

این طلا است

فروید، روان‌درمانی و کابالای لوریایی

سنفورد ال. دروب

ترجمه

عبدالحسین عادل‌زاده

بهمن ۱۳۹۸

چکیده: تعلق خاطر نقل‌شدهٔ فروید به کابالای لوریایی از دو جنبهٔ نظری و روان‌درمانانه مورد بررسی قرار گرفته است. نمادهای لوریایی را هم به عنوان پیشگامان تاریخی مهم روانکاوی و هم به عنوان آبخشور ارزشمند و پراهمیتی از پیش و الهام برای روان‌درمانان معاصر به شمار آورده‌اند.

دیوید باکان در نسخهٔ شومیز کتاب خود، زیگموند فروید و سنت عرفانی یهود، حکایتی را روایت می‌کند که به اعتقاد من شایان توجه است. این حکایت در نوع خود جالب است. در باب صحت و سقم آن نمی‌توانم تضمینی ارائه دهم، اما حتی در جایگاه یک حکایت مجعول نیز نبایست آن را از نظر دور داشت. در این حکایت از دو خاخام به نام خاییم سخن گفته می‌شود. در این کتاب، که برای نخستین بار در دهه ۱۹۵۰ به انتشار رسید، باکان این استنباط را ارائه می‌دهد که فروید در فرایند تدوین روانکاوی به طرزی آگاهانه با ناآگاهانه از اندیشه‌های عرفانی یهود بهره جسته است.^۱ پس از انتشار این کتاب، باکان نامه‌ای از یک خاخام به نام خاییم بلوخ^۲ که در سال‌های پیش از آن با فروید آشنایی داشته بود دریافت کرد. بلوخ اثر باکان را مطالعه کرده بود، و پس از آن به او اطلاع داده بود که در باب موضوع کتاب اش اطلاعاتی را در اختیار دارد که می‌تواند برای او جالب توجه باشد. بنا به گفتهٔ بلوخ، سالیانی متمادی پیشتر، بنا به درخواست مرشد خود، خاخام مشهور یوزف بلوخ^۳، به رایهٔ ترجمه‌ای آلمانی از آثار خاییم

¹ Bakan, D. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Boston: Beacon Press, 1958.

² Chayyim Bloch

³ Joseph Bloch

ویتال^۱، خاخام قرن هیجدهمی که برجسته‌ترین شاگرد اسحاق لوریا^۲، استاد بزرگ کابالای باطنی^۳، بوده است، مشغول شده بود.^۴ بلوخ برای باکان این گونه حکایت می‌کند که در حالی که کار بر روی این ترجمه را آغاز کرده بود، پس از مرگ یوزف بلوخ در سال ۱۹۲۳، به دلیل عدم تعلق خاطر به آن، از ادامه کار دست کشید. اما چندی بعد، یوزف بلوخ به خوابِ خائیم بلوخ می‌آید و او را بابت عدم به پایان بردن این ترجمه مؤاخذه می‌کند. پس خائیم بلوخ کار ترجمه را به پایان می‌برد، اما در عین حال احساس می‌کند که نیازمند یاری کسی که با نوشتن دیباچه‌ای بر آن، در مسؤولیت انتشار آن با او شریک شود.

بلوخ ظاهراً در آن زمان از فحوای روانشناسانه آثار خائیم ویتال بی اطلاع نبوده است، چرا که تصمیم می‌گیرد در این باره به یکی از آشنایان خود، زیگموند فروید، رجوع کند. فروید پیش‌نویس ترجمه او را مطالعه می‌کند، و پس از آن هیجان‌زده به او می‌گوید: «این طلا است!» و اظهار تعجب می‌کند که چرا پیشتر کسی هرگز آثار خائیم ویتال را به او نشان نداده بوده است. فروید با نوشتن دیباچه‌ای بر این کتاب و همچنین تضمین انتشار آن موافقت می‌کند. در همان هنگام، فروید به بلوخ می‌گوید که او نیز اثری در باب یهودیت به نگارش در آورده است، و سراسیمه نسخه دست‌نویسی از آنچه قرار بود *موسی و یگانه پرستی* نام گیرد به او عرضه می‌کند. در آن زمان، آن دو یکدیگر را در کتابخانه فروید ملاقات کرده بودند و در همان جا بلوخ دست‌نویس اثر فروید را به دقت از نظر

¹ Chayyim Vital

² Isaac Luria

³ theosophical

⁴ Vital, C. *Sefer Etz Chayyim*, edited by Y. Brandwein. Tel Aviv: 1960.

می گذرانند. بلوخ با مطالعه آن بر می آشوبد، چرا که مشاهده می کند که فروید در آن نه تنها یهودی بودنِ موسی را انکار کرده، بلکه مسؤولیت مرگ او را نیز متوجه یهودیان کرده است. بلوخ اعتراض می کند که جهان مسیحی همواره یهودیان را بابت مرگ مسیح شان شماتت کرده است، و حال، فروید مسؤولیت مرگ رهایی بخش یهودیان، موسی، را نیز بر گردن آنان نهاده است. فروید به شدت از واکنش بلوخ خشمگین می شود و محل ملاقات را که کتابخانه او است ترک می کند و او را برای لحظاتی در آنجا تنها می گذارد. بلوخ روایت می کند که در آن لحظات بلا تکلیفی نگاهی به قفسه کتاب های فروید انداخته، و در آن ترجمه ای فرانسوی از متن کلاسیک کبالیستی، *زوهور*، و همچنین چندین ترجمه آلمانی در باب عرفان یهود دیده است.^۱

پرسشی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که طلایی که فروید در اوراق ترجمه بلوخ از آثار خاییم ویتال مشاهده کرد دقیقاً چه بوده است؟ به طرزی جالب و البته کم و بیش غافلگیر کننده، دیوید باکان در کتاب خود در باب فروید و سنت عرفانی یهود به زحمت حتی از لوریا و ویتال نامی به میان آورده است. این در حالی است که برای تمامی افراد آشنا با کابالای لوریایی به روشنی می بایست مشخص باشد که این نظام فکری بسیار پویاتر و به جرات بسیار روانکاوانه تر از جنبه های دیگر سنت یهود می باشد.

خاییم ویتال (۱۶۲۰-۱۵۴۲) ۲۰ سال جوان تر از اسحاق لوریا بود و ۵۰ سال پس از مرگ او همچنان زیست، اما در دوره ای که این دو در صفد^۲ همنشین یکدیگر

¹ Sigmund Freud and The Jewish Mystical Tradition

² Safed

بودند، ویتال در مقام جلیس و مرید لوریا، سخنان او را آنچنان که گویی از یک پیامبر ابلاغ می‌شود، روی کاغذ می‌آورد. در واقع، لوریا یکی از بزرگترین اساتید کابالا بود، که اصول عرفانی و باطنی خود را در یکی از چهار شهر مقدس یهودیت به شمار برگزیده‌ای از مریدان خود تعلیم می‌داد. کسی که فرصت سیاحت در شهر صفد در اسرائیل امروز را به دست آورده باشد، بدون شک از دیدن آن به وجد خواهد آمد. این شهر مستقر بر بلندای جلیل^۱، مکانی آرام و باصفا است که مجموعه‌ای از کنیسه‌ها و موزائیک کاری‌ها را در خود جای داده است. لوریا خود یک شاعر بود که سروده‌هایش برای سبت حتی امروزه نیز زینت‌بخش کتاب‌های نیایش یهودیان است. در شب جمعه، او و پیروانش ترانه خوشامدگوییِ جاندارانی را در فضای آزاد همچنان که خورشید در افق فلسطین غروب می‌کرد، به «شهبانوی سبت» تقدیم می‌کردند. اندیشه‌های لوریا تا پیش از آنکه گرشام شولم در دههٔ ۱۹۳۰ آنها را به متفکران غرب عرضه کند، در حوزه‌های خارج از یهودیت رسمی کمتر شناخته شده بودند.^۲ از آن زمان تا کنون، شولم و شماری از شاگردان او و دیگران در باب آثار مریدان لوریا، از جمله ویتال، فهرست‌ها و تفاسیری را ارائه کرده‌اند.^۳ با این حال، شایان توجه است که حتی کارل یونگ نیز که خود آشکارا علاقهٔ زیادی را به کابالا نشان

¹ Galilee

² Scholem, G. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter, 1974).

³ Scholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, rev. ed. New York: Schocken Books, 1946, Lecture 7, "Isaac Luria and His School".

⁴ Scholem, G. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973, chapter I.

⁵ Scholem, G. Vital, Hayyim Ben Joseph, *Encyclopedia Judaica*, Vol. 10, pp. 171-175 Jerusalem: Keter Publishing, 1971.

می‌داد و آثارش مشحون از ارجاع به اندیشه‌های کابالیستی است، تازه در سال ۱۹۵۴ با کابالای لوریایی آشنا شد. با نظر به نامه‌های یونگ، به روشنی می‌توان دریافت که او نیز همچون فروید در اندیشه‌های لوریا چیزی طلایی یافته است، به خصوص از این لحاظ که بیان می‌کند که تحت تأثیر یکی از اندیشه‌های لوریا قرار گرفته است، اندیشه‌ای که در آن رسالت مقرر الهی انسان یاری رساندن در اعاده و بازسازی پاره‌های خرده‌شده یک کیهان درهم‌شکسته است.^۱ چند سال بعد، یونگ در این باره بیان می‌کند که «کسب فهمی کامل از بنیان‌های یهودی روانکاوی ما را از فضای یهودیت رسمی به سوی آثار سری و زیرزمینی خسیدیسم و پس از آن به سوی پیچیدگی‌های کابالا که همچنان از لحاظ روانشناسانه بکر باقی مانده است، سوق می‌دهد.»^۲

کابالای لوریایی جنبشی به‌نسبه دیرهنگام در عرفان یهودی است. بی‌شک ام‌الکتاب کابالا زوهر است که پژوهندگان معاصر قدمت آن را به قرن سیزدهم می‌رسانند، اما در سنت رسمی یهود آن را اثری متعلق به قرن دوم پس از میلاد می‌دانند که توسط حکیم خاخام شمعون بار یوخای^۳ به نگارش در آمده است.^۴ بسیاری از اندیشه‌های موجود در کابالای لوریایی نمونه‌هایی بسط‌داده‌شده از مفاهیم و نمادهای زوهر هستند. همچنین بازنمود نابه‌هنگام بسیاری از مضامین

¹ Jung, C.G. *Letters*, ed. by Gerhard Adler, Aniella Jaffe, and R.F.S. Hull. Princeton, N. J.: Princeton University Press. Vol. II, p. 157.

² C. G. Jung, *Letters*, Vol. II, p. 358-9.

³ Simeon Bar Yohai

⁴ Tishby, I. and Lachower, F. *The Wisdom of The Zohar: An Anthology of Texts*, English translation by David Goldstein (Oxford: Oxford University Press, 1989), Vol. I, II, and III.

گنوستیکی^۱ باستان را می‌توان در آثار لوریانیست‌ها آشکارا مشاهده کرد، و به طور کلی آثار گنوستیک مسیحی و یهودی منابعی بس ارزشمند برای آشنایی با پس‌زمینه اندیشه‌های کابالیستی به شمار می‌روند.^{۲ ۳ ۴} اندیشه‌های لوریایی همچنین نقشی برجسته در جنبش مسیحایی‌ای که در قرن هفدهم در لهستان حول شَبَتای زوی شکل گرفت داشتند.^۵ این اندیشه‌ها را همچنین می‌توان در میان خسیدی‌های لوباوویچ^۶ یافت که تفاسیر روانشناسانه آنان از کابالا برای فهم امروزی ما از این سنت بسیار مغتنم است.^۷ علاقه‌مندان به مطالعه در باب کابالا را به آثار ارزشمند گرشام شولم و ایسایا تیژی ارجاع می‌دهیم. تدوین و ترجمه اخیر تیژی از زوهر در نوع خود بی‌نظیر است، و این اثر را در نهایت به معنی واقعی کلمه در دسترس انگلیسی‌زبانان قرار داده است. متأسفانه هیچ‌یک از آثار خائیم ویتال تا کنون به انگلیسی ترجمه نشده است. نسخه اصلی *سفرِ یتز خائیم*^۸ او اثری بی‌نهایت ارزشمند است، اما استفاده از آن نه تنها نیازمند دانستن عبری بلکه نیازمند آشنایی با اصطلاحات خاص کابالیستی است.^۹ همچنین کابالایی مسیحی

¹ Gnostic

² Filoramo, G. *A History of Gnosticism*, trans. by Anthony Alcock. Cambridge: BasilBlackwell, 1990.

³ Rudolph, K. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Trans. by R. M. Wilson. Harper, San Francisco, 1987.

⁴ Robinson, J. M. (ed.) *the Nag Hammadi Library*, 3rd ed. San Francisco: Harper & Row, 1988.

⁵ Scholem, G. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*.

⁶ Lubavitch Hasidim

⁷ See S. Zalman, *Likutei Amaraim-Tanya*: English-Hebrew edition. Brooklyn: Kehot, 1981.

⁸ Sefer Etz Chayyim (سفر درخت حیات)

⁹ Vital, C. *Sefer Etz Chayyim*.

نیز وجود دارد که در کتاب *کابالای مقدس* نوشته وایت^۱ مفصلاً به آن پرداخته شده است، و یونگ نیز بر اساس نوشته‌های لاتینی کنور فون روزنروت^۲ در ارایه تفاسیر خود از علم کیمیا قویاً بر آن تکیه کرده است.^۳ کابالا همچنین در بسیاری از مضامین و زمینه‌ها با فلسفه افلاطونی، نوافلاطونی، عرفان مسیحی، و ایده آلیسم آلمانی (به‌خصوص هگل) و به طرز جالب توجهی با هندویسم و بودیسم اشتراکاتی دارد. به‌راستی فهمی امروزی و کامل از کابالا تمامی این مکاتب و بسیاری جنبش‌های فلسفی، الهیاتی و عرفانی دیگر را در بر می‌گیرد. همچنین همچنان که پیشتر اشاره کردیم، کابالا یکی از شاخه‌های اثر پربار یونگ در باب کیمیا است. این امر به این خاطر است که کیمیاگران در آثار خویش شدیداً متأثر از اندیشه‌های کابالیستی بوده‌اند و آنها را به طور گسترده‌ای مورد استفاده قرار داده‌اند. و در واقع می‌توان این‌گونه استنباط کرد که بازتفسیر معنوی و روانشناسانه کیمیا توسط یونگ، چیزی جز بازگشت به ریشه‌های کابالیستی کیمیا نبوده است.

البته تا کنون در آثار بسیاری به بررسی پیشینه‌های محتمل یهودی روانکاوی پرداخته شده است.^۴ اما به جز در اثر باکان، در سایر آثار مشخصاً به عرفان

¹ Waite, A. E. *The Holy Kabbalah* (New York: Citadel Press, 1992).

² Knorr von Rosenroth

³ Jung, C. G. *Psychology of Alchemy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968.

⁴ Jung, C. G. *Mysterium Coniunctionis*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963.

⁵ Bakan, D. *Sigmund Freud and The Jewish Mystical Tradition*.

⁶ Rice, E. *Freud and Moses: The Long Journey Home*. Albany: State University of New York Press, 1990.

⁷ Klein, D. *Jewish Origins of the Psychoanalytic Movement*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

یهود پرداخته نشده است، و اکثر آنها یهودیت فروید را همچون یک محرکه کلی در فعالیت‌های روانکاوانه او نگریسته‌اند. برای نمونه، رایس این گونه استنباط می‌کند که جایگاه اجتماعی یهودیان به عنوان یک غیرخودی، فروید را قادر ساخت که بتواند در دل یک وادی محافظه‌کارانه علمی دگرگونه رخنه کند.^۱ گی در کتاب خویش با عنوان *فروید: یک یهودی بی‌خدا* این گونه استنباط می‌کند که این نه یهودیت فروید بلکه بی‌خدایی و آتئیسم او بود که او را قادر به ارائه کشفیاتی که به روانکاوی انجامید ساخت.^۲ گی بر آن است که تمامی مقایسه‌هایی که به عنوان مثال میان روش‌های تفسیر رؤیا در تلمود و روانکاوی صورت می‌گیرد صوری و تصادفی است، و هیچ مفهوم مشترک نظری واقعی‌ای را نمی‌توان یافت که بتواند روانکاوی را به هرگونه پدیده خاص یهودی یا هر پدیده مذهبی دیگری پیوند دهد. خود من برعکس باکان قویاً بر این باور نیستم که فروید در فرایند آفرینش روانکاوی از مضامین کابالیستی یا یهودی سود برده باشد؛ این تصور می‌تواند درست یا نادرست باشد. اما آنچه که در میان بیش از هر چیز دیگر جالب توجه است، این موضوع است که از طریق ایجاد یک تعامل و گفتگو میان روانکاوی و عرفان یهود می‌توان به هر دوی آنها وضوح و روشنی بیشتری بخشید. در عین حال، این نکته را نیز نمی‌بایست از نظر دور داشت که گی نه در کتاب خویش در باب یهودیت فروید و نه در زندگینامه اصلی‌ای که از فروید ارائه می‌دهد^۳، اشاره‌ای به کابالای لوریایی و ارتباط بالقوه‌ای که

¹ Rice, E, *Freud and Moses: The Long Journey Home*.

² Gay, P. *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press, 1987.

³ Gay, P. *Freud: A Life for Our Time*. New York: W. W. Norton, 1988.

می‌تواند میان آن و تفکر روانکاوانه وجود داشته باشد نمی‌کند. این قضیه دربارهٔ سایر مؤلفانی که در باب تأثیرات احتمالی یهودیت بر روانکاوی نوشته‌اند نیز صادق است. علی‌ایّ حال، اگر به‌راستی رابطهٔ متقاعدکنندهٔ به‌خصوصی میان عرفان یهود و روانکاوی وجود داشته باشد، می‌بایست در آثار لوریا و ویتال در پی آن بود، همان آثاری که فروید ظاهراً خود آنها را طلا خوانده است.

استعارات لوریایی

کابالای لوریایی به شدت پیچیده و غامض است. اما در شمایی کلی می‌توان آن را به عنوان اسطوره یا استعاره‌ای کلان در باب بنیان و فرجام هستی درک نمود.^۱ بنا به تصور لوریا، آفرینش هستی تجلی یک ماجرای پر فراز و نشیب است، که مجموعه‌ای از پیدایی‌ها، ایجاد ارتباطات، شکل‌بندی‌ها، و در نهایت مهار انرژی یا روشنایی خدا را شامل می‌شود. در اینجا، روشنایی به عنوان عین سوف^۳ مورد اشاره قرار گرفته، و لوریا آن را در قالب اصطلاحات جنسی به عنوان قوه جنسی الهی توصیف کرده است. به زعم لوریا، فرایند آفرینش حقیقی شامل انقباض، کناره‌گیری و اختفای حضور لایتناهی خدا می‌گردید. این کنش در کابالای لوریایی به عنوان سیمسوم^۴ شناخته می‌شود، نظرگاهی که انتقال‌دهنده این مفهوم است که آفرینش ذاتاً نه یک کنش اثباتی بلکه کنشی سلبی بوده است. در این وضعیت، خلئی ایجاد می‌شود که در دل آن جهانی کرانمند امکان ظهور می‌یابد. کنش نخستین آفرینش شامل فرایندی می‌گردید که می‌توان آن را به آفرینش صحنه‌ای شلوغ و پرجزئیات از طریق موانعی حایل تشبیه کرد (یعنی مجموعه‌ای از عناصر «سلبی» در دل کلیتی یک‌نواخت از روشنایی). در این شیوه گفته می‌شود که خدا مجموعه‌ای از ۱۰ ساختار کهن‌الگو-مانند را که به عنوان

¹ Schochet, I. *Mystical Concepts in Chassidism* in S. Zalman, *Likutei Amaraim-Tanya*. Brooklyn: Kehot, 1981.

² Jacobs, J. *The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism in Jewish Spirituality from the Sixteenth-Century Revival to the Present*, ed. by Arthur Green. New York: Crossroad, 1987, p. 99-126.

³ Ein Sof

⁴ Tzimtzum

سفیروت^۱ شناخته می‌شوند آشکار ساخته است، ساختارهایی که آنها را به عنوان بازنمودهایی متبلور از مشخصه‌های عقلانی، روحانی و عاطفی خدا تلقی می‌کنند. این ساختارها قرار بود به عنوان ظروفی برای تجلی هر چه بیشتر نیروی خلاقه خدا مورد استفاده قرار بگیرند. اما از آنجا که این ظروف دچار ازهم گسیختگی بودند، قادر به گنجاندن نور بی‌کرانگی در خود نبودند و اکثر آنها خرد شدند، که همین امر باعث شد پاره‌ای از روشنایی بی‌کرانه در دل این خرده‌ریزهای شکسته باقی مانده و محبوس شود، و پس از آن بر گستره هستی پراکنده گردد. پاره‌های حاصل از این اتفاق، که در عبری آنها را قلیفوت^۲ (پوسته‌ها یا غلاف‌ها) می‌خوانند، در نظام مابعدالطبیعی لوریایی منبع هر چیز تیره، منفی، بیگانه و شرّ به شمار می‌روند. گفته می‌شود که این قلیفوت پاره‌ای از روشنایی بی‌کرانه خدا را از منبعی اصلی آن به تبعید برده، و با این عمل خود گستره‌ای شرّ و بیگانه، آنچه که کابالیست‌ها سِترا آخرا^۳، «صورت دیگر»، می‌خوانند، آفریده است. در عین حال، شکستگی این ظروف باعث شد که در فرایند جریان یافتن نیروی زبای الهی در دل کیهان اخلاص ایجاد شود، و به‌خصوص فرایند طبیعی رابطه زناشویی میان جنبه‌های مذکر و مؤنث اقلیم الوهی دچار اختلال شود. در نتیجه، بخش زیادی از قوه جنسی الهی در غلاف‌های «طرف دیگر» محبوس شده است. این تکلیف مقرر الهی بشر است که از طریق سلوک اخلاقی، معنوی و روانشناسانه شایسته خود به قلیفوت زمانی که در هستی نمایان می‌شوند دست بیابد، و بارقه‌هایی از روشنایی را که در دل آنها محبوس گشته است آزاد و آشکار نماید

¹ Sefirot

² Kellipot

³ sitra achra

(بارقه‌هایی که در عبری به آنها نِسوتسیم^۱ اطلاق می‌شود)، به گونه‌ای که این بارقه‌ها بتوانند به جایگاه اصلی خود به عنوان نیروهایی در خدمت اراده الهی باز گردند. برای نیل به این مقصود، به انسان گفته شده است که «آب‌های مؤنث» لازم برای یگانگی جنسی تجدیدشده با خدا را آزاد گرداند. کنش آزادسازی روشنایی یا انرژی الهی و اعاده و بازگردانی آن به خدمت خدای بی‌کرانه در مکتوبات لوریایی تحت عنوان تیگون‌ها-اَلَم^۲، بازسازی و تجدید جهان، خوانده شده است. در سطح شخصی، به هر فردی امر شده است که بارقه‌های روشنایی محبوس در درون خویشتن را آزاد گرداند، باشد که این گونه بتواند به بازسازی شخصی و غایت الهی خویش دست بیابد.

کابالیست‌ها خود این ماجرای کیهانی را به عنوان استعاره‌ای برای وقایع الهیاتی و روانشناسانه عمیق‌تری تلقی می‌کنند، و ما نیز اگر این استعاره را از یک چشم‌انداز روانشناسانه امروزی بسنجیم، به طرز جالب‌توجهی به ماهیت روانکاوانه آن پی خواهیم بُرد. در واقع، استعارات موجود در روانکاوی و کابالا بسیار به یکدیگر شبیه هستند، به گونه‌ای که اگر نبود این حقیقت که کابالای لوریایی ۳۰۰ سال پیش از عصر فروید شکل گرفته است، قویاً به سوی این تلقی سوق داده می‌شدیم که کلیت آن را یک نوع «روانکاوی خدا» بنامیم.

¹ netzotzim

² Tikkun ha-Olam

لوریا و فروید

به زعم فروید، تکامل شخص شامل بسط و گسترش نیروی باروری و جنسی می‌گردد که خود به ساختارهایی به نام خود^۱ و فراخود^۲ تعدیل شده است، که وظیفه آنها ایجاد مجاری پیوندی و هماهنگی لازم برای تجلی هر چه بیشتر لیبیدو^۳ در شخص می‌باشد؛ درست همچون سفیروت که به عنوان مجاری‌ای برای انتقال روشنایی و انرژی خدا، انرژی و اراده او، طراحی شده‌اند. به دلایلی که بخش جدایی‌ناپذیری از طبیعت جدال میان غریزه و فرهنگ می‌باشد، این ساختارها (خود و فراخود) قادر نیستند که انرژی جنسی را همواره در سطحی که دارای بیشترین هماهنگی و تناسب با شخص است حفظ کنند. می‌توان این‌گونه گفت که در هر یک از این ساختارها شکستگی‌هایی جزئی به چشم می‌خورد که به افتراق و بیگانگی میان اندیشه‌ها و عواطف از شاکله اصلی فردیت شخص منتج می‌گردد، درست مشابه نظام لوریایی، که در آن بارقه‌های الهی از منبع اصلی خود در وجود خدا جدا افتاده یا به تبعید رفته‌اند. به عنوان مثال، افتراق و شکاف روانشناسانه هنگامی روی می‌دهد که شخص در وجود خود به یک انگیزش، اندیشه و گرایش که برای خود خودآگاه او پذیرفتنی نیست پی می‌برد. این انگیزش یا اندیشه و تأثیرات وابسته به آن، سرکوب می‌گردد، و نتیجتاً در یک گستره روانشناسانه فروتر که آن را ناخودآگاه می‌خوانند و بسیار به سِترا آخر یا «صورت دیگر» لوریایی شبیه است، به حیات خود ادامه می‌دهد. زمان‌هایی هست که این عقده‌های برآمده از اندیشه‌ها و تأثیرات که بسیار به قلیفوت کابالیست‌ها

¹ ego

² superego

³ libido

شبهات دارند، خارج از دسترس شخص قرار می‌گیرند. در یک معنا، آنها باعث افتراق و به تبعید رفتن انرژی جنسی-روانی می‌شود، که همین امر منبع انواع و اقسام ناهنجاری‌های روانشناسانه که شخص آنها را در قالب افسردگی و دیگر نشانه‌های اختلال اعصاب بروز می‌دهد می‌گردد، درست به همان شیوه که قلیفوت انرژی جنسی الهی را در بند می‌کنند و این‌گونه منبع منفی‌نگری و شرّ در سطوح کیهانی می‌گردند. نقش روانکاو این است که این عقده‌های ناخودآگاه را به خودآگاه شخص بیاورد، و مهم‌تر از همه آنکه انرژی جنسی ذخیره‌شده در آنها را آزاد کند، به گونه‌ای که فرد بتواند آنها را دگرباره در جهت نیل به اهداف حیاتی خویش بکار گیرد؛ درست همچون فرایندی که در کابالا مشاهده می‌کنیم، که انرژی محبوس در سترا آخر می‌بایست آزاد شده و در مسیر خدمت و عبادت خدا بکار گرفته شود. از منظری کابالیستی، کوشش روانکاوانه خود گونه‌ای از تیگون یا تجدید و بازسازی است، که به یک گالوت^۱ یا جدایی و تبعید از جنبه‌های شخصیت فرد پایان می‌دهد، و یک گئولا^۲ یا رستگاری روانشناسانه را به ارمغان می‌آورد.

¹ galut

² geulah

فلسفه، کابالا و روانکاوی

در اینجا ممکن است وسوسه شویم که به کابالای لوریایی به شیوه‌ای مشابه شیوه نگارش یونگ به علم کیمیا بنگریم، به عنوان تجسمی مبهم از فرایندهای روانشناسانه خود کابالیست‌ها بر گستره کلیت کیهان. خسیدی‌ها به راستی کابالای لوریایی را ذاتاً به همین شیوه درک کرده‌اند. در نظر آنان، ذهن بشری، عالم اصغر^۱، تماماً بازتابی است از ذهن الهی یا عالم اکبر^۲، و رخدادهایی که کابالا آنها را به عنوان رخدادهایی کیهانی توصیف کرده، توسط خسیدی‌ها به عنوان اموری که در روح و روان بشر نیز جریان دارد درک شده است. در حالی که این مفهوم بسی پرمايه و غنی به نظر می‌رسد، اما تنها این نیست، و در چشم‌اندازی بازگونه نیز که در آن مفاهیم روانکاوانه برای کلیت کیهان بکار گرفته می‌شود، غنا و پرمايگی بسیاری را می‌توان مشاهده نمود.

این چشم‌انداز می‌تواند برای کسانی که مایل نیستند میان روانشناسی، فلسفه و الهیات مرزهای مشخصی تعریف کنند، و کسانی که همچون کابالیست‌ها بر آن اند که ژرف‌ترین بینش‌های روانشناسانه ما می‌توانند تأییدگر بسیاری از تمناهای فلسفی و الهیاتی ما باشند، جذاب به نظر برسد. تجربه خود من نشان می‌دهد که بسیاری از افراد علاقه‌مند به روانکاوی (و بی‌علاقه مثلاً به روانشناسی شناختی و رفتاری) قائل به یک چنین نگرشی هستند، و علی‌رغم رد و انکار صریح خود

¹ microcosm

² macrocosm

فروید، روانکاوی را به دیدهٔ جهانبینی‌ای سرشار از دلالت‌های فرهنگی، سیاسی و فلسفی می‌نگرند.

از این لحاظ، شاید خالی از لطف نباشد اگر وضعیت فکری خودمان را با شرایط آلمان قرن نوزدهم مقایسه کنیم، در سال‌های پیش از طلوع روانکاوی در افق اندیشهٔ تمدن غرب. در آن دوران، چشم‌انداز فلسفی کانت و هگل بر فلسفهٔ آلمان حکمفرما بود. پیش از آن کانت تلاش کرده بود که شکاکیت فلسفی را از طریق اصولی ساخت‌گرایانه^۱ پاسخ بگوید، اصولی که در آن برخی مقولات فرضی جهان‌شمول همچون فضا، زمان و علیت، به عنوان حوزه‌های ثابت و نامتغیر ذهن بشری فهم شده بودند، اما امکان بکارگیری آنها در قلمرو *نایدیده*^۲ یا «اشیای فی‌نفسه» تماماً رد و انکار شده بود. پس از آن هگل صورتی دگرگونه به اندیشهٔ کانت بخشید، و این استنباط را مطرح کرد که همان مقولات ذهن بشری که کانت بر آن بود که آنها را منحصرأ برای نمودها می‌توان بکار گرفت، در واقع برای جهان واقعی کاربرد دارند. هگل با فهم روابط حرکت‌شناسانه^۳ یا دیالکتیک^۴ موجود میان این مقولات، تلاش کرد که به چشم‌اندازی موجز و فشرده از ماهیت، بنیان‌ها و سرشت کیهان در کلیت آن دست بیابد. استنباط هگل این بود که محدود ساختن مقولات کانتی به جهان روانی بشر امری بی‌معنا است. هرگونه اظهارنظر در باب «اشیای فی‌نفسه» که در پس تجربیات رواشناسانهٔ ما

¹ constructivist

² noumenal

³ dynamic

⁴ dialectical

قرار می‌گیرند یا *عامل*^۱ شکلگیری آن هستند، خود تابعی از این تجربیات است، و این‌گونه پر واضح است که سخن گفتن در باب یک چنین قلمرو ظاهراً غیر قابل شناختی بی‌معنا است.

اگر به سنجش روانکاوی فروید و یونگ بپردازیم، موضع آنان را به کانت بسیار شبیه خواهیم یافت، لیک با این تفاوت که کانت مقولات ذهن خودآگاه را به عنوان ابزارهایی که از طریق آنها به ساخت جهان خویش دست می‌زنیم در نظر می‌گرفت، اما استنباط فروید و یونگ این بود که لااقل بخش‌هایی از این فرایند ساخت، حاصل فعالیت‌های ناخودآگاه ذهنی ما است، فعالیت‌های ناخودآگاهی همچون جابه‌جایی، خلاصه‌سازی، تجسم، سرکوب و نمادپردازی (و فرایند کهن‌الگوها^۲ در نظریات یونگ). استنباط من این است که روانکاوی فروید و یونگ هنوز می‌بایست در پی نمونه‌هگل قرن بیستمی و قرن بیست‌یکمی خود باشد، شخصی که بتواند به طرزی نظام‌مند به دلالت‌های فلسفی و الهیاتی نظریه ناخودآگاه دست بیابد، شخصی که بتواند آن‌چیزی را که اگر هگل نیز زنده بود به سادگی متوجه می‌شد اما فروید و یونگ از توجه به آن سر باز زدند، تشخیص دهد، یعنی دریافت این موضوع که «تجربه» یک کهن‌الگو، به عنوان مثال کهن‌الگوی خدا، تمام آن چیزی است که ما می‌توانیم از واژه «خدا» قصد کرده باشیم، و اینکه ژرفنهای روان خودمان تنها دریچه‌های قابل تصویری هستند که ما برای رسیدن به ژرفنهای هستی در اختیار داریم. روانکاوی نیز دقیقاً از آن رو اینچنین ژرف و عمیق ما را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد که مقولات آن نه تنها

¹ cause

² archetypes

در باب ذهن شخصی خودمان، بلکه (همچنان که کابالیست‌ها نیز در حین سخن گفتن از اندیشه‌هایی مشابه به آن اشاره کرده‌اند) در باب ماهیت کلیت هستی و کیهان نیز به ما آگاهی و بینش می‌بخشد. همان‌گونه که جیمز هیلمان نیز تصدیق کرده است، وقتی ما به فعالیت روانکاوانه می‌پردازیم تنها در باب «من و شما» سخن نمی‌گوییم، بلکه فرصت رخنه به روح جهان را نیز به دست آورده‌ایم.^۱

تلقی من این است که ما روان‌درمانان در دل هر یک از نمادهای کابالیستی، در هر بُعدی از توصیفات اسطوره‌ای آن در باب بنیان و سرشت هستی، می‌توانیم پیوندهایی شدیداً روانشناسانه بیابیم. به عنوان مثال، زمینه کلی کابالیستی تبعید و نجات را در نظر بگیرید، زمینه کلی که نه تنها در سرتاسر تاریخ یهود از اهمیتی بسیار برخوردار بوده است، بلکه در عصر ما زنگ و بویی جهان‌شمول به خود گرفته است. اینکه آدمی به نوعی از خویشتن خود در تبعید به سر می‌برد، تلقی‌ای است که نه تنها در تفاسیر روانکاوانه انسان معاصر بلکه در تفاسیر اگزیستانسیالیست و مارکسیست نیز ریشه دوانیده است. اینکه فروید خود همواره با زمینه کلی یهودی تبعید و نجات هویت‌یابی می‌کرده، به واسطهٔ دغدغه‌های دیرپای او در باب نجات‌بخش مردمان یهود، موسی، به‌روشنی قابل دریافت است. اینکه روان-کاوی مایهٔ رهایی و رستگاری انسان از وضعیت از خودبیگانگی است، باعث شده که عده‌ای روانکاوی را جنبشی نجات‌بخش در سنت یهود تلقی کنند.^۳ یا مفهوم

¹ Hillman, J. *Revisioning Psychology*. New York: Harper & Row, 1976.

² Hillman, J. *A Blue Fire*, ed. and introduced by Thomas Moore. New York: Harper & Row, 1989.

³ Rice, E. *Freud and Moses: The Long Journey Home*.

عین سوف را در نظر بگیرید، اصطلاحی کابالیستی برای توصیف خدای بی کرانه ناشناختنی، منبع تمامی انرژی‌ها، اراده‌ها و علایق. مفهومی مشابه آن را می‌توان در انگارهٔ یک ناخودآگاه ناشناختنی اولیه یافت، مفهومی که ژاک لاکان^۱ آگاه از آن با عنوان «آ کوچک»^۲ یاد می‌کند، آن شراره‌های نخستینی میل که خارج از نظام نمادها قرار می‌گیرد و از همین رو، در باب آن نمی‌توان چیزی گفت. سیمسوم، یا اختفا و انقباض کناره‌گیرانهٔ خدا، که به گفتهٔ کابالا ذات بی کرانه به واسطهٔ آن جهان را خلق کرده است، برایندهای روانشناسانهٔ بسیاری با خود به همراه دارد که مختصراً به آن خواهیم پرداخت. همچنین مشاهده خواهیم کرد که این قضیه را به سادگی می‌توان در باب سفیروت، یا ساختارها، ابعاد و کهن‌الگوهایی که قطعات سازندهٔ کیهان و شخصیت بشری هستند، و همچنین در باب شویرات-هاکلیم^۳ یا شکستنِ ظروف یا فرایند تخریبی گریزناپذیری که جزئی از همهٔ آفرینش‌ها و خلاقیت‌ها است، و تیگون‌ها-آلم یا فرایندی که در قالب آن آدمی بارقه‌های روشنایی الهی را که در «طرف دیگر» به دام افتاده‌اند آزاد می‌گرداند، صادق دانست.

¹ Jacques Lacan

² Little a

³ shevirat-hakelim

سیمسوم: «انقباض و اختفا»

کار را با مفهوم لوریایی سیمسوم آغاز می‌کنیم. این اندیشه که در تاریخ دین و فلسفه در نوع خود یگانه است، بیان‌کننده این تلقی است که آفرینش ذاتاً در تقابل با کنشی اثباتی، خود کنشی سلبی است. خدای بی‌کرانه می‌بایست خود را مخفی و منقبض کرده و کناره بگیرد و در واقع خود را از سر راه بردارد، تا قادر به آفریدن شود و سرانجام جهانی را مجسم سازد. بی‌آنکه بخواهم وارد جزئیات منطقی این اصل بشوم، می‌بایست به این نکته اشاره کنم که کابالیست‌ها به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی تنها همان انقباض صورت گرفته در فرایند سیمسوم برای پدید آمدن یک جهان (و به خصوص یک انسان نخستینی که خود تجسمی از تمام مشخصه‌های هستی است) کافی است. در نصایح خسیدی‌ها این اصل این‌گونه تفسیر شده است که در رابطه با دیگران، به خصوص فرزندان‌مان، می‌بایست از خدای بی‌کرانه الگو بگیریم، و کنشی سیمسوم گونه را در خود محقق سازیم، که در آن افکار و امیال شخصی ما مخفی و منقبض شده و این‌گونه راه برای سر بر آوردن افکار و امیال طرف دیگر باز شده است. روتنبرگ بر اساس مفهوم سیمسوم دست به آفرینش روانشناسی‌ای تماماً اجتماعی زده است، و استنباط او در آن این است که روابط من-اویی متقابل و نهادهای اشتراکی می‌بایست به جای بیان اثباتی‌ای که در روانشناسی معاصر آموزش شده، بر اساس انقباضی متقابل بنا نهاده شده باشد.^۱ من اغلب متوجه این نکته شده‌ام که

¹ Rotenberg, M. *Dialogue With Deviance*, New York: University Press of America, 1993 (originally published 1983).

مشکل ترین وظیفهٔ یک روان‌درمانگر این است در فرایند درمان خود را از سر راه بردارد، به گونه‌ای که بیمار امکان بروز مستقل شخصیت خویش را پیدا کند. در واقع، رابطهٔ روان‌درمانگرانه می‌بایست رابطه‌ای باشد که بیماران در آن بتوانند با فردی که ارادهٔ شخصی خود را بر آنان عرضه نمی‌کند تعامل داشته باشند. اگر این امر به واقع محقق شود، در آن صورت شاید بیمار بتواند خود به خود در تمامیت خویش مستقلاً پدیدار شود، به شیوه‌ای بسیار شبیه آنچه که کابالیست‌های لوریایی معتقدند انسان نخستینی در فرایند سیمسوم، یا انقباض و اختفای خدا، پدیدار گشت. ناگفته نماند که این مشیی است که اتخاذ آن نسبت به فرزندان بسی مشکل‌تر است، چرا که معمولاً این‌گونه است که ما آنان را تعمیمی خودپسندانه از خود تصور می‌کنیم. اما تنها از طریق عمل انقباض است که می‌توانیم بر خودپسندی خود فائق بیاییم و با بیماران یا فرزندانمان در متن امیال خودشان مواجه شویم.

چگونه می‌توانیم این عمل سیمسوم را نسبت به بیمارانمان، فرزندانمان یا کسان دیگر عملی کنیم؟ به این پرسش نمی‌توان پاسخ ساده و سراسری داد، لیک در این باب می‌توان از برخی کلمات و استعارات کمک گرفت. از میان آنها می‌توان به دست یافتن به وضعیت بی‌رنگی و شفافیت در تقابل با ماتمی و کدورت، سادگی و بساطت در تقابل با دانایی و فراست، و حتی نادانی و بلاهت در تقابل با عاقلی و فطانت اشاره کرد. تصور من این است که در میان ما روان‌درمانگران، آنان که نمی‌توانند به خود اجازه دهند که در برابر بیمار خود به عنصری تماماً گنج و تابع و خودباخته تبدیل

شود، هنوز نتوانسته‌اند به فروتنی لازم برای انجام یک روان‌درمانی مفید و پرمایه دست یابند. ذکر این نکته نیز می‌تواند جالب باشد که خاییم ویتال در نوشته‌های خود بیان می‌کند که پیش از آنکه خدا نسبت به یک نقطه منقبض شده و در خود فرو رود، نخست می‌باید همه انرژی خود را بر آن نقطه متمرکز نماید. از این نکته این بینش مهم را می‌توان برداشت کرد که فرایند انقباض و کناره‌گیری نسبت به بیماران تنها در نادیده انگاشتن و رها کردن آنان به حال خود خلاصه نمی‌گردد، بلکه شامل تمرکز و توجهی عمیق بر آنان نیز می‌شود که در عین حال، همراه با خودداری و کناره‌گیری‌ای است که به بیماران اجازه می‌دهد خود واقعی‌شان را آشکار سازند.

تمامی این سخنان به این معنا نیست که در عمل روان‌درمانی تحکّم، خرد و معرفت هیچ جایگاهی ندارد. در کابالای لوریایی اعتقاد بر آن است که کنش سلبی سیمسوم می‌بایست با کنش اثباتی هتپاشوت^۱ یا ظهور همراه شود، و اینکه رابطه میان خدا و جهان، یا میان انسان و انسان، شامل کش و قوس‌هایی از انقباض و انبساط، کناره‌گیری و تحکّم، و عقب‌نشینی و مواجهه می‌گردد. اما به هر رو، در روان‌درمانی پیش از کسب فهم لازم برای رایۀ تفسیری سودمند، می‌بایست از سر راه بیمار کنار رفت. وقتی جلسۀ روانکاوی تماماً در اختیار بیمار و خواسته‌های او باشد تا روان‌درمانگر، در آن صورت اگر چیزی نیز توسط روان‌درمانگر می‌بایست بیان شود کاملاً واضح و قابل درک خواهد بود، چرا که

¹ hitpashut

او پیشتر توانسته تا آنجا که امکان دارد با احساسات، تفکرات و وضعیت بیمار خود هویت یابی کند. من فکر می‌کنم که تنها به واسطهٔ یک چنین شیوهٔ بدون تکلف و کناره‌جویانه‌ای از گوش فرا دادن است که روحانی خسیدی توانسته یک چنین توصیهٔ عمیقی را به پیروان خویش ارایه دهد، چرا که به نظر می‌رسد یک چنین توصیه‌ای تنها بازتاب و برابری از خواست قلبی پیرو خسیدی بوده باشد.

کنش سیمسوم می‌بایست از سوی بیمار نیز انجام بگیرد. فرد بیمار در حین عقبگرد به سوی لحظات بحرانی سال‌های اولیه زندگی‌اش و با غرق شدن در دنیای خیالات و رؤیاهایش و با نشان کنجکاوی و علاقه‌ای ساده‌دلانه به برساخته‌های ذهنی‌اش، نوعی انقباض و کناره‌گیری را نسبت به نفس یا خویشتن خود به انجام می‌رساند. رؤیاها در این باره از اهمیتی ویژه برخوردار است. کابالا (همچون ودانتا^۱) کلیت عمل آفرینش را به یک رؤیا در ذهن بی‌کرانهٔ ذات مطلق تشبیه کرده است. با کناره‌گیری از خویشتن خویش و با (که برابر با چیزی یکسان است) اختفا از واقعیت خویش، خدای بی‌کرانه دست به آفرینش وهمی از یک کرانه‌مندی و کثرت که همانا جهان ما است می‌زند. جالب آنکه این وهم برای کابالیست‌ها نمایانگر تمامیت و کمال خود مقام الوهیت است، چرا که بدون وجود انسان در جهانی محدود، برای خدا امکان دیدن یا درک خویشتن خویش

¹ Vedanta

یا آوردن نمونه از ارزش‌هایی که بخش جدایی‌ناپذیری از حُسنِ بی‌کرانه او است، وجود نمی‌داشت.

از هر یک از ما نیز در جایگاه خود کنش سیمسوم سر می‌زند، و در واقع، هر یک از ما در دنیای رؤیاییِ آفرینشِ خویشتن هر شب نقش خدا را بازی می‌کنیم. در حین رؤیابینی، عمل انقباض از ما سر می‌زند، که به واسطهٔ آن تمرکز روانیِ خود را از روی جهان بر می‌داریم و جهان یا واقعیتی تازه را در عالم رؤیا بنا می‌نهم. اما به طرز متناقضی، همان‌گونه که گفته می‌شود جهان خدا را کامل می‌کند، می‌توان گفت که رؤیاهای ما نیز ما را کامل می‌کنند، چرا که تنها از طریق خیالات و رؤیاهایمان است که می‌توانیم درکی تیزبینانه از واقعیت آنچه هستیم به دست بیاوریم. یونگ که گرایش‌های الهیاتی بسیاری تندتری نسبت به فروید داشت، رؤیا را دروازهٔ ورود ما به آسمان می‌پنداشت، چرا که در عالم رؤیا به کهن‌الگوهای دست می‌یابیم که بنا به تلقی یونگ، زمینهٔ روانشناسانهٔ آن چیزهایی می‌باشند که به طرز سنتی خدایان و ایزدان خوانده شده‌اند.

همان‌گونه که پیشتر اشاره کردم، واژهٔ سیمسوم افزون بر مفهوم انقباض، به مفهوم اختفا نیز دلالت دارد، و دقیقاً همین مفهومی ضمنی است که با یکی از جنبه‌های خلاقیت بشری که در روانکاوی نیز بسیار در باب آن بحث شده است مناسبتی خاص دارد: بنیان شخصیت یا هویت. در واقع، می‌توان گفت که کنش سیمسوم یا اختفا در قلبِ هویت ما جای گرفته است، چرا که این تنها از طریق اختفا و اشکال گوناگون آن همچون انکار، سرکوب، نمادپردازی، جابه‌جایی،

خلاصه‌سازی و غیره است که انشقاقی میان ذهن خودآگاه و ناخودآگاه ایجاد شده و شخصیت ما شکل گرفته است. همچنان که می‌دانیم این ذهن ناخودآگاه ما است که به حیات ما عمق و طعم می‌بخشد و برای شکلگیری هویت فردی ضروری است. درست همچون خدا که به زعم کابالیست‌ها جهانی را از طریق اختفا (یا اگر مایل باشید از طریق یک سرکوب کیهانی) می‌آفریند، انسان نیز هویت خویش، و آنچه‌ان که فروید درک کرده است، فرهنگ خویش را از طریق اختفایی زمینی می‌آفریند: سرکوب‌های زندگی هرروزینه. در هر دو سطح روانشناسانه و الهیاتی نوعی دیالکتیک هگلی را می‌توان مشاهده کرد، چرا که در هر دو نمونه از دل واقعیت، اوهامی زاده می‌شود که خود مولد واقعیت‌هایی هستند که از دل آن زاده شده‌اند. در جهان الهیات، «وهم» یک دنیای محدود، کمال و تمامیت خدا را می‌رساند، و در جهان روانشناسی، «وهم» یک دنیای خیالی و رؤیایی، پایه‌ها و شاکله واقعیت انسان را نمایان می‌سازد. این مورد همچنین نمونه شگفتی از مفهوم کابالیستی انطباق اضداد^۱ است، اصلی که می‌گوید عناصر به شدت متضاد یکدیگر را با آغوش باز پذیرا شده و تکمیل می‌کنند. این مورد همچنین بازگوکننده این اصل کابالیستی (یا روانکاوانه) است که بُعد ناشناخته (ناخودآگاه) تنها حاصلی از سرکوب نیست، بلکه خود در قلب هستی آدمی جای می‌گیرد.

¹ coincidentia oppositorum

یک زمینه بالینی دیگر نیز وجود دارد که با نظر به مفهوم سیمسوم، مایل‌ام آن را دنبال کنم. این زمینه به کنار زدن خودمان و روحیاتمان از سر راه مربوط می‌شود، به گونه‌ای که در جایگاه اشخاص بتوانیم فضای لازم را برای یک جهان خارجی در درون خود فراهم آوریم. از زمان کوپرنیک آدمی مرکزیت خود را در جهان مادی از دست داده است، اما در عین حال، بر اهمیت او در جهان معنوی و روحانی بسیار افزوده شده است. در این دوره، آدمی به آنچنان مرکزیتی در عوالم معنوی دست یافته است که تماماً قرین و همزاد «روح» تصور شده.^۱ به تبع آن، جهان نیز روح خود را از کف داده است، و شیوهٔ هرمنئوتیکی که زمانی برای یافتنِ بعدی معنوی و روحانی در طبیعت و کیهان بکار گرفته می‌شد، هم‌اکنون به مطالعهٔ انسان محدود شده است. در واقع، یکی از بزرگترین نوآوری‌های فروید، و شاید بزرگترین آنها، این بود که در دوره‌ای که داروین یکی از جنبه‌های جهان (بنیان و طبیعت گونه‌های زیستی) را که روزگاری به طرز هرمنئوتیکی فهم می‌شد، تابع شیوه‌های علوم طبیعی کرد، در همان دوره، فروید نیز پدیده‌ای طبیعی (اختلال اعصاب و بیماری‌های روانی) را که زمانی از طریق علوم طبیعی فهم می‌گردید، تابع شیوه‌های تفسیر متنی کرد، همان شیوه‌هایی که البته سنت فکریِ یهود نیز بر اساس آن بنا نهاده شده بود. اما به هر رو، این جنبش‌های داروینی و فرویدی به انشقاق هر چه بیشتر میان انسان و جهان، میان

¹ Hillman, J. *A Blue Fire*. p. 100.

علوم انسانی و علوم طبیعی، انجامیده است، به گونه‌ای که جهان از هر گونه روح عاری شده و عوالم معنوی مختص به آدمی گردیده است.

جیمز هیلمان ۳۰ سال گذشته را به انتقاد از این رخداد گذرانده، و همواره اصرار داشته است که آدمی می‌بایست جهان را نیز همچون فرآورده‌های شخصی خود در هنر، زبان و علوم، جاندار و باروح تصور کند.^۱ ما خود را محدود به این تلقی کرده‌ایم که روان تنها مختص به انسان و روابط او است، و دیگر همچون نسل‌های گذشته قادر نیستیم که ژرفا و روح عظیمی را که در کلیت جهان وجود دارد احساس کنیم. به راستی، نسل ما نسلی که در آن عمیق اندیشیدن به معنای حرکت به سوی درون خود معنا می‌دهد، و در حوزه‌هایی مانند روانشناسی پرداختن به موضوعاتی همچون علوم سیاسی و علوم و جهان طبیعی به دیده بی‌تفاوتی و عدم تعلق خاطر نگریسته می‌شود. بسیاری از خلاق‌ترین ذهن‌های نسل ما در این حوزه، بهترین بخش از زندگانی خود را به تحلیل و کنکاش خویشتن یا فعالیت‌های اساساً روانشناسانه اختصاص داده‌اند. از این رو، این گونه به نظر می‌رسد که از جنبه‌هایی ما هم‌اکنون در موقعیتی قرار داریم مشابه موقعیت خدا پیش از آفرینش: به طرزی خودشیفته‌وار تمام هم‌وغم خویش شده‌ایم، و از کنار زدن خود از سر راه برای مواجهه با جهانی زنده و باروح عاجزیم. در اینجا شاید نیاز به یک انقباض یا سیمسوم بشری باشد تا به واسطه آن متوجه شویم که مقولات هرمنوتیکی را که پیشتر مشتاقانه در باب روانکاوی خودمان بکار

¹ Hillman, J. *Revisioning Psychology*.

² Hillman, J. *A Blue Fire*.

گرفته‌ایم، در باب کلیت جهان نیز می‌توان بکار گرفت، و اینکه در جهان نیز به اندازه درون خودمان، ژرفا و روان موج می‌زند. وقتی که بیماران به طریزی خالصانه توجهی ژرف و پایدار به جهان اطراف خود نشان می‌دهند و از دغدغه‌های درونی خویش کناره می‌گیرند، من شخصاً آن را به عنوان یاری‌کننده‌ترین نشانه تلقی می‌کنم. هر چند این علاقه گاه می‌تواند نشانه نوعی مقاومت باشد، اما در اغلب موارد حاکی از آن است که بیمار خود را منقبض ساخته، و خود را به اندازه‌ای از سر راه کنار زده است که به جهانی خارج از حصار روانی خود اجازه داده است که سر بر کند. به انجام رسانیدن این کار را می‌توان با کنش شگفت‌انگیز تقلید از خدا^۱ مقایسه کرد، و وقتی چنین چیزی اتفاق می‌افتد، کابالیست‌ها آن را گواهی بر این ادعای خویش می‌یابند که آدمی بر اساس انگاره خدا آفریده شده است.

در اینجا نکته‌ای دیگر را نیز در باب نقش جهان در کابالا و روانکاوی می‌بایست گوشزد کرد. همان‌گونه که می‌دانیم، به زعم فروید، همه ما گرایشی تاناتیک^۲ به بازگشت به وضعیت کامل آنتروپی، بی‌نظمی، یا هیچی‌ای که از آن پدید آمدیم، در خود داریم. این همان چیزی که پیشتر در جایی به آن به عنوان عرفان سلبی فروید اشاره کرده‌ام: عرفانی که غایت آن به جای رسیدن به یگانگی با خدایی

^۱ imitatio dei

^۲ Thanatic، گرایش مرگ‌آلود، مأخوذ از ایزد مرگ در اسطوره‌های یونان باستان، تاناتوس - م.

پرتلاؤلو، اضمحلال و مرگ است.^۱ به زعم فروید، دل بستگی ما به چیزهای جهان مانع از آن است که در جهت گرایش‌های تانائیک خود اقدامی انجام دهیم. بعل شم توف^۲، بنیانگذار خسیدیسم، نیز نظریه‌ای مشابه را بیان کرده است، که بر اساس آن دل بستگی ما به چیزهای جهان مادی مانع از بازگشت زود هنگام روح مانع به اصل خود در خدا می‌گردد. بر این اساس می‌توان گفت که هم برای فروید و هم برای بعل شم توف جهان چیز سودمندی است، چون فروید آن را مانع از داخل شدن آدمی به ورطه نیستی، و بعل شم آن را مانع از *یکانگی عرفانی*^۳ زود هنگام که خود مانع از نایل آمدن انسان به هدف‌اش در زندگی می‌شود، می‌دانند. همچنین به زعم کابالیست‌ها، جهان علی‌رغم چالش‌ها، شرها و سختی‌های عظیمی که به همراه دارد یا - به معنایی دقیق‌تر - *به واسطه وجود آنها*، محیطی ایده‌ال برای انسان به شمار می‌رود تا بتواند در آن تکلیف خویش را به انجام برساند. در باب چیستی این تکلیف بعداً هنگامی که به مفهوم تیگون‌ها - *الم بازگشتیم*، سخن خواهیم گفت.

¹ Drob, S. Freud and the Chasidim: Redeeming the Jewish Soul of Psychoanalysis. Jewish Review 3:1, 1989.

² Baal Shem Tov

³ unio mystico

سِفِیروت

برای واژه سفیراه^۱ و جمع آن سفیروت هیچ اشتقاق زبانشناسانه روشنی را نمی‌توان یافت. این اصطلاح را در تفاسیر گوناگون به واژه‌های عبری به معنای منور، درخشنده، یا یاقوت کبود (سفیر)^۲، عدد، کاتب و کتاب (واژه‌های عبری‌ای که برای هر یک سفر وجود دارد) نسبت داده‌اند؛ و هر یک از این اشتقاق‌های ارایه‌شده فرضی می‌تواند به ما آگاهی بیشتری در باب ماهیت نماد سفیروت ببخشد. در واقع، کابالیست‌ها جمع سفیروت را منورات، ابعاد، اعداد یا کهن‌الگوها می‌خوانند که به واسطه آنها خدا جهان را آفریده یا نگاهشته است. سفیروت ۱۰ عدد هستند و حتی از نام آنها (خرد، شفقت، زیبایی و غیره) می‌توان دریافت که بازنماینده ارزش‌ها، کهن‌الگوها و ابعاد روح بشر و (به زعم کابالیست‌ها) روح جهان توأمان هستند. همچنان که می‌دانیم، یکی از بنیان‌های اصلی تفکر کابالیستی این است که جهان اصغر انعکاسی است از جهان اکبر، و اینکه عناصر تشکیل‌دهنده روح انسان انعکاسی است از اجزای نهایی خدا و کیهان. همچنان که پیشتر اشاره شد، این عناصر یا سفیروت به تعبیری ماهیتاً موهوم اند، و از طریق سیمسوم یا اختفای تمامیت و یگانگی بی‌کرانه خدا پا به عرصه هستی نهاده‌اند؛ درست به همان شیوه که چندگانگی معادل‌های ریاضی در نتیجه

¹ Sefirah

² sapphire

جهل ما به این موضوع که مثلاً تمامی آنها در واقع برابر عدد یک هستند، ممکن است در نظرمان پدیده‌هایی مستقل و جداگانه جلوه کنند.

سفیروت این ابعاد وجودی را با عناوین اراده‌غایی، خردآرمانی، و ژرف‌ترین فهم، و همچنین، عشق، قدرت، و عدالت، زیبایی و رحمت، پایداری، عظمت، بنیاد، و پادشاهی مشخص می‌کنند. کابالیست‌ها این ابعاد را به عنوان نمونه‌هایی از ابعاد معنوی، روانشناسانه و مادی جهان شناخته‌شده تفسیر کرده‌اند. در فراسوی چهار بُعد فضا و زمان که توسط فیزیک امروز شناخته شده است، کابالیست‌ها شش ارزش و بُعد تصویری را نیز که توصیف‌کننده مشخصه‌های معنوی، مفهومی، روانشناسانه و فیزیکی یک شیئی است معرفی می‌کنند. موشه کوردوورو^۱، کابالیستی هم‌عصر لوریا در صفد، سفیروت را به عنوان اجزای تشکیل‌دهنده یا «مولکول‌ها»ی چیزهای جهان درک می‌کرد، و معتقد بود که هر شیئی هویت به‌خصوص خود را به واسطه هم‌آمیزی و غلبه نسبی سفیروتی که شاکله وجودی او را شکل داده‌اند کسب کرده است. کابالیست‌ها همچنین بر آن بودند که سفیروت در قالب جهان‌هایی انتظام یافته‌اند، و برخی از اقسام معنوی آن تحت تسلط سفیروتی همچون اراده و خرد، و برخی از اقسام مادی تر آن تحت سلطه کهن‌الگوهای سفیروتی کمتر متعالی تر قرار دارند. یکی از جنبه‌های جالب و مهم اصل سفیروت وجود ۱۰ تاج سلبی یا به اصطلاح «ضد سفیروت» است، که گفته می‌شود در قلمرویی دوزخی جای گرفته و لنگه‌های شرّ و سلبی

¹ Moses Cordovero

سفیروتی است که بر جهان بالا حاکم است. تلقی کابالیست‌ها این است که آدمی می‌بایست حق جهان ضدّ سفیروت را نیز همچون اقالیم برتر سفیروت ادا کند. اگر انسان از بازشناسی اشکال سلبی و منفی اراده، خرد، توانایی و محبت در درون خویشتن عاجز بماند، در معرض خطر سلطه این نیروهای همانند که از «طرف دیگر» سر بر می‌آورند قرار می‌گیرد.

روانشناسی‌ای کامل را می‌توان بر اساس اصول سفیروت بنا نهاد. سفیروت را نه تنها می‌توان به شیوه‌ای جذاب برای فهم هویت بکار گرفت، بلکه اصول کابالیستی «جهان‌ها» را می‌توان برای فهم یک چنین پدیده‌ای به عنوان وضعیت عالی و سافل خودآگاهی و رؤیاهای مورد استفاده قرار داد. فروید خود به خوبی می‌دانست که یک رؤیا در نهایت ما را وارد قلمرویی می‌کند که تحت سلطه ابعاد اراده و میل قرار دارد و در آن جنبه‌های مادی چیزها مسخّر امیال و اندیشه‌ها هستند. یک چنین قلمرویی به طرز نزدیکی با جهان‌های آلترناتیوی که در کابالا از آن سخن رفته است انطباق دارد.

چندین جنبه دیگر نیز در نمادپردازی سفیروت وجود دارد که از نقطه نظر روانشناسانه جالب توجه است. به عنوان مثال، سفیروت در زوهر در قالب مجموعه‌ای از شخصیت‌های والد و فرزند پرداخته شده‌اند، که تعاملات پویا و ماجراهای عاشقانه خانوادگی آنان به طرز جالب توجهی حاوی اشاراتی در باب عقده اودیپ و عقده الکتر هستند. در زوهر می‌خوانیم که چگونه «پدر سماوی» به طرزی خاص شیفته دختر خویش است، به گونه‌ای که حسادت «مادر سماوی»

را بر می‌انگیزد. زوهر در ادامه می‌گوید که پدر سماوی در ماجرای عشقی خود، دخترش را فرا می‌خواند، اما این برای او کافی نیست و خواهرش را نیز فرا می‌خواند. او نیز برایش افاقه نمی‌کند و مادرش را هم فرا می‌خواند. مادر سماوی غضبناکانه به دختر خویش می‌گوید که: «آیا این چیز کمی است که تو شوهر مرا برده‌ای، چرا که تمامی عشق او بر تو تمرکز یافته است؟» اما در عین حال، گفته شده است که مادر نیز پسر خود را بر شوهرش ترجیح می‌دهد،^۱ و این گونه یک مثلث اودیپی کیهانی کامل می‌شود؛ گونه‌ای از هستی که در آن جهان نیز خود تابع امیال و علایق کهن‌الگویانه است، علایقی از همان نوع که روانکاوها در روحيات شخصي انسان و در بنیان جامعه بشری به آن دست یافته‌اند.

همچنین در باب سفیروت یک دلالت جنسی صریح وجود دارد. از سفیروت در قالب استعارات آمیزش جنسی و عشق سخن گفته شده است، و کابالیست‌ها خود به روشنی تصدیق کرده‌اند که تمامی جهان‌ها وابسته به یک برانگیختگی و یگانه‌سازی جنسی است که میان موجودات سماوی‌ای (پارتسوفیم)^۲ که عناصر تشکیل‌دهنده نظام سفیروتی هستند رخ می‌دهد. البته، ناگفته نماند که به زعم کابالیست‌ها، تقسیم قلمرو الوهی به انواع سفیروت و افزون بر آن چندین هویت مجزای دیگر یکی از آن *اوهام واقعی* متناقضاً ضروری است، و این انشاق و جدایی میان نهادها و اشخاص، وضعیتی است که در نهایت امر می‌بایست بر آن

¹ Tishby, I. and Lachower, F. *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*. Vol. 1. P. 299.

² partzufim

فایق آمد. از یگانه‌سازی سفیروت با عنوان زیوَوگ^۱ یا آمیزش میان جنبه‌های مذکر و مؤنث اقلیم الوهی سخن گفته شده، و برای تحقق یگانه‌سازی‌ای درخور، ارگاسم متقابل طرف مذکر و مؤنث رابطه ضروری تصور شده است. «آب‌های مذکر» از فیض آسمان‌های برین گرفته شده‌اند، اما همچنان که گفته شده، وظیفه فراهم آوردن «آب‌های مؤنث» با خود انسان است، که در کابالا اغلب با بعد مؤنث الوهیت هویت‌یابی شده است. هر چند کابالیست‌ها هشدار داده‌اند که از این استعارات جنسی نمی‌بایست برداشت‌هایی لفظی کرد، اما واضح است که جهان آنان جهانی به شدت عاشقانه است، و حرکت شناسی آن به کامل‌ترین وجه ممکن در قالب یگانه‌سازیِ مرد و زن با عشقی جنسی بیان گشته است. اینکه وجود یک چنین عشق جنسی‌ای برای یگانگیِ روانشناسانهٔ مرد و زنِ شخصی ضروری است، موضوعی است که آن را به سادگی می‌توان از نظریات کیهان‌شناسانهٔ کابالیست‌ها استنتاج نمود. در اینجا یک روانشناس یونگی می‌تواند کلیت این شخصیت‌های متکثر (مرد، زن، پیر، جوان و غیره) را که در قلمرو الوهی کابالیستی حضور دارند، به عنوان نمادهایی از تکثر و چندگانگی ذاتی موجود در هویت آدمی تلقی کند، و «یگانه‌سازی»های گوناگون آنها را به عنوان

¹ zivvug

تصویری از روابط دیالکتیک میان «آنیموس»^۱ و «آنیما»^۲، و «سینکس»^۳ و «پوئر»^۴ در روان آدمی در نظر آورد.

سفیروت مسیرهایی هستند که ما در جایگاه اشخاص، زندگانی خود را از طریق آنها شکل می‌دهیم، و با انرژی روانشناسانه‌ای که از هسته روانی مان ساطع می‌شود روبه‌رو می‌گردیم. بنا به تلقی کابالیست‌ها، تکامل و تمامیت روحی هر شخص بستگی به شناخت و پرورش کامل هر یک از هفت سفیروت دارد، که از آنها به عنوان هفت عاطفه بنیادین روان بشری یاد می‌کنند. همچنین گفته شده است که هر یک از این «سفیروت عاطفی» توأمان متشکل از خود و شش تای دیگر است، به گونه‌ای که انتظامی خلق شده است که در آن مثلاً با عشقِ عشق، قدرتِ عشق، زیباییِ عشق، پایداریِ عشق و غیره مواجه می‌شویم. تمامی چهل و نه حالت ترکیبی ممکن برای کسب یک ظرفیت انسانی کامل ضروری است. همچنین میان شماری از سفیروت روابط دیالکتیک وجود دارد. به‌خصوص یکی از این روابط که میان سفیرای خِسِد^۵ (عشق یا محبت) و سفیرای دین^۶ (قدرت یا داوری) وجود دارد، آفریننده لحظه‌ای بحرانی و خطیر در روانشناسی کابالیستی است. تنها هنگامی که داوری با عشق و عشق با داوری تعدیل شده باشد و ماحصل آن

¹ animus

² anima

³ senex

⁴ puer

⁵ Chesed

⁶ Din

در سفیرای رَحامیم^۱ (رحمت) تبلور یافته باشد، می‌توان گفت که روح آدمی کمال یافته است. به واقع گفته می‌شود که جداافتادگیِ داوری از عشق است که باعث پیدایی «طرف دیگر» و گسترهٔ دوزخیِ قلیفوت می‌شود؛ این وضعیت شبیه آن تلقیِ فرویدی است که در آن سرکوب و روان‌نژندی برآمده از داوریِ سختگیرانهٔ فراخودی است که به وسیلهٔ گرایش‌های مشفقانه و عاشقانهٔ هویت فردی تعدیل نشده باشد. به تعبیری روان‌درمانانه، کابالیست‌ها و به خصوص خسیدی‌ها که از پی آنان آمده‌اند، در جستجوی توازنی میان محبت و داوری اند، به گونه‌ای که هیچ‌یک از این دو وضعیت بر روان آدمی استیلا و غلبه نیابد. این توازن در قالب سفیرای رَحامیم تبلور یافته است که دلالت بر «رحمت و شفقت» می‌کند. کسانی که با واژهٔ بیدیش رَحمونس^۲ آشنا هستند، می‌دانند که دقیقاً همین همدلی و شفقت عمیق موجود در این اصطلاح است که در نگرش روان‌درمانانه از جایگاهیِ خطیر و مهم برخوردار است.

به این نکته نیز ولو به شکلی گذرا می‌بایست اشاره کرد که خسیدی‌ها بیش از ۱۵۰ سال پیش از ظهور فروید دست به توسعهٔ نوعی روانشناسیِ سفیروتی زدند، و در آن به بسیار از عناصر روانکاوی اشاره کردند، از جمله این تلقی که روحیات انسان عادی بر اساس جدال‌های جانکاهِ درونیِ او شکل گرفته است، و اینکه این جدال‌ها را از طریق استعلا دادن عواطف در قالب فعالیتیِ خلاقانه تاحدودی می‌توان بهبود بخشید، و اینکه آدمی تنها در صورتی می‌تواند به تعالیِ روحی

¹ Rachamim

² rachmones

دست بیابد که نخست به اعماق سرکوب‌شده روح خود هبوط کند.^۱ نظریه‌های روانشناسانهٔ خسیدی‌های لوباویچ یا خَبَد^۲ که نام خود (خبد) را از حروف اول سه سفیرای روحانی و فکریِ نخست، خُخْمَه^۳، بینه^۴ و دَعَت^۵ (معرفت، خرد و فهم)، گرفته‌اند، در نوع خود موضوعی بسیار جالب توجه است، نظریه‌هایی که حتی امروزه نیز می‌توان آنها را به طرز زی‌زنده و پویا در بخش کراون‌هایتس^۶ بروکلین^۷ جایی که مرکز جهانی خسیدی‌های لوباویچ در آن واقع شده است، مورد مطالعه قرار داد. به نظرم پری‌راه نیست اگر بگوییم که اینان و دیگر خسیدی‌های امروز به نوعی نمایندگان زندهٔ کابالا در عصر ما هستند.

¹ Drob, S. Freud and the Chasidim: Redeeming the Jewish Soul of Psychoanalysis.

² Chabad

³ Chochmah

⁴ Binah

⁵ Da'at

⁶ Crown Heights

⁷ Brooklyn

شکستن ظروف

همان‌گونه که پیشتر ذکر شد، کابالیست‌ها سفیروت را به عنوان کِلیم^۱ یا ظرف‌هایی که برای انتظام بخشیدن به روشنایی و انرژی بی‌کرانه الهی طراحی شده معرفی کرده‌اند. جالب است که این ظروف از جنس همان انرژی و روشنایی‌ای هستند که برای حمل آن طراحی شده‌اند، اما به دلیل فقدان یگانه‌سازی و هماهنگی در آنها و ناتوانی از ردوبدل کردن آزادانه انرژی میان یکدیگر، سفیروت از جای دادن بی‌کرانگی و عظمت «لییدوی کیهانی» در خود عاجز ماندند. در نتیجه این اتفاق، بسیاری از سفیروت در هم شکستند، و با در هم شکستن خود رخداد مابعدالطبیعی و روانشناسانه‌ای را باعث شدند که در مکتوبات لوریایی از آن با عنوان شویرات‌ها-کِلیم، شکستن ظرف‌ها، یاد شده است. با بروز شویرات یا درهم‌شکستگی، هماهنگی و توازن کیهان از بین رفته است. بنا به گفته ویتال، در نتیجه شکستن ظروف، «مادر و پدر سماوی» که تا پیش از آن در یکتگی^۲ خویش «چهره به چهره» یکدیگر قرار داشتند، پشت به هم کرده‌اند، و انرژی الهی که در سفیروت تجسم یافته بود، در «طرف دیگر» به دام افتاده است.^۳

¹ kelim

² coniunctio

³ Vital, C. *Sefer Etz Chayyim*.

⁴ Jacobs, J. *The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism in Jewish Spirituality From The Sixteenth-Century Revival to the Present*.

شویرات رخدادی تلقی می‌گردد که در دایره هر فعالیت بشری و کیهانی حادث می‌شود، و به طرز گریزناپذیری خود را در عصر و دوره‌ای، و در زندگانی هر شخص نمایان می‌سازد. شکستن ظروف را شاید بتوان مهمترین نماد لوریایی تلقی کرد. این مفهوم، دومین نماد نفی (پس از سیمسوم به عنوان نخستین نماد) به شمار می‌رود، و این نکته را به ما یادآور می‌شود که در هر آفرینشی جنبه‌ای ویرانگر وجود دارد. در واقع، ساختارهای کهن پیش از آنکه ساختارهای نوین بتوانند آنها را استعلا بیخشند می‌بایست در هم بشکنند. این قاعده در باب تاریخ و فرایند رشد ملت‌ها، مراحل گذار رخ داده در تاریخ علم و اندیشه، پرورش رشدشناسانه ظرفیت‌های شناختی بشر، و مهمتر از همه اهداف ما، و در باب زنان و مردانی که ما روان‌درمانان در اتاق مشاوره با آنان روبه‌رو می‌گردیم، نیز صادق است. ساختارهای شناختی، اخلاقی و معنوی‌ای که در سن ۱۹ یا ۲۱ سالگی انرژی‌های روانی ما را در خود جای داده‌اند، ممکن است در سن ۲۵ یا ۳۰ سالگی برای حمل این انرژی‌ها کاملاً نابسند باشند، و آن ساختارهایی که در دهه ۳۰ سالگی به‌خوبی برای ما کار می‌کنند، ممکن است که برای دهه ۴۰ سالگی، ۵۰ سالگی و فراتر از آن به هیچ‌رو مناسب ما نباشند. در حالی که بسیاری می‌توانند سفیروت شخصی خود را به تدریج تعدیل کنند، شماری دیگر هنگامی که با تجربه‌های جدید در زندگی روبه‌رو می‌شوند و ساختارهای فکری، احساسی و رفتاری قدیمی آنان به یک‌باره در هم می‌شکنند، زندگانی‌شان ناگهان از لحاظ ساختاری زیر و زبر می‌شود. البته این اتفاق خیلی بدی نیست، و همچنان که جیمز هیلمان

نیز اشاره کرده است، ما روان‌درمانان همواره نمی‌بایست در صدد جلوگیری از درهم‌شکستن بیماران مان باشیم.^۱ گاه شکستگی‌های ظروفی که در زندگانی ما رخ می‌دهد، دروازه‌ای است برای عمق بخشیدن به روح و روان. وقتی که ساختارها در هم می‌شکند، ذره‌ای از یک میل اصیل، بارقه‌ای از آنچه وینیکات^۲ از آن به عنوان «خود حقیقی» یاد می‌کند، از دل خردشدگی‌ها آشکار می‌گردد. این اتفاق معمولاً به صورت فرو افتادن در دل هرج و مرج یا ناشناختگی رخ می‌دهد، و می‌توان آن را به شب‌های تیره هراسناک روح که عرفا در تمامی اعصار از آن سخن گفته‌اند تشبیه کرد، و تا آنجا که من می‌دانم، بینش‌های اولیه روانکاوی نیز پیرامون آن شکل گرفته است. وقتی یک چنین شکستگی‌ای در هویت بیماران ما رخ می‌دهد، زمان اتخاذ تصمیماتی مهم فرا رسیده است. آیا ما به سرعت در صدد رفع و رجوع و «درمان آن» بر می‌آییم، یا تصمیم بر مدیریت بحران گرفته و درهم‌شکستگی عناصر هویت بیمار را در برابر دیدگان روان‌درمانان خود به نظاره می‌نشینیم؟ آنچه که در یک چنین موقعیتی انجام خواهید داد، به نظر من یکی از دشوارترین تصمیماتی است که یک روان‌درمان می‌تواند بگیرد، و از نشانه‌های یک درمانگر هوشیار و تیزبین این است که به خوبی می‌داند چه موقع می‌بایست کناره بگیرد و تنها نظاره‌گر باشد، و چه موقع می‌بایست، به عنوان مثال، یک درمان‌روان-داروشناسانه را در برابر یک اختلال روانی فاحش تجویز کند. وقتی شخصی شکستگی‌های ظروفی را تجربه می‌کند، این

¹ Hillman, J. *Revisioning Psychology*.

² Winnicott

اتفاق از چشم‌اندازی روانشناسانه می‌تواند زنگ خطر افسردگی، اضطراب و روان‌پریشی تلقی شود. اما از چشم‌اندازی الهیاتی، این اتفاق شبیه امتحانی از سوی خدایان به نظر می‌رسد. نباید فراموش کرد که انسان تمامی این امتحانات را با موفقیت پشت سر نمی‌گذارد، و گاه چیزی بیش یک همراه مشفق و مطمئن نیاز است تا بیمار را در مسیر عبور از شکستگیِ ظروف و حرکت به سوی مرحلهٔ بعدی، که مرحلهٔ تیگون، یا تجدید و بازسازی است، یاری کند.

پیش از عبور از این مبحث، می‌خواهم کمی بیشتر در باب زمینهٔ اضمحلال و فروپاشی در روان‌درمانی تأمل کنم. ممکن این پرسش پیش بیاید که اصلاً چرا باید روان‌گسیختگی بیماران را خوشایند تلقی کرد، و با چشم داشتن به آفرینندگی و رشدی که از پی آن سر می‌زند، با طوفان روانی آنان با شکیبایی و صبر روبه‌رو گردید؟ در باب این پرسش‌ها من نظراتی دارم. نخست آنکه (همان‌گونه که پیشتر نیز به طور ضمنی اشاره کردم) ناهنجاریِ روانی در اغلب موارد ریشه در امیال دارد. مردی که به ناگاه در او انگیزتار راندن برخلاف جریان ماشین‌ها شکل می‌گیرد، زنی که ناگهان نقش مادری و همسری خود را کنار می‌گذارد و در گوشهٔ اتاقی تاریک کنج عزلت می‌گیرد، ممکن است که هر یک در حال ابراز اعتراض خود به زندگی‌ای باشند که در آن موافق میل قلبی‌شان فعالیت نمی‌کنند، یا بالعکس، ممکن است در تلاش باشند که خود را در برابر امیالی که بروز یافتن‌شان برای آنان پذیرفته نیست، ناتوان و نابود سازند. ناهنجاری رفتاری اغلب (با نظر به استعارات لوریایی) دلالت به هسته‌ای از

روشنایی که در دل «پوسته‌ای از تاریکی» پنهان است می‌کند، روشنایی‌ای که امکان‌رهایی و در دسترس قرار گرفتن آن جز با رها کردن ناهنجاری برای طی کردن فرایند طبیعی خود وجود ندارد. «روان‌گسیختگی» که نوعی ناهنجاری روانی است، از جنبه‌هایی دیگر نیز می‌تواند ارزشمند باشد؛ این وضعیت می‌تواند به فروتنی و تواضع آدمی بیفزاید، و ابزاری باشد در جهت استعلا یا اضمحلال خودشفیته‌گی‌ما. ناهنجاری روانی با در هم شکستن ساختارها و حصارهای امنی که زمانی تا آن اندازه از آن مطمئن بودیم، می‌تواند با به ارمغان آوردن چشم‌اندازی تازه در باب خودمان و روابطمان، باعث رشد اخلاقی ما شود. و سرانجام، با مواجهه‌ای چهره‌به‌چهره با تاریک‌ترین زوایای تجربیاتمان، ما به عنوان ابنای بشر، به ژرفا و تکامل بیشتر دست می‌یابیم. هم‌نوا با یونگ، من نیز این‌گونه تصور می‌کنم که مرد یا زنی که به بازشناسی جنایتکارِ درون خویش نائل آمده است، به عنوان یک انسان نسبت به کس دیگری که انگیزش‌های جنایتکارانه او ناخودآگاه در قالب نیش و کنایه‌های گزنده و رقابت‌پذیری افراطی بروز می‌کند، از تکامل و کمال بیشتری برخوردار است.

سفیروت در هم شکسته است، و پاره‌های شکسته آن به سرعت در دل خلأ کیهانی در حرکت اند، در حالی که بارقه‌هایی از روشنایی الهی را که همچون قطرات روغنی که به پاره‌های شکسته یک ظرف گلی چسبیده باشند به آنها چسبیده است، در خود محبوس کرده‌اند. این بارقه‌ها، محبوس در دل خرده‌پاره‌هایی شکسته، شکل‌دهنده چیزی هستند که همان‌گونه که بیشتر اشاره کردیم،

کابالیست‌ها از آن با عنوان «سِترا آخرا» یا «طرف دیگر» یاد می‌کنند. این رسالتِ هر شخصی در زندگی است که بارقه‌های مربوط به خود را بیابد و روشنایی موجود در دل آنها را آزاد گرداند، و در واقع، پاره‌های شکسته‌ی ظروف را به شیوه‌ای که برتر از شیوه‌ی پیشین گردآوری آنها توسط خداست گرد هم آورده و بازسازی کند. به تعبیری الهیاتی، رسالت آدمی در زندگی این گونه مقرر گشته است که آفرینش را به تکامل و کمال برساند. به تعبیری روانشناسانه، آدمی مستقیماً مسؤول اصلاح و بازسازیِ هویت خویشتن و، به‌خصوص، استعلا‌ی شخصیتی است که از طریق وراثت و سال‌های نخستین زندگی به او منتقل شده است. همان گونه که جیمز هیلمان نیز به آن اشاره کرده است، این آشفتگی ناشی از ناهنجاریِ روانی است که فرصت استعلا و تعالی را برای فرد فراهم می‌آورد.

در تفسیر روانکاوانه‌ی رؤیاها نیز وضعیتی مشابه آنچه در هنگام شکستنِ ظروف رخ می‌دهد وجود دارد. پیشتر دیدیم که چگونه فرد در حین رؤیابینی در مقیاسی کوچک‌تر دست به عمل سیمسوم (اختفا، انقباض) می‌زند، کنشی که باعث می‌شود او تمرکز روانی خود را از جهان خارج بردارد، و واقعیتی تازه را که اراده و میل بر آن حکم می‌راند بیافریند. رؤیا-کنش^۱ این فرایند را از طریق جابه‌جایی، جایگزینی، خلاصه‌سازی و نمادپردازی که معنای درونیِ رؤیا را بیش از پیش از شخص رؤیابین پنهان می‌دارد تسهیل می‌کند. بنا به گفته‌ی فروید، برای بازسازی این مفاهیم به صورت اولیه خود، رؤیا را می‌بایست به اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن

¹ Dream-work

تقسیم نمود، و در واقع آن را به شیوه‌ای که به اعاده بارقه‌های اصیلی از خلاقیت که در شکلگیری رؤیا دخیل بوده‌اند می‌انجامد انتظامی تازه بخشید. شاید بتوان گفت که فرایند کابالیستی تیگون همانند این فرایند تفسیری است، تنها در مقیاسی بسیار وسیع‌تر. در نتیجه سیمسوم یا اختفای کیهانی، جهان خود از روشنایی یا جوهره اصیل الهی خویش منحرف شده است. این انحراف کیهانی، همچون رؤیایی مجسم، می‌بایست به عناصر تشکیل دهنده آن فرو شکسته شود؛ عناصری فروشکسته‌ای که پس از آنکه به جهانی زیرین همچون جهان ناخودآگاه فرو افتادند، می‌بایست توسط انسان از طریق فرایند تیگون اعاده و بازسازی شوند، تا این گونه آدمی بتواند جوهره یا غایت الهی را کشف کرده و تکامل ببخشد. این فرایند تماماً همانندی است از آن قاعده علم کیمیا به نام «فَسَدٌ وَ نُضِجٌ»^۱ که یونگ آن را به عنوان ابزاری که فرد از طریق آن به تمامیت دست می‌یابد درک کرده بود.^۲ کیمیاگران در کنکاش‌های خود برای خلق طلا از مواد معمولی، از مفاهیم کابالیستی شویرات و تیگون پیروی می‌کردند، و بر آن بودند که فلزات پایه پیش از آنکه در قالب طلا (با استفاده از حجر فلسفی) نضجی دوباره بگیرند، نخست می‌بایست دچار فساد و فروپاشی شوند.

¹ solve et coagulum

² Jung, C. G. *Psychology of Alchemy*.

تیگون: تجدید و بازسازی

فرایند تیگون همواره برای کابالیست‌هایی که مجموعه متنوعی از نمادها را برای بیان جوهره آن خلق کرده‌اند منبع دایمی‌ای از جذابیت و کشش بوده است. پیشتر در بحث خود چندین نمونه از این نمادپردازی‌ها را بر شمردیم، همچون آشکار شدن بارقه‌های روشنایی، یگانه‌سازی جنبه‌های مذکر و مؤنث خدا و روح، هم‌آمیزی سفیروت، تعدیل داوری به وسیله محبت و سر بر آوردن رخامیم یا رحمت از آن، استعلای غرایز به فعالیت‌های فکری و معنوی، و هبوط به گستره دوزخی قلیفوت با هدف استخراج جوهره الهی از آن و رسیدن به تفاهم با خویشتن حقیقی خود. از دیگر تشبیهاتی که کابالیست‌ها به وسیله آن فرایند تیگون را توصیف کرده‌اند می‌توان به «کشف ریشه‌های روح خویشتن»، «رشد در زهدان مادر سماوی»، و «باز-یگانه‌سازی درخت‌های حیات و معرفت» اشاره کرد. هر یک از استعارات کابالیستی در نوع خود بسیار پرمعنا هستند، و با نگاهی بر آنها از چشم‌انداز روانکاوی امروز، می‌توان از دل این استعارات مضامینی اقتصادی، حرکت‌شناسانه، ساختاری، توسعه‌ای و حتی شیء-روابط^۱ را کشف کرد.

بحث در باب هر یک از این استعارات خارج از حوصله و دایره این مقاله است. اما برای روشن شدن بیشتر موضوع، خالی از لطف نخواهد بود اگر تأملاتی چند در باب یکی از این استعارات، «رشد کردن درون زهدان مادر سماوی»، داشته

¹ object-relations

باشیم. در کابالای لوریایی گفته می‌شود که چندین هویت جهانی یا پارتسوفیم خودبه‌خود بر اثر شکستن ظروف پدیدار می‌شوند. به تعبیری رواشناسانه و با نظر به فرایند قطعه‌قطعه شدنِ گریزناپذیری که در مسیر رشد هویت بشری رخ می‌دهد، می‌توان گفت که این پارتسوفیم، هویت‌ها یا جنبه‌های مجزای یک خود قطعه‌قطعه شده هستند. یکی از این پارتسوفیم به نام زئِرِ آنپین^۱، به معنی «وجه اصغر» یا «ناشکیبا»، به زعم کابالیست‌های صنفد، به مرحلهٔ تیگون که تلاش‌های بشری را شامل می‌شود مرتبط است. جالب آنکه گفته شده است که زئِرِ آنپین خود درون زهدان یکی از اعضای دیگر پارتسوفیم، ایما^۲، مادر سماوی، پرورش یافته است. همان‌گونه که شولم نیز به آن اشاره کرده، در اینجا با یک اسطورهٔ الهیاتی از خدا که در آن خود را متولد ساخته است، مواجه هستیم.^۳ به تعبیری رواشناسانه، در اینجا با گزارشی از یک بازتولد خودجوش یا رشد فردی روبه‌رو هستیم. گفته شده است که زئِرِ آنپین در درون مادر سماوی پنج مرحلهٔ مجزا از رشد را پشت سر می‌گذارد: لقاح، آبستنی، تولد، کودکی، و گدولوت^۴ یا بلوغ. مرحلهٔ آخر خود بازتابی است از بلوغ فکری و اخلاقی بشر. در اینجا نکتهٔ شایان توجه آن است که بر پارتسوفیم ایما که در درون آن رشد زئِرِ آنپین انجام می‌شود، سفیرای بینه، که بازماندهٔ فهم الهی است، حکمفرما است. پیش از آنکه شش سفیروت عاطفی‌ای که در زئِرِ آنپین تجسم یافته‌اند بتوانند تیگون یا فرایند

¹ Zeir Anpin

² Imma

³ Scholem, G. *Kabbalah*. p. 141.

⁴ godolot

بازسازیِ خود را به انجام برسانند، می‌بایست یک فرایند رشد را که به واسطهٔ آن تحت هدایت و راهنماییِ یک فهمِ مادرانه قرار می‌گیرند پشت سر بگذارند، فهمی که از درون خدا یا به تعبیری روانشناسانه از درون شخص سر می‌زند. از طریق یک چنین فرایندی از فهم، شخص مبدل به مادر خویشتن می‌گردد، کسی که همدلانه جنبه‌های گوناگون شخصیت خود را فهم می‌کند.

با این تفصیل، این موضوع می‌بایست برای ما روشن شده باشد که تمایزاتی که ما امروزه میان حیطه‌هایی همچون روانشناسی، الهیات، فلسفه و حتی علوم سیاسی قائل شده‌ایم، برای کابالیست‌ها حایز معنایی اندک یا به کلی بی‌معنا جلوه می‌کند. برای کابالیست‌ها یک کنش خود-بازسازنده در عین حال یک کنش جهان-بازسازنده نیز تلقی می‌شود، و شخصی که به ریشه‌های روانی وجود خویش دست می‌یابد، به طور کلی، به غایت خود در زندگی این جهانی خویش نیز آگاه می‌شود. تصور من این است که برای ما روان‌درمانان امروز در نظر گرفتن این نکته هنگام مواجهه با بیماران مان بسیار سودمند خواهد بود. یکی از نشانه‌های قطعی‌ای که از تأثیر مثبت درمان حکایت می‌کند این است که بیمار نه تنها نسبت به دیگران بلکه به طور کلی نسبت به برخی جنبه‌های جهان نیز علاقه‌ای عمیق و پایدار نشان دهد، جایی که او بتواند از ارایهٔ یک هم‌افزایی متمایز احساس خشنودی بکند. من اغلب در مسیر شناخت و فهم بیماران‌ام، از خود این سؤال را می‌پرسم که بارقه‌های مقدّر او در جهان که می‌بایست آنها را آزاد و آشکار نماید کدام اند، و با پرسیدن این سؤال در واقع می‌خواهم به این نکته دست بیابم که

«این شخص چگونه می‌تواند استعداد یگانه خود را به شیوه‌ای که برای خودش عمیقاً خشنودکننده و برای دیگران سودمند است، تحقق ببخشد.» خسیدی‌ها تصریح کرده‌اند که بارقه‌های الهی در دل تمامی چیزها وجود دارد؛ از مواد زمینی همچون غذا و هوا گرفته تا قوانین اجتماعی، افکار و عواطف انسان. به عنوان مثال، می‌توان گفت که یک مجسمه‌ساز با شکل دادن یک پاره گل یا مرمر بی‌شکل و مبدل ساختن یک ماده زمینی به نمادی الهی یا بشری، بارقه‌هایی از روشنایی را آشکار ساخته است. برای هر یک ما نیز رسالتی مشابه که درخور استعداد و توانایی‌های ما است مقدر شده است. با گوش فرا دادن مشفقانه به امیال، اشتیاق‌ها و آمال تقریباً فراموش شده بیمار، ما در جایگاهی قرار می‌گیریم که می‌توانیم آنان را در مسیر تحقق تیگون خود یاری نماییم، و با فراهم آوردن محیطی که آن آمال و اشتیاق‌ها در آن امکان رشد می‌یابند، آنان را به سمت بارقه‌هایی که شخصاً قادر به آشکار ساختن آن هستند هدایت کنیم. در این باره من توجهی خاص به نخستین عشق‌ها و دلبستگی‌های بیمار نشان می‌دهم، و بلافاصله در آغاز جلسه درمان از او سؤال می‌کنم که آیا تا کنون عاشق شده است، و با توجه تمام به پاسخ او گوش فرا می‌دهم. این به آن خاطر است که عاشق شدن بیش از تجربیات و اشتیاق‌های دیگر فرد می‌تواند برآمده از خویشتن حقیقی او بوده باشد؛ بسیار کم پیش می‌آید که کسی از سر تعهد یا ناچاری عاشق کسی یا چیزی شده باشد. هنگامی که بیماران ما حیات عاشقانه خود را بار دیگر تجربه کرده‌اند و توانسته‌اند به ماهیت اصیل آن دست بیابند، برای وارد شدن به

جوهره امیال و ماهیت فرایند تیگون خود در موقعیت بسیار بهتری قرار می گیرند. هر چند این قضیه به هیچ وجه همیشه صادق نیست، اما موارد بسیاری را می توان مشاهده کرد که در آن فرد با بازکشف احساسی از یک اشتیاق عاشقانه، جرقه کنکاش هایی خلاقانه و فکری را در خود می زند، و همین موارد برای اثبات ارزش این شیوه کافی به نظر می رسند.

از جنبه هایی شاید بتوان گفت که روانشناسی کابالیست ها به یونگ نزدیک تر از فروید است، اما کابالیست ها با نظر به الگوی انرژی شناسانه شان از روان، تأکیدشان بر غریزه جنسی، و تلقی شان در باب ماجراهای عشقی (رمانس) خانوادگی به عنوان امری تعیین کننده در گستره های بشری و کیهانی، همچنان تا حد زیادی فرویدی باقی می ماند. این موضوع که روانشناسی کابالیستی (علی رغم بازشناسی اهمیت نیروهای سلبی و فروپاشی روان) در دل یک جهان بینی تصدیق گر نقش بشر، به عنوان تکامل بخش و آفریننده، شکل گرفته است، می بایست آن را در نظر روان درمانان اومانیزم و جهان-تصدیق گر جذاب جلوه دهد.

در این نوشتار، اگر توانسته باشم بخشی از آن طلا را که به نظر می رسد فروید در دل این سنت کهن تشخیص داده بود مورد استخراج و بازشناسی قرار دهم، در آن صورت شاید من نیز توانسته باشم بارقه ای از روشنایی را در کار خود آشکار سازم و این گونه پاره ای از تیگون شخصی خود را به انجام رسانیده باشم.

خلاصه

نگارنده در این نوشته نظر به گزارشی از یک خاخام لیتوانیایی به نام خاییم بلوخ دارد، مبنی بر اینکه وقتی ترجمه آلمانی یکی از آثار خاییم ویتال، کابالیستی قرن هفدهمی و یکی از مریدان اسحاق لوریا، به فروید عرضه شد، او هیجان زده آن را با جمله «این طلا است» توصیف کرد. در اینجا فحوای روانشناسانه کابالای لوریایی مورد واکاوی قرار می‌گیرد، و نشان داده می‌شود که کابالا یکی از پیشگامان تاریخی مهم روانکاوی و منبعی برای شیوه‌های روان‌درمانانه امروز است. کابالیست‌ها به‌خصوص در قالب نظریه‌های اختفا، درهم‌شکستگی، و بازسازی و تجدید روشنائی خدای بی‌کرانه، نمونه‌هایی باطنی از نظریه روانکاوانه لیبیدو، سرکوب و روان‌درمانی را ارائه می‌دهند. به نظر می‌رسد که نماد کابالیستی «طرف دیگر» نمونه‌ای باطنی و عارفانه از ناخودآگاه در روانکاوی باشد. افزون بر این، مفهوم تیگون هالم، «تجدید و بازسازی جهان»، که از طریق آن انرژی جنسی الهی، محبوس در «پوسته‌ها»ی طرف دیگر، به خدمت خدا باز گردانده می‌شود، را می‌توان به عنوان استعاره‌ای برای فرایندهای روان‌درمانانه «خودآگاه ساختن ناخودآگاه» و بازگردن لیبیدو به خدمت شخص تفسیر کرد. و سرانجام، دلالت‌های روان‌درمانانه چندین نماد لوریایی، از جمله عین-سوف (الوهیت بی‌کرانه)، سیمسوم (اختفا، انقباض)، سفیروت (کهن‌الگوهای آفرینش)،

شویرات ها کلیم (شکستن ظروف)، و تیگون هالم (بازسازی و تجدید جهان) در
این نوشتار مورد بررسی قرار می گیرند.

پایان ترجمه

یکشنبه ۱۳۹۸/۱۱/۱۳