسی اینست که غایت گمراه کنندگی امر گناه چیست؟ فاعل نفسانی از چه رو اینچنین خطر میکند؟ چیزی که فاعل نفسانی نمیخواهد بداند اینست که او بموجب هیچی مقصر است برای او امری وحشتناکتر از آنیست که بداند سببیت در جای دیگر نیست. تلاشهای مجدّانه فاعل نفسانی برای وجود بخشیدن به غیر است غیری که در مقام گنجینه اسماء دلالت در واقع موجودیتی عدمی دارد. هر گونه تهدیدی در موجودیت غیر فاعل نفسانی را دچار اضطرابی بس وحشتناک میسازد چرا که فاعل نفسانی را با مطلوب مطلق مواجهه میسازد. بنابراین بتوان گفت از یک وجهه نظر گناه بواسطه گمراه کردن غیرسدی دفاعی در برابر صدمه روحی و روانی ایجاد میکند. رابطه و نسبت تروما با امر گناه بر اساس یکچنین حقیقتی قابل تبیین است. تأیید غیر مبنی بر خطاکار بودن فاعل نفسانی بواسطه ترک یا اجرای چنین و چنان فعلی حاصلش اینست که سببیت بنزد فاعل نفسانی باشد. بنابراین فاعل نفسانی به عاملیت خویش در خصوص هر گونه قضا و قدر و فقر و فلاکتی مشروعیت میبخشد این مشروعیت به او امکان میدهد تا دیگر خود را ملعبه و بازیچه تقدیر و سرنوشت نداند. بنابراین همزمان که سببیت و مسئولیت فاعل نفسانی برسمیت شناخته میشود غیر مطلقیت خود را نیز در برابر فاعل نفسانی از دست میدهد. در خصوص نسبت مسئولیت و سببیت با اصحاب ملامتیه حمدون قصار میگوید: ترس قدریان و رجای مرجیان صفت ملامتی بود²¹ در تفسیر این جمله عطار در تذکره اولیا چنین مینویسد:

"یعنی در رجا چندان برفته باشد که مرجیان تا بدان سبب همه کسی ملامتش کنند و در خوف چندان سلوک کرده باشد که قدریان تا از آن جهت همه خلق ملامتش میکنند تا او در همه حال نشانه تیر ملامت بود"²²

چنانچه کتاب قلندریه در تاریخ اشاره میکند قدریان خوفی بیشتر دارند زیرا تمام مسئولیت را به گردن خود و اعمال خود میبینند بنحوی که خوف بر احوال آنان بیشتر غالب است در حالی که مرجیه در نقطه مقابل آنها بوده و نسبتی متفاوت با مسئولیت دارد²³. چنانچه پیشتر گفتیم در عرف روانکاوی یکچنین مسئولیتی به معنای دقیق مسئولیت در

19 - همان ص

20 - همان ص

21 - همان ص

22 - شفیع کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ ص

23 - همان ص

برابر عدم کفایت اسماء دلالت می‌باشد. مواجهه با عدم کفایت موجود در زبان آدمی را بطور متناقضی به جستجوی ریشه و اساس ممتنع اسماء دلالت می‌کشانند. در حالیکه ریشه و نَسَبی پیش از ورود به ساحت رمزی اشاری وجود ندارد. تناقض مطرح شده در باب رابطه طریقت ملامیه با مقوله مسئولیت متوجه یکچنین امریست مواجهه ای ممتنع و آسیناک از یکطرف و جستجوی اصل و اساس اسم دلالت یا به عبارت درست‌تر اصل و اساس مادیت آن از طرف دیگر. مادیت اسم دلالت بلحاظ روانکاوی همان نابسندگی آنست. بموجب همین خصیصه عدم بسندگیست که اسماء دلالت می‌توانند از عدم به منصفه ظهور برسند. جهت بحث تفصیلی در این باره به شعر دیگری از خیام رجوع می‌کنیم رباعی که در نظر اول بسیار از بحث ما دور مینماید اما اگر تأویل خود را بر این اساس قرار دهیم که هر شعری حقیقتیست در باب زبان آنگاه مدخلیت آن در این بحث آشکار میگردد.

آن قصر که بر چرخ همی زد پهلوی
بر درگه او شهان نهادندی رو

دیدیم که بر کنگره اش فاخته ای
بنشسته همی گفت کوکو کوکو

بسبب موجودیت عدمی اسماء دلالت در ادبیات ملل مختلف میان پرنده و زبان مجاورت حاصل شده است چنانچه گویی پرنده زبان را از ناکجا آباد برای آدمی به ارمغان آورده است بنحویکه هرچه به ریشه و منشأ کلمه نزدیکتر می‌شویم صدای پرنده را واضحتر می‌شنویم که البته تعین نیست مابعدی. ادبیات فارسی نیز از این امر استثنا نبوده و به فاخته خیام منحصر نمی‌شود پرنده ایکه در آستانه زبان ملفوظ و غیر ملفوظ کوکو کوکو میکند محلی که ساحت رمز و اشارت با امر واقع پیوند خورده است. بلحاظ لکان لفظ حاکی از مادیت ملموس اسماء دلالت می‌باشد موللی در کتاب مقدماتی بر روانکاوی لکان نشانی تمتع حاصل از زبان غیر ملفوظ را نه تنها بنزد کودکان 2-3 ساله به ما میدهد بلکه کارگزاری آن در هذیان را نیز نشان میدهد. موللی بر آنست که هذیان بیشتر از آنکه به اسماء دلالت مربوط باشد به حواشی آن ارتباط داشته بر تمتع از الفاظ متکلیف است.²⁴ این موضع توپولوژیک از ساختمان روانی که مانند لبه سوراهی زنجیر اسما دلالت را احاطه میکند آستانه ایست مبهم میان تمتع و آگاهی در این لبه سوراخ به مثابه حاشیه ای توپولوژیک است که صنایع بدیعی چون جناس صوتی کارگزاری خود را در آن محل اعمال میکند تمتع حاصل از این رباعی خیام بموجب ماهیت آستانه ای صدای غیر ملفوظ کوکو فاخته و ظهور کوکو در مقام اسم دلالت در این سوی زبان ملفوظ است کوکو در جایگاه صدای فاخته به عنوان مطلوبی جزئی از تمتع @ عمل میکند در حالی که کوکو دیگر در مقام اسم دلالت نمایندگی فاعل نفسانی در قبال اسم دلالتی دیگر را انجام میدهد. بلحاظ موللی در اینجا با تمتعی مواجه هستیم که فاقد توانایی و استعدادیست که معمولا در اسما دلالت و قدرت جابجایی و تحرک آنها می‌یابیم. همین امر چنانچه لکان در تحلیل نامه ربنده شده ادگار نشان میدهد موجب پدید آمدن یک سلسله وقایع ثابت و لایتغیر میشود این وجه از اسم دلالت در کنار سایر خصیصه های ساختمانی آن و قوانین حاکم بر زبان بنزد خیام غایتی چون اصالت جبر می‌یابد که در اغلب رباعیات خیام خود را نشان میدهد بدون شک این جبر چیزی جز اجبار به تکرار در عرف روانکاوی نیست در یکی از این رباعیات می‌خوانیم:

در گوش دلم گفت فلک پنهانی
حکمی که قضا بود زمن میدانی

در گردش خویش اگر مرا دست بدی
خود را بر اهاندمی ز سرگردانی

اگر چنانچه بلحاظ سوسور زبان سیستم بسته ایست که به چیزی ماوراء خود دلالت نمی‌کند یا به عبارت دیگر اسم دلالت به چیزی بجز اسم دلالت دیگر دلالت نمی‌کند در آنصورت میتوان در تفسیر هر شعری حقیقتی در خصوص ساخت و قوانین حاکم بر زبان و اسماء دلالت پیدا کرد. در آنصورت آیا این رباعی از گردش اسماء دلالت سخن نمی‌گوید که در سیستمی بسته سرگردانند و در مورد جا و مکان خود فاقد رابطه ای قابل انطباق با هویتی خاص خویش هستند؟ آیا این رباعی از کارگزاری زبان به مثابه سرگذشت آدمی سخن نمیراند؟ امری که رباعیات خیام بطور باطنی متوجه آنست؟ در حقیقت در رباعی اخیر خیام با ورطه ای عظیم حاصل فقدان دلالت برای غیر مواجه شده است. یا چنانچه موللی در ورای توتم و تابو²⁵ توضیح میدهد در اینجا نیز پرسش اصلی پرسش از ماهیت غیر

²⁴ - موللی، کرامت، مقدماتی بر روانکاوی لکان منطق و توپولوژی ص 61-58

²⁵ - موللی، کرامت، مقدماتی بر روانکاوی لکان منطق و توپولوژی ص 78-76

میباشد: ارزشت چیست و به چه کار می آیی؟ فاعل این رباعی در پی دانستن این امر است که آیا غیر واقعا واجد گنجینه اسما دلالت هست یا نه.

چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است

بنزد مولی نه اسم دلالتی برای حقانیت غیر وجود دارد و نه حقیقت آن مستلزم امریست مطلق بدین جهت است که معرفت آدمی قایم بذات نبوده بلکه مقوله ایست اساسا اعتباری. جبرگرایی یا اصالت جبری که بنظر در رباعیات خیام وجود دارد حاکی از چیزی جز اجبار در تکرار نیست اتوماتونی که بر اسماء دلالت حاکم است. پیش ازینکه به تفصیل در باره معضل جبر بنزد خیام پردازم نیازمند تداوم بحث قبلی در خصوص ماوراء زبان هستیم حتی به ماوراء زبان غیر ملفوظ تا بتوانیم به مناسبت امر گناه با اسم دلالت ادامه دهیم. بدینجهت بایسته است بجای جستجوی اصل و اساس واژه گناه منشأ و سرآغاز واژه " کلمه " را کاوید. واژه کلمه ریشه در زبان عبری و آرامی دارد، ریشه عبری آن کالام و ریشه آرامی آن کلام ذکر شده است و معنی آن سر باز کردن زخم و جراحت است یکچنین حقیقتی در خصوص سابقه کلمه در واقع حقیقتیست در باره صحرای عدم آنسوی اسم دلالت مغاکی که مواجهه با آن تمتع و تألم را توأمان دارد. ماوراء کلمه زخمی همیشه تازه وجود دارد. ماوراء کلمه مکان واقعه ایست ممتنع. زخم عدمی حاصل مواجهه با ماوراء کلمه است ماوراء کلمه همان موضعیتست که بلحاظ لکان قلم فروید - آن زمان که آخرین کتاب خود موسی و یکتاپرستی را مینویسد - از نوشتن باز میماند - یا چنانچه لکان میگوید هرگز از نوشته نشدن باز نمیماند - موضعی نفسانی که شوئبرگ نیز از نوشتن سومین بخش موسیقی اپرای خود بنام "موسی و هارون" در طول بیست سال همچنان عاجز و ناتوان میماند یا از عدم نوشتنش باز نمیماند.

با توجه به آنچه گفته شد دیگر گناهی وجود دارد که از گناه تحمیل شده از جانب فرامن بسوی من نفسانی اصلیتست. اگر من نفسانی بجهت پر کردن شکاف و فقدان خود را خطا کار احساس میکند بنظر میرسد فاعل نفسانی گناه اصلی و اولی را در کسترسیون مرتکب میشود اینکه با انصراف من نفسانی از ترمیم شکاف، فشارفرامن همچنان تشدید می یابد حاکی از آنست که احساس گناه در موضعی عوضی متجلی شده است. اگرچه میل به امحاء پدر یکی از مظاهر کسترسیون میباشد اما گناه اصلی آدمی نه در رابطه با این میل بلکه در مناسبت با تمتع ممنوعه قرار دارد. مولی بر آنست که در مقابل قانون پدری موجود نیست و تمتع نامحدود پدری نیز چیزی جز فانتسمی حاصل از طباع و سواسی - اجباری خود ما نیست²⁶.

حال سؤال اساسی اینست که پس منشأ این تمتع ممنوعه کدامست؟ مولی در ورای توتم و تابو در پاسخ به این پرسش اینچنین مینویسد: "نه گناهیست که از آدم و حوا سر زده باشد و نه نعلش پدری بدوی که توسط پسرانش کشته شده باشد پدری که بر روی گراف در خلا $S(A)$ آمده است قتل آغازین پدر برای لکان توسط اسما دلالت برای لکان صورت گرفته است پدر مفقود با پدر مقتول بدان نحو که در کتاب توتم تابو فروید آمده تفاوت دارد این پدر که مرگی ازلی دارد به قتل نرسیده است بقول لکان قبر موسی برای فروید همان اندازه خالیست که قبر عیسی مسیح برای هگل ابراهیم راز خود را بهیچیک از آندو افشا نکرده است"²⁷ مولی در ادامه مینویسد: وجه افسانه ای پدر بمنظور پر کردن خلالتیست که بموجب فقدان دلالتی از برای غیر پدید آمده است و همچنین کارکرد دیگر آن برپاکردن فرایند محرومیت از ذکر میباشد. لذا بتوان گفت گناه اصلی را آدمی در اجابت زبان تکلم مرتکب شده است.

دوباره به سؤال عقیفی در خصوص اصحاب ملامیه باز میگردیم. او میپرسد متعلق این ملامت کیست؟ آیا آن ملامت است که شخص ملامتی خود را هدف آن قرار میدهد یا ملامت دیگران است در حق او؟ و یا شق ثالثیست و آن ملامت دنیاست. دانشمند مصری در پاسخ این سؤال چنین نتیجه میگیرد که دو شق اول با تعریف و سخنان مشایخ این راه بیشتر تطبیق دارد و شق سوم خلاف نظرگاه ایشان است²⁸ و از ابوحفص حداد سخنی می آورد که وی دید یکی از اصحاب او به نکوهش دنیا پرداخته است به او گفت آنچه که راه تو بود آشکار کردی دیگر با ما منشین²⁹. بر اساس

²⁶-همان ص 78-76

²⁷-همان 78-76

²⁸- شفیعی کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ ص

²⁹-همان ص

این گفته ملامتیه نه تنها ملامتگر خویش بوده بلکه طالب ملامت از سوی غیر نیز هست دو مقوله ای که در طباع و سواسی - اجباری بطور مکرر در تجربیات روانکاوی مشاهده میشود. در واقع بموجب این دو مقوله است که فریاد به تحقیق به امرگناه مبادرت میورزد و آنرا در مناسبت با نوروژ و آرزومندی مورد مذاقه قرار میدهد و به این نتیجه میرسد که نوروژ طباعیست حاصل از آرزومندی که بصورت احساس گناه باطنی ظهور میکند.

بنظر میرسد شق سوم از پیشنهاد عفیفی مشمول رباعیات خیام باشد. امر گناه در رباعیات خیام را میبایستی در رابطه با مقوله سببیت و مسأله جبر مورد مذاقه قرار داد. خیام در مواجهه با عدم کفایت اسماء دلالت و سایر معضلات مترتب بر آن به ملامت روی می آورد. او ملامت خود را بسوی غیر نشانه میگیرد یا به قول عفیفی متعلق ملامتش دنیاست که ازین وجه نظر با اصحاب عذریه قرابت دارد.

برمن قلم قضا چو بی من رانند پس نیک و بدش زمن چرا میخوانند

دی بی منو امروز چو دی بی من و تو فردا به چه حجتم به داور میخوانند

در این خصوص رباعیات خیام با آرای این نحله تصوف منطبق میباشد چنین تقریبی از سوی خیام به مسأله عدم کفایت اسم دلالت بموجب ساختمان نفسانی مرتبط با آن - بخصوص نفس لوامه - غایتی چون اصالت هیچی یا چنانچه مصطلح است پوچ گرایی میدهد امری که در عرف روانکاوی همانند احساس گناه ترفند و تدبیریست نفسانی بمنظور گریز از تقبل آرزومندی. امری که حاصل نسبت خاص فرد با مقوله فقدان و هیچیست. در این خصوص لکان بر آنست که تنها امریکه بموجب آن فرد میتواند گناهکار باشد ترک تمنای خویش است قابل ذکر آنکه نظریات روانکاوی بر اساس این حقیقت نفسانی استوار است که عناصر و بخشهای متفاوت تشکل روانی در تعارض بایکدیگر میباشند بطوریکه گویا در تقابل با یکدیگر عمل میکنند. لذا آدمی همانقدر به آرزومندی خود رغبت دارد که به دست کشیدن از آن³⁰.

اما مسأله جبر منسوب به زبان به موارد مذکور ختم نمیشود بلحاظ لکان اسم دلالت ماهیتی آمرانه دارد اسم دلالت فرمان میراند از سوی دیگر آمرانگی یکی از خصوصیات نفس لوامه نیز میباشد. بنزد لکان فرمان امر به تمتع میباشد. آمرانگی خصیصه ای مشترک میان اسم دلالت و فرمان است. فریاد و لکان هر دو بر این باورند که فرمان حاصل عقده ادیپ بوده و به ساحت زبان تعلق دارد و از طریق کلام به ظهور میرسد اما کلامیست که به لایه های پابینی پوچ و بیمعنا آن رسیده است کلامی که جز فرمانی محض نیست آمرانگی در حد "تو باید!" چنانچه بنزد مرد موش آذین و سایر افراد و سواسی - اجباری آنرا سراغ داریم متعلق فرمان فرمان امری عبث و بیهوده هستند چرا که "تو باید" به چیزی اشاره نمیکند اما لکان این امر را ریشه ای تر از این میدانند. او بر آنست که وجه استبدادی فرمان حاصل فرمانیست محض، آمرانگی مطلق بنحویکه نمیتواند بواسطه اسم دلالتی صادرگردد ازینرو دستور به امریست پوچ و بیمعنا. کارگزاری و اژه گرگ در مورد بالینی رابرت کوچولو در رابطه با یکچنین عملکردیست. لکان بر آنست که این کلمه برای رابرت بسیار رادیکال و پایه ایست بنحویکه این اسم دلالت قادر به ارجاع به اسم دلالت دیگری نیست حتی هیچ نسبتی با مدلول خود ندارد. آمرانگی فرمان بنزد لکان واجد یکچنین مکانیسمیست که با صدا - چنانچه در صدای وجدان مطرح است - نسبتی موثق دارد.

رابطه صدا با نفس ملامتگر از اهمیت خاصی برخوردار است بنحویکه نه تنها موجبات حمل اسماء دلالت را فراهم میآورد بلکه چنانست که گویی صدای آرزومندی آبا و اجداد آدمی را نیز درطول تاریخ با خود به همراه دارد امریست که گویی به دو دنیای متفاوت تعلق دارد صدا رابط امر واقع با ساحت رمزی اشاریست.

این دو شعر صائب تبریزی و بیدل دهلوی به ترتیب میتوانند ناظر بر چنین رابطه ای باشند :

سویدا در دل بیطاقتم زنبور میگردد

تا بود از می تهی لبریز فریاد است جام

صدا باعث تغییراتی در منابع رانشی شده زمینه ثبت و ضبط امر واقع در ساحت زبان را فراهم می آورد بنحویکه آنها را بطور عمد به امری آمرانه برای فاعل نفسانی و غیر ترجمه میکند با انتقال خصوصیات فیزیکی چون ریتم تواتر، لرزش و غیره معمای نهفته در آنها را انتقال میدهد خصوصیتی که گویی واجد معنای خاصی نیستند. اشتباهات و لغزشهای کلامی حاصل از زبان اشارت امکاناتی هستند که بواسطه صدا صورت میپذیرند.

در این ارتباط لکان وجه غیر ملفوظ زبان را بتفصیل مورد مذاقه قرار میدهد. لکان این وجه از زبان را وجه مادری زبان میداند چرا که گویی در بطن تمتعی مبهم و نا مشخص خارج از قانون قرار گرفته است. بلحاظ لکان تصادفی نیست که زبان متّصف به زبان مادریست او این امر را بموجب این وجه از زبان میداند. همچنین بر اساس یکچنین وجهیست که لکان مدعیست هستی و وجود قابل تقلیل به دانش نیست چرا که همواره ماوراء دانش باقیمانده ای از هستی بجا میماند. چنانچه پیشتر نیز اشاره شد فیزیکدانان و شیمیدانان بهتر از بقیه به این موضوع واقف هستند چرا که همواره در فرمولهای دقیق علمی آنها چیزی بنام "ضریب ثابت" قرار میگیرد. بر اساس این وجه از زبان، روانکاوی در مخالفت با برخی نحله های فلسفی بر آنست که زبان قابل تقلیل به وسیله ارتباط جمعی نیست. وجه غیر ملفوظ زبان به همراه وجه دیگری از آن که اسم دلالت بر کالبد و جسم آدمی عملکرد خود را اعمال میکند بُعد اکوستیک زبان را تشکیل میدهند بعدی که شامل مشخصات فیزیکی صدا چون زیر بم صدا تواتر بلندی شدت و غیره میباشد. بنظر میرسد این بُعد میتواند در ارتباط با خصوصیات فیزیکی و احوال قلبی مترتب بر صدای مادر نیز باشد.

یکی دیگر از معضلات حاصل از زبان تکلم در اینستکه بواسطه اسم دلالت سوژه از تمتع مادری چشمپوشی کرده آنرا قربانی میکند با این امید که مسیر دیگری برای تمتع از غیر از طریق اسم دلالت وجود خواهد داشت اما در این معامله آنچه سوژه کسب میکند کمتر از آنیست که پرداخته است. سوژه همواره با نوعی کسری در معنای تجاری آن مواجه میشود بموجب همین کسریست که آدمی موجودی آرزومندست. آنچه سوژه در مبادله کسب میکند تمتع ذکرریست به عبارتی دقیقتر تمتع حاصل عملکرد اسم دلالت است. بنزد لکان تمتع بواسطه زبان امکانپذیر میگردد از اینرو تمتع امری جزئیست. اسم دلالت که بموجب آن آدمی دچار انفصام نفسانی شده است قادر به جبران کامل این شکاف و انفصام نیست یعنی وحدت نفسانی سوژه امریست ناممکن. آنچه در کسترسیون دچار تزلزل میشود ضمانت اسماء دلالت در خصوص ایجاد رضایت بنزد آدمیست مبادله ای که آدمی در بدو ورود ساحت سمبولیک انجام میدهد از آنجا که بی توجه به طلبهای بی پایان غیر صورت پذیرفته است همواره خود را مبتلا به غبن میداند چرا که تمدن همواره در برابر آنچه از ما طلب میکند با مقداری محدود و طی شرایطی خاص پرداخت میکند و همین کسریست که موجبات نارضایتی آدمی از تمدن را سبب میشود.

بر اساس مقایسه ای که میان جریان تصوف و نفس لوامه در این مقاله صورت گرفت مشخص گردید که خصومت اصلی هر دو متوجه من نفسانیست من متفخری که پدیدار ریا و تزویر یکی از خصوصیات اصلی آنرا تشکیل میدهد هر چند من نفسانی پیش از هر چیزی حاصل اجابت فقدان اصلی و اولیست حاصل نه گفتن به توحید و یگانگی با مادرست چنانچه این شعر بیدل دهلوی متوجه یکچنین حقیقتیست:

حسرت زلف توام بود شکستم دادند وصل میخواستم آینه بدستم دادند

یا آنجا که مینویسد:

بسکه ما آزادگان را از تعلق وحشت است عکس ما چون آب داند قعر چاه آینه را

خصومت اصلی و اولی بنزدخیم شاعر این رباعیات نیز من نفسانیست با این تفاوت که پیش از هر چیزی متوجه غایت مسأله میباشد یعنی همانند فرامن در پی حفظ و حمایت شکاف و فقدان در سوی من نفسانیست. تضمین فقدان بنزد من نفسانی و نمایندگان اجتماعی آن اساس این اشعار را تشکیل میدهد. ازینروست که فقدان و هیچی تمامیت رباعیات را تهدید میکند.

خدایا چون گناهم کرد ناقص نهادم روی در نقصان دریغا

شاعر رباعیات نیز همانند اصحاب جریان تصوف بروشهای متفاوت در طلب ملامت است اما در پاسخ با سوال عفیفی مبنی بر اینکه متعلق ملامت او چیست در خصوص خیام بتوان گفت شاعر ملامتگر خویش نبوده بلکه ملامتگر دنیاست ازین وجه نظر با طریقت عذریه همسخن است هر چند با تظاهر به گناه ملامت غیر را نیز مطالبه میکند. در مقایسه خیام یا شاعر رباعیات با سایر نحله های تصوف بتوان گفت یکی از تفاوت‌های عمده مربوط به نسبت و رابطه نفسانیست که این طریقتها با فقدان، شکاف یا هیچی دارند.

بطور کلی میتوان گفت چهار نوع رابطه با فقدان بنزد جریانهای تصوف کارگزار است یکچنین تنوع هویتی در خصوص این جریان روحی - اجتماعی منطبق با عملکرد فرامن میباشد. بنظر میرسد جریان یاد شده در مناسبت با فقدان، خلاء یا هیچی واجد یکچنین مناسبت‌های باشد :

1- تمتع جستن از فقدان یا هیچی

2- میل به تصرف فقدان یا هیچی

3- میل به هیچی شدن

4- میل به دانستن هیچی

البته بحث تفصیلی در این خصوص نیازمند تحقیق و تفحص بیشتری میباشد.

مسأله دیگر در مقایسه جریان تصوف و نفس ملامتگر مدخلیت مقوله نوروز شکست در هر دو میباشد کارگزاری نوروز سرنوشت یا نوروز شکست در ساختمان نفسانی بیشتر مبتنی بر وجه مادری فرامن است. این نوروز بصورت مقوله اجبار به تکرار بنزد این جریان روحی - اجتماعی متجلی میشود چنانچه گویی یکچنین جریانی در زبان فارسی به تکرار خود میردازد. بلحاظ روانکاوی تأسیس فرامن در رابطه ای مستقیم و مستحکم با مقوله ترس از موفقیت میباشد یعنی متعلق ترس در اینجا غیر در مقامی مطلق و شکست ناپذیر است. سوژه مبتلا به نوروز سرنوشت بمنظور گریز از طلب مطلق فرامن مبنی بر " تمتع ببر " به شکست رو می آورد در این معنا که فرد مبتلا به نوروز سرنوشت بواسطه شکستهای پیاپی در امورات زندگی از فرمان فرامن طفره میبرد چرا که هر گونه موفقیتی حاکی از پاسخ به طلب مطلق غیر میباشد طلب مطلق که بمحض ارضاء تشدید میشود. ارضاء یکچنین طلبی عرصه ای برای آرزومندی باقی نمیگذارد و فقدان نفسانی فرد را تهدید میکند - ترس از اجابت دعا - چنانچه روانکاوی از آن مراد میکند - یا ترس از پاسخ غیر به طلب سوژه بنزد اصحاب ملامتیه را نیز در این راستا میتوان تبیین نمود چرا که پاسخ غیر موجب پیدایش نقصانی در خود غیر میگردد.

استراتژی نوروز سرنوشت چنانست که سوژه هر چه بیشتر خود را زینده و شایسته بیابد بیشتر خود را در معرض تنبیه و قربانی شدن خواهد یافت چنانچه مولوی میگوید: در مسلخ عشق جز نکو را نکشند

با اینحال نوروز سرنوشت مکانیسمی را تدبیر میکند تا فقدان ذاتی فاعل نفسانی حفظ و حمایت شود تا آرزومندی فرد از هر گونه تهدیدی بدور باشد. این استراتژی تلاش میکند تا مانع تقلیل فاعل نفسانی به متعلق طلب مطلق غیر شود - تقلیلی که میتواند موجودیت عدمی سوژه را بخطر بیندازد- اما از آنجا که فرامن عملکردی متناقض دارد از شکست نیز به اندازه موفقیت ارضاء میشود و همین موجب شکست کل استراتژی میگردد.

ا گناه و آرزومندی

اکثر روانکاوان قبل از لکان گناه را نوعی قصور در هستی آدمیان تصور میکردند در حالیکه لکان آنرا نوعی فقدان در ساختمان روانی میداند فقدان ضروری در تأسیس حیث نفسانی. گناه بنزد لکان از عدم پیگیری آرزومندی تا جستجوی تمتع تغییر میکند او گناه را حاصل عدم وفاق با آرزومندی میداند. او بر آنست که فرد وسواسی - اجباری به تمتع تمایل دارد و گناه ماحصل فرعی اما ضروری آنست. یکچنین تبیینی میتواند حاکی از آن باشد که بانی اصلی گناه آرزومندیست که با منع ارضاء رانش موجبات گناه را فراهم می آورد. بلحاظ لکان گناه نوروتیک و آرزومندی در

رابطه ای تنگاتنگ با یکدیگر هستند که در منحنی آرزومندی بخوبی انعکاس یافته است یکچنین نسبت در هم تنیده ای بموجب قانون صورت میگیرد. ژک آلن میلر گناه را امری متعددالشکل میداند با مقایسه این موضوع با آنچه فروید در باره متعددالشکل بودن انحراف میگوید بتوان گفت متعددالشکل بودن گناه بموجب تخطی از قانون حاکم بر طلب میباشد. آرزومندی متوجه ماوراء ضوابط حاکم بر طلب است در این رابطه لکان به ارائه وجه دیگری از زبان میپردازد که خارج از قانون قرار گرفته است. از تعلیمات لکان در این خصوص میتوان چنین استنباط کرد که نسبت آرزومندی و امر گناه با قانون چنان است که هر دو بنوعی مماس بر قانون هستند رابطه ای حاکی از تأیید عدم کفایت و ناکارآمدی بنزد اسماء دلالت به عبارتی دیگر آرزومندی و امر گناه طبع و ضبط نفسانی هستند مؤید نقصان و کاستی در واقعیت رمزی اشاری. در چنین مفهومی میل به ناکارآمدی قانون، امر گناه و آرزومندی را به عنوان مقولاتی معرفی میکند که حاکی از عدم کفایت ترمیزی هستند. بر این اساس میتوان عدم حضور گناه در هندویسم و بودیسم را تبیین کرد. در بودیسم مطابق آموزه های آرچی باهم دو واژه تخصصی در مورد آرزومندی وجود دارد تنها و چندا تنها تمنایست که امکان وصول بدان ناممکن است در حالی که چندا میلیست قابل وصول. با تامل در آموزه های بودیسم معلوم میگردد دو تفکر غالب در خصوص آرزومندی وجود دارد : 1- تقلیل آن به نیاز 2- ترک مطلق آرزومندی. با توجه به رابطه گناه با آرزومندی عدم حضور امر گناه بنزد این دو مذهب قابل تبیین میباشد

در عرف روانکاوی احساس گناه نه تنها هیچ ربطی به مقوله ماوراءالطبیعی و اصول اخلاق مدنی ندارد بلکه عین خیانت اخلاقی محسوب میشود که فاعل نفسانی را به انحراف از مطلوب آرزومندی سوق میدهد. به عبارتی دیگر گناه بهانه خوبی برای انکار کسترسیون غیر است. پاسخ اصلی در برابر این سؤال سوژه که در خصوص گناه میپرسد : آیا این تقصیر من هست ؟ میبایستی گفت : نه این آرزومندی توست.

مراجع

- 1- موللی، کرامت، مبانی روانکاوی (فروید- لکان)، نشر نی چاپ دوم 1384
 - 2- موللی، کرامت، مقدماتی بر روانکاوی لکان – منطق و توپولوژی - نشر دانژه 1388
 - 3- اسون، پل، واژگان فروید، ترجمه کرامت موللی، نشر نی چاپ اول 1386
 - 4- لرو، ژان – پیر، واژگان لکان، ترجمه کرامت موللی، نشر نی چاپ اول 1386
 - 5- شفیع کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ، انتشارات سخن، چاپ سوم 1387
 - 6- خیام، عمر، رباعیات خیام، انتشارات ناهید، چاپ چهارم 1384
 - 7- هدایت، صادق، ترانه های خیام، نشر اینترنتی
- 8- Wolf, Bodgan , Lacanian Coordinates : From the Logic of the Signifier to the Paradoxes of Guilt and Desire, London , Karnac Books, 2015
- 9- Verhaeghe ,Paul ,Love in a Time of Loneliness ,Translated by Plym Peters and Tony Langham, New York, Other Press,1999
- 10-Hall,Alison,Jane, Guilt, Suffering and Psyche, Middlesex University,2010
- 11-Araceli Collin, Dra , Voice, Superego And Violence ,Autonomous University of Queretaro Published in European Scientific Journal ,volume 2 ,December 2013
- 12- Rodriguez S. , Leonardo , The Archaic Maternal Superego
<http://icfar.org.uk/wp-content/uploads/2016/03/The-Archaic-Maternal-Superego-Leonardo-S.-Rodriguez.pdf>

13- Zizek , Slavoj ,The Superego And The Act ,August,1999

<https://belfioreword.files.wordpress.com/.../the-superego-and-the-act.doc>

14- Verhaeghe ,Paul ,The Riddle of Castration Anxiety : Lacan Beyond Freud, The Letter ,
Lacanian Perspectives on Psychoanalysis, Volume 6, Spring 1996

15-Hoornaert , Geert ,The Problem of Superego in the Treatment of Psychosis ,

www.ch-freudien-be.org/Papers/Txt/Hoornaert-fc7.pdf

16-Lambert , Ryan L. A Lacanian Assessment of Religion ,Rollins Undergraduate Research
Journal ,Volume 5, Issue 2 Fall 2011

17- Zupančič , Alenka , Ethics of the Real : Kant , Lacan , London- New York, Verso, 2000