در سایهٔ

پدر مرگ‌آور

هراس از پدر، انتقام و قانون در بستر ایرانی



عبدالرضا اژدری

ترجمه و ویرایش فارسی: اوستا یوسفی‌پور

در سایهٔ پدر مرگ‌آور

هراس از پدر، انتقام و قانون در بستر ایرانی

عبدالرضا اژدری

ترجمه و ویرایش فارسی: اوستا یوسفی‌پور

فهرست مطالب

پیش‌درآمد	1
مقدمه	6
بخش اول: راهی به‌سوی پرسش	14
فصل اول: فریادِ کمک‌خواهی بالینی	15
فصل دوم: اضطراب در پسِ اطاعت	32
فصل سوم: خانواده همچون تئاتر درونی	45
بخش دوم: پیدایش پدر مرگ‌آور	67
فصل چهارم: صحنهٔ نخستین در زمینهٔ ایرانی	68
فصل پنجم: پدری که فقط منع نمی‌کند	88
فصل ششم: وقتی اضطراب اختگی به اضطراب مرگ بدل می‌شود	108

بخش سوم: پیمان بقا 124

فصل هفتم: پیمان بقا 125

فصل هشتم: امر زنانه همچون صحنه 138

بخش چهارم: از خانواده تا جامعه 152

فصل نهم: وقتی تفاوت تحمل‌ناپذیر می‌شود 153

فصل دهم: دولت همچون پدر 168

فصل یازدهم: جنگ و شهادت 183

بخش پنجم: بن‌بست انقلاب 197

فصل دوازدهم: پسر انتقام‌جو 198

بخش ششم: راه برون‌رفت از بن‌بست 211

فصل سیزدهم: پدر قانون 212

فصل چهاردهم: احساس گناه، قانون و سوگ‌پردازی 226

واژه‌نامهٔ مفاهیم اصلی 243

منابع 256

پیش‌درآمد

صحنه‌ای که محو نمی‌شود

روی پل عابر پیاده‌ای در مرکز تهران ایستاده بودم و به ترافیک زیر پایم نگاه می‌کردم.

از آن صحنه‌هایی بود که هر ایرانی آن را می‌شناسد، بی‌آنکه همیشه واقعاً ببیندش. خودروها به هم می‌چسبیدند، پی‌درپی خط عوض می‌کردند، راه یکدیگر را می‌بستند، بوق می‌زدند، شتاب می‌گرفتند، ترمز می‌کردند و دوباره پیش می‌رفتند. انگار نه خیابانی در کار بود، نه خطی و نه قاعده‌ای؛ تنها چیزی که اهمیت داشت، شکاف خالی بعدی بود تا هرکس خود را در آن جا دهد. به نظر می‌رسید همه می‌دانند قواعدی وجود دارد؛ اما هرکس هم‌زمان چنان رفتار می‌کرد که گویی درست در لحظه‌ای که باید راه خود را باز کند، این قواعد دیگر شامل حال او نمی‌شوند.

این تصویر را می‌شناختم. با آن بزرگ شده بودم. بااین‌حال، در آن لحظه آن را به‌گونه‌ای دیگر می‌دیدم.

ناگهان ترافیک دیگر در نظرم صرفاً آشوب نبود. به صحنه‌ای می‌مانست؛ صحنه‌ای عمومی، روزمره و تقریباً پیش‌پاافتاده که در آن چیزی آشکار می‌شد که بسیار فراتر از رفت‌وآمد خیابانی بود. مسئله فقط این نبود که مردم قاعده را نمی‌فهمیدند. بیشتر چنین به نظر می‌رسید که قاعده در درون آنان جایی ندارد. قاعده در بیرون وجود داشت، اما به مرزی درونی تبدیل نشده بود.

تا زمانی که نظارتی در کار نبود، قاعده نیز اعتباری نداشت. تا وقتی پلیسی دیده نمی‌شد، می‌شد بر سر آن چانه زد. تا زمانی که مجازاتی فوری در پیش نبود، آن را دور می‌زدند.

همان‌جا ایستاده بودم و احساس می‌کردم این مشاهده دیگر رهایم نخواهد کرد. نه به این دلیل که ایرانی‌ها رانندگی بلد نبودند؛ چنین نتیجه‌ای پیش‌پاافتاده و حتی احمقانه بود. چیز دیگری ذهنم را مشغول کرده بود: چرا قاعده‌ای که باید برای همه معتبر باشد، نه حفاظی مشترک، بلکه مانعی تلقی می‌شود که باید دورش زد؟ چرا قانون نه همچون شخص یا نهادی سوم، بلکه به صورت تحمیلی بیگانه و قدرتی مزاحم تجربه می‌شود که فقط هنگام تهدید جدی گرفته می‌شود؟

در آن زمان، مدت‌ها بود که در کار بالینی‌ام صحنه‌های مشابهی را در سطحی دیگر مشاهده می‌کردم؛ نه در خیابان، بلکه در اتاق درمان.

برخی مراجعانِ برخاسته از این زمینهٔ فرهنگی، با ادبی به استقبالم می‌آمدند که از احترام معمول فراتر می‌رفت. گاه سخنانی آمیخته به خودتحقیری بر زبان می‌آوردند و مرا نه فقط محترم، بلکه برتر می‌نشاندند. این رفتار را صرفاً به فرهنگ، آداب یا تعارف نسبت نمی‌دادم. چیزی در درونم ناآرام می‌شد. فراخودِ[1] آلمانی و روان‌کاوانه‌ام ـ اگر بتوانم چنین بناممش ـ زنگ خطر را به صدا درمی‌آورد. چرا انسانی باید برای آغاز رابطه، خود را تا این اندازه کوچک کند؟ این تسلیم قرار بود مانع چه چیزی شود؟ در دیداری ساده میان دو انسان چه خطری نهفته بود که یکی از آن دو باید پیشاپیش خود را خوار می‌کرد؟

در گفت‌وگو با والدین، موضوع از این هم آشکارتر می‌شد.

[1] فراخود (Über-Ich): مرجع درونیِ منع، آرمان و داوری دربارهٔ خویشتن؛ این مرجع در صورت‌های مختلف می‌تواند حمایتگر، مرزبخش یا مجازات‌گر باشد.

بارها والدینی با پیشینهٔ ایرانی به من مراجعه می‌کردند، زیرا فرزندشان «پررو»، «بی‌تربیت» یا «بی‌احترام» بود. کودکان کلمات زشت به زبان می‌آوردند. مخالفت می‌کردند. بیش از اندازه سؤال می‌پرسیدند. آن‌گونه که به‌گمان والدین یک کودک باید در برابر پدر و مادرش رفتار کند، رفتار نمی‌کردند. در آغاز، این شکایت‌ها را مشکلات معمول تربیتی می‌دانستم. اما هرچه دقیق‌تر گوش می‌دادم، طنین آن‌ها بیشتر تغییر می‌کرد.

مسئله فقط تربیت نبود؛ اطاعت بود. سخن از مرز نبود، از تسلیم بود. پرسش این نبود که کودک چگونه می‌تواند به‌تدریج به انسانی مستقل و صاحب فردیت تبدیل شود؛ مسئله این بود که چگونه باید فردیت او را پیش از آنکه خطرناک شود، درهم شکست.

یک‌بار پدر و مادری نزد من آمدند؛ درمانده، شرمسار و برآشفته. موضوع، رفتار نادرستی از سوی کودک بود که پدر را آشکارا درمانده کرده بود. اما این درماندگی به تأمل نینجامید؛ به تهدید تبدیل شد.

پدر گفت به کودک هشدار داده است که اگر بار دیگر قاعده را زیر پا بگذارد، مجازات سنگینی در انتظارش خواهد بود. این سخن به یک تهدید لفظی یا حرفی از سر عصبانیت شبیه نبود. فضای اتاق نیز این تصور را ایجاد نمی‌کرد که پدری در اوج هیجان حرفی اغراق‌آمیز زده است و بعداً از گفتن آن پشیمان خواهد شد. آنچه احساس می‌شد، قاطعیتی مرگبار بود.

به گفتهٔ خودش، اکنون موظف بود آنچه را تهدید کرده بود، عملی کند.

خشمی در من برانگیخته شد و فکرکردن به شیوه‌ای تحلیلی دشوار شد. زیر آن خشم و درماندگی، این گمان نهفته بود که پدر فقط تهدید نمی‌کند؛ تهدید در قانون درونی او پیشاپیش به یک تکلیف تبدیل شده است.

در آن لحظه خوشحال بودم که شخص یا نهادی سوم وجود داشت: مرجعی بیرونی، مرزی و امکانی برای بیرون‌آوردن کودک از خشونت بی‌واسطهٔ صحنهٔ پدری؛ چیزی بیرون از پدر و پسر، آبرو، رنجش و انتقام.

این صحنه از ذهنم پاک نشد.

نه به این دلیل که استثنایی بود؛ بلکه دقیقاً به این دلیل که استثنایی نبود.

این صحنه پرسشی را پیش روی من گذاشت که از آن زمان تاکنون رهایم نکرده است: چه بر سر کودک می‌آید وقتی مرز پدری نه همچون مرز، بلکه به‌صورت تهدید به نابودی ظاهر می‌شود؟ چه بر سر سکسوالیته[2]، پرخاشگری، تفکر، شهامت و رابطهٔ او با قانون می‌آید؟ چه بر سر جامعه‌ای می‌آید وقتی اقتدار درونی به‌جای آنکه محافظت کند، می‌کشد؟

این کتاب با همین پرسش آغاز می‌شود.

هنوز نه با یک نظریه.

هنوز نه با یک مفهوم.

هنوز نه با یک اتهام.

کتاب با یک تجربه آغاز می‌شود: اقتدار می‌تواند در فضای روانی ایرانی صورتی به خود بگیرد که تنها منع نمی‌کند. می‌تواند فلج کند. می‌تواند به تعقیب درآورد. می‌تواند کودک، پسر، دختر، شهروند یا دگراندیش را در وضعیتی قرار دهد که در آن، مخالفت نه همچون مخالفت، بلکه مانند خطری برای جان تجربه شود.

[2] سکسوالیته (Sexualität) در روان‌کاوی معنایی گسترده‌تر از رفتار جنسی دارد و میل، لذت بدنی، صمیمیت، خیال و شرم را نیز دربر می‌گیرد.

مقدمه

صحنهٔ جرمِ خودم

من این کتاب را از بیرون نمی‌نویسم.

این نخستین جمله‌ای است که پیش از نوشتن دربارهٔ ایران، پدران و پسران، زنان و مردان، سکسوالیته، قانون، شرم و خشونت، باید خود را به پذیرفتنش وادار کنم.

من ناظری بی‌طرف نیستم که دربارهٔ فرهنگی بیگانه بنویسد. از جهانی می‌نویسم که خود از آن برخاسته‌ام؛ از زبانی که با خود حمل می‌کنم؛ از اشاره‌ها و رفتارهایی که پیش از تعبیرکردن می‌شناسم؛ و از اضطراب‌هایی که نه فقط در مقام تحلیلگر با آن‌ها روبه‌رو شده‌ام، بلکه ردشان در خود من نیز باقی است.

این موضوع حاشیه‌ای نیست؛ پیش‌شرط روش‌شناختی این کتاب است.

هرکس دربارهٔ ایران بنویسد، به‌آسانی ممکن است در موضعی نادرست قرار گیرد: یا کشور را از سر عشق، دلتنگی و غرور آرمانی می‌کند، یا از سر رنجش، خشم و سرخوردگی محکومش می‌سازد. هر دو واکنش قابل فهم‌اند، اما هیچ‌یک کافی نیستند. کار روان‌کاوانه چیز دیگری می‌طلبد: نه چشم‌پوشی و نه صرفاً اتهام‌زنی. این کار آمادگیِ نگریستن به جایی را می‌طلبد که در آن، خاستگاه خود فرد دیگر فقط موضوع مشاهده نیست، بلکه خود به صحنهٔ جرم بدل می‌شود.

منظورم از «صحنهٔ جرم» مکانی جنایی نیست، بلکه فضایی روانی است؛ جایی که چیزی در آن رخ داده و هنوز هم رخ می‌دهد.

ردپاها در زبان، ادب، شرم و خشونت باقی مانده‌اند؛ در شیوه‌ای که پدران سخن می‌گویند، مادران سکوت می‌کنند، پسران اطاعت می‌کنند یا انتقام می‌گیرند، دختران از خود محافظت می‌کنند و مردان خود را بزرگ جلوه می‌دهند؛ مردانی که از قانون می‌ترسند و هم‌زمان آن را دور می‌زنند.

من روان‌کاوم. زبان حرفه‌ای‌ام آلمانی است، اما نخستین چشم‌انداز روانی‌ام فارسی-ایرانی است. این تعلق دوگانه مدت‌ها پیش از آنکه بتوانم آن را در قالبی نظری درک کنم، همراهم بود. در کار بالینی‌ام، ایران نخست نه در مقام موضوعی سیاسی، بلکه به‌صورت صحنه‌ای درونی با من روبه‌رو شد. مراجعان، خانواده‌هایشان را با خود به اتاق درمان می‌آوردند: پدرانشان، مادرانشان، شیوهٔ تربیتشان، شرمشان، احساس گناهشان، ترسشان از اقتدار و پرخاشگری‌شان علیه اقتدار. این عناصر همیشه آشکارا بیان نمی‌شدند؛ اغلب در اشاره‌ها و رفتارهای کوچک خود را نشان می‌دادند.

مراجعی هنگام سلام‌وعلیک خود را کوچک‌تر از آنچه موقعیت می‌طلبد نشان می‌دهد. دیگری تاب شنیدن نظر دوم را ندارد. پدری از تربیت سخن می‌گوید، اما منظورش تسلیم است. مادری از سکسوالیته حرف می‌زند، چنان‌که گویی از جنایتی سخن می‌گوید. پسری مخالفت با پدر را نه گامی به‌سوی استقلال، بلکه نزدیک‌شدن به نابودی تجربه می‌کند.

مدت‌ها نمی‌دانستم چگونه این مشاهده‌ها را کنار هم بگذارم. موارد منفرد یک فرهنگ را توضیح نمی‌دهند. خانواده‌های منفرد نیز یک جامعه را توضیح نمی‌دهند. بااین‌حال، در گذر سال‌ها، صورتی تکرارشونده کم‌کم نمایان شد. این صورت در رابطهٔ تحلیلی، انتقال متقابل[3]، فانتزی[4]های تربیتی، اضطراب از سکسوالیته، نسبت با قانون، زبان سیاسی و شیوهٔ تجربه‌کردن قدرت خود را نشان می‌داد.

[3] انتقال متقابل (Gegenübertragung): مجموعهٔ احساس‌ها، واکنش‌های بدنی و خیال‌هایی که در درمانگر و در متن رابطهٔ تحلیلی پدید می‌آیند و باید بررسی شوند، نه اینکه بی‌واسطه حقیقت تلقی گردند.

[4] فانتزی (Phantasie) در این کتاب صرفاً خیال‌پردازیِ آگاهانه نیست؛ صحنه یا صورت‌بندیِ روانی‌ای است که می‌تواند میل، ترس و رابطه با دیگری را سازمان دهد.

صحنه‌ای که کتاب با آن آغاز می‌شود، تصادفی در ابتدای کتاب قرار نگرفته است. این صحنه تجربه‌ای را نشان می‌دهد که در شکل‌های گوناگون با آن روبه‌رو شده‌ام: در خیابان، اتاق درمان، خانواده‌ها، روایت‌ها و واقعیت سیاسی. بارها همان پرسش پیش می‌آمد: چرا اقتدار اغلب نه نظمی مرزبخش، بلکه تهدیدی خطرناک تجربه می‌شود؟ چرا قانون بدیهی و مشترک به نظر نمی‌رسد، بلکه قدرتی بیگانه تلقی می‌شود که از آن می‌ترسند، دورش می‌زنند یا خودکامگیِ شخصی را جایگزینش می‌کنند؟

توان و حدود روش‌شناختی این کتاب

پیش از ورود بررسی به مفاهیم، لازم است به‌اختصار مشخص شود که این کتاب چه کاری می‌تواند انجام دهد و صریحاً قصد انجام چه کاری را ندارد. این کتاب یک پژوهش آماری جامعه‌شناختی نیست. چیزی را نمی‌شمارد، نمونه‌ها را با یکدیگر مقایسه نمی‌کند و فرضیه‌هایی دربارهٔ میانگین‌ها را نمی‌آزماید. همچنین تبیینی کلی و سیاسی از ایران نیست؛ نه تاریخ ایران و نه سیاست امروز آن را نمی‌توان در یک الگوی روانی واحد خلاصه کرد.

این کتاب تشخیصی دربارهٔ یک ملت نیز نیست. از «ایرانیان» چنان سخن نمی‌گوید که گویی واحدی روانی و یکدست تشکیل می‌دهند. به‌طریق اولی، این کتاب کیفرخواستی علیه پدران، مادران، خانواده‌ها، دین یا فرهنگ ایرانی نیست. کسی که در این صفحات در پی سرزنشی کلی است، مسیر را اشتباه آمده است. این بررسی می‌خواهد ساختارها را بفهمد، نه اشخاص را محکوم کند.

روش این کتاب در سنتی مشخص جای می‌گیرد: قوم‌روان‌کاوی یا Ethnopsychoanalyse. این رویکرد صحنه‌های تکرارشونده، انتقال‌های برخاسته از فضای بالینی، فانتزی‌های فرهنگی، اسطوره‌ها، نقاط تراکم بالینی و شیوهٔ سرمایه‌گذاری روانی[5] (Besetzung) بر قدرت سیاسی را بررسی می‌کند. قوم‌روان‌کاوی در پی یافتن «ویژگی‌های قومی» نیست؛ جایگاه‌های ساختاری روان را بررسی می‌کند، یعنی نقاطی را که در آن‌ها آرایش معینی از پدر، شرم، احساس گناه و قانون می‌تواند اثرگذار شود.

[5] سرمایه‌گذاری روانی (Besetzung): اختصاص‌یافتنِ نیرو و اهمیت عاطفی به شخص، تصویر، اندیشه، نهاد یا آرمان؛ مقصود سرمایه‌گذاری اقتصادی نیست.

از همین‌جا ضرورت احتیاط روش‌شناختی در گذار از اتاق درمان به فرهنگ و سیاست پدید می‌آید. این گذار هرگز مسیری مستقیم برای اثبات نیست؛ همواره مسیری تفسیری است. یک صحنهٔ بالینی به‌تنهایی جامعه‌ای را توضیح نمی‌دهد. تنها وقتی حرکت‌هایی مشابه در حوزه‌های گوناگون ـ خانوادگی، فرهنگی، سیاسی و اسطوره‌ای ـ تکرار شوند، یک مشاهدهٔ منفرد می‌تواند به فرضیه‌ای تبدیل شود که مدعایی فراتر از سرگذشت خصوصی یک مراجع دارد.

محدودیت دیگری نیز وجود دارد که باید صریحاً بیان شود: تفسیر روان‌کاوانه جای پژوهش تجربی اجتماعی را نمی‌گیرد. روان‌کاوی دربارهٔ سرمایه‌گذاری‌های ناخودآگاه، تکرارها و صورت‌های ساختاری‌ای پرسش می‌کند که ممکن است در صحنه‌های بالینی، خانوادگی، فرهنگی و سیاسی دیده شوند. بااین‌حال، جای کار مبتنی بر شمارش، مقایسه و آزمون در جامعه‌شناسی، علوم سیاسی یا تاریخ‌نگاری را نمی‌گیرد. بنابراین، هرجا این کتاب وارد حوزهٔ سیاست و فرهنگ می‌شود، رویکردش تفسیری است، نه اثباتی.

ازاین‌رو پرسش این کتاب نیز چنین نیست: «ایرانیان چگونه‌اند؟» پرسش این است: در برخی موقعیت‌های شکل‌گرفته در زمینهٔ ایرانی، کدام صورت‌های ناخودآگاهِ پدر، شرم، احساس گناه و قانون فعال می‌شوند؟ این پرسش محتاطانه‌تر، اما دقیق‌تر است. فضایی برای بررسی می‌گشاید، بی‌آنکه آن را از همان ابتدا با داوری اخلاقی ببندد.

سرانجام، خود نویسنده نیز بخشی از فضای روانیِ مورد بررسی است. این درگیری شخصی را نه می‌توان انکار کرد و نه پنهان نگه داشت؛ باید آن را از نظر روش‌شناختی بازاندیشید. آنچه در فصل‌های بعد دربارهٔ اقتدار پدری، شرم و قانون می‌خوانید، از موضعی بیرونی نوشته نشده است، بلکه از جایگاه کسی نوشته شده که خود نیز درگیر و متأثر است. قوم‌روان‌کاوی همین را از پژوهشگر می‌طلبد: مشاهده‌گر، آنچه را بررسی می‌کند با خود حمل می‌کند.

این پرسش‌ها مرا به بررسی «فراخود ایرانی» رساندند.

هرگاه در ادامه از «فراخود ایرانی» سخن می‌گویم، منظورم ویژگی ذاتی یک ملت نیست. منظور الگویی از فراخود است که تاریخ و فرهنگ در شکل‌گیری آن نقش داشته‌اند و ممکن است در برخی شیوه‌های ایرانیِ سازمان‌دادن خانواده، شرم، اقتدار و سلطه نمایان شود.

این اصطلاح را برای بیمارگون جلوه‌دادن شتاب‌زدهٔ یک جامعه به کار نمی‌برم. از آن استفاده می‌کنم، زیرا بدون این مفهوم درک برخی پدیده‌ها دشوار می‌شود: آمیزهٔ خاصی از تسلیم و دورزدن قانون، شرم و فانتزیِ عظمت، ادب و خشونت، ادعای اخلاقی و مجازات سادیستی. فروید تأکید داشت که گذشتهٔ یک فرهنگ به‌سادگی ناپدید نمی‌شود، بلکه در فراخود به زندگی خود ادامه می‌دهد. از این منظر، فراخود صرفاً وجدانی خصوصی نیست؛ مخزنی از تاریخ، اقتدار، منع، احساس گناه و اضطراب نیز هست.

دقیقاً به همین دلیل باید محتاط باشم.

این کتاب ادعا نمی‌کند که هر پدر ایرانی خشونت‌ورز است. ادعا نمی‌کند که هر خانوادهٔ ایرانی از الگویی یکسان پیروی می‌کند. همچنین مدعی نیست که ایران را می‌توان با یک فرمول روان‌کاوانه توضیح داد. چنین ادعایی خام، ناعادلانه و از نظر نظری بی‌فایده خواهد بود.

کاری که این کتاب می‌کوشد انجام دهد، فروتنانه‌تر و در عین حال دشوارتر است: بررسی ساختاری روانی که بارها تکرار می‌شود؛ ساختاری که در آن اقتدار، مرزی نمادین و قابل اعتماد نیست، بلکه قدرتی است که می‌تواند شرمسار کند، طرد کند، نابود کند یا بکشد.

این ساختار همه‌جا شدت یکسانی ندارد و در همهٔ افراد نیز به یک شکل ظاهر نمی‌شود. بااین‌حال، آن‌قدر در خانواده‌ها، صحنه‌های بالینی، فانتزی‌های فرهنگی و نظم‌های سیاسی تکرار می‌شود که نمی‌توان آن را صرفاً تصادفی دانست.

من چهرهٔ محوری این بررسی را «پدر مرگ‌آور» می‌نامم. معنای این اصطلاح باید به‌تدریج در جریان کتاب روشن شود و نباید آن را به شعاری ساده فروکاست. «پدر مرگ‌آور» نه واقعیتی زیست‌شناختی است و نه اتهامی اخلاقی علیه پدران واقعی؛ این اصطلاح به صورتی درونی و فرهنگی از پدر اشاره دارد که قدرتش از منع‌کردن فراتر می‌رود.

در سوی دیگر این بررسی، صورت دیگری قرار دارد: «پدر قانون». این مفهوم نیز به‌عنوان راه‌حلی ازپیش‌آماده مطرح نمی‌شود، زیرا مسئله اشتیاق به پدری بهتر نیست. پرسش این است که آیا یک جامعه می‌تواند از خودکامگیِ قدرت شخصی وارد نظمی شود که در آن، خودِ پدر نیز تابع قانون باشد.

این کتاب میان این دو قطب حرکت می‌کند: میان هراس از پدر و اشتیاق به قانون.

کتاب می‌پرسد کودکان چگونه زیر سلطهٔ اقتداری رشد می‌کنند که فقط حد نمی‌گذارد، بلکه تهدید نیز می‌کند. می‌پرسد سکسوالیته، پرخاشگری و فردیت چگونه رشد می‌کنند، وقتی مخالفت با نابودی پیوند می‌خورد. می‌پرسد صحنه‌های خانوادگی چگونه به ابژه‌های درونی[6] تبدیل می‌شوند و این ابژه‌های درونی، یعنی صورت‌های روانیِ افراد مهم زندگی، چگونه ممکن است بعدها در سیاست، دین، انقلاب و تبعید دوباره ظاهر شوند. همچنین می‌پرسد چرا رهایی ممکن است شکست بخورد، اگر فقط پدر را سرنگون کند، اما ساختار پدری را دست‌نخورده باقی بگذارد.

این کتاب را برای متهم‌کردن ایران نمی‌نویسم.

اما آن را برای تبرئه‌کردن ایران نیز نمی‌نویسم.

[6] ابژه در روان‌کاوی به شخص یا چیزی گفته می‌شود که میل، عشق، نفرت، ترس یا نیاز فرد متوجه آن است. «ابژهٔ درونی» صورت روانیِ فردی مهم در جهان درونی است، نه یک شیء.

آن را می‌نویسم، زیرا باور دارم روشنگری واقعی تنها از جایی آغاز می‌شود که فرد سهم خود را نادیده نگیرد. بحرانی که در این کتاب دربارهٔ ایران بررسی می‌شود، فقط در بیرون قرار ندارد: در دولت، دین، ژئوپلیتیک، زندان‌ها، دادگاه‌ها و خیابان. این بحران در درون نیز زندگی می‌کند؛ در ترس از اقتدار، در اشتیاق به اقتدار، در خشم علیه اقتدار و در وسوسهٔ تبدیل‌شدن به همان اقتدار، درست پس از آنکه آن را سرنگون کرده‌ایم.

صحنهٔ جرم فقط در بیرون نیست؛ در درون من نیز قرار دارد. دقیقاً به همین دلیل باید آن را بررسی کنم.

ازاین‌رو، بررسی را نه با دولت، بلکه با صحنه‌ای کوچک در فضای بالینی آغاز می‌کنم: لحظه‌ای که دیدگاهی متفاوت دیگر صرفاً تفاوت تلقی نمی‌شود، بلکه همچون حمله تجربه می‌شود.

بخش اول:

راهی به‌سوی پرسش

فصل اول:

فریادِ کمک‌خواهی بالینی

وقتی نظر دیگری تحمل‌ناپذیر می‌شود

برخی مراجعان از همان جلسه‌های نخست این احساس را در درمانگر برمی‌انگیزند که دیدگاه دیگری برایشان فقط نظری متفاوت نیست. آن را نه زاویه‌ای دیگر برای دیدن موضوع می‌دانند، نه مکمل اندیشهٔ خود و حتی نه مخالفتی معمول. دیدگاه متفاوت برای آنان شکل حمله به خود می‌گیرد؛ گویی صرف وجود اندیشه‌ای دیگر، چیزی را در آنان زخمی، بی‌ارزش یا تهدید می‌کند.

این پویایی در یکی از جلسه‌ها به‌روشنی آشکار شد. مراجعی که اغلب نظر دیگران را حمله تلقی می‌کرد، وضعیت درونی خود را با تصویری ساده اما دقیق توضیح داد. وقتی کسی نظری متفاوت داشت، او در درجهٔ نخست استدلال نمی‌شنید؛ تمسخر، بی‌ارزش‌سازی و تحقیر می‌شنید. دیدگاه دیگری را سهمی در یک گفت‌وگوی مشترک نمی‌دانست؛ آن را مانند رگبار گلوله تجربه می‌کرد.

او به‌مضمون توضیح داد که تمسخرهای مکرر در او احساسی شبیه جنگ پدید آورده‌اند. برای محافظت از خود، سپری درونی ساخته بود؛ سپری که بعدها نیز باقی مانده بود.

این گفته از نظر بالینی اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد شرمسارسازی‌های گذشته چگونه می‌توانند به صورتی پایدار از دفاع تبدیل شوند. «سپر» در آغاز وسیله‌ای برای محافظت بود. قرار بود خویشتنِ آسیب‌دیده را از جریحه‌های مکرر حفظ کند. اما آنچه در ابتدا برای محافظت شکل گرفته بود، باقی ماند و به موضعی درونی، خشک و انعطاف‌ناپذیر تبدیل شد. اکنون هر نظر متفاوتی چنان شنیده می‌شد که گویی جنگ قدیمی بار دیگر آغاز شده است. دیگری پیش از آنکه اصلاً فهمیده شود، به مهاجم تبدیل می‌شد.

کسی بااحتیاط نکته‌ای را مطرح می‌کند؛ شاید حتی نکته‌ای کمک‌کننده. امکان دیگری را پیش می‌نهد، پرسشی می‌پرسد، موضوع را از زاویه‌ای نسبی‌تر می‌بیند، میان دو نکته فرق می‌گذارد یا چیزی به بحث می‌افزاید. ناگهان فضا دگرگون می‌شود و اتاق تنگ‌تر به نظر می‌رسد.

آنچه تا لحظه‌ای پیش گفت‌وگو بود، به نبرد تبدیل می‌شود. فرصتی که می‌توانست به اندیشیدن مشترک بینجامد، به صحنه‌ای بدل می‌شود که در آن فقط برنده و بازنده وجود دارند. در چنین وضعیتی، مسئله صرفاً اختلاف نظر نیست؛ با ساختاری ثابت و الگویی تکرارشونده روبه‌رو هستیم که فارغ از محتوای گفت‌وگو، بارها خود را تحمیل می‌کند.

در یکی از درمان‌ها، این ساختار با فوریتی ویژه آشکار شد. مراجع به‌مضمون گفت که نمی‌خواهد دیکتاتورمآب یا مستبد باشد. این جمله اظهارنظری سیاسی نبود؛ فریادِ کمک‌خواهی بالینی بود. در همین جمله آگاهی‌ای نهفته بود: نیرویی در درون او عمل می‌کرد که نمی‌توانست دیگری را در کنار خود تحمل کند. او فقط از این رنج نمی‌برد که دیگران با او مخالفت می‌کنند؛ از این رنج می‌برد که مخالفت در درونش چیزی را برمی‌انگیخت که از ارادهٔ آگاهانه‌اش نیرومندتر بود. چیزی در او ناگزیر باید فرمان می‌راند تا احساس نکند در حال نابودشدن است.

نقطهٔ آغاز این فصل نه سیاست است، نه دولت و نه فرهنگ در کلیت آن؛ بلکه صحنه‌ای بالینی و مشخص است: انسانی که نمی‌تواند وجود مستقل دیگری را تحمل کند.

در درمان دیگری، حرکتی مشابه در شیوهٔ برخورد مراجع با تعبیرها نمایان شد. او به‌ندرت تعبیری را به‌سادگی می‌پذیرفت و در درون خود می‌سنجید. اغلب ابتدا لحظه‌ای از دفاع پدید می‌آمد: واژه را تصحیح می‌کرد، معنا را جابه‌جا می‌کرد، رابطهٔ میان موضوعات را از نو توضیح می‌داد یا به تحلیلی مفصل از شرایط بیرونی می‌پرداخت. کم پیش نمی‌آمد که تعبیری برای لمس یک عاطفه مطرح شود، اما به روایتی طولانی دربارهٔ دیگران، نهادها یا بی‌عدالتی‌های بیرونی بینجامد.

مسئلهٔ تعیین‌کننده این نبود که مراجع مخالفت می‌کرد. مخالفت بخشی از فرایند تحلیل است. آنچه اهمیت داشت، کیفیت این مخالفت بود: تعبیر نه همچون پیشنهادی موقت، بلکه به‌صورت چیزی تجربه می‌شد که نظم درونی او را تهدید می‌کرد. یک واژه می‌توانست بیش‌ازحد باشد. نام‌گذاری یک عاطفه می‌توانست مانند شرمسارسازی اثر کند. دیدگاهی متفاوت ممکن بود چنان احساس شود که گویی می‌خواهد اختیار تفسیر واقعیت شخصی او را از دستش بیرون بکشد.

به‌این‌ترتیب، در فضای تحلیلی وارونگی عجیبی رخ می‌داد. تعبیری که قرار بود راهی برای اندیشیدن مشترک بگشاید، در آغاز خود به موضوعی بدل می‌شد که مراجع باید در برابرش دفاع می‌کرد. پیش از آنکه بتوان آن را اندیشه‌ای ممکن دانست، باید پس زده، تصحیح یا با استدلال خنثی می‌شد، یا جای خود را به روایتی دیگر می‌داد. اینجا بار دیگر موضوع اصلی فصل آشکار می‌شود: دیدگاه دیگری فقط نظری متفاوت نیست؛ ممکن است همچون حمله‌ای به خویشتن تجربه شود.

پیش از ادامه، لازم است توضیحی دربارهٔ زبان روان‌کاوی بدهم. وقتی روان‌کاوی از «ابژه» سخن می‌گوید، منظورش یک شیء نیست؛ منظور انسان دیگری است، تا آنجا که برای زندگی روانی ما اهمیت دارد: مادر، پدر، شریک زندگی و بعدها دوست یا پزشک. «رابطهٔ ابژه‌ای» نیز به شیوه‌ای اشاره دارد که ما این دیگری‌های مهم را در درون خود تجربه می‌کنیم و با آنان رفتار می‌کنیم. وقتی از «سوژه» سخن می‌گوییم، منظور انسانی است که مرکز مستقلی برای ادراک، داوری و میل است؛ کسی که جهان را از درون خود تجربه می‌کند و فقط موضوع ادراک من نیست.

با کمک این دو مفهوم می‌توان پدیده را دقیق‌تر فهمید. ناتوانی در تحمل نظر دیگری صرفاً حق‌به‌جانبی، خودبینی یا نقصی در منش فرد نیست. این ناتوانی، در شکل شدید خود، از اختلالی زودهنگام در رابطهٔ ابژه‌ای خبر می‌دهد: فرد مقابل نه سوژه‌ای مستقل، بلکه کسی تجربه می‌شود که باید او را تأیید کند، از او اطاعت کند، بازتابش دهد یا ناپدید شود. به‌محض آنکه دیگری از این انتظار سرپیچی کند، صرف متفاوت‌بودنش به شوک تبدیل می‌شود.

اِنید بالینت و م. فون نیدرهوفر در مقالهٔ خود دربارهٔ یک روان‌نژندی[7] انتقالی، دقیقاً همین نکته را توصیف می‌کنند. آنان دربارهٔ بیمارشان می‌نویسند:

> «برای او ممکن نبود واقعیت بیرونی را در موقعیت تحلیلی بپذیرد یا وجود جداگانهٔ مرا به رسمیت بشناسد. هرگونه تفاوت میان علایق ما شوکی بود و اضطراب، خشم و نفرت برمی‌انگیخت.»

Enid Balint & M. v. Niederhöffer: Drei Phasen einer Übertragungsneurose (Fall „Miss A.“). Psyche, 1957, S. 536–537.

[7] روان‌نژندی (Neurose): رنج و نشانه‌هایی برخاسته از تعارض‌های روانی و دفاع در برابر آنها، بی‌آنکه تماس کلی فرد با واقعیت از میان برود.

این یکی از دقیق‌ترین صورت‌بندی‌ها برای موضوع بحث ماست: دیدگاه دیگری تحمل‌ناپذیر است، زیرا وجود مستقل او را آشکار می‌کند. دیگری فقط نظری متفاوت ندارد؛ او از من جداست، زندگی درونیِ خاص خود را دارد، مستقل می‌اندیشد و از اختیار من بیرون است. همین جدایی است که مراجع را جریحه‌دار می‌کند. بنابراین، دیدگاه دیگری فقط محتوایی متفاوت نیست؛ رویدادی است که به مراجع نشان می‌دهد بیرون از او نیز مرکزی برای ادراک، داوری و میل وجود دارد.

برای ساختار روانی پخته‌تر، این تجربه دردناک اما تحمل‌پذیر است. برای ساختاری ناپخته‌تر، ممکن است فاجعه‌بار باشد.

مایکل بالینت صورت بسیار زودهنگامی از رابطه را توصیف می‌کند که در آن، به‌رسمیت‌شناختن دیگری هنوز شکل نگرفته است. او این وضعیت را «رابطهٔ ابژه‌ای ابتدایی» می‌نامد. «ابتدایی» در اینجا معنایی تحقیرآمیز ندارد، بلکه به مرحله‌ای زودهنگام در تاریخ تحول روانی اشاره می‌کند:

«رابطهٔ ابژه‌ای ابتدایی به رابطه‌ای گفته می‌شود که در آن فقط یکی از طرفین حق مطالبه دارد، درحالی‌که با دیگری همچون ابژه رفتار می‌شود؛ [...] نیازی نیست علایق، احساسات و حساسیت‌های او در نظر گرفته شوند. هر زمان که به او نیاز باشد، در دسترس است؛ می‌توان واقعاً از او استفاده کرد و همچون ابژه‌ای صرف، همچون یک شیء، با او رفتار کرد.»

Michael Balint: Primary Object Love. International Journal of Psycho-Analysis, 1952, S. 359.

این صرفاً توصیف بی‌ملاحظگی نیست؛ توصیف جهانی درونی است که در آن دیگری هنوز جایگاه کامل یک سوژه را ندارد. اگر دیگری سوژه‌ای واقعی نباشد، حق داشتن نظری واقعی و مستقل را نیز ندارد. فرد به تأیید او نیاز دارد، تحسینش را می‌جوید و از حضورش استفاده می‌کند، اما متفاوت‌بودن او را به رسمیت نمی‌شناسد.

ازاین‌رو می‌توان فهمید چرا مخالفت نه اعتراضی دربارهٔ یک موضوع، بلکه برهم‌خوردن نظم درونی تجربه می‌شود. مراجع چنین احساس نمی‌کند که «دیگری موضوع را به شکلی دیگر می‌بیند». احساس می‌کند: «دیگری خود را از اختیار من بیرون می‌کشد»؛ یا حتی تندتر: «دیگری به من حمله می‌کند.»

اینجا نخستین آستانهٔ بالینی این فصل قرار دارد: نظر دیگری به این دلیل تحمل‌ناپذیر نیست که محتوایش تا این اندازه تهدیدآمیز است؛ تحمل‌ناپذیر است، زیرا جدایی و استقلال دیگری را آشکار می‌کند.

نظر دیگری و جریحهٔ خودشیفتگی

در درمان چنین مراجعانی، درمانگر در آغاز وسوسه می‌شود شدت واکنش آنان را با محتوای گفتهٔ خود توضیح دهد. از خود می‌پرسد: آیا تعبیری که می‌خواست پیوندی ناخودآگاه را به مراجع نشان دهد، زود مطرح شد؟ بیش‌ازحد مستقیم بود؟ شرمسارکننده بود؟ آیا چیزی را از نظر انداختم؟ این پرسش‌ها ضروری‌اند و بخشی از خودارزیابی در هر درمان محسوب می‌شوند؛ اما همیشه کافی نیستند.

گاهی تهدید نه در محتوای سخن، بلکه در این واقعیت نهفته است که فرد مقابل اساساً اندیشه‌ای مستقل دارد. در این وضعیت، تعبیر نه به این دلیل جریحه‌دار می‌کند که نادرست یا خشن است، بلکه چون از جانب دیگری می‌آید. آن تعبیر امضای سوژه‌ای جدا و مستقل را بر خود دارد.

برای فهم اینکه چرا چنین چیزی می‌تواند تا این اندازه آسیب‌زا باشد، مفهوم خودشیفتگی به ما کمک می‌کند. در اینجا نیز باید محتاط بود، زیرا واژهٔ «خودشیفته» در زبان روزمره به ناسزا تبدیل شده است. در معنای روان‌کاوانه، این اصطلاح در وهلهٔ نخست به وضعیتی اشاره دارد که در آن احساس فرد نسبت به خویشتن چنان آسیب‌پذیر است که برای متزلزل‌نشدن، پیوسته به تأیید بیرونی نیاز دارد.

در تجربه‌ای که چنین سازمان یافته است، جدایی و استقلال دیگری همچون ازدست‌دادن قدرت احساس می‌شود. انتقاد کمکی به سنجش واقعیت تلقی نمی‌شود؛ به شکل حمله‌ای به بزرگی فرد و زخمی بر احساس خویشتن تجربه می‌شود. به زبان صریح روان‌کاوی، این تجربه نوعی «اختگی» است: سلب نمادین قدرت و تمامیت.

این نکته هم‌زمان توضیح می‌دهد که چرا چنین مراجعانی اغلب اساساً نمی‌توانند وارد بحث شوند.

گفت‌وگو زمانی ممکن است که دو سوژه بتوانند در کنار یکدیگر وجود داشته باشند و حقیقت در مالکیت یک نفر نباشد، بلکه میان دو طرف جست‌وجو شود. اما وقتی دیدگاه دوم همچون حمله تجربه شود، جست‌وجوی مشترک جای خود را به نبرد می‌دهد. دیگری باید متقاعد، بی‌ارزش، شرمسار یا شکست داده شود؛ اجازه ندارد صاحب دیدگاهی متفاوت و هم‌ارز باقی بماند.

در این نقطه، جریحهٔ خودشیفتگی با سازوکار دیگری تماس پیدا می‌کند: دوپاره‌سازی. دوپاره‌سازی نوعی دفاع روانی بسیار زودهنگام است. برای آنکه احساسات خوب نسبت به یک فرد «پاک» باقی بمانند، احساسات بد از او جدا می‌شوند. در نتیجه، دیگری یا کاملاً خوب است یا کاملاً بد؛ هرگز هر دو با هم نیست.

تا زمانی که تحلیلگر مراجع را تأیید می‌کند، می‌فهمد، آرام می‌سازد یا تحسین می‌کند، ممکن است به‌عنوان ابژه‌ای خوب تجربه شود. به‌محض آنکه دیدگاه متفاوتی مطرح کند، می‌تواند ناگهان به ابژه‌ای بد، سرد، خصمانه و حتی آزارگر تبدیل شود.

مایکل بالینت این وارونگی ناگهانی را چنین توصیف می‌کند:

> «ابژه‌های عشق چنین افرادی به‌آسانی دوپاره می‌شوند یا از ابژه‌هایی به‌شدت خوب به ابژه‌هایی به‌شدت بد تبدیل می‌شوند. سپس این ابژه‌های بد، بی‌اعتنا، سنگدل، نفرت‌ورز و بی‌رحم توصیف می‌شوند؛ در یک کلام، آزارگر...»

Michael Balint: Primary Object Love. International Journal of Psycho-Analysis, 1952, S. 355.

تجربهٔ بالینی در این زمینه روشن است: درمانگر همچنان روبه‌روی همان فرد نشسته، اما در جهان درونی مراجع، ظرف چند ثانیه به شخص دیگری بدل شده است. لحظه‌ای پیش یاری‌رسان بود و اکنون خطرناک است؛ لحظه‌ای پیش فهمیده و همدل به نظر می‌رسید و اکنون خصمانه است؛ لحظه‌ای پیش به او نیاز داشتند و اکنون با او می‌جنگند.

همین حرکت را می‌توان بیرون از جلسهٔ تحلیلی نیز بازشناخت. مراجع دیگری تقریباً دیگر نمی‌توانست به همسرش گوش دهد. محتوای سخنان همسر تعیین‌کننده نبود؛ آنچه اهمیت داشت، این واقعیت بود که او موضعی مستقل داشت. صدای زن پیش از آنکه فهمیده شود، در جهان درونی مراجع بی‌ارزش می‌شد. او دیگر فردی در برابر مراجع نبود، بلکه اختلالی در نظمی محسوب می‌شد که در آن فقط یک دیدگاه حق وجود داشت.

در صحنهٔ بالینی دیگری، حتی نگاه فرد مقابل ممکن بود نوعی تعرض تجربه شود. مراجع فقط فاصله نمی‌خواست؛ ناچار بود نگاه دیگری را پس بزند، گویی خودِ نگاه نوعی نفوذ به درون او بود. در چنین لحظاتی، موقعیت تحلیلی دیگر همچون فضایی مشترک برای اندیشیدن تجربه نمی‌شد، بلکه به صحنه‌ای تبدیل می‌شد که در آن حتی دیده‌شدن نیز می‌توانست شرمسارکننده و خطرناک باشد.

این دگرگونی تصادفی نیست. از منطقی درونی پیروی می‌کند که ملانی کلاین آن را با دو فرایند مرتبط توضیح می‌دهد: فرافکنی و اضطراب گزند[8]. فرافکنی یعنی فرد احساسی تحمل‌ناپذیر را که در درون خود دارد ـ برای مثال نفرت خویش ـ به بیرون منتقل کند و آن را در دیگری ببیند. وقتی اضطراب بر این فرایند مسلط شود، بدیِ بیرون‌افکنده‌شده به شکل تهدیدی خارجی بازمی‌گردد:

> «هنگامی که فرافکنی زیر سلطهٔ اضطراب گزند قرار می‌گیرد، ابژه‌ای که بدی ـ یعنی خودِ بد ـ در آن فرافکنی شده است، به آزارگری تمام‌عیار تبدیل می‌شود، زیرا همهٔ ویژگی‌های بد فرد به آن نسبت داده شده‌اند.»

[8] اضطراب گزند (Verfolgungsangst): ترس از تعقیب، مجازات یا نابودی به‌دست دیگری یا نیرویی خصمانه. این مفهوم به معنای انکار تهدید واقعی نیست.

Melanie Klein (dt. Übers. H. A. Thorner): Über das Seelenleben des Kleinkindes. Psyche, 1960, S. 291–292.

این نکته برای موقعیت بالینی تعیین‌کننده است. از تحلیلگر فقط به سبب آنچه گفته است نفرت پیدا نمی‌کنند؛ او حامل چیزی می‌شود که خود مراجع نمی‌تواند در درونش نگه دارد: پرخاشگری، شرم، حسادت، نفرت، درماندگی و میل به نابودی. به‌این‌ترتیب، نظر دیگری به صحنه‌ای برای بازاجرای آزار درونی بدل می‌شود و دیگریِ یاری‌رسان ناخواسته نقش اصلی آن را بر عهده می‌گیرد.

وقتی اندیشیدن خطرناک می‌شود

در این نقطه روشن می‌شود که مسئله فقط مشکلی در رابطه نیست؛ مشکلی در اندیشیدن نیز هست.

نظر دیگری از مراجع توانایی درونی مشخصی می‌طلبد: او باید بتواند دو موضع را هم‌زمان در ذهن نگه دارد؛ موضع خود و موضع دیگری. باید میان آن‌ها پیوند برقرار کند، بی‌آنکه مجبورشان کند در هم ادغام شوند. باید تفاوت را بپذیرد، بی‌آنکه رابطه را نابود کند. به‌اختصار، باید بیندیشد. اندیشیدن در این معنای دشوار یعنی فرد بتواند اضداد را در کنار یکدیگر تحمل کند، به‌جای آنکه یک طرف را برگزیند و طرف دیگر را از بین ببرد.

همین توانایی ممکن است زیر فشار اضطرابی بسیار زودهنگام و وجودی فروبپاشد. نظر دیگری مستلزم پیوندی روانی میان احساس و اندیشه، و میان من و دیگری است؛ و دقیقاً همین پیوند ممکن است هدف حمله قرار گیرد. فصل نهم دوباره به حمله‌های ویرانگر علیه پیوندسازی و خودِ جست‌وجوی حقیقت بازخواهد گشت.

شنیدن دیدگاهی متفاوت، خود نوعی پیوند ایجاد می‌کند: میان درون و بیرون، خویشتن و ابژه، ادراک شخصی و ادراک دیگری، و نیز میان میل و واقعیت. درست به همین دلیل ممکن است این پیوند هدف حمله قرار گیرد. مراجع در چنین وضعیتی فقط به تحلیلگر حمله نمی‌کند؛ خودِ اندیشیدن و فضایی را هدف می‌گیرد که در آن می‌توان میان دو سوژه معنا ساخت.

این وضعیت در درمان اغلب از آنجا آشکار می‌شود که تعبیرها سنجیده نمی‌شوند، بلکه بی‌درنگ پس زده می‌شوند. مراجع نمی‌شنود: «ممکن است چنین باشد که...؟» می‌شنود: «تو می‌گویی من اشتباه هستم.» او تلاش برای پیوندزدن را نمی‌شنود؛ حکم محکومیت می‌شنود. حتی حالت پرسشگرانه، یعنی ابزار اصلی اندیشیدن، ممکن است همچون تهدید تجربه شود.

وقتی پرسیدن خطرناک شود، اندیشیدن نیز به تهدید بدل می‌شود. پرسش فضایی می‌گشاید که قطعیت‌ها در آن به لرزه درمی‌آیند. برای «من»ی که فقط با کنترل می‌تواند ثبات خود را حفظ کند، چنین فضایی رهایی‌بخش نیست؛ هراس‌انگیز است.

آندره گرین توضیح داده است که اندیشیدن در وضعیت‌های اضطرابی شدید چگونه ممکن است واقعاً متوقف شود؛ نه از سر نخواستن، بلکه برای محافظت:

> «و هیچ راه دیگری باقی نمی‌ماند، جز قطع فعالیت ذهنی، از ترس طنین متقابل موقعیت‌های آسیب‌زای گوناگون...»

André Green: Die zentrale phobische Position. Psyche, 2002, S. 426.

این صورت‌بندی از نظر بالینی بسیار سودمند است، زیرا «نخواستنِ ظاهری برای فهمیدن» را به‌شکل دیگری تعبیر می‌کند. اندیشیدن طنین ایجاد می‌کند: یک اندیشه، اندیشهٔ دیگری را لمس می‌کند؛ یک گفته، صحنه‌ای قدیمی را بیدار می‌کند؛ یک مخالفت، جریحه‌ای آغازین را فعال می‌سازد. به‌این‌ترتیب، نظر دیگری به پژواک شرمسارسازی، درماندگی یا خشونت گذشته تبدیل می‌شود. در چنین شرایطی، نیندیشیدن نوعی دفاع، نفهمیدن نوعی محافظت و گوش‌ندادن ابزاری برای بقاست.

تحمل این وضعیت برای تحلیلگر دشوار است. او تصور می‌کند اندیشه‌ای را پیشنهاد می‌دهد، اما می‌بیند آن اندیشه همچون حمله فرود می‌آید. فضای تحلیلی که در اصل باید «فضایی سوم» باشد ـ محدوده‌ای امن میان دو طرف که بتوان در آن بدون آنکه همه‌چیز فوراً به خطر بیفتد، با یکدیگر اندیشید ـ به‌جای آن همچون میدان نبرد تجربه می‌شود.

فریادِ کمک‌خواهی بالینی دقیقاً در همین‌جا نهفته است: مراجع به دیگری‌ای نیاز دارد که بیندیشد؛ اما اندیشیدنِ همین دیگری هم‌زمان برای او تحمل‌ناپذیر است.

آنچه چنین واکنشی را در درون مراجع بسیج می‌کند ـ فراخودی کهن و مجازاتگر که به‌جای مرزبندی، فرد را تعقیب و آزار می‌کند ـ در مرکز نظری این کتاب قرار خواهد گرفت. برای نقطهٔ آغاز بالینی، همین مشاهده کافی است: حتی سخنی که فقط مرزی می‌گذارد، ممکن است همچون نابودی تجربه شود. این تجربه در جایی که اقتدار واقعی تهدید می‌کند، شرمسار می‌سازد یا کتک می‌زند، معنایی متفاوت و سهمگین‌تر پیدا می‌کند.

در کار بالینی‌ام مشاهده کردم که چنین مراجعانی ممکن است در ظاهر، تقریباً بدون هیچ مخالفتی خود را با دیگران سازگار کنند. این سازگاری همیشه همکاری پخته نیست؛ گاهی آتش‌بسی روانی است، تلاشی برای آرام‌کردن اقتداری که خطرناک تجربه می‌شود. همه‌توانیِ ظاهری‌ای که فرد با آن می‌کوشد دیگری را کنترل کند، نشانهٔ قدرت نیست؛ دفاعی در برابر درماندگی‌ای است که تحملش تقریباً ناممکن است.

اینکه انقیاد از فرد در برابر چه چیزی محافظت می‌کند و چه بهایی از او می‌گیرد، پرسش فصل بعد است.

انتقال متقابل: کشیده‌شدن به درون صحنه

تحلیلگر این پویایی را تنها از راه نظریه درک نمی‌کند؛ بلکه آن را از خلال آنچه در درون خودش رخ می‌دهد نیز درمی‌یابد. این نکته ما را به مفهومی می‌رساند که از نظر روش‌شناختی برای این کتاب اهمیت محوری دارد: انتقال متقابل.

انتقال متقابل به مجموعهٔ احساس‌هایی گفته می‌شود که درمانگر در مواجهه با بیمار در خود مشاهده می‌کند. مدت‌ها آن را صرفاً اختلالی مزاحم یا بازمانده‌ای غیرحرفه‌ای می‌دانستند که باید تا حد امکان کنار گذاشته شود. اما امروز، انتقال متقابل را به شکلی دیگر می‌فهمیم: ابزاری ظریف برای سنجش آنچه به‌طور ناخودآگاه میان بیمار و تحلیلگر جریان دارد.

در کار با کسانی که تفاوت را تحمل نمی‌کنند، تحلیلگر به‌آسانی در وضعیت درونی خاصی گرفتار می‌شود. احساس می‌کند باید از خود دفاع کند؛ خشمگین می‌شود؛ خود را بد فهمیده‌شده، بی‌ارزش، مورد سوءاستفاده یا حمله می‌یابد؛ و به این نتیجه می‌رسد که دیگر گفت‌وگویی ممکن نیست و فقط یک «یا این، یا آن» باقی مانده است. درست همین احساس‌ها از نظر بالینی اهمیت دارند.

منظور از «انتقال» در اینجا آن است که بیمار احساس‌ها و انتظارهای کهنه‌ای را که به نخستین چهره‌های مهم زندگی‌اش پیوند خورده‌اند، به‌طور ناخودآگاه به تحلیلگر منتقل می‌کند و او را به نقشی آشنا برای خود می‌راند. نکتهٔ تعیین‌کننده این است که این صحنه‌پردازی ناخودآگاه اغلب تنها زمانی فهمیدنی می‌شود که تحلیلگر به واکنش‌هایی توجه کند که بیمار در او برمی‌انگیزد.

البته این بدان معنا نیست که هر احساس یا جنبش درونی تحلیلگر، حقیقتی دربارهٔ بیمار است؛ درست برعکس. انتقال متقابل را باید بررسی کرد، نه اینکه بی‌واسطه به عمل درآورد. انتقال متقابل نشانه است، نه تشخیص. بااین‌حال، به‌گونه‌ای قابل‌اعتماد نشان می‌دهد که بیمار تحلیلگر را به درون چه صورت‌بندی رابطه‌ای می‌کشاند. اِنید بالینت و فون نیدرهوفر لحظه‌ای از چنین انتقال متقابلِ تنش‌آلودی را با صراحت بسیار توصیف می‌کنند:

> «شاید علت واکنش شدید او در آن لحظه، در انتقال متقابلِ هرچه تنش‌آلودترِ من نهفته بود... احساس می‌کردم به‌جای آنکه بیماری‌اش را جدی بگیرد، بازی احمقانه‌ای با من راه انداخته است.»

Enid Balint & M. v. Niederhöffer: Drei Phasen einer Übertragungsneurose. Psyche, 1957, S. 532.

چنین لحظاتی روشنگرند. تحلیلگر به درون صحنه‌ای کشیده می‌شود که در آن اندیشیدن، مراقبت و یاری بی‌ارزش شمرده می‌شوند. او خود را ناتوان و هم‌زمان برانگیخته و آزرده احساس می‌کند. باید عمل کند، اما نیندیشد؛ کمک کند، اما موجودی جدا و مستقل نباشد؛ بفهمد، اما مخالفت نکند.

در کار بالینی خودم، انتقال متقابل اغلب نخستین نشانه‌ای بود که نشان می‌داد مسئله صرفاً مقاومت معمول بیمار نیست. در درونم آمیزه‌ای غریب از خشم و درماندگی احساس می‌کردم. گاهی نیز چنین به نظرم می‌رسید که در یک رویارویی، چیزی از من باقی نخواهد ماند؛ گویی آن رویارویی ناگزیر باید با یک برنده و یک بازندهٔ تمام‌عیار پایان یابد. در این صحنهٔ درونی، اساساً جایی برای حضور هم‌زمان دو دیدگاه در کنار یکدیگر وجود نداشت.

این احساس فقط به من تعلق ندارد؛ از خود صحنه نیز خبر می‌دهد. نشان می‌دهد مراجع رابطه را نه دیدار دو سوژه، بلکه نبردی برای بقای روانی سازمان می‌دهد. اگر دیگری پابرجا بماند، خویشتن در معرض نابودی قرار می‌گیرد؛ و اگر خویشتن بخواهد باقی بماند، دیگری باید بی‌ارزش، مهار یا نابود شود.

فریادِ کمک‌خواهیِ بالینی، در تمام وجه تراژیک خود، همین‌جاست: بیمار ساختاری استبدادی را در درون خود حمل می‌کند که خودش نیز زیر فشار آن رنج می‌برد. با نظر دیگری می‌جنگد، زیرا توان تحملش را ندارد. اما درست با همین رفتار نشان می‌دهد که به یک مرجع سوم نیازمند است؛ به فضایی که در آن تفاوت مرگبار نشود.

چرا این فصل در آغاز کتاب آمده است

کتاب با این پدیدهٔ بالینی آغاز می‌شود، زیرا همین پدیده مسیر استدلال فصل‌های بعد را آماده می‌کند، بی‌آنکه از هم‌اکنون همهٔ آن را بیان کرده باشد. ناتوانی در تحمل نظر دیگری فقط نشانه‌ای منفرد نیست؛ تصویری کوچک از ساختار بزرگ‌تری است که کتاب بررسی می‌کند.

تقریباً همهٔ درون‌مایه‌های فصل‌های بعد در مقیاسی کوچک در همین پدیده دیده می‌شوند: ترس از وجود مستقل دیگری، جریحهٔ خودشیفتگی بر اثر مخالفت، دوپاره‌سازی ابژه به خوب و بد، حمله به اندیشیدن و پیوند، فراخودِ بی‌رحم درونی، انقیاد به‌عنوان راه محافظت، تبدیل درماندگی به کنترل و انتقال متقابل به‌عنوان راهی برای دسترسی به صحنهٔ درونی.

با این همه، هنوز به‌صراحت گفته نشده است که این ساختار «ایرانی» است. چنین همسان‌سازی شتاب‌زده‌ای نادرست خواهد بود. جریحهٔ خودشیفتگی، دوپاره‌سازی، اضطراب گزند و حمله به اندیشیدن، پدیده‌هایی عام و انسانی‌اند که می‌توان آن‌ها را به زبان روان‌کاوی توصیف کرد؛ این پدیده‌ها ملیت نمی‌شناسند. هرکس در این مرحله، شتاب‌زده از «ایرانی‌ها» سخن بگوید، مقصود این کتاب را از همان ابتدا نادیده گرفته است.

پرسش این کتاب، پرسشی دیگر و دقیق‌تر است: چه اتفاقی می‌افتد اگر چنین سازوکارهای روانیِ عمومی، در یک صورت‌بندی فرهنگی و سیاسی معین، با نظمی خاص از اقتدار پدرانه، تهدیدهای واقعی، تابوی سکسوالیته، منطق آبرو و ناموس، قدرتی برخوردار از مشروعیت دینی و ساختاری سیاسی روبه‌رو شوند که در آن قانون و خشونت به‌اندازهٔ کافی از یکدیگر جدا نشده‌اند؟ پاسخ به این پرسش تنها در فصل‌های بعد ممکن خواهد شد. فصل نخست صرفاً نقطهٔ آغاز بالینی را نشان می‌دهد.

انسان به درمان روی می‌آورد، زیرا رنج می‌کشد. او نه‌تنها از دیگران، بلکه از سلطه‌ای درونی رنج می‌برد که هیچ نظر دیگری را بر او روا نمی‌دارد. نمی‌خواهد مستبد باشد، اما چیزی در درون خودش بر او استبداد می‌ورزد. در پی رابطه است، اما جدابودگی دیگری تهدیدش می‌کند. در پی کمک است، اما به‌محض آنکه این کمک از سوی دیگریِ مستقل عرضه شود، خطرناک می‌شود.

تراژدی اصلی این ساختار همین‌جاست: بیمار دقیقاً به همان چیزی نیاز دارد که به آن حمله می‌کند؛ به دیگری‌ای که ناپدید نمی‌شود، مقابله‌به‌مثل نمی‌کند، تن به انقیاد نمی‌دهد و اجازه نمی‌دهد به انقیادش درآورند؛ دیگری‌ای که می‌تواند بیندیشد، بی‌آنکه نابود کند؛ مخالفت کند، بی‌آنکه بکشد؛ و مرز باشد، بی‌آنکه به آزارگر تبدیل شود.

با این سخن، راه ورود به فصل بعد گشوده می‌شود. اگر حتی در فضای محافظت‌شدهٔ روان‌کاوی، نظر دیگری بتواند همچون تهدید تجربه شود، این پرسش پیش می‌آید که چه اضطرابی در پسِ اطاعت نهفته است. کودک باید چه چیزی را تجربه کرده یا در خیال خود پرورانده باشد که مخالفت برای او نه گامی در مسیر رشد، بلکه خطری جدی جلوه کند؟ انقیاد از او در برابر چه چیزی محافظت می‌کند و چه بهایی از او می‌گیرد؟

فصل دوم:

اضطراب در پسِ اطاعت

ادب، آداب‌دانی و آتش‌بس درونی

گاهی اضطراب نه با فریاد، بلکه با ادب آغاز می‌شود.

کودکی نگاهش را پایین می‌اندازد. پسری پاسخ نمی‌دهد. دختری لبخند می‌زند، هرچند در درون خشک شده است. مراجعی با احترامی به تحلیلگر سلام می‌کند که از ادب معمول فراتر می‌رود؛ پیش از آنکه خواسته‌ای مطرح شود، خود را کوچک می‌کند و پیش از آنکه اقتدار آشکارا حضور یابد، در برابرش سر فرود می‌آورد.

از بیرون، ممکن است این رفتار نشانهٔ تربیت خوب، فرهنگ، احترام یا حتی پختگی به نظر برسد. اما هر ادبی آزادانه نیست و هر اطاعتی نیز از مرزی درونی و پذیرفته‌شده خبر نمی‌دهد. بعضی شکل‌های سازگاری نه از پذیرش، بلکه از اضطراب سرچشمه می‌گیرند. آن‌ها تعارضی را فرومی‌نشانند که فرد اجازه ندارد آشکارش کند و از او در برابر شرمسارسازی، ازدست‌دادن محبت، طردشدن و مجازات محافظت می‌کنند؛ و در برخی جهان‌های درونی، در برابر چیزی که همچون نابودی احساس می‌شود.

از همین رو، این فصل نخست نمی‌پرسد انسان‌ها چرا اطاعت می‌کنند. پرسش این است: اطاعت، انسان را از چه چیزی حفظ می‌کند؟ و چه بهایی دارد؟

اطاعت می‌تواند دو کارکرد متفاوت داشته باشد. ممکن است نظمی فراهم کند که همزیستی را از آشفتگی دور نگه دارد؛ اما می‌تواند آتش‌بسی روانی نیز باشد: توافقی ناگفته برای دست‌نزدن به چیزی که ممکن است رابطه را از هم بپاشد. هرجا اقتدار نه محدودکننده، بلکه خطرناک تجربه شود، ادب به شیوه‌ای برای بقا بدل می‌شود. قرار است اضطراب و پرخاشگری نهفته را پنهان نگه دارد. در این معنا، آداب‌دانی فقط قالبی اجتماعی نیست؛ سازوکاری روانی برای حفظ رابطه است.

آداب‌دانی؛ حفاظی در برابر تعارض مهارنشدنی

وقتی در اینجا از آداب‌دانی سخن می‌گوییم، منظور فقط آداب غذاخوردن یا شیوهٔ سلام‌کردن نیست؛ از نظامی برای تنظیم احساسات سخن می‌گوییم. این نظام تعیین می‌کند فرد تا چه اندازه اجازه دارد به حقیقتی خطرناک نزدیک شود و چه وقت باید سخن بگوید، سکوت کند، از موضوع بگریزد یا کوتاه بیاید. پسر اجازه ندارد همه‌چیز را بگوید، پدر نباید همه‌چیز را بشنود و خانواده نباید بگذارد همه‌چیز آشکار شود. در نتیجه، نظمی شکل می‌گیرد که نه از پذیرش آزادانهٔ مرز، بلکه از ترس فروپاشی رابطه سرچشمه می‌گیرد. تعارض باقی می‌ماند، اما متوقف و خاموش می‌شود.

محمد ای. اردجمندی دقیقاً همین وجه محافظتیِ سازگاری را در درمان بیماران ایرانی توصیف کرده است. آنچه ممکن است در نگاه یک ناظر غربی صرفاً انقیاد به نظر برسد، اغلب کنشی برای محافظت از خویشتن است:

به‌گفتهٔ اردجمندی، جایگاه قدرتمند پدر و اضطراب شدید اختگی ممکن است بیماران ایرانی را وادارد که تقریباً بی‌هیچ مخالفتی خود را با قوانین پدر و در نتیجه با شرایط موقعیت تحلیلی سازگار کنند؛ درمانگری که با این فرهنگ آشنا نیست، ممکن است شتاب‌زده این رفتار را صرفاً انقیاد تلقی کند. متن کامل نقل‌قول در فصل هفتم آمده است.

Mohammad E. Ardjomandi: Die fremde Kultur der Schiiten. Scham, Schuld und Narzißmus …, 1993, S. 65–77.

برای روشن‌شدن این اندیشه، باید اصطلاحی را توضیح داد. در روان‌کاوی، «اضطراب اختگی» در وهلهٔ نخست به ترس واقعی از آسیب جسمانی اشاره ندارد؛ منظور اضطرابی عمیق از این است که اقتداری برتر، قدرت، توان و استقلال فرد را از او بگیرد. وقتی این اضطراب بسیار شدید باشد، سازگاری به دفاعی ناگزیر برای حفظ خود بدل می‌شود.

از این نکته، نتیجه‌ای مهم برای کار بالینی به دست می‌آید: فرمان‌برداری مؤدبانه صرفاً نوعی مقاومت سطحی نیست که بتوان آن را شتاب‌زده کنار زد. این رفتار نوعی محافظت است. اگر این حفاظ زودتر از هنگام از بیمار گرفته شود، به‌گفتهٔ اردجمندی، «اضطراب شدیدی از جنس اضطراب نابودی و اختگی» در او برانگیخته خواهد شد (Ardjomandi 1993, S. 65–77). بنابراین، آداب‌دانی آرام می‌کند، اما گرهی نمی‌گشاید؛ پیوند را حفظ می‌کند، اما چیزی را دگرگون نمی‌سازد؛ صحنه را کنار هم نگه می‌دارد، بی‌آنکه خشونت درونی آن را تغییر دهد.

در یکی از درمان‌ها، اضطراب پنهان در پسِ سازگاری در پرسشی به‌ظاهر روزمره خود را نشان داد: وقتی چیزی حق من است، آیا اجازه دارم آن را مطالبه کنم؟ مراجع توضیح می‌داد که در ذهن او، مطالبهٔ حق و گستاخی تقریباً از یکدیگر تشخیص‌ناپذیر شده‌اند. آنچه در واقع می‌توانست درخواست یا مذاکره‌ای به‌حق باشد، در درون او به‌سرعت شرم‌آور می‌شد؛ گویی از مرزی گذشته، «زیاده‌خواه» بوده یا چیزی را خواسته است که حقش نبوده است.

آنچه در این میان جلب توجه می‌کرد، فقط خودداری او نبود، بلکه تغییری بود که در جهت نگاهش رخ می‌داد. حتی پیش از آنکه بتواند موقعیت خودش را بررسی کند، تصور می‌کرد دیگری او را چگونه خواهد دید. موقعیت را از چشم طرف مقابل می‌نگریست و در این میان، جایگاه خودش را از دست می‌داد. حق او پشت این پرسش ناپدید می‌شد که رفتارش در نظر دیگری چگونه جلوه خواهد کرد.

به‌این‌ترتیب روشن شد که اطاعت در اینجا فقط به معنای موافقت نیست؛ از فرد در برابر شرمسارسازی محافظت می‌کند. سوژه پیش از آنکه دیگری او را کوچک کند، خود را کوچک می‌سازد و از حقش چشم می‌پوشد تا گستاخ، حریص یا متکبر به نظر نرسد. در روان او مرزی روشن و درونی‌شده میان خواست به‌حق و تحمیل خود به دیگری وجود نداشت؛ بنابراین، عقب‌نشینی باید جای این مرز را می‌گرفت.

شرمسارشدنِ بزرگ‌تر

وقتی این چارچوب شکسته می‌شود، فقط قاعده‌ای نقض نشده است؛ بلکه کل یک رابطه به لرزه درمی‌آید. فرد بزرگ‌تر این تخطی را بی‌توجهی کوچکی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را حمله‌ای به جایگاه، آبرو و تمامیت روانی خود می‌داند. از همین رو می‌توان فهمید که چرا بی‌احترامی‌ای به‌ظاهر ناچیز ممکن است واکنش‌هایی چنین نامتناسب برانگیزد: کودک فقط «گستاخانه» سخن نگفته است؛ او نظم را آسیب زده و بزرگ‌تر را شرمسار کرده است.

در اینجا باید میان دو مفهوم تمایز گذاشت که برای سراسر این کتاب اهمیت دارد: احساس گناه و شرم. احساس گناه به یک عمل مربوط می‌شود: «کار نادرستی انجام داده‌ام.» فرد می‌تواند از آن پشیمان شود و برای جبرانش بکوشد. اما شرم خودِ وجود فرد را هدف می‌گیرد: «من ایرادی اساسی دارم.» شرم میان رفتار و شخص تمایز دقیقی نمی‌گذارد. نمی‌گوید: «اشتباه کرده‌ای»، بلکه می‌گوید: «رسوا شده‌ای، آسیب دیده‌ای و هیچ نیستی.» درست به همین دلیل، تحمل شرم بسیار دشوار است و می‌تواند به‌سرعت به خشم تبدیل شود.

در نظمی که خویشتن عمدتاً از طریق آبرو و غرور تنظیم می‌شود، شرمسارشدن ممکن است به تجربهٔ نابودی نزدیک شود. در این وضعیت، شرم نه به‌صورت تعارضی حل‌شدنی، بلکه همچون فروپاشی قریب‌الوقوع تجربه می‌شود.

کودک در چنین فضایی رشد می‌کند و خیلی زود درمی‌یابد که بعضی کلمات، رفتارها، پرسش‌ها یا مخالفت‌ها ممکن است انفجاری عاطفی به راه بیندازند. پس می‌آموزد با مهارکردن خود، رابطه را حفظ کند. او لزوماً نمی‌آموزد چرا قاعده‌ای معقول و سودمند است؛ می‌آموزد اگر آن را زیر پا بگذارد چه خواهد شد. بدین‌ترتیب، اطاعت به راهی برای مهار اضطراب بدل می‌شود.

اطاعت از چه چیزی محافظت می‌کند؟

اطاعت از شرمسارشدنِ بزرگ‌تر جلوگیری می‌کند و فرد را از خشم او، طردشدن، ازدست‌دادن محبت و مجازات محفوظ نگه می‌دارد. اما از او در برابر چیزی عمیق‌تر نیز محافظت می‌کند: این تجربه که به‌محض ظاهرشدن کودک به‌عنوان سوژه‌ای مستقل، دیگر نمی‌توان رابطه با اقتدار را حفظ کرد.

کودک اطاعت می‌کند، زیرا خودبودگی‌اش ممکن است خطرناک شود؛ سکوت می‌کند، زیرا صدایش ممکن است دیگری را شرمسار کند؛ و سازگار می‌شود، زیرا ارادهٔ مستقلش ممکن است حمله تلقی شود. در چنین نظمی، فردیت نه فرصت رشد می‌یابد و نه در چارچوب مرزی سالم قرار می‌گیرد؛ مشکوک تلقی می‌شود.

اینکه اطاعت می‌تواند از ترس مجازات سرچشمه بگیرد، ویژگی منحصربه‌فرد یک فرهنگ خاص نیست؛ بلکه از مشاهدات دیرینهٔ روان‌شناسی اخلاق است. دیوید بِرِس پیشینهٔ تاریخی آن را چنین توصیف کرده است:

> «انسان عادی از ترس مجازات ابدی در جهنم اطاعت می‌کرد و تن به انقیاد می‌داد؛ جهنمی که برای فرد مؤمن نه خیالی صرف و نه تمثیلی نمادین، بلکه واقعیتی عینی و ملموس بود.»

David Beres: Psychoanalytic Notes on the History of Morality. Journal of the American Psychoanalytic Association, 1965, S. 17.

بنابراین، اضطراب نهفته در پسِ اطاعت فقط ترس از مجازاتی بیرونی نیست. فرد می‌ترسد با نشان‌دادن سرزندگی خود، زنجیره‌ای از شرمسارسازی، خشم، مجازات، احساس گناه و فروپاشی رابطه را به راه اندازد. اطاعت قرار است این زنجیره را متوقف کند، اما چنین محافظتی بهای سنگینی دارد.

یکی از مراجعان زن، موقعیتی تکرارشونده را توصیف می‌کرد که در آن، در برابر هیجانی تهدیدکننده نه با مخالفت، بلکه با سکوت کامل واکنش نشان می‌داد. احساس می‌کرد بدنش منقبض می‌شود، زبانش از کار می‌افتد و هر حرکت یا واکنشی از سوی او خطرناک است. در این سکوت هیچ آرامشی نبود؛ بیشتر به نفسی حبس‌شده می‌مانست، تلاشی برای اینکه بیش از آنچه هست دیده نشود. تنها بعدها روشن شد که این خاموشی به معنای موافقت نیست، بلکه راهی برای زنده‌ماندن است.

اطاعت در اینجا نه فضیلت است و نه ویژگی شخصیتی؛ سازوکاری برای مهار اضطراب است. خاموشی از فرد در برابر شدت‌گرفتن موقعیتی محافظت می‌کند که در درون همچون خطر نابودی تجربه می‌شود. دقیقاً به همین دلیل، در تحلیل نباید شتاب‌زده آن را نشانهٔ انفعال دانست. این خاموشی نوعی بی‌حرکت‌شدن روانی و «خود را به مردن زدن» است؛ واکنشی که رابطه با اقتدار را حفظ می‌کند، به بهای آنکه خواست فرد موقتاً از صحنه ناپدید شود.

اطاعت چه بهایی دارد؟

اطاعت اجباری به آزادی درونی نمی‌انجامد. مهم‌تر از آن، پرخاشگری‌ای را که کودک باید به مخالفت، ارادهٔ مستقل و رویارویی تبدیل کند، از میان نمی‌برد. فقط آن را از جایگاهی مجاز برای ابرازشدن محروم می‌کند. کودکی که اجازه ندارد مخالفت کند، دیگر خشمگین‌بودن را کنار نمی‌گذارد؛ فقط راه نشان‌دادن خشمش را از دست می‌دهد. آنچه اجازه ندارد به بیرون راه یابد، مسیری به‌سوی درون پیدا می‌کند.

برای فهم این فرایند، به مفهومی محوری نیاز داریم: فراخود. روان‌کاوی با این اصطلاح به مرجعی درونی اشاره می‌کند که حامل ممنوعیت‌ها، آرمان‌ها و داوری‌های فرد دربارهٔ خودش است؛ همان صدایی که تحسین می‌کند، هشدار می‌دهد، منع می‌کند و مجازات می‌کند. فراخود صرفاً وجدان به معنای اخلاقی آن نیست. می‌تواند پخته و راهنما باشد، اما می‌تواند بی‌رحم، مجازات‌گر و آزارگر نیز بشود. وقتی پرخاشگری ممنوع به درون بازمی‌گردد، ممکن است با این مرجع مجازات‌گر متحد شود. نینا کُلتارت این تشدید را چنین توصیف کرده است:

> «تشدید پرخاشگری خودِ فرد، هنگامی که از طریق فراخود هدایت می‌شود و علیه خویشتن بازمی‌گردد، ممکن است صورتی سادیستی پیدا کند...»

Nina Coltart: The super-ego, anxiety and guilt. Free Associations, 1992, S. 254–255.

در این حالت، خشم ممنوع به سرزنش خویشتن بدل می‌شود؛ اطاعت بیرونی به اجباری درونی و مخالفت سرکوب‌شده به دادگاهی سخت‌گیر در درون تبدیل می‌گردد. پرخاشگری فقط به این دلیل که ناچار به سکوت شده، ملایم‌تر نمی‌شود؛ اغلب سخت‌تر و بی‌رحمانه‌تر می‌شود، زیرا با احساس گناه و شرم پیوند خورده است.

به‌این‌ترتیب می‌توان فهمید چگونه فضایی که در ظاهر مؤدب و آراسته است، ممکن است هم‌زمان تحریک‌پذیری پنهانی را نیز در خود نگه دارد. ظاهر آرام است، اما چیزی در زیر آن همچنان کار می‌کند: لبخند اضطراب را مهار می‌کند، ادب خشم را می‌پوشاند و سازگاری پرخاشگری را در خود نگه می‌دارد.

آتش‌بس درونی

اصطلاح «آتش‌بس درونی» این وضعیت را به‌دقت توصیف می‌کند. آتش‌بس، صلح نیست. تعارض را پایان نمی‌دهد، بلکه فقط به‌طور موقت مانع از آشکارشدن آن می‌شود. سلاح‌ها خاموش می‌شوند، اما از میان نمی‌روند. اطاعت نیز می‌تواند چنین عمل کند: آرامش ایجاد می‌کند، بی‌آنکه گرهی بگشاید، و رابطه را کنار هم نگه می‌دارد؛ اما به بهای انکار خویشتن و خصومتی پنهان.

بااین‌حال، عمیق‌ترین بهای اطاعت این است که با خارج‌شدن اقتدار بیرونی از صحنه، سلطه پایان نمی‌یابد؛ بلکه به درون منتقل می‌شود. نام روان‌کاوانهٔ این فرایند «درون‌فکنی» است: خواسته‌ها، ممنوعیت‌ها و چهره‌های اقتدار بیرونی به جهان درونی راه می‌یابند و در آنجا به اثرگذاری خود ادامه می‌دهند. کودک ابتدا از پدر واقعی اطاعت می‌کند؛ اما بعدها صدای او را در درون خود حمل می‌کند و دیگر لازم نیست پدر در هر لحظه حضور داشته باشد تا او بترسد. دیوید بِرِس این فرمان درونی‌شده را همچون جسمی بیگانه و ماندگار توصیف کرده است:

> «توتمِ درون‌فکنی‌شده همچون جسمی بیگانه باقی می‌ماند؛ ابژه‌ای خطرناک که باید آن را آرام کرد و از فرمانش پیروی نمود.»
>
> David Beres: Psychoanalytic Notes on the History of Morality. Journal of the American Psychoanalytic Association, 1965, S. 17.

به‌این‌ترتیب، اطاعت به نشانه‌ای از اضطراب تبدیل می‌شود. سوژه سازگار به نظر می‌رسد، اما این سازگاری نه بیانگر پختگی درونی، بلکه نتیجهٔ رابطهٔ قدرتی است که به درون منتقل شده است.

هرچه رابطه با اقتدار بیشتر زیر سلطهٔ اضطراب باشد، سوژه برای حفظ پیوند بخش بیشتری از استقلال خود را واگذار می‌کند؛ گاهی تا حد نوعی تسلیم بندگی‌وار که در آن سکوت، چشم‌پوشی و انقیاد، رابطه را به بهای ازدست‌رفتن کرامت فرد حفظ می‌کنند. فصل هفتم این وجه بندگی‌وار اطاعت را به‌تفصیل بررسی خواهد کرد. در اینجا همین اشاره کافی است که حتی اطاعت روزمره نیز می‌تواند چنین کیفیتی پیدا کند.

درونی‌کردنِ سخت‌گیری

اطاعت بهایی نهایی و پرپیامد نیز دارد: کسی که مدت‌ها زیر سلطهٔ اقتداری تهدیدکننده بوده است، ممکن است سخت‌گیری آن اقتدار را درونی کند. روان‌کاوی این فرایند را «همانندسازی با مهاجم» می‌نامد. فرد تهدیدشده، ویژگی‌های مرجع تهدیدکننده را در خود می‌پذیرد؛ بعدها با صدای او سخن می‌گوید، با سخت‌گیری او رفتار می‌کند و همان چیزی را بر دیگران اعمال می‌کند که زمانی خود تجربه کرده است. به این شیوه، دست‌کم برای مدتی، از احساس ناتوانی می‌گریزد: دیگر فقط قربانی اقتدار نیست، بلکه حامل آن نیز هست.

فصل‌های هفتم و دهم توضیح خواهند داد چگونه فردی که به انقیاد کشیده شده است، خود به یکی از حاملان این ساختار بدل می‌شود و این الگو چگونه تا سطح سلطهٔ سیاسی گسترش می‌یابد. برای بحث حاضر همین نتیجه کافی است: نظمی که بر اطاعتِ برخاسته از اضطراب استوار است، فقط با خشونت مستقیم بازتولید نمی‌شود. این نظم از راه کسانی نیز ادامه می‌یابد که پیش‌تر به انقیاد درآمده‌اند، شکل خشونت را درونی کرده‌اند و پرخاشگری مهارشده را به افراد ضعیف‌تر، خانواده، نهادها و بعدها جنبش‌های سیاسی انتقال می‌دهند.

اضطراب پنهان در پسِ ادب

اگر اکنون بار دیگر به ادب نگاه کنیم، چه می‌بینیم؟ نه فقط صورتی اجتماعی، بلکه لایه‌ای محافظ. این لایه بر رابطه‌ای کشیده شده است که اضطراب، شرم و پرخاشگری در تار و پود آن حضور دارند. ادب امکان نزدیکی را فراهم می‌کند، بی‌آنکه حقیقت بیش از اندازه آشکار شود؛ انقیاد را ممکن می‌سازد، بی‌آنکه خویشتن به‌طور کامل از دست برود؛ به بزرگ‌تر اجازه می‌دهد آبروی خود را حفظ کند و به کوچک‌تر امکان می‌دهد پرخاشگری‌اش را پنهان سازد. اما آزادی را به‌آسانی ممکن نمی‌کند.

همین موضوع مسئله را دشوار می‌سازد، زیرا آداب‌دانی را نمی‌توان صرفاً امری نادرست دانست. آداب‌دانی کارکردی روانی و واقعی دارد: در برخی موقعیت‌ها واقعاً از فروپاشی جلوگیری می‌کند و مانع می‌شود رابطه بی‌درنگ به تحقیر، خشم یا خشونت کشیده شود. بنابراین فقط ریاکاری نیست؛ راه‌حلی اضطراری نیز هست.

اما همچنان راه‌حلی اضطراری باقی می‌ماند. نمی‌تواند جایگزین پذیرش درونی دیگری، احساس گناهِ پخته، توانایی تحمل دوسوگرایی یا مرزی نمادین شود. فقط چیزهایی را از یکدیگر جدا نگه می‌دارد که اجازه ندارند با هم وارد گفت‌وگو شوند: مطالبهٔ اقتدار و سرزندگی کودک، آبروی پدر و ارادهٔ مستقل پسر، شرم خانواده و فردیت شخص. اطاعت از وقوع فاجعه جلوگیری می‌کند، اما مانع از آن نمی‌شود که فاجعه در جهان درونی به زندگی خود ادامه دهد.

گذار: از صحنهٔ بیرونی به صحنهٔ درونی

فصل نخست نشان داد وقتی وجود مستقل دیگری همچون تهدید تجربه شود، دیدگاه متفاوت چگونه می‌تواند تحمل‌ناپذیر گردد. این فصل به آنچه پیش از این واکنش رخ می‌دهد پرداخت: چه اضطرابی اطاعت را سازمان می‌دهد؟ ادب و آداب‌دانی چه کارکردی دارند؟ اگر کودک بیاموزد رابطه‌اش با اقتدار را فقط با کوچک‌کردن خود، سکوت یا سازگاری ظاهری حفظ کند، چه بهایی می‌پردازد؟

پاسخ این است: اطاعت می‌تواند از فرد محافظت کند، اما این محافظت رایگان نیست. پرخاشگری را مهار می‌کند، به درون می‌راند و به احساس گناه، شرم، خودمجازات‌گری یا انتقام پنهان بدل می‌سازد. رابطه را نیز حفظ می‌کند، اما اغلب به بهای سرزندگی خود فرد.

اکنون با پرسش بعدی روبه‌رو می‌شویم. بارها از «پدر»، «بزرگ‌تر» و «اقتدار» سخن گفتیم و دیدیم که این قدرت به درون منتقل می‌شود و حتی پس از پایان موقعیت بیرونی، در جهان درونی به اثرگذاری ادامه می‌دهد. اما صحنهٔ بیرونی چگونه به صحنه‌ای درونی تبدیل می‌شود؟ پدر واقعی چگونه به ابژهٔ پدرانهٔ درونی بدل می‌گردد؟ مادر، پدر و کودک چگونه به چهره‌هایی روانی تبدیل می‌شوند که بر زندگی آیندهٔ فرد اثر می‌گذارند؟ فصل بعد به این پرسش‌ها می‌پردازد: خانواده همچون تئاتر درونی.

فصل سوم:

خانواده همچون تئاتر درونی

چگونه پدر، مادر و کودک به چهره‌هایی روانی بدل می‌شوند

گاهی انسانی بزرگسال روبه‌روی بزرگسال دیگری می‌نشیند ـ پزشکی، تحلیلگری، مافوقی، قاضی‌ای یا شریک زندگی‌ای ـ اما واکنشش فقط به همان کسی نیست که در برابرش نشسته است. صدایی می‌شنود که از موقعیت کنونی قدیمی‌تر است. نگاهی را احساس می‌کند که در اتاق حضور ندارد. از مجازاتی می‌ترسد که هیچ‌کس از آن سخن نگفته است. پیش از آنکه کسی شرمسارش کند، شرمگین می‌شود. پیش از آنکه کسی فرمانی بدهد، اطاعت می‌کند. یا چنان به دیگری حمله می‌کند که گویی باید از خود در برابر قدرتی دفاع کند که مدت‌هاست دیگر در مقابلش نیست.

در چنین لحظه‌ای، زمان حال دیگر فقط زمان حال نیست؛ چهره‌هایی از گذشته آن را اشغال کرده‌اند.

گاهی یک جمله، یک حرکت، یک سکوت یا یک نگاه کافی است تا ناگهان فقط طرف گفت‌وگوی امروز در اتاق حضور نداشته باشد. پدری نیز آنجاست که زمانی داوری می‌کرد. مادری آنجاست که سکوت می‌کرد، حمایت می‌کرد یا از حمایت‌کردن ناتوان بود. کودکی نیز آنجاست که ناچار بود اطاعت کند، شرمسار شود، خود را سازگار سازد یا پنهانی نفرت بورزد. صحنهٔ بیرونی تازه است؛ صحنهٔ درونی قدیمی.

گذشته چگونه می‌تواند تا این اندازه در زمان حال باقی بماند؟

پاسخ روان‌کاوی صرفاً این نیست که انسان گذشته را به یاد می‌آورد. یادآوری برای توضیح این وضعیت کافی نیست، زیرا یادآوری مستلزم فاصله است: من چیزی را به یاد می‌آورم که در گذشته رخ داده و اکنون پیش روی من قرار گرفته است. اما در تجربه‌ای که اینجا از آن سخن می‌گوییم، چنین فاصله‌ای وجود ندارد.

تجربه‌های نخستینِ رابطه وارد جهان درونی سوژه می‌شوند و در آنجا همچون چهره‌هایی روانی و اثرگذار به زندگی ادامه می‌دهند. پدر، مادر و کودک با پایان دوران کودکی ناپدید نمی‌شوند؛ به ابژه‌ها و صداهای درونی، ممنوعیت‌ها، آرمان‌ها، الگوهای اضطراب و صحنه‌های رابطه بدل می‌شوند.

اندیشهٔ بنیادی این فصل همین است: خانواده از میان نمی‌رود، بلکه به درون نقل مکان می‌کند. بحث در اینجا آگاهانه در سطحی عمومی و نظری باقی می‌ماند و مفهوم «تئاتر درونی» را به‌عنوان ابزاری برای فصل‌های بعد معرفی می‌کند؛ مفهومی که با کمک آن می‌توان صورت‌بندی ویژهٔ خانواده در زمینهٔ ایرانی را فهمید. اگر دریابیم امر بیرونی چگونه به ساختاری درونی بدل می‌شود، خواهیم فهمید جامعه نظم خود را فقط از راه قوانین و نهادها منتقل نمی‌کند؛ آنچه در اتاق کودکان درونی می‌شود نیز حامل این نظم است.

نقل مکان به درون

فروید این فرایند را در عبارتی کوتاه و همچنان معتبر توصیف کرده است. به‌گفتهٔ او، فراخود یا آرمانِ من نمایندهٔ رابطهٔ ما با والدین است. ما در کودکی این موجودات برتر را می‌شناختیم، تحسین می‌کردیم و از آن‌ها می‌ترسیدیم و بعدها آن‌ها را به درون خود بردیم:

> «... در این آرمانِ من یا فراخود، که نمایندهٔ رابطهٔ ما با والدین است. ما در کودکی این موجودات برتر را می‌شناختیم، تحسین می‌کردیم و از آن‌ها می‌ترسیدیم؛ و بعدها آن‌ها را به درون خود بردیم.»

Sigmund Freud (1923): Das Ich und das Es. In: Gesammelte Werke, Bd. 13, S. 237–289, hier S. 261–262; englische Standard Edition: SE 19, S. 1–66, hier S. 25–26. Hier zitiert nach Nina Coltart: The Super-Ego, Anxiety and Guilt. Free Associations, 3 (2), 1992, S. 246.

در این عبارت، دو عاطفه در فرایند درونی‌سازی نقشی پیونددهنده دارند: تحسین و ترس. این نکته فرعی نیست، زیرا کیفیت چهرهٔ درونیِ بعدی را تعیین می‌کند. پدر درونیِ کودکی که بیش از هر چیز پدرش را تحسین کرده، با پدر درونیِ کودکی که رابطه‌اش با پدر زیر سلطهٔ ترس بوده است تفاوت دارد. صدای بیرونی به صدای درونی، نگاه بیرونی به نگاه درونی و انتظار بیرونی به آرمانی درونی بدل می‌شود؛ تهدید بیرونی نیز می‌تواند به تهدیدی درونی تبدیل شود. آنچه به درون راه می‌یابد، تصویری خنثی از یک شخص نیست، بلکه چهره‌ای آکنده از عاطفه است.

نینا کُلتارت این جابه‌جایی صحنه را به‌ویژه روشن توصیف می‌کند:

> «من، که تا اندازه‌ای هم‌معنای احساس فرد از خویشتن یا از ‹من› بود، اکنون زیر سلطهٔ این چهره‌های درونی‌شده زندگی می‌کرد؛ چهره‌هایی که از جهان بیرونی به جهان درونی منتقل شده بودند.»

Nina Coltart: The super-ego, anxiety and guilt, 1992, S. 247–248.

از این پس، «من» زیر نفوذ چهره‌هایی درونی‌شده زندگی می‌کند که از جهان بیرونی به درون راه یافته‌اند. استعارهٔ تئاتر درونی به همین جابه‌جایی اشاره دارد: صحنه عوض می‌شود، اما چهره‌ها باقی می‌مانند و مناسبات سلطه نیز همراه آن‌ها ادامه پیدا می‌کند.

پدر واقعی اتاق را ترک می‌کند، اما داوری‌اش باقی می‌ماند. مادر واقعی دیگر سکوت نمی‌کند، اما سکوت او همچنان در درون به زندگی ادامه می‌دهد. کودک واقعی بزرگسال شده است، اما در برخی موقعیت‌ها همچنان از همان جایگاه قدیمی واکنش نشان می‌دهد؛ نه از سر ناآگاهی، بلکه به این دلیل که بخشی از او هنوز در همان جایگاه ایستاده است.

درونی‌سازی، درون‌فکنی و همانندسازی

روان‌کاوی برای توضیح این فرایند، میان درونی‌سازی، درون‌فکنی و همانندسازی تفاوت می‌گذارد. لازم نیست در اینجا وارد همهٔ ظرافت‌های نظریِ مربوط به سازوکار این مفاهیم شویم؛ همین اندازه مهم است که این سه اصطلاح مترادف نیستند و هر یک فرایندی روانی و متفاوت را نام‌گذاری می‌کنند. اتو اف. کرنبرگ آن‌ها را در چارچوب نظریهٔ روابط ابژه‌ای چنین دسته‌بندی می‌کند:

> «در نظریهٔ روابط ابژه‌ای، درونی‌سازی گسترده‌ترین مفهوم است و مفاهیم زیرمجموعهٔ درون‌فکنی، همانندسازی و هویتِ من را دربرمی‌گیرد. [...] همانندسازی، در گسترده‌ترین معنای اصطلاح، به معنای الگوبرداری خویشتن از یک ابژه است.»

Otto F. Kernberg: Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse, 1981, S. 78.

درونی‌سازی مفهومی فراگیر است: فرایندی عمومی که تجربهٔ رابطه‌ای بیرونی را به ساختاری درونی بدل می‌کند. درون‌فکنی به واردکردن یک ابژه یا رابطهٔ ابژه‌ای به جهان درونی اشاره دارد؛ فرایندی آغازین‌تر که در آن «من» هنوز مرزهای خود را به‌طور کامل حفظ نمی‌کند. همانندسازی فرایندی ظریف‌تر است: خویشتن خود را بر اساس ابژه شکل می‌دهد و نه تمام ابژه، بلکه برخی ویژگی‌ها، نگرش‌ها، ممنوعیت‌ها یا آرمان‌های آن را می‌پذیرد.

به بیان دیگر، این فصل فقط برای دنبال‌کردن حرکتی ساده به این سه مفهوم نیاز دارد: آنچه ابتدا میان انسان‌ها رخ می‌دهد، ممکن است بعدها در قالب رابطه‌ای درونی به اثرگذاری خود ادامه دهد.

این تمایز فقط دانشگاهی نیست؛ پیامدهای بالینی مهمی دارد، زیرا درون‌فکنی و همانندسازی می‌توانند هم‌زمان رخ دهند. کودک ممکن است پدر را درون‌فکنی کند و تمام چهرهٔ ترسناک او را به درون ببرد؛ در همان حال نیز با برخی ویژگی‌های او، مانند شیوهٔ مجازات‌کردن یا تحقیرکردنش، همانندسازی کند.

در این صورت، کودک از یک سو در درون خود تهدید می‌شود و از سوی دیگر، خود به چهره‌ای تهدیدکننده بدل می‌گردد. تئاتر درونی از همین دوگانگی شکل می‌گیرد: سوژه فقط تماشاگر چهره‌های درونی نیست؛ خود نیز در نمایش بازی می‌کند و گاهی هم‌زمان نقش آزاردیده و آزارگر را بر عهده می‌گیرد.

کُلتارت انگیزه‌ای را نام می‌برد که این پذیرش درونی از آن سرچشمه می‌گیرد؛ انگیزه‌ای که برای فصل‌های بعد اهمیت محوری خواهد داشت:

> «فرایند خاصی آغاز می‌شود که طی آن پسر، به‌عنوان جایگزینی برای حفظ آرزوی پرخاشگرانهٔ ازمیان‌بردن پدر، با او همانندسازی می‌کند؛ پدر به درون خویشتن برده می‌شود و از آن پس همچون ابژه‌ای درونی و خاص تجربه می‌گردد.»

Nina Coltart: The super-ego, anxiety and guilt, 1992, S. 246–247.

در اینجا، همانندسازی با پدر جای آرزوی ازمیان‌بردن او را می‌گیرد. پسر به‌جای آنکه پدر را ـ حتی اگر فقط در خیال ـ نابود کند، او را به درون خود می‌برد. بنابراین، درونی‌سازی صرفاً نسخه‌برداری نیست؛ نوعی راه‌حل است که رابطه را از آرزوی کشتن پدر حفظ می‌کند و پدر را به درون انتقال می‌دهد. بااین‌حال، بهای این راه‌حل به میزان خطرناک‌بودن پدر در واقعیت بستگی دارد. کتاب در فصل‌های بعد به این پرسش بازخواهد گشت.

ابژه‌های درونی، خاطره نیستند

ابژه‌های درونی، تصاویر ذخیره‌شده در حافظه نیستند؛ عکس‌هایی از والدین نیستند که در بایگانی ذهن نگهداری شوند. آن‌ها چهره‌هایی فعال در روان‌اند و می‌توانند آرام کنند، در خود نگه دارند، مطالبه کنند، شرمسار سازند، اغوا کنند، تهدید کنند یا آزار برسانند. این ابژه‌ها معمولاً آمیزه‌ای از تجربهٔ واقعی، فانتزی کودکانه، پرخاشگری خود کودک و تعبیرهایی هستند که بعدها شکل گرفته‌اند. به همین دلیل، ممکن است ابژهٔ درونی از شخص واقعی‌ای که بر پایهٔ او ساخته شده است، بی‌رحم‌تر باشد.

ملانی کلاین شکل‌گیری این جهان درونی را به مراحل بسیار آغازین زندگی بازمی‌گرداند. از نظر او، پیدایش فراخود نه در دوره‌ای دیرتر، بلکه هم‌زمان با نخستین فرایندهای درون‌فکنی آغاز می‌شود:

> «این نخستین ابژه‌های درون‌فکنی‌شده، هستهٔ فراخود را تشکیل می‌دهند. از نظر من، فراخود با نخستین فرایندهای درون‌فکنی آغاز می‌شود و از ابژه‌های خوب و بدی ساخته می‌شود که در مراحل گوناگون تحول عشق و نفرت، درونی شده و به‌تدریج از سوی من جذب و یکپارچه می‌شوند.»
>
> Melanie Klein & H. A. Thorner: „Über das Seelenleben des Kleinkindes“, 1960, S. 285.

بنابراین، صحنهٔ درونی از همان ابتدا خنثی نیست. این صحنه از بازنمایی‌های عینی ساخته نشده، بلکه از ابژه‌های خوب و بد شکل گرفته است. کلاین این فرایند را با نخستین ابژه، یعنی پستان، توضیح می‌دهد:

کلاین می‌نویسد کودک تکانه‌های عاشقانهٔ خود را بر پستان ارضاکننده و «خوب» فرافکنی می‌کند و تکانه‌های ویرانگرش را بر پستان ناکام‌کننده و «بد». هم‌زمان، از طریق درون‌فکنی، پستانی خوب و پستانی بد در جهان درونی او شکل می‌گیرد. پستان خوب به الگوی همهٔ ابژه‌های یاری‌رسان و ارضاکننده و پستان بد به الگوی همهٔ ابژه‌های بیرونی و درونیِ آزارگر تبدیل می‌شود.

Melanie Klein & H. A. Thorner: „Über das Seelenleben des Kleinkindes“, 1960, S. 284–285.

خواننده‌ای که با روان‌کاوی آشنا نیست، لازم نیست تمام جزئیات نظریهٔ کلاینی را بپذیرد. نکتهٔ تعیین‌کننده، اندیشهٔ بنیادی آن است: کودک نخستین ابژه‌های خود را خنثی تجربه نمی‌کند، بلکه تجربهٔ او از همان آغاز عاطفی است. ارضاشدن به «خوب» و ناکامی به «بد» تبدیل می‌شود؛ و این جدایی فقط در جهان بیرونی شکل نمی‌گیرد، بلکه در جهان درونی نیز رخ می‌دهد. به‌این‌ترتیب، جهان درونی از چهره‌هایی پُر می‌شود که ممکن است یاری‌رسان یا آزارگر باشند.

کلاین با صراحتی تکان‌دهنده نشان می‌دهد که ابژهٔ درونی تا چه اندازه می‌تواند از شخص واقعی فاصله بگیرد: خشم ویرانگر کودک که متوجه ابژه بوده است، در قالب ویژگی فراخود به درون بازمی‌گردد و فراخودِ آغازین خود به چیزی «گازگیرنده، بلعنده و بُرنده» تبدیل می‌شود. فصل ششم این صورت کهنِ فراخود را به‌تفصیل بررسی خواهد کرد. در اینجا، همین اشاره کافی است تا نشان دهد جهان درونی چگونه از چهره‌هایی یاری‌رسان و آزارگر پُر می‌شود.

این فراخود بازنمایی مستقیم پدری گازگیرنده نیست؛ رسوب پرخاشگری خود کودک علیه پدر است. کودک در جهان درونی از مجازاتی می‌ترسد که با آرزوی پرخاشگرانهٔ خودش تناسب دارد.

این نکته تمایزی را پیش می‌کشد که برای فصل‌های بعد تعیین‌کننده است. تا زمانی که تهدید فقط از فانتزی کودکانه سرچشمه بگیرد، کار تحلیلی می‌تواند آن را به‌عنوان فانتزی آشکار کند و از شدت آن بکاهد.

اما هرجا واقعیت بیرونی فانتزی را تأیید کند ـ جایی که پدر واقعاً تهدید و مجازات می‌کند و در حالت افراطی حتی می‌تواند بکشد ـ مرز میان فانتزی و واقعیت از میان می‌رود. در این وضعیت، ابژهٔ درونی هم از فانتزی و هم از واقعیت تغذیه می‌کند و دیگر نمی‌توان آن را به‌آسانی صرفاً فانتزی دانست. درست در همین نقطه است که نظریه‌ای عمومی دربارهٔ تئاتر درونی، به پرسش دربارهٔ جامعه‌ای معین پیوند می‌خورد.

برای خواندن این کتاب باید این نکته را در نظر داشت: هر وحشت درونی از خشونت بیرونی سرچشمه نمی‌گیرد؛ اما وقتی خشونت بیرونی نیز به آن افزوده شود، آرام‌کردن چهرهٔ درونی دشوارتر خواهد شد.

فراخود؛ مرجع درونی والدین

در اینجا مفهوم فراخود ضرورت پیدا می‌کند. فراخود مرجعی درونی است که با ممنوعیت‌ها، آرمان‌ها، احساس گناه، مشاهدهٔ خویشتن و انتقاد از خود پیوند دارد. در شکل پخته، به انسان کمک می‌کند مسئولیت بپذیرد، مرزها را به رسمیت بشناسد و احساس گناه را بی‌آنکه زیر فشارش فروبپاشد تحمل کند.

اما فراخود در شکل ناپخته یا بی‌رحمانه می‌تواند فرد را شرمسار کند، بیازارد، تهدید کند و «من» را از درون به انقیاد درآورد. برای بحث حاضر یک نکته تعیین‌کننده است: فراخود از رابطهٔ درونی‌شده با اقتدار پدید می‌آید. وجدانی انتزاعی نیست؛ از صداها، نگاه‌ها، آرمان‌ها و تهدیدهای والدین آکنده است.

نینا کُلتارت تعارض میان خواست و اقتدار درونی‌شده را چنین صورت‌بندی می‌کند:

> «... تعارض میان خواست‌های نهاد و قوانین منع‌کنندهٔ فراخود ـ یعنی اقتدارهای دوران کودکی که اکنون درونی شده‌اند ـ طبعاً از سوی من تجربه می‌شود...»

Nina Coltart: The super-ego, anxiety and guilt, 1992, S. 248.

تعبیر «اقتدارهای درونی‌شدهٔ دوران کودکی» بسیار دقیق است. فراخود، اقتدارهای دوران کودکی را در درون زنده نگه می‌دارد. پدر، مادر، آموزگار، بزرگ‌تر و نظم دینی یا اخلاقی که کودک پیش‌تر در جهان بیرون با آن‌ها روبه‌رو بود، بعدها در درون خود او حضور می‌یابند. گریزی از این مواجهه نیست، زیرا اکنون در درون رخ می‌دهد. دیوید بِرِس گذار از وابستگی بیرونی به والدین به اخلاق درونی‌شده را چنین توصیف می‌کند:

به‌گفتهٔ بِرِس، رفتار کودک در سال‌های نخست زندگی از یک سو تحت‌تأثیر میل به به‌دست‌آوردن محبت و تأیید والدین است و از سوی دیگر، تحت‌تأثیر ترس از مجازات، ناخشنودی والدین و خطرهایی خیالی که ممکن است در پی ارضای تکانه‌های غریزی پدید آیند. تنها با ادامهٔ تحول و هنگامی که همانندسازی‌ها در شخصیت ادغام می‌شوند، فراخود به معنای کامل آن شکل می‌گیرد و کارکرد اخلاقی به فرایندی درونی‌شده تبدیل می‌شود.

David Beres: Psychoanalytic Notes on the History of Morality, 1965, S. 6.

کودک در آغاز از سر میل به دریافت محبت و تأیید والدین و از ترس مجازات عمل می‌کند. اطاعت او متوجه قدرتی بیرونی است که در همان فضا حضور دارد. بعدها همانندسازی‌ها در شخصیت ادغام می‌شوند و اخلاق به فرایندی درونی بدل می‌گردد. اطاعت از والدین جای خود را به اطاعت از مرجع درونی فرد می‌دهد.

این دگرگونی انگیزه‌ای دارد که ممکن است به‌آسانی نادیده گرفته شود: درونی‌سازی از فرد محافظت می‌کند. درونی‌کردن مجازات، پیشاپیش از مجازات بیرونی جلوگیری می‌کند. توماس ای. کوهوت در خوانش خود از فروید، این فرایند را دفاعی در برابر آسیب‌دیدگی دوباره توصیف می‌کند:

> «در اینجا فراخود همان اقتدار بیرونی بود، تا آنجا که درونی شده و به وجدان فرد تبدیل شده بود. مجازات‌هایی که در آغاز از بیرون و به‌دست اقتدارهای والدینی اعمال می‌شدند، به شکل فراخود درونی شدند؛ نوعی مانور سازگارانه برای جلوگیری از آسیب‌دیدگی دوباره.»

Thomas A. Kohut: History Flows through Us, 2020, S. 21–22.

بنابراین، درونی‌سازی فرایندی خنثی نیست؛ سازوکاری برای سازگاری است. هرچه اقتدار بیرونی تهدیدکننده‌تر باشد، اقتدار درونی نیز بیشتر می‌کوشد پیش‌دستی، کنترل و مجازات کند تا فرد از مجازات بیرونی در امان بماند.

یک اقتدار بیرونیِ ملایم می‌تواند مرجعی درونی و مرزبخش پدید آورد؛ اما اقتداری که در بیرون واقعاً تهدید می‌کند، مرجعی درونی می‌سازد که خود نیز تهدیدکردن را می‌آموزد. ازاین‌رو، کیفیت پدر درونی تصادفی نیست؛ پاسخی است به واقعیتی که کودک با آن روبه‌رو شده است.

ملانی کلاین نقطهٔ اوج این تحول را در پایان عقدهٔ ادیپ[9] چنین توصیف می‌کند:

> «... والدین درون‌فکنی‌شده به تصویر والدین واقعی نزدیک می‌شوند؛ معیارها، هشدارها و ممنوعیت‌های آنان پذیرفته و درونی می‌شوند و از همین رو، واپس‌رانی[10] خواست‌های ادیپی با موفقیت بیشتری صورت می‌گیرد. همهٔ این‌ها نقطهٔ اوج تحول فراخود را تشکیل می‌دهند...»

[9] عقدهٔ ادیپ (Ödipuskomplex): آرایش مثلثیِ میل، رقابت، منع و همانندسازی میان کودک و والدین؛ «ادیپی» به همین آرایش روانی اشاره دارد.

[10] واپس‌رانی (Verdrängung): دفاعی روانی که خواست، خیال یا تعارضی تحمل‌ناپذیر را از آگاهی دور نگه می‌دارد؛ محتوای واپس‌رانده‌شده ممکن است در نشانه، رؤیا یا تکرار بازگردد.

Melanie Klein & H. A. Thorner: „Über das Seelenleben des Kleinkindes“, 1960, S. 310–311.

معیارها، هشدارها و ممنوعیت‌های والدین پذیرفته و درونی می‌شوند. کودک دیگر فقط به این دلیل اطاعت نمی‌کند که پدر چیزی را گفته است؛ بلکه اطاعت می‌کند چون پدر درونی‌اش همان را می‌گوید. واپس‌رانی موفق‌تر می‌شود، زیرا دیگر فقط از بیرون تحمیل نمی‌شود و اکنون نیرویی درونی آن را حفظ می‌کند.

بااین‌حال، هنوز مشخص نشده است که این مرجع درونی چه کیفیتی خواهد داشت. می‌تواند مرز بگذارد، بی‌آنکه نابود کند؛ و می‌تواند محافظت کند، بی‌آنکه به وحشت بیفکند. اما ممکن است شرمسار کند، بیازارد و خویشتن را تهدید کند؛ به‌ویژه هنگامی که والدین واقعی، رابطه را با اقتدار خود به رابطه‌ای تهدیدکننده تبدیل کرده باشند. تمایز میان اقتدار درونیِ محدودکننده و اقتدار درونیِ نابودگر، محور اصلی این کتاب است. در اینجا همین نکته کافی است: از دل خانواده، مرجعی درونی شکل می‌گیرد که رابطهٔ بعدی فرد با اقتدار، احساس گناه، شرم و میل را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد.

صحنهٔ درونی و واقعیت روانی

انسان فقط با صداهای درونی زندگی نمی‌کند؛ صحنه‌هایی درونی نیز همراه اویند. برخی آرایش‌ها پیوسته تکرار می‌شوند: پدر مجازات‌گر و کودک شرمسار؛ مادر رنج‌کشیده و پدر پرخاشگر؛ کودک کنارگذاشته‌شده و والدینی که به یکدیگر پیوند دارند؛ پسر مطیع و پدر دست‌نیافتنی؛ یا دختری که بی‌آنکه متهم شده باشد، خود را گناهکار احساس می‌کند.

لازم نیست این صحنه‌ها آگاهانه به یاد آورده شوند. آن‌ها در انتقال، رابطه، احساس بدنی، فانتزی، نشانه و عاطفه تکرار می‌شوند. در چنین لحظه‌هایی، فرد به موقعیتی در زمان حال که شاید از نظر دیگران بی‌خطر باشد، چنان واکنش نشان می‌دهد که گویی دوباره در همان آرایش درونیِ قدیمی قرار گرفته است.

ژان لاپلانش این اندیشه را به‌شکلی ریشه‌ای صورت‌بندی می‌کند. از نظر او، ناخودآگاه صرفاً یک «منِ دیگر» در درون من نیست، بلکه همان دیگری است که همچنان به زندگی ادامه می‌دهد:

> «بنابراین، ناخودآگاه به هیچ‌وجه یک ‹منِ دیگر› در درون من نیست [...] ناخودآگاه، دیگری در من است؛ باقی‌ماندهٔ واپس‌رانده‌شدهٔ دیگری، به‌عنوان یک شخص. بر من اثر می‌گذارد، همان‌گونه که دیگری زمانی بر من اثر گذاشته بود.»
>
> Jean Laplanche: „Das Unbewußte und das Es“, Psyche, 1999, S. 1236.

دیگری از میان نرفته است؛ همچون باقی‌مانده‌ای واپس‌رانده‌شده در سوژه اثر می‌گذارد، همان‌گونه که در گذشته اثر می‌گذاشت. به همین دلیل، موقعیتی امروزی ممکن است حال‌وهوای روانیِ موقعیتی قدیمی را پیدا کند.

منظور روان‌کاوی از «واقعیت روانی» همین است. این اصطلاح نمی‌گوید واقعیت بیرونی دل‌بخواهی یا بی‌اهمیت است؛ می‌گوید سوژه فقط به واقعیت‌های عینی واکنش نشان نمی‌دهد، بلکه به معنایی پاسخ می‌دهد که آن واقعیت‌ها در جهان درونی‌اش پیدا کرده‌اند. یک نگاه ممکن است داوری، یک سکوت تحقیر، یک مرز نابودی و یک پرسش اتهام تجربه شود.

آندره گرین قدرت ویژهٔ این واقعیت درونی را چنین توصیف می‌کند:

> «چون این واقعیت ساختهٔ خواست‌های ماست، بیش از آنچه واقعیت بیرونی می‌نامیم و ناچار به پذیرفتنش هستیم، به آن باور داریم. بنیان باور ما به واقعیتی روانی و بی‌زمان در همین نکته نهفته است.»

اصطلاح کلیدی گرین در متن اصلی: "timeless psychic reality".

André Green: Time in Psychoanalysis, 2002, S. 181.

آنچه از میل، اضطراب و فانتزی ساخته شده است، ممکن است برای فرد واقعی‌تر و باورپذیرتر از واقعیت بیرونی باشد. صحنهٔ درونی بداهت خاص خود را دارد؛ شاید با واقعیت عینی منطبق نباشد، اما اثر می‌گذارد و گاه از آنچه در بیرون رخ می‌دهد نیرومندتر است. این موضوع در کار بالینی اغلب به‌روشنی دیده می‌شود. اِنید بالینت و م. فون نیدرهوفر بیماری را توصیف می‌کنند که والدین در جهان درونی‌اش نه به صورت خاطره، بلکه همچون نقش‌هایی دوپاره‌شده به زندگی ادامه می‌دادند:

> «بخشی از او با مادرِ اخته‌شده همانندسازی کرده و همواره مضطرب بود. همین امر مانع از آن شده بود که آن دختر کوچک بزرگ شود. بخش دیگری از او با پدر، یعنی مردی که سلاح در دست داشت و مادر را اخته کرده بود، همانندسازی کرده بود.»

Enid Balint & M. v. Niederhöffer: „Drei Phasen einer Übertragungsneurose“, Psyche, 1957, S. 535.

در این تجربه، مراجع یکپارچه باقی نمی‌ماند؛ جهان درونی‌اش به بخش‌هایی تقسیم می‌شود. بخشی با مادر مضطرب و اخته‌شده و بخشی دیگر با پدر مسلح و اخته‌کننده همانندسازی کرده است. والدین فقط ابژه‌های حافظهٔ او نیستند؛ نقش‌هایی‌اند که او در آن‌ها زندگی می‌کند: قربانی و عامل خشونت، کودک و چهرهٔ والدینی، اضطراب و خشونت، همه هم‌زمان. در همان مقاله آمده است:

> «او هرگز نتوانست دو جهان خود را با یکدیگر پیوند دهد: جهان بیرونی، خارج از تحلیل، و جهان درونی‌ای که در انتقال به عمل درمی‌آورد.»

Enid Balint & M. v. Niederhöffer: „Drei Phasen einer Übertragungsneurose“, Psyche, 1957, S. 536.

این عبارت همان شکافی را نام‌گذاری می‌کند که موضوع بحث ماست: جهان بیرونی و جهان درونی از هم جدا می‌شوند و مراجع جهان درونی خود را در انتقال بازاجرا می‌کند. او آگاهانه چنین رفتاری را انتخاب نمی‌کند؛ صحنه‌ای درونی که از واقعیت بیرونی نیرومندتر است، او را به حرکت درمی‌آورد. وظیفهٔ تحلیل نیز فقط کمک به یادآوری گذشته نیست؛ تحلیل باید به مراجع کمک کند دریابد اکنون کدام صحنهٔ درونی دوباره اجرا می‌شود.

تحلیل و بازاجرای صحنه‌های درونی

موقعیت روان‌کاوانه از آن رو روشنگر است که صحنه‌های رابطه‌ای قدیمی را دوباره فعال می‌کند. تحلیلگر فقط به‌عنوان شخصی متعلق به زمان حال تجربه نمی‌شود؛ ممکن است به مادر، پدر، قاضی، کودک، آزارگر، نجات‌دهنده یا شاهد تبدیل شود. در چنین وضعیتی، تحلیل صرفاً گفت‌وگو نیست، بلکه صحنه‌ای نمایشی است. وینیکات این بازگشت را با اشاره به تجربه‌های آغازین مادر و کودک توصیف می‌کند:

> «موقعیت تحلیلی، شیوه‌های آغازین و نخستینِ مادری‌کردن را بازتولید می‌کند. [...] اگر فقط دو نفر در این فرایند حضور داشته باشند، در موقعیت تحلیلی نوعی واپس‌روی در بیمار رخ داده است؛ در این حالت، موقعیت تحلیلی نمایندهٔ مادر و شیوهٔ مراقبت اوست و بیمار در جایگاه نوزاد قرار می‌گیرد.»

> “The setting of analysis reproduces the early and earliest mothering techniques. […] If there are only two people involved then there has been a regression of the patient in the analytic setting, and the setting represents the mother with her technique, and the patient is an infant.”

D. W. Winnicott: „Clinical Aspects of Regression Within the Psycho-Analytical Set-Up“, 1955, S. 16–17.

هنگامی که مراجع در جریان تحلیل واپس‌روی می‌کند، خود موقعیت تحلیلی ـ کاناپه، سکوت، تحلیلگری که تجربه را در خود نگه می‌دارد یا از این کار ناتوان است، و مرزهای جلسه ـ ممکن است نمایندهٔ مادر نخستین و شیوهٔ مراقبت او شود؛ مراجع نیز در جهان درونی بار دیگر به نوزاد بدل گردد. بنابراین، رابطهٔ آغازین به پایان نرسیده است و ممکن است در شرایطی معین دوباره پدیدار شود؛ نه فقط در روایتی دربارهٔ گذشته، بلکه همچون تجربه‌ای زنده در زمان حال.

این نکته توضیح می‌دهد چرا در کار بالینی با مراجعانی که به اقتدار وابسته‌اند، از شرم تأثیر می‌پذیرند یا بیش از اندازه سازگارند، هرگز فقط با بزرگسال آگاه سخن نمی‌گوییم. هم‌زمان با کودکان، والدین، داوران و بخش‌های درونیِ آزاردیده نیز روبه‌رو هستیم. مراجع بزرگسال در اتاق حضور دارد، اما در جهان درونی هنوز پدر پشت سرش، مادر در کنارش و کودک شرمسار در درونش ایستاده‌اند.

همین امر موقعیت روان‌کاوانه را تا این اندازه حساس می‌کند. یک تعبیر ممکن است همچون داوری پدرانه شنیده شود، حتی اگر با احتیاط بیان شده باشد. وقفه‌ای کوتاه ممکن است همچون رهاشدن از سوی مادر تجربه شود، حتی اگر فقط نشان‌دهندهٔ پایان جلسه باشد. یک مرز ممکن است شرمسارسازی تلقی شود، حتی اگر هدفش محافظت باشد. تحلیل بدین‌ترتیب به بازاجرای تئاتر درونی تبدیل می‌شود؛ اما هم‌زمان می‌تواند نخستین جایی باشد که فرد این تئاتر را به‌عنوان تئاتر بازمی‌شناسد.

خانواده؛ واسطهٔ انتقال فرهنگ

تا اینجا ممکن است چنین به نظر برسد که خانواده فقط خاستگاه خصوصی ابژه‌های درونی است. اما این برداشت برای بحث ما کافی نیست، زیرا خانواده فقط امری خصوصی نیست؛ نخستین واسطه‌ای است که فرهنگ را برای کودک ترجمه می‌کند.

کودک نخستین‌بار با دین، اخلاق، قانون، آبرو، شرم، نظم جنسیتی و اقتدار اجتماعی نه در قالب مفاهیمی انتزاعی، بلکه در صدای پدر، نگاه مادر، انتظارهای خانواده، آیین‌های ادب، ممنوعیت‌های مربوط به سکسوالیته، تحسین، مجازات، سکوت و شرمسارسازی روبه‌رو می‌شود. فرهنگ پیش از آنکه به‌صورت مفهومی فهمیده شود، از راه خانواده انتقال می‌یابد. دیوید بِرِس این پیوند را به‌روشنی بیان می‌کند:

> «آرمان‌های فلسفه و دین هر اندازه هم متعالی باشند، تا زمانی که کودک آن‌ها را از والدینش نیاموزد، با نگرش‌ها و رفتار والدین خود همانندسازی نکند و همهٔ آن‌ها را درونی نسازد، تحقق‌نیافته باقی خواهند ماند.»
>
> David Beres: Psychoanalytic Notes on the History of Morality, 1965, S. 8.

کودک «فرهنگ» را در خلأ درونی نمی‌کند، بلکه نگرش‌ها و شیوه‌های رفتار والدین را به درون می‌برد. دین، فلسفه، قانون و اخلاق تنها از این راه اثرگذاری روانی پیدا می‌کنند. جملهٔ «آبرو مهم است» تا زمانی که در رفتار پدر، شرمسارسازی مادر و نظم خانواده زندگی نشده باشد، از نیروی روانی برخوردار نمی‌شود. آندره گرین این اندیشه را گسترش می‌دهد: فراخود از مرزهای فرد فراتر می‌رود و در فضای فرهنگی امتداد می‌یابد:

«کاملاً آشکار به نظر می‌رسد که فراخود از مرزهای یک فرد معین فراتر می‌رود ـ این امر از همان هنگام که همانندسازی با فراخود والدین در میان است، رخ می‌دهد ـ و در فضای فرهنگی امتداد می‌یابد؛ فضایی که از ارزش‌های یک گروه اجتماعی معین و فراتر از آن، از ارزش‌های یک تمدن پاسداری می‌کند.»

André Green: Space(s) and Time, 2005, S. 167.

گرین در جایی دیگر این اندیشه را تا ریشه دنبال می‌کند. اگر دقیق سخن بگوییم، آنچه کودک درونی می‌کند نه فقط پدر مشخص و روزمره، بلکه فراخودِ پدر است؛ یعنی نظمی که پیش‌تر خود پدر را شکل داده است:

«در هر فراخود، بذری از دین نهفته است؛ زیرا فراخود نه از همانندسازی با والدین، بلکه از همانندسازی با فراخودِ والدین پدید می‌آید؛ یعنی با پدر مرده، با نیا.»

André Green, zitiert nach Mohammad E. Ardjomandi: Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich, 1993, S. 436.

بنابراین، پدر درونی هرگز فقط پدر خصوصی فرد نیست. او پدر مرده، نیا و سنت را نیز با خود حمل می‌کند و به‌این‌ترتیب حامل بذر نظمی دینی و قانونی است. این پل میان پدر واقعی و نظمی فراتر از فرد، برای استدلال‌های بعدی کتاب اهمیت بنیادی دارد. این نکته توضیح می‌دهد که چرا پرسش دربارهٔ پدر هرگز فقط پرسش دربارهٔ یک شخص نیست، بلکه همواره پرسشی است دربارهٔ قانونی که آن پدر تجسم می‌بخشد یا در تحققش ناکام می‌ماند.

یک مقایسهٔ میان‌فرهنگی از سودیر کاکار نشان می‌دهد که یک ساختار روانی مشابه ممکن است در فرهنگ‌های گوناگون صورت‌های متفاوتی پیدا کند. بنا بر مشاهدهٔ او، در جوامعی با گرایش شدید جمع‌گرایانه، فراخود کمتر به‌صورت مرجعی فردی و بیشتر همچون مرجعی جمعی شکل می‌گیرد:

> «بخش بزرگی از رفتار فردی و سازگاری با محیط، که در انسان غربی با خواسته‌های فراخود هدایت و مهار می‌شود، در میان هندیان از وجدان جمعی پیروی می‌کند. این وجدان جمعی از همان آغاز نه‌فقط فرمان‌های والدین، بلکه هنجارهای خانوادهٔ گسترده و جاتی را نیز دربرمی‌گیرد. برخلاف فراخود غربی، وجدان جمعی بیش از آنکه ساختاری فردی باشد، ساختاری اجتماعی است.»

Sudhir Kakar, zitiert nach Mohammad E. Ardjomandi: Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich, 1993.

این مقایسه حساس است و باید با احتیاط به کار رود. نباید به بیگانه‌سازی فرهنگی بینجامد؛ یعنی فرهنگ دیگری را از بیرون بسنجد و فرهنگ خودی را معیار قرار دهد. این مقایسه فقط یادآوری می‌کند که نظریهٔ عمومی تئاتر درونی برای تفاوت‌های فرهنگی نیز جا دارد و نقش‌های صحنهٔ درونی ممکن است در جوامع گوناگون به چهره‌های متفاوتی سپرده شوند. وقتی کتاب در فصل‌های بعد صورت‌بندی ایرانی را بررسی می‌کند، نویسنده خود را بیرون از ساختاری که توصیف می‌کند قرار نمی‌دهد. هرکس پدر درونی را توصیف می‌کند، خود نیز او را با خود حمل می‌کند.

خانواده همچون صحنه

تا اینجا از والدین به‌عنوان چهره‌هایی درونی و جداگانه سخن گفتیم. اما خانواده فقط از چهره‌ها تشکیل نشده است؛ رابطه‌ها نیز آن را می‌سازند. مادر، پدر و کودک صرفاً سه شخص نیستند، بلکه صحنه‌ای را شکل می‌دهند.

در این صحنه چه کسی به چه کسی میل می‌ورزد؟ چه کسی کنار گذاشته می‌شود؟ چه کسی اجازه دارد سخن بگوید و چه کسی باید سکوت کند؟ چه کسی منع یا محافظت می‌کند و چه کسی دیگری را شرمسار می‌سازد؟ چه کسی آرمانی می‌شود و چه کسی مورد نفرت قرار می‌گیرد؟ درست همین صحنه‌ها هستند که درونی می‌شوند. ملانی کلاین در نظریهٔ فانتزی‌های کودکانه، «چهره‌های والدینِ به‌هم‌پیوسته» را چنین توصیف می‌کند:

کلاین تصویر «والدینِ به‌هم‌پیوسته» را فانتزی‌ای کودکانه می‌داند که در آن، مادر آلت جنسی پدر یا تمام پدر را در خود دارد و پدر پستان مادر یا تمام مادر را در خود جای داده است؛ والدین نیز «در آمیزش جنسی، جدایی‌ناپذیر به یکدیگر پیوند خورده‌اند». کودک از راه درون‌فکنی، چنین چهره‌های والدینیِ به‌هم‌پیوسته‌ای را در درون خود می‌سازد و به‌گفتهٔ کلاین، همین امر پایهٔ بسیاری از موقعیت‌های اضطرابی با ماهیتی روان‌پریشانه را تشکیل می‌دهد.

Melanie Klein & H. A. Thorner: „Über das Seelenleben des Kleinkindes“, 1960, S. 302–303.

کودک فقط مادر و پدر را جداگانه درونی نمی‌کند؛ صحنه‌ای را که میان آن‌ها جریان دارد نیز به درون می‌برد. در فانتزی او، والدین به یکدیگر پیوند خورده‌اند، درون یکدیگر جای دارند و جدایی‌ناپذیرند. این فانتزی می‌تواند اضطراب‌زا باشد، زیرا کودک خود را کنارگذاشته‌شده احساس می‌کند و در همان حال می‌خواهد بداند میان والدین چه می‌گذرد.

بدین‌ترتیب، به آستانهٔ موقعیت سه‌نفرهٔ ادیپی می‌رسیم. کودک دیگر فقط در رابطه‌ای دونفره با مادر یا پدر نیست؛ موقعیت شخص سوم را کشف می‌کند. درمی‌یابد که والدین ممکن است به یکدیگر میل بورزند، خودش ممکن است کنار گذاشته شود، پدر می‌تواند مرز باشد و مادر فقط به او تعلق ندارد. همچنین درمی‌یابد که عشق، حسادت، رقابت، احساس گناه و اضطراب به هم پیوسته‌اند.

فصل سوم قرار نیست صحنهٔ ادیپی را به‌طور کامل بگشاید. مقصود فقط نشان‌دادن این نکته است که خانواده نه همچون تصویری ایستا، بلکه به صورت صحنه‌ای پویا و عاطفی درونی می‌شود؛ صحنه‌ای که میل، ممنوعیت، طرد، رقابت و اضطراب را در خود جای داده است. فصل بعد همین صحنهٔ درونی را دقیق‌تر بررسی می‌کند.

گذار به صحنهٔ نخستین در زمینهٔ ایرانی

اکنون می‌توان مسیر سه فصل نخست را جمع‌بندی کرد. فصل اول نشان داد که اگر تفاوت همچون تهدید تجربه شود، وجود مستقل دیگری ممکن است تحمل‌ناپذیر گردد. فصل دوم نشان داد که اطاعت، ادب و آداب‌دانی ممکن است نوعی آتش‌بس روانی با اقتداری باشند که خطرناک تجربه می‌شود. فصل سوم نیز نشان داد که این تجربه‌های بیرونی چگونه به درون منتقل می‌شوند: خانواده از میان نمی‌رود، بلکه به صحنه‌ای درونی تبدیل می‌شود.

پدر، مادر و کودک در این صحنه به زندگی ادامه می‌دهند؛ نه همچون خاطراتی خنثی، بلکه در قالب ابژه‌های درونی، صداها، ممنوعیت‌ها، آرمان‌ها، الگوهای اضطراب و صحنه‌های رابطه. فراخود از رابطهٔ درونی‌شده با اقتدار پدید می‌آید.

درونی‌سازی نیز سازوکاری محافظتی است که شدت و سختی‌اش به اقتدار بیرونی بستگی دارد. واقعیت روانی می‌تواند به چهره‌های درونی قدرتی ببخشد که گاه از واقعیت بیرونی نیز بیشتر است. خانواده فقط روابط خصوصی را انتقال نمی‌دهد؛ فرهنگ، سنت، قانون و شرم، و نیز پدر مرده یا نیا را به کودک می‌سپارد.

اکنون پرسش بعدی تقریباً خودبه‌خود مطرح می‌شود: اگر خانواده به صحنه‌ای درونی بدل شود، بر سر صحنه‌ای چه می‌آید که کودک نخستین‌بار میل، طرد، رقابت و اضطراب را به‌شکلی فشرده در آن تجربه می‌کند؟

اگر این صحنه میان مادر، پدر و کودک در فرهنگی شکل بگیرد که سکسوالیته، آبرو، شرم و اقتدار پدرانه در آن بار عاطفی سنگینی دارند، چه رخ می‌دهد؟ و اگر پدر درونی نه فقط حامل مرز، بلکه حامل تهدیدی واقعی نیز باشد، این صحنه چه صورتی پیدا می‌کند؟

بخش دوم:

پیدایش پدر مرگ‌آور

فصل چهارم:

صحنهٔ نخستین در زمینهٔ ایرانی

میل، شرم، آبرو و خشونت

کودکی می‌پرسد

صحنه‌ای کوچک را تصور کنید. کودکی چهارساله سر میز آشپزخانه می‌پرسد بچه‌ها از کجا می‌آیند. همان‌طور می‌پرسد که دربارهٔ هر چیز دیگری سؤال می‌کند: کنجکاو، سبک‌بال و بی‌هیچ منظور پنهانی. مادر لحظه‌ای سکوت می‌کند، نگاهی به کناری می‌اندازد، کمی بیش از اندازه شاد می‌خندد، پاسخی طفره‌آمیز می‌دهد و موضوع را عوض می‌کند. پدر که سؤال را شنیده است، سکوت می‌کند یا زیر لب چیزی تمسخرآمیز می‌گوید. کودک دیگر چیزی نمی‌پرسد، اما نکته‌ای را دریافته است: پرسشی بی‌خطر ناگهان خطرناک شده است.

چنین لحظه‌هایی بیش از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد تعیین‌کننده‌اند. کودک در آن‌ها پاسخی نمی‌آموزد؛ با فضایی آشنا می‌شود و شیوه‌ای خاص از پیوند میان بدن، میل و زبان را تجربه می‌کند.

کودک فقط نمی‌پرسد بچه‌ها از کجا می‌آیند.

او همچنین می‌پرسد چرا بعضی درها بسته می‌مانند و چرا وقتی سخن از بدن به میان می‌آید، بزرگسالان خاموش می‌شوند. می‌پرسد چرا برخی نگاه‌ها بی‌درنگ شرم برمی‌انگیزند؛ چرا مادر فقط مادر نیست، بلکه زن نیز هست؛ و چرا پدر فقط پدر نیست، بلکه کسی است که اجازهٔ ورود می‌دهد یا راه را می‌بندد.

کودک احساس می‌کند میان والدین چیزی وجود دارد، اما آن را نمی‌فهمد. همچنین درمی‌یابد بعضی فضاها، صداها و لحظه‌ها تنشی دارند که در موقعیت‌های دیگر دیده نمی‌شود.

ازاین‌رو، پرسش دربارهٔ سکسوالیته هرگز صرفاً پرسشی برای کسب اطلاعات نیست. این پرسش با تعلق، طرد، قدرت، میل و خطر سروکار دارد.

کودک می‌خواهد بداند چه چیزی پدر و مادر را به یکدیگر پیوند می‌دهد. می‌خواهد بداند آیا خودش نیز در این پیوند جایی دارد یا برای همیشه از آن کنار گذاشته شده است. می‌خواهد بداند چرا بدن‌ها پنهان می‌شوند، چرا نزدیکی به راز بدل می‌شود و چرا بعضی واژه‌ها ممنوع‌اند. اگر پرسش‌های او با شرم، سکوت یا تهدید پاسخ داده شوند، فقط ناآگاهی پدید نمی‌آید؛ صحنه‌ای درونی نیز شکل می‌گیرد ـ صحنه‌ای که کودک در سراسر زندگی، پنهانی به آن بازخواهد گشت.

این صحنه نقطهٔ آغاز فصل حاضر است.

صحنهٔ نخستین در روان‌کاوی: تعریف کلاسیک و فضای درونی

روان‌کاوی این صحنه را «صحنهٔ نخستین» می‌نامد؛ یا در اصطلاح فروید، Primal Scene. در تعریف کلاسیک، منظور صحنه‌ای واقعی یا فانتزی‌شده است که کودک در آن می‌کوشد سکسوالیتهٔ والدین، پیوند میان آن‌ها، کنار گذاشته‌شدن خود و معماهای تولد، بدن و میل را بفهمد.

آنا فروید معنای کلاسیک این مفهوم را به‌دقت توصیف می‌کند:

> «یکی از نمونه‌های آن، کشف تأثیر آسیب‌زای به‌اصطلاح ‹صحنهٔ نخستین›، یعنی مشاهدهٔ آمیزش جنسی والدین، و نیز تأثیر تحریک‌کنندهٔ جنسیِ خوابیدن با پدر یا مادر بود...»

Anna Freud: Die psychoanalytische Psychologie der Kindheit und ihre Quellen. Psyche, 1968, S. 405–406.

این بنیان تاریخیِ مفهوم در روان‌کاوی است: صحنهٔ نخستین در آغاز به مشاهدهٔ رابطهٔ جنسی والدین یا فانتزیِ چنین مشاهده‌ای اشاره داشت. این صحنه حتی به‌عنوان رویدادی بیرونی نیز می‌تواند برای کودک آسیب‌زا باشد.

اما این فقط آغاز ماجراست، زیرا صحنهٔ نخستین تنها از آنچه کودک واقعاً دیده ساخته نمی‌شود. فانتزی‌های کودک، آنچه به مشاهده‌هایش می‌افزاید یا در آن‌ها تحریف می‌کند، ترس‌هایش و آنچه به آن میل می‌ورزد نیز در ساختن این صحنه نقش دارند. درست جایی که نمی‌توان سکسوالیته را نام برد، فانتزی با نیروی بیشتری به کار می‌افتد.

شاید کودک چیزی نبیند، اما حضورش را حدس می‌زند. صدای نفس‌ها، حرکت‌ها یا جیرجیر تخت را می‌شنود؛ تنشی را احساس می‌کند؛ درمی‌یابد چیزی پنهان می‌شود؛ نگاه‌هایی را می‌بیند که نباید معنایشان را بفهمد؛ و فضاها و زمان‌هایی را تشخیص می‌دهد که اجازهٔ ورود به آن‌ها را ندارد. سپس از همین قطعه‌ها ـ صداها، نگاه‌ها، طفره‌رفتن‌ها و رازها ـ صحنه‌ای درونی می‌سازد.

این صحنهٔ درونی ممکن است از واقعیت بیرونی نیرومندتر باشد.

صحنهٔ میان والدین: درد ادیپی

پیوند میان والدین برای کودک خنثی نیست. واقعیت ساده‌ای نیست که بتوان فقط از آن آگاه شد. این پیوند هم‌زمان جریحه‌ای روانی و معمایی برای کودک است.

اگر مادر و پدر به یکدیگر تعلق داشته باشند، کودک دیگر به‌طور کامل در این پیوند جای نمی‌گیرد و تنها مرکز جهان مادرانه نیست. باید بپذیرد میان والدین چیزی وجود دارد که نه می‌تواند مهارش کند و نه از آنِ خود سازد؛ چیزی که حتی نمی‌تواند کاملاً بفهمد. باید بپذیرد از یک رابطه، یک راز و یک فضا کنار گذاشته شده است.

پذیرفتن این واقعیت، دستاورد روانی عظیمی می‌طلبد.

انید بالینت و م. فون نیدرهوفر در شرح یک نمونهٔ بالینی، تحمل‌ناپذیری این موقعیت سه‌نفره را به‌روشنی نشان می‌دهند:

> «این تصور که مادر و پدر به یکدیگر تعلق دارند، برای او تحمل‌ناپذیر بود و رابطه‌ای سه‌نفره برایش اصلاً وجود نداشت.»

Enid Balint & M. v. Niederhöffer: Drei Phasen einer Übertragungsneurose. Psyche, 1957, S. 526.

این جمله به هستهٔ صحنهٔ نخستین اشاره می‌کند. مسئله فقط این نیست که کودک سکسوالیتهٔ والدین را نمی‌فهمد؛ مسئله آن است که شاید وجود یک رابطهٔ سه‌نفره اساساً برای او تحمل‌ناپذیر باشد و آن را فعالانه انکار کند، پس بزند یا نپذیرد. دو نفر به یکدیگر تعلق دارند و نفر سوم، یعنی کودک، بیرون می‌ماند. او پیوندی را می‌بیند، احساس یا فانتزی می‌کند که متعلق به او نیست و نمی‌تواند به آن راه یابد.

درد ادیپی در همین‌جا نهفته است: میل می‌ورزم، اما کنار گذاشته شده‌ام. می‌خواهم بدانم، اما اجازهٔ دانستن ندارم. می‌خواهم تصاحب کنم، اما دیگری در میان ایستاده است. می‌خواهم بکشم، اما رقیبم از من نیرومندتر است.

بنابراین، موقعیت سه‌نفرهٔ ادیپی فقط الگویی انتزاعی در روان‌کاوی نیست؛ ساختاری درونی را توصیف می‌کند که روابط انسان را در سراسر زندگی سازمان می‌دهد. عشق، حسادت، رقابت، طرد، احساس گناه و اضطراب پیرامون سه قطب مادر، پدر و کودک سامان می‌یابند. ژان لاپلانش عقدهٔ ادیپ را همچون کلیتی سازمان‌یافته چنین خلاصه می‌کند:

> «در نگاهی کلی، عقدهٔ ادیپ مجموعه‌ای سازمان‌یافته از خواست‌های عاشقانه و خصمانه‌ای دانسته می‌شود که کودک در برابر والدین خود احساس می‌کند [...]. عقدهٔ ادیپ در وضعیت ‹کلاسیک› خانواده‌ای بورژوایی، متشکل از مادر، پدر و کودک، روابط کودک با والدین را توصیف می‌کند؛ روابطی که تحول روانی-جنسی او را شکل می‌دهند.»
>
> Jean Laplanche, zitiert nach Barth 2021/2022, S. 104–105.

در نتیجه روشن می‌شود که صحنهٔ نخستین فقط به سکسوالیته مربوط نیست؛ با رابطه، قدرت، تعلق‌داشتن و بیرون‌ماندن نیز سروکار دارد. این صحنه می‌پرسد: چه کسی چه کسی را دوست دارد؟ چه کسی اجازه دارد نزدیک باشد؟ چه کسی کنار گذاشته می‌شود؟ قدرت در دست کیست؟ چه کسی مرز را تعیین می‌کند؟ و به‌طور ضمنی: چه کسی ممکن است مرا بکشد؟

صحنهٔ نخستین همچون فانتزی: ساختن به‌جای بازنمایی

صحنهٔ نخستین از آن رو چنین قدرتی دارد که به آنچه واقعاً مشاهده شده، محدود نمی‌ماند. کودک تاریخ‌نگاری نیست که رویدادها را به‌شکلی عینی گزارش کند؛ او سازنده است. فانتزی می‌کند و قطعه‌هایی از صداها، نگاه‌ها، عواطف، ممنوعیت‌ها و تصورهای بدنی را به صحنه‌ای درونی پیوند می‌دهد؛ صحنه‌ای که تجربهٔ او را سازمان می‌دهد.

ملانی کلاین تراکم فانتزی‌های مربوط به صحنهٔ نخستین را به‌خوبی توصیف کرده است:

> «... والدینی که در آمیزش جنسی به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به یکدیگر پیوند خورده‌اند. [...] افزون بر این، کودک از راه درون‌فکنی چنین چهره‌های والدینیِ به‌هم‌پیوسته‌ای را در درون خود می‌سازد و همین امر، پایهٔ بسیاری از موقعیت‌های اضطرابی با ماهیتی روان‌پریشانه را تشکیل می‌دهد.»

Melanie Klein & H. A. Thorner: Über das Seelenleben des Kleinkindes, 1960, S. 302.

این جمله اهمیتی اساسی دارد. صحنهٔ نخستین نه در قالب دو شخص واقعی و جدا، بلکه همچون هیئتی واحد، جدایی‌ناپذیر و نفوذناپذیر درونی می‌شود. در فانتزی کودک، والدین با یکدیگر در واحدی تازه ادغام می‌شوند؛ واحدی که کودک را کنار می‌گذارد و هم‌زمان تهدید و مجذوبش می‌کند. این چهره به درون راه می‌یابد و بخشی از ساختار روانی کودک می‌شود.

بنابراین، اضطراب فقط از این واقعیت ناشی نمی‌شود که والدین کاری انجام می‌دهند. این اضطراب از شیوه‌ای نیز برمی‌خیزد که کودک صحنه را در درون خود پردازش و دگرگون می‌کند و آن را به خواست‌ها و اضطراب‌های خود می‌آمیزد.

نمونه‌ای بالینی این موضوع را روشن‌تر می‌کند. انید بالینت و م. فون نیدرهوفر بیماری را توصیف می‌کنند که فانتزی او دربارهٔ آمیزش والدین، تفاوتی چشمگیر با واقعیت عینی داشت:

> «بخش دیگری از او با پدر، یعنی مردی که سلاح در دست داشت و مادر را اخته می‌کرد، همانندسازی کرده بود. سپس پیوند میان تصور او از آمیزش والدین و اضطرابش دربارهٔ بارداری و زایمان را به او نشان دادم.»

Enid Balint & M. v. Niederhöffer: Drei Phasen einer Übertragungsneurose. Psyche, 1957, S. 535.

در اینجا صحنهٔ نخستین نه واقع‌گرایانه، بلکه خشونت‌آمیز تصویر می‌شود. پدر فقط مردی نیست که با مادر رابطه دارد؛ اخته‌کننده‌ای مسلح است. سکسوالیته نه صحنه‌ای عاشقانه، بلکه کنشی ویرانگر، آسیب‌زا و نابودکننده تجربه می‌شود. اضطراب بارداری و زایمان پیامد منطقی چنین تصوری است: اگر آلت جنسی پدر سلاح باشد و دخول به معنای اختگی تجربه شود، بارداری در این فانتزی همچون زخمی دائمی در درون بدن احساس می‌شود.

این گزارشی واقع‌گرایانه از سکسوالیتهٔ والدین نیست، بلکه واقعیت روانی بیمار است؛ واقعیتی که از هر توصیف عینی نیرومندتر است.

وقتی کودک می‌خواهد بداند: کنجکاوی جنسی و نظریه‌های جنسی کودکانه

روان‌کاوی برای این موضوع اصطلاحی نسبتاً سنگین دارد: «نظریه‌های جنسی کودکانه». منظور نظریه‌هایی پخته نیست؛ توضیح‌هایی است که کودک در نبود پاسخ‌های قابل اعتماد برای خود می‌سازد، فرضیه‌هایی برآمده از مشاهده، قطعه‌های پراکنده و فانتزی.

کودک در این صحنه منفعل نیست. می‌خواهد بداند. جست‌وجو می‌کند. می‌پرسد. نگاه می‌کند. دربارهٔ بدن‌ها، تفاوت‌ها و رازها نظریه می‌سازد. فروید این میل کودکانه به کاوشگری را مستقیماً با تحول آغازین سکسوالیته پیوند داده است. در سه رساله دربارهٔ نظریهٔ جنسی می‌نویسد:

> «تقریباً در همان زمانی که زندگی جنسی کودک، از سه تا پنج‌سالگی، به نخستین شکوفایی خود می‌رسد، آغاز آن فعالیتی نیز در او پدیدار می‌شود که آن را به سائق دانستن یا کاوشگری نسبت می‌دهند. سائق دانستن را نه می‌توان در شمار مؤلفه‌های بنیادی سائق قرار داد و نه می‌توان آن را صرفاً تابع سکسوالیته دانست. فعالیت آن، از یک سو، با شیوه‌ای والایش‌یافته از چیرگی‌جویی مطابقت دارد و از سوی دیگر، با نیروی لذتِ نگریستن عمل می‌کند.»

Freud (1905/1915): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW 5, S. 94; englische Standardedition: SE 7, S. 194.

انید بالینت و م. فون نیدرهوفر در مقالهٔ خود دربارهٔ یک روان‌نژندی انتقالی، استدلال فروید را به‌صورت کوتاه‌شده‌ای به آلمانی نقل می‌کنند. در بازگویی آن‌ها، سن «سه تا چهار سالگی» به‌جای محدودهٔ «سه تا پنج سالگی» در متن فروید آمده و فقط بر مؤلفهٔ لذتِ نگریستن تأکید شده است، نه بر مؤلفهٔ چیرگی‌جویی.

Balint/v. Niederhöffer 1957, S. 538.

این نکته بنیادی است: میل کودک به دانستن خنثی نیست، بلکه با لذتِ نگریستن، سکسوالیته و میل پیوند دارد. کودک می‌خواهد ببیند، چون می‌خواهد بفهمد. می‌خواهد بفهمد، چون می‌خواهد در آنچه رخ می‌دهد سهم داشته باشد. و می‌خواهد سهم داشته باشد، چون نمی‌خواهد کنار گذاشته شود.

ملانی کلاین پرسش‌های مشخصی را ثبت کرده است که کودکان در پی این کنجکاوی مطرح می‌کنند:

> «در این دوره بارها این پرسش مطرح شد که آیا مادرش، من و خواهرانش همیشه دختر بوده‌ایم [...] و آیا او نیز درون مادرش رشد کرده است...»

Melanie Klein: Eine Kinderentwicklung. Imago, 1921, S. 258–259.

این پرسش‌ها هم ساده‌اند و هم ریشه‌ای. آیا مادر همیشه دختر بوده است یا بعدها به زن تبدیل شده؟ آیا من درون مادر بوده‌ام؛ پس بخشی از او هستم یا فردی جدا؟ کودک چگونه وارد بدن مادر می‌شود؟ تفاوت دختران و پسران چیست؟ این‌ها فقط جلوه‌های کنجکاوی کودکانه نیستند؛ تلاشی‌اند برای یافتن جایگاهی در صحنهٔ نخستین و فهم منطق این جهان ناآشنا.

اما اگر به این پرسش‌ها پاسخ داده نشود و کودک به‌جای آن شرمسار گردد، چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر بیاموزد که دربارهٔ سکسوالیته نباید اندیشید، پرسید یا آن را در قالب نماد و زبان درآورد، چه رخ می‌دهد؟

در این صورت، کنجکاوی به‌سرعت به اضطراب، پرسش به سکوت و سکسوالیته به تابو بدل می‌شود. از دل تابو نیز چیزی خطرناک‌تر پدید می‌آید: منطقه‌ای نامرئی در روان که کودک ناچار است در آن، پرسش‌های خود را به‌تنهایی و با فانتزی‌هایی پاسخ دهد که مهارشان دشوار است.

میل، منع و شخص سوم: کارکرد مثلث‌ساز پدر

در نظریهٔ کلاسیک روان‌کاوی، پدر در موقعیت ادیپی کارکرد ویژه‌ای دارد. او شخص سوم است؛ کسی که رابطهٔ دونفره و نارسیسیستی مادر و کودک را قطع می‌کند. نحوهٔ حضور این شخص سوم می‌تواند به تحول کودک کمک کند یا اثری ویرانگر بر جای بگذارد.

کارکرد مثبت چنین است: پدر، به‌عنوان شخص سومی نمادین، می‌تواند کودک را از پیوند بیش از اندازه تنگاتنگ با مادر بیرون آورد و به او کمک کند فردیت پیدا کند، جدا شود و به سوژه‌ای مستقل بدل گردد. ژاک لاکان این کارکرد را «نامِ پدر» نامیده است؛ نه به معنای شخص جسمانی پدر، بلکه به معنای کارکرد قانون که جایگاه و نظم پدید می‌آورد:

بارت مفهوم «نامِ پدر» در اندیشهٔ لاکان را چنین خلاصه می‌کند: لاکان رخداد ادیپی را در ساحت «نمادین» قرار می‌داد. کارکرد اصلی عقدهٔ ادیپ آن است که پدر، یا «نامِ پدر»، به‌عنوان نمایندهٔ قانون مداخله کند و از درآمیختگی نارسیسیستی با مادر جلوگیری کند.

Barth 2021/2022, S. 105.

این تمایز اساسی است: پدر در اینجا پیش از هر چیز مرد واقعیِ تهدیدکننده یا مجازات‌گر نیست، بلکه کارکردی است که نمایندهٔ مرز، قانون، تفاوت و جدایی است. چنین مرزی ممکن است سخت و ناکام‌کننده باشد، اما لزوماً نابودکننده نیست. حتی می‌تواند از کودک محافظت کند، زیرا او را از رابطه‌ای دونفره، بیش از اندازه تنگاتنگ و بلعنده بیرون می‌آورد.

در نقل‌قول دیگری، این نیروی مثلث‌ساز به‌روشنی توضیح داده می‌شود:

> «با ورود پدر، رابطهٔ دونفرهٔ مادر و کودک گسترش می‌یابد و به رابطه‌ای مثلثی تبدیل می‌شود. هنگامی که پدر در مقام شخص سومِ مثلث‌ساز در دسترس کودک قرار می‌گیرد، تعارض همزیستانه با مادر می‌تواند حل شود و در نتیجه، توان فردیت‌یابی کودک تقویت گردد.»
>
> Barth 2021/2022, S. 144.

بنابراین، پدر در جایگاه شخص سوم فقط منع نمی‌کند؛ ممکن است آزادی را نیز امکان‌پذیر سازد. او به کودک کمک می‌کند از پیوند انحصاری با مادر بیرون بیاید و به سوژه‌ای مستقل و جدا بدل شود.

اما در صورت‌بندی متأثر از زمینهٔ ایرانی، نقطهٔ گسست درست همین‌جاست. اگر این شخص سوم نه مرزی نمادین، بلکه قدرتی شرمسارکننده، مجازات‌گر یا خشونت‌آمیز تجربه شود، چه رخ می‌دهد؟ اگر مرز نه با میانجی‌گری و معنا، بلکه با تهدید برقرار شود چه؟ و اگر پدر به‌جای نمایندگی قانون، نمایندهٔ نابودی باشد چه؟

ملانی کلاین در سال ۱۹۲۸ اشاره کرده بود که اضطراب اختگیِ پسر در برابر پدر، که همراه با تکانه‌های ادیپی آغاز می‌شود، ممکن است به مانعی نیرومند در مسیر تحول تبدیل شود. از نظر او، عامل تعیین‌کننده این است که کودک تا چه اندازه می‌تواند این اضطراب را تحمل کند.

Klein 1928, S. 67؛ نقل‌قول مفصل در فصل ششم آمده است.

بنابراین، پرسش صورتی وجودی پیدا می‌کند: آیا کودک می‌تواند اضطراب ناشی از مرز پدرانه را تحمل کند؟ یا این مرز چنان سنگین، جسمانی، شرمسارکننده و خشونت‌آمیز می‌شود که به تهدید نابودی بدل می‌گردد؟

پیش از بررسی دقیق‌تر زمینهٔ ایرانی، باید صریحاً تأکید کرد که هدف، محکوم‌کردن کلی سکسوالیته یا خانواده در ایران نیست. موضوع، صورت‌بندی معینی است که در آن میل، شرم، آبرو و تهدید پدرانه به یکدیگر پیوند می‌خورند؛ چهره‌ای روانی که در فرهنگ امکان حضور دارد و ممکن است در برخی خانواده‌ها و نظم‌های فرهنگیِ متأثر از زمینهٔ ایرانی پدیدار شود. موضوع بحث ماهیت «خانوادهٔ ایرانی» نیست. فرضیه‌ای که در ادامه طرح می‌شود، برای فهمیدن است، نه محکوم‌کردن.

وقتی سکسوالیته به شرم بدل می‌شود: تابو در زمینهٔ ایرانی

سکسوالیته در هر فرهنگی تنظیم می‌شود و هیچ فرهنگی میل را کاملاً بی‌قید نمی‌گذارد. تفاوت مهم در این است که هر فرهنگ سکسوالیته را چگونه در زبان و نماد جای می‌دهد: چگونه درباره‌اش سخن می‌گوید، پنهانش می‌کند، آن را شرم‌آور می‌سازد یا تحت پیگرد قرار می‌دهد.

در زمینهٔ ایرانی، سکسوالیته اغلب بخشی طبیعی از فرایند رشد تلقی نمی‌شود؛ حوزه‌ای سرشار از داوری اخلاقی و شرم است. پیرمرادی می‌نویسد که حتی در روابط نزدیک نیز به‌ندرت دربارهٔ سکسوالیته سخن می‌گویند. گفت‌وگو دربارهٔ آن بار اخلاقی سنگینی دارد و ازاین‌رو با احساس شرم همراه می‌شود.

Pirmoradi 2003, S. 164.

این نکته برای صورت‌بندی‌ای که در این کتاب «صحنهٔ نخستینِ متأثر از زمینهٔ ایرانی» نامیده می‌شود، اهمیتی محوری دارد. ممنوعیت سخن‌گفتن از سکسوالیته، از اهمیت آن نمی‌کاهد؛ برعکس، فانتزی‌های پیرامونش را شدت می‌بخشد. سکسوالیته بیشتر زیر نظر گرفته می‌شود و هم‌زمان جذاب‌تر و ترسناک‌تر به نظر می‌رسد.

سکوت از فرد در برابر سکسوالیته محافظت نمی‌کند؛ آن را رازآلودتر، خطرناک‌تر و شرم‌آورتر می‌سازد.

ژان لاپلانش این وضعیت را در قالب پیام جنسیِ معماگونه‌ای توصیف می‌کند که بخشی از معنای آن نادیده گرفته می‌شود:

> «این ‹نوازش‌های شدید› پیام‌هایی معماگونه‌اند. مدلول آن‌ها تا اندازه‌ای جنسی و انحرافی است و خود مادر نیز از آن آگاه نیست.»

Jean Laplanche: Kurze Abhandlung über das Unbewußte. Psyche, 1999, S. 1225.

بنابراین، کودک پیام‌هایی دریافت می‌کند که نمی‌تواند آن‌ها را ترجمه کند. خود بزرگسال نیز محتوای جنسی این پیام‌ها را به‌طور کامل نمی‌فهمد یا به رسمیت نمی‌شناسد؛ آن را واپس می‌راند و خود شرمگین می‌شود. بااین‌حال، کودک تنش میان گفته و ناگفته، میان نوازش آشکار و نیروی سائقیِ نهفته در زیر آن را احساس می‌کند.

در فرهنگی که سکسوالیته شرم‌آور دانسته و انکار می‌شود، این معما چنان سنگین می‌شود که تحملش برای کودک دشوار است. کودک برانگیختگی، تنش، نزدیکی یا رازی پنهان را احساس می‌کند، اما کسی به او کمک نمی‌کند آن را در زبان و نماد جای دهد، بفهمد و در تجربهٔ خود یکپارچه کند.

به‌این‌ترتیب، وضعیتی متناقض پدید می‌آید: سکسوالیته همه‌جا اثرگذار است. نگاه‌ها، فضاها، پوشش، حرکت‌ها، ممنوعیت‌ها و اضطراب‌ها را سازمان می‌دهد و در سراسر فضای خانواده حضور دارد؛ اما نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت و به‌طور رسمی نادیدنی باقی می‌ماند. کودک در میان این تنش، یعنی اثرگذاری و نادیدنی‌بودن، رشد می‌کند: قرار است نداند، اما احساس می‌کند چیزی برای دانستن وجود دارد. اجازه ندارد بپرسد، اما درمی‌یابد که چیزی پرسش‌برانگیز در میان است.

در همین‌جا، صحنهٔ نخستین صورتی ویژه و شدیدتر پیدا می‌کند.

آبرو، بدن زنانه و اقتدار پدرانه: چارچوب فرهنگی

صورت‌بندی‌ای که در اینجا «صحنهٔ نخستینِ متأثر از زمینهٔ ایرانی» نامیده می‌شود، فقط با سکوت و شرم شدت نمی‌گیرد؛ آبرو نیز در آن نقش دارد. در نظمی پدرسالار و آبرومحور، بدن زنانه فقط بدنی خصوصی نیست؛ به محلی برای حفظ انسجام و آبروی خانواده و نیز نظم مردانه و اجتماعی بدل می‌شود.

این نکته را باید با نهایت دقت بیان کرد. زن علت اضطراب نیست؛ بدن او به محلی بدل می‌شود که اضطراب‌های نظم پدرسالارانه بر آن متمرکز می‌شوند. سکسوالیتهٔ زنانه به‌خودی‌خود خطرناک نیست؛ در نظمی خطرناک می‌شود که آن را نماد آبروی مردانه قرار می‌دهد.

محمد ا. اردجمندی این ارتباط را چنین توصیف می‌کند:

> «برای مثال، پدران و برادران هنگامی که باکرگی دختران یا خواهرانشان زیر سؤال می‌رود، احساس می‌کنند آبرویشان از میان رفته است. گاهی نیز قتل رخ می‌دهد. پدران یا برادران، زنِ لکه‌دارشده را می‌کشند تا آبروی ازدست‌رفتهٔ خانواده را بازگردانند.»

Mohammad E. Ardjomandi: Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich, 1993.

این جمله نقطهٔ نهایی منطق آبرو را نشان می‌دهد: سکسوالیته، شرم، آبرو و مرگ ممکن است به یکدیگر گره بخورند. زیرپاگذاشتن هنجارهای جنسی فقط داوری اخلاقی برنمی‌انگیزد؛ ممکن است به خشونت واقعی بینجامد. معنایش این نیست که چنین خشونتی هنجار زندگی روزمره است؛ اما صرف امکان آن بخشی از فضای روانی این نظم را می‌سازد و نشان می‌دهد سکسوالیته، به‌ویژه سکسوالیتهٔ زن، تا چه اندازه بار عاطفی و روانی دارد.

اردجمندی در توصیف کنترل مرد بر زن نیز همین منطق مالکیت‌آمیز و اضطراب‌آلود را نشان می‌دهد:

> «ازاین‌رو، مرد شرقی همواره شوهری، پدری و پسری مراقبت‌کننده و مهربان است، هرچند در سراسر زندگی نگرشی بدگمانانه نسبت به زن حفظ می‌کند که تقریباً حالتی پارانوئید دارد. ترس از اینکه زن او را ترک کند، سبب می‌شود هر کاری از دستش برمی‌آید انجام دهد تا او را به خود ببندد.»
>
> Mohammad E. Ardjomandi: Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich, 1993.

این صورت‌بندی بی‌تردید تعمیم‌دهنده و مسئله‌دار است و باید در نقد منبع، با احتیاط به کار رود. بااین‌حال، چهره‌ای روان‌پویشی و مهم را توصیف می‌کند: کنترل زن فقط از احساس برتری سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از اضطراب نیز برمی‌خیزد. زن ممکن است برود، میل بورزد یا خود را از دسترس بیرون بکشد؛ و درست به همین دلیل باید به بند کشیده شود.

در چنین وضعیتی، کودک ـ چه پسر و چه دختر ـ فقط در دل نظمی مبتنی بر رازآلودگی جنسی رشد نمی‌کند؛ در نظمی بزرگ می‌شود که زنانگی و سکسوالیتهٔ زنانه را زیر نظر می‌گیرد، کنترل می‌کند و مایهٔ شرمساری می‌سازد. کودک می‌آموزد سکسوالیته فقط بخشی از زندگی نیست؛ خطری است که ممکن است ننگ پدید آورد، خشونت برانگیزد یا مرگ به همراه بیاورد.

صورت شدیدتر صحنهٔ نخستین در زمینهٔ ایرانی: از ادیپ تا پدر مرگ‌آور

تا اینجا می‌توان گفت صحنهٔ نخستین در همه‌جا دشوار است و همواره با میل، طرد، رقابت و اضطراب پیوند دارد. اما صورت تعارضیِ متأثر از زمینهٔ ایرانی زمانی شکل می‌گیرد که این تنش عمومی ادیپی با نظم خاصی از پدر، شرم و آبرو روبه‌رو شود.

محمد ا. اردجمندی این شدت‌یافتن در زمینهٔ ایرانی را با تکیه بر اسطورهٔ کشمکش پدر و پسر توضیح می‌دهد:

> «در حماسهٔ ملی ایران [...] چندین داستان به این صورت پایان می‌یابند که پدر در نبرد تن‌به‌تن با پسر، سرانجام پیروز می‌شود و او را می‌کشد. [...] من بر این باورم که این نوع پایان‌یافتن تعارض ادیپی، دامنهٔ تهدید اختگی و اضطراب ناشی از آن را در حوزهٔ فرهنگی ایران به‌طور چشمگیری افزایش داده و به پیدایش شیوه‌های خاصی برای پردازش اضطراب اختگی انجامیده است.»

Mohammad E. Ardjomandi: Die fremde Kultur der Schiiten, 1993, S. 65–77.

این یکی از تعیین‌کننده‌ترین جمله‌های سراسر کتاب است.

در اسطورهٔ اروپایی ادیپ، آن‌گونه که سوفوکل روایت می‌کند، پسر پدر را می‌کشد و بر او غلبه می‌کند. این رویداد آسیب‌زاست، اما به زبان روان‌کاوی نوعی راه‌حل نیز هست: پسر از طریق پرخاشگری خود را از پدر آزاد می‌کند و رقابت با خلع قدرت پدر پایان می‌یابد.

در حماسهٔ ملی ایران ـ اردجمندی آشکارا به صحنه‌هایی از شاهنامه یا دیگر صورت‌بندی‌های اسطوره‌ای پدر و پسر نظر دارد ـ پدر پیروز می‌ماند و پسر را می‌کشد. در نتیجه، کیفیت عاطفی رقابت ادیپی به‌طور اساسی تغییر می‌کند. پسری که وارد رقابت می‌شود، فقط احساس گناه و منع را به جان نمی‌خرد؛ خطر نابودی خود را نیز می‌پذیرد.

در اینجا باید قیدی روش‌شناختی افزود: استخراج الگویی فرهنگی از یک اسطوره، عملی تفسیری است. اسطوره روانِ یک فرهنگ را تعیین نمی‌کند؛ فقط تصویرهایی در اختیار می‌گذارد که می‌توان برخی صورت‌های تعارض را در آن‌ها خواند و نام‌گذاری کرد. اصطلاح «متأثر از زمینهٔ ایرانی» در ادامه هرگز به معنای ویژگی ذاتی یک ملت نیست، بلکه به صورت‌بندی تکرارشونده‌ای اشاره دارد که تصاویر آن را، از جمله، می‌توان در این اسطوره مشاهده کرد.

گذار تعیین‌کننده همین‌جاست: مرز پدرانه دیگر فقط منعی نمادین تجربه نمی‌شود؛ ممکن است به تهدیدی مرگبار بدل شود. پدر فقط مرز نمی‌گذارد؛ می‌تواند پیروز شود و بکشد. در نتیجه، اضطراب اختگی در مجاورت بی‌واسطهٔ اضطراب مرگ قرار می‌گیرد.

این هنوز مفهوم کامل Pater Mortifer، یعنی پدر مرگ‌آور، نیست؛ این مفهوم در فصل بعد گشوده خواهد شد. بااین‌حال، خطوط کلی آن از همین‌جا و در صورت‌بندیِ «صحنهٔ نخستینِ متأثر از زمینهٔ ایرانی» نمایان می‌شود.

آداب‌دانی که در فصل دوم آن را آتش‌بسی درونی با اقتداری خطرناک دانستیم، در اینجا معنای روان‌کاوانهٔ روشن‌تری پیدا می‌کند. به گفتهٔ اردجمندی، آداب‌دانی و آیین‌ها فاصلهٔ میان کوچک‌ترها و بزرگ‌ترها را حفظ می‌کردند؛ فاصله‌ای محافظتی که نمی‌گذاشت فرد بیش از اندازه به پدر، به‌عنوان ابژه‌ای اخته‌کننده و تهدیدآمیز، نزدیک شود، به او حمله کند یا شرمسارش سازد.

Ardjomandi 1993؛ نقل‌قول مفصل در فصل پنجم آمده است.

این عبارت فصل دوم را به فصل چهارم پیوند می‌دهد. آداب‌دانی فقط ادب نیست؛ فاصله‌ای محافظتی در برابر ابژهٔ اخته‌کننده و تهدیدآمیز است. نمی‌گذارد پسر بیش از اندازه به پدر نزدیک شود، به او حمله کند یا شرمسارش سازد. آداب‌دانی راهی روانی و اجتماعی برای جلوگیری از شدت‌گرفتن صحنهٔ نخستین است.

زیرا نزدیکی به پدر ممکن است خطرناک شود. حمله به پدر ممکن است پیامدی مرگبار داشته باشد. شرمسارکردن پدر ـ یعنی آشکارکردن ضعف، اضطراب و امیال او ـ ممکن است تمام نظم را از هم بگسلد؛ زیرا این نظم فقط هنگامی کار می‌کند که چهرهٔ پدر زیر نقاب اقتدار مطلق پوشانده شده باشد.

وقتی صحنه خطرناک می‌شود: پیوند سکسوالیته و خشونت در زمینهٔ ایرانی

اکنون می‌توان مسیر این فصل را جمع‌بندی کرد و مقصود از «صورت‌بندی صحنهٔ نخستینِ متأثر از زمینهٔ ایرانی» را روشن ساخت.

هدف، مطرح‌کردن ادعایی ذات‌گرایانه دربارهٔ یک قوم نیست. قرار نیست گفته شود همهٔ خانواده‌های ایرانی یکسان‌اند یا ایران انحصار خشونت و پدرسالاری را در اختیار دارد. همچنین منظور این نیست که سکسوالیته، شرم یا آبرو فقط در ایران وجود دارد. همهٔ این ادعاها نادرست، خام و شرق‌شناسانه خواهند بود.

مدعا دقیق‌تر از یک حکم کلی فرهنگی است. در برخی خانواده‌ها و نظم‌های فرهنگیِ متأثر از زمینهٔ ایرانی، شرم، آبرو، تابوی جنسی و اقتدار پدرانه ممکن است صحنهٔ عمومی ادیپیِ میل، طرد و منع را چنان فشرده و سنگین کنند که میل نه فقط ممنوع، بلکه خطرناک تجربه شود؛ و اقتدار پدرانه نه فقط نیرویی مرزگذار، بلکه قدرتی بالقوه مرگبار به نظر برسد.

پرسش کودک دربارهٔ سکسوالیته فقط بی‌پاسخ نمی‌ماند؛ ممکن است خود کودک به سبب پرسیدن شرمسار شود. سکسوالیتهٔ والدین در زبان و نماد جای نمی‌گیرد و در نتیجه، معماگونه، خشونت‌آمیز یا ناگفتنی می‌شود.

مادر فقط مادر نیست، بلکه زن نیز هست؛ اما زنانگی او تابو شمرده و زیر نظر گرفته می‌شود. پدر فقط شخص سوم نیست؛ حامل آبروست و ممکن است شرمسار شود و مجازات کند. پسر فقط رقیب نیست؛ ممکن است به رقیبی بدل شود که زندگی‌اش در خطر است. دختر نیز فقط کودک نیست؛ حامل آبروی آینده است، آبرویی که باید مراقبت و مهار شود و در صورت لزوم، با خشونت از آن دفاع کنند.

به‌این‌ترتیب، صحنه‌ای پدید می‌آید که در آن سکسوالیته و خشونت با یکدیگر تماس پیدا می‌کنند و در هم گره می‌خورند. میل خطرناک می‌شود، زیرا ممکن است آبرو را خدشه‌دار کند. دانستن خطرناک می‌شود، زیرا ممکن است شرم را آشکار و دروغ نهفته در نظم را برملا کند. رقابت خطرناک می‌شود، زیرا پدر نه‌فقط مرز، بلکه قدرتی مرگبار است. آزادی زنانه نیز خطرناک می‌شود، زیرا نظم موجود را نه‌تنها از نظر اجتماعی، بلکه از نظر نمادین به لرزه درمی‌آورد و سلطهٔ مردانه را زیر سؤال می‌برد.

صحنهٔ نخستین در این وضعیت فقط ادیپی نیست؛ آکنده از شرم، آبرومحور و نزدیک به خشونت است.

گذار به فصل پنجم: پدر در آن‌سوی منع

اکنون بر آستانهٔ فصل بعد ایستاده‌ایم. وقتی صحنهٔ نخستین تا این اندازه از شرم، آبرو و تابوی جنسی آکنده شود، کارکرد پدر نیز به‌طور بنیادی تغییر می‌کند. پدر دیگر برای کودک فقط شخص سومی نیست که مرز می‌گذارد و ساختار می‌آفریند؛ همچون مرجعی ظاهر می‌شود که می‌تواند شرمسار کند، مجازات کند، طرد کند یا از میان ببرد.

پدر دیگر فقط منع نیست؛ به آزارگر تبدیل می‌شود. فقط مرز نیست؛ تهدید است.

بنابراین، پرسش بعدی چنین است: اگر پدر فقط منع نکند، چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر بتواند مرگبار شود چه؟ وقتی پدر نه نمایندهٔ قانون، بلکه نمایندهٔ خشونت باشد، ساختار درونی چگونه دگرگون می‌شود؟

فصل پنجم:

پدری که فقط منع نمی‌کند

تهدیدی که باید جدی گرفته شود

در کار بالینی من، این‌گونه تهدیدها فقط فوران‌های نادری نیستند که والد بعدها با شرمندگی از آن‌ها سخن بگوید. گاهی تهدید چنان خونسردانه بیان می‌شود که دیگر نمی‌توان آن را صرفاً لفظی یا ناشی از هیجان لحظه دانست. یک بار پدری روبه‌رویم نشسته بود که مجازات سنگین فرزندش را نه فورانی عاطفی، بلکه تعهدی می‌دانست که اکنون باید به آن عمل کند. متوجه شدم که سخنانش را بی‌هیچ تردیدی جدی گرفته‌ام.

در چنین لحظه‌هایی، خشمی خروشان و ویرانگر در خود احساس می‌کنم که اندیشیدن را تقریباً ناممکن می‌سازد. هم‌زمان، درماندگی و حالتی شبیه تسلیم در برابر سرنوشت را تجربه می‌کنم. این انتقال متقابل را از همان آغاز مطرح می‌کنم، زیرا از نظر روش‌شناختی نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

من پدری را که می‌تواند بکشد، از بیرون صحنه توصیف نمی‌کنم؛ او را در درون خود حمل می‌کنم. روشن‌کردن جایگاه خودم اعترافی نیست که اعتبار بررسی را کم کند، بلکه شرط صداقت آن است. کسی که دربارهٔ پدر مرگ‌آور چنان می‌نویسد که گویی بیرون از دسترس او ایستاده، از همان ابتدا او را درست نشناخته است.

اما پدری که این فصل می‌کوشد او را به‌صورت مفهومی معرفی کند، فقط آنجا ظاهر نمی‌شود که آشکارا سخن از کشتن در میان است. بیشتر اوقات، خود را در سکوت نشان می‌دهد.

ممکن است کسی سر میز خانواده بنشیند و احساس کند جمله‌ای که گفته شده، صرفاً یک جمله نیست. پسری با پدر مخالفت می‌کند؛ شاید بسیار محتاطانه و حتی مؤدبانه. لحظه‌ای سکوت بر اتاق می‌افتد. کسی فریاد نمی‌زند و دستی بالا نمی‌رود، اما هوای اتاق تغییر می‌کند. مادر به بشقابش نگاه می‌کند، برادر موضوع را عوض می‌کند و پسر بیش از اندازه سریع لبخند می‌زند. کسی به حرف گفته‌شده پاسخ نمی‌دهد؛ با آن چنان برخورد می‌شود که گویی از خطی نادیدنی عبور کرده است.

کودکانی را دیده‌ام که در برابر چنین حالت‌های تهدیدآمیزی بی‌حرکت می‌ایستند و گویی سنگ شده‌اند؛ کودکانی که مرا به یاد محکومان به مرگی می‌اندازند که به سوی چوبهٔ دار می‌روند.

در چنین صحنه‌ای، مسئله فقط اختلاف نظر یا احترام نیست. پرسش اصلی این است: وقتی فرد کوچک‌تر و وابسته‌تر ـ پسر یا دختر ـ نشان دهد میلی از آنِ خود دارد، چه چیزی تهدیدش می‌کند؟ شرمسارسازی، طرد یا ازدست‌دادن محبت؟ یا چیزی عمیق‌تر: این تجربهٔ درونی که خویشتن او دیگر حق وجود ندارد؟

هر پدر سخت‌گیری نابود نمی‌کند

این تمایز تعیین‌کننده است و از همین‌جا باید آغاز کرد تا از سوءتفاهمی پیشگیری شود که می‌تواند اعتبار کل بررسی را از میان ببرد. هر پدر سخت‌گیری ویرانگر نیست. پدر می‌تواند منع کند، بی‌آنکه نابود سازد؛ «نه» بگوید، بی‌آنکه موجودیت روانی کودک را از میان ببرد؛ و جدا کند، مرز بگذارد، ناکام سازد یا حتی جریحه‌دار کند، بی‌آنکه حق وجود کودک را زیر سؤال ببرد. تنها هنگامی که مرز دیگر مرز تجربه نمی‌شود و شکل تهدید مرگ به خود می‌گیرد، چهره‌ای پدید می‌آید که من آن را Pater Mortifer، یعنی «پدر مرگ‌آور»، می‌نامم.

پدر مرگ‌آور فقط پدر واقعی نیست و به‌سادگی نیز همان «پدر ایرانی» نیست. او چهره‌ای درونی و ابژه‌ای روانی است که تجربه‌های واقعی، صحنه‌های خانوادگی، اسطوره‌های فرهنگی، تصاویر دینی، قدرت سیاسی و فانتزی‌های اضطراب‌آلود کودک در آن به هم می‌رسند. این مرجع درونی نمی‌گوید: تا اینجا و نه بیشتر. صدای او چنین شنیده می‌شود: اگر جلوتر بروی، دیگر حق نداری وجود داشته باشی.

با این تعریف، پرسش محوری فصل نیز تغییر می‌کند. دیگر نمی‌پرسیم آیا پدران ایرانی سخت‌گیرند؛ در جاهای دیگر نیز پدران سخت‌گیر وجود دارند و سخت‌گیری به‌تنهایی چیزی را توضیح نمی‌دهد. پرسش این است: مرز میان پدری که «نه» می‌گوید و پدری که می‌تواند نابود کند کجاست؟ برای آشکارشدن این مرز، نخست باید دید پدر هنگامی که کارکردش را به‌درستی ایفا می‌کند، چه چیزی را ممکن می‌سازد.

مراجعی از خواب‌هایی سخن می‌گوید که در آن‌ها چهره‌ای پدرانه ظاهر می‌شود، هرچند در زندگی بیرونی دیگر حضوری مستقیم ندارد. این خواب‌ها نه با اندوه، بلکه با انتظار مجازات همراه‌اند. هنگام بیداری، تصویر انسانی ازدست‌رفته در ذهن مراجع باقی نمی‌ماند؛ آنچه می‌ماند، احساس زیر نظر بودن و داوری‌شدن است. او در طول روز می‌تواند منطقی دربارهٔ فاصله سخن بگوید، اما شب‌ها اقتدار همچون قدرتی درونی بازمی‌گردد.

این صحنه نشان می‌دهد پدر مرگ‌آور به حضور واقعی پدر وابسته نیست. تهدید پدرانه در درون، به شکل مرجعی از جنس فراخود تثبیت شده است. دیگر از بیرون سخن نمی‌گوید؛ از درون و در قالب نگاه، احساس گناه و انتظار مجازات عمل می‌کند. قدرتش نیز درست از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد: پدر بیرونی ممکن است ناپدید شود، اما ابژهٔ پدرانهٔ درونی همچنان داوری کند.

پدری که جدا می‌کند

از دیدگاه روان‌کاوی، پدر در آغاز تهدید نیست. نخستین کارکرد او مرزبندی است و درست از همین راه، آزادی را ممکن می‌کند. او درآمیختگی‌ای را قطع می‌کند که می‌توانست کودک را در خود نگه دارد. «سومِ پدرانه» میان مادر و کودک قرار می‌گیرد؛ نه برای نابودی کودک، بلکه برای گشودن راهی که او را از وابستگی دونفره بیرون می‌آورد. پدر در این کارکرد مالک نیست؛ نمایندهٔ نظمی فراتر از خود است.

بارت مفهوم «نامِ پدر» لاکان را چنین خلاصه می‌کند: لاکان این کارکرد را در ساحت امر نمادین قرار می‌داد. رخداد ادیپی فقط میان اشخاص واقعی روی نمی‌دهد؛ در ساحت نمادین نیز جریان دارد.

پدر یا «نامِ پدر» به‌عنوان نمایندهٔ قانون مداخله می‌کند، مانع درآمیختگی نارسیسیستی با مادر می‌شود و سوژه را به زبان، گفتمان و هنجارهای اجتماعی وارد می‌کند. نکتهٔ مهم این است که این کارکرد به شخص جسمانی پدر وابسته نیست و افراد یا نهادهای گوناگون می‌توانند آن را بر عهده بگیرند. پدر در اینجا بیش از آنکه یک مرد باشد، یک جایگاه است.

Barth 2021/2022, S. 105.

کارکرد این جایگاه را می‌توان به‌دقت بیان کرد:

> «هنگامی که پدر در مقام شخص سومِ مثلث‌ساز در دسترس کودک قرار می‌گیرد، تعارض همزیستانه با مادر می‌تواند حل شود و در نتیجه، توان فردیت‌یابی کودک تقویت گردد.»

Barth 2021/2022, S. 144.

بنابراین، مرز پدرانه فقط محدود نمی‌کند؛ فضای رابطه را گسترش می‌دهد. رابطهٔ دونفره به رابطه‌ای سه‌نفره تبدیل می‌شود و در همین رابطه است که کودک می‌تواند میل، صدا و داستانی از آنِ خود پیدا کند. این همان نقطه‌ای است که در ادامه همه‌چیز به آن بستگی دارد. پدری که کارکردش را به‌درستی ایفا می‌کند، نمی‌گوید:

تو به من تعلق داری.

می‌گوید: تو فقط به مادر یا خانواده تعلق نداری؛ بخشی از نظمی هستی که در آن باید میان میل، چشم‌پوشی و به‌رسمیت‌شناختن دیگری میانجی‌گری شود.

آندره گرین کارکرد پدرانه را فراتر از منع صرف می‌داند و آن را نوعی توانایی روانی برای روشن‌کردن و تشخیص‌دادن توصیف می‌کند. پدر می‌تواند در درون به مرجعی بدل شود که اندیشیدن را ممکن می‌کند، خودفریبی را محدود می‌سازد و تحمل حقیقت را آسان‌تر می‌کند:

> «در کنار پدر ادیپی، یعنی پاسدار قانون که مرز تمایز میان جنس‌ها را رعایت می‌کند، پدری دیگر نیز وجود دارد: پدری در روان، با این کارکرد که نیرنگ‌های اندیشه، رویگردانی از حقیقت و بازی جابه‌جایی‌ها را بازشناسد...»

André Green: Die zentrale phobische Position, 2002, S. 438–439.

این پدر نه با اجازه‌دادن به همه‌چیز، بلکه با ممکن‌ساختن اندیشه از کودک محافظت می‌کند. مرزی برقرار می‌کند که کودک زیر فشارش فرو نمی‌شکند. درست به همین دلیل بر این تمایز تأکید می‌کنم: قانون با خشونت یکی نیست. مرز ممکن است ناکام‌کننده باشد، اما نباید بکشد. می‌تواند میل را محدود کند، بی‌آنکه سوژهٔ میل‌ورز را از میان ببرد. اما اگر این کارکرد نمادین شکست بخورد چه؟ اگر مرز پدرانه نه نظم، بلکه حمله تجربه شود چه؟

وقتی منع به تن نزدیک می‌شود

ملانی کلاین نشان داده است که در فانتزی‌های آغازین، خواست‌های پرخاشگرانه و اضطراب مجازات چگونه به هم گره می‌خورند: ابژه‌ای که قرار است گاز گرفته، بلعیده یا تکه‌تکه شود، در قالب فراخودی درونی و به همان اندازه مجازات‌گر بازمی‌گردد؛ فراخودی «گازگیرنده، بلعنده و بُرنده». فصل ششم این شکل ابتدایی فراخود را با جزئیات بیشتری بررسی خواهد کرد. در اینجا همین اشاره کافی است تا نشان دهد ابژهٔ پدرانهٔ درونی چگونه از فانتزی‌های پرخاشگرانهٔ کودک بار می‌گیرد.

در اینجا روشن می‌شود معنای روان‌کاوانهٔ پدر تا چه اندازه از مرد واقعی فراتر می‌رود. ابژهٔ پدرانهٔ درونی ممکن است از فانتزی‌های پرخاشگرانهٔ کودک آکنده شود. در این حالت، دیگر فقط سخت‌گیر نیست؛ بی‌رحم است و منع نیز خاصیت میانجی‌گرانهٔ خود را از دست می‌دهد. این چهرهٔ درونی در کار بالینی شکلی جسمانی و خون‌آلود پیدا می‌کند: «مردی با سلاحی در دست»، چنان‌که انید بالینت توصیف می‌کند؛ چهره‌ای که در فانتزی اخته می‌کند، نه اینکه نظم ببخشد. شرح کامل این همانندسازی در فصل ششم خواهد آمد.

Enid Balint & M. v. Niederhöffer, 1957, S. 535.

در اینجا کافی است بدانیم که چهرهٔ مسلح، جای شخص سومِ نظم‌دهنده را می‌گیرد.

ملانی کلاین سازوکاری را توصیف کرده است که از راه آن، ابژه‌ای بیرونی به آزارگری درونی بدل می‌شود. کودک تکانه‌های ویرانگر خود را به بیرون فرافکنی می‌کند و آن‌ها را به ابژهٔ ناکام‌کننده نسبت می‌دهد؛ هم‌زمان:

> «از راه درون‌فکنی، پستانی خوب و پستانی بد در درون ساخته می‌شود. [...] پستان خوبِ بیرونی و درونی به الگوی همهٔ ابژه‌های یاری‌رسان و ارضاکننده تبدیل می‌شود و پستان بد به الگوی همهٔ ابژه‌های آزارگرِ بیرونی و درونی.»

Melanie Klein (dt. Übers. H. A. Thorner): Über das Seelenleben des Kleinkindes, 1960 [engl. Orig. 1952], S. 284–285.

ابژهٔ پدرانهٔ درونی، عکسی از پدر واقعی نیست، بلکه از چرخه‌ای از فرافکنی و بازدرون‌فکنی شکل می‌گیرد. درست به همین دلیل، ممکن است از مرد واقعی بسیار بی‌رحم‌تر شود.

در همین درهم‌تنیدگی می‌توان دید اگر کارکرد محافظتی پدر نه فقط غایب، بلکه فروپاشیده باشد چه رخ می‌دهد. گرین مراجعی را توصیف می‌کند که پدرش هنگام مشاجره «از خشم می‌غرید». در فانتزی مراجع، خشم پدر به مهار و نظم نمی‌انجامید؛ به «تحریکی بیش از اندازه» بدل می‌شد که او را وحشت‌زده می‌کرد و هیچ راه گریزی پیش رویش نمی‌گذاشت.

Green 2002, S. 434.

وقتی پدر به‌جای آرام‌کردن، خود از کنترل خارج می‌شود، در کودک ساختاری شکل نمی‌گیرد؛ وحشتی کور پدید می‌آید. پدری که باید برانگیختگی را مهار کند، خود به سرچشمهٔ برانگیختگی‌ای تبدیل می‌شود که دیگر نمی‌توان آن را مهار کرد.

کلاین همچنین اضطراب اختگی در برابر پدر را آستانه‌ای تعیین‌کننده در تحول دانسته است: میزان توانایی کودک برای تحمل این اضطراب، در موفقیت فرایند پختگی او نقش دارد. در بحث حاضر، جزئیات نظریهٔ کلاسیک دربارهٔ تفاوت‌های جنسی تعیین‌کننده نیست؛ آنچه اهمیت دارد، ساختار اضطراب است. اختگی نمادین یعنی میل محدود می‌شود، خیال همه‌توانی باید کنار گذاشته شود و دسترسی به مادر بی‌حدومرز نیست. اما تهدید اختگی‌ای که واقعی تجربه می‌شود، چنین معنایی دارد: بدن، خویشتن و زندگی من در خطرند. مرز میان این دو صورت همان نقطه‌ای است که پدر در آن از حامل قانون به نابودگر بدل می‌شود.

این مرز پیامدهای بالینی دارد. هرجا بتوان اضطراب را در زبان و نماد جای داد، توان روبه‌روشدن با تعارض شکل می‌گیرد. هرجا اضطراب به شکل نابودی تجربه شود، فرد فلج می‌شود؛ همان سنگ‌شدگی‌ای که در مراجعان خردسالم می‌بینم. در این وضعیت، تعارض دیگر پردازش‌پذیر نیست. فرد آن را دور می‌زند، در برابرش منجمد می‌شود یا با تن‌دادن به انقیاد می‌کوشد آرامش کند. همین جابه‌جایی زمینهٔ فصل بعد را می‌سازد: نقطه‌ای که اضطراب اختگی به اضطراب مرگ بدل می‌شود.

تشدید تصویر پدر در زمینهٔ ایرانی

من «ایرانی» را نوعی تیپ شخصیتی نمی‌دانم. موضوع بررسی، صورت‌بندی تکرارشونده‌ای است که در آن اقتدار فرهنگی، خانوادگی و سیاسی با تهدید نابودی پیوند می‌خورد. این صورت‌بندی ویژگی همهٔ خانواده‌های ایرانی نیست؛ جایگاهی ساختاری است که امکان حضور در فرهنگ را دارد و ممکن است در موقعیت‌های مختلف با شدت‌های متفاوت فعال شود یا اصلاً پدیدار نگردد.

مواد ایرانیِ بررسی‌شده در این کتاب نیز صرفاً نمونه‌هایی برای توضیح نظریه نیستند. آن‌ها اسطوره‌ها، آیین‌ها و تصاویر اجتماعی‌ای را دربرمی‌گیرند که در آن‌ها پدر نه فقط مرز می‌گذارد، بلکه واقعاً پسر را می‌کشد.

اردجمندی این نکته را با بررسی حماسهٔ ملی ایران به‌روشنی صورت‌بندی کرده است:

اردجمندی پیش‌تر این ارتباط را در حماسهٔ ملی ایران بررسی کرده است. در شاهنامه، چندین داستان با پیروزی پدر در نبرد تن‌به‌تن با پسر و کشته‌شدن پسر پایان می‌یابند. او می‌نویسد که این فرجامِ تعارض ادیپی بر جهت‌گیری فرهنگ ایران اثر گذاشته و دامنهٔ تهدید اختگی و اضطراب ناشی از آن را در حوزهٔ فرهنگی ایران به‌طور چشمگیری افزایش داده است.

؛ نقل‌قول Mohammad E. Ardjomandi: Die fremde Kultur der Schiiten, 1993 کامل در فصل چهارم آمده است.

این سخن رابطه‌ای علّی و ساده پیشنهاد نمی‌کند، چنان‌که گویی یک اسطوره می‌تواند به‌تنهایی جامعه‌ای را توضیح دهد. آنچه از نظر روان‌کاوی اهمیت دارد، تکرارشدن صحنه‌ای آشناست: پسر در برابر پدر قرار می‌گیرد، اما پایان کار جدایی نمادین نیست. پدر پیروز می‌ماند و پسر می‌میرد. قدرت پدرانه نه اقتداری محدودشده با قانون، بلکه مرجع نهایی زندگی و مرگ ظاهر می‌شود.

گوهر همایون‌پور تفاوت با اسطورهٔ یونانی را چنین خلاصه می‌کند:

> «اسطورهٔ مشهور ما، ‹رستم و سهراب›، در کتاب شاهان فردوسی، یعنی شاهنامه، روایتی بسیار شبیه ادیپ شهریار دارد. تفاوت اصلی این است که در پایان، پدر ناآگاهانه پسرش را می‌کشد. به نظر می‌رسد اسطوره‌شناسی یونانی سرشار از داستان پسرانی است که پدرانشان را می‌کشند، حال آنکه در اسطوره‌شناسی ایرانی گویی گریزی از الگوی فراگیر پسرکشی نیست.»

Gohar Homayounpour: Doing Psychoanalysis in Tehran, 2012, S. 54.

> “Our famous myth ‘Rustam and Sohrab,’ from Ferdousi’s Book of Kings (Shahnameh), has a storyline quite similar to that of Oedipus Rex, the main difference being that it is the father who unknowingly kills his son at the end. Greek mythology seems to be populated with myths about killing fathers, while it is impossible to escape the common pattern of killing sons all over Iranian mythology.”

چنان‌که همایون‌پور می‌گوید، اسطوره‌شناسی یونانی سرشار از پدرکشی است، درحالی‌که در اسطوره‌شناسی ایرانی گویی گریزی از الگوی فراگیر پسرکشی نیست. اهمیت این مقایسه در رقابت میان «یونان و ایران» نیست؛ در تفاوتی است که این دو سنت اسطوره‌ای برای تعارض پدر و پسر رقم می‌زنند. در یک سو، کشتن پدر به هستهٔ تراژیک نظمی بدل می‌شود که احساس گناه، قانون و شناخت را پدید می‌آورد. در سوی دیگر، پسر مرده در مرکز قرار دارد: پدر زنده می‌ماند و پسر نه جانشین، بلکه قربانی می‌شود.

در اینجا، چهرهٔ پدر مرگ‌آور وضوح فرهنگی بیشتری پیدا می‌کند. پدر مرگ‌آور صورت درونیِ اقتداری است که به‌طور نمادین از قدرت کناره نمی‌گیرد، شخص سومی محدودش نمی‌کند و نمی‌تواند برای پسر فضایی باز کند، بی‌آنکه او را رقیب خود ببیند. در چنین وضعیتی، پسر نمی‌تواند به‌سادگی بزرگ شود؛ باید زنده بماند.

پدر، زاینده، فرمانروا

در اینجا باید تمایزی مفهومی برقرار کرد؛ بدون آن، ممکن است کل کتاب نادرست فهمیده شود. پدر واقعی خودبه‌خود همان پدر مرگ‌آور نیست. ممکن است مهربان، ضعیف، متناقض، شرمسار یا درمانده باشد و حتی خود قربانی یک ساختار باشد.

ابژهٔ پدرانهٔ درونی، چهره‌ای روانی است که از تجربه‌ها، فانتزی‌ها و انتقال‌ها شکل می‌گیرد. چهرهٔ فرهنگی پدر در اسطوره‌ها، آیین‌ها، نظام‌های آبرو و تصاویر دینی زندگی می‌کند. قدرت سیاسیِ پدرانه نیز جایی ظاهر می‌شود که حاکمیت خود را همچون مرجعی پدرانه و خدشه‌ناپذیر به نمایش می‌گذارد.

بنسلاما از جدایی سه قدرتِ همانندساز سخن می‌گوید که در جهان سنتی هنوز در هم آمیخته بودند: پدرِ زیستی و زاینده، پدر نمادین و فرمانروا. نقل‌قول کامل و شرح آن در فصل سیزدهم خواهد آمد.

این تمایز برای سراسر استدلال کتاب اهمیتی محوری دارد، زیرا پدر مرگ‌آور درست جایی شکل می‌گیرد که این سطوح در هم فرو می‌روند. پدرِ زاینده شأن قانون را از آنِ خود می‌کند؛ قانون با صدای مالک سخن می‌گوید؛ فرمانروا خود را پدر معرفی می‌کند؛ و پدر در جایگاه صاحب بدن، سکسوالیته، آبرو، اندیشه و آینده ظاهر می‌شود.

هرجا مدرنیته این قدرت‌ها را از یکدیگر جدا کند، پدر واقعی انسانی خطاپذیر در کنار قانونی غیرشخصی باقی می‌ماند. اما هرجا این قدرت‌ها در هم ادغام شوند، پدر به مرجعی مطلق و مخالفت با او به حمله‌ای علیه کلیت نظم بدل می‌شود.

در چنین نظمی، مخالفت صرفاً اختلاف نظر نیست: تفاوت، شرمسارسازی تلقی می‌شود؛ میل، خیانت؛ و استقلال، فانتزی پدرکشی. لازم نیست پدر واقعاً کسی را بکشد تا مرگبار تجربه شود. کافی است نظم روانی جایی برای مخالفت پسر یا دختر نشناسد، مگر به بهای به‌خطرانداختن پیوند با خانواده، آبرو و حتی موجودیت خود.

به همین دلیل، آداب‌دانی و ادب فقط لایه‌ای سطحی از فرهنگ نیستند؛ شیوه‌هایی برای محافظت‌اند. اردجمندی آیین‌ها و حفظ فاصله را دفاعی در برابر ابژهٔ پدرانهٔ خطرناک توصیف می‌کند:

> «آداب‌دانی و آیین‌ها بیش از هر چیز برای حفظ فاصله میان کوچک‌ترها و بزرگ‌ترها به کار می‌روند. کارکردشان این است که فرد بیش از اندازه به پدر، یعنی ابژهٔ اخته‌کننده و تهدیدآمیز، نزدیک نشود، به او حمله نکند یا او را شرمسار نسازد. آیین‌ها و آداب‌دانی به پدر نشان می‌دهند که پسران قدرت او را به رسمیت می‌شناسند، به او احترام می‌گذارند، ارجش می‌نهند و سنتش را حفظ می‌کنند.»
>
> Ardjomandi: Die fremde Kultur der Schiiten, 1993.

با این توضیح می‌توان صحنهٔ سر میز خانواده را خواند. سکوت محافظت می‌کند. ادب پدر را آرام نگه می‌دارد. سخن‌گفتن غیرمستقیم مانع رویارویی مستقیم می‌شود. فرد آنچه را می‌اندیشد، بر زبان نمی‌آورد؛ زیرا به‌محض آنکه اندیشه پدر را شرمسار کند، خودِ اندیشیدن ممکن است خطرناک شود. سوژه مؤدب باقی می‌ماند، اما آزاد نمی‌ماند.

آبرو، شرم و خشونت واقعی

تا اینجا شاید بتوان گفت بحث بیشتر دربارهٔ تصاویر درونی بوده است. اما پدر مرگ‌آور درست از آن رو چنین قدرتی دارد که فقط در فانتزی وجود ندارد؛ در برخی صورت‌بندی‌های اجتماعی با خشونت واقعی تماس پیدا می‌کند.

بررسی خشونتی که با آبرو، سکسوالیتهٔ زنانه و بدن افراد وابسته پیوند می‌خورد ـ ناموس، باکرگی و خشونت ناموسی ـ به فصل هشتم، «امر زنانه همچون صحنه»، تعلق دارد. برای فهم پیدایش پدر مرگ‌آور، ویژگی دیگری اهمیت اساسی دارد: ناتوانی پدر در نگه‌داشتن شرم خود در درون.

از این دیدگاه، پدر مرگ‌آور فقط پدری نیست که مجازات می‌کند؛ پدری است که نمی‌تواند شرمساری خود را ذهنی‌سازی کند، یعنی آن را به‌عنوان عاطفه‌ای درونی نگه دارد و درباره‌اش بیندیشد. ناچار است شرم را به بیرون منتقل کند و با اعمال خشونت بر بدن دیگری از خود دور سازد. ابژه‌ای که او را شرمسار کرده است باید ناپدید شود. به‌این‌ترتیب، جریحه‌ای نارسیسیستی به کنشی خشونت‌آمیز تبدیل می‌شود و پدر نه فردی استوار، بلکه انسانی تهدیدشده ظاهر می‌گردد. خشونتش فقط از قدرت برنمی‌خیزد؛ از دفاعی هراس‌آلود در برابر جریحه‌پذیری خود او نیز سرچشمه می‌گیرد.

در این وضعیت، پدرسالار نه از احساس قدرت، بلکه از سر اضطراب فرمان می‌راند. پسر خطرناک است، چون آینده را نمایندگی می‌کند؛ دختر خطرناک است، چون آبروی مردان به بدن او گره خورده است؛ و زن خطرناک است، زیرا میل مستقل او نشان می‌دهد اختیار مرد بر او مطلق نیست. اضطراب پدرسالار بدین‌ترتیب نظمی می‌سازد که دیگران باید بهای ثبات درونی او را بپردازند.

بااین‌حال، این قدرت به همان اندازه که مطلق است، شکننده نیز هست. اگر آبروی پدر فروبریزد، تمام چهرهٔ او از هم می‌پاشد. اردجمندی از پدری سخن می‌گوید که «به اتهام معاملات مالیِ ناسالم زندانی شده بود»:

> «هرچند پس از چند روز آزاد شد، چنان شرمسار بود که اندکی بعد ناپدید شد، بی‌آنکه با اعضای خانواده‌اش خداحافظی کند یا نشانی‌ای از خود باقی بگذارد.»

Ardjomandi: Die fremde Kultur der Schiiten, 1993.

پدری که می‌توانست دیگری را نابود کند، شرمساری خود را تاب نمی‌آورد و خود را از خانواده حذف می‌کند. سختی و شکنندگی در اینجا دو روی یک ناتوانی‌اند: ناتوانی در نگه‌داشتن شرم در درون.

فراخود مسلح

از پدر مرگ‌آور فقط نمی‌ترسند؛ او را درونی می‌کنند. این از نظر روان‌کاوی گام تعیین‌کننده است. اقتداری بیرونی ممکن است ناپدید شود، بمیرد، از نظر سیاسی سرنگون شود یا فرد از آن فاصله بگیرد. اما وقتی به ابژه‌ای درونی بدل شد، در سوژه به سخن‌گفتن ادامه می‌دهد: زیر نظر می‌گیرد، شرمسار و مجازات می‌کند و نه فقط اعمال، بلکه اندیشه‌ها را نیز منع می‌کند.

چرا سوژه اساساً مرجعی را به درون می‌برد که آزارش می‌دهد؟ توماس کوهوت پاسخی داده است که آن را یکی از دقیق‌ترین پاسخ‌ها می‌دانم:

> «مجازات‌هایی که در آغاز از بیرون و به‌دست اقتدارهای والدینی اعمال می‌شدند، به شکل فراخود درونی شدند؛ نوعی مانور سازگارانه برای جلوگیری از آسیب‌دیدگی دوباره.»

Thomas A. Kohut: History Flows through Us, 2020, S. 21–22.

> “Punishments that were originally inflicted from without by parental authorities were internalized as the Superego, in an adaptive maneuver to prevent re-traumatization.”

سوژه پیش از آنکه خشونت واقعی از بیرون بر او فرود آید، خود را مجازات می‌کند. پدرِ درونی در آغاز نقش سازوکاری دفاعی را دارد، اما همین سازوکار می‌تواند به شکنجه‌ای درونی بدل شود.

نینا کُلتارت نشان داده است که این فراخودِ درونی صرفاً رونوشتی از والدین واقعی نیست. پرخاشگری خودِ کودک می‌تواند خشونت فراخود را تشدید و آن را چنان «مسلح» کند که دیگر به‌سختی بتوان والدین واقعی را در آن بازشناخت.

ممکن است پدر واقعی فقط سخت‌گیر بوده باشد، اما ابژهٔ پدرانهٔ درونی از او مرگ‌آورتر شود. از سوی دیگر، پدری که در واقعیت خشونت‌ورز بوده است، ممکن است در جهان درونی کودک به شکلی باز هم بی‌رحمانه‌تر به زندگی ادامه دهد؛ زیرا اضطراب و پرخاشگری کودک، تصویر درونی او را هولناک‌تر می‌کنند.

اکنون می‌توان فهمید چرا افراد گاهی مدت‌ها پس از پایان خطر بیرونی، اقتدار را همچنان نابودکننده تجربه می‌کنند. وقتی پدر مرگ‌آور در قالب فراخودی مسلح از درون سخن می‌گوید، دیگر به سلاحی واقعی نیاز ندارد. می‌گوید: اگر میل بورزی، خیانت کرده‌ای. اگر مخالفت کنی، شرمسار می‌سازی. اگر جدا شوی، پدر را کشته‌ای. اگر آزاد شوی، سزاوار مجازاتی.

وجه تناقض‌آمیز ماجرا این است که انقیاد، این مرجع درونی را آرام نمی‌کند؛ آن را تغذیه می‌کند. بروس فینک با تکیه بر فروید و لاکان این چرخهٔ معیوب را توصیف کرده است:

> «چرخه‌ای معیوب شکل می‌گیرد که در آن، بخشی از انرژی پرخاشگرانهٔ نهاد از طریق حمله‌های فراخود به من ارضا می‌شود. [...]»

فینک اندیشهٔ لاکان در سمینار هفتم را چنین بازمی‌گوید: کسی که پیوسته می‌کوشد از قانون اخلاقی پیروی کند، می‌بیند خواسته‌های فراخودش روزبه‌روز خرده‌گیرانه‌تر و بی‌رحمانه‌تر می‌شوند.

Lacan 1959–60/1992, S. 176, zitiert nach Fink 1999, S. 534, in Finks modifizierter Übersetzung.

اصطلاح‌های متن اصلی: “moral law” و “superego”.

کسی که می‌کوشد از قانون اخلاقی پیروی کند، با خواسته‌هایی روبه‌رو می‌شود که فراخودش هر بار سخت‌تر و بی‌رحمانه‌تر مطرح می‌کند. اطاعتی که قرار بود پدر را آرام کند، فقط او را سخت‌گیرتر می‌سازد. این همان بن‌بست درونی‌ای است که با بن‌بست بیرونی مطابقت دارد: هیچ اندازه‌ای از انقیاد کافی نیست.

چنین فراخودی دیگر هیچ شباهتی به پدر محافظِ گرین ندارد؛ پدری که اندیشیدن را ممکن می‌کند. این فراخود تنظیم نمی‌کند؛ خود فرد، روابط او و ابژه‌های درونی‌اش را ویران می‌سازد. این همان «فراخود نابهنجار» است، به معنایی که اِدنا اوشانسی (Edna O’Shaughnessy) به کار می‌برد.

این چهرهٔ درونی در کار بالینی و در انتقال ظاهر می‌شود. اردجمندی از بیماری سخن می‌گوید که او را همچون «فرمانروایی مستبد و شرقی» تجربه می‌کرد که به بردگی‌اش می‌کشید؛ در اینجا موقعیت تحلیلی به صحنهٔ فانتزی‌ای پدرانه و سیاسی بدل می‌شود. من نیز انتقال متقابل خود را در این تصویر بازمی‌شناسم: همان خشم ویرانگری که در آغاز فصل توصیف کردم و گاهی چنان خوب پنهانش می‌کنم که حتی خودم به آن دسترسی ندارم.

در این نقطه، تفاوت میان پدر و قانون بار دیگر تعیین‌کننده می‌شود. قانونی که خود محدود است، از فرد در برابر خودکامگی محافظت می‌کند. قدرت پدرانه‌ای که خود را قانون می‌داند، اضطراب می‌آفریند. بنابراین، پدر مرگ‌آور صرفاً «قانون بیش از اندازه» نیست؛ در معنای دقیق کلمه، حاصل کمبود قانون است. او جایی پدید می‌آید که قدرت شخصی، دفاع در برابر شرم و خشونت، جای قانون را می‌گیرند.

پسر در برابر پدر مرگ‌آور

اگر نتوان بر پدر به‌صورت نمادین غلبه کرد، چه چیزی برای پسر باقی می‌ماند؟ می‌تواند بجنگد، اما اسطوره به او می‌گوید: پدر پسر را می‌کشد. می‌تواند بگریزد، اما ابژهٔ درونی همراه او می‌رود. می‌تواند مخالفت کند، اما مخالفتش شرمسارسازی تلقی می‌شود. می‌تواند تن به انقیاد بدهد و امیدوار باشد که بلا را دور کند؛ بااین‌حال، همان‌طور که دیدیم، هیچ میزانی از انقیاد کافی نیست.

در اینجا درِ بخش بعدی کتاب گشوده می‌شود، اما هنوز نباید از آن عبور کرد. پرسش «پیمان بقا» که از این صورت‌بندی پدید می‌آید، در فصل‌های بعد و به‌ویژه فصل هفتم پی گرفته خواهد شد. فصل حاضر بر پیدایش این چهره متمرکز می‌ماند و نشان می‌دهد چگونه ممکن است پدر در جایگاه مرز، به پدر در جایگاه قدرت نابودگر بدل شود.

همایون‌پور جنبهٔ بقا را در عبارتی خلاصه می‌کند که به بحث بعدی راه می‌برد: پسران می‌خواهند شورش کنند، اما در سطح ناخودآگاه از امکان کشته‌شدن آگاه‌اند و ازاین‌رو به‌نوعی به اضطراب اختگی تن می‌دهند. نقل‌قول کامل در فصل ششم خواهد آمد. نکتهٔ تعیین‌کننده برای بحث حاضر این است که اضطراب اختگی در اینجا همچون مصالحه‌ای در برابر خطری بنیادی‌تر ظاهر می‌شود: اخته‌شدن بهتر از مردن است؛ اطاعت بهتر از نابودی؛ و کوچک‌ماندن در درون بهتر از به جان خریدن حکم نابودی از سوی پدر.

اکنون تراژدی پدر مرگ‌آور با تمام ابعادش آشکار می‌شود. او فقط ترس از مجازات ایجاد نمی‌کند؛ نظمی می‌سازد که در آن خودِ فرایند پختگی خطرناک می‌شود. بزرگ‌شدن دیگر به معنای به‌ارث‌بردن نمادین جایگاه پدر نیست؛ به معنای نزدیک‌شدن خطرناک به اوست. میل شخصی، رقابت تلقی می‌شود؛ اندیشهٔ شخصی، حمله؛ و مردانگی، زنانگی یا آزادی مستقل فرد، قدرت پدرانه را شرمسار می‌کند.

تعریف مفهوم

> «پدر مرگ‌آور» چهرهٔ درونیِ اقتداری است که حد نمادین نمی‌گذارد، بلکه می‌تواند در واقعیت یا فانتزی نابود کند. این چهره زمانی پدید می‌آید که کارکرد پدرانهٔ شخص سوم با اضطراب کهن از مجازات، دفاع در برابر شرمِ خودشیفته‌وار، فانتزی‌های فرهنگیِ پسرکشی و نظم‌های واقعیِ خشونت درهم بیامیزد.

> «پدر مرگ‌آور» را باید از پدر سخت‌گیر متمایز کرد. پدر سخت‌گیر ممکن است تعارض‌برانگیز، آزارنده، اقتدارطلب یا عاری از محبت باشد؛ بااین‌حال، هنوز می‌توان تصور کرد مرزی می‌گذارد که کودک در کنار آن از نظر روانی به زندگی ادامه می‌دهد. اما «پدر مرگ‌آور» موجودیت سوژه را زیر سؤال می‌برد. «نه» او به معنای «چشم بپوش» نیست؛ می‌گوید: «ناپدید شو.»

او را باید از پدر نمادین نیز جدا دانست. پدر نمادین بالاتر از قانون قرار نمی‌گیرد؛ به نظمی اشاره می‌کند که خودش را نیز محدود می‌سازد. «پدر مرگ‌آور»، در مقابل، حاصل ادغام پدر و قدرت مطلق است. هیچ شخص سومی را بر فراز خود تحمل نمی‌کند. هرجا حاکم باشد، پسری که بخواهد در برابر پدر پناه بگیرد، مرجعی نخواهد یافت.

سرانجام، «پدر مرگ‌آور» با پدر سیاسی نیز یکسان نیست، هرچند نمی‌توان آن دو را کاملاً از هم جدا کرد. قدرت سیاسیِ پدرانه زمانی مرگ‌آور می‌شود که همین ساختار را به خود بگیرد: عشق مطالبه کند، اطاعت را فضیلت بنامد، مخالفت را خیانت بداند و با تفاوت چون آلودگیِ تمام پیکر جامعه رفتار کند. صورت سیاسیِ این پویایی در فصل‌های بعد بسط می‌یابد؛ در اینجا فقط زمینهٔ ورود به آن فراهم می‌شود.

در پایان، پرسشی باقی می‌ماند که ناگزیر به فصل بعد راه می‌برد: اگر حدگذاری پدرانه نمادین نماند و تهدیدی واقعی به مرگ تجربه شود، در روان چه رخ می‌دهد؟ تعارض ادیپی درست در همین نقطه منجمد می‌شود: اضطراب اختگی به اضطراب مرگ بدل می‌گردد و آنچه می‌بایست پردازش شود، فقط می‌تواند از سر گذرانده و تحمل شود.

فصل ششم:

وقتی اضطراب اختگی به اضطراب مرگ بدل می‌شود

صحنه‌ای پیش از کلام

مراجع جوانی در برابر من نشسته است که هیچ شباهتی به یک شورشی ندارد. جزئیاتی که ممکن بود هویت او را آشکار کند، تغییر داده شده‌اند؛ آنچه در پی می‌آید مشاهده‌ای بالینی است، نه دلیلی برای داوری دربارهٔ یک گروه. او چنان می‌نشیند که گویی باید از پیش بابت هر حرکتش عذر بخواهد. همین که سخن از اقتدار پدر به میان می‌آید، بدنش زودتر از زبانش تغییر می‌کند: شانه‌هایش جمع می‌شوند، نگاهش به زمین می‌افتد و جمله‌هایش صراحت خود را از دست می‌دهند. او از میل آشکار به ایستادگی سخن نمی‌گوید، بلکه از یقینی درونی سخن می‌گوید: اگر واقعاً مخالفت کند، ممکن است فاجعه‌ای رخ دهد. در این صحنهٔ خانوادگی، فقط مجازات مطرح نیست؛ فانتزیِ پایانی قطعی و بازگشت‌ناپذیر نیز در فضا حضور دارد.

در چنین لحظه‌هایی، موضوع این فصل آشکار می‌شود. تعارض ادیپی از میان نرفته است. پسر میل می‌ورزد، در درون مخالفت می‌کند و جایگاهی، آینده‌ای و آزادی حرکتی از آنِ خود می‌خواهد. اما میل او نمی‌تواند در قالب تعارضی روانی رشد کند، زیرا خود تعارض بیش از اندازه خطرناک شده است. هرگاه کودک مرز پدرانه را نه «نه»ای نمادین، بلکه تهدیدی واقعی به نابودی تجربه کند، روان آن فضای میانی را از دست می‌دهد که در آن می‌توان رقابت، احساس گناه، دوسوگرایی و جدایی را پردازش کرد. تعارض به پختگی نمی‌رسد؛ منجمد می‌شود.

جایگاه این فصل در استدلال کلی کتاب نیز از همین‌جا روشن می‌شود. فصل پیش «پدر مرگ‌آور» را معرفی کرد: چهره‌ای درونی از پدر که حد نمی‌گذارد، بلکه می‌تواند نابود کند. اکنون به نقطهٔ چرخش نظریِ کتاب می‌رسیم: وقتی تهدید پدر فقط نمادین نباشد، چه بر سر اضطراب اختگی می‌آید؟ و چرا تهدیدی واقعی، درست همان رشدی را متوقف می‌کند که مرزی نمادین می‌توانست ممکن سازد؟

اضطراب اختگی؛ آستانه‌ای روانی

روان‌کاوی هرگز اضطراب اختگی را صرفاً ترس از ازدست‌دادن یک اندام ندانسته است. این اضطراب، صورتی بنیادی از تحول روانی است: کودک با مرزی در برابر میل خود روبه‌رو می‌شود. درمی‌یابد که نمی‌تواند مادر را در انحصار خود داشته باشد، پدر را از میان بردارد یا جهان را مطابق خواست خود سامان دهد. این مرز دردناک است، اما ضرورتاً ویرانگر نیست. در وضع مطلوب، کودک را به نظمی نمادین راه می‌دهد: کودک فانتزیِ همه‌توانی را از دست می‌دهد و در عوض، جایگاهی در میان دیگران به دست می‌آورد؛ از تصاحب بی‌واسطه چشم می‌پوشد و به زبان، قانون، زمان، تفاوت و سکسوالیتهٔ مستقلِ آینده راه پیدا می‌کند.

ملانی کلاین این آستانه را با عبارتی توصیف می‌کند که برای بحث این فصل اساسی است:

> «مانعی باز هم نیرومندتر، اضطراب اختگیِ پسر در برابر پدر است که با تکانه‌های ادیپی آغاز می‌شود. اینکه پسر تا چه اندازه بتواند این اضطراب را تحمل کند، در دستیابی بهتر او به وضعیت تناسلی نقشی تعیین‌کننده دارد.» (Melanie Klein: *Frühstadien des Ödipuskonfliktes*، ۱۹۲۸، ص. ۶۷)

واژهٔ تعیین‌کننده در اینجا «تحمل‌کردن» است. برای آنکه تحول روانی ممکن شود، لازم نیست اضطراب اختگی از میان برود؛ باید تحمل‌پذیر شود. می‌تواند کودک را بترساند، اما نباید «من» را در خود غرق کند. باید بتوان آن را به‌صورت مرزی نمادین تجربه کرد: یک «نه»، چشم‌پوشی از یک خواسته و پذیرفتن حضور شخص سوم؛ نه این پیام که فرد دیگر حق زندگی ندارد.

از دیدگاه لاکانی می‌توان گفت پدر در این حالت در مقام «نامِ پدر» عمل می‌کند، نه چون مالکی مرگ‌آور.

به روایت بارت از مفهوم لاکانیِ «نامِ پدر»، وظیفهٔ اصلی عقدهٔ ادیپ آن است که پدر در سطح نمادین به‌عنوان «نامِ پدر» مداخله کند، درهم‌آمیختگی خودشیفته‌وار با مادر را از میان ببرد و کودک را به نظم زبان و هنجارهای اجتماعی وارد سازد. (Barth، ۲۰۲۱/۲۰۲۲، ص. ۱۰۵)

این نکته افزوده‌ای اصطلاحی و بی‌فایده نیست، بلکه تمایزی ضروری است. پدر نمادین جدا می‌کند، بی‌آنکه نابود کند. او زندگی را از کودک نمی‌گیرد؛ توهم اختیار بی‌حدومرز را از او می‌گیرد. کارکرد سازندهٔ او نیز دقیقاً همین است: مثلثی‌شدنِ رابطه را ممکن می‌کند؛ فرایندی که بدون آن، کودک در پیوند دونفره و درهم‌آمیخته با مادر گرفتار می‌ماند. بنابراین پرسش این فصل آن نیست که آیا مرزی وجود دارد یا نه؛ پرسش این است که وقتی مرز خصلت نمادین خود را از دست می‌دهد، چه اتفاقی می‌افتد.

وقتی مرز واقعی می‌شود

آرایش روانیِ شکل‌گرفته در زمینهٔ ایرانی، که در اینجا موضوع بررسی ماست، از جایی آغاز می‌شود که این کارکرد نمادین آسیب می‌بیند. مرز دیگر فقط مرز نمی‌ماند؛ با خشونت واقعی، آبروی خانوادگی، شرمسارسازی و سلطهٔ سیاسی درهم می‌آمیزد. در این حالت، پدر دیگر نمایندهٔ قانونی نیست که خودش نیز تابع آن باشد؛ او کسی به نظر می‌رسد که خودشیفتگیِ جریحه‌دارشده‌اش به قانون بدل شده است.

فتحی بن‌سلامه این جابه‌جایی را از دیدگاه نظریهٔ فرهنگ توضیح داده است: در نظم‌های سنتی، پدرِ زیستی، پدرِ نمادین و فرمانروا اغلب از یکدیگر جدا نمی‌مانند و درهم می‌آمیزند. فصل سیزدهم به جدایی این قدرت‌های همانندسازی و ناکامی آن می‌پردازد؛ در بحث کنونی، خودِ این درهم‌آمیختگی اهمیت دارد.

وقتی پدر زیستی، قانون نمادین و فرمانروا در یکدیگر ادغام شوند، مرز خاصیت میانجی‌گرانهٔ خود را از دست می‌دهد. «نه» پدر دیگر صدای نظمی مشترک نیست؛ صدای قدرتی است که خود تصمیم می‌گیرد چه کسی حق دارد زندگی کند، سخن بگوید، میل بورزد و دیده شود. در چنین وضعی، اضطراب اختگی دیگر در قالب فقدانی نمادین سازمان نمی‌یابد و به اضطراب مرگ نزدیک می‌شود.

این سخن به‌معنای آن نیست که خانواده‌های ایرانی در واقعیت مرگ‌آورند؛ چنین ادعایی خام، نادرست و از نظر تحلیلی بی‌فایده است. مدعای این کتاب محتاطانه‌تر است: در برخی آرایش‌های خانوادگیِ شکل‌گرفته در زمینهٔ ایرانی، کودک ممکن است با چهره‌ای پدرانه روبه‌رو باشد که در فانتزی او نه‌فقط مجازات‌گر، بلکه نابودکننده است. لازم نیست این تهدید پیوسته به خشونت عملی بینجامد. کافی است امکان آن در فضا حضور داشته باشد و از نظر روانی باورپذیر بماند. سخن از جایگاهی ساختاری است که فرهنگ آن را در دسترس قرار می‌دهد، نه ویژگیِ همهٔ خانواده‌های ایرانی؛ این جایگاه ممکن است در وضعیت‌های مختلف، با شدت‌های متفاوت فعال شود یا اصلاً فعال نشود.

از ترس مجازات تا ترس از نابودی

تمایز میان اضطراب اختگی و اضطراب نابودی، ظرافتی صرفاً دانشگاهی نیست. این تمایز تعیین می‌کند که آیا اساساً می‌توان تعارض را پردازش کرد یا نه. اضطراب اختگی هنوز به نظمی تعلق دارد که در آن سوژه می‌تواند احساس گناه کند، چشم بپوشد، رقابت کند و همانندسازی کند. اضطراب نابودی در سطحی بنیادی‌تر عمل می‌کند: نه یک جایگاه، بلکه خودِ هستی فرد را تهدید می‌کند.

در ادامه، «اضطراب مرگ» را به معنای ترس از نابودی واقعی یا خیال‌پردازی‌شدهٔ زندگی به کار می‌برم؛ «اضطراب نابودی» معنایی فراگیرتر دارد و ترس از این است که فرد دیگر حق نداشته باشد در مقام سوژه، صاحب صدا و طرف رابطه وجود داشته باشد. در ساختار پدرانهٔ مورد بحث، این دو اضطراب با یکدیگر تماس پیدا می‌کنند، بی‌آنکه از نظر مفهومی یکسان باشند.

ساده‌تر بگوییم: اضطراب اختگی هنوز به تعارضی تعلق دارد که می‌توان دربارهٔ آن چانه زد و آن را پردازش کرد. اضطراب نابودی از جایی آغاز می‌شود که سوژه می‌ترسد از رابطه یا از خود زندگی بیرون افکنده شود.

هرمان بلاند این لایه را با صراحتی تکان‌دهنده وصف می‌کند:

> «باید پذیرفت که دستگاه عاطفی حتی در مرحلهٔ نوزادی نیز توان آن را دارد که طردِ عاری از فهم و کنار گذاشته‌شدن از هستی به‌دست والدین خود را به‌درستی دریابد و به آن با اضطراب نابودیِ تحمل‌ناپذیر و دگرگونی‌های خشونت‌بار در خویشتن پاسخ دهد.» (Hermann Beland: *Jahrbuch der Psychoanalyse*، جلد ۴۹، ۲۰۰۴، ص. ۱۲)

عبارت بلاند کمک می‌کند این صحنه را شتاب‌زده اغراق ندانیم. وقتی کودک چهرهٔ والد را نه مرزی همراه با فهم، بلکه قدرتی طردکننده تجربه کند، دستگاه عاطفی با توان پختهٔ حل تعارض پاسخ نمی‌دهد؛ به تدابیر اضطراری روی می‌آورد. «من» برای زنده‌ماندن خود را به‌زور تغییر می‌دهد: عقب می‌نشیند، دوپاره‌سازی می‌کند، انکار می‌کند، آرمانی می‌سازد و خود را سازگار می‌کند. آزادتر نمی‌شود؛ تنگ‌تر می‌شود.

در این قلمرو، فراخود کهن نیز صورتی دیگر پیدا می‌کند. کلاین نشان می‌دهد ابژهٔ درونیِ مجازات‌گر چگونه ممکن است از همان آغاز، نزدیک به بدن، بی‌رحم و تکه‌تکه‌کننده تجربه شود:

> «میل به نابودکردن ابژه از راه گازگرفتن، بلعیدن و بریدن، از آنجا که این ابژه بر اثر درون‌فکنیِ همراه با تکانه‌های ادیپی به ابژه‌ای مجازات‌گر بدل می‌شود، به ترس از تحمل مجازاتی متناسب می‌انجامد: فراخود به چیزی گازگیرنده، بلعنده و برنده بدل می‌شود.» (Melanie Klein: *Frühstadien des Ödipuskonfliktes*، ۱۹۲۸، صص. ۶۵–۶۶)

فراخود در اینجا هنوز وجدان به معنای اخلاقیِ متأخر آن نیست؛ آزارگرای درونی است. کودک رابطهٔ تهدیدشده را به درون می‌برد، اما آنچه درونی می‌کند آرامش نمی‌بخشد؛ جهان درونی را مسلح می‌کند. در همین نقطه، «پدر مرگ‌آور» فصل پیش با نظریهٔ فراخود کهن پیوند می‌خورد: قانون تنظیم نمی‌کند؛ به تعقیب درمی‌آورد.

مراجعی از شب‌هایی تکرارشونده سخن می‌گوید که پس از آنها فرسوده از خواب بیدار می‌شود؛ گویی در خواب درگیری‌ای رخ داده که در بیداری اجازهٔ وقوع ندارد. در گفت‌وگو روشن می‌شود که اضطراب فقط در قالب فکر ظاهر نمی‌شود، بلکه به بدن راه می‌یابد: به‌صورت انقباض، فشار، درد و بی‌قراری. آنجا که نمی‌توان «نه» گفت، بدن ناچار می‌شود بارِ حرکتِ مخالف و ممنوع را به دوش بکشد.

پرخاشگری علیه اقتدار در اینجا ناپدید نشده است؛ پس زده می‌شود، تغییر مسیر می‌دهد و به سوی خود فرد بازمی‌گردد. رؤیا و بدن چیزی را بر عهده می‌گیرند که برای «من»، در قالب مخالفتی آگاهانه، بیش از اندازه خطرناک است. به این ترتیب می‌توان فهمید اضطراب اختگی چگونه به اضطراب مرگ می‌لغزد: تعارض حل نمی‌شود؛ برانگیختگیِ آن در درون حبس می‌ماند.

چرا تعارض منجمد می‌شود؟

وقتی اضطراب به چنین شدتی برسد، تعارض ادیپی حل نمی‌شود؛ کودک از آن عقب می‌نشیند. او نمی‌تواند سطح بالاتر تحول را حفظ کند. آنا فروید سازوکار بنیادی این فرایند را به‌اختصار بیان می‌کند:

> «هر فرایند روان‌نژندانه با واپس‌روی آغاز می‌شود؛ یعنی لیبیدو[11] از مرحلهٔ رشدیِ بالاتری که اضطراب برمی‌انگیزد، به سوی شکل‌های قدیمیِ ارضا یا همان نقاط تثبیت بازمی‌گردد.» (Anna Freud: *Indikationsstellung in der Kinderanalyse*، ۱۹۶۷، ص. ۲۴۴)

[11] لیبیدو (Libido): نیروی روانیِ مربوط به رانه‌های جنسی و پیوندهای عاطفی در نظریهٔ فرویدی؛ «جنسی» در اینجا فقط به رفتار جنسیِ بزرگسال محدود نیست.

واپس‌روی در اینجا عقب‌نشینی از سر ضعف نیست؛ کوششی برای بقاست. چون صحنهٔ ادیپی تحمل‌ناپذیر شده است، «من» به شکل‌های قدیمی‌تر و ظاهراً امن‌ترِ سازمان‌یابی پناه می‌برد. کلاین نیز پیش‌تر گذار از اضطراب اختگیِ بیش از اندازه به حالت انجماد را شرح داده بود:

> «اضطراب اختگی در برابر پدر، تثبیت در مراحل مقعدی-سادیستی را تشدید می‌کند. [...] این کشمکش اغلب بی‌نتیجه می‌ماند؛ پیامدی که زمینهٔ بسیاری از اختلال‌های توانایی جنسی و اختلال‌های روان‌نژندانه را فراهم می‌آورد.» (Melanie Klein: *Frühstadien des Ödipuskonfliktes*، ۱۹۲۸، ص. ۷۰)

> «بی‌نتیجه‌ماندن» دقیقاً همان مفهومی است که این فصل در پی آن است. تعارض نه تا پایان دنبال می‌شود و نه خاتمه می‌یابد؛ معلق می‌ماند و در مرحله‌ای پیشین تثبیت می‌شود. اگر پدر مرگ‌آور تجربه شود، رقابت بیش از اندازه خطرناک خواهد بود؛ اگر رقابت خطرناک باشد، جدایی ناتمام می‌ماند؛ و اگر جدایی ناتمام بماند، پیوند دونفره با مادر هم‌زمان به پناهگاه و زندان بدل می‌شود.

کریستا روده‌داخسر این حرکت را با مفهوم «عقدهٔ ادیپ راهبردی» توضیح می‌دهد:

برخلاف عقدهٔ ادیپ پخته، کودک در «عقدهٔ ادیپ راهبردی» خود را به روی مثلثی‌شدن می‌بندد و با انعطاف‌ناپذیری در رابطهٔ دونفره با مادر باقی می‌ماند؛ ازاین‌رو، فرایند پیش‌روندهٔ فردیت‌یابی به‌شدت دشوار می‌شود. (Christa Rohde-Dachser، به نقل از Barth، ۲۰۲۱/۲۰۲۲، ص. ۱۰۵؛ با ارجاع به Rohde-Dachser، ۱۹۸۷)

این نکته برای حرکت کلی کتاب اهمیت اساسی دارد. پسر نه به این دلیل کودک می‌ماند که کودکی برایش آسوده‌تر است، بلکه در ساختاری گرفتار می‌شود که گام‌برداشتن به سوی استقلال را خطری برای زندگی جلوه می‌دهد. بنابراین، فردیت‌یابیِ متوقف‌شده فقط یک کمبود نیست؛ ردّ یک تهدید است. انجماد صورتی است که تعارض در آن زنده می‌ماند، بی‌آنکه ناچار باشد به نتیجه برسد.

زمینه‌ای ایرانی: نه پدرکشی، بلکه پسرکشی

فانتزی فرهنگی‌ای که در فصل پنجم به‌تفصیل بررسی شد، نشان می‌دهد این پویایی چگونه ممکن است در زمینهٔ ایرانی شدت ویژه‌ای پیدا کند. در چندین روایت ایرانی ـ و به‌گونه‌ای نمونه‌وار در داستان رستم و سهراب در شاهنامه ـ این پسر نیست که پدر را می‌کشد؛ پدر پسر را می‌کشد. اسطوره‌های یونانی سرشار از پسرانی‌اند که پدر را می‌کشند، اما به تعبیر همایون‌پور، در روایت‌های ایرانی الگوی پسرکشی بارها تکرار می‌شود. (Ardjomandi؛ Homayounpour، ص. ۵۴) این زمینهٔ اسطوره‌ای دلیل به معنای سخت‌گیرانهٔ علمی نیست؛ فشرده‌ای نمادین از یک پویایی است.

عبارت همایون‌پور، «گریزی از آن نیست»، تأکیدی بلاغی دربارهٔ مجموعه‌ای از متون اسطوره‌ای است، نه حکمی دربارهٔ تک‌تک انسان‌ها. اسطوره سرنوشت هیچ‌کس را تعیین نمی‌کند، اما صحنه‌هایی در اختیار فرهنگ می‌گذارد تا اضطراب‌ها، امیال و ممنوعیت‌های خود را در آنها سامان دهد. اگر فانتزیِ پسرکشی در فرهنگ حضور داشته باشد، تعارض ادیپی رنگی دیگر می‌گیرد. پسر دیگر فقط احساس نمی‌کند: «اگر میل بورزم، مجازات می‌شوم.» احساس می‌کند: «اگر واقعاً خودم را آشکار کنم، ممکن است ناپدید شوم.» پدر کسی نیست که پسر با او درگیر شود تا بعدها بتواند قانونی از آنِ خود را بپذیرد؛ کسی است که پسر برای زنده‌ماندن باید خود را از نگاهش پنهان کند.

عبارت محوری همایون‌پور دقیقاً به همین نکته می‌پردازد:

> «پسران، با آنکه می‌خواهند سرکشی کنند، در سطح ناخودآگاه می‌دانند که اگر چنین کنند ممکن است کشته شوند؛ بنابراین به تعبیری به اضطراب اختگی رضایت می‌دهند. به نظر من، این وضع از ویژگی‌های فرهنگ‌های سنتی است.» (Gohar Homayounpour: *Doing Psychoanalysis in Tehran*، ۲۰۱۲، صص. ۵۴–۵۵)

این جمله مرکز ثقل فصل است. اضطراب اختگی در اینجا دیگر فقط یک مسئله نیست؛ شرّی کوچک‌تر است. پسر مجازاتی نمادین را می‌پذیرد تا از نابودی واقعی در امان بماند. سرکشی را تا پایان پیش نمی‌برد، زیرا پایان آن نمادین نخواهد بود. به زبان روان‌کاوی، ترس از اختگی را انتخاب می‌کند، چون بدیل آن ترس از مرگ است. توضیح خود همایون‌پور که این وضع را «ویژگی فرهنگ‌های سنتی» می‌داند، دامنهٔ بحث را از مورد ایران فراتر می‌برد و مانع از آن می‌شود که استدلال به بیمارگون‌کردن یک ملت فروکاسته شود.

سازگاری ظاهری و بدنِ مطیع

وقتی تعارض در چنین شرایطی منجمد شود، در بیرون همیشه فروپاشی چشمگیری دیده نمی‌شود. برعکس، فرد ممکن است سازگار، مؤدب، مطیع و توانمند در کار به نظر برسد. همین ظاهر می‌تواند فریبنده باشد: لزوماً نشانهٔ پختگی نیست و گاه فقط موفقیت یک راهبرد بقا را نشان می‌دهد.

اردجمندی این سازوکار را در موقعیت تحلیلی نیز شرح داده است: جایگاه قدرتمند پدر و اضطراب اختگیِ بسیار شدید ممکن است مراجعان ایرانی را وادارد تقریباً بی‌هیچ مخالفتی با قوانین پدر ــ و در نتیجه با شرایط کار تحلیلی ــ سازگار شوند. نقل‌قول کامل در فصل هفتم آمده است.

این مشاهده از نظر بالینی مهم است، زیرا خطر یک بدفهمی را آشکار می‌کند. سازگاری ممکن است همکاری به نظر برسد، درحالی‌که در درون از اضطراب فرمان می‌گیرد. مراجع مخالفت نمی‌کند، نه به این دلیل که فهمیده است، بلکه چون در ناخودآگاهش مخالفت با نابودی پیوند خورده است. قاعده را رعایت می‌کند، اما قانون را از آنِ خود نمی‌سازد. تفاوت اصلی دقیقاً همین‌جاست: از یک سو قانونی که می‌پذیرم، چون معنای آن را به رسمیت می‌شناسم؛ و از سوی دیگر قدرتی که اطاعتش می‌کنم، چون در غیر این صورت نابود خواهم شد.

قانونی که به آن گردن می‌نهم، چون می‌توانم معنایش را بپذیرم، ساختاری درونی پدید می‌آورد. اما اطاعت از قدرتی که بقای مرا تهدید می‌کند، به بلوغ و خودآیینی نمی‌انجامد؛ زندگی‌ای دوگانه می‌سازد: در بیرون موافقت و در درون عقب‌نشینی؛ در بیرون احترام و در درون نفرت؛ در بیرون وفاداری و در درون انجماد. فصل‌های بعد این تمایز را در قالب تقابل «پدر مرگ‌آور» و «پدر قانون» بسط خواهند داد: قانونی که پیوند می‌دهد، در برابر قدرتی که نابود می‌کند.

پدر مسلح در درون

خطر بیرون نمی‌ماند. وقتی قدرت پدر مرگ‌آور تجربه شود، اغلب به درون فکنده می‌شود: کودک برای آنکه بر پدر پیش‌دستی کند، او را به درون خود می‌برد. آنچه در بیرون پیش‌بینی‌ناپذیر بود، در درون به دستگاه کنترل بدل می‌شود؛ اما این دستگاه وجدانی آرام نیست، آزارگرای مسلح در درون است.

انید بالینت و م. فون نیدرهوفر تصویری تکان‌دهنده از این وضع به دست می‌دهند:

> «بخش دیگری از او با پدر همانندسازی کرده بود؛ با مردی که سلاح در دست داشت و مادر را اخته می‌کرد.» (Enid Balint / M. v. Niederhöffer: *Drei Phasen einer Übertragungsneurose*، ۱۹۵۷، ص. ۵۳۵)

سلاح در دست، چیزی فراتر از یک تصویر است. نشان می‌دهد مرجع پدرانه در درون نه در مقام شخص سومی میانجی، بلکه در جایگاه عامل خشونت حضور دارد. سوژه با درونی‌کردن عامل خشونت زنده می‌ماند و از همین راه تهدید را نیز با خود حمل می‌کند. آنچه در آغاز محافظت بود، می‌تواند به خودویرانگریِ درونی بینجامد یا متوجه افراد ضعیف‌تر شود.

در اینجا باید به نکته‌ای اصلاحی توجه کرد تا به دام نتیجه‌گیری ذات‌گرایانه نیفتیم: ابژهٔ آزارگرِ درونی، تصویر وفادار و بی‌کم‌وکاستِ پدر واقعی نیست. نینا کُلتارت نشان می‌دهد پرخاشگری خودِ کودک چگونه فراخود را سخت‌تر و خشن‌تر می‌کند:

> «نیروی پرخاشگریِ خود او و توانایی ذاتی‌اش برای فانتزی‌های خشونت‌آمیز و حتی سادیستی [...] به مرجع‌های درونی‌شدهٔ او راه می‌یابد، آن‌ها را تحریف، نیرومند و مسلح می‌کند و در نتیجه، فراخودش را در مقایسه با آنچه والدینش «واقعاً» بوده‌اند چنان دگرگون می‌سازد که دیگر به‌سختی می‌توان آن را بازشناخت.» (Nina Coltart: The Super-Ego, Anxiety and Guilt، ۱۹۹۲، ص. ۲۴۹)

این گفته دو نکته را روشن می‌کند. نخست آنکه والدین واقعی را نمی‌توان تنها سرچشمه و تصویر آینه‌وارِ وحشت درونی دانست؛ تصویر درونی از آمیزش تجربهٔ واقعی و فانتزیِ خود کودک ساخته می‌شود. دوم آنکه توضیح می‌دهد چرا تهدید درونی تا این اندازه بی‌امان است: درماندگی و استیصال کودک نیز به پدر مسلحِ درون راه یافته است. بااین‌حال، هرجا تهدید بیرونی واقعاً وجود داشته باشد، این تشدیدِ فانتزی زمینه‌ای بسیار مساعد پیدا می‌کند؛ واقعیت و فانتزی یکدیگر را شدت می‌بخشند.

ادنا اُشانسی، به نقل از دبورا بلسینگ، چنین فراخودی را ابژه‌ای درونی و ویرانگر می‌داند:

«فراخود او غالباً "فراخودی نابهنجار" است که در مقام ابژه‌ای درونی، حسود و ویرانگر عمل می‌کند. این صورتِ فراخود، ویرانگرِ خویشتن است...» (Edna O'Shaughnessy، به نقل از Deborah Blessing: *Hiding in Plain Sight*، ۲۰۰۷، ص. ۳۸)

در متن اصلی: abnormal superego

اکنون می‌توان فهمید چرا نمی‌توان با «پدر مرگ‌آور» فقط در جهان بیرون مبارزه کرد. او در قالب ساختاری درونی به زندگی ادامه می‌دهد: به‌صورت صدا، نگاه، احساس گناه، شرم، منع و خوارشمردن خویش. پسر با درونی‌کردن پدر از نابودی بیرونی می‌گریزد، اما این مرجع درونی‌شده اکنون خویشتن را از درون تهدید می‌کند.

در جلسه‌ای بعد، همین پیوند از زاویه‌ای دیگر آشکار شد. مراجع توضیح داد که انتقاد بیرونی برای او صرفاً بازخوردی دربارهٔ یک موضوع مشخص نیست. تذکر، ایراد یا خرده‌گیریِ کوچکی ممکن است بی‌درنگ در کنار مجازات‌های گذشته قرار گیرد. او به‌خوبی می‌دانست که موقعیت کنونی خطرناک نیست، اما بخشی از وجودش چنان واکنش نشان می‌داد که گویی بار دیگر در برابر دادگاهی درونی قرار گرفته است.

همین تفاوت از نظر بالینی مهم بود: انتقاد بیرونی محدود بود، اما پاسخ درونی هیچ حدی نداشت. رویداد کنونی، ردّ مجازاتی قدیمی را لمس کرده بود. آنچه امروز با نیت اصلاح مطرح می‌شد، در روان او به شرمسارسازی و مجازات نزدیک می‌شد. موج عاطفیِ حاصل با موقعیت کنونی تناسب نداشت، اما با تاریخ درونی او کاملاً متناسب بود.

فراخود مجازات‌گر به همین شیوه عمل می‌کند. دیگر لازم نیست عامل مجازاتِ گذشته واقعاً در اتاق حضور داشته باشد. نشانه‌ای کوچک در بیرون کافی است تا مرجع قدیمی دوباره زبان باز کند. زمان حال فقط ماشه را می‌کشد؛ سخت‌گیری از نظم مجازاتِ درونی‌شده می‌آید.

دوپاره‌سازی به‌جای دوسوگرایی

آنجا که تعارضی نمادین ممکن باشد، دوسوگرایی شکل می‌گیرد: دوست دارم و نفرت می‌ورزم؛ میل می‌ورزم و می‌ترسم؛ می‌خواهم پدر را از میان بردارم و هم‌زمان به او نیاز دارم. دوسوگرایی دردناک است، اما می‌تواند به رشد بینجامد. هرجا اضطراب مرگ حاکم باشد، دوسوگرایی بیش از اندازه خطرناک می‌شود و روان به دوپاره‌سازی روی می‌آورد. پدر یا آرمانی است یا آزارگر؛ یکسره خوب است یا یکسره بد؛ پناه است یا نابودگر. میان این دو قطب فضای روانی اندکی باقی می‌ماند.

این دوپاره‌سازی فقط مشکلی فردی نیست. گروه‌هایی که واپس‌روی کرده‌اند نیز بعدها به بازنمایی‌هایی آرمانی و آزارگر تقسیم می‌شوند؛ پویایی‌ای که در فصل نهم با تکیه بر کرنبرگ بررسی خواهد شد. روشن است که همین منطق، صحنه‌هایی عمومی را آماده می‌کند که در آنها تفاوت دیگر موضوع گفت‌وگو نیست و باید از میان برداشته شود. بااین‌حال، گذار به سیاست به فصل‌های بعد تعلق دارد. برای فصل ششم همین صورت‌بندی بالینی کافی است: اضطراب مرگ، توان دوسوگرایی را از میان می‌برد.

گذار به پیمان بقا

در پایان این حرکت به دریافتی تلخ می‌رسیم: پسر نه با وجود انقیاد، بلکه به‌واسطهٔ آن زنده می‌ماند. از تعارض آشکار چشم می‌پوشد، قدرت پدرانه را به درون می‌برد، سازگار می‌شود و شاید آن را آرمانی کند؛ و از این راه اندکی امنیت به دست می‌آورد. اما بهای این امنیت سنگین است: او را به همان ساختاری گره می‌زند که تهدیدش می‌کند.

از همین‌جا راه ورود به فصل بعد گشوده می‌شود. فصل ششم نشان داد چرا تعارض ادیپی منجمد می‌شود: زیرا پدر نه شخص سومی نمادین، بلکه قدرتی مرگ‌آور جلوه می‌کند؛ زیرا اضطراب اختگی به اضطراب مرگ می‌لغزد؛ و زیرا واپس‌روی، دوپاره‌سازی و درون‌فکنی می‌کوشند «من» را از نابودی حفظ کنند. فصل هفتم پرسش بعدی را پیش می‌کشد: چگونه می‌توان در برابر پدری زنده ماند که اجازهٔ شکست‌دادنش را نداری؟ و چه بر سر پسری می‌آید که بقای خود را به بهای درونی‌کردن پدر می‌خرد؟

بخش سوم:

پیمان بقا

فصل هفتم:

پیمان بقا

پسر مطیع

به‌موقع می‌آید، مؤدبانه حرف می‌زند و به‌ندرت مخالفت می‌کند. از بیرون به کسی نمی‌ماند که در درون خود در وضعیتی اضطراری زندگی می‌کند. تحصیل کرده، وظایف کاری‌اش را با دقت انجام می‌دهد، به دیدن والدین می‌رود، مراقب لحن خود است و از تعارض آشکار می‌پرهیزد. وقتی پدر سخن می‌گوید، گوش می‌دهد؛ وقتی خانواده تصمیم می‌گیرد، می‌پذیرد. بااین‌حال، در موقعیت تحلیلی احساسی غریب پدید می‌آید: اطاعت او آرام نیست و آسودگی در آن دیده نمی‌شود؛ به بدنی می‌ماند که آموخته است نفس خود را حبس کند.

نمونه‌ای بالینی می‌تواند این حرکت را روشن کند. اطلاعات این نمونه ناشناس شده و جزئیاتی که ممکن بود هویت فرد را آشکار کند، تغییر یافته‌اند؛ آنچه می‌آید مشاهده‌ای بالینی است، نه دلیلی برای داوری دربارهٔ «ایرانیان». پسر بالغی می‌گوید هرگز آگاهانه تصمیم نگرفته است تسلیم شود. فقط خیلی زود فهمیده در خانه چه جمله‌هایی را نباید گفت، پاسخ کدام نگاه‌ها را نباید داد و کدام خواسته‌ها را نباید آشکارا نشان داد. در آغاز واژهٔ «ترس» را به کار نمی‌برد؛ از احترام، سپاسگزاری، وظیفه و عقل سخن می‌گوید. تازه بعدها روشن می‌شود که سازگاری او فقط اخلاقی نبوده است؛ از او محافظت می‌کرده است.

فصل هفتم از همین‌جا آغاز می‌شود. فصل پیش نشان داد وقتی اضطراب اختگی به اضطراب مرگ بدل شود، تعارض ادیپی چرا منجمد می‌شود. اکنون پرسش بعدی مطرح است: پسر چگونه در برابر پدری زنده می‌ماند که اجازهٔ شکست‌دادنش را ندارد؟ پاسخ این کتاب چنین است: او پیمانی برای بقا می‌بندد. بخشی از میل خود را قربانی می‌کند و قدرت تهدیدکننده را آرمانی می‌سازد؛ و از این راه، نه‌فقط قربانی که حامل ساختار نیز می‌شود.

پیمان حاصل انتخاب آزاد نیست

واژهٔ «پیمان» ممکن است بد فهمیده شود. این واژه قراردادی را تداعی می‌کند که دو طرف آگاهانه بر سر آن توافق کرده‌اند، اما منظور ما چنین نیست. پیمان بقا تصمیم آزادانهٔ پسر نیست؛ راه‌حلی اضطراری و ناخودآگاه در شرایط ترس است. کودک می‌آموزد که مقاومت آشکار ممکن است به نابودی بینجامد و رقابتی که دیده شود، می‌تواند تعادل خانواده را بر هم زند. بنابراین میل خود را فرو می‌نشاند، پنهان می‌کند، معنایی دیگر به آن می‌دهد یا آن را به پدر واگذار می‌کند.

نقطهٔ آغاز این پویایی همان یافته‌ای است که فصل ششم به‌تفصیل بررسی کرد: پسران در سطح ناخودآگاه می‌دانند که شورش آشکار ممکن است به بهای جانشان تمام شود؛ ازاین‌رو، به تعبیری به اضطراب اختگی رضایت می‌دهند. (Homayounpour، ۲۰۱۲، صص. ۵۴–۵۵) وقتی اضطراب اختگی شرّ کوچک‌تر باشد، انقیاد دیگر فقط فقدان نیست؛ راه نجات نیز هست. پسر با کاستن از شدت تعارض، خود را از رویارویی مطلق حفظ می‌کند. نمی‌گوید: «میل من در برابر میل پدر ایستاده است.» می‌گوید: «من همان چیزی را می‌خواهم که پدر می‌خواهد»؛ یا دست‌کم: «چنان زندگی می‌کنم که گویی همان را می‌خواهم.»

پیمان بقا آنجا شکل می‌گیرد که اطاعت از نظر روانی کم‌خطرتر از استقلال به نظر برسد. چنین سازگاری‌ای ممکن است در واقعیت نیز سودمند باشد: می‌تواند مانع خشونت یا طرد شود و رابطه با خانواده را حفظ کند. اما بهای آن، ازدست‌رفتن انعطاف روانی سوژه است. فرد به زندگی ادامه می‌دهد، ولی بخشی از اراده و خواست خود را مهروموم می‌کند.

در جلسه‌ها، نوعی سکوت خاص بارها بازمی‌گردد. مراجعی از اقتداری خطرناک سخن می‌گوید، چنان‌که گویی با اقلیمی دائمی روبه‌رو بوده است، نه رویدادی منفرد. توضیح می‌دهد که چگونه آموخته حرکت خود را محدود کند: کمتر بگوید، کمتر بخواهد و کمتر دیده شود. در لحظه‌های اوج تنش، در درون عقب می‌نشیند. آنچه از بیرون انجماد به نظر می‌آید، برای او کارکردی دارد: خطر باید به او ختم شود و به جای دیگری سرایت نکند.

پیمان بقا در اینجا انتخابی آگاهانه نیست، بلکه صورتی کهن از محافظت است. «من» از بیان خود چشم می‌پوشد تا پیوند با اقتداری خطرناک از هم نگسلد. چون شخص سوم غایب است، سوژه خود را قربانی می‌کند تا جای او را بگیرد؛ خود به حائلی در برابر تهدید بدل می‌شود. به همین دلیل نباید این انقیاد را نشانهٔ ضعف دانست. راه‌حلی اضطراری است که بهایش، ازدست‌رفتن بخشی از سرزندگیِ فرد است.

درونی‌کردن پدر به‌جای جنگیدن با او

از نظر روان‌کاوی، همانندسازی این پیمان را ممکن می‌کند. پسر نمی‌تواند پدر را از میان بردارد، آشکارا از او نفرت داشته باشد یا آزادانه با او رقابت کند. پس او را به درون خود می‌برد. آنچه در بیرون خطرناک است، در درون به مرجعی بدل می‌شود که ظاهراً راه نشان می‌دهد، محافظت می‌کند و مجازات می‌کند. از این پس لازم نیست پدر بیرونی همیشه حضور داشته باشد؛ پسر او را در خود حمل می‌کند.

نینا کُلتارت با اشاره به فروید همین فرایند را شرح می‌دهد:

> «فرایندی ویژه رخ می‌دهد که در آن، پسر به‌جای آنکه میل پرخاشگرانه برای کنارزدن پدر را حفظ کند، با او همانندسازی می‌کند؛ پدر در خویشتن او جذب می‌شود...» (Nina Coltart: *The Super-ego, Anxiety and Guilt*، ۱۹۹۲، ص. ۲۵۸)

همانندسازی جای مبارزه را می‌گیرد. میل پرخاشگرانه به حذف پدر پردازش نمی‌شود؛ با تبدیل پدر به بخشی از خویشتن از شدت آن کاسته می‌شود. این کار در آغاز ثبات می‌آورد: پسر می‌تواند بگوید «من در برابر او نیستم؛ مانند او هستم.» در نتیجه، تفاوت خطرناک میان پدر و پسر کاهش می‌یابد.

فروید نیز این حرکت بنیادی را واردکردن اقتدار دست‌نیافتنی به فراخود توصیف کرده است:

> «از آنجا که کودک ناگزیر باید از ارضای این پرخاشگری‌های انتقام‌جویانه چشم بپوشد»، راه چاره را در این می‌یابد که «از طریق همانندسازی، این اقتدار دست‌نیافتنی را به درون خود ببرد. این اقتدار اکنون به فراخود بدل می‌شود و همهٔ پرخاشگری‌هایی را در اختیار می‌گیرد که کودک می‌خواست علیه آن اعمال کند.» (Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*، ۱۹۳۰، ص. ۱۷۲)

نکتهٔ تعیین‌کننده این است که پسر مبارزه را کنار نمی‌گذارد؛ آن را به درون منتقل می‌کند. خشونت پدر ناپدید نمی‌شود، بلکه به صدایی درونی بدل می‌گردد که هم محافظت می‌کند و هم به تعقیب درمی‌آورد. پرخاشگری‌ای که زمانی متوجه پدر بود تغییر جهت می‌دهد و علیه خویشتن به کار می‌افتد.

همانندسازی با مهاجم

مایکل بالینت سویهٔ دیگر این راه نجات را چنین توصیف می‌کند:

> «"همانندسازی با مهاجم" جنبهٔ دیگری از این سرانجام را بیان می‌کند. اگر نتوان ابژه یا دشمن را شکست داد [...] برای پرهیز از نفرت‌ورزیدن به او، باید او را به‌تمامی پذیرفت. آنگاه در ظاهر دیگر نفرتی وجود ندارد؛ اما خود بیمار نیز تا حد زیادی ناپدید می‌شود...» (Michael Balint: *On Love and Hate*، ۱۹۵۲، صص. ۳۶۰–۳۶۱)

عبارت بالینت بی‌رحمانه است، زیرا سود و بهای این راه‌حل را در یک جمله کنار هم می‌گذارد. نفرت از میان نرفته است؛ فقط دیگر اجازهٔ ظهور ندارد. سوژه با بیرون‌کشیدن خود از صحنه، پیوندش را با پدرِ همه‌توان حفظ می‌کند. در سطح ظاهر آرامش پدید می‌آید و در عمق، خویشتن از دست می‌رود.

پختگیِ شبه‌ادیپی

در اینجا می‌توان مفهوم «پختگی شبه‌ادیپی» را مطرح کرد. پسر بزرگسال به نظر می‌آید، زیرا قوانین را می‌پذیرد، وظایفش را انجام می‌دهد و در ظاهر به قانون پدر احترام می‌گذارد. اما تا زمانی که این رشد نه از نمادین‌سازی درونی، بلکه از ترس برخاسته باشد، پختگی‌ای ظاهری است: سازگاری به‌جای پردازش، وفاداری به‌جای دوسوگرایی و همانندسازی به‌جای جدایی.

اردجمندی این ظاهر سازگار را در زمینهٔ بالینی توصیف می‌کند:

> «جایگاه قدرتمند پدر و اضطراب اختگیِ بسیار شدید ممکن است مراجعان ایرانی را وادارد در ظاهر تقریباً بی‌هیچ مخالفتی با قوانین پدر و، در نتیجه، با شرایط کار در موقعیت تحلیلی سازگار شوند.» (Mohammad E. Ardjomandi: *Die fremde Kultur der Schiiten*، ۱۹۹۳)

این نکته برای کار تحلیلی تعیین‌کننده است. مراجع ممکن است موافقت کند، به‌موقع بیاید و قواعد را بپذیرد، بی‌آنکه در درون آزادتر شود. سازگاری ممکن است تکرار قانون قدیمیِ پدر باشد. در این حالت، مراجع از چارچوب تحلیل پیروی نمی‌کند؛ از «پدر مرگ‌آوری» درونی فرمان می‌برد که هر تکانهٔ شخصی را پیش از بیان مجازات می‌کند. بااین‌حال، نباید این وضع را شتاب‌زده ویژگی فرهنگیِ ثابت دانست. مشاهدهٔ اردجمندی به خطر یک بدفهمی اشاره می‌کند، نه به قانونی کلی دربارهٔ مراجعان ایرانی.

سویهٔ لیبیدوییِ انقیاد

پیمان بقا فقط بر ترس استوار نیست؛ پیوندی لیبیدویی نیز ایجاد می‌کند. پسر صرفاً از پدر نفرت ندارد؛ به او وابسته است، نگاهش را می‌جوید و می‌خواهد از سوی او به رسمیت شناخته و حمایت شود. درست به همین دلیل انقیاد چنین پایدار است. این وضع فقط به‌زور تحمیل نشده، بلکه با امید، شرم، تحسین و اشتیاقِ تعلق درآمیخته است.

اردجمندی داستان رستم و سهراب را در همین جهت تفسیر می‌کند:

«این پیشنهاد رابطه با رنگ‌وبویی همجنس‌خواهانه، خصلتی جنسی-تناسلی ندارد؛ هدف آن دفاع در برابر ترس از نابودیِ حدس‌زده‌شده به‌دست فرد بزرگ‌تر و دورکردن فاجعه‌ای است که وقوعش احساس می‌شود.» (Mohammad E. Ardjomandi: *Die fremde Kultur der Schiiten*، ۱۹۹۳)

اهمیت این عبارت در آن است که انقیاد را از نظر اخلاقی تحقیر نمی‌کند، بلکه آن را دفاعی در برابر نابودی می‌داند. پسر به فرد بزرگ‌تر نزدیک می‌شود تا نابود نشود. پدر را با پیروزی خلع سلاح نمی‌کند، بلکه با سپردن خود به او می‌کوشد خطر را کاهش دهد. از این راه رقابت خاموش می‌شود، اما حل نمی‌شود و در قالب تنشی پنهان در درون باقی می‌ماند.

مشاهده‌ای تطبیقی نشان می‌دهد این حالت چگونه ممکن است پختگی به نظر آید، بی‌آنکه واقعاً پختگی باشد. اردجمندی در این زمینه به سودهیر کاکار استناد می‌کند:

> «پسر ابتکار فعال و فالیک خود را با "عقدهٔ نوآموز" معاوضه می‌کند [...] و در برابر اقتدار مردانه حالتی منفعل و پذیرنده به خود می‌گیرد؛ حالتی که قرار است روزی او را قادر سازد خودش مرد شود.» (Sudhir Kakar، به نقل از Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳، ص. ۱۶۶)

مشاهدهٔ کاکار به فضای هند مربوط است و در اینجا نه به‌عنوان ویژگی‌ای خاصِ ایران، بلکه نمونه‌ای قابل مقایسه در نظم‌های پدرسالار طرح می‌شود. انقیادِ منفعل و پذیرنده در این حالت به مردانگیِ به‌تعویق‌افتاده می‌ماند: کسی که امروز تسلیم می‌شود، می‌تواند امیدوار باشد فردا خود به اقتداری تعلق یابد که امروز در برابرش سر خم کرده است. همین امید او را به ساختار پیوند می‌دهد.

بندگی و قدرت‌طلبیِ مطیعانه

پیمان بقا در این نقطه با مفهومی تماس پیدا می‌کند که هیلدگارد آدلر آن را «بندگی» می‌نامد:

> «کسی را بنده می‌نامم که با نادیده‌گرفتن اراده و شأن خود، به شیوه‌ای مازوخیستی، بی‌لذت و بی‌شکایت، خود را تسلیم ارادهٔ دیگری می‌کند.» (Hildegard Adler: *Hörigkeit – eine neurotische Perversion*، ۱۹۹۴، ص. ۸۸۶)

بندگی در اینجا صرفاً نشانهٔ ضعف نیست؛ تلاشی برای گریز از جدایی است. آدلر سویهٔ متناقض آن را دقیق‌تر بیان می‌کند:

> «هدفِ قدرت‌طلبیِ مطیعانه این است که فرد دیگری را به‌تمامی در تملک خود بگیرد تا از اضطراب و درد جدایی بگریزد.» (Hildegard Adler: *Hörigkeit – eine neurotische Perversion*، ۱۹۹۴، ص. ۸۹۷)

این قدرت‌طلبیِ مطیعانه توضیح می‌دهد چرا پسر با وجود رنج‌کشیدن به پدر می‌چسبد. با سپردن خود به پدر، به‌نوعی او را از آنِ خود می‌کند. نمی‌تواند مستقل شود، زیرا استقلال را ترک‌شدن، شرمساری یا نزدیک‌شدن به مرگ تجربه می‌کند. بنابراین مضمون پیمان فقط این نیست که «از تو اطاعت می‌کنم»؛ می‌گوید: «در من بمان تا تنها نشوم.»

آرمانی‌سازی؛ سهیم‌شدنِ خودشیفته‌وار

برای آنکه انقیاد تحمل‌پذیر شود، پدر خطرناک باید آرمانی شود. هیولا نمی‌تواند فقط هیولا بماند؛ باید از نو به‌صورت عظمت، سنت، آبرو، قدرت یا سخت‌گیریِ ضروری معنا شود. پسر از این راه سهمی خودشیفته‌وار از قدرتی به دست می‌آورد که در برابرش تسلیم شده است. دیگر فقط تحقیرشده نیست؛ کسی است که خود را در جانب قدرت می‌بیند.

این آرمانی‌سازیِ ابتدایی هیچ سوی مخالفی را تحمل نمی‌کند: کسی که ابژهٔ آرمانی و همه‌توان را درونی کرده است، به‌طور ضمنی خود را نیز آرمانی و آسیب‌ناپذیر می‌یابد. فصل نهم، با تکیه بر مفهوم «آرمانی‌سازی ابتدایی» کرنبرگ، صورت فراروان‌شناختیِ این دوپاره‌سازی را بررسی می‌کند.

آرمانی‌سازی فرد را از دوسوگرایی دور نگه می‌دارد. پسر دیگر ناچار نیست هم‌زمان دوست بدارد و متنفر باشد، بترسد و میل بورزد، سپاسگزار باشد و اعتراض کند. می‌تواند به نظمی روشن پناه ببرد: بالا قدرت قرار دارد و پایین اطاعت. این نظم از فشار روانی می‌کاهد، اما درست همان کاری را متوقف می‌کند که برای جدایی لازم است.

از قربانی تا حامل ساختار

تلخ‌ترین نکتهٔ فصل اینجاست: پسر فقط قربانی نیست. این سخن سرزنش او نیست. معنایش آن است که ساختار فقط از آن رو می‌تواند نسل‌به‌نسل پایدار بماند که کسانی که روزی تهدید شده‌اند، راه‌هایی برای زندگی با تهدید پیدا می‌کنند و بعدها همان راه‌ها را به دیگران انتقال می‌دهند. کسی که سخت‌گیری پدر را به درون برده است، ممکن است روزی آن را به سخت‌گیریِ خود تبدیل کند.

کسی که در برابر بالادست اطاعت می‌کند، ممکن است با زیردست سخت‌گیر باشد. فصل دهم این حرکت دوگانه را در قالب ساختار منش اقتدارطلب بسط خواهد داد.

بدین‌سان، نظمی عمودی برای تخلیهٔ فشار پدید می‌آید: در برابر بالادست سکوت می‌کنند و به زیردست فرمان می‌دهند. فرد در برابر پدر کوچک است و می‌تواند در برابر فرد ضعیف‌تر بزرگ شود. در برخی آرایش‌های برخاسته از زمینهٔ ایرانی، این پویایی می‌تواند به خانواده محدود نماند و در روابط اجتماعی و سپس سیاسی نیز ادامه یابد. بررسی صورت سیاسی آن به فصل‌های بعد تعلق دارد؛ در اینجا با صورت بنیادیِ روانی آن سروکار داریم.

این پیوند را می‌توان رابطه‌ای همزیستانه میان سلطه و انقیاد دانست که در آن فرمانروا و فرمان‌بردار به یکدیگر وابسته‌اند. فروم این موضوع را مطرح کرده است و فصل دهم آن را بسط می‌دهد.

> «همزیستی» در اینجا واژهٔ اصلی است. پدر و پسر فقط مقابل یکدیگر نیستند؛ به هم چسبیده‌اند. پدر برای تأیید قدرت خود به انقیاد پسر نیاز دارد و پسر برای محافظت از خویش در برابر درماندگی، به قدرت پدر. از این نظر، پیمان بقا پیوندی است که هر دو سوی رابطه را باثبات نگه می‌دارد و دقیقاً به همین سبب گسستن آن دشوار است.

انتقال خشونت به نسل بعد

همانندسازی با مهاجم سویه‌ای میان‌نسلی نیز دارد. آنا فروید این سازوکار دفاعی را به‌صورت کلاسیک شرح داده است:

او همانندسازی با مهاجم را سازوکاری دفاعی می‌داند که در آن «منِ» تهدیدشده، برای مقابله با ترس و درماندگی خود، ویژگی‌هایی از مهاجم را به عهده می‌گیرد. این دفاع را باید از واپس‌رانیِ کلاسیک متمایز کرد، هرچند هر دو به چارچوب نظریِ دفاع‌های «من» تعلق دارند. (Anna Freud، ۱۹۳۶: *Das Ich und die Abwehrmechanismen*، فصل نهم، «همانندسازی با مهاجم»، صص. ۱۲۵–۱۳۹، به‌ویژه صص. ۱۳۲ و ۱۳۸)

این بازگویی سرانجام تراژیک پیمان را نشان می‌دهد. سوژه با سازمان‌دادن خشونت دیگری در درون خود، از خویش محافظت می‌کند. بعدها ممکن است همین سازمان درونی را مراقبت، تربیت، اخلاق یا آبرو بداند. دیگر به یاد نمی‌آید که سخت‌گیری روزگاری از ترس برخاسته بود؛ اکنون چون وظیفه، سنت یا ویژگی منش جلوه می‌کند.

هرمان بلاند پویایی مشابهی را در زمینهٔ بنیادگرایی دینی شرح می‌دهد:

کودکانی که والدینِ گرفتار در ساختاری کهن، آنان را حامل «شر» می‌سازند، اغلب برای آسودگی به این دفاع روی می‌آورند که با شیوه و محتوای فرافکنی والدین همانندسازی کنند. این همانندسازی با مهاجمان، سرانجام خود آنان را به نسل تازه‌ای از بنیادگرایان بدل می‌کند. (Hermann Beland: *Religion und Gewalt*، ۲۰۰۹، ص. ۸۷۸)

در اینجا نیز مقصود متهم‌کردن رنج‌دیدگان نیست، بلکه باید سازوکاری را فهمید که رنج را به نظم تبدیل می‌کند. کسی که در کودکی صفحهٔ فرافکنیِ شر بوده است، ممکن است بعدها دیگران را حامل شر کند. بقای درونی او آنگاه به بهای ساخته‌شدن صحنه‌ای دیگر تمام می‌شود. اشاره به صورت سیاسی این ساختار در اینجا عمدی و کوتاه است؛ بسط آن به فصل‌های بعد واگذار می‌شود.

چرا امر زنانه به صحنه بدل می‌شود؟

از اینجا پرسش فصل بعد گشوده می‌شود. اگر پسر با درونی‌کردن خشونت پدر از آن جان به در ببرد، اضطراب، شرم، وابستگیِ دفاع‌شده و مهرورزیِ زندگی‌نشده به کجا می‌روند؟ اینها ناپدید نمی‌شوند. در ساختاری که این کتاب بررسی می‌کند، اغلب بر پیکر دیگری رسوب می‌کنند: مادر، زن، بدن زنانه و میلی که باید مهار شود.

پیمان بقا میان پدر و پسر به جایی نیاز دارد که هزینه‌هایش را بر آن تحمیل کند. ازاین‌رو فصل هشتم می‌پرسد: چرا امر زنانه در این نظم علت بن‌بست نیست، بلکه به صحنهٔ اصلیِ ظهور آن بدل می‌شود؟ چرا زن به جایی تبدیل می‌شود که اضطراب پیمان پدر و پسر در آن جمع می‌شود؟ و چرا کنترل بدن او راه نجات از اضطرابی جلوه می‌کند که در واقع از رابطهٔ پدر و پسر سرچشمه گرفته است؟

فصل هشتم:

امر زنانه همچون صحنه

زنی در فضای خانواده

مراجعی می‌گوید آموخته بود با بدن خود مانند شیئی بیگانه رفتار کند؛ نه به این دلیل که آن را احساس نمی‌کرد، بلکه چون نگاه‌های بیش از اندازه‌ای بر آن دوخته شده بود. این صحنه ناشناس شده و جزئیاتی که ممکن بود هویت او را آشکار کند، تغییر یافته‌اند؛ با مشاهده‌ای بالینی سروکار داریم، نه دلیلی برای داوری دربارهٔ یک گروه. صداهای آشنا پیوسته او را به احتیاط فرامی‌خواندند و رفتارهای روزمره ممکن بود ناگهان چون مدرک تلقی شوند؛ نه مدرک خطایی که رخ داده بود، بلکه گواه یک امکان: اینکه او خود میل بورزد، دیده شود و به‌تمامی در نام خانواده حل نشود.

در چنین صحنه‌هایی جابه‌جاییِ خاصی آشکار می‌شود. اضطراب پیمان پدر و پسر، که در فصل هفتم آن را انقیادی همراه با سودی روانی دانستیم، در همان رابطه محبوس نمی‌ماند؛ برای آشکارشدن به صحنه‌ای نیاز دارد. این صحنه اغلب امر زنانه است: مادر، خواهر، دختر، همسر، زنِ میل‌ورز و بدن زنانه. زن در این ساختار علت بن‌بست نیست؛ جایی است که بن‌بست را در آن آشکار و مهارپذیر می‌کنند.

ازاین‌رو، این فصل باید با دقت میان امور متفاوت تمایز بگذارد. مقصود توصیف زنان به‌عنوان موجوداتی تهدیدکننده نیست؛ می‌خواهیم اقتصاد اضطرابِ پدرسالارانه‌ای را بفهمیم که امر زنانه را حامل چیزی می‌کند که خود توان تحملش را ندارد: وابستگی، اضطراب جدایی، دوسوگرایی جنسی، شرم، جریحه‌پذیری و ازدست‌دادن کنترل. مدعای این فصل چنین است: کنترل بدن زنانه صرفاً سیاست‌گذاری اخلاقی نیست؛ سطحِ نمایانِ پیمانی ناخودآگاه میان پدر و پسر است.

مادر، نخستین تجربهٔ دوسوگرایی

مسیر رسیدن به زن در روان‌کاوی از سکسوالیتهٔ بزرگسالی آغاز نمی‌شود؛ از مادر آغاز می‌شود. او نخستین ابژهٔ وابستگی، مراقبت و گرماست؛ و کودک نخستین‌بار در رابطه با اوست که خود را در برابر حضوری نیرومند و فراگیر می‌یابد. کودکی که زندگی‌اش به او وابسته است، نمی‌تواند فقط دوستش بدارد؛ ناگزیر از او نیز می‌ترسد، زیرا ممکن است بیش از اندازه نزدیک، نیرومند و ضروری باشد. این دوسوگرایی نخستین بعدها به‌سادگی از میان نمی‌رود. به‌ویژه هرجا جدایی و استقلال به‌اندازهٔ کافی نمادین نشده باشند، می‌تواند در رابطه با زنان بازگردد.

ملانی کلاین نخستین لایهٔ این اضطراب را شرح داده است: در ناخودآگاه کودک خردسال، ابژهٔ مادری ـ همانند ابژهٔ پدرانه ـ فقط تغذیه‌کننده نیست؛ ممکن است در قالب فراخودی «بلعنده، تکه‌تکه‌کننده و اخته‌کننده» تهدیدکننده نیز باشد. فصل ششم صورت کهن فراخود را بررسی کرد.

این عبارت را باید بااحتیاط خواند. کلاین از مادران واقعی سخن نمی‌گوید، بلکه فانتزی نوزاد را توصیف می‌کند: بسیار پیش از آنکه پدر ادیپی در صحنه حضور یابد، ناخودآگاه ممکن است ابژهٔ نیرومند نخستین را بلعنده تجربه کند. این نکته برای استدلال ما اساسی است، زیرا منشأ اضطراب بعدی در برابر امر زنانه را نه در خود زنان، بلکه در وابستگیِ نخستین و پردازش‌نشده قرار می‌دهد. آنچه به‌صورت فانتزی آغاز شده است، می‌تواند بعدها در قالب بدگمانی به زنان واقعی بازگردد.

اردجمندی در یک تفسیر بالینی، سوی دیگر این وضعیت نخستین را به‌روشنی بیان می‌کند: اشتیاق به پدری که کودک را از نزدیکیِ خفه‌کننده نجات دهد:

> «کارهای سفالی شما نشان می‌دهند آرزو دارید خانواده‌ای سالم متشکل از پدر، مادر و کودک داشته باشید. می‌خواهید پدری قدرتمند در آنجا حضور داشته باشد، خانواده را کنار هم نگه دارد و کودک را در برابر نزدیک‌شدنِ بی‌حدِ مادر حفظ کند.» (Mohammad E. Ardjomandi: *Die fremde Kultur der Schiiten*، ۱۹۹۳)

«نزدیک‌شدن بی‌حدِ مادر» را نباید گزارشی واقع‌گرایانه از مادر دانست؛ این عبارت جایگاهی در فانتزی کودک را نام‌گذاری می‌کند. کودک مادر را نه‌فقط پناه، بلکه تهدیدی برای مرزهای خود تجربه می‌کند. در این حالت، پدر در مقام شخص سومی ظاهر می‌شود که جدا می‌کند و نجات می‌دهد. اما اگر همین پدر به «پدر مرگ‌آور» بدل شود، کودک در تله‌ای دوگانه می‌افتد: مادر با نزدیکی‌اش هراس می‌آفریند و پدر با تهدید به نابودی. پسر برای گریز از یک اضطراب، به اضطراب دیگر پناه می‌برد.

عشق تنگنازا

گوهر همایون‌پور دوسوگراییِ رابطهٔ نخستین با مادر را صریح‌تر بیان می‌کند؛ و نکتهٔ مهم آن است که او در مقام روان‌کاو و مادر سخن می‌گوید، نه در مقام متهم‌کننده:

«ناچارم "مادر به‌اندازهٔ کافی خوب" را مادری تعریف کنم که با خشونت عشق می‌ورزد.

[...] ازاین‌رو، مادری‌کردن ناگزیر با عشقی خشونت‌آمیز و تنگنازا همراه است؛ مادران باید از این امر آگاه باشند و پیوسته با آن دست‌وپنجه نرم کنند.» (Gohar Homayounpour: *Doing Psychoanalysis in Tehran*، ۲۰۱۲، صص. ۹۵–۹۶)

> (در متن اصلی به انگلیسی: good enough mother who loves violently)

قدرت این نقل‌قول در آن است که مادر را احساساتی و آرمانی نمی‌کند. اجازه می‌دهد رابطه با مادر را هم‌زمان جایگاه عشق و تنگنا، حفاظت و بی‌نفسی بدانیم. به‌ویژه در نظم‌هایی که جدایی در آنها دشوار است، مادری ممکن است فضایی تجربه شود که هم گرما می‌بخشد و دربرمی‌گیرد و هم فرد را به خود می‌بندد.

این تجربه برای پسر خطرناک است: او به مادر نیاز دارد و در عین حال باید از او جدا شود. اگر شخص سومی نمادین این جدایی را ممکن نکند، اضطراب در برابر مادر می‌تواند به دفاعی علیه امر زنانه بدل شود. زن دیگر نه در جایگاه سوژه‌ای متفاوت، بلکه همچون بازگشت وابستگی نخستین تجربه می‌شود. نزدیکی‌اش خطر بلعیده‌شدن را زنده می‌کند، دوری‌اش تهدید ترک‌شدن را، و سکسوالیته‌اش می‌تواند سستیِ خویشتن‌داری مردانه را آشکار کند.

جدایی، بدگمانی و به‌بندکشیدن

اردجمندی تجربه‌ای از جدایی را توصیف می‌کند که فرهنگ در شکل‌دادن آن نقش دارد:

ترک ناگهانی و پیش‌بینی‌نشده از سوی مادر ـ برای نمونه، هنگامی که پسر از حمام زنانه جدا و وارد جهان مردانه می‌شود ـ دوسوگرایی عمیق و ماندگاری پدید می‌آورد. این دوسوگرایی ممکن است به نگرشی بدگمانانه نسبت به زنان بینجامد که رنگ‌وبویی تقریباً پارانوئید دارد. مرد از ترس آنکه ترک شود، می‌کوشد زن را به خود ببندد. (Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳)

عبارت اصلی اردجمندی دربارهٔ «مرد شرقی» در شرحی قوم‌روان‌کاوانه به دقت بیشتری نیاز دارد. سخن از سرشت مردان یک منطقه نیست، بلکه از جایگاهی سخن می‌گوییم که یک فرهنگ ممکن است در اختیار افراد بگذارد: هرجا شکل‌گیری سوژهٔ مردانه با جدایی ناگهانی، شرمسارسازی و سخت‌گیری پدرانه سازمان یابد، امر زنانه ممکن است بعدها همچنان با ترک‌شدن پیوند داشته باشد.

کنترل زن در این حالت راه‌حل اضطرابی قدیمی جلوه می‌کند. اگر زن بماند، اطاعت کند و آشکارا زیر نظر باشد، مرد ناچار نیست جدایی نخستین را دوباره احساس کند. بنابراین به‌بندکشیدن زن فقط از میل به مالکیت نمی‌آید؛ دفاعی در برابر درماندگیِ دوران کودکی نیز هست. اما همین دفاع زن را به ابژه بدل می‌کند: از او نمی‌پرسند چه می‌خواهد؛ به او نیاز دارند تا اضطراب مردانه را آرام کند.

دوپاره‌سازی: مادر یا فاحشه

وقتی زن حامل اضطراب مردانه شود، اغلب دوپاره‌سازی رخ می‌دهد. زن یا باید مادر باشد: پاک، فداکار، عاری از سکسوالیته و وابسته به نام خانواده؛ یا موجودی خطرناک، اغواگر، ناپاک و شرم‌آور تلقی می‌شود. میان این دو تصویر، فضای اندکی برای زن در مقام سوژه‌ای مستقل و صاحب میل باقی می‌ماند.

اردجمندی نمونه‌ای تکان‌دهنده از این وضع گزارش می‌کند:

پناه‌جویی همسرش را به سبب رابطه‌های عاشقانهٔ او کشته بود. سپس در زندان برایش محرابی ساخته و او را چون همسر و مادری وفادار گرامی می‌داشت؛ هم‌زمان، با تعصب از «فاحشهٔ ناپاکی» متنفر بود که تصور می‌کرد به‌حق او را کشته است. (Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳)

این مورد افراطی است و نباید آن را تعمیم داد؛ اما دقیقاً به‌عنوان نمونه‌ای افراطی، ساختاری را آشکار می‌کند: مرد زن را در روان خود به دو بخش تقسیم می‌کند تا ناچار نباشد دوسوگرایی خویش را احساس کند. مادرِ محبوب اجازه دارد باقی بماند؛ زنِ میل‌ورز باید ناپدید شود. خشونت در این حالت از آبرو محافظت نمی‌کند؛ دوپارگیِ جهان درونی مرد را حفظ می‌کند.

ناموس: بدن زنانه در حکم مرز خانواده

این دوپاره‌سازی روانی در فضای اجتماعی زبان خاص خود را پیدا می‌کند. یکی از واژه‌های اصلیِ آن «ناموس» است:

پیرمرادی ناموس را مفهومی محوری می‌داند که رابطهٔ جنسی میان دو جنس را تعیین می‌کند و معنایی نزدیک به «آبرو» دارد. به نوشتهٔ او، دختری که پیش از ازدواج رابطهٔ جنسی داشته باشد، خود و خانواده‌اش را سرافکنده می‌کند. (Pirmoradi، ۲۰۰۳، ص. ۱۶۱؛ DOI: 10.17169/refubium-4381)

ناموس، سکسوالیتهٔ زنانه را به عضوی از پیکر خانواده بدل می‌کند. در این نظم، بدن زن به خودش تعلق ندارد؛ حامل نام، آبرو، شرم و تمامیت خودشیفته‌وارِ جمع می‌شود. کردار زن دیگر عمل یک سوژه تلقی نمی‌شود؛ گویی هر رفتارش دربارهٔ پدر، برادران و همهٔ خانواده سخن می‌گوید.

اردجمندی در همین زمینه از آن پارسونز نقل می‌کند:

> «مهم‌ترینِ این ارزش‌ها حرمت بکارت است. [...] مرد نگهبان آبروی تابوشدهٔ زنانه است؛ آبروی خواهر، دختر و مادر.» (Anne Parsons، به نقل از Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳، صص. ۲۴۴–۲۴۵)

اکنون می‌توان فهمید مرد چگونه به نقش نگهبان درمی‌آید. پسری که خود زیر سلطهٔ پدر است، می‌تواند نگهبان دیگری شود. با کنترل زن، قدرتی ثانوی به دست می‌آورد. پیمان پدر و پسر دقیقاً از همین راه استوار می‌ماند: انقیاد در برابر بالادست و کنترل زیردست؛ اضطراب در برابر پدر و اختیار بر زن.

مراجعی پیش از آنکه از ممنوعیت‌ها بگوید، از احساس حقارتِ دیرینه سخن می‌گوید. آموخته است بدنش را نه جای طبیعیِ زندگی، بلکه چیزی بداند که می‌توان آن را ارزیابی کرد، زیر نظر گرفت و در صورت لزوم شرمسار ساخت. این شرم در جلسه نه چون خاطرهٔ صحنه‌ای منفرد، بلکه همچون لحن زمینه‌ایِ زندگی او ظاهر می‌شود: پیش از آنکه دیگری کوچکَش کند، خودش را کوچک می‌کند.

در اینجا، تحقیر امر زنانه در روان درون‌فکنی شده و از درون به کار خود ادامه می‌دهد. نظم بیرونی دیگر لازم نیست پیوسته سخن بگوید؛ چون پیش‌تر به رابطهٔ زن با خودش راه یافته است. میل زنانه فقط کنترل نمی‌شود، بلکه در جهان درونی به شرم پیوند می‌خورد. بحث فصل در این نقطه دقت بالینی خود را به دست می‌آورد: بدن زنانه فقط از نظر اجتماعی تنظیم نمی‌شود؛ روان نیز آن را وامی‌دارد بار اضطراب دیگری را حمل کند.

وقتی ننگ درونی می‌شود

خشونت این نظم فقط آنجا دیده نمی‌شود که مردان کنترل می‌کنند؛ جایی نیز آشکار می‌شود که زنان زبان تحقیر خویش را به کار می‌گیرند. همایون‌پور از مراجع جوانی نقل می‌کند:

> «بکارتم را از دست داده‌ام و به همین دلیل مجبور شدم خانهٔ پدر و مادرم را ترک کنم. [...] من مایهٔ ننگم؛ دیگر شایستهٔ مهربانی‌شان نیستم؛ نام پدرم را بی‌آبرو کرده‌ام. نباید خانهٔ مقدس آنان را آلوده کنم.» (Gohar Homayounpour: *Doing Psychoanalysis in Tehran*، ۲۰۱۲، ص. ۹۷)

این صحنه تکان‌دهنده است، زیرا نظم بیرونی از پیش درونی شده است. مراجع فقط نمی‌گوید: «مرا گناهکار می‌دانند.» می‌گوید: «من ننگم.» خود را آلودگیِ خانه‌ای مقدس می‌داند. دیگر لازم نیست نظم پدرانه او را بیرون کند؛ خودش خویش را طرد می‌کند.

این همان مازوخیسم اخلاقی به معنای دقیق کلمه است: سوژه پیش از آنکه مجازات از بیرون اجرا شود، خود آن را بر عهده می‌گیرد. اما این خودمجازات‌گری به معنای سادهٔ کلمه داوطلبانه نیست؛ حاصل نظمی است که میل زنانه را آن‌قدر با ننگ پیوند داده تا زن خودش را خطری برای خانواده تجربه کند. تحقیر امر زنانه به این ترتیب بیشترین اثر را پیدا می‌کند: فقط از بیرون وارد نمی‌شود؛ در درون نیز به کار خود ادامه می‌دهد.

تحقیر آنچه موضوع میل است

چرا درست همان چیزی که مطلوب است باید خوار شود؟ فروید در سال ۱۹۱۲، در مقالهٔ «دربارهٔ عمومی‌ترین صورتِ تحقیر در زندگی عاشقانه» که بن‌سلامه نیز به آن ارجاع می‌دهد، اندیشهٔ بنیادی این بحث را در عبارتی کوتاه بیان کرده است:

> «مهار زندگی عاشقانه به‌دست تمدن، به کاهش عمومیِ ارزش ابژه‌های جنسی می‌انجامد.» (Sigmund Freud: *Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens*، در *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens II*، ۱۹۱۲، GW 8، ص. ۸۷؛ متن انگلیسی: *the curb put upon love by civilization involves a universal tendency to debase sexual objects*، SE 11، ص. ۱۸۶)

نکتهٔ اصلی این است که تحقیر لزوماً نقطهٔ مقابل میل نیست؛ ممکن است دفاعی در برابر آن باشد. چیزی که میل به آن بیش از اندازه شدید است باید خوار شود تا قابل کنترل بماند. زن را تحقیر می‌کنند، چون از نظر روانی بیش از اندازه قدرتمند به نظر می‌رسد؛ اخلاقاً متهمش می‌کنند، چون ممکن است میل مردانه را آشکار کند؛ محدودش می‌کنند، چون مرز خویشتن‌داری مردانه را لمس می‌کند.

اینکه سخت‌گیری علیه امر زنانه از آسیب‌پذیری مردانه می‌آید، نه از خطرناک‌بودن زن، در خودِ انگیزهٔ خشونت نیز دیده می‌شود. اردجمندی می‌نویسد:

در پویایی پدرسالارانه، طرد یا کشتن کودک یا زن اغلب از آن رو رخ می‌دهد که پدر از شرمساری، تحقیر در برابر دیگران یا زیر سؤال رفتن توان مردانهٔ خود می‌ترسد. (Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳)

کنترل سخت و بی‌رحمانه، در نتیجه، بیانِ جریحه‌پذیریِ شدید مردانه است. در ساختار مورد بررسی، تحقیر امر زنانه افزوده‌ای تصادفی به سلطهٔ پدر نیست، بلکه یکی از اجزای سازندهٔ آن است. پیمان پدر و پسر به زن چون ابژه‌ای نیاز دارد که بتواند پاکی، اخلاق و قدرت خود را بر آن ثابت کند. هرچه پیمان در درون سست‌تر باشد، ناچار است در بیرون سخت‌گیرانه‌تر کنترل کند.

حجاب؛ نشانهٔ اضطراب

فتحی بن‌سلامه این پویایی را بر بدن زنانه با صراحتی ویژه توصیف می‌کند:

> «در این سنت، تقریباً تمام بدن زن زیر سلطهٔ آن قدرتی قرار می‌گیرد که حقیقت و قانون را به هراس می‌اندازد. از همین‌رو، حجاب چکیدهٔ منع است.»
> (Fethi Benslama: *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*، ۲۰۱۳)

این تفسیر زاویهٔ دید را تغییر می‌دهد. حجاب فقط نشانهٔ حجب زنانه یا سلطهٔ مردانه نیست؛ نشانهٔ اضطرابی نیز هست: بدن زن حقیقت و قانون را به هراس می‌اندازد. معنای این سخن آن نیست که بدن زن به خودی خود خطرناک است. این بدن برای نظمی خطرناک می‌شود که نمی‌تواند وابستگیِ خود را به منع تحمل کند.

قانونِ استوار دچار هراس نمی‌شود؛ می‌تواند میل را به رسمیت بشناسد، محدود کند و درباره‌اش گفت‌وگو کند. اما هرجا قانون با آبروی شکنندهٔ مردانه درآمیخته باشد، دیده‌شدنِ زن تمام نظام را تهدید می‌کند. آنجا پوشش به استعاره‌ای برای کنترل روانی و سیاسی بدل می‌شود: بدن باید پوشیده بماند، زیرا نظم نمی‌تواند ناپایداریِ خود را پنهان نگه دارد.

سیاست بدن و دستگاه قدرت

در این نقطه، بحث فصل با سطح سیاسیِ فصل‌های بعد پیوند می‌خورد، بی‌آنکه هنوز آن را بسط دهد. کنترل امر زنانه نوعی سیاست بدن نیز هست. فوکو سازوکار مدرن آن را در مراقبت و تنبیه در عبارتی خلاصه کرده است که شاسه‌گه‌ـاسمیرگل و کینگ نیز به آن استناد می‌کنند:

> «بدن انسان وارد دستگاهی از قدرت می‌شود که آن را می‌کاود، از هم می‌گشاید و از نو ترکیب می‌کند.» (Foucault، ۱۹۷۵، ص. ۱۳۹؛ نیز نک. Chasseguet-Smirgel / King، ۲۰۰۴، ص. ۲۰۱)
>
> متن اصلی فرانسوی: «Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose.» (Foucault، ۱۹۷۵، ص. ۱۳۹). ترجمهٔ انگلیسی در Chasseguet-Smirgel / King، ۲۰۰۴، ص. ۲۰۱: «The human body was entering a machinery of power that explores it, breaks it down, and rearranges it.»

این دیدگاه مانع از آن می‌شود که سیاست‌گذاری اخلاقی را امری کم‌اهمیت بدانیم. مسئله فقط قواعد پوشش یا سکسوالیته نیست؛ سخن از دخل‌وتصرف سیاسی در بدن است: چه زمانی اجازه دارد ظاهر شود، چگونه می‌تواند حرکت کند، به چه کسی تعلق دارد، مجاز به چه لذتی است و چه صدایی به او داده می‌شود. بدن زن فقط پوشانده نمی‌شود؛ در نظمی ثبت می‌شود که آن را خواندنی، قابل کنترل و قابل مجازات می‌سازد.

بدین ترتیب، این فصل زمینهٔ ورود به فصل‌های اجتماعی را فراهم می‌کند. هنوز سخن از دولت همچون پدر نیست؛ این گام به فصل دهم تعلق دارد. اما همین‌جا می‌توان دید اقتصاد اضطراب خانوادگی چگونه صحنه‌ای عمومی پیدا می‌کند. کنترل زن، امر نادیدنی را دیدنی می‌سازد: ترس نظام از تفاوت، میل و ارادهٔ مستقل.

نه علت ساختار، بلکه قربانی آن

دقیقاً به همین سبب باید از یک بدفهمی جلوگیری کرد. زن علت اضطراب نیست. مادر مسئول بن‌بست نیست. امر زنانه به‌طور طبیعی تهدیدکننده نیست. فقط آنجا تهدیدکننده می‌شود که نظمی مردانه نتواند اضطراب خود را نمادین کند و ناگزیر آن را به زنان منتقل سازد.

مدعای کتاب در اینجا چنین است: زن جایی است که اضطراب پیمان پدر و پسر در آن رسوب می‌کند. او ناچار می‌شود بار چیزی را حمل کند که پیمان نمی‌خواهد درباره‌اش بداند: اضطراب وابستگی و ترک‌شدن، اضطراب در برابر میل زنانه، شرمساری مردانه و تفاوت. هرچه این اضطراب کمتر فهمیده شود، نیاز به کنترل زن افزایش می‌یابد.

توان انفجاریِ سیاسی جنبش‌های زنان نیز از همین‌جا ناشی می‌شود. وقتی زنان دیده‌شدن، سکسوالیته، صدا و حق تصمیم‌گیری دربارهٔ بدن خود را مطالبه می‌کنند، فقط یک قاعدهٔ اخلاقی را به چالش نمی‌کشند؛ صحنه‌ای را متزلزل می‌کنند که نظم، اضطراب خود را بر آن مهار کرده است. آزادی زنان نه به این دلیل نظم را تهدید می‌کند که زنان خطرناک‌اند، بلکه چون نشان می‌دهد آن نظم تا چه اندازه از سرکوب امر زنانه تغذیه کرده است.

گذار: از زن به تفاوت

بخش سوم با جابه‌جاییِ دیگری پایان می‌یابد. فصل هفتم نشان داد پسر با انقیاد در برابر پدر و به‌عهده‌گرفتن بخشی از قدرت او چگونه زنده می‌ماند. فصل هشتم نشان داد هزینه‌های این پیمان به کجا منتقل می‌شوند: به مادر، زن و بدن زنانه. اکنون پرسش تازه‌ای مطرح می‌شود: اگر نه‌فقط امر زنانه، بلکه هر تفاوتی تهدیدکننده تجربه شود، چه اتفاقی می‌افتد؟

در ساختار مورد بحث، امر زنانه حامل تفاوتی می‌شود که تحمل‌ناپذیر به نظر می‌رسد: تفاوت در میل، صدا و زندگی درونی. آنچه در بدن زنانه به‌صورت ننگ، تهدید یا دیوانگی جلوه می‌کند، ویژگی این بدن نیست؛ اضطراب فرافکنی‌شده در برابر تفاوت است. آنچه در صحنهٔ خانوادگی بر پیکر زن خوانده می‌شود، منطق یک ساختار است، نه مسئله‌ای ناشی از جنسیت زنان.

فصل بعد محور مشاهده را تغییر می‌دهد و نشان می‌دهد همین حرکت ـ ناتوانی از تحمل صدایی دوم در کنار صدای خود ـ در موقعیت‌هایی نیز عمل می‌کند که امر زنانه در میان نیست. نظری متفاوت، دینی دیگر، خط‌مشی سیاسیِ رقیب یا شیوه‌ای ناآشنا برای زندگی؛ هر صدای دومی ممکن است تهدید شود، اگر نظم درونی فقط با بسته‌ماندن بتواند خود را حفظ کند. تفاوت در این حالت نه مکمل، بلکه جریحه است.

ازاین‌رو، فصل نهم از صحنهٔ خانوادگی به فضای عمومی می‌رود. نظمی که استقلال زنانه را به‌سختی تحمل می‌کند، چون دوسوگرایی و ازدست‌دادن کنترل را زنده می‌سازد، شکل‌های دیگر تفاوت را نیز دشوار خواهد یافت: نظر دوم، صدایی دیگر، جریحه یا نگاهی متفاوت. پرسش اکنون این است: چرا تفاوت در چنین ساختاری نمی‌تواند در کنار امر خودی باقی بماند و باید بی‌ارزش، شرمسار یا نابود شود؟

بخش چهارم:

از خانواده تا جامعه

فصل نهم:

وقتی تفاوت تحمل‌ناپذیر می‌شود

نظر دوم

مراجعی که در فصل اول دیدیم، بار دیگر وارد بحث می‌شود. با همان موقعیت بالینیِ ناشناس‌شده روبه‌رو هستیم و نام و جزئیات تغییر یافته‌اند. او فقط صاحب یک نظر نبود؛ نظری داشت که حضور نظر دیگری را در کنار خود تحمل نمی‌کرد. کافی بود کسی مخالفت کند تا فضای اتاق تغییر کند. ایرادی دربارهٔ موضوعی مشخص، نه زاویهٔ دیدی متفاوت، بلکه تحقیر شنیده می‌شد. پرسشی تکمیلی رنگ بدگمانی می‌گرفت. کوچک‌ترین تفاوت در لحن کافی بود تا دیگری در جهان درونی او به دشمن بدل شود. یک‌بار گفت نمی‌خواهد دیکتاتور باشد؛ اما هنگام جریحه‌دارشدن، چیزی در او زبان باز می‌کرد که هیچ صدای دیگری را برنمی‌تافت.

فصل نهم از همین‌جا گذار از خانواده به جامعه را می‌گشاید. پرسش دیگر فقط این نیست که پسر چگونه در برابر پدر زنده می‌ماند یا زن چگونه به صحنهٔ اضطراب بدل می‌شود. اکنون می‌پرسیم چه بر سر خودِ تفاوت می‌آید. چرا ممکن است نظر دوم حمله تجربه شود؟ چرا دیگری‌بودن به‌جای آنکه با کنجکاوی بررسی شود، با صدای بلند بی‌ارزش می‌شود؟ چرا «من» ـ خانواده، گروه، دین یا موضع سیاسیِ خودی ـ به محض ظهور نگاهی متفاوت، اغلب باید از نظر اخلاقی برتر نشان داده شود؟

> «خودشیفتگان پرهیاهو» در اینجا ناسزا نیست و به گروهی از انسان‌ها اشاره ندارد که باید تحقیرشان کرد. این اصطلاح جایگاهی ساختاری را وصف می‌کند: خویشتنی شکننده که ناامنی خود را با صدای بلند، برتری اخلاقی و بی‌ارزش‌کردن دیگری جبران می‌کند. این هیاهو نشانهٔ قدرت نیست؛ اغلب صدای اضطرابی درونی است.

وقتی جدابودگی به شوک بدل می‌شود

صورت بالینیِ بنیادی از فصل اول آشناست: همان مراجع ـ «دوشیزه اِی» در گزارش بالینت و نیدرهوفر ـ که نمی‌توانست وجود مستقل دیگری را به رسمیت بشناسد. هر تفاوتی میان منافع خود و دیگری برای او شوک بود و اضطراب، خشم و نفرت برمی‌انگیخت.

این نمونه هستهٔ ناتوانی در تحمل تفاوت را نشان می‌دهد. دیگری فقط ادراک دیگری ندارد؛ وجودی مستقل دارد و دقیقاً همین جدابودگی تحمل‌ناپذیر است. به محض آنکه منافع دو نفر از هم فاصله می‌گیرند، فقط بحث آغاز نمی‌شود؛ اضطراب، خشم و نفرت سر برمی‌آورند. دیگری نه طرف رابطه، بلکه اخلالگر نظم روانیِ فرد تجربه می‌شود.

در ساختار مورد بررسی، این واکنش گذشته‌ای دارد. کسی که از آغاز آموخته است تفاوت خطرناک است، مخالفت را دعوتی به اندیشیدن نمی‌شنود؛ آن را بازگشت شرمسارسازی، طرد یا نابودی می‌یابد. نظر دوم در این حالت یک گزاره را تهدید نمی‌کند؛ نظم شکنندهٔ خویشتن را تهدید می‌کند. به همین دلیل واکنش اغلب به‌طرزی نامتناسب پرهیاهوست.

رفتاری که در اتاق درمان به‌صورت اصلاح فوریِ تفسیر ظاهر می‌شد، در این سطح نیز دیده می‌شود. هرجا صدای دوم نه دعوتی به اندیشیدن، بلکه شرمسارسازی تلقی شود، سوژه باید یکپارچگی بستهٔ جهان درونی خود را به‌سرعت بازسازی کند. اصلاح می‌کند، توضیح می‌دهد، می‌کوشد دیگری را متقاعد کند یا علت را به بیرون نسبت می‌دهد. صدای دیگر اجازه ندارد همان‌گونه در کنار صدای او باقی بماند؛ باید طبقه‌بندی یا بی‌ارزش شود، یا دوباره به روایت خود او بازگردانده شود.

این رفتار فقط اصرار بر درست‌بودن نیست. از دیدگاه روان‌کاوی، از فرد در برابر تکانی عمیق‌تر محافظت می‌کند: اگر احتمال داشته باشد دیگری درست بگوید، خویشتن دیگر بسته و کامل نخواهد بود. تفاوت فقط چیزی به او نمی‌افزاید؛ زخمی‌اش می‌کند. حساسیت خودشیفته‌وار به صدای دوم درست در همین نقطه آشکار می‌شود.

لایهٔ دیگری از بحث نیز در همین‌جا پدیدار می‌شود. تجربه‌شدنِ صدای دوم به‌صورت حمله، سویه‌ای خودشیفته‌وار در جهان درونی دارد: دفاعی که روان‌کاوی آن را «فانتزیِ بزرگ‌منشی» می‌نامد. منظور خودپسندی یا تشخیص بالینی نیست؛ از نحوه‌ای از سازمان‌یابی خویشتن سخن می‌گوییم که در آن تصویری درونی از عظمت، رسالتی ویژه، برتری اخلاقی یا خطاناپذیری، فرد را از تجربهٔ شرم، محدودیت، نادانی و شکست محافظت می‌کند. عظمت در اینجا زیور نیست؛ زره است.

هاینتس کوهوت و هیلده وایلر در پژوهشی بالینی و آغازین نشان داده‌اند وقتی این زره متزلزل شود چه رخ می‌دهد:

> «شدیدترین مقاومت‌های بیمار از تلاش او برای گریز از وضعیتی ناشی می‌شوند که در آن احساس سرخوشیِ نه‌چندان باورپذیر، با ترس از ازدست‌دادن دائمیِ ابژه، دستپاچگی و آمیزه‌ای دردناک از شرم، تنش و خودبیمارانگاری جای عوض می‌کند؛ وضعیتی که از نفوذِ تمایززدای فانتزی‌های بزرگ‌منشی [...] در "من" سرچشمه می‌گیرد.»

Heinz Kohut / Hilde Weiler: *Die psychoanalytische Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen*، *Psyche*، ۱۹۶۹، ص. ۳۳۱)

این نقطهٔ اوج بالینی بحث است. کنارگذاشتن فانتزیِ بزرگ‌منشی فقط به معنای پذیرفتن یک اصلاح نیست؛ فرد را در معرض آمیزه‌ای از شرم، تنش و اضطراب بدنیِ فروپاشی قرار می‌دهد که ممکن است تا ترس از فقدان همیشگیِ ابژه پیش برود. ازاین‌رو واقعیت چون برهنه‌شدنِ خودشیفته‌وار، انتقاد چون شرمسارسازی و اصلاح چون سقوط از عظمت درونی تجربه می‌شود. آنچه در بیرون لجاجت به نظر می‌آید، در درون ترمزی اضطراری در برابر همین آمیزهٔ تحمل‌ناپذیر است.

آندره گرین همین فرایند را از درون سوژه شرح داده است. وقتی کنارگذاشتن همه‌توانی نزدیک می‌شود، «من» ممکن است به‌جای پذیرفتن درماندگی خود، واقعیت روانیِ خویش را انکار کند:

گرین این فرایند را «انکار واقعیت روانیِ خود» می‌نامد. پس از حمله به ابژهٔ ناکام‌کننده، فرد وجود درونی خود را انکار می‌کند: «نه، چنین چیزی در من وجود ندارد؛ این نمی‌تواند من باشم؛ من این نیستم.» سوژه نمی‌خواهد خود را سرچشمهٔ نوعی همه‌توانی ببیند که فقط با زیرپاگذاشتن مرزها می‌تواند خود را برقرار کند و هم‌زمان گرفتار برانگیختگیِ نومیدانه و بی‌حدومرز است. (André Green: *Die zentrale phobische Position*، *Psyche*، ۲۰۰۲، ص. ۴۲۸)

در چنین حرکتی، صدای دوم تصادفی خطرناک نمی‌شود؛ او کسی است که می‌بیند. وقتی شرم را نتوان در درون نگه داشت، شاهدِ شرمساری نیز تهدیدکننده می‌شود. صدای دوم دیگر چیزی نمی‌افزاید، بلکه گویی بخشی را می‌کند که خویشتن را کنار هم نگه داشته است؛ یکپارچگی درونی را تهدید می‌کند. بخش بعد با تکیه بر بیون نشان می‌دهد این حرکت چگونه به بیرون راه می‌یابد و در قالب ادعای برتری اخلاقی، خودِ واقعیت‌سنجی را دشمن می‌کند.

برتری اخلاقی؛ دفاعی روانی

برتری اخلاقی در این نقطه اهمیت پیدا می‌کند. این برتری همیشه بیانِ اخلاق واقعی نیست؛ گاه شکلی از دفاع است. کسی که خود را از نظر اخلاقی مطلق می‌سازد، دیگر ناچار نیست بیندیشد، تردید کند یا وارد رابطه شود. ویلفرد آر. بیون، به نقل از هرمان بلاند، فراخود ویرانگر را چنین توصیف می‌کند:

> «مهم‌ترین ویژگیِ [فراخود ویرانگر] نفرت آن از هر تحول تازه در شخصیت است؛ گویی تحول تازه رقیبی است که باید نابود شود. ازاین‌رو، به ظهور هر گرایشی برای جست‌وجوی حقیقت [...] با حمله‌هایی ویرانگر به همان گرایش و ادعای دوبارهٔ "برتری اخلاقی" پاسخ داده می‌شود.» (Wilfred R. Bion: *Lernen durch Erfahrung*، ۱۹۶۲، به نقل از Hermann Beland: *Jahrbuch der Psychoanalyse*، جلد ۴۹، ۲۰۰۴، ص. ۱۶)

این جملهٔ بیون برای بحث فصل محوری است، زیرا نشان می‌دهد ژست اخلاقیِ پرهیاهو فقط سبکی اجتماعی نیست؛ می‌تواند حمله‌ای به جست‌وجوی حقیقت باشد. تحول تازه همچون رقیب تجربه می‌شود. در این حالت، دشمن اصلی دروغ نیست؛ خودِ حرکت است: اندیشیدن، تمایزگذاشتن، پرسیدن و درنگ‌کردن.

ازاین‌رو، خودشیفتهٔ پرهیاهو باید پیش از آنکه بتواند احساس کند، پاسخ را بداند. پیش از فهمیدن باید داوری کند. یقین اخلاقی او را از این تجربه حفظ می‌کند که دیگری چیزی از آنِ خود دارد: دیدگاهی، تاریخی و حقی برای متفاوت‌بودن. برتری اخلاقی جای کار دشوارِ دوسوگرایی را می‌گیرد.

فروپاشی توانِ تحمل دوسوگرایی

وقتی تفاوت تحمل‌ناپذیر شود، توان تحمل دوسوگرایی فرو می‌پاشد. هرمان بلاند این فرایند را در پیوند دین و خشونت چنین شرح می‌دهد:

> «نتیجه همواره پارانوئید-اسکیزوئید است؛ یعنی توان تحمل دوسوگرایی ـ تحمل عشق و نفرت نسبت به افراد محبوب و پردازش آن در وضعیت افسرده‌وار ـ فرو می‌پاشد و سازوکارهای دوپاره‌سازی، آرمانی‌سازی، فرافکنی و انکار فعال می‌شوند. این سازوکارها به مطلق‌شدن اندیشه‌های فرد در مقام حقیقت مطلق، تعصب و تقسیم جهان به پیروان خوب و انسان‌های بد می‌انجامند...» (Hermann Beland: *Religion und Gewalt*، ۲۰۰۹، صص. ۸۸۳–۸۸۴)

این عبارت توضیح می‌دهد چرا ناتوانی در تحمل تفاوت چنین زود رنگ اخلاقی می‌گیرد. وقتی نتوان دوسوگرایی را نگه داشت، باید جهان را ساده کرد. آنگاه فقط پیروان خوب و انسان‌های بد وجود دارند، حقیقت ناب و انحراف فاسد، وفاداری و خیانت. نظر دوم دیگر بخشی از گفت‌وگو نیست؛ مدرکی است که نشان می‌دهد دیگری در جبههٔ نادرست ایستاده است.

این صورت روانیِ نخستینِ تعصب در عرصهٔ عمومی است. هنوز موضوع این فصل دولت همچون پدر نیست؛ آن بحث در فصل بعد می‌آید. اما همین‌جا می‌بینیم دوپارگیِ جهان درونی چگونه زبانِ سخن‌گفتن در جمع را می‌آموزد. بلند حرف می‌زند، زیرا در سکوت توان تحمل تفاوت را ندارد.

وقتی انتقاد همچون اختگی تجربه می‌شود

حساسیت به انتقاد با سازمان‌یابی خودشیفته‌وار پیوند دارد. می‌توان از اندیشه‌های اوتو فنیخل دربارهٔ خودشیفتگی فالیک بهره گرفت، اما صورت‌بندی ساختاریِ زیر را نباید مستقیماً به او نسبت داد.

از نظر ساختاری، فانتزی گروهیِ عظمت، یگانگی و آسیب‌ناپذیری را می‌توان دفاعی خودشیفته‌وار در برابر شرم، وابستگی و آسیب‌پذیری دانست. در چنین وضعی، انتقاد همچون اختگی تجربه می‌شود و شکست ممکن است واپس‌روی‌هایی فاجعه‌بار به سطوح پیشینِ سازمان روانی برانگیزد. این صورت‌بندی نقل‌قول مستقیم یا تأییدشده‌ای از فنیخل نیست؛ بلکه کاربردی ساختاری و متأخر از مفهوم خودشیفتگی فالیک است.

با توجه به اینکه صورت‌بندی پیشین نقل‌قولی از فنیخل نیست، مسیر نظریِ فصل چنین ادامه می‌یابد: انتقاد، خویشتنِ سازمان‌یافته بر بنیاد خودشیفتگی را نه در سطح یک نظر، بلکه در تمامیتش هدف می‌گیرد. فرد آن را بی‌ارزش‌شدن، برهنه‌شدن و ازمردانگی‌افتادن تجربه می‌کند. گویی دیگری فقط نمی‌گوید «من جور دیگری می‌بینم»؛ می‌گوید «تو از آنچه وانمود می‌کنی کوچک‌تری.»

در برخی آرایش‌های شکل‌گرفته در زمینهٔ ایرانی که آبرو، شرم و اقتدار پدرانه در آنها سخت به هم گره خورده‌اند، این تجربه می‌تواند شدت ویژه‌ای پیدا کند. مخالفت شرمسار می‌کند، چون عظمت شکننده را هدف می‌گیرد؛ پاسخ پرهیاهو می‌کوشد صدای شرم را بپوشاند.

شرم به‌جای احساس گناه

محمد ا. اردجمندی برای توضیح این پویایی، میان احساس گناه و شرم تمایزی مهم می‌گذارد:

به نوشتهٔ اردجمندی، «خودشیفتهٔ اخلاقی» ابژه‌ها را به‌صورت خودشیفته‌وار سرمایه‌گذاری کرده است و «گناه یا احساس گناهی» تجربه نمی‌کند؛ فقط از اینکه همان کسی است که هست، یا چون خود را بیش از آنچه هست نشان می‌دهد، شرمسار می‌شود. اگر غرورش جریحه‌دار و آبرویش لکه‌دار شود، ممکن است خود را بکشد و از ابژه‌هایش دست بکشد، زیرا در برابر آنان احساس مسئولیت نمی‌کند؛ برای او غرور و آبرو از هر چیز مهم‌ترند. (Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳)

این تمایز اساسی است. احساس گناه مستلزم آن است که دیگری در مقام دیگری اهمیت داشته باشد: وقتی می‌فهمم به کسی آسیب زده‌ام، می‌توانم احساس گناه کنم. اما شرم ممکن است کاملاً در آینهٔ تصویر فرد از خودش باقی بماند: «آن کسی نیستم که می‌خواستم باشم؛ رسوا و کوچک شده‌ام.» هرجا شرم جای احساس گناه در رابطه را بگیرد، دیگری محافظت نمی‌شود؛ قربانی می‌شود.

نمونه‌ای بالینی از اردجمندی نشان می‌دهد این پویایی تا چه اندازه به صحنه‌های واقعی نزدیک است:

مراجعی مخالفت دخترخوانده‌اش را ـ که او را «حاکمی مستبد و شرقی» خوانده بود ـ تحقیر در برابر دیگران تلقی کرد و با خشمی شدید واکنش نشان داد. بعدها عذرخواهیِ دخترِ ترسیده را نپذیرفت، زیرا آن عذرخواهی از ترس بود، نه از شرم. او شرمساریِ کامل اخلاقیِ دختر را می‌خواست تا بی‌ارزش‌شدن خود را جبران کند. (Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، مورد سوم، ۱۹۹۳)

مخالفت در اینجا نظر متفاوت شنیده نمی‌شود؛ شرمسارسازیِ تمام‌عیار است. به همین دلیل، خودشیفتهٔ پرهیاهو می‌تواند هم‌زمان چنین حساس و چنین بی‌ملاحظه باشد: از جریحهٔ خود به‌شدت رنج می‌برد، اما لزوماً از زخمی که به دیگری می‌زند رنج نمی‌کشد. بازگرداندن غرور خود از رابطه مهم‌تر می‌شود. از این منظر، خشم اخلاقی اغلب کمتر از نگرانی برای خیر می‌آید و بیشتر دفاعی در برابر شرم است.

آرمانی‌سازی ابتدایی و هویت ناب

اوتو ف. کرنبرگ آرمانی‌سازی ابتدایی را وضعیتی می‌داند که نقطهٔ مقابل را تحمل نمی‌کند:

> «آرمانی‌سازی ابتدایی هیچ ضدّی را برنمی‌تابد: حتی با آگاهی از پرخاشگریِ خود علیه ابژهٔ آرمانی نیز تعدیل نمی‌شود.» (Otto F. Kernberg: *Borderline Personality Organization*، ۱۹۶۷، صص. ۶۴۱–۶۸۵)

وقتی گروه، خانواده یا تصویری از خویشتن به‌صورت ابتدایی آرمانی شود، هیچ سوی مخالفی نباید در درون آن وجود داشته باشد. امر خودی باید پاک بماند. پرخاشگریِ خودی را نمی‌توان شناخت و بنابراین به بیرون انتقال می‌یابد. دیگری حامل چیزی می‌شود که فرد یا گروه نمی‌تواند در خود بپذیرد: حسادت، میل، نفرت، تردید و وابستگی.

پاتریک مورس این عقب‌نشینی به سوی پاکی را چون جهان‌بینی‌ای دوپاره وصف می‌کند:

> «به‌جای آنکه هویتی پیرامون جنبه‌های متفاوت و متعدد ساخته شود [...] فرد در جهان‌بینی‌ای دوپاره گرفتار می‌شود: ما خوبیم و آنان بد. همانندسازی‌های متعدد کنار گذاشته می‌شوند و فرد خواهان تصویری ناب از خود است...» (Meurs، ۲۰۱۶، صص. ۸۹۲–۸۹۳)

در اینجا گذار از خودشیفتگی فردی به ژست جمعی آشکار می‌شود. خودشیفتگان پرهیاهو از آن رو پرهیاهویند که نمی‌توانند هویتی آرام، آمیخته و چندمعنا را حفظ کنند. به تصویری ناب نیاز دارند و هر تفاوتی آن تصویر را بر هم می‌زند.

فرافکنی: شناختِ خویش در دیگری

بی‌ارزش‌کردن دیگری به همین دلیل به‌ندرت تصادفی است. هرمان بلاند با صراحت می‌نویسد:

> «بدترین ویژگیِ پیش‌داوری، دانشی مطلق، نادرست و آمیخته به اخلاق‌نماییِ دروغین است. این دانش بر همه اثر می‌گذارد. فرافکنی‌ها شناختِ خویش در دیگری‌اند. درست به همین دلیل فرد با چنین اطمینانی "می‌داند" آن دیگران تا چه اندازه بد و فرومایه‌اند...» (Hermann Beland: *Jahrbuch der Psychoanalyse*، جلد ۴۹، ۲۰۰۴، ص. ۲۸)

این جمله لحن خشم پرهیاهو را به‌خوبی نشان می‌دهد: بیش از اندازه مطمئن است. پیش از روبه‌روشدن با دیگری او را می‌شناسد. داوری‌اش از پیش آماده است، زیرا داوری جای کار درونی را گرفته است. چیزی که فرد در خویشتن تاب نمی‌آورد، در دیگری می‌شناسد، به تعقیب درمی‌آورد و اخلاقاً محکوم می‌کند.

از اینجا رابطه‌ای ویژه با حقیقت پدید می‌آید. خودشیفتهٔ پرهیاهو قاطع به نظر می‌رسد، اما یقینش اغلب حاصل بررسی نیست؛ فرافکنی‌ای است که خود را شناخت جا می‌زند. هرچه پرسش از جهان درونی ممنوع‌تر باشد، اطمینان فرد به شناختِ شرارت دیگری بیشتر می‌شود.

دیگری نباید پیوند ایجاد کند

بیون در جایی دیگر این پویایی را «حمله به پیوندها» نامیده است:

فراخودِ ویرانگرِ «من» به‌طور فعال به پیوند میان ابژه‌ها حمله می‌کند: پیوند میان عاطفه و عقل، گذشته و حال، خویشتن و دیگری. در سطح جامعه، این حمله در نهادهایی جلوه می‌کند که کنجکاوی و اندیشیدن مستقل را مجازات می‌کنند. (Wilfred R. Bion: *Attacks on Linking*، ۱۹۵۹، صص. ۳۰۸–۳۱۵)

حمله به پیوند توضیح می‌دهد چرا تفاوت اجازه ندارد صرفاً باقی بماند. تفاوت می‌تواند پیوند ایجاد کند؛ می‌تواند گفت‌وگویی بگشاید و فضای سومی بسازد که در آن نه امر خودی مطلق باشد و نه امر بیگانه. درست همین فضای میانی خطرناک است، زیرا پیوند به این معناست که خویشتن تغییر می‌کند، می‌آموزد و دیگر آسیب‌ناپذیر نمی‌ماند.

خشم پرهیاهو این فضای میانی را ویران می‌کند. گفت‌وگویی ممکن را به صحنهٔ برد و باخت بدل می‌سازد و نمی‌گذارد دیگری هم متفاوت باشد و هم طرفی پیوسته به رابطه. از این نظر، ناتوانی در تحمل تفاوت حمله‌ای به خودِ اندیشیدن است.

از اتاق درمان تا صحنهٔ عمومی

بدین‌سان مراجع فصل اول به صورتی دیگر بازمی‌گردد. آنچه در اتاق درمان ناتوانی از تحمل نظر دوم بود، ممکن است در عرصهٔ عمومی به‌صورت هیاهوی اخلاقی، پاکی ایدئولوژیک یا خشم دائمی ظاهر شود. سازوکار همان است: صدای دیگری شنیده نمی‌شود؛ به کار گرفته می‌شود تا امر خودی را باثبات نگه دارد.

ادنا اُشانسی عمق فراروان‌شناختیِ این بی‌ملاحظگی را چنین توصیف می‌کند:

> «خودشیفتگی ویرانگر اغلب در قالب کوشش برای رسیدن به کمال جسمی و شخصی به نمایش درمی‌آید... احساس گناه در برابر عواطف نفرت‌آمیز، بیشتر ماهیتی پارانوئید-اسکیزوئید دارد تا افسرده‌وار؛ مسئله بقای خویشتن است، نه نگرانی دربارهٔ آسیبی که به دیگری وارد شده است.» (Edna O'Shaughnessy، به نقل از Deborah Blessing: *Hiding in Plain Sight*، ۲۰۰۷)

این پویایی در فرهنگی عمومی که شرمسارسازی، آبرو و وابستگی به پدر اقتدارطلب در آن پررنگ است، می‌تواند بازتاب گسترده‌ای پیدا کند. باز هم باید تأکید کرد: این سخن حکمی دربارهٔ همهٔ ایرانیان یا همهٔ خانواده‌های ایرانی نیست؛ فرضیه‌ای قوم‌روان‌کاوانه دربارهٔ جایگاهی است که فرهنگ می‌تواند در اختیار افراد قرار دهد. هرجا تفاوت در سال‌های نخست خطرناک تجربه شده باشد، بعدها ممکن است با تفاوت سیاسی، دینی، اخلاقی یا خانوادگی مبارزه شود.

بنابراین خودشیفتگان پرهیاهو چهره‌هایی حاشیه‌ای نیستند؛ امکانی را آشکار می‌کنند که در ساختار نهفته است: ناتوانی از نسبی‌کردن امر خودی، بی‌آنکه فرد احساس نابودی کند. به دشمن نیاز دارند، چون دشمن امر خودی را کنار هم نگه می‌دارد؛ به برتری اخلاقی نیاز دارند، چون تردید را فروپاشی تجربه می‌کنند؛ و به هیاهو نیاز دارند، چون سکوت صدای شرم را شنیدنی می‌کند.

چندصداییِ تحمل‌ناپذیر

اشارهٔ یان آسمن به چندصداییِ فرهنگ این نکته را روشن‌تر می‌کند. فرهنگ و حافظهٔ فرهنگی با «ناهمگونی و چندصداییِ تقلیل‌ناپذیر خود، دشمن هرگونه ساختنِ هویت تمامیت‌خواه‌اند؛ خواه انگیزهٔ آن دینی باشد، خواه ایدئولوژیک یا قوم‌گرایانه.» (Jan Assmann: *Mnemoklasmus*، ۲۰۰۹، ص. ۸۵۲)

چندصدایی برای خویشتنِ پخته خیانت نیست؛ شرط اندیشیدن است. اما برای هویتی تمامیت‌خواه تحمل‌ناپذیر است، زیرا نشان می‌دهد هیچ صدایی مالک تمام حقیقت نیست. خودشیفتهٔ پرهیاهو نمی‌خواهد یکی از صداهای یک فضای چندصدایی باشد؛ می‌خواهد صدایی باشد که دربارهٔ همهٔ صداهای دیگر حکم می‌دهد.

فصل نهم در سطح صورت روانی و فرهنگیِ پیش از سیاست باقی می‌ماند: صحنهٔ عمومیِ جبران خودشیفته‌وار. فصل بعد می‌پرسد وقتی همین منطق به نظم سیاسی بدل شود چه اتفاقی می‌افتد.

گذار: وقتی اضطراب در پی نظم می‌گردد

در پایان فصل پرسشی پیش روی ماست که از فرد خودشیفتهٔ پرهیاهو فراتر می‌رود. اگر نظر دوم حمله تلقی شود، اگر برتری اخلاقی جای جست‌وجوی حقیقت را بگیرد، اگر شرم از احساس گناه مهم‌تر شود و اگر چندصدایی تهدید به نظر برسد، کدام مرجع باید اضطراب را مهار کند؟

پاسخ بسیاری از نظم‌های اقتدارطلب چنین است: یک پدر. نه لزوماً پدر واقعیِ خانواده، بلکه چهره‌ای پدرانه در سیاست، دین یا دولت که وعده می‌دهد تفاوت را سامان دهد، به دوسوگرایی پایان بخشد و شرمساری را به اطاعت بدل کند. فصل دهم ازاین‌رو می‌پرسد پدر درونی چگونه به سلطه‌ای سیاسی تبدیل می‌شود؛ سلطه‌ای که نه با وجود اضطراب، بلکه به‌واسطهٔ آن عمل می‌کند.

فصل دهم:

دولت همچون پدر

نگاهی که پیشاپیش در اتاق حضور دارد

مراجعی می‌گوید آموخته است متناسب با شرایط بیرونی به شیوه‌های متفاوت سخن بگوید و حتی بعضی چیزها را از خودش پنهان کند. صحنه ناشناس شده است و با مشاهده‌ای بالینی سروکار داریم. همین که سخن به اقتدار سیاسی می‌رسد و چیزی در درون او به حرکت درمی‌آید، صدایش را پایین می‌آورد. وقتی از ترس حرف می‌زند، خنده‌ای کوتاه می‌کند؛ گویی باید ترس خود را در پوششی دیگر پنهان سازد. در آن لحظه کسی مستقیماً تهدیدش نمی‌کند، اما چیزی در فضا حضور دارد: نگاهی که پیش از آنکه کسی آن را بر زبان آورد، در اتاق بوده است.

این صحنه فقط سیاسی نیست؛ روانی نیز هست. دولت در اینجا نهادی دوردست به نظر نمی‌رسد، بلکه چون مرجعی درونی ظاهر می‌شود. فقط در بیرون ـ در پلیس، دادگاه، مدرسه، اداره، زندان یا اخلاق دینی ـ حضور ندارد؛ در لحن، مکث، خودسانسوری و در این پرسش نیز هست که «آیا واقعاً می‌توانم این جمله را بگویم؟» فصل دهم از همین نقطه آغاز می‌شود: پدر درونی چگونه به سلطه‌ای سیاسی بدل می‌شود که از اضطراب تغذیه می‌کند؟

مدعای این فصل چنین است: در ساختار مورد بررسی، قدرت سیاسی در سطح ناخودآگاه با تصویر پدر بار عاطفی پیدا می‌کند. دولت در این جایگاه نه نهادی محدود و تابع قانون، بلکه چون مرجعی پدرانه ظاهر می‌شود که باید از آن اطاعت کرد و ترسید و نگاهش را به درون برد. این نظم نه با وجود اضطراب، بلکه به‌واسطهٔ آن پایدار می‌ماند. فصل از این راه وارد سطح سیاسیِ بحث می‌شود، بی‌آنکه پیوند خود را با خانواده و بالین از دست بدهد.

مراجعی رویدادی عادی را در برابر نهادی بی‌نام شرح می‌دهد. در واقعیت، با روند اداریِ محدود و مشخصی سروکار دارد، اما در جهان درونی صحنه‌ای دیگر شکل می‌گیرد: خود را کوچک، بی‌پناه و وابسته به نگاه مرجعی احساس می‌کند که گویی می‌تواند هر تصمیمی درباره‌اش بگیرد. هنوز اتفاقی نیفتاده است که شروع به توجیه خود می‌کند. نهاد تقریباً چیزی نگفته، اما انتظار قدیمیِ مجازات در او از پیش زبان باز کرده است.

گذار از خانواده به دولت در اینجا صورتی بالینی و ملموس پیدا می‌کند. نهاد فقط دستگاهی اداری تجربه نمی‌شود؛ قدرتی است که در روان، تصویر و بار عاطفیِ پدرانه یافته است. روند واقعی نامشخص می‌ماند و اهمیتی هم ندارد؛ آنچه اهمیت دارد انتقال است. رویدادی بیرونی و محدود، نظمی درونی را فعال می‌کند که در آن اقتدار نه بررسی و میانجی‌گری، بلکه داوری می‌کند.

چرا دولت با تصویر پدر بار عاطفی پیدا می‌کند؟

گذار از خانواده به دولت موضوعی حساس است و نباید آن را قیاسی ساده دانست. دولت در واقعیت پدر نیست و پدر نیز صرفاً دولتی کوچک نیست. بحث روان‌کاوی دربارهٔ «سرمایه‌گذاری روانی» است؛ یعنی اینکه قدرت سیاسی با کدام تصویرها، عواطف و انتظارهای ناخودآگاه تجربه می‌شود. اگر فرد اقتدار نخستین را تهدیدی به نابودی تجربه کرده باشد، اقتدار سیاسیِ بعدی می‌تواند همان جایگاه را در روان اشغال کند.

جهت بحث برای خواننده باید روشن بماند: کتاب دولت و پدر را یکسان نمی‌داند؛ می‌پرسد چرا گاه قدرت دولت چنان تجربه می‌شود که گویی پدر قدیمی دوباره در اتاق نشسته است.

فتحی بن‌سلامه برای پاسخ تمایزی اساسی پیش می‌نهد: باید میان قدرت‌های همانندسازی‌ای تفاوت گذاشت که جهان سنتی آنها را درهم‌آمیخته نگه می‌داشت؛ یعنی میان پدرِ زیستی، پدرِ نمادین و فرمانروا. این تمایز در فصل سیزدهم به‌طور کامل نقل و بررسی خواهد شد.

این درهم‌آمیختگی برای بحث فصل تعیین‌کننده است. نظم سیاسی مدرن مستلزم آن است که فرمانروا نه با پدر یکی باشد و نه با قانون. وقتی این جدایی ناکام بماند، قدرت باری کهن پیدا می‌کند. قدرت دولت در فانتزی دیگر صدای نهادی اجرایی نیست؛ مانند قدرت پدر سخن می‌گوید و فقط اطاعت قانونی نمی‌خواهد، بلکه انقیاد درونی طلب می‌کند.

بن‌سلامه همچنین فشردگیِ پدرسالارانهٔ زایش، قدرت و مشروعیت الهی را چنین وصف می‌کند:

> «پدر کارکرد میانجی‌ای را تضمین می‌کند که وحدتِ منتقل‌شده از سوی خدا میان دو اصل را جاودانه می‌سازد... این بنیان پدرسالاری است؛ بنیانی که با تبدیل زاینده به پدر و رهبر ـ یعنی به رئیس خاندان ـ نیرویی چنین عظیم به کارکرد پدرانه می‌بخشد.» (Fethi Benslama: *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*، ۲۰۱۳)

در چنین آرایشی، اطاعت فقط وظیفه‌ای سیاسی نیست؛ می‌تواند هم‌زمان معنایی دینی، خانوادگی و اخلاقی پیدا کند. مخالف فقط با حکومت مخالفت نمی‌کند؛ گویی نظم پدرانه، آبرو و وحدت خیالیِ جامعه را به خطر می‌اندازد. به همین دلیل مخالفت سیاسی ممکن است شدتی پیدا کند که بسیار فراتر از اختلافی مشخص باشد.

سنت تجربیِ پژوهش دربارهٔ اقتدارطلبی نیز نشان می‌دهد این گذار صرفاً قیاس نیست. آدورنو و همکارانش این مسیر را به شیوه‌ای تجربی بررسی کرده‌اند:

آنان منش اقتدارطلب ـ با اخلاق خشک، همنوایی و انقیاد در برابر اقتدار ـ را با تربیتی سخت‌گیرانه و عاری از محبت پیوند دادند. چنین تربیتی «من» را ضعیف می‌کند، اقتدار بیرونی را به درون می‌برد و سبب می‌شود اضطراب‌های شخصی به گروه‌های بیگانه فرافکنی شوند. (Theodor W. Adorno و همکاران، به نقل از Kornyeyeva / Boehnke: *The Role of Self-Acceptance in Authoritarian Personality Formation*، ۲۰۱۳؛ با ارجاع به Adorno، ۱۹۵۰)

این مسیر را باید بااحتیاط خواند: از گرایش سخن می‌گوید، نه از سرنوشت قطعی. هر تربیت سخت‌گیرانه‌ای منش اقتدارطلب نمی‌سازد و هر فرد اقتدارطلبی نیز پشتیبان دولت اقتدارطلب نیست. اما روشن می‌کند چرا ترسی که در خانواده در برابر پدر آموخته شده است، می‌تواند در سیاست جایگاهی از پیش آماده بیابد. لازم نیست دولت سرمایه‌گذاری پدرانه را تحمیل کند؛ می‌تواند به گرایشی درونی که پیش‌تر شکل گرفته است تکیه کند.

در اینجا می‌توان فانتزیِ بزرگ‌منشیِ فصل پیش را در قالب فرضیه‌ای ساختاری، نه حکمی دربارهٔ سرشت افراد یا جوامع، به سیاست انتقال داد. آنچه در فرد دفاعی خودشیفته‌وار است، در نظم اقتدارطلب ممکن است صورت سیاسی پیدا کند. حکومت می‌تواند خود را صاحب رسالتی بداند که فقط مدعی قدرت نیست، بلکه عظمت را نیز مطالبه می‌کند: اهمیت تاریخی، برتری اخلاقی، مأموریت دینی و آسیب‌ناپذیری. چنین نمایش‌هایی از خویشتن، از نظر روانی همان کارکرد فانتزیِ بزرگ‌منشی فرد را دارند؛ مانع از به‌رسمیت‌شناختن چیزی می‌شوند که پذیرفتنش ممکن نیست.

اریش فروم این سازوکار را در سال ۱۹۳۰ با عبارتی فشرده وصف کرده است:

> «این وضعیت روانی به‌واسطهٔ مجموعه‌ای بزرگ از تدابیر سنگین و پیچیدهٔ حاکمان استحکام می‌یابد؛ تدابیری که همگی وظیفه دارند توده را در وابستگی روانیِ کودکانه نگاه دارند و آن را تقویت کنند، و طبقهٔ حاکم را چون چهره‌ای پدرانه بر ناخودآگاه توده تحمیل کنند [...].»

Erich Fromm: *Die Entwicklung des Christusdogmas*،)
Imago، ۱۹۳۰، صص. ۳۱۲–۳۱۶)

در مسیر نظری این کتاب، معنای سخن چنین است: نظمی که مشروعیت خود را از رسالت و خطاناپذیری می‌گیرد، نمی‌تواند اصلاح را فرصتی برای آموختن بداند؛ آن را رسوایی می‌بیند. شکست‌های آشکار ـ فرسودگی اقتصادی، ناآرامی اجتماعی، مهاجرت و خودآیینی زنان ـ دیگر فقط یک سیاست را تهدید نمی‌کنند؛ تصویر عظمت را هدف می‌گیرند.

شاهدِ شکست در سیاست، درست مانند جهان روان، خطرناک می‌شود؛ نه چون قدرت ویژه‌ای دارد، بلکه چون می‌بیند. فصل نهم با تکیه بر مفهوم «برتری اخلاقی» بیون نشان داد این منطق چگونه خودِ رابطه با حقیقت را هدف می‌گیرد. بخش بعد توضیح می‌دهد از دل آن چگونه اقتصاد سادیستیِ فراخود سازمان می‌یابد. مدعا این نیست که این همان نظمِ یگانه و همیشگیِ ایرانی است؛ فرضیه‌ای ساختاری است که ممکن است در بعضی وضعیت‌های اقتدارطلب، از جمله در برخی صورت‌های شکل‌گرفته در زمینهٔ ایرانی، در واقعیت نیز دیده شود.

اقتدار بیرونی به اقتداری درونی بدل می‌شود

برای آنکه اضطراب سیاسی پایدار بماند، لازم نیست قدرت پیوسته آشکارا ضربه بزند؛ باید درونی شود. فروید حرکت بنیادی آن را در *ناخشنودی در فرهنگ* شرح داده است. فصل هفتم عبارت کامل را آورد: کودک از راه همانندسازی، اقتدار دست‌نیافتنی را به درون می‌برد. این اقتدار به فراخود بدل می‌شود و پرخاشگری‌هایی را در اختیار می‌گیرد که زمانی علیه خودِ آن جهت داشتند.

برای بحث کنونی، نکتهٔ مهم آن است که انقیاد هرگز فقط بیرونی نیست. کسی که اجازه ندارد با قدرتی دست‌نیافتنی مخالفت کند، اغلب آن را به درون می‌برد. از این راه، کار اضطراب کم‌هزینه‌تر می‌شود: اگر شهروندان آموخته باشند افکار خود را زیر نظر بگیرند، قدرت بیرونی دیگر مجبور نیست بر تک‌تک اندیشه‌ها نظارت کند. پدر بیرونی به نگهبانی درونی بدل می‌شود.

فروید پیوند سخت‌گیری بیرونی و درونی را کوتاه‌تر نیز بیان می‌کند: سخت‌گیری فراخود «صرفاً سخت‌گیری اقتدار بیرونی را که جای آن را گرفته و تا حدی جانشینش شده است، ادامه می‌دهد.» (Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*، ۱۹۳۰، ص. ۱۶۷)

اضطراب چگونه در سیاست سازمان می‌یابد؟

فراخود تمامیت‌خواه و اقتصاد سادیستیِ فراخود

ماریو اردهایم دخالت تمامیت‌خواهانه در روان را با عبارتی وصف می‌کند که به هستهٔ این فصل نزدیک است:

به گفتهٔ اردهایم، رژیم تمامیت‌خواه به سرکوب در واقعیت بیرونی بسنده نمی‌کند؛ با خشونت وارد جهان روان می‌شود و در قالب «نظامی از کنترل، سلسله‌مراتب و نظارت، و در مقام ساختار سوژه» در آن جای می‌گیرد. این مرجع مستبد، فراخود را تکمیل یا جایگزین می‌کند و به سخت‌گیرترین و کهن‌ترین جنبه‌های آن پیوند می‌خورد. کنش و اندیشهٔ آزاد را مجازات می‌کند و منافعی که از آن دفاع می‌کند، نه منافع بیمار یا جامعه، بلکه منافع طبقهٔ حاکم‌اند. (Erdheim، ۱۹۸۲/۱۹۸۴)

مفهوم اردهایم اجازه می‌دهد «اقتصاد سادیستیِ فراخود» را مطرح کنیم. منظور نظمی است که سلطه در آن فقط با منع عمل نمی‌کند؛ لذت درونی از مجازات، تولید احساس گناه، خودنظارتی و اضطراب نیز آن را پیش می‌برند. فراخود در خدمت پختگی حد نمی‌گذارد؛ به مرجعی مستبد در سیاست پیوند می‌خورد که اندیشیدن و میل‌ورزیدن را مجازات می‌کند.

این اقتصاد از آن رو سادیستی است که به حدگذاری بسنده نمی‌کند. فقط نمی‌خواهد سوژه قواعدی مشخص را رعایت کند؛ می‌خواهد او به خودش بدگمان شود و شهروند، کنش آزاد خویش را گناه، خیانت یا آلودگی اخلاقی بداند. بدین‌سان سلطهٔ سیاسی از نظر روانی کم‌هزینه می‌شود: حتی وقتی دولت سکوت کرده است، اضطراب همچنان کار می‌کند.

ساده‌تر بگوییم: قدرت فقط اطاعت نمی‌خواهد؛ می‌خواهد سوژه به خودش اعتماد نکند.

اکنون پیوند مفهومی روشن است: «پدر مرگ‌آور» چهرهٔ درونیِ پدری را نام‌گذاری می‌کند که حد نمادین ندارد؛ «فراخود مجازات‌گر» نشان می‌دهد این چهره در فرد چگونه به‌صورت صدا، نگاه و خودنظارتی جا می‌گیرد؛ و «اقتصاد سادیستیِ فراخود» نظمی سیاسی است که این مرجع‌های مجازات‌گر را در مقیاسی گسترده سازمان می‌دهد. سه مفهوم، با یک منطق ساختاری، اما در سه سطح متفاوت: چهرهٔ درونی، درونی‌سازی فردی و بازتولید نظام‌مند. «دولت همچون پدر» پدیدهٔ چهارم و جداگانه‌ای نیست؛ همان سرمایه‌گذاریِ خیالی بر قدرت سیاسی با چهرهٔ درونی پدری است که این اقتصاد را حمل می‌کند.

اضطراب، سلسله‌مراتب و منش

نظم سیاسی فقط با نهادها زنده نمی‌ماند؛ از عواطفی نیز نیرو می‌گیرد که تولید، مهار و به مسیری دیگر هدایت می‌کند. نظم‌های اقتدارطلب اضطراب را فقط چون پیامدی جانبی پدید نمی‌آورند؛ آن را سازمان می‌دهند. اضطراب جایگاه‌ها را تقسیم می‌کند: بالا مرجع دست‌نیافتنی، پایین فرمان‌برداران، در کنار آنان افراد مظنون، بیرون دشمنان و در درون گناهکاران.

از نظر روان‌کاوی، ساختار منشِ متناسب با این نظم را می‌توان حرکتی دوگانه و سادومازوخیستی دانست: انقیاد در برابر بالادست و تخلیهٔ سادیستی بر زیردست. صورت‌بندی ساختاریِ زیر، که نباید آن را نقل‌قول یا شاهدی قطعی از اوتو فنیخل دانست، این حرکت دوگانه را روشن‌تر می‌کند:

منش اقتدارطلب، ویژگی‌های سادیسم مقعدی در برابر زیردستان را با انقیاد مقعدی در برابر بالادستان پیوند می‌دهد. سلسله‌مراتب خشک، نمایش اجتماعیِ دوباره‌ای از درام مقعدیِ دفع و نگه‌داشتن، مجازات و پاداش است. این صورت‌بندی به‌عنوان اندیشه‌ای ساختاری قابل استفاده است، اما نمی‌توان آن را شاهدی قطعی از فنیخل دانست.

این عبارت فصل هفتم را به فصل دهم پیوند می‌دهد. پسری که در برابر بالادست فرمان می‌برد، ممکن است با زیردست سخت‌گیر باشد؛ شهروندی که در برابر دولت کوچک می‌شود، ممکن است در برابر افراد ضعیف‌تر ـ زنان، کودکان، اقلیت‌ها، متفاوت‌ها و مخالفان ـ زبان قدرت را به کار گیرد. ترس از بالا به کنترل پایین تبدیل می‌شود.

اریش فروم این گرایش اقتدارطلب را رابطه‌ای همزیستانه میان سلطه و انقیاد می‌داند:

به نظر فروم، گرایش اقتدارطلب زمانی پدید می‌آید که رابطه با دیگران از اِعمال فعال و سادیستیِ سلطه و اِعمال منفعل و مازوخیستیِ انقیاد شکل بگیرد؛ و فرد مسلط و فرد مطیع در پیوندی همزیستانه به یکدیگر وابسته باشند. (Erich Fromm، به نقل از Rainer Funk، ۲۰۲۴، صص. ۸۶–۹۴)

وقتی اندیشیدن خطرناک می‌شود

وقتی دولت مانند فراخودی مستبد عمل کند، خودِ اندیشیدن خطرناک می‌شود. اندیشه پیوند می‌زند: حال را با گذشته، عاطفه را با زبان، درون را با بیرون و خویشتن را با دیگری. سلطه‌ای که از اضطراب تغذیه می‌کند باید این پیوندها را مختل کند، زیرا از دل آنها توان داوری پدید می‌آید.

با تکیه بر بیون می‌توان چنین سلطه‌ای را نهادی دانست که مانند فراخودِ ویرانگرِ «من»، به پیوند میان ابژه‌ها حمله می‌کند و کنجکاوی را مجازات می‌کند. این بحث در فصل نهم و در پیوند با *حمله به پیوندها* شرح داده شد.

به این ترتیب می‌توان فهمید چرا قدرت اقتدارطلب فقط کردارها را کنترل نمی‌کند؛ پرسش‌ها را نیز زیر نظر می‌گیرد. پرسش خطرناک همیشه این نیست که «چگونه قدرت را سرنگون کنیم؟» گاه فقط این است: «چرا چنین است؟ چه کسی اجازه دارد سخن بگوید؟ چه کسی سود می‌برد؟ من واقعاً چه احساسی دارم؟» نهادی که کنجکاوی را مجازات می‌کند، از حقیقت محافظت نمی‌کند؛ نظم اضطراب را از گزند اندیشیدن حفظ می‌کند.

رهبر و گروهِ واپس‌رفته

نظم اضطراب فقط به ممنوعیت نیاز ندارد؛ به چهره‌ها نیز نیازمند است. اوتو کرنبرگ رابطهٔ متقابل میان واپس‌رویِ گروه‌های بزرگ و رهبریِ برخوردار از ویژگی‌های خودشیفتگی بدخیم را چنین شرح می‌دهد:

> «این پژوهش رابطهٔ متقابل میان واپس‌رویِ گروه‌های بزرگ و رهبری‌ای را بررسی می‌کند که ویژگی‌های نشانگان خودشیفتگی بدخیم را دارد. گروه‌های بزرگِ واپس‌رفته به‌گونه‌ای شهودی در جست‌وجوی چنین رهبری‌ای هستند و شخصیت‌های دارای این ویژگی‌ها نیز گرایش دارند همان نقش را به دست آورند.» (Otto F. Kernberg: *Malignant Narcissism and Large Group Regression*، ۲۰۲۰، صص. ۱–۲۴)

این عبارت روشن می‌کند چرا دولت همچون پدر فقط از بالا تحمیل نمی‌شود؛ گروه آن را نیز جست‌وجو می‌کند. گروهی که از ترس واپس رفته است، در آرزوی چهره‌ای است که به دوسوگرایی پایان دهد، دشمن را معرفی کند، گناه را تقسیم کند و امنیت وعده دهد. چهرهٔ رهبر به اضطراب پاسخی می‌دهد که هم‌زمان خود آن را تشدید می‌کند.

فنیخل با اشاره به منطق دهانیِ توده، ژرفای این پیوند را نشان می‌دهد:

«همانندسازی با رهبر در جنبش‌های توده‌ای خصلتِ درون‌بردنِ دهانی دارد: جمعیت رهبر را می‌بلعد و از این راه متحد می‌شود... رهبر به ابژهٔ دهانیِ آرمانی بدل می‌گردد؛ هم تغذیه‌کننده است و هم بلعنده.» (Otto Fenichel: *Psychoanalytic Remarks on Fromm's Book "Escape from Freedom"*، *Psychoanalytic Review*، جلد ۳۱، شمارهٔ ۲، ۱۹۴۴، صص. ۱۳۳–۱۵۲، اینجا ص. ۱۳۳)

رهبر در این وضعیت فقط کنشگری سیاسی نیست؛ ابژه‌ای درونی برای گروه است: هم تغذیه‌کننده و هم تهدیدکننده، هم پناه و هم مرجع مجازات، هم پدرِ آرمانی و هم قدرت بلعنده. ازاین‌رو پیوندی پدید می‌آید که نقد عقلانی فقط به‌سختی به آن راه می‌یابد. حمله به چهرهٔ رهبر برای بسیاری حمله به یک فرد نیست؛ حمله به پناه روانیِ آنان در برابر فروپاشی است.

احساس گناه، مجازات و قداست‌بخشیِ دینی به خشونت

دین، جامعه و وابستگی

در نظمی آمیخته به حکومت دینی، سرمایه‌گذاری پدرانه از حمایت دین نیز برخوردار می‌شود. امیل دورکیم، به نقل از هرمان بلاند، اندیشهٔ بنیادیِ جامعه‌شناسی دین را چنین بیان می‌کند:

> «انسان‌ها در دین، حرمت و احساس وابستگیِ خود به جامعه را به‌صورتی نمادین بیان می‌کنند.» (Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*، ۱۹۱۲، به نقل از Hermann Beland، ۲۰۰۹)

معنای این سخن برای فصل کنونی چنین است: اگر جامعه، دولت، قانون، پدر و خدا در چهره‌ای واحد و دست‌نیافتنی ادغام شوند، حرمت دینی می‌تواند در خدمت سیاست قرار گیرد. اطاعت دیگر فقط از نظر سیاسی سودمند نیست؛ باری اخلاقی و دینی نیز دارد. نافرمانی چون گناه در برابر مرجعی ظاهر می‌شود که از هر نهاد زمینی بزرگ‌تر است.

کتاب مدعی نیست که دین ضرورتاً اقتدارطلب است. سخن از پیوندی خاص است: هرجا قدرت دولت احساس وابستگیِ دینی را به تصرف خود درآورد، صورت بسیار عمیقی از انقیاد سیاسی شکل می‌گیرد. ترس از مجازات به ترس از محکومیت اخلاقی، طرد و آلوده‌شدن جهان درونی بدل می‌شود.

سرکوب اخلاقی و میل

پیوند با فصل هشتم در اینجا آشکار می‌شود. سلطهٔ اخلاقی بر سکسوالیته و بدن موضوعی حاشیه‌ای نیست. هربرت مارکوزه برای توضیح آن مفهوم «سرکوبِ مازاد» را به کار برده است:

سرکوب جنسی و اخلاقی اغلب از میزانی که برای زندگی اجتماعی لازم است فراتر می‌رود و آشکارا در خدمت سلطه قرار می‌گیرد. چنین نظمی فقط اطاعت تولید نمی‌کند؛ فضای روان را نیز تنگ می‌سازد. انسان نباید فقط قواعد را رعایت کند؛ باید بیاموزد میل خودش را تهدید بداند. (Herbert Marcuse: *Eros and Civilization*، ۱۹۵۵)

اقتصاد سادیستیِ فراخود در اینجا صورتی عینی پیدا می‌کند. فرد فقط از منع نمی‌ترسد؛ از خواستهٔ خودش نیز می‌ترسد. وقتی خودِ میل مشکوک شود، سلطه به خشونت بیرونیِ کمتری نیاز دارد. انسان پلیس را به درون می‌برد و نه‌فقط رفتار، بلکه فانتزی‌های خود را نیز زیر نظر می‌گیرد.

در برخی آرایش‌های ایرانی، این وضعیت می‌تواند به‌ویژه با کنترل امر زنانه، خانواده و اخلاق عمومی درهم تنیده باشد. دولتی که در روان با تصویر پدر بار عاطفی یافته است، در این حالت فقط از قوانین دفاع نمی‌کند؛ مدعی دفاع از پاکی است. اضطراب را در قالب اخلاق سازمان می‌دهد و اخلاق را به اضطراب پیوند می‌زند؛ و درست از همین راه به جهان درونی دسترسی پیدا می‌کند.

بازگشت به بالین: حاکم مستبد در انتقال

چهرهٔ سیاسیِ پدر فقط در تحلیل سیاسی ظاهر نمی‌شود؛ ممکن است در انتقال بالینی نیز پدیدار شود. اردجمندی از مراجعی ایرانی نقل می‌کند:

> «او زنان دیگر را از من برحذر می‌داشت؛ از "حاکم مستبد شرقی" که می‌خواست زنان را به بندگی بکشد. [...] در گفت‌وگویی که پس از آن داشتیم، ترس‌های او و عواطف دوسوگرایانه‌اش نسبت به من، در مقام نمایندهٔ اقتدار پدرانه، آشکار شدند...» (Mohammad E. Ardjomandi: *Die fremde Kultur der Schiiten*، شرح مورد سوم، ۱۹۹۳)

این صحنه خانواده، جنسیت و قدرت سیاسی را در تصویری واحد از انتقال کنار هم می‌آورد. روان‌کاو فقط شخصی واقعی نیست؛ در تجربهٔ مراجع به «حاکم مستبد شرقی»، اقتداری پدرانه و مرجعی به‌بندکشنده بدل می‌شود. مراجع از این راه صحنه‌ای سیاسی و درونی را وارد فضای تحلیل می‌کند. «حاکم مستبد شرقی» در اینجا وصف مراجع در انتقال است، نه حکمی از سوی نویسنده دربارهٔ یک سرشت فرهنگی.

همین لحظه‌ها مانع از آن می‌شوند که سیاست را فقط امری بیرونی بدانیم. دولت همچون پدر صرفاً تصویری در عرصهٔ عمومی نیست؛ در سوژه در قالب فانتزی، انتظار و اضطراب زندگی می‌کند. بدون فهم این صحنهٔ درونی، پایداری نظم اقتدارطلب نیز فهمیده نمی‌شود: ممکن است کسی نهادی را نقد کند و همچنان نگاه آن را در خود حمل کند.

چرا اضطراب نظم را پایدار می‌کند؟

اکنون می‌توان به پرسش اصلی پاسخ داد. اضطراب زمانی به نظم سیاسی بدل می‌شود که فقط هراس تولید نکند، بلکه پیوند نیز بسازد. شهروند از دولت می‌ترسد و هم‌زمان در آن پناه می‌جوید؛ از کنترل بیزار است و آن را تکیه‌گاه نیز می‌یابد؛ از مرجع مجازات رنج می‌برد و زبان همان مرجع را به کار می‌گیرد تا خود را از درماندگی‌ای بزرگ‌تر حفظ کند.

ازاین‌رو، اقتصاد سادیستیِ فراخود فقط با ضرب‌وشتم، زندان یا تهدید عمل نمی‌کند. احساس گناه، شرم، نظارت، فانتزی‌های پاکی، تصویر دشمن و درونی‌کردن نگاه مجازات‌گر نیز ابزارهای آن‌اند. هدف فقط رفتار مطیع نیست؛ سوژه‌ای است که خود را با زبان قدرت بیندیشد.

این ادامهٔ سیاسیِ «پدر مرگ‌آور» است. پدرِ ویرانگر فقط در قالب فردی مشخص بازنمی‌گردد؛ به نظم، نگاه و صدایی در درون بدل می‌شود. قانونی است بی‌قانونمندی، مجازاتی بی‌رسیدگی، اخلاقی بی‌وجدان و قدرتی بی‌مرز. درست به همین دلیل نمی‌توان فقط به فرمانروای بیرونی نگریست؛ باید فهمید سلطه چگونه در روان جایی برای زندگی پیدا می‌کند.

پرسش بعدی این است که این نظم چگونه پیوسته اضطراب، قربانی و وفاداریِ تازه تولید می‌کند.

فصل یازدهم:

جنگ و شهادت

عکسی بر دیوار

در بسیاری از خانواده‌ها عکسی بر دیوار است که بیش از یک سخنرانی سیاسی معنا دارد. جوانی که اغلب چندان بزرگ‌تر از یک پسر نوجوان نیست، از درون قاب نگاه می‌کند. کنار عکس گل‌هاست؛ شاید پرچمی و شاید نشانه‌ای دینی. از افتخار، فداکاری و آبرو سخن می‌گویند؛ گاهی نیز هیچ‌کس چیزی نمی‌گوید. مرده حضور دارد، اما نه همچون فقدانی که خانواده را از هم می‌شکافد؛ بلکه چهره‌ای در روایتی است که قرار است مرگ او را تحمل‌پذیر کند.

فصل با این تصویر آغاز می‌شود، زیرا معنای «تغذیه‌شدن» را نشان می‌دهد. این تعبیر نه معنایی زیستی دارد و نه برای برانگیختن احساسات به کار رفته است؛ اقتصاد روانی و سیاسیِ خاصی را توصیف می‌کند. یک نظم از مرگ کسانی که آنان را پسران خود می‌نامد، مشروعیت تازه، نیروی اخلاقی تازه و قدرتی تازه برای پیوندزدن افراد به دست می‌آورد. در این منطق، هرگاه فقدان پسر سوگواری نشود و به اطاعت، افتخار و آمادگی برای قربانی‌های تازه بدل گردد، قدرت دولتی‌ای تغذیه می‌شود که در روان جایگاه و بار عاطفیِ پدرانه یافته است.

پرسش اصلی این است: چرا جنگ این نظم را متوقف نمی‌کند؟ چرا مرگ پسران چهرهٔ پدر مرگ‌آور را آشکار نمی‌سازد؟ چگونه ممکن است جنگ حتی اقتصاد سادیستیِ فراخود را نیرومندتر کند؟ مدعای فصل چنین است: در منطق قربانیِ مورد بحث، جنگ و شهادت صحنه‌هایی در اختیار نظم اضطراب می‌گذارند که در آنها مرگ، احساس گناه، قربانی و وفاداری از نو در قالب اموری مقدس معنا می‌شوند. پسر می‌میرد و پدر نه گناهکار، بلکه بزرگ‌تر جلوه می‌کند.

پیش از بسط استدلال باید مرزی را به‌صراحت مشخص کرد: مقصود بی‌ارزش‌کردن سوگواری دینی یا ایمان انسان‌ها نیست. آنچه بررسی می‌شود استفادهٔ سیاسی و روانی از مضمون قربانی است؛ وضعیتی که در آن برای مرگ پسر سوگواری نمی‌کنند، بلکه آن را خوراک نظمی پدرانه می‌سازند. هرجا چنین شود، سوگ به پیوند بدل می‌شود.

قربانی معنا می‌یابد و دو بار از حق خود محروم می‌شود

جنگ رنج، محرومیت و مرگ می‌آفریند. نظمی سیاسی که می‌خواهد پایدار بماند باید این واقعیت را تفسیر کند؛ نمی‌تواند اجازه دهد مرگ پیامد بی‌معنای سیاست قدرت به نظر آید. باید آن را دگرگون کند. با الهام از سنت فکری اریش فروم می‌توان این بازتفسیر را چنین شرح داد: رنج معنا می‌یابد، چشم‌پوشی تعالی پیدا می‌کند و محرومیت به شأن بدل می‌شود. از درماندگی سیاسی، روایتی دربارهٔ برتری اخلاقی ساخته می‌شود. دیگر لازم نیست نظام تضادها را حل کند؛ کافی است آنها را در قالب روایت فداکاری از نو معنا کند.

این نخستین کارکرد روایتِ سیاسی‌شدهٔ شهادت است: بحران را حل نمی‌کند؛ معنایش را تغییر می‌دهد. گرسنگی، فقدان، اضطراب و درماندگی سیاسی نشانهٔ شکست تلقی نمی‌شوند؛ گواه عظمت اخلاقی می‌شوند. سوژه نباید بپرسد چرا رنج می‌کشد؛ باید یاد بگیرد رنج‌کشیدن را مایهٔ شأن و کرامت بداند.

از اینجا نکته‌ای دوم و تندتر به دست می‌آید: قربانی دو بار از آنچه به او تعلق دارد محروم می‌شود؛ یک‌بار در واقعیت و بار دیگر در معنا. ابتدا زندگی را از دست می‌دهد و سپس در روایتی گنجانده می‌شود که حتی نابودی او را برای استوارکردن قدرت به کار می‌گیرد.

پیوند این بحث با مدعای اصلی کتاب همین‌جاست: پدر درست از آن رو بزرگ‌تر جلوه می‌کند که پسر ناپدید شده است. قربانی به‌جای افشای خشونت می‌تواند آن را بپوشاند.

این محرومیت دوگانه هستهٔ فصل است. پسر نخست زندگی‌اش را از دست می‌دهد و سپس حق تفسیر مرگش را نیز. مرگ دیگر به او، خانواده‌اش یا سوگواری تعلق ندارد؛ زیر سلطهٔ روایتی دولتی، دینی-سیاسی یا ملی قرار می‌گیرد. پسرِ مرده پس از مرگ به شاهد نظمی تبدیل می‌شود که از او محافظت نکرده است. پدر از همین راه تغذیه می‌شود: فقط قربانی نمی‌گیرد؛ از قربانی اقتداری تازه می‌سازد. هرچه پسران بیشتری بمیرند، با قدرت بیشتری می‌تواند ادعا کند فداکاری آنان، زندگان را به اطاعت بیشتر موظف کرده است. آنگاه کسی که می‌پرسد آیا این مرگ ضروری بود، نه سوگوار، بلکه خائن به قربانی تلقی می‌شود.

کربلا در زمان حال: وقتی جنگ مقدس می‌شود

در برخی نمایش‌های سیاسیِ برخاسته از زمینهٔ ایرانی-شیعی، عاشورا و کربلا می‌توانند صورتی دینی و به‌ویژه اثرگذار به این منطق بدهند. وحید وحدت‌حق این سازوکار را بررسی کرده است:

روحانیان و سیاستمداران دولتی در ایران به‌طور نظام‌مند میان نبرد تاریخی امام حسینِ شیعه با خلیفهٔ سنی، یزید، و سیاست امروز همانندی برقرار می‌کنند. در تبلیغات، دشمن غربی و اسرائیل با چهرهٔ تاریخی یزید یکسان می‌شوند؛ و از این راه، نبرد مسلحانهٔ کنونی و قربانی خونینِ خودی در قالب جنگ دفاعیِ مشروع، شکوهی مقدس پیدا می‌کنند. (Wahdat-Hagh، ۲۰۱۹: *Iran: Eine islamistische Diktatur*، صص. ۲۳۰–۲۳۱)

تاریخ در اینجا فقط به یاد آورده نمی‌شود؛ بر زمان حال فرافکنی می‌شود. دشمن امروز در قالب دشمن گذشته بازشناخته می‌شود و وضعیت کنونی ادامهٔ نمایشی مقدس جلوه می‌کند. فرد فقط با محاسبه‌ای راهبردی نمی‌جنگد؛ خود را در جانب حسین می‌بیند و اگر کشته شود، فقط در جایگاه سرباز نمی‌میرد؛ وارد روایت شهادت می‌شود. این روایت می‌تواند تسلی‌بخش باشد، اما هنگامی از نظر سیاسی خطرناک می‌شود که بررسی زمان حال را متوقف کند. اگر هر تعارضی کربلا باشد، دوسوگرایی خیانت می‌شود و دیگر نمی‌توان با آرامش پرسید چه کسی به جنگ نیاز دارد، چه کسی آن را طولانی می‌کند و پسرانِ چه کسانی برای کدام پدران می‌میرند.

جنگ ایران و عراق نیز می‌تواند بعدها، در همین منطق سیاسی، رنگی دینی و قدسی پیدا کند:

قاسم سلیمانی، فرماندۀ ایرانی، رزمندگان کشته‌شده در جنگ ایران و عراق را پیوسته با نبرد کربلا مقایسه می‌کرد. علی خامنه‌ای نیز سلیمانی را «شهید زنده» می‌خواند که در جنگ «بارها به شهادت رسیده است». پیروزی‌های نظامی به‌طور نظام‌مند نه به سربازان، بلکه به «ارادۀ خدا» نسبت داده می‌شوند. (Wahdat-Hagh، ۲۰۱۸: *Legitimation, Kooptation und Repression im Iran*، صص. ۵۹–۶۰)

این قدسی‌سازیِ دینی مسئولیت را جابه‌جا می‌کند. اگر پیروزی خواست خدا باشد، انسان واقعی کمتر دیده می‌شود: اضطراب، بدن، خانواده و تردیدهایش. سرباز نه سوژه‌ای در تاریخ سیاسی، بلکه حامل روایتی الهی‌ـدولتی تلقی می‌شود؛ فردیت او پشت کارکرد مرگش ناپدید می‌گردد. این امر از نظر روان‌کاوی اهمیت دارد، زیرا سوگواری به فردیت نیازمند است: برای همین انسان سوگواری می‌کنیم، نه برای یک نماد. آرمان شهادت می‌تواند فقدان را ارج نهد، اما ممکن است با پرکردن شتاب‌زدهٔ آن از معنا، مانع سوگ نیز شود. این کتاب نمی‌خواهد درد سوگواران را در خدمت نظریهٔ خود بگیرد؛ می‌خواهد آن درد را همان‌گونه که هست به رسمیت بشناسد و هم‌زمان بپرسد یک نظم با آن چه می‌کند.

موضوع این بخش سوگواری دینی به خودی خود، ایمان شخصیِ مؤمنان یا تشیع در مقام سنتی دینی نیست؛ استفادهٔ دولت از تصویرهای دینی برای بسیج سیاسی است. در این استدلال باید سوگ دینی را از بسیج سیاسی، ایمان شخصی را از ایدئولوژی دولتیِ قربانی، و واپس‌روی جمعی را از تفسیر روان‌کاوانه با دقت جدا کرد.

پسر آرمانی: رنج، یگانگی و رضایت

محمد ا. اردجمندی این منطق را تا ژرفای سوژه دنبال می‌کند:

> «رنجی که روح می‌بخشد، در خدمت ازمیان‌بردن مرزهای خویشتن و ابژه و در نتیجه یگانگی با پدر همه‌توان و الهی قرار می‌گیرد. [...] آیا می‌توانیم اینجا از والایشِ مازوخیسم در خدمت دفاع در برابر اضطراب اختگی سخن بگوییم؟» (Mohammad E. Ardjomandi: *Die fremde Kultur der Schiiten*، ۱۹۹۳)

این نقل‌قول فصل یازدهم را به فصل‌های ششم و هفتم پیوند می‌دهد. پسری که اجازه ندارد پدر را شکست دهد، می‌تواند با او یکی شود؛ و این یگانگی در صورت سیاسی-دینی و آرمانیِ قربانی، به نهایت خود می‌رسد. اضطراب اختگی با پختگی نمادین پردازش نمی‌شود؛ درهم‌آمیختگیِ مازوخیستی با پدر همه‌توان دفاعی در برابر آن می‌سازد. جذابیت روانیِ آرمان قربانی در همین است: درماندگی را به معنا بدل می‌کند. پسر دیگر لازم نیست بپرسد آیا اجازه دارد زندگی کند، میل بورزد یا مخالفت کند؛ اجازه دارد بمیرد و از این راه آرمانی شود. پدر مجبور نیست او را به رسمیت بشناسد؛ می‌تواند او را در مقام قربانی جاودانه کند. مرگ به آخرین صورتِ تعلق تبدیل می‌شود.

اردجمندی ریشهٔ اسطوره‌ایِ این رضایت را در روایت اسلامیِ قربانی‌شدن اسماعیل به‌دست ابراهیم می‌بیند:

پدر و پسر هر دو به‌تمامی تسلیم خدا هستند و پسر فعالانه به کشته‌شدنِ خود رضایت می‌دهد. این تسلیم بی‌قیدوشرط در برابر خدا ـ جان‌دادن برای پدرـخدا ـ هدف مؤمنان می‌شود؛ کنشی از والایش که پرخاشگریِ پدر علیه پسر را مُهری دینی می‌زند. (Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳)

پسر آرمانی در اینجا شورشی نیست؛ کسی است که در قربانی‌شدن خود مشارکت می‌کند. از این راه پرسش از خشونت جابه‌جا می‌شود: اگر پسر آن را به‌عنوان معنا بپذیرد، دیگر خشونت به نظر نمی‌رسد؛ پدر لازم نیست بکشد، پسر خود را قربانی می‌کند. اما این تمایز نباید ما را بفریبد. قربانی‌ای که در روایت داوطلبانه است، ممکن است در نظمی شکل گرفته باشد که سوژه را مدت‌ها آماده کرده تا مرگ خویش را عالی‌ترین صورتِ به‌رسمیت‌شناخته‌شدن بداند.

جنگ، دفاع در برابر سوگ و حمله به اندیشه

جنگ ممکن است برای گروهی که بیش از اندازه زیر فشار است، کارکردی تسکین‌بخش پیدا کند. پویاییِ واپس‌رویِ گروهی ـ منطق دشمن‌سازی، دوپاره‌سازی و واپس‌روی جمعی ـ را می‌توان چنین وصف کرد: به محض آنکه گروه احساس کند باید بی‌وقفه در برابر دشمنی بیرونی از خود دفاع کند، هر دوسوگرایی‌ای تحمل‌ناپذیر می‌شود. کسی که هنوز تفاوت می‌گذارد یا می‌اندیشد، خائن شمرده می‌شود. جنگ در این حالت ادامهٔ بیرونیِ وضعیتی درونی است که اندیشه جای خود را به دشمنیِ محض داده است. هرمان بلاند این منطق را فروپاشی توان تحمل دوسوگرایی دانسته است: گروه‌های بزرگ ممکن است به وضعیت پارانوئید-اسکیزوئید واپس روند که انکار، دوپاره‌سازی و فرافکنی بر آن حاکم‌اند. (بازگویی از Hermann Beland: *Religion und Gewalt*، ۲۰۰۹، ص. ۸۷۷)

ازاین‌رو، جنگ لزوماً اقتصاد سادیستیِ فراخود را مختل نمی‌کند؛ نقد درونی در زمان جنگ به حالت تعلیق درمی‌آید. کسی که می‌پرسد گویا جبهه را تضعیف می‌کند؛ کسی که تردید دارد به مردگان خیانت کرده است؛ و کسی که بی‌نفرت سوگواری می‌کند، به‌طرزی خطرناک نرم به نظر می‌رسد. تهدید بیرونی ممکن است کاملاً واقعی باشد؛ این فصل واقعیت جنگ و خشونت ژئوپولیتیک را انکار نمی‌کند. پرسش دربارهٔ کاربرد روانیِ تهدید است: می‌توان خطری واقعی را چنان پردازش کرد که اندیشیدن را ممکن سازد، و می‌توان آن را چنان به نمایش گذاشت که جای اندیشیدن را بگیرد.

آیین سیاسی‌شدهٔ شهادت درست در همین نقطه عمل می‌کند. اغلب خودِ درد را از میان نمی‌برد؛ اما از شناختی جلوگیری می‌کند که ممکن است از سوگ پدید آید. مقدس‌کردن مرگ می‌تواند نظامی بسته را از سوگواریِ واقعی ـ که توان ایجاد شناخت و بینش دارد ـ معاف کند. با الهام از اندیشهٔ بیون دربارهٔ حمله به اندیشه و جست‌وجوی حقیقت، می‌توان گفت نظام به پیوندها حمله می‌کند و فقط عواطف جداافتاده، شعارها و تصویرهای دشمن باقی می‌مانند. مرده دیگر انگیزه‌ای برای اندیشیدن نیست؛ به یکی از اجزای بسیج تبدیل می‌شود. (بازگویی بر پایهٔ Bion، به نقل از Hermann Beland: *Religion und Gewalt*، ۲۰۰۹، ص. ۸۸۹)

سوگ واقعی پیوند می‌دهد: مرده را به زندگی‌اش، زندگی او را به تصمیم‌هایی که به مرگش انجامیدند، و درد خانواده را به مسئولیت قدرت. آیین شهادت در صورت مورد بحث این پیوندها را قطع می‌کند؛ عاطفه را جدا می‌سازد و به سوی دشمن هدایت می‌کند. دیگر از مرده نمی‌پرسند: «که بودی؟ چه چیزی از تو گرفته شد؟» او را به کار می‌گیرند تا بگوید: «مبارزه را ادامه دهید.» بدین‌سان سوگی شکل می‌گیرد که التیام نمی‌بخشد؛ بسیج می‌کند.

اشک‌ها در راه رسیدن به سلاح

آشیل مبمبه ساختنِ سیاسیِ سوگ را به‌طور کلی چنین شرح می‌دهد:

> «برای هر حمله‌ای که قربانی می‌گیرد، به‌طور خودکار نوعی سوگِ سفارشی تولید می‌شود. از ملت خواسته می‌شود اشک‌های آمیخته به کینه را آشکارا بریزد و علیه دشمن برخیزد. و هر بار، مسیر اشک‌ها تا سلاح‌ها از نو هموار می‌شود.» (Achille Mbembe: *Necropolitics*، ۲۰۱۹/۲۰۲۰)
>
> (در متن اصلی به انگلیسی: bespoke mourning)

صورت‌بندی مبمبه کمک می‌کند میان صورت‌های سیاسیِ سوگ تمایز بگذاریم. هر سوگواری عمومی‌ای دستکاری‌گرانه نیست؛ جوامع به آیین نیاز دارند. اما سوگی سفارشی که بی‌درنگ از درد به کینه و از کینه به سلاح می‌رود، فرصتی برای کار درونی باقی نمی‌گذارد. در چارچوب این کتاب، معنایش چنین است: قرار نیست برای پسر مرده آن‌قدر سوگواری شود که بتوان دربارهٔ پدر پرسش کرد؛ باید به شیوه‌ای سوگواری کرد که پدر بتواند پسران تازه‌ای مطالبه کند. مسیر اشک تا سلاح دوباره هموار می‌شود و پدر از سوگی تغذیه می‌کند که می‌بایست او را به پرسش بکشد.

سرباز و نماد

فروید یادآوری می‌کند فرهنگ تا چه اندازه می‌تواند فداکردن خویش را عادی سازد:

> «سرباز خود را فدای تکه‌پارچه‌ای رنگارنگ بر سرِ یک میله می‌کند، زیرا آن پارچه به نماد میهن بدل شده است؛ و هیچ‌کس این رفتار را روان‌نژندانه نمی‌داند.» (Sigmund Freud: *Die Frage der Laienanalyse*, ۱۹۲۶، ص. ۳۴۹؛ GW 18، ص. ۳۸۷)

فروید هر سربازی را بیمارگون نمی‌داند؛ قدرت نمادها را نشان می‌دهد. وقتی تکه‌ای پارچه معنای میهن پیدا کند، دیگر فقط پارچه نیست؛ عشق، تعلق، وظیفه، احساس گناه، افتخار و آمادگی برای مرگ را در خود فشرده می‌کند. همین تراکم نمادین، جنگ را از نظر روانی تحمل‌پذیر می‌سازد. اما در منطق «پدر مرگ‌آور»، نماد هنگامی خطرناک می‌شود که انسان واقعی را ببلعد: پسر دیگر در مقام پسری یگانه نمی‌میرد؛ حامل یک نشانه است. نشانه باقی می‌ماند و پسر ناپدید می‌شود؛ پرچم را حفظ می‌کنند و بدن را قربانی.

کسی که در قربانی سهیم نشود، مظنون است

ایدئولوژی سیاسی-دینیِ قربانی در حد فداکاری داوطلبانه باقی نمی‌ماند؛ فشار اجتماعی تولید می‌کند. منطق قربانی انقیاد در برابر نظم مقدس را می‌خواهد و هم‌زمان سخت‌گیری علیه کسی را مشروع می‌سازد که از آن کناره می‌گیرد. فردی که نمی‌خواهد خود را قربانی کند، نه محتاط یا خردمند، بلکه ترسو، ناپاک یا خائن جلوه می‌کند.

فروید در *روان‌شناسی توده‌ای* عبارت لوبون دربارهٔ «تشنگی برای اطاعت» را به کار می‌گیرد و آن را به نظریهٔ خود دربارهٔ پدر نخستینِ هراس‌انگیز پیوند می‌دهد. به گفتهٔ او، توده می‌خواهد نیرویی بی‌حدومرز بر آن فرمان براند:

پدر نخستین به آرمانِ جمع بدل می‌شود، جای آرمانِ من را می‌گیرد و بر «من» فرمان می‌راند. (Sigmund Freud: *Group Psychology and the Analysis of the Ego*، ۱۹۲۱، Standard Edition، جلد ۱۸، ص. ۱۲۷؛ برابر آلمانی بنا بر PEP: GW XIII، ص. ۱۴۱)

متن اصلی: The leader of the group is still the dreaded primal father; the group still wishes to be governed by unrestricted force; it has an extreme passion for authority; in Le Bon’s phrase, it has a thirst for obedience. The primal father is the group ideal, which governs the ego in the place of the ego ideal.

در این منطق، شهادت فقط آرمان نیست؛ به هنجار بدل می‌شود. کسی که می‌خواهد زنده بماند باید خود را توجیه کند؛ کسی که معنای مرگ را به پرسش می‌گیرد زیر سوءظن است؛ و کسی که می‌خواهد پسر را بازدارد، گویی نظم مقدس را نقض کرده است. این سویهٔ اجتماعیِ اقتصاد سادیستیِ فراخود است. قدرت بیرونی لازم نیست تک‌تک افراد را شخصاً شرمسار کند؛ جامعه این کار را بر عهده می‌گیرد و می‌پرسد: «چرا حاضر نیستی قربانی بدهی؟ چرا آماده نیستی؟ چرا پدر را به‌اندازهٔ کافی دوست نداری؟» آمادگی برای مرگ به معیار اخلاقیِ تعلق بدل می‌شود.

در همین نقطه می‌بینیم فانتزیِ رسالت بزرگ ـ که در فصل نهم بررسی شد ـ چگونه ممکن است ادامه‌دادن قربانی را از نظر روانی آسان‌تر از توقف کند. هرچه پیش‌تر قربانی بیشتری داده شده باشد، پذیرفتنِ خطای مسیر دشوارتر می‌شود؛ زیرا چنین اعترافی، قربانی‌های گذشته را نیز بی‌معنا جلوه می‌دهد و جریحهٔ خودشیفته‌وارِ دوم و تحمل‌ناپذیری پدید می‌آورد. بنابراین قربانی‌های تازه‌ای داده می‌شوند تا قربانی‌های پیشین بیهوده به نظر نرسند. رسالت باید ادامه یابد، وگرنه آشکار می‌شود که نتوانسته است وعدهٔ خود را محقق کند.

اریک برنمن در پژوهشی مهم از نظر بالینی، پیوند درونی میان ادعای همه‌توانی و تنگ‌شدن ادراک را شرح داده است. در گزارشی که ا. مورش در نشریهٔ *Psyche* از این پژوهش آورده، سوژه برای آنکه همه‌توانی خودشیفته‌وارش را از دست ندهد، آمرانه به تصویری آرمانی می‌چسبد. ادراک و آگاه‌شدن فعالانه هدف حمله قرار می‌گیرند؛ تا جایی که همه‌توانیِ انتقام‌جو سرانجام نظام بی‌رحمانهٔ خود را ستایش می‌کند.

Eric Brenman: *Cruelty and Narrowmindedness*، *International Journal of Psycho-Analysis*، جلد ۶۶، ۱۹۸۵، صص. ۲۷۳–۲۸۱؛ گزارش‌شده در Hildegard Adler: «Hörigkeit – eine neurotische Perversion»، *Psyche*، جلد ۴۸، شمارهٔ ۹–۱۰، ۱۹۹۴، صص. ۸۹۸–۸۹۹)

این تحلیل نه سوگواری دینی را بی‌ارزش می‌کند و نه سنت دینیِ خاصی را مسئول منطق قربانی می‌داند. هنگامی که نظم سیاسی نتواند از فانتزی عظمت خود دست بردارد، ممکن است تصویرهای دینی را به خدمت بگیرد. در این خوانش، منطق قربانیِ پی‌درپی از آنِ دین نیست؛ دفاع سیاسی در برابر شرم است و هرجا ممکن است پدید آید که رسالتی بزرگ‌منشانه نتواند به شکست خود اعتراف کند.

نام قهرمان و «من» ناپدیدشده

پاتریک مورس در زمینهٔ افراطی‌شدن، دگرگونی مشابهی را در «من» شرح می‌دهد:

وقتی «من» از خانواده، خاستگاه و درد زندگیِ خود جدا شود، فرمان‌بردار می‌شود.

فرد «نام دیگری، نامی قهرمانانه برای نبرد» می‌گیرد. با واگذاری مسئولیت خود به رهبر و وجدانِ گروه، هر ناهماهنگی شناختی از میان می‌رود؛ زیرا «گفته می‌شود عمل جنایتکارانه، عملی قهرمانانه بوده است.» (Meurs، ۲۰۱۶، صص. ۸۹۱–۸۹۲)

نام قهرمان جای نام آسیب‌پذیر سوژهٔ واقعی را می‌گیرد. پسر با تاریخ، خانواده، درد و دوسوگرایی‌اش نامی تازه می‌گیرد و به چهره‌ای جنگی بدل می‌شود. چون مسئولیت به بیرون ـ به رهبر، ایدئولوژی، خدا یا وجدان گروه ـ واگذار شده، «من» از بار خود رها می‌شود. از این راه جنایت می‌تواند قهرمانی نام بگیرد. شهید در این حالت فقط قربانی نیست؛ ممکن است عامل خشونت نیز باشد. این نکته برای ادامهٔ استدلال مهم است، زیرا مرز میان پسر رنج‌دیده و پسر انتقام‌جو ثابت نمی‌ماند: هرجا مرگ آرمانی شود، کشتن نیز می‌تواند آرمانی شود.

پدر چگونه تغذیه می‌شود؟

اکنون می‌توان استعارهٔ تغذیه را دقیق کرد. در این پویایی، بخش‌هایی از مردم ممکن است به ماده‌ای بدل شوند که قرار است عظمت نظام را تأیید کند: با رنج، محرومیت، آمادگی برای قربانی و اطاعت. ویرانی دیگر شکست تلقی نمی‌شود؛ آن را نشانهٔ استواری و عزم خودی می‌نامند.

پس دولت‌ـپدر زمانی تغذیه می‌شود که مرگ پسر گناه او را بپوشاند؛ وقتی سوگ به کینه بدل شود؛ وقتی محرومیت را کرامت بنامند؛ وقتی آمادگی برای قربانی تعلق را ثابت کند؛ وقتی تردید خیانت شود؛ و وقتی مردگان، زندگان را به قربانی بعدی موظف کنند.

در چنین آرایشی، جنگ اقتصاد سادیستی را متوقف نمی‌کند؛ مواد لازم را در اختیارش می‌گذارد: دشمن، آیین، تصویر شهید، شعار، گناهکار و دلیل مقدس. جنگ اضطراب را در بیرون دیدنی می‌کند و به دولت اجازه می‌دهد خود را پدری محافظ نشان دهد، درحالی‌که از مرگ پسران خویش زنده است.

بن‌بست قوم‌روان‌کاوانه دقیقاً همین‌جاست. پسری که در فضای خانواده اجازه نداشت پدر را شکست دهد، می‌تواند در سیاست با مردن برای پدر به پسر آرمانی بدل شود. این رهایی از «پدر مرگ‌آور» نیست؛ تکمیل مقدسِ اوست. پدر دیگر فقط با تهدید نمی‌کشد؛ اجازه می‌دهد قربانی با مرگ خود به او عشق بورزد.

گذار: پسر انتقام‌جو

فصل یازدهم با پرسشی خطرناک پایان می‌یابد. اگر پسر آموخته باشد مرگش معنا می‌آفریند، قربانی‌شدنش پدر را مقدس می‌کند و نفرتش از دشمن او را از نظر اخلاقی بالا می‌برد، چه رخ می‌دهد وقتی دیگر فقط نخواهد بمیرد و بخواهد انتقام بگیرد؟

فصل دوازدهم به همین پرسش می‌پردازد. انقلابی که فقط پدر را سرنگون کند، بی‌آنکه ساختار پدرانه را تغییر دهد، ممکن است پسر را به انتقام‌جو بدل کند. او با پدر قدیمی می‌جنگد، اما منطقش را ادامه می‌دهد: پاکی، قربانی، دشمن، سخت‌گیری و برتری اخلاقی. پرسش بعدی بنابراین چنین است: اگر پسر انتقام‌جو «پدر مرگ‌آور» را در درون خود حمل کند، چرا تغییر رژیم به‌تنهایی کافی نیست؟

بخش پنجم:

بن‌بست انقلاب

فصل دوازدهم:

پسر انتقام‌جو

پس از سقوط

گاهی خطرناک‌ترین لحظه نه پیش از سقوط، بلکه پس از آن آغاز می‌شود. جای پدر خالی است. صدایی که منع می‌کرد خاموش شده است. تصویرهای فرمانروای پیشین بر زمین افتاده‌اند، شعارها تغییر کرده‌اند و اضطراب لحظه‌ای جهت خود را گم کرده است. اکنون ممکن است چیزی تازه آغاز شود. اما درست در همین لحظه روشن می‌شود آیا واقعاً قانونی پدید آمده است یا فقط پسری دیگر برای تصاحب قدرت پیش می‌آید.

پسر انتقام‌جو صرفاً شورشی شجاع نیست؛ چهره‌ای دوسویه است. خشم برحق، خاطرهٔ تحقیر، نفرت از خشونت و اشتیاق رهایی را با خود حمل می‌کند. اما اگر این خشم از مسیر سوگ، احساس گناه و قانون عبور نکند، همچنان به پدر بسته می‌ماند. پسر پدر را سرنگون می‌کند، ولی همچنان گرد او می‌چرخد: از نفرت او تغذیه می‌کند، سخت‌گیری‌اش را به عهده می‌گیرد و تکرار را آزادی می‌نامد.

ازاین‌رو، فصل دوازدهم در مرز امید سیاسی و هوشیاریِ روان‌کاوانه قرار دارد. نمی‌گوید تغییر رژیم بی‌اهمیت است؛ می‌گوید کافی نیست. انقلابی که فقط پدر را سرنگون کند و ساختار پدرانه را دست‌نخورده بگذارد، «پدر مرگ‌آور» را در صورتی تازه بازمی‌گرداند. تغییر حاکم همان تغییر ساختار نیست.

در اینجا آشکار می‌شود فانتزیِ بزرگ‌منشیِ فصل نهم فقط به پدر تعلق ندارد. پسر انتقام‌جو نیز ممکن است به آن وابسته باشد؛ این بار در قالب عظمتی در سوی مقابل. سقوط پدر به‌آسانی رهایی تجربه می‌شود، زیرا پسر گمان می‌کند خشمش خودبه‌خود حقانیت آرمان او را تضمین می‌کند. تا زمانی که جنبش پیش می‌رود، این عظمتِ متقابل شکنندگیِ درون را می‌پوشاند: وقتی فرد ویران می‌کند، هنوز مجبور نیست سوگواری کند؛ تا وقتی سرنگون می‌کند، ناچار نیست بپذیرد در دوران پدر قدیمی چه چیزهایی را در زندگی خود از دست داده است.

اگر این امید شکست بخورد، اگر رژیم تازه الگوی پیشین را بازتولید کند، اگر پاکی جنبش از آب درنیاید و معلوم شود حاصل دوپاره‌سازی بوده است، و اگر آزادی به‌جای قانون در پی خشونت برود، جریحه‌ای دوم پدید می‌آید. فقط پدر مرگ‌آور نبود؛ تصور خودی از رهایی نیز بیش از اندازه بزرگ بود. در اینجا همان حرکتی بازمی‌گردد که فصل نهم با تکیه بر آندره گرین شرح داد: انکار واقعیت روانیِ خود، به‌جای پذیرفتن درماندگی. انتقام آنگاه فقط دفاعی در برابر پدر نیست؛ فرد را از سوگواری برای امید شکست‌خوردهٔ خود نیز حفظ می‌کند.

این سخن مقاومت سیاسی را بی‌ارزش نمی‌کند و داوری اخلاقی دربارهٔ انقلاب نیست. پرسش چیز دیگری است: یک جنبش آزادی‌بخش چه اندازه فانتزیِ بزرگ‌منشی با خود حمل می‌کند، و اگر نتواند آن عظمت را محقق سازد چه بر سرش می‌آید؟ پاسخ تا حدی تعیین می‌کند که پسر انتقام‌جو به «پدر مرگ‌آور» تازه‌ای بدل شود یا با پذیرفتن سوگِ امید شکست‌خورده، بتواند گامی به سوی «پدر قانون» بردارد.

پیوندی سرشار از نفرت

پاتریک مورس برای این پیوند صورت‌بندی دقیقی دارد:

> «هنگام شنیدن سخن او، برای نخستین‌بار به ذهنم رسید که شاید در کنار پایداریِ لیبیدوییِ ابژه، چیزی به نام پایداریِ سرشار از نفرت نیز وجود داشته باشد. تصویر درونیِ بد از جامعهٔ غربی چنان ثابت به نظر می‌رسید که هیچ گرایش مهرآمیزتر یا تصویر مثبتی دیگر بر آن اثر نمی‌گذاشت.» (Meurs، ۲۰۱۶، ص. ۸۸۲)

در پویایی پدر و پسر، معنای آن چنین است: پسر انتقام‌جو فقط با نفرت‌داشتن از پدر از او جدا نمی‌شود. برعکس، نفرت می‌تواند پیوندی بسیار محکم باشد. پدر مرکز درونی‌ای باقی می‌ماند که هویت پسر در مخالفت با آن سازمان می‌یابد؛ هر اندیشه، خواسته و مبارزه‌ای جهت خود را از ابژهٔ منفور می‌گیرد.

این نخستین خطرِ هر آزادیِ انتقام‌جوست: از نظر روانی به دشمن وابسته می‌ماند. تا وقتی پسر فقط می‌داند چه چیزی را می‌خواهد ویران کند، هنوز نمی‌داند خودش تابع چه قانونی خواهد بود. نفرت می‌تواند جنبش ایجاد کند، اما نظمی نمی‌سازد که بی‌آنکه نابود کند، حد بگذارد.

انجمادِ خویشتن انقلابی

سونیا مقدم‌داری این انجماد را در تبعید شرح می‌دهد:

به گفتهٔ مقدم‌داری، سال‌ها پس از زندان و خشونت جمهوری اسلامی، ساختن هویتی سیاسی و ثابت از آن تجربه‌ها و مقاومت در برابر هرگونه تغییر، به نشانه‌ای از تداوم مبارزه بدل می‌شود. تغییر برای فرد به معنای پشت‌کردن به خویشتن انقلابیِ خود است. به نوشتهٔ او، بسیاری هنوز در تجربه‌های آن دوران گرفتارند. (Moghaddari، ۲۰۱۳)

این مشاهده انتقادی به بازماندگان نیست. کسی که زندان، شکنجه، فرار و فقدان را تجربه کرده است نمی‌تواند به‌سادگی از آنها عبور کند. پرسش این نیست که چرا انسان به تاریخ خود می‌چسبد؛ پرسش این است که چه زمانی همین وفاداری به تاریخ، او را از یافتن زبانی سیاسی و تازه ناتوان می‌کند.

خویشتن انقلابی از فرد در برابر این احساس محافظت می‌کند که شاید رنج‌ها بی‌معنا بوده‌اند؛ کرامت و پیوستگی زندگی را حفظ می‌کند. اما ممکن است منجمد نیز شود. در این حالت هر تغییری خیانت، هر دوسوگرایی‌ای ضعف و هر تفاوت تازه‌ای حمله به هویتِ قربانی و مبارزِ فرد تلقی می‌شود. انقلاب در مقام هویت زنده می‌ماند، اما دیگر آینده‌ای گشوده نیست.

کنش‌نمایی (acting out) به‌جای به‌یادآوردن: اجبار به تکرار

فروید در *موسی و یکتاپرستی* وضعیتی را توصیف می‌کند که برای این فصل بنیادی است:

> «سرنوشت با واداشتن قوم یهود به تکرار کردار بزرگ و جنایتِ دوران نخستین ـ یعنی کشتن پدر ـ در شخص موسی [...]، آن را به این رویداد نزدیک‌تر کرد. این نمونه‌ای از "کنش‌نمایی" به‌جای به‌یادآوردن بود؛ همان‌گونه که در جریان کار تحلیلی با فرد روان‌نژند بارها رخ می‌دهد.» (Freud، ۱۹۵۰ [۱۹۳۹]: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*، GW 16، ص. ۱۹۵؛ متن انگلیسی: *It was a case of "acting out" instead of remembering, as happens so often with neurotics during the work of analysis*، SE 23، صص. ۱–۱۳۸؛ نیز نک. Assmann، ۲۰۰۶، ص. ۱۰۴۴)

در این کتاب، «کنش‌نمایی» یعنی آنچه را نمی‌توان به یاد آورد و فهمید، در عمل تکرار کنیم. سوژه نمی‌داند در حال تکرار است؛ کردار خود را تازه، ضروری، عادلانه یا از نظر تاریخی گریزناپذیر تجربه می‌کند. قدرت ناخودآگاه دقیقاً همین‌جاست: در قالب خاطره بازنمی‌گردد، بلکه صحنه را دوباره برپا می‌کند. در سطح سیاست، جمع ممکن است پدر را سرنگون کند و هم‌زمان ساختار قدیمیِ پدر را به اجرا درآورد. اطاعت، تقسیم جهان به دوست و دشمن، خشونت، شرمسارسازی، فانتزی‌های پاکی و لذت از مجازات را این بار زیر پرچمی تازه تکرار می‌کند.

فروید در *فراسوی اصل لذت* زمینهٔ فراروان‌شناختیِ این فرایند را چنین بیان می‌کند:

> «اگر نه آگاهی و ناخودآگاهی، بلکه "منِ" منسجم و امر واپس‌رانده را در برابر یکدیگر قرار دهیم، از ابهام می‌گریزیم. [...] بی‌درنگ درمی‌یابیم که اجبار به تکرار را باید به امر واپس‌راندهٔ ناخودآگاه نسبت داد.» (Freud, GW 13 [۱۹۲۰]: *Jenseits des Lustprinzips*، ۱۹۴۰، صص. ۲۰–۲۱)

چیزی که از نظم قدیمی واپس‌رانده بماند، دگرگون نمی‌شود و برای تکرار فشار می‌آورد. بنابراین حذف نمادهای رژیم پیشین کافی نیست. باید پرسید کدام ساختارهای درونی هنوز زنده‌اند: کدام تصورها دربارهٔ اقتدار، مردانگی، آبرو، احساس گناه، مجازات، پاکی و دشمن. اگر پسر فقط از خشونت پدر نفرت داشته باشد، بی‌آنکه آن را بفهمد، آن خشونت همچنان در او عمل می‌کند. شاید واژه‌های پدر را به کار نبرد، اما دستور زبانش را به ارث می‌برد: «هرکس با من نیست، علیه من است. هرکس مخالفت کند، مرا شرمسار کرده است. هرکس جور دیگری بیندیشد، نظم را تهدید می‌کند.» آزادی در این حالت به صورتی تازه از کنترل بدل می‌شود.

از پیروزی تا سوگ: پیکر بی‌جان پدر

الگوی گلهٔ نخستینِ فروید نشان می‌دهد قانون خودبه‌خود از کشتن پدر پدید نمی‌آید. او در *مروری بر روان‌نژندی‌های انتقالی* رفتار پسران را پس از غلبه بر پدر نخستین چنین توصیف می‌کند:

> «نخست از مرگش احساس پیروزی کردند و سپس برایش سوگوار شدند، زیرا همهٔ آنان او را چون الگویی گرامی می‌داشتند. [...] سوگ برای پدر نخستین از همانندسازی با او سرچشمه می‌گیرد...» (Sigmund Freud: *Übersicht der Übertragungsneurosen*، ۱۹۱۵، منتشرشده در ۱۹۸۵، ص. ۶۴۸)

ترتیب رخدادها تعیین‌کننده است: پیروزی کافی نیست؛ تازه سوگ است که معنای عمل را دگرگون می‌کند. پسران باید دریابند پدرِ کشته‌شده فقط دشمن نبود؛ الگو، ابژهٔ عشق و حامل قدرت، حمایت و منع نیز بود. پذیرفتن این دوسوگرایی دردناک است، اما بدون آن، کشتن پدر چیزی جز حذف او نیست.

جان استاینر، به نقل از اردجمندی، چرخشِ افسرده‌وارِ عقدهٔ ادیپ را با صراحتی ویژه بیان می‌کند:

> «در برداشت افسرده‌وار از عقدهٔ ادیپ، پسر به‌گونه‌ای متناقض پدر را شکست می‌دهد [...]. تازه وقتی پیکر بی‌جان پدر و سپس درد مادرِ درمانده را پیش روی خود می‌بیند، واقعیت روانیِ کاری را که انجام داده است درمی‌یابد. آنگاه باید فرایندی کاملاً تازه آغاز شود که با سوگ و فقدان، بخشش و جبران پیوند دارد؛ فرایندی که در صورت پارانوئیدـاسکیزوئیدِ عقدهٔ ادیپ به‌کلی ناممکن است.» (John Steiner، به نقل از Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳، صص. ۹۳–۹۴)

پسر فقط زمانی واقعاً پدر را شکست می‌دهد که بتواند به پیکر بی‌جان او نگاه کند و بی‌درنگ ضربهٔ بعدی را فرود نیاورد. باید واقعیت روانیِ عمل خود را دریابد: دشمن ابژه نیز بود؛ رهایی فقدان نیز آفریده است؛ مادر رنج می‌برد؛ و جهان پاک نشده است. «وضعیت افسرده‌وار» در اینجا به معنای افسردگی نیست، بلکه توان نگه‌داشتن دوسوگرایی، احساس گناه، فقدان و جبران است. فقط در این وضعیت، پیروزی بر پدر می‌تواند به قانون بینجامد. بدون آن، پسر در منطق انتقامِ پارانوئیدـاسکیزوئید می‌ماند: خوب در برابر بد، پاک در برابر فاسد و پیروز در برابر دشمن.

انتقام، احساس گناه و انتقالِ سوگ‌پردازی‌نشده

تمایز آندره گرین میان شرم و احساس گناه، هستهٔ سیاسی این بحث را نشان می‌دهد: شرم از «اخلاق قصاص» یا انتقام پیروی می‌کند؛ احساس گناه از اخلاقِ بینش و مسئولیت. انتقام از جریحه، شرم و تحقیر برمی‌خیزد و می‌خواهد امر تحمل‌ناپذیر را تلافی کند. اما عدالت به فردی‌کردن مسئولیت نیاز دارد: چه کسی چه کرده است؟ مسئولیت هر فرد چیست؟ کدام مجازات محدود، قابل بازبینی و عاری از سادیسم است؟ تغییر رژیمی که فقط از انتقام نیرو بگیرد، در منطق قصاص باقی می‌ماند و خشونت پیشین را با خشونتی آینه‌وار جایگزین می‌کند. قانون زمانی ممکن می‌شود که احساس گناه ممکن باشد. احساس گناه از شرم دشوارتر است، زیرا سوژه را موظف می‌کند فقط نفرت نورزد، بلکه دربارهٔ مسئولیت بیندیشد.

پویایی میان‌نسلیِ فقدان‌های سوگواری‌نشده ـ یعنی انتقال جریحهٔ سوگواری‌نشده در قالب آمادگی برای انتقام به نسل بعد، به تعبیر ولکان ـ در فصل چهاردهم به‌طور کامل بررسی خواهد شد.

اکنون می‌توان فهمید چرا انتقام سیاسی اغلب از تعارض کنونی قدیمی‌تر است: فقدان‌های سوگواری‌نشده را حمل می‌کند. نسل بعد فقط خاطره به ارث نمی‌برد؛ عواطف را نیز به ارث می‌برد: تحقیر، شرم، نفرت، دفاع در برابر احساس گناه و فرمانِ جبران چیزی که هرگز فهمیده نشد. پسر انتقام‌جو ممکن است تصور کند آزادانه عمل می‌کند، درحالی‌که مأموریتی را به انجام می‌رساند. فقط انتقام خودش را نمی‌گیرد؛ انتقام مردگان، والدین، زندان‌ها، تحقیرها، تبعید و سال‌های ازدست‌رفته را می‌گیرد. این تاریخ واقعی است. اما بدون سوگ‌پردازی، به مطالبهٔ مجازاتی بی‌مرز بدل می‌شود.

از فردِ تحت سلطه تا عامل مجازات

چرا پسر پس از سقوط، چنین آسان صورت خشونت پدر را به عهده می‌گیرد؟ پاسخ در سازوکار «همانندسازی با مهاجم» است که فصل هفتم با تکیه بر آنا فروید بررسی کرد. قربانیِ خشونت، آسیب را به درون می‌برد و بعدها خشونتی را که تحمل کرده است فعالانه به نسل بعد یا، پس از سرنگونی، به جامعه منتقل می‌کند.

پسر انتقام‌جو با پدر جنگیده، اما شیوهٔ او را نیز آموخته است. زبان، حرکات و منطق مجازاتش را می‌شناسد؛ می‌داند چگونه شرمسار کند، دشمن را علامت بزند و وفاداری را تحمیل کند. پس از سقوط ممکن است این ابزارها را سخت‌گیریِ عادلانه بداند، زیرا اکنون علیه افراد «درست» به کار می‌روند.

این انتقال همان حرکت دوگانهٔ منش اقتدارطلب است: انقیاد در برابر بالادست و سخت‌گیری با زیردست؛ ساختاری سادومازوخیستی که فصل دهم بسط داد.

اگر پسر فقط جایگاه را عوض کند، نه ساختار را، انقیاد به سادیسم بدل می‌شود. دیگر مجبور نیست از بالادست اطاعت کند؛ اکنون می‌تواند زیردست را مجازات کند. خطرِ تغییر صِرفِ حاکم دقیقاً همین است.

انقلاب؛ فرصتی دوباره که از دست می‌رود

ماریو اردهایم برای امکانی که می‌توانست پدید آید، صورت‌بندیِ مثبتی دارد. دربارهٔ بلوغ می‌نویسد:

> «بلوغ فرصتی دوم ـ و در بیشتر موارد، آخرین فرصت ـ در اختیار انسان می‌گذارد. به او امکان می‌دهد ساختارهای روانی‌ای را بازبینی کند که در واکنش مستقیم به تعارض ادیپی یافته است.» این بازبینی پیش‌شرط آن است «که انسان تاریخ بسازد؛ یعنی نهادهای به‌ارث‌رسیده را فقط منتقل نکند، بلکه تغییرشان دهد.» (Mario Erdheim: *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*، ۱۹۸۲)

می‌توان انقلاب را بلوغِ جمعی دانست: فرصتی دوم برای بازبینی ساختارهای قدیمی. پسر در برابر پدر می‌ایستد، نظم پیشین به پرسش گرفته می‌شود و تاریخ گشوده به نظر می‌رسد. اما مانند دوران بلوغ، اینجا نیز باید دید آیا آزادی تازه تحمل می‌شود یا انقیادی تازه جایش را می‌گیرد. اگر انقلاب نهادهای به‌ارث‌رسیده را ویران کند، اما ساختارهای روانی را به نسل بعد انتقال دهد، تاریخ نمی‌سازد؛ تاریخ را تکرار می‌کند. خود را تازه می‌نامد و در درون قدیمی باقی می‌ماند.

هراس از آزادی

رهایی از پدر فقط شادی نمی‌آورد؛ اضطراب نیز می‌آفریند. اریش فروم این اضطراب را به‌صورت کلاسیک تحلیل کرده است:

آزادی برای بسیاری از انسان‌ها رهاییِ محض نیست؛ مسئولیتی سنگین است. اضطرابی بنیادی، ناامنی و احساس تنهاییِ وجودی پدید می‌آورد. منش اقتدارطلب برای رهایی از بار مسئولیت فردی، با پیوندهای سادومازوخیستی و انقیاد در برابر قدرتی تازه به این اضطراب پاسخ می‌دهد. (Erich Fromm: *Die Furcht vor der Freiheit* / *Escape from Freedom*، ۱۹۴۱)

هراس از آزادی برای این فصل تعیین‌کننده است. سقوط پدر فقط ستمگر را کنار نمی‌زند؛ نظمی را نیز از میان می‌برد که هرچند هولناک بود، جهت می‌داد. اگر شخص سوم تازه‌ای ـ قانون، رویه و فردی‌کردنِ احساس گناه ـ پدید نیاید، آزادی ممکن است خلأ تجربه شود. آنگاه وسوسهٔ یافتن پدری تازه بازمی‌گردد: رهبر، جنبشی ناب، ایدئولوژی‌ای خطاناپذیر یا انقلابی که خود را از نظر اخلاقی مطلق می‌داند. پسر انتقام‌جو آزادی می‌خواهد، اما از مسئولیتی که آزادی طلب می‌کند می‌ترسد؛ ازاین‌رو ممکن است نظم تازه را چنان بسازد که به‌طرزی هراس‌انگیز شبیه نظم پیشین باشد.

پاکی، دشمن و خشونت تازه

وقتی سوگ و احساس گناه غایب باشند، دوپاره‌سازی جای آنها را می‌گیرد: همان فروپاشیِ توان تحمل دوسوگرایی که فصل نهم با تکیه بر بلاند شرح داد؛ دوپاره‌سازی، آرمانی‌سازی، فرافکنی، مطلق‌کردن اندیشهٔ خود در مقام حقیقت مطلق و تقسیم جهان به پیروان خوب و انسان‌های بد.

جنبش‌های انقلابی نیز ممکن است گرفتار این پویایی شوند. نظم قدیمی یکسره بد و جنبش خودی کاملاً پاک می‌شود. این دوپاره‌سازی در آغاز سودمند به نظر می‌آید، زیرا توان مبارزه ایجاد می‌کند؛ اما مانع از کاری می‌شود که پس از پیروزی ضرورت دارد: تمایزگذاشتن، ساختن رویه، پذیرفتن احساس گناه، محافظت از مخالفان در برابر انتقام و محدودکردن قدرت خودی.

بازنمایی‌های آرمانی و آزارگژ خویشتن و ابژه در گروه‌های واپس‌رفته، که پرخاشگری میان آنها شکاف انداخته است، نیز به همین بحث تعلق دارند. فصل نهم این پویایی را با تکیه بر کرنبرگ شرح داد.

خشونت تازه اغلب از همین ناتوانی در تحمل دوسوگرایی پدید می‌آید. کسی که جنبش خود را آرمانی می‌کند نمی‌تواند خشونتش را ببیند؛ و کسی که مخالف را فقط آزارگر می‌یابد، نمی‌تواند حق او را به رسمیت بشناسد. بدین ترتیب انتقام لباس پاکی به تن می‌کند.

چرا تغییر رژیم کافی نیست؟

اکنون می‌توان پاسخ داد. تغییر رژیم کافی نیست، زیرا ممکن است پدر بیرونی سرنگون شود و ابژهٔ پدرانهٔ درونی دست‌نخورده بماند. پسر انتقام‌جو می‌تواند زندان‌ها را بگشاید و زندان‌های تازه‌ای بسازد؛ شکنجه را محکوم کند و شرمسارسازی را ادامه دهد؛ از استبداد متنفر باشد و همچنان تفاوت را تحمل نکند.

تغییر ساختار از جایی آغاز می‌شود که پسر نه‌فقط پدر را شکست دهد، بلکه جایگاه پدرانه را محدود کند. باید بپذیرد هیچ‌کس ـ حتی خودش ـ حق ندارد پدر باشد، بی‌آنکه تابع قانون باشد. باید مسئولیت را فردی کند، نه اینکه گروه‌ها را نابود سازد؛ مجازات را از انتقام جدا کند؛ و به سوگ اجازه دهد پدید آید، بی‌آنکه بی‌درنگ آن را به خشونتی تازه بدل کند.

ازاین‌رو، پسر انتقام‌جو چهره‌ای انتقالی، ضروری و درعین‌حال خطرناک است. شاید بدون خشم او هیچ سقوطی رخ ندهد؛ اما اگر خشمش حرف آخر را بزند، قانون تازه‌ای پدید نمی‌آید. بن‌بست باقی می‌ماند: پدر سقوط می‌کند، اما ساختار دوباره برمی‌خیزد.

گذار: پدر قانون

در پایان فصل دوازدهم دیگر نمی‌پرسیم چگونه می‌توان پدر را برای همیشه شکست داد؛ چنین پرسشی همچنان در جاذبهٔ پدرکشی باقی می‌ماند. پرسش بعدی این است: اقتداری که حد می‌گذارد، بی‌آنکه نابود کند، چه صورتی دارد؟ چگونه می‌توان قانونی پدید آورد که پدر، پیروز و پسر انقلابی نیز تابع آن باشند؟

فصل سیزدهم این پرسش را با مفهوم «پدر قانون» پی می‌گیرد. «پدر قانون» پدری خوب در مقابل پدری بد نیست؛ نظمی است که در آن هیچ‌کس حق ندارد پدر باشد، مگر آنکه خود تابع قانون بماند. راه خروج از بن‌بست تازه از اینجا آغاز می‌شود: نه انتقام از پدر، بلکه قانون بر فراز پدر.

بخش ششم:

راه برون‌رفت از بن‌بست

فصل سیزدهم:

پدر قانون

فضایی میان انتقام و قانون

پیش از آنکه مفهوم «پدر قانون» (Pater Lex) را از نظر نظری بسط دهیم، با سه صحنهٔ عمومی و روزمره آغاز می‌کنیم که می‌توان کارکرد این مفهوم را در آن‌ها دید.

پدری سخنی بیش از اندازه تند گفته است. شب بازمی‌گردد و می‌گوید: «نباید آن‌طور حرف می‌زدم.» نهادی مجازاتی تعیین می‌کند؛ فرد اعتراض می‌کند و روند رسیدگی، با ذکر دلیل، حکم را لغو یا تأیید می‌کند. نزاعی نه با پیروزی، نه با سکوت و نه با شکست یکی از دو طرف، بلکه با حضور مرجع سومی پایان می‌یابد که به هر دو طرف حق سخن‌گفتن می‌دهد.

در هر سه صحنه قدرت از میان نرفته، بلکه محدود شده است؛ دیگر خود را برای توجیه خویش کافی نمی‌داند. «پدر قانون» همین محدودیت را نام‌گذاری می‌کند، نه «پدر خوب»، نه نظمی آرمانی و نه پایان عادلانهٔ تاریخ.

نمی‌توان آغاز این فصل را صحنه‌ای آرام تصور کرد. وقتی پدری مرگ‌آور سقوط می‌کند، آزادی بی‌درنگ پدید نمی‌آید؛ نخست فضای میانی و خطرناکی گشوده می‌شود. صدای قربانیان پاسخ می‌خواهد. تحقیرشدگان نمی‌خواهند بار دیگر به شکیبایی نصیحت شوند. خشمی که مدت‌ها جایی نداشته است در پی صورتی برای بیان خود می‌گردد. درست در همین لحظه معلوم می‌شود آیا سقوط «پدر مرگ‌آور» واقعاً فضایی تازه گشوده است یا فقط بدنی دیگر جای او را می‌گیرد.

پرسش تعیین‌کننده این نیست که اکنون چه کسی آن‌قدر قدرت دارد که جانشین پدر پیشین شود. باید پرسید: اساساً چه کسی حق مجازات دارد و در چارچوب کدام محدودیت؟ «پدر قانون» از جایی آغاز می‌شود که انتقام را نه با سرزنش اخلاقی، بلکه با قانون محدود می‌کنند. او صورت نرم‌تر پدر، رئیس روشن‌اندیش خانواده یا اقتداری مهربان نیست که اتفاقاً از خشونت صرف‌نظر می‌کند. «پدر قانون» نظمی است که در آن هیچ‌کس نمی‌تواند پدر باشد، بی‌آنکه خودش نیز تابع قانون بماند. او پدری است که حق کشتن ندارد.

محور تمام کتاب در اینجا جابه‌جا می‌شود. پس از چهره‌های پدر مرگ‌آور، شرم، اضطراب، قربانی‌کردن و تحقیر به‌ارث‌رسیده، آنچه آغاز می‌شود رستگاری نیست؛ ساختنِ دشوارِ جایگاهی برای شخص سوم است. این شخص سوم جدا می‌کند، بی‌آنکه نابود کند؛ داوری می‌کند، بی‌آنکه در لذت مجازات حل شود؛ و حد می‌گذارد، بی‌آنکه انسان را با گناهش یکی بداند. در برخی آرایش‌های شکل‌گرفته در زمینهٔ ایرانی که اقتدار خانوادگی، دینی و سیاسی ممکن است در یکدیگر ادغام شوند، این جدایی مسئله‌ای صرفاً فنی نیست؛ شرط آن است که پایان یک نظم خشونت‌آمیز به تکرار همان منطق نینجامد.

چرا شخص سوم ضروری است؟

رابطهٔ دونفرهٔ پدر و پسر، فرمانروا و رعیت، یا رهبر و پیرو در صورت افراطی فقط دو امکان می‌شناسد: درهم‌آمیختگی یا نابودی. یا ارادهٔ پدر به قانون درونیِ کودک بدل می‌شود، یا تفاوت کودک حمله به موجودیت پدر جلوه می‌کند. هرجا شخص سومی حضور نداشته باشد، مرز به‌آسانی جریحه تلقی می‌شود: «نه» پسر دیگر تفاوت نیست، خیانت است؛ نقد اقتدار کنشی سیاسی نیست، بی‌حرمتی است؛ و میل به زندگیِ مستقل، حمله به همه‌توانی پدرانه محسوب می‌شود.

ازاین‌رو، شخص سوم افزوده‌ای به رابطه نیست؛ رابطه را از جدیتِ مرگ‌آورِ دوگانگی نجات می‌دهد. به محض آنکه در وضعیتی دونفره و آکنده از اضطراب نابودی، شخص سومی وارد شود، نقشهٔ روانیِ رابطه تغییر می‌کند: آنچه پیش‌تر تهدیدی بی‌واسطه بود، اکنون می‌تواند نام‌گذاری، بررسی و موضوع گفت‌وگو شود.

شخص سوم صرفاً هماهنگی نمی‌آورد؛ رابطه‌ای را قطع می‌کند که هر عاطفه‌ای در آن بی‌درنگ مطلق می‌شود. در خانواده و سیاست، معنای آن چنین است: پسر برای آنکه پدر او را نبلعد مجبور نیست مستقیماً با او بجنگد؛ مادر ناچار نیست پنهانی میانجیِ چیزی شود که آشکارا نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت؛ و شهروند مجبور نیست فقط میان انقیاد و شورش یکی را انتخاب کند. هرجا شخص سوم وجود داشته باشد، می‌توان دربارهٔ تعارض گفت‌وگو کرد، گناه را بررسی کرد، مجازات را محدود ساخت و خودِ اقتدار را پاسخ‌گو دانست. بنابراین «پدر قانون» جایگزینی روان‌شناختی برای پدر نیست؛ شرط نمادینی است که مانع انجماد رابطه در همه‌توانی و خشونت متقابل می‌شود.

پدر قانون همان پدر خوب نیست

وسوسه‌انگیز است که «پدر قانون» را همان «پدر خوب» بدانیم، اما باید در برابر این وسوسه ایستاد. پدر خوب همچنان شخصی معین است؛ می‌تواند بخشنده، عادل، ملایم و فهمیده باشد. درست به همین دلیل نظم به شخص او وابسته می‌ماند: آنچه یک پدر خوب می‌بخشد، پدر بعدی می‌تواند پس بگیرد. لطف و بخشش هنوز جای حق را نمی‌گیرند. «پدر قانون» از جایی آغاز می‌شود که امر خوب دیگر به خلق‌وخو، خرد یا بخشندگی پدر وابسته نیست. او بازگشت پدری خوب نیست؛ نظمی است که خودِ پدر را نیز تابع قانون می‌کند.

تفاوت ساده است: نزد پدر خوب، همه‌چیز به شخص وابسته است. در نظمِ «پدر قانون»، اقتدار به مرزی وابسته است که همان شخص را نیز محدود می‌کند.

می‌توان این جابه‌جایی را دقیق‌تر بیان کرد. «پدر قانون» نه شخصیتی بهتر، بلکه کارکردی نمادین است که پیوند دونفره میان مادر و کودک، پدر و پسر، و فرمانروا و رعیت را می‌گشاید. کودک ـ و در ادامهٔ فرهنگیِ آن، هر سوژه‌ای ـ وارد نظمی می‌شود که دیگر فقط از مادر، پدر و قدرت بی‌واسطه تشکیل نشده است؛ زبان، قانون، منع، به‌رسمیت‌شناختن و مرز نیز در آن حضور دارند.

لنا سوزانه بارت، در شرحی فشرده از نظریهٔ لاکانی و با ارجاع به لاکان و ایوانز، این کارکرد پدرانه را ورود کودک به نظم نمادین می‌داند؛ یعنی نظم زبان، گفتار و هنجارهای اجتماعی. عنصر تعیین‌کننده پدر زیستی نیست، بلکه کارکرد شخص سومی است که درهم‌آمیختگی خودشیفته‌وار با ابژهٔ مادری را قطع می‌کند و از این راه شکل‌گیریِ سوژه را امکان‌پذیر می‌سازد. (نک. Barth، ۲۰۲۱/۲۰۲۲، ص. ۱۰۵؛ با ارجاع به Lacan، ۱۹۶۴ و Evans، ۲۰۰۳)

یان آسمن با توجه به کارکرد رهایی‌بخش قانون، این جابه‌جایی را در جمله‌ای کوتاه بیان می‌کند:

> «قانون انسان را از همهٔ صورت‌های سلطهٔ خودسرانه و سرکوب ـ که مصر نماد آنهاست ـ رها می‌کند.» (Jan Assmann: *Trauma und Verdrängung*، ۲۰۰۹، ص. ۸۶۸)

نکته این نیست که قانون همیشه خوب است؛ قانون خودسری را قطع می‌کند و رابطهٔ میان قدرت و اطاعت را از اختیار بی‌واسطهٔ فرمانروا بیرون می‌آورد. از این نظر، «پدر قانون» صورتی از اقتدار است که دیگر خود را برای توجیه خویش کافی نمی‌داند.

این نکته برای موضوع کتاب اهمیتی ویژه دارد. «پدر مرگ‌آور» فقط به این دلیل بی‌رحم نیست که خشونت می‌ورزد؛ می‌خواهد سرچشمهٔ فرمان، تفسیر، گناه، مجازات و رستگاری را هم‌زمان در خود جمع کند. حقیقت را تعیین می‌کند؛ دربارهٔ گناهکار حکم می‌دهد؛ تصمیم می‌گیرد کدام شرم به نابودی بینجامد و کدام انقیاد بخشوده شود. «پدر قانون» این کارکردها را از هم جدا می‌کند. پدر را غیرضروری نمی‌سازد، اما حقِ هم‌زمان سرچشمه و قاضی‌بودن را از او می‌گیرد.

این بحث قانون را آرمانی نمی‌کند. روندهای قانونی نیز ممکن است شکست بخورند، سرد بمانند یا خود در اختیار قدرت قرار گیرند. فقط یک جابه‌جایی ساختاری تعیین‌کننده است: خشونت دیگر نباید مستقیماً از جریحه، مرتبهٔ فرد یا انتقام برخیزد؛ باید در برابر مرجعی قرار گیرد که آن را محدود می‌کند و دلیل می‌خواهد.

قانون بر فراز پدر

آندره گرین، در ادامهٔ بحث اردجمندی، میان دو آرایش تمایز می‌گذارد: در فرهنگ شرم، پدر همه‌توان می‌ماند و هیچ اقتداری را بالاتر از خود نمی‌پذیرد؛ اما فرهنگ احساس گناه، وجود «قانونی بر فراز پدر» را پیش‌فرض می‌گیرد. هستهٔ مفهوم «پدر قانون» همین است.

این تمایز را نباید به جبر فرهنگی تبدیل کرد. مسئله تقسیم ملت‌ها یا ادیان به فرهنگ شرم و فرهنگ احساس گناه نیست؛ سخن از آرایش‌های روانی و نهادی است. هرجا اقتدار قانونی بالاتر از خود نشناسد، شرم به سلاح بدل می‌شود؛ هرجا خودِ اقتدار نیز تابع قانون باشد، می‌توان گناه را به فرد و کردار مشخص نسبت داد. گام تعیین‌کننده از «پدر مرگ‌آور» به «پدر قانون» چنین است: پدر مرگ‌آور می‌گوید «من قانونم»؛ پدر قانون می‌گوید «من نیز تابع قانونم». اولی اطاعت را شرط زنده‌ماندن می‌کند؛ دومی محدودیت را شرط مشروعیت اقتدار. بنابراین «پدر قانون» در معنای ساده ضداقتدار نیست. اقتدار را از میان نمی‌برد؛ آن را از سم پاک می‌کند: قدرت را از همه‌توانی، مجازات را از انتقام و گناه را از ننگ جدا می‌سازد.

فتحی بن‌سلامه این گذار را جدایی قدرت‌های همانندسازی می‌داند که در نظم‌های سنتی اغلب درهم‌آمیخته باقی می‌مانند:

> «می‌توان در اینجا از جداییِ قدرت‌های همانندسازی سخن گفت که جهان سنتی هنوز آنها را درهم‌آمیخته نگه می‌داشت: پدرِ زیستی، پدرِ نمادین و فرمانروا.» (Fethi Benslama: *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*، ۲۰۱۳)
>
> (در متن اصلی به فرانسوی: séparation des pouvoirs de l'identification)

این جدایی برای «پدر قانون» بنیادی است. پدر زیستی نباید خودبه‌خود قانون نمادین باشد؛ پدر نمادین نباید با فرمانروای سیاسی ادغام شود؛ و فرمانروای سیاسی نباید خود را سرچشمهٔ زندگی جلوه دهد. در نظم «پدر قانون» نمی‌پرسند چه کسی سرانجام آن‌قدر پاک است که شایستهٔ فرمانروایی باشد؛ می‌پرسند کدام روندها مانع می‌شوند یک فرد خود را قانون معرفی کند. نکتهٔ سیاسی و روان‌کاوانه دقیقاً همین‌جاست: نجات نه از پدر کامل، بلکه از غیرشخصی‌شدن قدرت پدر می‌آید.

مرز نمادین به‌جای نابودی

زبان روان‌کاوی بی‌دلیل این مرز را «نمادین» نمی‌نامد. موضوع فقط نهادهای بیرونی نیست؛ ساختار درونیِ میل نیز در میان است. در خوانش‌های لاکانی، «نامِ پدر» مرجعی است که کودک را به نظم نمادین وارد می‌کند:

بارت مفهوم لاکانیِ نامِ پدر را چنین خلاصه می‌کند: پدر در مقام «نامِ پدر»، در سطح نمادین کودک را به نظم زبان و هنجارهای اجتماعی وارد می‌سازد و او را از گرفتاریِ خودشیفته‌وار رها می‌کند. (Barth، ۲۰۲۱/۲۰۲۲، ص. ۱۰۵)

اهمیت پدر در اینجا از نیرومندتر بودن او ناشی نمی‌شود، بلکه از این است که با میل بی‌واسطه یکی نمی‌شود. او نمایندهٔ مرزی است که می‌گوید: نمی‌توان هر خواسته‌ای را تصاحب کرد؛ نمی‌توان هر چیزی را که جریحه ایجاد می‌کند نابود ساخت. این مرز دردناک است. مستلزم چشم‌پوشی، پذیرفتن فقدان و قبول این واقعیت است که هیچ‌کس نمی‌تواند مالک همه‌چیز باشد. در سنت قدیمی‌تر روان‌کاوی، به پیروی از کارل آبراهام و تئودور رایک، این نکته را با پیوند میان اختگی و سکسوالیتهٔ قانون‌مند توضیح می‌دادند: از سر گذراندن این فرایند نمادین شرط آن است که میل نه از راه تصاحب، بلکه در نظمی قانون‌مند امکان تحقق یابد.

به زبان این فصل، اختگی نمادین مثله‌شدن نیست؛ بهایی است که می‌پردازیم تا میل ناچار نباشد مرگ‌آور شود. «پدر مرگ‌آور» مرز را با تحقیر اشتباه می‌گیرد؛ هر محدودیتی را ازدست‌دادن قدرت می‌بیند و با ارعاب، طرد یا نابودی پاسخ می‌دهد. «پدر قانون» می‌پذیرد که مرز نابودی پدر نیست؛ شرط مشروعیت اوست. پدری که نتوان او را محدود کرد، در معنای نمادین پدر نیست؛ آمیزه‌ای مستبدانه از سرچشمه، قانون و خشونت است. پدری که مرز را می‌پذیرد، همه‌توانی را از دست می‌دهد و اقتدار به دست می‌آورد.

جایگاه پسر نیز از این راه تغییر می‌کند. برای آنکه حق زندگی داشته باشد ناچار نیست پدر را بکشد، و برای محافظت از خویش در برابر پرخاشگری خود مجبور نیست او را آرمانی کند. می‌تواند جدا شود، بی‌آنکه رابطه را به نابودی ترجمه کند. این امکان برای فرهنگی که خشونت پدرانه را تجربه کرده است، اهمیت اساسی دارد: آینده از جایی آغاز نمی‌شود که پدر نابود شده باشد؛ از جایی آغاز می‌شود که دیگر اختیار مرگ و زندگی را در دست نداشته باشد.

احساس گناه به‌جای شرم

تمایز احساس گناه و شرم در اینجا جزئی روان‌شناختی نیست. شرم سراسر خویشتن را هدف می‌گیرد؛ نمی‌گوید «کاری کرده‌ای»، می‌گوید «خودت خطایی، بی‌آبرو و ناپاکی و دیگر نمی‌توان تو را به دیگران نشان داد.» شرم در نظم پدر مرگ‌آور ممکن است به مرگ نزدیک شود. فرد شرمسار برای عملی مشخص پاسخ‌گو نمی‌شود؛ موجودیتش هدف قرار می‌گیرد. باید ناپدید شود، سکوت کند، خود را از میان ببرد یا با انقیاد دوباره اجازهٔ دیده‌شدن پیدا کند.

گرین در مقابل تأکید می‌کند که احساس گناه، برخلاف شرم، راهی به مسئولیت می‌گشاید. شرم چون سرنوشتی فرود می‌آید که ارادهٔ فرد در آن سهم اندکی دارد؛ احساس گناه پس از تخلفی از سوی خود شخص پدید می‌آید. عبارت کامل در فصل چهاردهم خواهد آمد.

دقیقاً به همین دلیل، گذار به احساس گناه تشدید مجازات نیست؛ انسانی‌ترکردن آن است. احساس گناه دشوار است، اما می‌توان حدودش را مشخص کرد: می‌توان آن را بررسی یا انکار کرد، پذیرفت، از آن پشیمان شد و پردازشش کرد. شرم، در مقابل، کردار و شخص را درهم می‌آمیزد. «پدر قانون» ازاین‌رو مرجع فردی‌کردن مسئولیت است. می‌پرسد: چه کاری انجام شده است؟ چه کسی آن را انجام داده؟ در چه شرایطی؟ با چه میزان مسئولیت؟ علیه چه کسی؟ این پرسش‌ها خشک و تقریباً اداری به نظر می‌رسند، اما همین خونسردی انسانی است. نمی‌گذارد خانواده‌ای کامل، نسلی کامل، گروهی دینی یا ملتی گناهکار اعلام شوند. در بعضی آرایش‌های شکل‌گرفته در زمینهٔ ایرانی که شرم جمعی ممکن است با خاستگاه، جنسیت، وفاداری سیاسی یا تفاوت دینی سازمان یابد، فردی‌کردن مسئولیت عملی رهایی‌بخش است.

معنای این سخن آن نیست که «پدر قانون» عواطف را خاموش می‌کند. برعکس، اجازه می‌دهد عواطف جای خود را پیدا کنند، بی‌آنکه جای داوری را بگیرند. سوگ اجازهٔ سخن‌گفتن دارد، خشم می‌تواند نام‌گذاری شود و درد می‌تواند شنیده شود؛ اما هیچ‌یک نباید به‌تنهایی قانون شود. تفاوت عدالت و انتقام همین‌جاست: انتقام می‌خواهد درد را به درد متقابل ترجمه کند؛ قانون درد را به رسمیت می‌شناسد و هم‌زمان مانع می‌شود خودِ درد مرگ‌آور شود.

مجازات بدون لذت سادیستی

مجازات دشوارترین آزمون «پدر قانون» است، زیرا همیشه به خشونتی نزدیک است که قرار است محدودش کند. ممکن است پاسخی عادلانه باشد، اما ممکن است به لذتی قانونی از رنج دیگری نیز بدل شود. نظمی که می‌خواهد از «پدر مرگ‌آور» عبور کند، نباید فقط بپرسد آیا مجازاتی در کار است؛ باید بپرسد چگونه می‌توان مجازات را از ارضای سادیستی جدا کرد.

فروید در *توتم و تابو*، پس از پدرکشی، از محدودیتی درونی سخن می‌گوید که پس از عمل پدید می‌آید. پشیمانی «[...] از راه همانندسازی با پدر ـ که از اطاعتِ پس از واقعه سرچشمه می‌گرفت ـ فراخود را برپا کرد؛ قدرت پدر را برای مجازاتِ عمل پرخاشگرانه‌ای که علیه او رخ داده بود به فراخود سپرد و محدودیت‌هایی آفرید که می‌بایست از تکرار آن عمل جلوگیری کنند.» (Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*، با ارجاع به *Totem und Tabu*، ۱۹۳۰، ص. ۱۷۴)

نکته این نیست که احساس گناه خودبه‌خود فرد را از نظر اخلاقی پاک می‌کند. عملی که در آغاز رهایی به نظر می‌آید، پس از وقوع به قانونی نیاز دارد تا مجوزی تازه برای کشتن نشود. پسران نباید با به‌دست‌گرفتنِ حق خشونت پدر، فقط جای او را بگیرند.

فروید به‌اندازهٔ کافی بدبین است که سوی تاریک خشونت دولتی را نیز ببیند. در *اندیشه‌هایی برای دوران جنگ و مرگ* می‌نویسد:

«... دولت فرد را از به‌کاربردن بی‌عدالتی منع کرده است؛ نه از آن رو که می‌خواهد بی‌عدالتی را از میان ببرد، بلکه چون می‌خواهد همانند نمک و تنباکو آن را در انحصار خود بگیرد. دولت در حال جنگ، هر بی‌عدالتی و هر خشونتی را برای خود مجاز می‌شمارد که اگر فرد مرتکبش می‌شد، بی‌آبرویش می‌کرد.» (Sigmund Freud: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*، ۱۹۱۵، ص. ۴)

این عبارت هشداری برای «پدر قانون» است. دولتی که فقط انحصار خشونت را در اختیار دارد، اما خودش تابع حق و قانون نیست، «پدر قانون» نیست؛ «پدر مرگ‌آور» است با شمارهٔ پرونده و مهر اداری. قانون نباید فقط ابزار قدرت باشد؛ باید خودِ قدرت را نیز محدود سازد. فروید اخلاق را کوششی برای محافظت در برابر ویرانگری می‌داند:

«بنابراین باید اخلاق را کوششی درمانی دانست؛ تلاشی برای آنکه از راه منعِ فراخود، چیزی حاصل شود که تاکنون با دیگر کوشش‌های فرهنگی به دست نیامده است.» (Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*، ۱۹۳۰)

چنین اخلاقی همچنان شکننده است، اما وظیفه را نام‌گذاری می‌کند: نیروی ویرانگر ناپدید نمی‌شود؛ باید به صورت‌هایی منتقل گردد که برای اثرگذارشدن دیگر ناچار به کشتن نباشند.

سوگ، جبران و قانون

اگر «پدر قانون» را فقط نظم حقوقیِ بیرونی بدانیم، معنایش را درست نفهمیده‌ایم. این نظم کار درونیِ متفاوتی را نیز ممکن می‌کند. چنان‌که استاینر نشان داد، فقط پس از دیدن پیکر بی‌جان پدر است که سوگ، فقدان، بخشش و جبران در وضعیت افسرده‌وار امکان می‌یابند؛ فرایندی که در منطق انتقامِ پارانوئید-اسکیزوئید ناممکن می‌ماند.

این نکته فصل پیش را به فصل کنونی پیوند می‌دهد. تا وقتی پدر فقط آزارگر یا آرمانی دیده شود، پسر در جهانی دوپاره باقی می‌ماند. تازه پذیرفتن فقدان است که فضایی برای جبران می‌گشاید و قانون از این فضا محافظت می‌کند. بدون قانون، سوگ ممکن است به خودمجازات‌گری یا تکرار آیینیِ جایگاه قربانی بدل شود؛ و جبران به انقیاد در برابر میلِ کسانی تبدیل شود که اختیار بخشش را در دست گرفته‌اند. «پدر قانون» جبران را از تحقیر جدا می‌کند: به فرد گناهکار اجازه می‌دهد مسئولیت بپذیرد، بی‌آنکه ناچار باشد تمام وجود خود را نابود کند؛ و به قربانی حق می‌دهد به‌رسمیت‌شناخته‌شدن بخواهد، بی‌آنکه مجبور شود هم‌زمان قاضی، مجری حکم و شاهد باشد.

فصل در اینجا به هستهٔ فرهنگ پس از آسیب جمعی نزدیک می‌شود. پس از خشونت پدرانه، افشای پدر کافی نیست و بزرگداشت قربانیان نیز به‌تنهایی کافی نیست. هر دو ممکن است ضروری باشند، اما بدون شخص سوم این خطر باقی می‌ماند که خودِ حافظه به سلاح بدل شود. «پدر قانون» نمی‌پرسد چگونه می‌توان گذشته را فراموش کرد؛ می‌پرسد چگونه باید آن را بررسی کرد تا پیوسته پدران تازه‌ای پدید نیاورد که به نام قربانیان اجازهٔ کشتن دارند.

امید ایرانی به شخص سوم

چهرهٔ شخص سوم در زمینهٔ ایرانی حساسیتی ویژه دارد. نباید شتاب‌زده معنایی الهیاتی به آن داد یا از نظر سیاسی ساده‌اش کرد. اردجمندی در خیال‌پردازیِ شکل‌گرفته در زمینهٔ شیعی، اصلی از شخص سوم می‌بیند که چون امیدی در برابر پدران همه‌توان عمل می‌کند:

ورود «اصلِ شخص سوم» به خیال‌پردازیِ شیعی ـ برای نمونه در چهرهٔ نجات‌بخشی جوان ـ این امید را با خود دارد که مرجعی بتواند بر نظم منجمدِ پدران همه‌توان پیروز شود. «این امید از انحراف و رکود فرهنگی جلوگیری می‌کند.» (Mohammad E. Ardjomandi: *Die fremde Kultur der Schiiten*، ۱۹۹۳)

این جمله نیرومند است و به همین دلیل باید دقیق خوانده شود. ادعا نمی‌کند سنتی دینی خودبه‌خود رهایی می‌آورد؛ نشان می‌دهد ممکن است درون یک سنت، مضمون‌هایی وجود داشته باشند که همه‌توانی پدرانه را قطع کنند. این گسست همان دموکراسی سیاسی نیست، اما می‌تواند صورت روانیِ آغازینی از شخص سوم را در خود داشته باشد. نجات‌بخش در اینجا لزوماً پدر بعدی نیست؛ چهرهٔ عدالتی است که هنوز نیامده و با پدران امروز مخالفت می‌کند. به حقی اشاره دارد که قدرت حاکم مالک کامل آن نیست. در این خوانش، انتظار شخص سوم می‌تواند مانع از آن شود که زمان حال خود را تمام حقیقت بداند.

بااین‌حال، دوسوگرایی همچنان باقی است. هر امیدی به شخص سوم ممکن است دوباره شخصی، نظامی یا مقدس شود. آنگاه «پدر مرگ‌آور» در پوشش نجات‌بخش بازمی‌گردد. «پدر قانون» به چیزی بیش از امید نیاز دارد: نهاد، زبان، روند رسیدگی و آمادگیِ درونی برای پذیرفتن محدودیت. چهرهٔ نجات‌بخش نباید جای قانون را بگیرد؛ باید به نظمی اشاره کند که در آن حتی نجات‌بخش نیز حق کشتن ندارد.

گذار: احساس گناه، قانون و سوگ‌پردازی

فصل سیزدهم «پدر قانون» را رستگاری ندانست؛ آن را مرزی ضروری معرفی کرد. پدر دیگر نباید هم‌زمان سرچشمه و قاضی، قانون‌گذار و مجری حکم، قربانی‌کننده و جلاد باشد. کسی که اقتدار اعمال می‌کند باید خودش نیز در بند قانون باشد. کسی که مجازات می‌کند نباید از آن لذت ببرد. کسی که گناه را نام‌گذاری می‌کند حق ندارد فرد را شرمسار و نابود کند. و کسی که یاد گذشته را حفظ می‌کند، نباید آن را به مجوزی تازه برای نابودی بدل سازد.

راه برون‌رفت از بن‌بست فقط گشوده شده است و هنوز به پایان نرسیده. قانون به‌تنهایی سوگ را تضمین نمی‌کند؛ ممکن است سرد، صوری، دفاعی یا حتی بدبینانه بماند. از سوی دیگر، سوگ بدون قانون ممکن است به شکایتی بی‌پایان، خودسرزنشی یا آمادگی برای انتقام بلغزد. فصل چهاردهم ازاین‌رو می‌پرسد احساس گناه، قانون و سوگ‌پردازی چگونه به هم می‌رسند. پیش از آنکه آشتی چیزی بیش از عفو عمومی باشد، چه باید رخ دهد؟ جامعه چگونه مسئولیت را فردی کند، بی‌آنکه واقعیت تاریخ را از میان ببرد؟ و چگونه سوگواری کند، بی‌آنکه بار دیگر در برابر پدری سر فرود آورد که به نام مردگان سخن می‌گوید؟

> «پدر قانون» هنوز پاسخی کامل به این پرسش‌ها نمی‌دهد. فقط شرطی را برقرار می‌کند که هر پاسخی را ممکن می‌سازد: هیچ‌کس بالاتر از قانون نیست؛ حتی پدر.

فصل چهاردهم:

احساس گناه، قانون و سوگ‌پردازی

پیش از آشتی

روز پس از سقوط یک رژیم را صبحی روشن تصور نکنیم. بیشتر به اتاقی پرجمعیت می‌ماند: بستگانی با عکس مردگان، زندانیان پیشینی که برای نخستین‌بار در جمع سخن می‌گویند، کارگزارانی که ناگهان بر بی‌گناهی خود اصرار می‌ورزند، همسایگانی که مدعی‌اند همیشه از همه‌چیز خبر داشته‌اند، و جوانانی که دیگر توان انتظار ندارند. جمله‌ای ناگفته در فضای اتاق حضور دارد: «حالا باید تاوان بدهند.»

این جمله فهم‌پذیر است. کسی که تحقیر، شکنجه، اعدام، تبعید، سانسور یا اضطراب روزمره در برابر قدرت دولتیِ پدرانه را تجربه کرده است، نمی‌تواند به‌سادگی پند بگیرد که میانه‌رو باشد؛ گویی نخستین وظیفهٔ آسیب‌دیدگان میانه‌روی است. اما دشوارترین وظیفهٔ این کتاب درست از همین‌جا آغاز می‌شود. با سقوط «پدر مرگ‌آور»، «پدر قانون» هنوز زاده نشده است. پسری که سرانجام دیگر مجبور به اطاعت نیست، ممکن است خود هم‌زمان قاضی، دادستان و مجری حکم شود. نظم قدیمی این بار با جهت‌گیری‌ای معکوس تکرار می‌شود.

پس پیش از آشتی باید پرسید چه باید رخ دهد تا آشتی فقط عفو عمومی نباشد. پاسخ این است: مرجعی سوم، استقرار قانون، فردی‌کردن مسئولیت و سوگ‌پردازی‌ای که از هر فرمول سیاسیِ دوران گذار طولانی‌تر است. نورنبرگ، میچرلیش و ایران در اینجا یکسان شمرده نمی‌شوند. نورنبرگ برچسبی تاریخی نیست که بتوان آن را بر ایران چسباند؛ الگویی ساختاری است: پس از فاجعه، گناه نباید در شرم جمعی محو شود و نباید در قالب انتقام منفجر گردد. باید در برابر قانون قرار گیرد.

احساس گناه و مرجع سوم

فصل پیش «پدر قانون» را نظمی دانست که خودِ پدر نیز تابع قانون است. فصل چهاردهم این اندیشه را به جایی می‌برد که از نظر سیاسی و روانی دشوارترین نقطه است: احساس گناه. احساس گناه همان شرم نیست. شرم تمام خویشتن را هدف می‌گیرد و فرد را در نگاه دیگران کوچک، ناپاک، رسوا یا شایستهٔ نابودی می‌سازد. احساس گناه به کردار، اراده و مسئولیتی مشخص مربوط است که می‌توان آن را بررسی کرد.

آندره گرین این تمایز را با عبارتی بیان می‌کند که شالودهٔ فصل است:

> «به‌طور خلاصه، شرم عاطفه‌ای است که مسئولیت انسانی در آن نقش چندانی ندارد؛ نوعی [...] سرنوشت است که بر انسان فرود می‌آید [...]. احساس گناه، در مقابل، پیامد خطایی است که ارادهٔ انسان در قالب تجاوز از حد در آن مشارکت دارد. اولی با اخلاق قصاص [چشم در برابر چشم / انتقام] هماهنگ است و دومی با اخلاق عدالتی که بیشتر بر بینش تکیه دارد.» (André Green: *Der moralische Narzißmus*، ۱۹۶۹، به نقل از Mohammad E. Ardjomandi: *Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich*، ۱۹۹۳، ص. ۴۱۶)

گذار از شرم به احساس گناه، پیشرفتی کوچک در اخلاق نیست؛ دگرگونی‌ای تمدنی است. شرم می‌تواند گروه‌های کامل را دربرگیرد: فرزندان عاملان خشونت، خانوادهٔ کارگزاران، اعضای یک نهاد، یک طبقه، یک دین یا یک نسل. احساس گناه ناچارمان می‌کند بپرسیم: چه کسی چه کرده است؟ چه کسی فرمان داد؟ چه کسی امضا کرد؟ چه کسی از ترس سکوت کرد، چه کسی سود برد، چه کسی گزارش داد و چه کسی کشت؟ جامعه‌ای که از این پرسش‌ها می‌گریزد در قلمرو شرم می‌ماند؛ جامعه‌ای که آنها را مطرح می‌کند، قانون را آغاز کرده است.

در بعضی آرایش‌های شکل‌گرفته در زمینهٔ ایرانی، وسوسهٔ تبدیل آسیب تاریخی به شرمسارسازی جمعی ممکن است شدید باشد. آنگاه دیگر نمی‌پرسند کدام شخص چه مسئولیتی دارد؛ می‌پرسند کدام نام، خاستگاه، وفاداری یا وابستگیِ آشکار آلوده است. «پدر قانون» این منطق را قطع می‌کند. نه می‌گوید «همه گناهکارند» و نه می‌گوید «دیگر هیچ‌کس نباید درباره‌اش حرف بزند»؛ می‌خواهد حدود مسئولیت مشخص شود.

چرخهٔ قربانی و جلاد

چرا مرجع سوم چنین ضروری است؟ چون قربانی‌بودن انسان را خودبه‌خود از خشونت دور نمی‌کند. ممکن است حساسیت اخلاقی پدید آورد، اما ممکن است فانتزیِ مجوز نیز بسازد: «چون به من ستم شده است، اکنون حق دارم تلافی کنم.» آشیل مبمبه این چرخه را در عبارتی سخت وصف می‌کند:

> «امروز قربانی، فردا جلاد و سپس دوباره قربانی؛ چرخهٔ نفرت پیوسته بزرگ‌تر می‌شود [...]. نه احساس گناهی وجود دارد، نه پشیمانی و نه جبران. [...] قربانیان پیشین [...] تردیدی ندارند که خود به جلاد بدل شوند و وحشتی را که روزی تحمل کرده‌اند بر افراد ضعیف‌تر فرافکنی کنند...»
> (Achille Mbembe: *Necropolitics*، ۲۰۱۹/۲۰۲۰، ص. ۳۹)

پذیرفتن این تشخیص برای هر وضعیتِ پس از انقلاب دشوار است. با تصور رمانتیکی مخالفت می‌کند که آسیب‌دیدگان را خودبه‌خود انسانی‌تر از عاملان خشونت می‌داند. از نظر روان‌کاوی عکس آن نیز ممکن است: جریحه‌ای که برایش سوگواری نشده، می‌تواند پرخاشگری را در خود نگه دارد و بعدها در قالب خشونتی بازگردد که فرد آن را از نظر اخلاقی موجه می‌داند. پسر انتقام‌جوی فصل دوازدهم همین چهره است: دردش برحق است، اما کردار او خودبه‌خود برحق نمی‌شود. «پدر قانون» از خود او نیز محافظت می‌کند: از وسوسهٔ پدرشدن، سرخوشیِ وارونه‌کردن جایگاه‌ها و آسودگی‌ای که از تجربهٔ بی‌رحمی خود در مقام ضرورت تاریخی پدید می‌آید.

فرهنگ سیاسی‌ای که می‌خواهد از بن‌بست خارج شود، ناچار است جمله‌ای بسیار دشوار را تحمل کند: قربانی نیز ممکن است گناهکار شود. این جمله نباید برای نسبی‌کردن ستم نخستین یا یکسان‌دانستن قربانی و عامل خشونت به کار رود؛ وظیفه‌اش محافظت از آینده در برابر تکرار است.

قانون پیش از آشتی

نورنبرگ برای این فصل اهمیت دارد، زیرا پس از فاجعه‌ای سیاسی و اخلاقی، فضایی حقوقی ساخت که در آن می‌شد مسئولیت فردی را بیان کرد. مقصود یکسان‌دانستن تاریخ ایران و آلمان نیست؛ هر قیاسی از این دست از نظر تاریخی نادقیق و از نظر سیاسی خام خواهد بود. ساختار مهم است: عاملان خشونت نه به جمعیت خشمگین سپرده می‌شوند و نه در شرمی عمومی و ملی ناپدید می‌گردند. متهم می‌شوند، سخنشان شنیده می‌شود، با شواهد روبه‌رو می‌شوند و محکوم یا تبرئه می‌گردند. خودِ روند رسیدگی بخشی از آغاز تازه است.

یورگن هابرماس دربارهٔ تاریخ پس از جنگ آلمان می‌نویسد آگاهی ملی پس از آشویتس فقط می‌تواند از سنت‌های بهترِ تاریخی برآید که به‌شیوه‌ای انتقادی از آنِ خود شده‌اند:

> «پس از آشویتس، آگاهی ملیِ ما فقط می‌تواند از سنت‌های بهترِ تاریخمان سرچشمه بگیرد؛ تاریخی که تأمل‌ناشده باقی نمی‌ماند، بلکه به‌طور انتقادی از آنِ خود می‌شود.» (Jürgen Habermas: *The New Conservatism*، ۱۹۸۹، به نقل از C. A. Goldberg، ۲۰۲۲، ص. ۲۳۴)

این سخن در زمینهٔ ایران به معنای آن نیست که دولت آینده باید سیاست حافظهٔ کشوری دیگر را تقلید کند؛ معنایش آن است که آغاز تازه بدون بازخوانی انتقادیِ تاریخ خودی تهی است. کسی که فقط می‌گوید «رژیم پیشین شرور بود و اکنون همه‌چیز از نو آغاز می‌شود»، هنوز درنیافته است ساختار قدیمیِ پدر تا چه اندازه ممکن است در زبان، وفاداری، اضطراب و میل نفوذ کرده باشد. نورنبرگ به‌عنوان الگویی ساختاری یعنی فاجعه نه مقدس شود، نه به فراموشی سپرده شود و نه در انتقام تخلیه گردد؛ بلکه به فرایندی حقوقی تبدیل شود.

تبدیل فاجعه به فرایندی حقوقی، کند و برای بسیاری از قربانیان ناکام‌کننده است و ممکن است بیش از اندازه سرد به نظر برسد. اما درست همین سردیِ ظاهری از بازگشت «پدر مرگ‌آور» جلوگیری می‌کند. قانون نه از آن رو جای انتقام را می‌گیرد که درد قربانیان را کمتر جدی می‌داند؛ بلکه مانع می‌شود خشونت لباس عدالت بپوشد. هرجا خشم بی‌واسطه به قانون بدل شود، ممکن است خود را عدالت بنامد و همچنان بکشد. اما هرگاه فرایند رسیدگی میان خشم و مجازات فاصله بیندازد، فضایی پدید می‌آید که درد در آن انکار نمی‌شود، اما تنها قاضی نیز نیست.

ازاین‌رو، در ساختاری که اینجا بررسی می‌شود، نورنبرگ پیش از آفریقای جنوبی قرار می‌گیرد؛ نه برای ارزش‌گذاریِ این دو تجربه و نه برای تحمیل تجربه‌ای آلمانی بر زمینه‌ای دیگر، بلکه برای نشان‌دادن یک ترتیب ساختاری: قانون بر آیین آشتی تقدم دارد. آشتی نادرست نیست، اما ممکن است زودهنگام مطالبه شود. فقط پس از آنکه مسئولیت هر فرد مشخص و بررسی شده باشد، آشتی می‌تواند معنایی جز آسوده‌کردن عاملان خشونت و فرسوده‌ساختن قربانیان پیدا کند.

کوشش‌های ایرانی: شهادت‌دادن به‌جای انتقام

کار مدنیِ «دادگاه ایران» نشان می‌دهد چنین حرکتی در زمینهٔ ایرانی فقط امکانی نظری نیست و در عمل نیز نمونه دارد:

دادگاه ایران، که در سال‌های ۲۰۱۲ و ۲۰۱۳ در لاهه برگزار شد و بازماندگان و بستگان قربانیان «دههٔ خونین» ۱۹۸۰ آن را بنیان گذاشتند، چون کمیسیون حقیقت‌یاب مدنی عمل کرد. هدف آن آشکارکردنِ «رازِ آشکار» خشونت در تاریخ معاصر ایران و فراهم‌کردن فضایی برای شهادت فردی بود. (Sonja Moghaddari: *Identität und Exil. Iranische Diaspora zwischen Gemeinschaft und Differenz*، ۲۰۱۳)

این نمونه برای کتاب اهمیت بسیار دارد. تجربهٔ ایرانی فقط ابژهٔ تحلیل نیست؛ بستر حرکت‌های مقابله‌ایِ از پیش موجود نیز هست. فقط پدر، اضطراب، پسر انتقام‌جو و تکرار وجود ندارند؛ شاهدان، بستگان، بازماندگان، حقوق‌دانان، کنشگران، تبعیدیان و نویسندگانی نیز هستند که در پی پیروزیِ شتاب‌زده نیستند و می‌خواهند سخن گفته شود، اسناد ثبت شوند و صداها شنیده شوند. آنان صورتی آغازین از «پدر قانون» می‌سازند.

مسیر حقوقیِ اکبر گنجی نیز در همین جهت قرار دارد:

گنجی اقدامات رژیم را جنایت علیه بشریت می‌داند و به‌جای عدالت خودسرانه، خواهان سپردن پروندهٔ حاکمان ایرانی به دادگاهی کیفری و بین‌المللی است تا در چارچوب حاکمیت قانون پاسخ‌گو شوند. (Wahdat-Hagh، ۲۰۱۹: *Iran: Eine islamistische Diktatur*، صص. ۴۸–۴۹، در مقالهٔ «Dissident fordert Verhaftung Ahmadinejads»)

تفاوت اصلی در اینجا روشن می‌شود. انتقام بدن عامل خشونت را می‌خواهد؛ قانون حقیقتِ عمل، مسئولیت شخص و پیوند عمومیِ مجازات را می‌طلبد. تصادفی نیست که شهادت‌دادن و روند رسیدگی به یکدیگر تعلق دارند. شاهد فقط نمی‌خواهد به یاد آورده شود؛ می‌خواهد تجربه‌اش صورتی پیدا کند که دوباره ناپدید نشود.

این سخن انتقام را عاطفه‌ای پست یا فهم‌ناپذیر نمی‌داند. انتقام اغلب نخستین زبانِ عدالتی جریحه‌دیده است. خطر از جایی آغاز می‌شود که خود می‌خواهد قانون شود و جای همان پدری را بگیرد که قصد سرنگونی‌اش را داشت.

سوگ‌پردازی

ناتوانی از سوگواری

برای فردی‌کردن مسئولیت، دادگاه به‌تنهایی کافی نیست. جامعه نیز نباید بی‌درنگ به دفاع پناه ببرد. در اینجا مفهوم «ناتوانی از سوگواری» میچرلیش اهمیت پیدا می‌کند. تیلمان موزر در بررسی نظریهٔ الکساندر و مارگارته میچرلیش آن را چنین خلاصه می‌کند:

ناتوانی از سوگواری مانع رویارویی عاطفی با مسئولیت تاریخی و جنایت‌های جمعی می‌شود؛ گریز از شرم، اضطراب و احساس گناه، پردازش گذشته را متوقف می‌کند و جامعه را به انجماد می‌کشاند. (Tilmann Moser: *Die Unfähigkeit zu trauern. Hält die These einer Überprüfung stand?*، ۱۹۹۲، صص. ۲۱۷–۲۱۸)

پرسش مربوط به ایران این نیست که تجربهٔ آلمان چگونه تکرار می‌شود؛ باید پرسید پس از پایان نظم پدرانه کدام دفاع‌ها ممکن است شکل بگیرند. یک امکان، انکارِ پیروزمندانه است: «پیروز شدیم، پس تاریخ پایان یافته است.» امکان دیگر فلجِ افسرده‌وار است: «همه‌چیز مسموم شده و دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند سخن بگوید.» امکان سوم، پاک‌سازیِ شیدایی‌وار است: «کافی است گناهکاران را بیرون کنیم تا پاک شویم.» هر سه حرکت از سوگ می‌گریزند.

سوگ‌پردازی به معنای دلسوزی برای عاملان خشونت نیست؛ یعنی فرد بتواند ابژه‌های ازدست‌رفته، زندگی‌های نابودشده، آرمان‌های آلوده‌شده و سهم خود در ماجرا را تحمل کند. باید پرسید حتی پس از طرد سیاسیِ پدر قدیمی، کدام پیوندها با او باقی مانده‌اند. بسیاری می‌توانند از یک رژیم متنفر باشند و در سطح ناخودآگاه همچنان به امنیت‌هایی که فراهم می‌کرد وابسته بمانند: نظم روشن، زبان پاکی، تصویرهای دشمن و وعدهٔ پایان‌دادن به دوسوگرایی. فقط با سوگواری برای این پیوندهاست که پدر می‌تواند در روان بمیرد، بی‌آنکه پیوسته بازگردد. پیش از آن، در قالب صدایی درونی زنده می‌ماند: اشتیاق به دستی نیرومند، تحقیر روندهای آرام و کم‌قدرت، ناشکیبایی در برابر دوسوگرایی و میل به مجازاتی پاک‌کننده.

خلاصه آنکه سوگ‌پردازی یعنی فرد پدر قدیمی را فقط در سیاست از دست ندهد؛ در درون نیز دیگر به او نیاز نداشته باشد.

فقدان‌هایی که انتقال می‌یابند

فوریت سیاسیِ سوگ‌پردازی به‌ویژه آنجا آشکار می‌شود که امکان سوگواری برای فقدان‌ها وجود نداشته است. وامیک ولکان برای این وضعیت مفهوم «آسیب برگزیده» را ساخته و هستهٔ میان‌نسلی آن را چنین بیان کرده است:

> «فقدان‌هایی که نتوانسته‌اند برای آنها سوگواری کنند، در قالب جریحه و تحقیر خودشیفته‌وار به نسل‌های بعد منتقل می‌شوند و آنان را به اندیشیدن دربارهٔ انتقام و تلافی وامی‌دارند.» (Volkan، به نقل از Meurs، ۲۰۱۶، صص. ۸۹۱–۸۹۳)

این جمله هشداری اساسی برای هر آیندهٔ پس از خشونت سیاسی در خود دارد: فقط ایدئولوژی‌ها به ارث نمی‌رسند؛ عواطفِ سوگواری‌نشده نیز منتقل می‌شوند. ممکن است از کودکان خواسته شود انتقام تحقیرهایی را بگیرند که خود تجربه نکرده‌اند. نوه‌ها ممکن است در فضای خانواده‌ای بزرگ شوند که در آن بعضی نام‌ها گفته نمی‌شوند، برخی مردگان آرمانی‌اند و بعضی شرم‌ها هرگز پردازش نشده‌اند. تاریخ در این حالت به یاد آورده نمی‌شود؛ همچون فضای عاطفی انتقال می‌یابد.

فروید برای توضیح این پویایی، تمایز بالینیِ بنیادیِ به‌یادآوردن و تکرارکردن را در اختیار ما گذاشته است: آنچه به یاد آورده نمی‌شود، تکرار می‌شود. او این اندیشه را در چند موضع بیان کرده و در *فراسوی اصل لذت* با بیشترین صراحت نوشته است:

> «بیمار نمی‌تواند همهٔ آنچه در او واپس رانده شده است ـ و شاید درست بخش اساسی را ـ به یاد آورد. [...] در عوض ناگزیر است امر واپس‌رانده را چون تجربه‌ای متعلق به زمان حال تکرار کند، نه اینکه آن‌گونه که پزشک ترجیح می‌دهد، آن را بخشی از گذشته به یاد آورد.» (Freud، ۱۹۴۰ [۱۹۲۰]: *Jenseits des Lustprinzips*، GW 13، صص. ۱۶–۱۷؛ Standard Edition، SE 18، صص. ۱۸–۱۹)

پاتریک مورس این اندیشهٔ بالینی را به آسیب‌های جمعی گسترش می‌دهد. هرجا یادآوری و پردازش رخ ندهد، واقعهٔ آسیب‌زا می‌تواند تکرار شود و، به تعبیر صریح او، «به‌صورت فعال بر دیگران اعمال گردد». این عبارت از مورس است، نه فروید؛ گسترشِ روان‌شناسی فرهنگیِ یک اصل بالینی به تجربه‌های تاریخی است. ارجاع به مقالهٔ ۱۹۱۴ فروید نیز از بحث خود مورس گرفته شده و نویسندهٔ این کتاب آن را با متن اصلی فروید مقابله نکرده است. (Meurs، ۲۰۱۶، صص. ۸۹۰–۸۹۱)

معنای سیاسی آن چنین است: جامعه‌ای که گذشته را به یاد نمی‌آورد، آن را «کنش‌نمایی» می‌کند؛ یعنی به‌جای به‌یادآوردن، در عمل تکرارش می‌کند. آنچه را نتوانسته است نمادین سازد با زبانی تازه تکرار می‌کند؛ بایگانی را با شایعه، شهادت را با اسطوره، روند رسیدگی را با محاکمهٔ نمایشی و سوگ را با آیین جایگزین می‌سازد. پس یادآوری فعالیتی حاشیه‌ای و دانشگاهی نیست؛ کاری است که خشونت را از اجبار به تکرار جدا می‌کند.

سوگ، احساس گناه و جبران

ملانی کلاین کمک می‌کند بفهمیم سوگ واقعی منفعل نیست. او احساس گناه را با میل نیرومند به بازسازیِ ابژهٔ آسیب‌دیده پیوند می‌دهد:

> «وقتی کودک احساس می‌کند تکانه‌ها و فانتزی‌های ویرانگرش متوجه تمام وجودِ ابژهٔ محبوب بوده‌اند، احساس گناه شدیدی پدید می‌آید و در پی آن، میل نیرومندی برای بازسازیِ ابژهٔ محبوب و آسیب‌دیده شکل می‌گیرد [...]. فرایند سوگ، که در وضعیت افسرده‌وار ریشه دارد، از همین راه‌ها به‌تدریج پردازش می‌شود.» (Melanie Klein: *Trauer und ihre Beziehung zu manisch-depressiven Zuständen*، ۱۹۴۰، ص. ۲۹۹ [۴۳۵–۴۳۶])

کلاین دربارهٔ کودک سخن می‌گوید، اما ساختار از کودکی فراتر می‌رود. جامعه‌ای که می‌تواند تکانه‌های ویرانگر خود را بشناسد، مجبور نیست به بی‌گناهیِ همه‌توان پناه ببرد. می‌تواند بپرسد: چه چیزهایی را آسیب زده‌ایم؟ کدام زبان را مسموم کرده‌ایم؟ کدام نهادها را به کار گرفته یا تحمل کرده‌ایم؟ کدام قربانیان را به نام اهدافی برتر به سکوت واداشته‌ایم؟ این پرسش‌ها دردناک‌اند، اما فرد و جامعه را از اتهامِ صرف به سوی جبران می‌برند. جبران همان آشتی نیست؛ فروتنانه‌تر آغاز می‌شود: به‌رسمیت‌شناختن، پرداخت خسارت، نام‌بردن از قربانیان، گشودن بایگانی‌ها، مسئولیت حقوقی، آموزش عمومی، محافظت از بازماندگان و آمادگی برای آنکه تاریخ دوباره به روایتی آسوده‌کننده بدل نشود. جبران کامل نمی‌شود و درست همین ناتمامی از توهم پاک‌شدن اخلاقی جلوگیری می‌کند.

حتی روایت فروید از تاریخ آغازین در توتم و تابو نیز حرکت ضروری از پیروزی به سوگ را نشان می‌دهد: پس از سقوط پدر، پسران ناچارند دوسوگرایی را بپذیرند، زیرا پدر را به‌عنوان الگو نیز گرامی می‌داشتند.

باز هم با صحنه‌ای تاریخی و تحت‌اللفظی سروکار نداریم؛ سخن از حقیقتی روانی است: پس از سقوط پدر باید دوسوگرایی را پذیرفت. فقط در این صورت، عمل می‌تواند به قانون بینجامد.

دگرگونیِ آهستهٔ پدر درونی

تز اصلی کتاب بر کندیِ تغییر تأکید دارد: فقط وقتی پدر در واقعیت دیگر نمی‌کشد، می‌توان او را به‌تدریج در روان نمادین کرد. این عبارت ساده به نظر می‌رسد، اما با بسیاری از فانتزی‌های سیاسی در تضاد است. می‌توان نهادها را تغییر داد، نام‌ها را عوض کرد و قانون اساسی نوشت و همچنان در جهان درونی با پدری مرگ‌آور زندگی کرد. آنجا هر قانونی با بدگمانی دیده می‌شود، هر محدودیتی ضعف به نظر می‌آید و هر گفت‌وگویی خیانت تلقی می‌گردد.

فروید در *سوگ و مالیخولیا* کار دردناک واقعیت‌سنجی را فرایند آهستهٔ گسستن لیبیدو از ابژهٔ ازدست‌رفته می‌داند. در مجموعه *آثار* می‌نویسد:

> «هر یک از خاطره‌ها و انتظارهایی که لیبیدو را به ابژه پیوند داده‌اند، فراخوانده و بیش‌سرمایه‌گذاری می‌شوند و گسستن لیبیدو در همان‌جا تحقق می‌یابد.» (Freud، ۱۹۴۶ [۱۹۱۵/۱۹۱۷]: *Trauer und Melancholie*، GW 10، ص. ۴۴۰؛ Standard Edition، SE 14، ص. ۲۵۵)

(ملانی کلاین در سال ۱۹۴۰ همین حرکت را به انگلیسی نقل کرده است، اما عبارت او واژه‌به‌واژه با نسخهٔ GW یکسان نیست؛ Klein، ۱۹۴۰، ص. ۱۲۵، با ارجاع به Freud، *Collected Papers*، جلد چهارم، ص. ۱۶۶)

ملانی کلاین در سال ۱۹۴۰ اندیشهٔ فروید را می‌گیرد و به نظریهٔ وضعیت‌های شیدایی‌ـافسرده‌وار، ابژه‌های درونی و جبران پیوند می‌زند. در ادامهٔ این اندیشه، سوگ‌پردازیِ فردی می‌تواند الگویی برای گسستنِ آهستهٔ پیوند درونی با نظمی پدرانه باشد که نابود کرده است. (Klein، ۱۹۴۰، ص. ۱۲۵)

در جامعه‌ای پس از اقتدارگرایی، معنای آن چنین است: پیوند با پدر قدیمی با یک اعلامیهٔ واحد از میان نمی‌رود. هر خاطره، اضطراب، عادت و صورتِ سازگاری باید بررسی شود. کجا اطاعت کردم چون برای بقا ضروری بود؟ کجا همراهی کردم چون آسان‌تر بود؟ کجا خود را شرمسار کردم تا دیگری شرمسارم نکند؟ کجا هنوز پدری می‌خواهم که بار دوسوگرایی را از دوشم بردارد؟

این تغییر در کار بالینی اغلب نه چون رهایی‌ای چشمگیر، بلکه به‌صورت جابه‌جایی‌ای کوچک پدید می‌آید. مراجعی برای نخستین‌بار می‌تواند نفرت و وابستگی به چهرهٔ پدر را کنار هم ببیند. دختری می‌تواند اضطراب طردشدن را نام‌گذاری کند، بی‌آنکه فوراً خاموش شود. پسری می‌تواند بفهمد تا وقتی سخت‌گیری پدر را در خود حمل می‌کند، پیروزی بر او آزادش نمی‌سازد. از اضطراب مرگ، به‌تدریج اضطرابی نمادین پدید می‌آید؛ از انقیاد، دوسوگرایی؛ و دوسوگرایی می‌تواند امکان اندیشیدن را فراهم کند.

این کار درونی به فرد محدود نمی‌ماند. آنا فروتا پردازش را بازسازی توافق‌های میان‌سوژه‌ای می‌داند:

> «پردازش به توافق‌هایی مربوط است که در تبادل میان‌سوژه‌ای ریشه دارند و زندگی در جامعه را ممکن می‌سازند، بی‌آنکه خودشیفتگی سالم فردی در جنبه‌های مربوط به خویشتن و گروه از میان برود.» (Anna Ferruta: *Genozide und Prozesse der Subjektivierung*، ۲۰۲۲)

اهمیت این جمله در آن است که نشان می‌دهد پردازش به معنای خوارشمردن ملیِ خویش نیست. جامعه برای پذیرفتن مسئولیت لازم نیست خودشیفتگی سالم را از دست بدهد یا از هر افتخاری چشم بپوشد. اما باید میان دو چیز تمایز بگذارد: افتخاری که می‌تواند تاریخ را انتقادی بر دوش بکشد، و خودشیفتگی‌ای که هر مسئولیتی را حمله به موجودیت خود می‌داند. در ایران، سنت‌های بهتر ـ سنت‌هایی که از کرامت، شعر، مهمان‌نوازی، آزادی اندیشه، نقد دینی و سکولار، ایستادگی زنان و شهادت‌دادن در تبعید سخن می‌گویند ـ نباید در برابر فاجعه قرار گیرند؛ باید درست در پرتو آن از نو خوانده شوند. آینده با پاک‌کردن گذشته پدید نمی‌آید؛ با ازآنِ‌خودکردنِ انتقادیِ آن ساخته می‌شود.

سوگ‌پردازی از این نظر سویه‌ای خودشیفته‌وار نیز دارد. می‌خواهد فرد و جامعه از فانتزی‌های بزرگ‌منشانه‌ای دست بردارند که در سراسر کتاب دیده‌ایم: پدر خطاناپذیر، رسالت پاک، انتقام‌جوی عادل و رستگاری از راه سقوط. فصل نهم با تکیه بر کوهوت و وایلر از آمیزهٔ شرم، تنش و ترس از فقدان همیشگیِ ابژه سخن گفت که رهاکردن فانتزیِ بزرگ‌منشی برمی‌انگیزد. همین آمیزه در سطح تاریخ بازمی‌گردد. جامعه‌ای که برای تصویرهای قدیمیِ عظمت خود سوگواری نکند، فقط می‌تواند آنها را با عظمتی متقابل و تازه جایگزین سازد که همان ساختار را حمل می‌کند.

تفاوت سوگ با انکار آن است که سوگ می‌تواند بپذیرد چیزی شکست خورده است، بی‌آنکه برای حفظ خود واقعیت را نابود کند. حرکتی که فصل نهم با تکیه بر گرین ترسیم کرد ـ انکار واقعیت روانی و گفتنِ «نه، چنین چیزی در من نیست» ـ دقیقاً نقطهٔ مقابل کاری است که سوگ انجام می‌دهد. سوگ به‌آهستگی و با درد می‌گوید: «بله، چنین چیزی وجود داشت؛ بله، چنین بود؛ بله، ما نیز چنین بودیم.» چنان‌که فصل دوازدهم با استاینر، به نقل از اردجمندی، نشان داد، حرکت افسرده‌وار فقط از همین نقطه آغاز می‌شود: حرکتی که نه‌فقط پدر را سرنگون می‌کند، بلکه به فرد امکان می‌دهد بفهمد فانتزی همه‌توانیِ خودش نیز حقیقت نداشته است.

دایره در اینجا کامل می‌شود. «پدر قانون» از جایی آغاز می‌شود که بتوان پدر را نیز محدود کرد؛ و در نتیجه بتوان پذیرفت جنبش خودی، تاریخ خودی و ادعای اخلاقیِ خودی نیز ممکن است بدون نابودیِ کرامت شکست خورده باشند. این چشم‌پوشی از خودشیفتگی نیست؛ پخته‌شدن آن است: حرمت خویشتن، بدون ادعای خطاناپذیری. مدعای کتاب این نیست که فرهنگی از سوگواری ناتوان است؛ ادعایی محدودتر دارد: هرجا نظمی، چه روانی و چه سیاسی، نتواند در درون با پدر قدیمی وداع کند، چون این وداع از عظمتش می‌کاهد، بن‌بست ادامه پیدا می‌کند.

گذار به پایان: نه انتقام، بلکه قانون

فصل چهاردهم نشان داد که راه برون‌رفت از بن‌بست، با آغازی سریع و یکباره گشوده نمی‌شود. نه خشونت مایهٔ پاک‌شدن است، نه انقلاب رمانتیک، و نه بازگشتی ساده به معصومیتِ ازدست‌رفته ممکن است. پیش از آشتی باید قانون، احساس گناه و سوگ قرار گیرند. قانون مانع می‌شود انتقام خود را عدالت بنامد؛ احساس گناه نمی‌گذارد شرم گروه‌های کامل را نابود کند؛ و سوگ نمی‌گذارد مردگان فقط مهماتِ زندگان شوند.

استدلال کتاب در نقطه‌ای واقع‌بینانه به پایان می‌رسد. «پدر مرگ‌آور» با نفرت‌ورزیدن یا حتی با سرنگونی ناپدید نمی‌شود. آنجا قدرتش را از دست می‌دهد که دیگر هیچ‌کس حق نداشته باشد پدر باشد، بی‌آنکه خودش تابع قانون بماند؛ قربانیان بتوانند سخن بگویند، بی‌آنکه ناچار شوند به جلاد بدل شوند؛ عاملان خشونت متهم شوند، بی‌آنکه فرزندانشان نیز نابود گردند؛ و جامعه توان آن را پیدا کند که نه تاریخش را زیبا جلوه دهد و نه در آن گرفتار بماند.

ازاین‌رو، پایان کتاب نمی‌تواند «آشتی» نام بگیرد. باید فروتنانه‌تر و سخت‌گیرانه‌تر باشد: نه انتقام، بلکه قانون. آزادی ایرانی از جایی آغاز نمی‌شود که پسر پدر را بکشد؛ از جایی آغاز می‌شود که هیچ‌کس نتواند پدر باشد، بی‌آنکه خود تابع قانون بماند.

واژه‌نامهٔ مفاهیم اصلی

پدر مرگ‌آور *(Pater Mortifer)*

«پدر مرگ‌آور» به شخصِ پدر واقعی اشاره ندارد. منظور چهره‌ای پدرانه در جهان درونی است که حد نمی‌گذارد، بلکه شرمسار می‌کند، به تعقیب درمی‌آورد یا به نابودی تهدید می‌کند. این اصطلاح در کتاب اقتداری را نام‌گذاری می‌کند که نمایندهٔ قانون نیست و خشونت را جای قانون می‌نشاند. «پدر مرگ‌آور» چهره‌ای ساختاری است، نه تشخیصی دربارهٔ پدران واقعی.

پدر قانون *(Pater Lex)*

> «پدر قانون» همان پدر خوب نیست. منظور نظمی نمادین است که خودِ پدر نیز تابع قانون می‌ماند. این اصطلاح نه شخصی نجات‌بخش، بلکه مرجع سومی را توصیف می‌کند که هر جایگاه پدرانه‌ای را محدود می‌سازد. عنصر تعیین‌کننده ملایمت نیست؛ پایبندی به قانونی است که اقتدار را نیز موظف می‌کند.

فراخود *(Über-Ich)*

فراخود مرجعی درونی است که ممنوعیت‌ها، آرمان‌ها، احساس گناه و داوری فرد دربارهٔ خودش را حمل می‌کند. توجه کتاب بیش از همه به صورت سخت‌گیر و مجازات‌گر آن است. فراخود فقط وجدان به معنای پختهٔ اخلاقی نیست؛ ممکن است چون قاضی‌ای درونی عمل کند که شرمسار می‌سازد، به تعقیب درمی‌آورد و جایی برای گفت‌وگو باقی نمی‌گذارد.

ابژهٔ درونی *(inneres Objekt)*

ابژهٔ درونی شیء نیست؛ صورت روانیِ فردی مهم در زندگی ماست. مادر، پدر، همسر، روان‌کاو یا مرجع اقتدار در قالب تصویر، صدا، انتظار و عاطفه در جهان درونی به زندگی ادامه می‌دهند. این مفهوم در کتاب توضیح می‌دهد چرا تجربه‌های پیشینِ رابطه در صحنه‌های بعدی بازمی‌گردند. ابژهٔ درونی صرفاً خاطره نیست؛ رابطه‌ای درونی و اثرگذار است.

رابطهٔ ابژه‌ای *(Objektbeziehung)*

رابطهٔ ابژه‌ای شیوه‌ای است که فرد، دیگریِ مهم را در جهان درونی تجربه می‌کند و با او وارد رابطه می‌شود. پرسش تعیین‌کننده در کتاب آن است که آیا دیگری می‌تواند در مقام سوژه‌ای مستقل به رسمیت شناخته شود یا نه. اگر این امر ناکام بماند، تفاوت به‌آسانی حمله تجربه می‌شود. پس رابطهٔ ابژه‌ای چیزی فراتر از رفتار است؛ شکل درونیِ رابطه را توصیف می‌کند.

پدر واقعی *(realer Vater)*

پدر واقعی شخصی معین در تاریخ زندگی فرد است. خودبه‌خود نه «پدر مرگ‌آور» است، نه پدر نمادین و نه دولت همچون پدر. کتاب بررسی می‌کند تجربه‌های واقعی از پدر چگونه ممکن است با فانتزی، فرهنگ، فراخود و سرمایه‌گذاری سیاسی درهم تنیده شوند. این اصطلاح مانع از آن می‌شود که ساختار روانی را با یک شخص یکی بدانیم.

اضطراب اختگی *(Kastrationsangst)*

اضطراب اختگی در اینجا در درجهٔ نخست ترس واقعی از آسیب جسمی نیست؛ ترس از محدودشدن، ازدست‌دادن قدرت و همه‌توانی و پذیرفتن مرز است. این اضطراب در کتاب آستانه‌ای تحولی است که می‌توان آن را نمادین و پردازش کرد. خطر از جایی آغاز می‌شود که به اضطراب مرگ یا اضطراب نابودی بدل گردد.

اضطراب نابودی / اضطراب مرگ

(Vernichtungsangst / Todesangst)

اضطراب مرگ، ترس از نابودی واقعی یا خیال‌پردازی‌شدهٔ زندگی است. اضطراب نابودی دامنه‌ای گسترده‌تر دارد: ترس از اینکه فرد دیگر نتواند در مقام سوژه، صاحب صدا و طرف رابطه وجود داشته باشد. این دو اضطراب در چهرهٔ پدر مرگ‌آور با یکدیگر تماس پیدا می‌کنند، اما با اضطراب معمول در برابر مجازات یکسان نیستند.

پیمان بقا *(Überlebenspakt)*

پیمان بقا قراردادی آگاهانه نیست. راه‌حلی اضطراری و ناخودآگاه است که در آن، انقیاد از تعارض آشکار امن‌تر به نظر می‌رسد. سوژه برای حفظ رابطه، امنیت یا خودِ زندگی، بخشی از سرزندگی‌اش را قربانی می‌کند. این مفهوم نشان می‌دهد اطاعت چگونه می‌تواند هم‌زمان راه نجات و زندان باشد.

همانندسازی با مهاجم

(Identifikation mit dem Aggressor)

همانندسازی با مهاجم یعنی فردِ تهدیدشده ویژگی‌هایی از مرجع تهدیدکننده را به درون می‌برد. آنچه در بیرون خطرناک بود، در درون به صدا، حالت یا سخت‌گیریِ خود فرد تبدیل می‌شود. این مفهوم در کتاب توضیح می‌دهد قربانیان یک ساختار چگونه ممکن است به حاملان آن بدل شوند. این اصطلاح اتهامی اخلاقی نیست؛ راهی برای بقا را وصف می‌کند که بهایی سنگین دارد.

شرم *(Scham)*

شرم تمام خویشتن را هدف می‌گیرد. فقط نمی‌گوید «کار خطایی کرده‌ام»؛ می‌گوید «خودم خطا، رسوا و دیگر ناپذیرفتنی‌ام.» شرم در بحث این کتاب خطرناک است، زیرا ممکن است به خشم، عقب‌نشینی یا فانتزی‌های نابودی بدل شود. شرم همان احساس گناه نیست؛ احساس گناه می‌تواند به عملی مشخص مربوط باشد.

احساس گناه *(Schuld)*

احساس گناه به کردار، مسئولیت و سهمی مربوط است که می‌توان آن را به شخص نسبت داد. می‌توان بررسی‌اش کرد، انکارش کرد، پذیرفت و پردازشش کرد. احساس گناه در بحث کتاب از شرم انسانی‌تر است، زیرا تمام شخص را نابود نمی‌کند. منظور محکومیت اخلاقی نیست، بلکه امکان جداکردن مسئولیت از شرمسارسازی جمعی است.

انتقام *(Rache)*

انتقام در کتاب عاطفه‌ای پست تلقی نمی‌شود. پاسخی فهم‌پذیر به ستم و اغلب نخستین زبانِ عدالتِ جریحه‌دیده است. خطر از جایی آغاز می‌شود که انتقام بخواهد خود قانون باشد. در این حالت، جای همان پدر مجازات‌گری را می‌گیرد که قصد سرنگونی‌اش را داشت.

حق و قانون *(Recht)*

قانون در این کتاب راه‌حلی آرمانی برای همهٔ خشونت‌ها نیست؛ ممکن است شکست بخورد، سرد بماند یا مورد سوءاستفاده قرار گیرد. کارکرد نمادین آن اهمیت دارد: انتقام را محدود می‌کند، مسئولیت را فردی می‌سازد و نمی‌گذارد درد بی‌واسطه دوباره به خشونت بدل شود. قانون در اینجا به معنای روند رسیدگی، مرز و مرجع سوم است.

سوگ‌پردازی *(Trauerarbeit)*

سوگ‌پردازی یعنی فرد فقدان، احساس گناه، وابستگی و سهم خود را تحمل کند، بی‌آنکه آنها را به انتقام یا انکار بدل سازد. در کتاب، سوگ‌پردازی کار آهستهٔ جهان درونی پس از خشونت پدرانه است. نه جای قانون را می‌گیرد و نه جای حافظه را؛ مانع می‌شود امر سوگواری‌نشده در قالب سخت‌گیری‌ای تازه به نسل بعد انتقال یابد.

پسر انتقام‌جو *(Sohn-Rächer)*

پسر انتقام‌جو چهره‌ای است که با پدر مرگ‌آور می‌جنگد و درعین‌حال ممکن است منطق او را ادامه دهد. آزادی می‌خواهد، اما ممکن است دوباره به پاکی، تقسیم جهان به دوست و دشمن، سخت‌گیری و لذت از مجازات پناه ببرد. این چهره نشان می‌دهد چرا تغییر رژیم به‌تنهایی کافی نیست. هدف از این مفهوم محکوم‌کردن مقاومت نیست؛ دربارهٔ خطر تکرار هشدار می‌دهد.

دولت همچون پدر *(Staat als Vater)*

> «دولت همچون پدر» دولت و خانواده را یکی نمی‌داند. منظور این است که قدرت سیاسی در روان با انتظارها، اضطراب‌ها و صورت‌های انقیادِ پدرانه بار عاطفی و ناخودآگاه پیدا می‌کند؛ فرایندی که در روان‌کاوی «سرمایه‌گذاری روانی» نامیده می‌شود. این مفهوم توضیح می‌دهد سلطه چگونه نه‌فقط در بیرون، بلکه به‌صورت نگاه، صدا و خودسانسوری در جهان درونی نیز ادامه می‌یابد. اصطلاح، صحنهٔ درونیِ اقتدار سیاسی را توصیف می‌کند.

ناموس / آبرو *(Namus / Ehre)*

ناموس و آبرو در کتاب نه با نگاهی فولکلوریک به کار رفته‌اند و نه برای داوری اخلاقی. اینها مفاهیمی اجتماعی و روانی برای سامان‌دادن رابطه‌اند که در آنها سکسوالیتهٔ زنانه، مرز خانواده، شرم و حرمت خویشتنِ مردانه ممکن است با هم پیوند بخورند. این مفهوم حکمی دربارهٔ ماهیت خانواده‌های ایرانی نیست؛ ساختاری ممکن را نام‌گذاری می‌کند، نه ویژگیِ یک فرهنگ را.

امر زنانه همچون صحنه

(Weibliches als Schauplatz)

امر زنانه در کتاب علت اضطراب نیست. منظور آن است که اضطراب، شرم، میل، کنترل و آسیب‌پذیریِ خودشیفته‌وارِ مردانه ممکن است به بدن زنانه یا آزادی زنان منتقل شوند. این اصطلاح جایگاهی ساختاری را توصیف می‌کند، نه ویژگیِ زنان را؛ نشان می‌دهد نظم اضطرابِ پدر و پسر تعارض‌هایش را به کجا منتقل می‌سازد.

پدر نمادین *(symbolischer Vater)*

پدر نمادین یک کارکرد است و ضرورتاً شخص نیست. نمایندهٔ مرزی است که کودک را از درهم‌آمیختگی جدا می‌کند و به زبان، قانون و به‌رسمیت‌شناختن دیگران وارد می‌سازد. در کتاب، نقطهٔ مقابل پدر در مقام قدرت نابودگر است. منع او برای تملک نیست؛ برای ممکن‌کردن رابطه و استقلال است.

اقتصاد سادیستیِ فراخود

(sadistische Über-Ich-Ökonomie)

این مفهوم به توصیف ماریو اردهایم از رژیم تمامیت‌خواه تکیه دارد. «اقتصاد سادیستیِ فراخود» نظمی است که اقتدار بیرونی و درونی در آن فقط حد نمی‌گذارند؛ شرمسار می‌کنند و مجازات می‌کنند. از تولید احساس گناه، اضطراب و خودنظارتی تغذیه می‌کند. این مفهوم خانواده، روان و سلطهٔ سیاسی را به هم پیوند می‌دهد. منظور صرفاً سخت‌گیری نیست، بلکه لذت از انقیاد و مجازات است.

ابژه (Objekt)

در زبان روان‌کاوی، «ابژه» به معنای شیء نیست؛ به شخص یا چیزی اشاره دارد که میل، عشق، نفرت، ترس یا نیاز روانی به سوی آن جهت می‌گیرد. مادر، پدر، شریک زندگی و حتی تصویری درونی از آنان می‌توانند ابژه باشند. این کاربرد تخصصی را نباید با معنای روزمرهٔ «موضوع» یا «جسم» یکی گرفت.

سوژه (Subjekt)

سوژه فردی است که تجربه می‌کند، میل و دیدگاه دارد و می‌تواند در مقام صاحبِ صدا و کنش شناخته شود. وقتی کتاب از نابودی یا نفیِ سوژه سخن می‌گوید، منظور لزوماً مرگ جسمانی نیست؛ ممکن است توانِ فرد برای داشتنِ خواست، تفاوت و جایگاهی مستقل در رابطه از میان برود.

انتقال (Übertragung)

انتقال فرایندی است که در آن، انتظارها، عاطفه‌ها و الگوهای رابطه‌ایِ شکل‌گرفته در روابط مهمِ گذشته، در رابطه‌ای کنونی ـ به‌ویژه رابطهٔ درمانی ـ دوباره فعال می‌شوند. انتقال صرفاً اشتباه‌گرفتن یک شخص با شخصی دیگر نیست؛ گذشته در شیوهٔ تجربه‌کردنِ رابطهٔ اکنون حضور پیدا می‌کند.

انتقال متقابل (Gegenübertragung)

انتقال متقابل مجموعهٔ احساس‌ها، خیال‌ها، واکنش‌های بدنی و گرایش‌های درمانگر در برابر مراجع است. بخشی از آن به تاریخ شخصیِ درمانگر مربوط می‌شود و بخشی ممکن است اطلاعاتی دربارهٔ رابطه‌ای بدهد که در جلسه در حال شکل‌گیری است؛ ازاین‌رو باید بررسی شود، نه اینکه بی‌واسطه حقیقت تلقی گردد.

فانتزی (Phantasie)

فانتزی در این کتاب صرفاً خیال‌پردازیِ آگاهانه یا امر غیرواقعی نیست. منظور سناریو یا صورت‌بندیِ روانی‌ای است که میل، ترس و رابطه با دیگری را سازمان می‌دهد و بر تجربهٔ واقعیت اثر می‌گذارد؛ حتی وقتی فرد آن را به‌روشنی به یاد نمی‌آورد یا به زبان نمی‌آورد.

خودشیفتگی و جریحهٔ خودشیفتگی (/ Narzissmus narzisstische Kränkung)

خودشیفتگی در کاربرد روان‌کاوانه به سرمایه‌گذاری روانی بر خویشتن، حرمتِ خود و نیاز به حفظ انسجامِ تصویرِ خود مربوط است و به‌خودیِ خود یک تشخیص نیست. جریحهٔ خودشیفتگی زمانی رخ می‌دهد که فرد تفاوت، انتقاد یا محدودیت را تهدیدی علیه ارزش یا تمامیتِ خویش تجربه کند.

سکسوالیته (Sexualität)

سکسوالیته در روان‌کاوی دامنه‌ای گسترده‌تر از رفتار جنسیِ بزرگسال دارد و میل، لذت بدنی، صمیمیت، شرم، خیال و شیوهٔ پیوند با دیگری را نیز دربر می‌گیرد. کاربرد این واژه در کتاب را نباید فقط به رابطهٔ جنسی فروکاست.

دوپاره‌سازی (Spaltung)

دوپاره‌سازی سازوکاری دفاعی است که جنبه‌های خوب و بدِ خود یا دیگری را از هم جدا نگه می‌دارد تا تعارض و دوسوگرایی تحمل‌پذیرتر شوند. در این وضعیت، یک شخص ممکن است در لحظه‌ای کاملاً خوب و در لحظه‌ای دیگر کاملاً بد تجربه شود، بی‌آنکه این دو تصویر به‌سادگی کنار هم قرار گیرند.

واقعیت روانی (psychische Realität)

واقعیت روانی به اثری اشاره دارد که خیال‌ها، ترس‌ها، خاطره‌ها و ابژه‌های درونی بر تجربه و رفتار فرد می‌گذارند. واقعی‌بودنِ روانیِ یک تجربه به معنای

اثباتِ وقوع بیرونیِ آن نیست؛ یعنی آن تجربه در جهان درونی فرد نیرویی واقعی دارد.

رانه (Trieb)

رانه در نظریهٔ فرویدی نیرویی مرزی میان بدن و روان است که ذهن را به کار وامی‌دارد و در پیِ ارضا می‌رود. رانه با غریزه به معنای الگوی زیستیِ ثابت یکسان نیست و می‌تواند هدف، ابژه و مسیرهای گوناگون پیدا کند.

لیبیدو (Libido)

لیبیدو نام انرژی یا نیروی روانیِ مربوط به رانه‌های جنسی در نظریهٔ فرویدی است؛ معنای آن در روان‌کاوی از میل جنسیِ روزمره گسترده‌تر است و می‌تواند در پیوند با خود، دیگری، خیال و فعالیت‌های گوناگون سرمایه‌گذاری شود.

کنش‌نمایی (Agieren / acting out)

کنش‌نمایی یعنی فرد تعارض یا رابطه‌ای ناآگاهانه را به‌جای آنکه به یاد آورد و درباره‌اش بیندیشد، در عمل و در رابطه تکرار کند. این اصطلاح صرفاً به رفتار نمایشی یا جلبِ توجه اشاره ندارد.

اجبار به تکرار (Wiederholungszwang)

اجبار به تکرار گرایشی است که فرد را به بازآفرینیِ الگوها یا تجربه‌های دردناکِ پیشین می‌کشاند، حتی وقتی این تکرار آشکارا لذت‌بخش یا سودمند نیست. تکرار ممکن است در انتخاب‌ها، رابطه‌ها، نشانه‌ها یا موقعیت درمانی پدیدار شود.

قوم‌روان‌کاوی (Ethnopsychoanalyse)

قوم‌روان‌کاوی رویکردی میان‌رشته‌ای است که فرایندهای ناآگاهانه را در پیوند با فرهنگ، تاریخ و روابط قدرت بررسی می‌کند. این رویکرد از چند

مشاهدهٔ بالینی، حکم کلی دربارهٔ یک قوم یا فرهنگ صادر نمی‌کند؛ میان تجربهٔ فردی و الگوهای فرهنگی رفت‌وبرگشتی محتاطانه برقرار می‌سازد.

سرمایه‌گذاری روانی (Besetzung)

سرمایه‌گذاری روانی یعنی اختصاص‌یافتنِ نیرو و اهمیت عاطفی به یک شخص، تصویر، اندیشه، نهاد یا آرمان. وقتی کتاب از سرمایه‌گذاری روانی بر قدرت یا دولت سخن می‌گوید، منظور سرمایه‌گذاری اقتصادی نیست؛ منظور بارِ عاطفی و ناآگاهانه‌ای است که آن موضوع پیدا می‌کند.

اضطراب گزند (Verfolgungsangst)

اضطراب گزند ترس از آن است که دیگری یا نیرویی خصمانه فرد را تعقیب، مجازات یا نابود کند. در نظریهٔ روابط ابژه، این اضطراب ممکن است با فرافکنیِ پرخاشگری و تجربه‌کردنِ آن در بیرون پیوند داشته باشد؛ بااین‌حال، نباید تهدیدِ واقعی را صرفاً خیال یا فرافکنی دانست.

درونی‌سازی و درون‌فکنی (/ Internalisierung (Introjektion

درونی‌سازی اصطلاحی عام برای فرایندی است که طی آن رابطه‌ها، ارزش‌ها و تجربه‌های بیرونی بخشی از سازمان روانی فرد می‌شوند. درون‌فکنی یکی از صورت‌های مشخص‌تر این فرایند است: ابژه یا ویژگی‌های آن به جهان درونی راه می‌یابد. این دو اصطلاح مرتبط‌اند، اما در همهٔ کاربردهای نظری مترادف کامل نیستند.

ناخودآگاه (Unbewusst)

ناخودآگاه به فرایندها، خواست‌ها، تعارض‌ها و خاطره‌هایی گفته می‌شود که در لحظه در دسترس آگاهی نیستند، اما بر تجربه، رابطه و رفتار اثر می‌گذارند. در روان‌کاوی، ناخودآگاه صرفاً امرِ فراموش‌شده نیست؛ منطق و شیوهٔ بیان خاص خود را نیز دارد.

روان‌نژندی (Neurose)

روان‌نژندی در سنت روان‌کاوی به رنج و نشانه‌هایی گفته می‌شود که از تعارض‌های روانی و دفاع در برابر آنها پدید می‌آیند، بی‌آنکه تماس کلی فرد با واقعیت از میان برود. این واژه در کتاب یک برچسب تحقیرآمیز یا تشخیص خودکار نیست.

عقدهٔ ادیپ و موقعیت ادیپی (Ödipuskomplex)

عقدهٔ ادیپ آرایش مثلثیِ میل، رقابت، حسادت، منع و همانندسازی میان کودک و والدین را نام‌گذاری می‌کند. اهمیت آن در این کتاب، ورود شخصِ سوم، پذیرفتن مرز و گذار از رابطهٔ دونفره به نظمی است که در آن دیگری نیز جایگاهی مستقل دارد.

واپس‌رانی (Verdrängung)

واپس‌رانی دفاعی روانی است که خواست، خیال یا تعارضی تحمل‌ناپذیر را از آگاهی دور نگه می‌دارد. محتوای واپس‌رانده‌شده نابود نمی‌شود و ممکن است در نشانه، رؤیا، لغزش یا تکرار بازگردد.

واپس‌روی (Regression)

واپس‌روی بازگشتِ روان به شیوه‌های پیشینِ تجربه، دفاع یا رابطه در برابر اضطراب و تعارض است. این اصطلاح الزاماً به معنای بازگشت زمانی یا رفتاریِ ساده نیست؛ ممکن است سطح سازمان‌یافتگی روان را توصیف کند.

لیبیدو (Libido)

لیبیدو در کاربرد فرویدی، نیروی روانیِ مربوط به رانه‌های جنسی و پیوندهای عاطفی است. «جنسی» در اینجا معنایی گسترده دارد و فقط به رفتار جنسی بزرگسال محدود نیست.

موضع پارانوئیدـاسکیزوئید و موضع افسرده‌وار

در نظریهٔ ملانی کلاین، موضع پارانوئیدـاسکیزوئید با دوپاره‌سازیِ ابژه به خوب و بد و اضطراب از گزند پیوند دارد. در موضع افسرده‌وار، فرد بهتر می‌تواند عشق و نفرت نسبت به یک ابژهٔ واحد را با هم تحمل کند و با احساس گناه، سوگ و میل به جبران روبه‌رو شود. «موضع» در اینجا مرحله‌ای یک‌بار برای همیشه پشت سر گذاشته‌شده نیست.

نامِ پدر و امر نمادین

«نامِ پدر» در سنت لاکانی کارکردی نمادین است که مرز و قانون را وارد رابطه می‌کند و جدایی از درهم‌آمیختگیِ دونفره را ممکن می‌سازد؛ منظور صرفاً پدر زیستی یا نام خانوادگی نیست. «امر نمادین» به نظم زبان، قانون، نسبت‌ها و جایگاه‌های اجتماعی اشاره دارد.

منابع

Adler, Hildegard (1994): Hörigkeit – eine neurotische Perversion.

Adorno, Theodor W. u. a., zitiert nach Kornyeyeva & Boehnke (2013): The Role of Self-Acceptance in Authoritarian Personality Formation.

Ardjomandi, Mohammad E. (1993): Die fremde Kultur der Schiiten. Scham, Schuld und Narzißmus …

Assmann, Jan (2006): „Archäologie und Psychoanalyse. Zum Einfluß Freuds auf die Kultur- und Religionswissenschaft". Psyche, 60 (9–10), S. 1040–1053.

Assmann, Jan (2009): Mnemoklasmus.

Assmann, Jan (2009): Trauma und Verdrängung.

Balint, Enid / v. Niederhöffer, M. (1957): „Drei Phasen einer Übertragungsneurose". Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse, 11 (9), S. 526–542.

Balint, Michael (1952): On Love and Hate.

Balint, Michael (1952): Primary Object Love. International Journal of Psycho-Analysis.

Barth, Lena Susanne (2021/2022): Das innere Ausland. Identitätsbildung und Integrationserleben junger Muslim*innen im Kontext von Geschlechterdifferenzen und Wertewandel. Dissertation, Universität Lübeck.

Beland, Hermann (2004): Jahrbuch der Psychoanalyse, Bd. 49.

Beland, Hermann (2009): Religion und Gewalt.

Beres, David (1965): Psychoanalytic Notes on the History of Morality. Journal of the American Psychoanalytic Association.

Bion, Wilfred R. (1959): Attacks on Linking.

Bion, Wilfred R. (1962): Lernen durch Erfahrung, zitiert nach Hermann Beland (2004): Jahrbuch der Psychoanalyse, Bd. 49.

Chasseguet-Smirgel, Janine / King, Murray (2004): „Body and Cosmos: Pasolini, Mishima, Foucault". American Imago, 61 (2), S. 201–221.

Coltart, Nina (1992): „The Super-Ego, Anxiety and Guilt". Free Associations, 3 (2), S. 243–259.

Durkheim, Émile (1912): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, zitiert nach Hermann Beland (2009).

Erdheim, Mario (1982/1984): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit.

Fenichel, Otto (1944): „Psychoanalytic Remarks on Fromm's Book ‚Escape from Freedom'". Psychoanalytic Review, 31 (2), S. 133–152.

Ferruta, Anna (2022): Genozide und Prozesse der Subjektivierung.

Fink, Bruce (1999): „The Ethics of Psychoanalysis: A Lacanian Perspective". In: The Psychoanalytic Review, 86 (4), S. 529–545.

Foucault, Michel (1975): Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, S. 139. Deutsche Ausgabe: Foucault, Michel (1976): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Übers. Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Freud, Anna (1936): Das Ich und die Abwehrmechanismen. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Kap. IX: „Die Identifizierung mit dem Angreifer", S. 125–139.

Freud, Anna (1967): Indikationsstellung in der Kinderanalyse.

Freud, Anna (1968): „Die psychoanalytische Psychologie der Kindheit und ihre Quellen". Psyche.

Freud, Sigmund (1905/1915): „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie". In: Gesammelte Werke, Bd. 5. London: Imago, S. 29–145, hier S. 94 („Die Sexualforschung der Kindheit / Der Wißtrieb"). , Englische Standard Edition: Freud, Sigmund (1905/1915): „Three Essays on the Theory of Sexuality". In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 7. London: Hogarth Press, S. 123–246, hier S. 194 („The Sexual Researches of Childhood / The Instinct for Knowledge").

Freud, Sigmund (1943 [1912]): „Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens" (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens II). In: Gesammelte Werke, Bd. 8. London: Imago, S. 78–91, hier S. 87. Englische Standard Edition: Freud, Sigmund (1912): „On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love" (Contributions to the Psychology of Love II). In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 11. London: Hogarth Press, S. 177–190, hier S. 186.

Freud, Sigmund (1946 [1915/1917]): „Trauer und Melancholie". In: Gesammelte Werke, Bd. 10. London: Imago, S. 428–446, hier S. 440. Englische Standard Edition: Freud, Sigmund (1917): „Mourning and Melancholia". In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 14. London: Hogarth Press, S. 237–258, hier S. 255.

Freud, Sigmund (1915): Zeitgemäßes über Krieg und Tod.

Freud, Sigmund (1915): Übersicht der Übertragungsneurosen.

Freud, Sigmund (1940 [1920]): Jenseits des Lustprinzips. In: Gesammelte Werke, Bd. 13. London: Imago, S. 3–69. Englische Standard Edition: Freud, Sigmund (1920): Beyond the Pleasure Principle. In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 18. London: Hogarth Press, S. 1–64.

Freud, Sigmund (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse.

Freud, Sigmund (1923): „Das Ich und das Es". In: Gesammelte Werke, Bd. 13. London: Imago, S. 237–289, hier S. 261–262. Englische Standard Edition: Freud, Sigmund (1923): „The Ego and the Id". In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 19. London: Hogarth Press, S. 1–66, hier S. 25–26.

Freud, Sigmund (1926): Die Frage der Laienanalyse.

Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur.

Freud, Sigmund (1950 [1939]): Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. In: Gesammelte Werke, Bd. 16. London: Imago, S. 101–246, hier S. 195. Englische Standard Edition: Freud, Sigmund (1939): Moses and Monotheism: Three Essays. In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 23. London: Hogarth Press, S. 1–138.

Fromm, Erich (1941): Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom).

Fromm, Erich, zitiert nach Rainer Funk (2024): Humanistic Transformation and the Ego-Oriented Social Character.

Green, André (1969): Der moralische Narzißmus. Zitiert nach Mohammad E. Ardjomandi (1993): Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich.

Green, André (2002): Time in Psychoanalysis.

Green, André (2002): Die zentrale phobische Position (in: PSYCHE).

Green, André (2005): Space(s) and Time.

Habermas, Jürgen (1989): The New Conservatism, zitiert nach C. A. Goldberg (2022).

Homayounpour, Gohar (2012): Doing Psychoanalysis in Tehran.

Kakar, Sudhir, zitiert nach Mohammad E. Ardjomandi (1993): Schuld und Schuldgefühle im interkulturellen Vergleich.

Kernberg, Otto F. (1967): Borderline Personality Organization.

Kernberg, Otto F. (1981): Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse.

Kernberg, Otto F. (2020): Malignant Narcissism and Large Group Regression.

Klein, Melanie (1921): „Eine Kinderentwicklung". Imago.

Klein, Melanie (1928): „Frühstadien des Ödipuskonfliktes". Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse.

Klein, Melanie (1940): „Mourning and its Relation to Manic-Depressive States". International Journal of Psychoanalysis, 21, S. 125–153. (deutsche Übersetzung: „Trauer und ihre Beziehung zu manisch-depressiven Zuständen")

Klein, Melanie (1960): Über das Seelenleben des Kleinkindes (dt. Übers. H. A. Thorner). Psyche.

Kohut, Thomas A. (2020): “History Flows through Us: Psychoanalysis, Historical Trauma, and the Shaping of Experience.” Psychoanalysis, Self and Context, 15, S. 21–24. DOI: 10.1080/24720038.2019.1688330.

Lacan, Jacques (1959–60/1992): The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan, Book VII. New York: Norton, zitiert nach Fink 1999, S. 534.

Lacan, Jacques (1964), zitiert nach Lena Susanne Barth (2021/2022): Das innere Ausland, Dissertation, Universität Lübeck, S. 105.

Laplanche, Jean (1999): „Das Unbewußte und das Es". Psyche.

Laplanche, Jean (1999): „Kurze Abhandlung über das Unbewußte". Psyche.

Laplanche, Jean, zitiert nach Lena Susanne Barth (2021/2022): Das innere Ausland, Dissertation, Universität Lübeck.

Marcuse, Herbert (1955): Eros and Civilization.

Mbembe, Achille (2019/2020): Necropolitics.

Meurs, Patrick (2016): „Radikalisierung und Dschihad aus psychoanalytischer Perspektive: Der Verlust des guten inneren Objektes, die Psychopathologie des Hasses und die destruktive Macht eines »auserwählten Traumas«". Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse, 70 (9), S. 881–904.

Moghaddari, Sonja (2013): Identität und Exil. Iranische Diaspora zwischen Gemeinschaft und Differenz.

Moser, Tilmann (1992): Die Unfähigkeit zu trauern. Hält die These einer Überprüfung stand?

O'Shaughnessy, Edna, zitiert nach Deborah Blessing (2007): Hiding in plain sight.

Pirmoradi, Saied (2003): Paar- und Familienbeziehungen im Iran: Eine kulturpsychologische Perspektive. Dissertation, Freie Universität Berlin, Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie. DOI: 10.17169/refubium-4381. URN: urn:nbn:de:kobv:188-2003002929.

Rohde-Dachser, Christa (1987), zitiert nach Lena Susanne Barth (2021/2022): Das innere Ausland, Dissertation, Universität Lübeck.

Volkan, Vamık, zitiert nach Patrick Meurs (2016): „Radikalisierung und Dschihad aus psychoanalytischer Perspektive". Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse, 70 (9), S. 881–904.

Wahdat-Hagh, Wahied (2018): Legitimation, Kooptation und Repression im Iran. 1. Aufl. Göttingen: Cuvillier Verlag. eISBN 978-3-7369-8866-8.

Wahdat-Hagh, Wahied (2019): Iran: Eine islamistische Diktatur. Über Menschenrechtsverletzungen, Anti-Bahaismus, Antisemitismus, Anti-Amerikanismus, über das Raketen- und Atomprogramm und über Terrorismus. Eine Dokumentation von Medienanalysen und Übersetzungen aus der persischen Sprache (2008–2011). Göttingen: Cuvillier Verlag. eISBN 978-3-7369-6107-4.

Winnicott, D. W. (1955): „Clinical Aspects of Regression Within the Psycho-Analytical Set-Up".