



## Understanding the “Oedipal” Foundations of the Political: Political Theology or Cultural Theology?

Mohammad Abdolahpour Chenari 

Assistant Professor, Faculty Member, Department of Political Science, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran. Email: [M.abdolahpour@uk.ac.ir](mailto:M.abdolahpour@uk.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received:  
3 November 2024  
Revised version  
received:  
21 December 2024  
Accepted:  
30 December 2024  
Available online:  
5 April 2025

**Keywords:**  
political theology,  
cultural theology,  
patricide,  
Oedipus complex and  
castration complex

### ABSTRACT

**Objective:**

This article aims to examine politics through the lens of the patricide complex. Modern political thought, from Hobbes to Schmitt, has been rooted in a theological framework that centers around the notion of “God,” establishing a structural analogy between the concepts of ruler and deity, leading to the ruler’s claimed “right” over life and death. Conversely, this study posits that retaining the concept of “God” and integrating the idea of Oedipus can transform the analysis and understanding of political theology. This is particularly significant when scrutinizing politics through the concept of patricide. The Freudian Oedipus complex suggests that the “right” over life and death should be examined within the “drives” of societal members. The experience of death is an “internal matter” intrinsically linked to these “drives,” and its roots trace back to the psychological and cultural retraction of people’s impulses. In these dynamics, the urge to kill manifests in distinct ways: the first is the “Father-parent” dynamic, where the father stands as an adversary to the son’s sexual desires and is a significant hindrance to his aspirations, with the father’s rejection of these desires justifying his metaphorical murder; the second, or “Father-God,” occurs in the societal context where a child seeks refuge in an all-powerful father figure due to feelings of impotence, viewing this figure as a barrier and mentally enacting symbolic murder; and the third, the “Father-king,” situates the son symbolizing the father within political relations, where the ruler’s establishment of law and order serves to stifle the child’s desires in the public sphere and acts as a mechanism for the child’s symbolic murder. Consequently, the child redirects the pressure exerted on sexual objects towards themselves in pursuit of equilibrium. Thus, any repression of life driven by paternal figures triggers a response within an individual’s mind and subconscious. By aligning themselves with both the father and the king, individuals develop conflicting sentiments towards him, leading them to symbolically and mentally enact the killing of their father’s political fantasy, culminating in the metaphorical act of killing the king. Hence, the act of killing the father remains a fantasy and an “internal matter,” interconnected with desires and impulses in personal, spiritual, and political realms.

**Cite this article:** Abdolahpour Chenari, Mohammad (2025). “Understanding the “Oedipal” Foundations of the Political: Political Theology or Cultural Theology?”, *Fasl’ nāmeḥ-ye siyāsat (Politics Quarterly)* 55, (1): 125-152,  
DOI: <http://doi.org/10.22059/JPQ.2025.384565.1008233>



© Authors retain the copyright. Publisher: University of Tehran Press .  
<http://doi.org/10.22059/JPQ.2025.384565.1008233>

## Introduction

In modern political discourse, from Hobbes to Schmitt, the underlying premise has often rested on the theological concept of “God.” Thomas Hobbes, in his seminal work *\*Leviathan\**, articulates the authority of the ruler by asserting that “the natural right of God to rule over men and to punish them for breaking the laws... does not arise from the need for obedience and gratitude of men for the benefit of his creation, but that right must be considered the result of the irresistible power of God” (Hobbes, 2005: 317). This assertion establishes that the ruler’s authority is fundamentally rooted in a theological understanding of God’s omnipotence, rendering the ruler’s power indestructible by divine supremacy. Carl Schmitt, in his twentieth-century reflection on Hobbesian thought in *\*Political Theology\**, further elaborates on this idea, famously stating, “The ruler decides on exceptions... The concept that has become commonplace is theological, that is, the transfer of these concepts from theology to the theory of the state, through which, for example, omnipotence has emerged in the form of an absolute legislator” (Schmitt, 2015: 29 and 61).

The commonalities in the propositions presented by both thinkers encapsulate several foundational assumptions. Firstly, political theology inherently implicates the notion of sovereignty. Secondly, there exists a “structural/formal similarity” between legal and theological constructs, such as the parallels drawn between the divine order and societal organization, as well as between the ruler and God (Taubes, 1399). Thirdly, both perspectives delineate an antagonistic distinction between friend and enemy within theological and political domains (Schmidt, 1393b: 35). Fourthly, the framework of political theology is predicated upon an intrinsic faith in obedience (Mayer, 1393: 193). Lastly, the theological-type ruler possesses the ultimate right to life and death over subjects, grounded in the assertion that “the omnipotence of the state... is a kind of omnipotence of God” (Schmidt, 1393b: 45), thus framing political authority as a derivative of the theological conception of divinity. Conversely, the twentieth century witnessed efforts to extricate the concept of God from political thought, endeavoring to divest it of its theological dimensions. Notably, Hans Kelsen, in his article “the Concept of the State and Social Psychology with Special Reference to Freud” (Kelsen, 1924) sought to reconceptualize the state through the lens of Freudian mass psychology, positing a connection between the empirical realities of statecraft and its intrinsic nature. This analytical approach signifies a paradigm shift where a scientific worldview supplants the theological framework governing political relationships. In his later works, such as “The Form of the State and the Worldview” (Kelsen, 1973b) and “God and the State” (Kelsen, 1973a), Kelsen further elaborates on the absence of the divine image in the realm of politics, rendering the omnipotent ruler as a mere observer. Through Kelsen’s transformation of theological concepts into a form of “natural theology,” he illustrates how scientific rationality undermines the structural analogies between legal and theological ideations, effectively obscuring the notion of God from political discourse.

In this transitional framework, the “transcendental” ruler—initially endowed with the right to determine life and death within society—emerges as an “internally permanent” power, stripped of the transcendental authority once attributed to it (Kelsen, 20007: 527). Consequently, the law is reduced to an “absolute command,” devoid of intrinsic values and emotions, and is recast solely as a construct of human

reason (Kant, 1381: 40-44). As a result, the traditional understanding of the law, grounded in fundamental order (\*Recht\*), is replaced by a legal system defined by mere rules (\*Gesetz\*). This shift signifies a profound transformation in the relationship between theology and politics, reflecting the broader secularization of political discourse in the modern era.

### **Method**

In Hans Kelsen's reductionist view, while certain elements of Freud's mass theory were acknowledged, much of his thought was overlooked, particularly regarding the father-child relationship and the role of instincts. Furthermore, the omission of God's name in Kelsen's theology suggests a cosmological perspective that excludes "God as an alien" (Tillich, 1997: 18) from the state. However, this alienation of the state from God can be reconsidered by adopting an ontological approach inspired by Paul Tillich's cultural theology. Such a reexamination emphasizes the significance of the father-son relationship and the interplay of libido and ego instincts in analyzing the patricidal drive in politics, particularly within fantasy contexts. This approach opens new avenues for understanding the concept of sovereignty in political theology and addresses a fundamental question: Does political collapse stem from theological factors or cultural-psychological dynamics?

Furthermore, what are the underlying foundations of this collapse? Generally, this article aims to explore an alternative path by reintegrating the idea of the father into political discourse and addressing the aforementioned fundamental issue. A cultural-psychological approach will be employed to tackle this topic by drawing on the insights of Tillich and Freud. Consequently, the discussion will examine whether patricide is fundamentally a psychological or legal issue. Additionally, three aspects of the father figure, God, and the king, will be analyzed. In conclusion, a summary of findings and references will be provided.

### **Results**

The findings suggest that analyzing politics through the lens of paternal figures—specifically concepts such as the Oedipus complex and the notion of castration, ideas not commonly explored in political analyses—reveals significant insights. When considering figures like Hans Kelsen, it becomes evident that this perspective is largely shaped by the masses' identification with political rulers. By retaining the idea of "God" as central to politics, we can more effectively understand the metaphorical "murder" of the three fantasies of the father: the father as parent, the father as God, and the father as king.

The first observation is that within the home environment, a child's initial fantasy regarding the political ruler closely mirrors their perception of the father as the parent. This recognition forms the foundation for the child's earliest political feelings toward the father, particularly the notion of "patricide," as the father is perceived as an obstacle to the child's sexual desires.

The second observation suggests that as the child matures, they encounter the concept of God in their cultural surroundings. While named God, this figure reflects their understanding of the father from the home environment. Here, God embodies a fantasy of the father, imposing taboos and limitations on desires through commandments and prohibitions, prompting the child to mentally "overcome" this figure as well.

Lastly, as the political ruler, the father seeks to restrict the child's desires and aspirations through societal laws, positioning himself as an adversary in the child's mind, much like the father figure. Consequently, the child harbors an unconscious desire to “eliminate” this ruler, though such impulses seldom materialize in reality.

### **Discussion and Conclusion**

Contrary to the prevailing view in political theology, the commandment “Thou shalt not kill” in politics has psychological foundations. Particularly when the collapse of power is at stake, this issue is more closely tied to the subjective, or mental, aspect of politics than to the objective, concrete structures of political institutions. Thus, if politics is viewed through the lens of the natural, the idea of the father comes into focus. At this point, the fantasy of the father-parent extends into the political realm, and the ruler is perceived through the lens of the natural father. The political subject, in turn, forms reciprocal and transitory feelings toward the ruler. Consequently, politics becomes a subject of negative and positive passions and emotions, such as hate and love. When politics obstructs the expression of the subject's desires, it leads to the repression of those frustrated desires while simultaneously fostering feelings of resentment and fear within the subject. However, when politics is shaken by natural or political crises, subjects alleviate the psychological burden of suppressed desires by expressing happiness, even as they continue to adhere to the survival of the political order. When politics is viewed through a cultural lens, the fantasy of a sovereign God emerges in political relations. This subjective God stands in contrast to the theological God, whose existence does not depend on the thoughts and beliefs of the subjects. Like the natural father, this subjective God undergoes death and decay, particularly when individuals experience, associate, or imagine painful and tragic events in their personal lives. In these moments of terror, the agent responsible for the failure of desires and wishes is perceived as the mental God. Even in dire circumstances, when individuals appeal to this idea but receive no response, the psychological outcome is the death of the mental God. For the subjects, the death of the mental God signifies the death of its associated figure—the ruler. It is under these conditions that the political ruler reaches the peak of mental death and collapse within the political community, paving the way for natural collapse and objective death.

## فهم بنیان‌های «آدیبی» سیاست: الهیات سیاسی یا الهیات فرهنگی؟

محمد عبدالله پور چناری 

استادیار، علوم سیاسی، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

ایمانامه: [M.abdolahpour@uk.ac.ir](mailto:M.abdolahpour@uk.ac.ir)

### اطلاعات مقاله

### چکیده

#### نوع مقاله:

پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۸/۱۳

#### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۰/۰۱

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۱۰

#### تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۱/۱۶

#### کلیدواژه‌ها:

الهیات سیاسی،  
الهیات فرهنگی،  
پدرکشی،  
عقدۀ آدیب و عقدۀ اختگی

هدف این مقاله، فهم سیاست از طریق عقدۀ پدرکشی است. پیش‌فرض سیاست در دوره مدرن، از هابز تا اشمیت، رویکردی الهیاتی مبنی بر ایده «خدا» بود و با ایجاد تشابه ساختاری میان مفاهیم حاکم و خدا، برای حاکمیت حق مرگ و زندگی قائل بودند. در مقابل، این پژوهش بر آن است که با حفظ مفهوم خدا، ولی با گنجانیدن ایده آدیب، می‌توان تحولی در تحلیل و فهم الهیات سیاسی ایجاد کرد. به‌خصوص زمانی که سیاست را بر حسب ایده پدرکشی تحلیل کنیم. عقدۀ آدیب فرویدی بر این فرض است که «حق» مرگ و زندگی را باید در «رانه‌های» اعضای اجتماع جست. چون پدیده مرگ «امری درونی» و مرتبط با سائقه‌هاست. در ثانی، خاستگاه آن به واپس‌زنی «روانی-فرهنگی» سائقه‌های افراد برمی‌گردد. در این مناسبات میل به کشتن به سه صورت پدیدار می‌شود: صورت اول «پدر-والد» است، یعنی پدر، رقیب میل جنسی پسر و مانعی بزرگ برای آرزوها و امیال اوست. واپس‌زنی امیال توسط پدر، اسبابی برای قتل‌اش را فراهم می‌آورد. صورت دوم پدر، یعنی «پدر-خدا» در محیط فرهنگی اجتماع می‌باشد که کودک به دلیل حس درماندگی به پدری قادر و مطلق پناهنده می‌شود، هنگامی که خود را با او همسان می‌انگارد، همزمان او را به‌عنوان مانع فرهنگی قلمداد می‌کند و در ذهنش به شکل نمادین دست به قتل می‌زند. صورت سوم، پدر در نزد پسر در مناسبات سیاسی به شکل «پدر-شاه» بازنمایی می‌شود. وضع قانون و نظم از سوی حاکم، برای واپس‌زنی امیال کودک در حیطه عمومی و اسبابی برای قتلش از سوی کودک است. درواکنش بدان، رانه کودک از نیروگذاری روی ابژه جنسی صرف‌نظر می‌کند و معطوف به بدن خویش می‌شود تا از این طریق نهاد اید به تعادل برسد و اضطراب‌های سیاسی خود را تسکین بخشد.

**استناد:** عبدالله پور چناری، محمد (۱۴۰۴). فهم بنیان‌های «آدیبی» سیاست: الهیات سیاسی یا الهیات فرهنگی؟ فصلنامه

سیاست، ۵۵ (۱)، ۱۵۲-۱۲۵.

<http://doi.org/10.22059/JPQ.2025.384565.1008233>



نویسندگان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

## ۱. مقدمه

در دوره مدرن از هابز تا اشمیت، پیش فرض سیاست، مفهوم الهیاتی خدا بود. برای مثال وقتی هابز در کتاب *لویاتان* از حاکم سخن می گوید: «حق طبیعی حکومت خداوند بر آدمیان و مجازات ایشان در صورت نقض قوانین... از نیاز به اطاعت و سپاسگزاری آدمیان به نفع خودش خلق کرده ناشی نمی شود، بلکه آن حق را باید نتیجه قدرت مقاومت ناپذیر خداوند دانست» (Hobbes, 317: 2005). در این اندیشه هابز، حاکم پیش فرض الهیاتی ایده خدا را دارد و قتل ناپذیری قدرتش ناشی از قادر بودن او به عنوان خدای زمین بود. بازتاب این سخن هابز در قرن بیستم میلادی، در اندیشه کارل اشمیت در کتاب *الهیات سیاسی* بدین صورت بود: «حاکم کسی است بر سر استثنا تصمیم می گیرد... مفهومی که عرفی شده الهیاتی است، یعنی انتقال این مفاهیم از الهیات به نظریه دولت که برای نمونه از رهگذر آن قادر مطلق در هیأت قانونگذار مطلق پدیدار گشته است» (Schmidt, 2015: 29 & 61). محتوای گزاره مشترک این دو اندیشه، متضمن چند مفروض اساسی بود: اول اینکه الهیات سیاسی متضمن امر «حاکمیت» بود؛ دوم اینکه یک «تشابه ساختاری/صوری» میان مفاهیم حقوقی و الهیاتی وجود داشت، برای مثال تشابه میان جهان و اجتماع، میان حاکم و خدا (Taubes, 2019)؛ سوم اینکه، در درون امور، اعم از الهیاتی و سیاسی، یک تمیز آنتاگونیستی میان دوست و دشمن وجود داشت (Schmidt, 2014b: 35). چهارم، الهیات سیاسی بر امر ایمان به اطاعت استوار بود (Mayer, 2014: 193). در نهایت، حاکم چنین نوع الهیاتی از حق مرگ و زندگی اتباع خویش برخوردار بود، چون «قادر مطلق بودن دولت... در واقع نوعی قادر مطلق بودن خداوند است» (Schmidt, 2014b: 45). یعنی چنین قدرت و حقی در سیاست از مفهوم الهیاتی خدا نشأت گرفته بود.

در مقابل، در سده بیستم، برخی ها کوشیدند که مفهوم خدا را از سیاست بگیرند و آن را از امر الهیاتی اش تهی سازند. برای نمونه هانس کلزن در مقاله ای با عنوان «برداشت دولت و روان شناسی اجتماعی با ارجاع خاص به فروید» (Kelsen, 1924) می کوشد با ایجاد ارتباط میان واقعیت و ماهیت دولت، آن را بر اساس نظریه روان شناسی توده ای فروید تحلیل کند. اما در این تحلیل جهان بینی علمی جایگزین نگرش الهیاتی به سیاست می شود، آن گونه در مقاله «شکل دولت و جهان بینی» (Kelsen, 1973 b) می آید و نیز مفهوم خدا از سیاست غایب می شد تا جایی که حاکم قادر مطلق به حاکم صرفاً نظاره گر مبدل می شود، همان گونه که در مقاله «خدا و دولت» (Kelsen, 1973 a) آمده بود. بنابراین، الهیات با کلزن اساساً تبدیل به «الهیات طبیعی» شد، به صورتی که در آن نگرش های علمی جای تشابه ساختاری مفاهیم را می گیرد و مفهوم خدا و حتی پدر از انظار سیاست، پنهان می شود. در این تحول، حاکم «استعلایی» که بر فراز جامعه از حق مرگ و زندگی برخوردار بود با مبدل شدن، به قدرت «درون ماندگار» در داخل اجتماع، آن را

از دست می‌دهد (Kelsen, 2007: 527) و قانون نیز به مثابه یک «دستور مطلق از ارزش‌ها و عواطف تهی گردد و تماماً به امر عقل انسانی» (Kant, 2002: 40-44) تقلیل می‌یابد به صورتی که حاکم در بند قواعد می‌شود. در نتیجه، قانون در معنای قواعد/نظام حقوقی جایگزین قانون به معنای نظم بنیادین می‌گردد.

## ۲. روش‌شناسی پژوهش

در نگاه تقلیل‌گرایانه هانس کلزنی، هرچند به برخی وجوه نظریه توده‌ای فروید استناد شده است، ولی کلیت اندیشه‌اش به محاق رفته بود، به خصوص رابطه پدر-کودک و نیز جایگاه غرایز در آن. افزون بر این، محو شدن نام خدا در الهیات کلزنی، متضمن رویکرد کیهان‌شناختی بود که در آن «خدا به عنوان امر بیگانه» (Tillich, 2007: 18) از دولت طرد شد، ولی با اتخاذ رویکردی هستی‌شناسانه (الهیات فرهنگی پل تیلیش)، این بیگانگی دولت و خدا از بین می‌رود و راهی برای بررسی مجدد آن گشوده می‌شود (Tillich, 2007: 18). در این رویکرد، تمرکز بر مناسبات پدر و پسر و نیز غریزه لیبیدو و ایگو است تا بدین طریق بتوان رانه پدرکشی در سیاست را به خصوص در ساخت‌های فانتزی تحلیل کرد. تمسک به چنین رویکردی می‌کوشد امکان‌های جدیدی برای تحلیل مفهوم حاکمیت در الهیات سیاسی خلق کند و به این پرسش بنیادین در پژوهش حاضر پاسخ دهد: فروپاشی سیاسی متضمن امر الهیاتی است یا امر فرهنگی-روان‌شناختی؟ و در ثانی، بنیان‌های این فروپاشی کدام است؟ بنابراین، پژوهش حاضر در تلاش است با بازگرداندن مفهوم پدر به سیاست، راهی دیگر برای تحلیل مجدد آن بگشاید و به مسئله اساسی مذکور بپردازد. برای پرداختن به این مسئله، از رویکرد فرهنگی-روان‌شناختی با توسل به تیلیش و فروید استفاده شده است. پس، در ذیل، ابتدا به این موضوع پرداخته می‌شود که پدرکشی امر روان‌شناختی است یا حقوقی. سپس وجوه سه‌گانه پدر در قالب فانتزی والد، خدا و شاه، تحلیل و بررسی شده و در پایان نیز نتیجه و منابع ذکر می‌شود.

## ۳. پیشینه پژوهش

در خصوص الهیات سیاسی پژوهش‌هایی در داخل و خارج صورت گرفته است؛ برای مثال برخی راه‌حل دویارگی ذهن توده‌ها در ایده هگلی می‌بینند (Shanks, 2010)؛ برخی دیگر با پیوند الهیات و امر مکانیکی، دولت را امری غیرشخصی دانسته و ایده خدا می‌دانند (Bain, 2010)؛ برخی دیگر مسئله اشمیتی را از منظر میان‌رشته‌ای بازخوانی می‌کنند، به صورتی که در این نگرش جدید، نقش خدا در سیاست غایب می‌شود (Kahn, 2012)؛ یا از رویکردهای مذهبی برای بازخوانی الهیات سیاسی استفاده شده است (Losonczi et al., 2012)؛ یا عده‌ای کوشیده‌اند از معنای

علمی-کثرت‌گرایی حاکمیت کلزنی در برابر معنای وحدت‌گرایی-جدلی اشمیتی دفاع شود (Vatter, 2020)؛ برخی دیگر مدعی شده‌اند که دولت مدرن دنباله‌رو باورهای خداپرستانه نیست (Espejo, 2012)؛ برخی دیگر اظهار کرده‌اند که حاکمیت باید نقش محوری در نظریه حقوق بین‌الملل ایفا کند (Dyzenhaus, 2015)؛ بعضی دیگر به جدل میان کلزن و اشمیت پرداخته‌اند (Baume, 2009)؛ یا برخی درصددند تا درهم‌تنیدگی سیاست و قانون را در حاکمیت نشان دهند، هرچند معنای آن کاملاً متفاوت است (Suganami, 2007)؛ عده‌ای نیز صرفاً به توصیف اندیشه اشمیت در خصوص حاکم، تصمیم و قانون پرداخته‌اند (Heydari & Kavandi, 2016)؛ یا گونه‌شناسی از سه نوع الهیات نهادی، حقوقی و عدالتی، چارچوبی به‌دست داده‌اند (Malaeke, 2013)؛ یا کوشیده‌اند با ارائه چارچوبی به رابطه انواع فرجام‌شناسی و بنیان‌های الهیاتی مشروعیت سیاسی بپردازند (Sinaian, 2021)؛ یا برخی به متفکران سده بیستم در الهیات جدید پرداخته و به نقد فرهنگ مدرن دست زده‌اند (Fallahi, 2022) یا مفاهیمی مانند روایت، خاطره و همبستگی را مورد توجه قرار داده‌اند (Fallahi, 2018)؛ یا از پتانسیل گزاره‌های الهیاتی سیاست برای حل بی‌قراری امر سیاسی و بی‌بنیادی ارزشی در اندیشه لاک استفاده کرده‌اند (Kashi & Taghizadeh, 2011)؛ یا توصیفی از خوانش اشمیت از الهیات مسیحی به دست داده‌اند (Hamidi, 2015)؛ یا امر شهروندی را در ایران نامحتمل دانسته‌اند (Moghim, 2019). همچنین در مقاله‌ای دیگر به نحوه کنار گذاشته شدن الهیات وحیانی بررسی شده (Moghim, 2021)؛ یا به نقش آزادی انسان و دولت تأکید شده است (Hosseini, 2010)؛ یا برخی دیگر امر جنسی را در الهیات یهودی بررسی و رابطه زن و مرد را مطرح کرده‌اند (Jahangiri & Fadaei, 2021)؛ برخی نیز با طرح مفهوم کاته‌خون، آن را عنصری رهایی‌بخش برای رفع انسداد الهیات سیاسی اشمیت دانسته (Ensaifi & Ahmadvand, 2021)؛ یا با نقد رویکردهای تفسیری به اندیشه هابز (Fazeli & Ghadiri, 2022)؛ یا درهم‌تنیدگی امر سیاسی و الهیاتی (Nazari, 2015)؛ یا اندیشه بحران و نقد بنیان‌های امر مدرن (Nazari & Azarfam, 2023) و یا طرح انتقاداتی پروژه اشمیت در پیوندزنی میان امر سیاسی و الهیات سیاسی را ناکام دانسته‌اند (Taghizadeh, 2023).

در بیشتر این پژوهش‌ها، به‌جز چند مورد اندک، تماماً از منظر الهیاتی به سیاست نگریسته شده و اساساً مفروض حاکم-خدا حفظ شده است. به‌صورتی که این مفهوم صرفاً به اسم بی‌محتوایی تبدیل شده و نحوه قتل در فرمان «قتل مکن» به محاق رفته است.

#### ۴. بنیان‌های نظری پژوهش: قتل پدر

در علم روان، برای پدرکشی خاستگاهی چند در ساختارهای روانی انسان قائل شده‌اند. برخی مثل فروید، مرگ را با «امیال و غرایز» انسان گره زده‌اند، چون مهم‌ترین واقعیت‌های ساختار روانی

اجتماع انسانی، همان مفهوم لیبیدویی است (Freud, 2017). در این نگرش، ساختار روان انسان متضمن رانه‌ها/امیالی همچون اروس و مرگ است. رانه اروس می‌کوشد تا با رهاسازی فرد از تنش‌های زندگی و امر فرهنگی، لذت را بیافریند؛ درحالی‌که رانه مرگ بی‌سروصدا کار می‌کند و در پی کشتن است (Freud, 2022a: 79). برخی نظیر اریک فروم بر این نظرند که امر «تمایلات» نقش اساسی در ابژه مرگ دیگری و کشتن ایفا می‌کند. او می‌گوید: «مرگ‌پرستی با خوی سادیستی و همچنین رانه مرگ فروید ارتباط می‌یابد» (Fromm, 2019: 36). او این سخن فروید را می‌پذیرد که ساخت روانی آدمی، دو وجه دارد، ولی نقطه تأکید فرویدی را رد می‌کند. چون آدمی واجد دو گرایش است: گرایش به زندگی و به مرگ. اولی با صلح، انسان‌دوستی و زندگی گره خورده و دومی با مرگ و کشتار. غالب شدن اولی در ساختار روانی فرهنگی جامعه، یعنی اولویت به زندگی و در مقابل، غالب شدن گرایش دوم به معنای مرگ و ویرانگری است (Fromm, 2018). در نهایت، برخی بر این نظرند که اگر فرد در زندگی خود، دچار اختلالات ذهنی شده باشد، آنگاه او قادر به ایجاد شر و مرگ دیگری است. پس، افرادی که از اختلالات شخصیتی عمده‌ای رنج می‌برند، در آنها وقوع قتل و مرگ نسبت به دیگران بیشتر خواهد بود (Hughes, 2022).

از بین ایده‌های مذکور، ایده فرویدی از محتوای فزاینده برخوردار است. چون کسانی که مرتکب مرگ، کشتار و شرارت می‌شوند، اساساً انسان‌های معمولی و فاقد اختلالات روانی‌اند، آن‌گونه که هانا آرنت در کتاب *آیسمن در اورشلیم* این موضوع را به اثبات رسانده بود. از نظر آرنت، آیسمن به لحاظ روانی در وضعیت سلامت به‌سر می‌برد و فاقد اختلالات شخصیتی بود (Arendt, 2019). دلیل دیگر، این‌که گرایش آدمی به‌سوی مرگ و زندگی، اساساً وابسته به رانه‌های میل و واپس‌زنی روانی-فرهنگی است. درنهایت، نگاه فوق بر این نظر است که اساساً خودشیفتگی‌ها با رانه زندگی و حفظ صیانت نفس گره خورده، و نوعی از خودشیفتگی طرد شده، که اساساً به‌عنوان امر مرضی (Freud, 1991) یا اختلال شناخته می‌شود. با این تفاسیر، فهم رانه پدرکشی مستلزم توسل به نظریه فرویدی است. ازاین‌رو برای فهم این نظریه باید مفاهیم چندگانه‌اش نظیر «رانه مرگ و کشتن»، «فرضیه واپس‌زنی/سرکوب» و «ایده پدر» توضیح داده شود.

در خصوص «رانه مرگ»، فروید در پاسخ به پرسشی می‌گوید: «شما از نسبت حقوق و سیاست آغاز کرده‌اید، به نظر من بهترین نقطه برای بررسی این است: چرا جنگ؟» (Freud, 2022: 30). برای او جنگ و کاربست زور در جایی پدیدار می‌شود که آدمی «قصد/میل» داشته باشد اختلاف‌ها و تضادهای فی‌مابین را با زور حل کند. پایان یافتن این منازعه مستلزم «وحدت‌یابی» است: در جایی که زور فردی به قدرت اجتماعی تبدیل شود. دیگر آنکه حق مبین

آن باشد. از این رو گذار از «زور به حق» صورت می‌گیرد (Freud, 2022: 32). این گذار مستلزم یک پیش‌فرض روان‌شناختی است: هر نوع گذاری باید مبتنی بر «پیوندهای عاطفی» باشد. نوع اول این پیوند، از نوع پیوندهایی است که می‌تواند هم مبتنی بر اهداف و ابژه‌های جنسی مثل زندگی زناشویی و هم اهداف عاطفی غیر ابژه جنسی باشد تا جایی فرد نسبت به دیگری، حس نفرت و انزجار نداشته باشد. نوع دوم، از طریق همذات‌پنداری و احساس یگانگی است، چون آنها عامل شکل‌گیری اجتماعات انسانی‌اند. پیش‌فرض دیگر گذار، تغییر نگرش است (Kalhir, 2018). چون جنگ اساساً با کشتن و کشته شدن توأمان است. چون جنگ می‌گوید: «همنوع خودت را باید بکشی» (Freud, 2019: 61). این کشتن همانوع یا پذیرش مرگ افراد بیگانه و دشمن، به سبب واقعیت روانی ناخودآگاه افراد است. ساختار ناخودآگاه افراد به صورتی است که وقتی: «کسی به ما توهین کرده باشد... آنگاه در ناخودآگاهمان، برای طرف مقابل آرزوی مرگ می‌کنیم. در حقیقت در ناخودآگاهمان برای هیچ و پوچ قتل می‌کنیم» (Freud, 2019: 59). قاتل بودن آدمی به دلیل وجود چنین ساختارهای روانی است. وقتی اقتدار آدمی به چالش کشیده شود، در آن هنگام برای طرف مقابل، آرزوی مرگ می‌کند و خواهان کشته شدن اوست. پس، «میل» به کشتن نه تنها متفاوت از «عمل» و «حق» کشتن، بلکه اساساً بر آنها مقدم است.

در خصوص «فرضیه سرکوب/واپس‌زنی» فروید (اهمیت این فرضیه بنگرید: Foucault, 2019; Elias, 2019) مسئله سائقه جنسی کودک و نیز موضوع تمدن/فرهنگ را مطرح می‌کند (Smith, 2010). در نزد او، غرایز جنسی شالوده رفتار کودک را شکل می‌دهد. کودک در برآوردن آنها همواره با تابوهای ممنوع مواجه می‌شود که تماماً محصول تمدن بشری است. در نتیجه، ساختار روانی با واپس‌زنی بیرونی/درونی مواجه است (Freud, 2022 b). درحالی‌که زندگی آدمی متضمن دو روند است: یکی فردی و دیگری جمعی. هدف اصلی در روند فردی همانا ارضای اروس است. این رشد‌گرایش به خودشیفتگی و ازخودگذشتگی دارد. در اولی فرد و در دومی، دیگر اهمیت می‌یابد. در مقابل، روند فرهنگی در پی محدود کردن رانه‌های فرد با ایجاد اتحاد بین افراد است. اتفاقی که در اینجا رخ می‌دهد دیگر اصل لذت و نیز خودشیفتگی آدمی، واپس‌زده می‌شود و در نهاد ناخودآگاه قرار می‌گیرد. بنابراین، امر فرهنگی در ذاتش گرایش دارد که دایره لذت جنسی را محدود بسازد. تمدن به دو طریق این کار را انجام می‌دهد: اول اینکه می‌کوشد تا از طریق «تصعید» اهداف رانه جنسی را تغییر دهد؛ دوم، فرد با پرخاشگری نسبت به این ابژه یا دیگری، رانه خود را ارضا می‌کند (Freud, 2022b: 68). پس، فروید پرخاشگری را رانه‌ای می‌داند که در ساختارهای روانی آدمی سخت در انتظار «تحریک شدن یا برانگیخته شدن» است و شدت این پرخاشگری حتی در کودک با میزان پرخاشگری پدر مرتبط است. رانه مرگ به پیدایش «احساس گناه» منجر می‌شود (Freud, 2018). اگر رانه مرگ در قالب پرخاشگری و تخریب، ارضا شود،

آنگاه عقده پدرکشی رخ می‌دهد (مقایسه کنید با Malinowski, 2013) و اگر به درون بازتابنده شود، آنگاه جنگی میان فرامن و من، شکل می‌گیرد. در نتیجه، نهاد اید تعادل روانی‌اش را از دست می‌دهد.

در خصوص «ایده پدر»، فروید این مسئله را با قضاوت در رشد جنسی کودک پیوند می‌زند. از نظر وی مرحله‌ای از رشد در زندگی کودک وجود دارد که در آن کودک پی می‌برد که فاقد یا واجد قضاوت است؛ بدین صورت که مشاهده یا غیاب این امر، کودک را به درک تفاوت‌های جنسی خویش با دیگری می‌رساند. در نزد کودک، فقدان قضاوت در زنان با مسئله اختگی درک‌پذیر می‌شود. چون کودک آن را به عنوان عضوی از بدنش می‌فهمد، کودکان پسر وجود آن را در خود نشانی از مردانگی/پدر می‌دانند، و فقدانش را در زنان به دلیل اختگی مادر می‌دانند. در مقابل، نیز دختران، این ایده را می‌پذیرند که آنان از همان بدو تولد فاقد قضاوت بوده و دیگر در هیچ مراحل رشد جنسی خودشان واجد آن نخواهند شد. بنابراین، قضاوت به عنوان یک ابژه برای فهم رشد جنسی است و نه تفاوت‌های جنسیتی. اما جایگاه پدر در نزد پسر به دلیل پی بردن به اندام جنسی‌اش مدام سایه ترس از اختگی را بر ذهن و روان آن می‌گستراند، به صورتی که ترس از اختگی او را مجبور می‌کند ارضای نیازهایش به خصوص زنا با محارم را واپس زند تا گرفتار خشم پدر نشود. حال این پدر در نزد کودک جانشینانی دارد که از آن به عنوان «خدا» و «دولت» یاد می‌شود. در واقع، در نزد فروید رابطه کودک با جانشینان پدر تابعی از رابطه کودک با پدر، مسئله پدرکشی و احساس گناه است. آن گونه در داستان پدرکشی داستایوسکی آمده بود: «که نگرش داستایوسکی درباره دولت و اعتقاد به خدا تابعی از رابطه کودک با پدر بود» (Freud, 1994: 262). با این تفاسیر، فانتزی‌های پدر، عنصر مفصل‌بخش میان میل جنسی، رانه مرگ و امر سرکوب می‌باشد.

## ۵. یافته‌ها

مهم‌ترین یافته‌های پژوهش عبارت‌اند از:

### ۵.۱. پدر-«والد»

فروید در سه داستان نظیر ادیپ‌شاه، هملت و برداران کارمازوف، به معمای پدر می‌پردازد. اولین بار آن را در کتاب تفسیر خواب، بعد در کتاب تابو و توتم و در نهایت، در مقالاتی همچون «انحلال ادیب»، «کودکی را می‌زنند» و «داستایوسکی و پدرکشی» مطرح ساخت. محتوای گزاره‌ای مشترک این آثار، همان مسئله پدر در نزد کودک، به خصوص دوران رشد جنسی از سه تا شش سالگی است. تصور کودک در این سنین از پدر، به عنوان رقیب عشقی است، چون کودک در

ساحت درونش میل به زنا با محارم دارد و در آرزوی این است که با مادر خویش همبستر شود، آرزویی که به دلیل وجود پدر واپس زده می‌شود و کودک آن را از حیطه خودآگاه به ناخودآگاه می‌فرستد. وجود پدر سبب می‌شود که هرگونه رابطه با مادر به یک تابوی جنسی تبدیل شود و از اینجا اساس هنجار عدم رابطه جنسی با محارم به صورت کلی و عدم زنا با غیرمحارم شکل می‌گیرد. پس، وضع قاعده منع و چه بسا نقض آن، بازتابی از همین میل جنسی کودک است و قانون ریشه در میل جنسی دارد: «هر جا منعی در کار باشد، میل یا رغبتی ناشناخته و نهانی آن را به وجود آورده است» (Freud, 2018: 115).

در فانتزی کودک یک احساس دوگانه‌ای نسبت به پدر وجود دارد و مادر در آن نقشی منفعل دارد: «اولین تکانه جنسی ما معطوف به مادر می‌شود و اولین نفرتمان و امیال جنایتکارانه‌مان علیه پدر شکل می‌گیرد» (Freud, 2003: 280). ولی این پدر است که فانتزی کودک معطوف به آن است. کودک میلش را معطوف به مادر می‌سازد، در عین حال که عواطف سلبی‌اش به سوی پدر منعطف شده است. این امر به معنای برانگیختگی سائقه جنسی است. چنین تکانه‌ای با دو امکان مواجه است: یا در عمل باید برآورده شود کودک با والده هم‌بستر شود، یا اینکه به آرزویی تبدیل شود که تا اطلاع ثانوی امکان تحققش وجود ندارد. چنین امری کودک را در یک برزخ، امکان و امتناع قرار می‌دهد، که از یک سو تکانه جنسی‌اش برانگیخته شده و از سوی دیگر به آرزوی واپس زده تبدیل شده است. حسرت چنین تکانه‌ای نه تنها دوران کودکی پسر، بلکه کل عمرش را در برمی‌گیرد. این امر از نظر فروید، یعنی همان چوب کج بشریت که آغشته به رنج و حسرت یک آرزوی برانگیخته شده، برآورده نشده است. ایجابی که مدام نفی می‌شود: «ما مانند ادیپ در ناآگاهی از این آرزوها، که برای اخلاق نفرت برانگیزند و طبیعت به ما تحمیل کرده است به سر می‌بریم» (Freud, 2003: 280). البته فروید، دو صورت برای برآورده شدن این تکانه جنسی در دوران کودکی قائل است، یکی وجه فعال، مردانگی است و دیگری، وجه منفعل، زنانگی است. در وجه اول، کودک در فانتزی خویش، پدر را حذف می‌کند و خود را جایگزین او می‌سازد. در این صورت، یک رابطه فعالانه نسبت به مادر خویش در ذهنش برقرار می‌سازد (Freud, 2019a: 73). در چنین وضعیتی برای کودک، برزخ پدر و مادر شکل می‌گیرد. بدین شکل، در عالم واقع، پدر را به عنوان یک مانع در رسیدن به ابژه‌اش درک می‌کند. البته پدر واقعی سبب شکل‌گیری احساس دوگانه در کودک می‌شود. کودک از یک سو نسبت به پدرش، احساس نفرت و انزجار دارد، چون او را مانعی بر سر راه امیال و تکانه‌هایی جنسی‌اش درک می‌کند و خواهان از میان برداشتن آن است. از سوی دیگر، بدان عشق می‌ورزد و جایگاه پدری او را می‌ستاید و کودک خواهان به دست آوردن جایگاه اوست، تا از این طریق آرزوی نهفته‌اش محقق شود. ترکیب این دو نگرش به همسان‌انگاری با پدر منجر می‌شود، پدری که از یک طرف باید حذف و از طرف دیگر باید برای

رابطه با ابژه جنسی، حفظ شود (Freud, 1994: 259). چنین ترکیبی، یعنی حذف حفظی، نشان از واقعیت‌های بنیادین روان آدمی دارد که به صورت عواطف دوگانه مهرآگین خود را نمایان می‌سازد.

در وجه زنانگی، پسر به دلیل ایجاد احساس مانع برای رسیدن به امیال خویش دست به یک انتقال و جابه‌جایی می‌زند، بدین شکل می‌کوشد در مناسبات فی‌مابین، جایگاه مادر را اشغال کند و از جایگاه پدری دست بشوید. در واقع، این ترفندی است که کودک می‌کوشد تا بدین وسیله مهر پدر را دریافت کند و قادر باشد تکانه‌های جنسی خویش را برآورده سازد. نتیجه چنین عملی اینکه کودک پسر، وجه فعال بودن خود را از دست می‌دهد و خود به ابژه جنسی مردان تبدیل می‌شود و این سرآغاز انحراف جنسی برای کودک است: «جایگزین شدن انفعال یا زنانگی به جای فعالیت یا مردانگی، برای حفظ فانتزی، کودکی را می‌زنند، در ناخودآگاه باشد و این فانتزی در نتیجه سرکوب، در ناخودآگاه باقی می‌ماند» (Freud, 2019b: 155). پس در این فانتزی رابطه کودک با والد، یعنی پسر با پدر حفظ می‌شود، به صورتی که در ناخودآگاه نفی و میل، هر دو برقرارند. پایداری میل به سبب واپس زده شدن به درون ناخودآگاه است، پس نهفتگی و فراموشی به معنای نابودی آن نیست. ماندگاری منع و ممنوعیت نیز بدین سبب است که در صورت عدم ماندگاری، سببی می‌شد تا میل کودک از ناخودآگاه به سطح آگاه بیاید و آنگاه در عمل آن را برآورده سازد (Freud, 2017: 58).

این دوگانگی سرشتی جنسی کودک، در حالتی نامیسر می‌شود که پای ترس از اختگی و احساس گناه به میان آید. ترس از اختگی زمانی پدیدار می‌شود که کودک از آرزوی رسیدن به ابژه جنسی‌اش دست بردارد، آنگاه مجازاتش، اخته شدن و از دست دادن قضیب است. چون کودک هویت خویش را با آلت تناسلی گره زده و از دست دادن آن به معنای پایان یافتن وجه مردانگی و پذیرش جبرآمیز وجه زنانگی است. حال این امر چنان در کودک ایجاد ترس و واهمه می‌کند که هم از میان برداشتن پدر و هم تملک مادر را در ذهن خویش سرکوب می‌کند. افزون بر این، کودک در این میانه می‌کوشد عواطف و احساسات خودش را نسبت به پدر نیز سرکوب کند. پسر به دلیل ترس از اختگی هم تنفر ورزیدن به پدر و هم مهرورزی نسبت به آن را توأمان سرکوب می‌کند و از بخش خودآگاه ذهنش به ناخودآگاه می‌فرستد، جایی که هم نفی و هم میل به قوت خود حی و مخفی‌اند. در این حالت، احساس گناه پدیدار می‌شود و خاستگاه آن را باید در همین عقده ادیپ و ترس از اختگی دانست. ناخودآگاه شدن میل پدرکشی در کودک بنیان گناهکاری را ایجاد می‌کند، اختگی و تنبیه نیز کیفر و کفاره همچون تاوان چنین گناهی است که کودک در صورت عملی باید آن را بپردازد: «هرکجا که در ما احساس گناه عمیقی حس شود... آن

بدان معنا خواهد بود که میل به ارتکاب قتل یعنی پدرکشی در ما قوی است» (Freud, 2017: 114).

حال، اگر این اصل را در مورد انسان‌ها به‌طور کلی به‌کار بندیم آنگاه باید چنین نتیجه بگیریم: «تمامی انسان‌ها در معرض وسوسه قتل فرمانروایان، روحانیان خود، خدایگان، یا ارتکاب زنا با محارم و بدرفتاری بامردگان هستند» (Freud, 2017: 114). این همان اصلی است که فروید از عقده ادیپ و پدرکشی در حیطه شخصی و ناخودآگاه آدمی بیرون می‌کشد و آن را به حیطه عمومی و اجتماعی تعمیم می‌دهد. مناسبات اجتماعی و سیاسی تابعی از مناسبات پسر با پدر است نه برعکس آن. چون محیط خانه، ناب‌ترین و ابتدایی‌ترین محیطی است که احساسات و افکار کودک شکل می‌گیرد، به‌گونه‌ای که به تعبیر روانکاوان، سنن دیگر میراث‌بر چنین زمان و مکانی هستند. با ورود کودک به محیط اجتماع دیگری همچون سیاست، مناسبات میان فرد و سیاست مطرح می‌شود. این مناسبات تحت تأثیر همان تصویر ابتدایی از پدر در خانه است، به‌صورتی که طبق سازوکارهای جابه‌جایی و انتقال، جایگاه پدر به حاکم انتقال داده می‌شود و به‌تبع نیز، احساسات و عواطف دوسویه نسبت بدان شکل می‌گیرد. از این‌رو فروید در کتاب *روان‌شناسی توده‌ای* به‌درستی خاطرنشان می‌سازد: میان ذهنیت توده‌ها و حاکمان و امور فردی و عمومی، یک تشابه اساساً روانی وجود دارد (مقایسه کنید: Geuss, 2017). پدیده‌های سیاسی بیش از آنکه سیاسی باشند، روان‌شناختی و شخصی‌اند (Freud, 2021: 57). در نتیجه، تجانس پدر با جانشینانش، یعنی خدا و حاکم از این دست است و فانتزی پدر اساس فهم آنهاست.

### ۵.۲. پدر-«خدا»

کودک برای پدر جانشینانی را متصور است که در مناسبات اجتماعی‌اش از اهمیت زیادی برخوردارند. یکی از آنها همان خدا یا «پدر مقدس» است. در ذهن کودک، خدا به‌مثابه تصویری استعاری و نمادین از واقعیت پدر است، البته جانشینی که در مقام فراتر است نه فروتر مثل یک توتم؛ «مفهوم خدا در نزد کودک یک ریشه و منشأ روانی دارد» (Freud, 2019: 38)، هرچند که در آن ایام مفهوم دینی خدا برای کودک قابل درک و فهم نیست. فروید این مفهوم را به مساله عقده ادیپ برمی‌گرداند و از این طریق می‌کوشد رابطه کودک با جانشین عالی‌مقام پدر را توضیح دهد: «دانستیم که تأثیر جانکاه حس درماندگی در دوران کودکی نیاز به حامی و حمایت از طریق عشقی را پدید می‌آورد که پدر آن را تامین می‌کند؛ این فتور و درماندگی با بقای خود در طول زندگی تصور و تشبیه به وجود پدر را ضروری می‌کند، ولی این بار باید پدری قدرتمند در میان باشد» (Freud, 2019: 49). در این سخن سه امر باید توضیح داده شود: تعارضات امیال، درماندگی و خدا.

در نگاه فروید، تعارضات امیال در دوران کودکی، تعارضاتی ماندگاری و برخاسته از عقده ادیپ هستند و آنها شامل مناسبات پسر و پدر و نیز مناسبات با جانشینانش می‌شود. در چنین مناسباتی عواطف خشم و مهر توأمان حضور دارند. دیگر آنکه این حس درماندگی و ضعف کودک در مراحل رشد جنسی‌اش است که خود را نیازمند پدری دیگر می‌بیند تا بتواند هم حس درماندگی او را پوشش دهد و هم اینکه از او در برابر نامالایمات‌ها و ناامنی‌ها حفاظت کند. چنین پدری باید نسبت به پدر سببی، از قدرت و توان افزون‌تری برخوردار باشد. در نتیجه، کودک از پدر واقعی خویش تصویری می‌سازد که نمادین و سمبلیک است، فانتزی که آن نه در تقابل با واقعیت و نه واقعیت‌ناپذیر است: «فانتزی‌های کودک ریشه در امیال و آرزوهای نهفته او دارد» (Freud, 2019: 51). در چنین فانتزی، فرد آرزو می‌کند واقعیت باشد، هرچند وجودش برای کودک قابل درک نیست.

افزون براین، فانتزی کودک با مسئله «قتل و قربانی» گره خورده است. چون آنچه در نزد اقوام یهودی و نیز دیانت مسیحی واقع شده، در ارتباط با پدرکشی و قربانی، ریشه در همین واقعیت‌های روانی دوران کودکی انسان دارد. در نزد یهودیان واقعه بزرگ حیات بشری با مسئله مرگ پدر و قربانی مرتبط است. وقتی آنها مراسم آیینی برای مرگ خدایان خود برپا می‌کردند تا خاطره یک واقعه غم‌انگیز استعاری را زنده نگه‌دارند و آن چیزی جز میل به پدرکشی نبود، هرچند که عمل قربانی در این آیین‌ها، کفاره چنین گناهی بوده است. حتی در مراحل بعدی رشد اجتماعات انسانی، دو حس در وجود کودک زنده نگه‌داشته شد، حس مسئولیت‌پذیری گناه و احساس عصبانیت. کودک همواره کوشیده با استفاده از سازوکار جابه‌جایی خود را بر جای «پدر-خدا» قرار دهد تا از این طریق مرتباً مسیر زندگی را برای خود بگشاید، گرچه در این راه کودک همواره به‌صورت نمادین میل شهوت‌انگیز خود را یعنی زنا با محارم را در قالب کشت زمین، برآورده ساخته است. اما در این میان، خدا فانتزی به صورت‌های استعاری آتیس، ادونیس، افرودیت، میترا و غیره درک شده است. مویه در آیین‌های تشریفاتی در برزخ ماتم، به‌دلیل مرگ خدا و شادی به‌دلیل زنده نگه‌داشتن نام و خاطره مجدد آنها، در رفت‌وآمد بوده است. بنابراین در نزد فروید، گناه نخستین آدمی در ارتباط با تجاوزی نسبت به خدای پدر بود، یعنی پدرکشی. در چنین مسیری مسیح کوشید با از دست دادن جان خود، راهی آشتی میان انسان و خدا بگشاید (Freud, 2017: 225-231).

خدای پدر در نزد فلاسفه به شکل پدر-خدا تصور شده است، همان سرنوشتی را بازگو می‌کند که پدر در نزد کودک داشته است. چنین خدایی صرفاً یک نام استعاری و حتی بسیار انتزاعی است که فلاسفه غرب از آن در راستای دین‌خواهی خویش استفاده جسته‌اند: «آنها نام خدا را به انتزاعی گنگ می‌دهند که خودشان سرهم کرده‌اند؛ با این کار خود را در نزد جهانیان

خداباور جلوه می‌کنند... خدای فلاسفه چیزی جز سایه‌ای بی‌گوهر نیست و دیگر هیچ نسبتی با خدا قادر و قاهر آموزه‌های دینی ندارد» (Freud, 2019: 54). هرچند خدای فانتزی فلاسفه کاملاً امری انتزاعی است، ولی سرنوشت‌اش جدا از سرنوشت خدای پدر نیست. هر دو محکوم به فنا و برگزاری آیین قربانی برای دان کفاره قتل و زنده نگه‌داشتن نام استعاری او بوده است. به این دلیل که آدمی در ذهن خویش مدام قتل می‌کند، هرچند در عمل قادر به انجام آن نباشد. این قتل مرهمی برای رانه‌های سرکوب‌شده است، تا جایی که آدمی تنبیه، کیفر و حتی کفاره را می‌پذیرد تا احساس گناه خویش را تقلیل دهد و روان آشفته خویش را مرهمی نهد.

در این نوع فانتزی، می‌توان این سخن عصر روشنگری را درک کرد که کاربست عقل را بیرون آمدن از حس «صغارت» و احساس درماندگی، می‌دانستند. اجتماع انسانی از این وضع به لحاظ روانی بیرون نمی‌آید، مگر با قتل پدر خدا و قربانی کردن خود. از این‌روست که فلاسفه‌ای همچون نیچه با واعظان مرگ دست و پنجه نرم می‌کنند تا آدمی و زندگی‌اش را از کام آنها رهایی بخشند: «آنان که روان مسلول دارند. اینان به دنیا نیامده رو به مرگ‌اند، و شیفته‌ی آموزه‌های خستگی و گوشه‌گیری. آرزویی مرگ دارند و بر ماست که آرزویشان را روا بشماریم» (Nietzsche, 2005: 123). این سخن نفی‌گونه‌ای نیچه به تعبیر فرویدی کلمه به معنای ایجاب آن نیز است، فروید در مقاله نفی، «هرگونه نفی از این دست، یک ایجابی به‌همراه خود دارد، چون نفی یک راه شناخت برای امر سرکوب‌شده است» (Freud, 2019c: 196). بر این اساس، اشتراک واعظان و نیچه در این است که نفی آنها مسیری برای شناخت امر سرکوب‌شده و امر سرکوب‌شده ریشه در حس درماندگی کودک از پدر است که خود را به‌صورت پدرخدایی نشان می‌دهد و چنین پدری نیز به حکم تعارضات امیال جنسی محکوم به فناست. در نتیجه، فانتزی مرگ پدر خدا راه را برای اراده معطوف به قدرت و زندگی هموار می‌سازد تا با کنار نهادن حس تعلق و حقارت نسبت به پدراستعاری، زندگی خویش را هموار سازد: «انسان به حس پیوستگی و تعلق به کلیتی که بی‌نهایت برتر از خود تصور می‌کند، می‌رسد و به این حس به‌سبب توجه به ارزش خود باید پایان بخشد» (Nietzsche, 2017: 67-68). پایان‌بخشی به حس درماندگی فقط از طریق فانتزی پدرکشی یا مرگ پدرخدایی است.

دلالت سیاسی این فانتزی را باکونین به‌خوبی در کتاب *خدا و دولت* به تصویر کشانده است، به‌خصوص در توضیح رابطه خدا و دولت: «تاریخ ادیان، یعنی تاریخ تولد، بالندگی و زوال خدایانی که هریک پس از دیگری عقیده انسان‌ها را به دست گرفته‌اند... زمانی که ایده خدا به‌وجود آمد، سپس به‌صورت طبیعی به‌عنوان علت، داور و قادر مطلق همه چیز معرفی شد. پس از آن جهان و خدا و همه چیز، پوچ شد و انسان خالق واقعی آن بود... خداوند ارباب و انسان برده است. انسانی که از یافتن عدالت، حقیقت و حیات جاوید علی‌رغم تلاشش ناتوان بود، تنها با رابطه الهی

می‌توانست آن را به فراچنگ آورد» (Bakunin, 2022: 54). در نزد باکونین، تاریخ اجتماعی انسان‌ها مملو از زایش و تراژدی‌های مرگ خدایان یا فانتزی پدرخدایی است. خدایی فانتزی زاده خیال انسان است. اما این احساس به چنین خدایی، ریشه در همان حس درماندگی کودکی انسان دارد، به‌خصوص زمانی که می‌کوشد زمین را از عدل و داد و نیز حقیقت پر کند. این کنش استعاری آدمی در برزخی از زنده نگه‌داشتن یاد خدا و نیز مرگ فانتزی است. آدمی از سویی همچون کودک برای سرپوش گذاشتن بر حس درماندگی و عجزش نیاز به خدای قادر و مطلق دارد که بتوان به عنوان جانشین پدر، آن حس و میل را برآورده سازد. اما زمانی که این میل او را به‌سوی پدر استعاری یا خدای فانتزی سوق می‌دهد، در همان حال، وجود چنین پدری مانعی بر سر راه برآوردن امیال و آرزوهایش درک می‌کند. چون تصور همین رابطه، مناسبات نابرابر ایجاد می‌کند و کودک را در موضع ضعف و بردگی قرار می‌دهد و پدر را در موضعی بالاتر همچون ارباب و خدایگان می‌نشانند: «ایده خدا مستلزم تعطیلی عقل بشری و عدالت است؛ مؤثرترین نافی آزادی انسان و لزوماً منتهی به بردگی نوع بشر، هم در نظر و هم در عمل می‌شود» (Bakunin, 2022: 55).

در نگرش مذکور، وجود پدرخدا، یعنی ارباب دلالت بر مرگ انسان دارد و احیای انسان نیز به معنای مرگ ایده خدا و فانتزی‌های مرتبط بدان خواهد بود. خدا در مناسبات اجتماعی ابتدا خود را به‌صورت ارباب نشان داده، اربابی که به دلیل داشتن اقتدار برتر سبب منع آزادی شده است. در نتیجه، حیات بردگی ریشه در کشتن فانتزی خدا دارد. بدین معنا که خدایی که در فانتزی برده دستخوش مرگ می‌شود، آن زمینه‌ساز مرگ اربابی می‌شود که در عالم بیرون ذهن به‌عنوان خدای پدر شناخته شده است. این حیات جز با قتل و کشتار نمی‌تواند احیا شود و دوامی بیابد. از این‌رو بردگان برای حیات خویش باید دست به شورش علیه اربابان یا خدایگان پدر بزنند تا با کشتن آنها، آدمی را در یک وضعیت برابر و بدون اراده برتر اعم از ارباب و قدرت سیاسی قرار دهند؛ ایده‌ای که برای الهیات سیاسی در عصر مدرن همچون اشمیت به‌جد سهمگین بود. به همین دلیل او اندیشه حاکمیت را علیه دشمن انضمامی خویش، یعنی «با نقد اندیشه‌های باکونین» (Mayer, 2014: 182) به‌کار می‌بندد. درحالی‌که باکونین بر آن بود که با اعلام مرگ خدای پدر، به‌کلی دولت مدرن را از هستی ساقط کند و با شورش علیه سازمان‌های سیاسی که تجسم این ایده بودند، آدمی را به وضع طبیعی نخستین برساند که همگی ارباب خویش باشند نه برده دیگری.

### ۳.۵. پدر-«شاه»

موضوع مهم دیگری که در رشد جنسی اتفاق می‌افتد و آن مرتبط با ایگو و اید است، به‌خصوص زمانی که مسئله نیروگذاری روی بدن خویش یا ابژه جنسی برای کودک مطرح می‌شود. زمانی که کودک می‌کوشد موضع اول را انتخاب کند و از طریق هویت‌یابی با پدر فانتزی، نیروگذاری روی ابژه‌های جنسی را برای مدتی کنار بگذارد، وارد مرحله نهفتگی جنسی می‌شود. یکی از این هویت‌یابی‌ها در ارتباط با اقتدار والدگری است، به‌خصوص پدر مضاعف. به لحاظ روانی وقتی ایگو، از نیروگذاری جنسی بر روی ابژه‌ها صرف‌نظر کند، در آن هنگام اقتدار پدری به درون روان کودک بازتابانده شده و به شکل‌گیری سوپرایگو منجر می‌شود. سوپرایگو نیز از طریق همذات‌پنداری با پدر خانواده، هویت سخت‌گیر او را به خود می‌گیرد و به سبب آن، منع زنا با محارم امری درونی می‌شود. این امر سبب ایمن شدن اید از مخاطرات آتی است، اعم از مخاطرات فرامن درونی و بیرونی. فرامن بیرونی چیزی جز جانشینان پدر در مقام ریاست قبیله و نهاد اجتماعی نمی‌تواند باشد (Freud, 2019a: 74-75). بنابراین، حل تعارضات در نهاد اید، منوط به فروگذاشتن ابژه‌ها و توجه به بدن خویش می‌باشد، تا از این طریق تعادل و آرامش روانی خویش را حفظ کند.

ترجمان آن در مناسبات اجتماعی بدین صورت می‌باشد که فانتزی پدر صرفاً محدود به ایده خدا یا حیطه دینی نشد بلکه، دربرگیرنده نهادهای اجتماعی نیز بود. چنین نهادی همچون حیطه دینی آغشته به عقده ادیپ و پدرکشی بود. حتی در قدیم با وجود تمیز میان دو نهاد اجتماع، یعنی خانه و قبیله، فانتزی پدر قادر بود که عواطف دوگانه را نسبت به پدرشاهی ایجاد کند: «با پدید آمدن پدر خدایان جامعه محروم از پدر کم‌کم به اجتماع پدرسالاری مبدل شد و خانواده به صورت بازساخته‌ای از جماعت بدوی... که در آن پدران، قسمت بزرگی از حقوقی را که در جماعت مذکور از آن برخوردار بودند، مجدداً به دست آوردند و پدران دوباره پدیدار شدند» (Freud, 2017: 224). این پدیدارشدن صرف نام پدر نبود که فرزند بدان میل به کشتن داشتند، بلکه پدری پدیدار شد تا حقارت‌های شکستش را جبران کند. به‌خصوص زمانی که به عنوان رئیس نهاد اجتماعی تلقی شده و با خصلت خدایی برای خود چنان حق و قدرت مطلق قائل شد که از این طریق بتواند میل برانگیخته‌شده را به درون افراد بازتاباند: «در این شرایط بر سازمان اجتماع، پادشاهانی ریاست می‌یابند که دارای صفت خدایی هستند و طریقه پدرسالاری را بر حکومت بسط می‌دهند. باید گفت پدر پس از سرنگون شدنش، با کسب مجدد حقوق خود، با قساوت انتقام شکست سابق را باز می‌ستاند و چنان سلطه‌ای اعمال می‌کند که هیچ کس جرئت نمی‌کند با آن مخالفت کند. پسران سر به زیر شدند تا مسئولیت جنایت ارتكابی را از خود دور سازند» (Freud, 2017: 225). در واقع، اطاعت پسران از پدران جدید در سازمان اجتماعی برای نفی مساله تقصیر

در جنایت بزرگ یعنی پدرکشی است. در مقابل، پدران نیز برای انتقام از پدرکشی‌ها قبلی و برای خون‌خواهی از آنها، پسرکشی را به عنوان حق مطلق خود به رسمیت شناختند. آنگاه تنها راه صلح میان پدر و پسر زمانی امکان‌پذیر می‌شد «که پسران برای کفارۀ ارتکاب جنایت بزرگ، خود را فدا کنند یا قربانی سازند» (Freud, 2017: 232)، وگرنه فرزندکشی از سوی پدر بر تعارضات میان او و فرزند، میان ایگو و سوپرایگو دامن زده و شعله‌های میل پدرکشی و انتقام، مجدداً برانگیخته می‌شود، افزون بر این نهاد اید در ورطه ناآرامی و عدم تعادل قرار می‌گیرد که کل حیات زندگی جنسی کودک را تحت‌الشعاع خویش قرار می‌داد.

دلالت سخن فروید را می‌توان به‌وضوح در تاریخ عمل و نظر سیاسی دید، اینکه چگونه حاکم و حاکمیت ریشه در مفهوم پدری دارد و ایده خداوندگاری چیزی جز تصویر کودک از پدر خویش نیست. در همین زمینه، به لحاظ نظری، رابرت فیلمر در کتاب *پاتریشا: قدرت طبیعی شاهان* استدلال می‌کند که واقعیت تاریخی حکایت از آن دارد نخستین شاهان، همان پدران خانواده بوده‌اند: «واقعیت این است که تمام شاهان... پدر طبیعی کل مردم محسوب می‌شد. به این ترتیب حق اعمال قدرت عالی به آنان به ارث می‌رسد... به‌منظور تأیید این حق طبیعی قدرت شاهانه در ده فرمان می‌بینیم، که قانون به پدرت احترام بگذار، وضع شده است... همانند پدر خانواده، شاه نیز به‌عنوان پدر عده زیادی از خانواده‌ها می‌کوشد نسبت به امور آنها اهتمام ورزد» (Filmer, 2017: 89-92). سخن فیلمر در گذشته، تأییدی بر ایده فرویدی است که پدرشاهی تابعی از فانتزی پسر و پدر رقیب است. افزون بر این، فیلمر در اثنا می‌پذیرد که ده فرمان مؤیدی بر پدرشاهی است. اگر مبنای قدرت در الهیات سیاسی پدرشاهی باشد، آن وقت باید ببینیم که این حاکمیت به لحاظ تاریخی چگونه شکل گرفته بود.

در تاریخ روم باستان، حقی به پدر به‌واسطه «پاتریا پوتستاس» یا قدرت پدری داده شده بود که آن را می‌توانست بر اهالی خانه به‌خصوص پسران اعمال کند. عناصر اصلی پوتستاس بر اساس کتاب *قانون روم باستان* عبارت‌اند از: «حق زندگی و مرگ و خشونت جزئی؛ قدرت فروش که منجر به تبدیل شدن به برده‌داری واقعی می‌شد؛ حق وتو کردن ازدواج و کنترل کردن طلاق؛ حق اقدام برای بازیابی کودک از بازداشت؛ حق تمامی تصرفات اعم از حق مالکیت و تعهدات ناشی از معاملاتی که به‌وسیله خانواده صورت می‌گرفت؛ حق تحویل کودک به‌جای پرداخت جریمه خطای او؛ حق تعیین سرپرست برای کودکان طبق وصیت‌نامه؛ ظلم به پسر یا اموال پسر به معنای ظلم به پدر بود» (Buckland, 1966: 102-104). عناصر این قدرت پدری دلالت‌های مهمی را با خود به‌همراه داشته است، عبارت‌اند از:

اول اینکه، این حق به‌عنوان یک «واقعیت ساده تراژیک» نشان‌دهنده قدرت بی‌قیدوشرط پدر بر جان و مال اعضای خانواده بود (Shaw, 2001)؛ دوم اینکه، عمل قتل در خانه جرم تلقی

نمی‌شد. این به دلیل ساختارهای حقوقی، سیاسی و نیز اجتماعی بود که در آن روزگار حاکم بود. در این میان، قتل زمانی جرم محسوب می‌شد که خطری برای قدرت سیاسی باشد (Gaughan, 2009)؛ سوم، وقتی اعضای مذکر خانواده از دایره قدرت پدر خارج می‌شدند و خود خانواده‌ای را تشکیل می‌دادند، در آن هنگام، به یک پاتریا فمیلیاس تبدیل می‌شدند؛ چهارم، اینکه در نوع قدرت پدری، حتی دخترها به دلیل بی‌عفتی مجازات می‌شدند (Nicholas & Treggiari, 2016). نکته مهم دیگر آن که پاتر فمیلیاس برای قرن‌های متمادی در روم باستان الگویی از اقتدار پدری و نظم اجتماعی محسوب می‌شدند، هرچند که تصویر پدر، تصویر شخصی مقتدر و خودسر بود (Saller, 1994). در نهایت، اینکه قدرت پدر در این نظم اجتماعی متضمن سه عنصر توأمان بود: عنصر تقدس، عنصر مدیریت و عنصر قادر مطلق. وجه اول بر این اشاره دارد که ریاست پدر بر خانواده وجهی مقدس دارد و اعضای خانواده باید به جایگاه طبیعی پدر احترام بگذارند و حرمت پدر خانواده را به عنوان رئیس حفظ کنند. عنصر مدیریت بر این دلالت داشت که پدر باید اموال کسب‌شده را در خانه هدایت کند. سوم اینکه، پدر حق کشتن اعضای خانواده را طبق حقوق رومی برخوردار بود و دیگر اعضاء فاقد این حق بودند (Crook, 2009). البته فقدان حق نمی‌تواند دال بر فقدان میل به کشتن باشد، پدر حق کشتن را داشت، ولی نمی‌توانست مانع میل کشته شدن خودش نشود. وضع چنین حقی برای منع پدرکشی ریشه در همان امیال کودک داشت که در پس‌زمینه پاتریا پوتستاس رومی به عنوان یک شبخ، زنده نگه‌داشته شده بود. البته، در جایی قدرت پدر مطلق می‌شد که حق گرفتن جان را داشت. این نوع قدرت در روم باستان تحت عنوان امپریوم شناخته می‌شد که بر کلیت زندگی و مرگ مشرف بود. از این رو به تعبیری «فرزندکشی در تاریخ روم باستان حق پدر به عنوان یک مقام عالی بود. تنها شرط اعمال قدرت مرگ و زندگی، شرط اخلاقی، یعنی وجود دلایل عادلانه / قانون بود» (Miroslava, 2015: 5). هرچند که در روم باستان مفهومی به نام اقتدار یا آکتوریاس بود، ولی آن را نباید با اقتدار پدری یا شاهی خلط نمود. آکتوریاس صورت تغییر یافته دیگنیتاس بود. آن در قدیم برابر با «نام نیک یک شخص بود» و آن دلالت بر شهرت و جایگاه فردی افراد داشت. این همان چیزی است که افراد حاضر بوند که زندگی‌شان را بابت آن به خطر بیندازند (Balsdon, 1960: 45). آکتوریاس در لفظ به معنای رشد بخشیدن و برقرار ساختن چیزی بود. آن در کل، ناشی از خصلت‌هایی بود که برخی اشخاص از آن برخوردار بودند، چه این خصلت‌ها ذاتی بودند و چه اکتسابی. نمونه بارز این امر را می‌توان کشیشان رومی دانست که از پوتستاس پدرانه و امپریوم مقامات عالی‌ه متفاوت بود. آکتوریاس کشیشان دروهله اول ناشی از جایگاه کشیشی‌شان بود، یعنی خصلت اجتماعی آکتوریاس. دروهله ثانی آن حاصل پرستیژ شخصی‌شان بود (Santangelo, 2013: 744-745). بنابراین، سه مفهوم پوتستاس، امپریوم و آکتوریاس، متعلق به مسئله قدرت در روم باستان بود و

هر سه نشان از «اعمال قدرت» داشتند (Rucquoi, 2019)؛ با این تفاوت که یکی در حیطه خانه از سوی پدر اعمال می‌شد؛ یکی در سیاست از طریق مقامات عالیه اعمال می‌شود و یکی نیز در اجتماع توسط کشیشان به کار برده می‌شد. حال چنین قدرتی در عصر مدرن به حاکمیت منتقل شد، و به عنوان پدر-حاکم مدرن تلقی شد.

در این خصوص، برخی به درستی گفته‌اند که مفهوم حاکمیت از یک سو، به تعبیر کروک (۲۰۰۹) بازتابی از الگوی پدرسالار است و از طرف دیگر، به تعبیر لاگلین (۱۳۹۶) اسبابی برای شکل‌گیری تمدن است. در خصوص تعبیر اول باید افزود که این الگو صرفاً به جنس مذکر یا مردسالاری اشاره ندارد، بلکه برعکس دلالت اصلی در کلماتی مانند پاتری‌ساید و پوتستاس در عمل کشتن است، چه پدری بکشد یا کشته شود. عمل کشتن در مفهوم پدر بیش از یک مفهوم حقوقی است و دلالت بر میل روان‌شناختی دارد. اما در خصوص تعبیر دوم باید گفت، آن چیزی که لاگلین با اشاره به هابز می‌گوید، حاکمیت یک مفهوم تمدنی است که خود را در ساختارها و نهادهای قانونی دوران مدرن تجلی ساخته است و تمدن نیز به تعبیر فرویدی نقش سرکوب‌غرایز و رانه‌های حیات کودک را برعهده دارد و قوانین، خود عامل نفی را در ناخودآگاه زنده نگه می‌دارد. از این رو در مفهوم حاکمیت که ژان بدن و هابز خالق آن بودند، هرچند که آنها کوشیدند تا فانتزی پدر را در مسئله حاکمیت، حذف کنند، ولی غافل از این بودند که ایده خدا، در پس‌زمینه‌اش فانتزی پدر، عقده ادیپ و اختگی را به همراه خود دارد.

بدن در کتاب (۱۹۶۷) می‌کوشد نشان دهد که پاتریا پوتستاس یا قدرت پدرانه با انحطاط امپراتوری، در عمل کاهش یافته است و افزایش قدرت پدرانه قبل از زوال بر گردن قضایانی بود که در پی افزایش صلاحیت خویش بودند و اعتنایی به مسائل داخلی خانواده نداشتند (Bodin, 1967). ولی وقتی قضات در پی مجازات پدرانی آمدند که فرزندان خود را می‌کشتند، در آن هنگام قدرت پدری رو به زوال رفت. درحالی‌که در این زمینه ژان بدن این استثنا را برای رومولوس قائل می‌شد که آن از یک حق بی قید و شرط برخوردار است، «حق در اختیار داشتن زندگی و مرگ فرزندان» (Nyquist, 2013). ژان بدن این حق را برای پدران در حال زوال و برای حاکم سیاسی، رو به افزایش می‌دید. چون شهریار حاکم بر روی زمین بعد از خدا بالاترین شخص است و چنین حقی از پدر به حاکم انتقال داده شده بود. این فقط صرف انتقال حق نبود، بلکه میل از پدر رقیب به پدر-حاکم نیز بود، چون در محیط اجتماع او به عنوان یک سوپرایگو عمل می‌کند و مانع برآوردن آرزوها و امیال کودک می‌شود، هرچند مقام خود را خدا بداند. بعدها اگرچه هابز و اشمیت کوشیدند که پس‌زمینه روانی حاکمیت را مخفی نگه‌دارند و حاکم را با ایده خدا پیوند بزنند، ولی به تعبیر فروید آنان فراموش کرده بودند که خود ایده خدا برای کودک، ریشه در فانتزی پدر دارد نه امری دیگر.

هابز در کتاب *لویاتان* (۱۳۸۴) از خدای فناپذیر، دولت و در کتاب *بهیموت* (۱۳۹۵) از خدای رؤیت‌پذیر، سخن به میان می‌آورد. قدرت حاکم درست ناشی از قدرت فردی افراد، ولی مستقل از آنهاست. خصلت اصلی این قدرت در انقیاد و سوژگی است. او در کتاب بر این نظر است قوانین حاکم بر اجتماع سیاسی، چیزی جز فرامین شخص حاکم نمی‌تواند باشد: قوانین مدنی چیزی جز دستورها نیستند که در مورد اقدامات آتی شهروندان از سوی کسی که دارای قدرت حاکم است» (Hobbes, 1998: 79). از آنجا که قدرت‌های فردی به حاکم اعطا شده است، این قدرت سبب می‌شود تا حاکم تصمیم‌هایی بگیرد بی‌آنکه مجازات شود. مضافاً اینکه قانون بیان اراده شخص حاکم است و این اراده خاصیت تبعه‌سازی دارد و وظیفه تبعه نیز اطاعت محض است. بنابراین، حاکم-خدای هابزی همان پدر-حاکم فرویدی است که در پی منع آرزوهای برانگیخته‌شده است. چنین تصویری از حاکمیت در نزد اشمیت واجد دو خصلت بود: یکی «تصمیم» بر سر وضعیت استثنا و دیگری، قدرت «تعلیق» قوانین معتبر. قدرت حاکم باید تصمیم بگیرد که کدام وضعیت یک وضعیت استثناست (Schmidt, 2015). این وضعیت مثل معجزه در دین مسیح عمل می‌کند، به‌گونه‌ای که فرد از یک سو اراده خدا را مشاهده می‌کند و از سوی دیگر، به آن واقعه ایمان دارد. از نظر اشمیت، اراده خدا بدون ایمان مسیحی معنایی ندارد. در این تصمیم است که قدرت حاکم مشخص و معین می‌سازد که چه کسی دوست و چه کسی دشمن به حساب می‌آید (Schmidt, 2014b). همچنین بر این نظر است که تقابل‌سازی نباید مکانیکی یا اندام‌وار میان امر حیات و ممات باشد، چون چنین تقابلی از موضع ضعف و زبونی است. اما تقابلی که از موضع توان و قدرت باشد میان حیات با حیات می‌باشد که نتیجه‌اش شکل‌گیری نظم نوین می‌باشد. چنین تقابلی مبتنی بر یک حق حقوقی است، یعنی حق اعلان جنگ، *jus belli*. یوس بلی می‌تواند حق تصرف در جان‌ها برای کشتن جان‌ها را داشته باشد (Schmidt, 2014a). با این اوصاف، درست است که حاکم حق کشتن و اعلان جنگ را داشته باشد، ولی این حق ریشه در حق پاتریا پوتستاس رومی در کشتن فرزندان پسر است و دیگر آنکه، قانون به‌عنوان دستور حاکم، دلالت بر نفی و ممنوعیت دارد این ممنوعیت بیش از آنکه حقوقی باشد ریشه در امیال پدرکشی و برای نفی آن است که حاکم آن را برای حفظ جان خویش وضع کرده است. از این رو می‌توان به درک این فرمان رسید که «قتل مکن»، نه به‌عنوان یک نفی و ممنوعیت، بلکه برای سرکوب یک غریزه برانگیخته شده است، یعنی پدرکشی.

## ۶. نتیجه

فرمان «قتل مکن» در امر سیاسی، برخلاف نظر جریان غالب در الهیات سیاسی، واجد بنیان‌های روان‌شناختی است. به‌خصوص زمانی که مسئله فروپاشی قدرت در میان است، این امر بیش از

آن که مرتبط با بخش ابژکتیو، یعنی عینی نهادهای سیاسی باشد، مرتبط با امر ذهنی، یعنی سوژکتیو سیاست است. از این رو اگر سیاست را از دریچه امر طبیعی بدان نگریسته شود، آنگاه ایده پدر در قانون توجه قرار می‌گیرد. در این هنگام، فانتزی پدر-والد به سیاست نیز تسری می‌یابد و حاکم از دریچه، پدر طبیعی نگریسته می‌شود و سوژه سیاسی نسبت به حاکم، احساسات دوسویه و انتقالی را شکل می‌دهد. بر این اساس، سیاست موضوع انفعالات و عواطف سلبی و ایجابی همچون نفرت و عشق واقع می‌شود. زمانی که سیاست مانعی برای ابراز امیال سوژه‌ها ایجاد می‌کند، آن از یک سو سبب واپس‌زنی امیال ناکام می‌شود و از سوی دیگر، احساسات انزجار آمیز توأم با ترس را نسبت به خود در ذهن سوژه‌ها شکل می‌بخشد. اما در برهه‌هایی که سیاست به دلیل مسائل طبیعی یا سیاسی، دستخوش تزلزل می‌شود، در آن هنگام، سوژه‌ها با ابراز خوشحالی، از بار روانی سرکوب امیال خویش می‌کاهند، هرچند که هنوز به بقای سیاست پایبند باشند. اما درست زمانی که سیاست از دریچه فرهنگی بدان نگریسته می‌شود، آنگاه فانتزی خدا-حاکم در مناسبات سیاسی پدیدار می‌شود که در نقطه مقابل خدای الهیاتی قرار می‌گیرد که در امر الهیاتی وجود خدا وابسته به افکار و عقاید سوژه‌ها نمی‌باشد. این خدای ذهنی، همچون پدر طبیعی، دستخوش مرگ و زوال قرار می‌گیرد، به‌ویژه هنگامی که افراد در زندگی شخصی خویش تجربه، تداعی، تخیل دردناکی و غم‌انگیزی از سر می‌گذرانند. در این تجربه هولناک، عامل ناکامی آرزوها و خواست، خدای ذهنی قلمداد می‌شود یا حتی در شرایط سختی که فرد بدان ایده توسل می‌جوید، ولی پاسخی دریافت نمی‌کند، آنگاه نتیجه روانی آن مرگ خدای ذهنی است. برای سوژه‌ها، مرگ خدای ذهنی، مرگ همبسته تداعی‌بخش آن، یعنی حاکم را رقم می‌زند، در این شرایط است که دیگر، حاکم سیاسی در نقطه اوج مرگ ذهنی و فروپاشی خویش در اجتماع سیاسی قرار دارد و آن راه را برای فروپاشی طبیعی و مرگ عینی فراهم می‌سازد.

بر این اساس، اگر سیاست را بر مبنای ایده پدر و عقده ادیپ و اختگی تحلیل کنیم -امری که در تحلیل‌های سیاسی دیگر یا دیده نشده و اگر هم مثل هانس کلزن دیده شده، فقط از باب همذات‌پنداری توده‌ها با حاکم سیاسی است- آنگاه می‌توان با حفظ مفهوم خدا به عنوان هسته سیاست به درک قتل فانتزی‌های سه‌گانه پدر: پدر-والد، پدر-خدا و پدر-شاه رسید. نتایج مهمی که چنین رویکردی نسبت به سیاست دارد و آن را از رویکردهای دیگر به لحاظ روش‌شناسی متمایز می‌کند، عبارت‌اند از:

اول اینکه سیاست بیش از آنکه تابعی از امر حقوقی باشد ناشی از بنیان‌های روان‌شناختی-فرهنگی اجتماع و آن تابعی از مناسبات کودک-پدر است؛ دوم، هر فرمان و دستوری که از سوی حاکم صادر می‌شود و به عنوان یک نفی تلقی می‌شود، خاستگاه این نفی در سائقه‌های غریزی و امیال واپس‌زده افراد و اعضای اجتماع است؛ سوم، فرزندکشی به‌عنوان حق پدرانه سیاست در

قدیم و دوره جدید، ناشی از وجود عقده پدرکشی و اختگی بوده است. کشتن فرزند یک حق است، ولی پدرکشی یک میل است، میل مبنای هر قاعده و حقی است. پس باید میان قصد و میل به کشتن کسی و حق کشتن تمییز قائل شد، و دومی را ناشی از اولی دانست؛ چهارم، به جای تمرکز بر حق مرگ و زندگی حاکم، کانون توجه به مرگ‌ها و قتل‌های درونی معطوف می‌شود که خود را در طول تاریخ به صورت پدرکشی، خداکشی و شاه‌کشی نشان داده است. در نهایت، می‌توان گفت که میل به مرگ و کشتن در اجتماع حاصل واپس‌زنی امیال و آرزوها از سوی سیاست است و سیاست با ایجاد حق و قانون در شکل نفی کوشیده است تا از عینیت‌یافتگی آن جلوگیری کند، هرچند که آن به عنوان یک ذهنیت در نزد سوژه‌ها به صورت فعالانه حضور دائم دارد و در برهه‌های زمانی خاص به منصفه ظهور می‌رسد.

### تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش شوند، سوء رفتار و غیره، به طور کامل رعایت کرده است.

### سپاسگزاری

بدین وسیله از همسر که در خانه محیطی آرام برای انجام پژوهش و اندیشیدن فراهم آوردند، صمیمانه سپاسگزارم.

### References

- Arendt, H. (2019). *Eichmann in Jerusalem*, Trans by Shams, Tehran: Boruj.
- Bain, William. (2010). *Political Theology I: System, Anarchy, Balance of Power*, in *Political Theology of International Order*, pp.159-184.
- Bakunin. (2022). *God and State*, Trans by Goodarzi, Tehran: Resan Publishing.
- Balsdon, J. (1960). *Auctoritas, Dignitas, Otium*, *Classical Quarterly*, vol.10 (1-2): pp. 43-50.
- Baume, S. (2009). *On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt*, *History of European Ideas*, 35:3, pp. 369-381.
- Bodin, J. (1967). *Six books of the commonwealth*, Trans by Tooley, Basil Blackwell Oxford.
- Buckland, W. (1966). *A Text-Book of Roman law from Augustus to Justinian*, Cambridge University press.
- Crook, J.A. (2009). *Patria Potestas*, *The Classical Quarterly*, Vol. 17, Issue 1. PP. 113-122.

- Dyzenhaus, D. (2015). Kelsen, Heller and Schmitt: Paradigms of Sovereignty Thought, *Theoretical Inquiries in Law*, Vol. 16:337, pp. 337-366.
- Elias, N. (2019). *Solitude at the Edge of Death*, Trans by Mehregan and Najafi, Tehran: Gam No.
- Ensafi, M; Ahmadvand. (2021). The Concept of Blood Clot and the Foundation of Modern Political Thought, *Theoretical Politics Research*, Fall and Winter, No. 30, pp. 217-246.
- Espejo, P. (2012). Does political theology entail decisionism, *Philosophy and Social Criticism*, 38(7) 725-743.
- Fallahi, J (2022). A Study of the Confrontation of Political Theology with Modern Culture, Religions and Mysticism, Issue 1, spring and Summer, pp. 187-206.
- Fallahi, J. (2018). The Potentials of Mathew's Political Theology for Narrative Theology, Religions and Mysticism, Spring-Summer, No. 1, pp. 129-151.
- Fazeli and Ghadiri. (2022). Leviathan and Political Epicureanism, *Politics Quarterly*, Volume 52, No. 3, pp. 717-742.
- Filmer, R. (2017). Patriarch or the Natural Power of Kings, Trans by Ardestan, Tehran: Negah Moasar.
- Foucault, M. (2019). *The Will to Know*, Trans by Sarkhosh and Ashin Jahandideh, Tehran: Nei.
- Freud, Z. (1991). On Narcissim: An Introduction, in Freud's On Narcissim an Introduction, Edit by Sandler and Et Al. Yale University Press, pp. 3-33.
- Freud, Z. (1994). Dostoevsky and Oedipus, Trans by Hossein Payandeh, Arghanun, autumn, No. 3, pp. 253-272.
- Freud, Z. (2003). *Interpretation of Dreams*, Trans by Shiva Roygared, Tehran: Markaz Publishing House.
- Freud, Z. (2017). *Three Treatises on Sexual Theory*, Trans by Malek Ismaili, Tehran: Negah.
- Freud, Z. (2018). *Totem and Taboo*, Trans by Mohammad Ali Khonji, Tehran: Negah Publications.
- Freud, Z. (2019). *Reflections on War and Death*, Trans by Dabiri, Tehran: Pilah.
- Freud, Z. (2019). *Treatise and Explanation of the Future of a Dream*, Trans by Ranjbar and Karimkhani, Tehran: Negah Publications.
- Freud, Z. (2019a). *Dissolution of the Oedipus complex, They Beat You in Childhood*, Trans by Mehdi Habibzadeh, Tehran: Publications.
- Freud, Z. (2019b). *They Beat a Child, They Beat You in Childhood*, Trans by Mehdi Habibzadeh, Tehran: Publications.
- Freud, Z. (2019c). *Negation, They Beat You in Childhood*, Trans by Mehdi Habibzadeh, Tehran: Publications.

- Freud, Z. (2021). Mass Psychology and Ego Analysis, Trans by Rafiee, Tehran: Nei.
- Freud, Z. (2022). Why War, Albert Einstein and Freud's Correspondence, Trans by Najed, Tehran: Nei.
- Freud, Z. (2022a). Beyond the Pleasure Principle, Trans by Meysam Bazani, Tehran: Arjomand Publications.
- Freud, Z. (2022b). Civilization and Its Boredoms, Trans by Mobasheri, 13th edition, Tehran: Mahi.
- Fromm, E. (2019). The Human Heart, Tendency to Good and Evil, Trans by Khoshdel, Tehran: Paykan.
- Fromm, E. (2018). Anatomy of Human Destruction, Aggression and Destruction, Trans by Saburi, Tehran: Ashtian.
- Gaughan, E. (2009). Murder was not a Crime: Homicide and power in the Roman Republic, U.S.A: University of Texas Press.
- Geuss, R. (2017). Public Good and Private Good. Trans by Afshar, Tehran: Markaz.
- Kashi, G; Taghizadeh. (2011). John Locke: The Thought of Liberalism and Political Theology, Political and International Approaches, spring, No. 25, 22 89-108.
- Hamidi, Somayeh. (2015). Theological Narrative of the Political Matter, Research on Theoretical Politics, Papiz and winter, No. 18, 25-48.
- Heydari, Ali and Kavandi, R. (2016). Political Theology and the Matter of Exception, Research on Political Science, Volume 14, No. 1, Serial. 26, pp. 33-49.
- Hobbes, T. (1998). On the Citizen, Uk: Cambridge University of Press.
- Hobbes. (2005). Leviathan, Trans by Bashiriyeh, Tehran: Nei.
- Hosseini, S.R. (2010). The Corona Pandemic Crisis and the Necessity of Moral Reproduction of Human Freedom in Political Theology, Contemporary Political Essays, vol. 11, No. 4, pp. 97-114.
- Hughes. (2022). Troubled Minds, Trans by Sabzeh-Aray, Tehran: Andishe Aghah.
- Jahangiri, S; Fadaei, M. (2021). The Metaphor of Sexual Matter in Kabbalistic Political Theology, Ma'rifat Adian, Bahar, No. 46, pp. 89-104.
- Kahn, P. (2012). Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty, New York, Columbia university press.
- Kalhir. (2018). The Social History of Death, Trans by Deliri, Tehran: Qoghnoos.
- Kant, I. (2002). Religion within the Limits of Reason Alone, Trans by Dareh-Bidi, Tehran: Naqsh-e-Negar.
- Kelsen, H. (1924). The conception of the state and social psychology, international Journal of pschoanalysis, no. 5, pp. 1-38.

- Kelsen, H. (1973, b), State-form and World-outlook, In Essays in legal and Moral Philosophy, Springer, Dordrecht, pp. 95-113.
- Kelsen, H. (2007). Sovereignty, in Normativity and Norms, Stanley Paulson and Bonnie Paulson, Oxford University Press, pp. 525-536.
- Kelsen, H. (1973 a). God and The State, In Essays in legal and Moral Philosophy, Springer, Dordrecht, pp. 61-82.
- Losonczi and et al. (2012). The Future of Political Theology: Religious and Theological Perspectives, London: Routledge.
- Malaek, Hassan. (2013). Political Theology: A Framework for Understanding the Mutual Relations between Religion and Politics, Political Science Research Journal, Volume 8, No. 4, pp. 97-123.
- Malinowski. (2013). Sexual Instinct and Its Repression in Primitive Societies, Trans by Salisi, Tehran: Nei.
- Mayer. (2014). what is Political Theology? In the Concept of the Political Matter, Trans by Jirani and Namazi, Tehran: Qoghnoos, pp. 178-196.
- Miroslava, M (2015). Patria Potestas or Murder in the Family, Belgrade Law Review, Year LXIII, No. 3, pp.5-17
- Moghim, Sh. (2019). the Political Theology of the Idea of Citizenship in Contemporary Iran, Contemporary Political Essays, Autumn, Year 10, Issue 3, pp. 103-130.
- Moghim, Sh. (2021). Theology of Liberal Democracy and Modern Political Science, Theoretical Political Science Research, Fall and Winter, No. 30, pp. 279-306.
- Nazari and Azarfam. (2023). The Concept of Legitimacy and Its Place in the Schmitt-Levitt-Bloomberg Debate, Politics Quarterly, Volume 53, No. 4, pp. 838-819.
- Nazari, A.A. (2015). A Critical Rereading of the Concept of the Political in the Eyes of Carl Schmitt, Politics Quarterly, Volume 45, No. 4, pp. 991-1014.
- Nicholas and Treggiar. (2016). Patria Potestas, in Oxford Classical Dictionary.
- Nietzsche. (2005). On Death and the Death-Thinkers, trans by Dariush Ashouri, Arghanun, No. 26-27, pp. 123-144.
- Nietzsche. (2017). The Will to Power, Trans by Hoshyar, Tehran: Farzan Publishing House.
- Nyquist, M. (2013). Arbitrary Rule, Slavery and Tyranny and The Power of life and Death, U.S.A: Chicago University press.
- Rucquoi. (2019). Auctoritas, Potestas: Concepts of power in Medieval Spain, in Ideology in the middle Ages, Cambridge University press.
- Saller, P. (1994). Patriarchy, Property and Death in the Roman Family, U.K.: Cambridge University Press.
- Santangelo. (2013). Priestly Auctoritas in the Roman Republic, Classical Quarterly, 63.2, pp. 743-764.

- Schmidt, C. (2014b). *The Concept of Political*, Trans by Jirani and Namazi, Tehran: Qoghnoos.
- Schmidt, C. (2015b). *Political Theology: Four Chapters on Sovereignty*, trans by Khedive, Tehran: Rakhdad Nou.
- Schmidt, C. (2015a). *The Age of Neutralization and Depoliticization*, in *The Concept of Political*, trans by Yashar Jirani and Rasoul Namazi, Tehran: Qoghnoos Publications, pp. 99-118.
- Shanks, A. (2010). *Hegel's political theology*, in *Hegel's Political Theology*, Cambridge University Press.
- Shaw, D. (2001). *Raising and Killing Children: Two Roman Myths*, in *Mnemosne*, Vol. Liv, Fasc. 1, Netherlands: Leiden.
- Sinaian, M. (2021). *Political Theology: What it is and the Limits of a Problem*, *Javidan Kherad*, No. 40, Fall and Winter, pp. 119-146.
- Smith, R. (2010). *Death-Drive: Freudian Hauntings in Literature and Art*, UK: Edinburgh University Press.
- Suganami, H. (2007). *Understanding sovereignty through Kelsen/Schmitt*, *Review of International Studies*, 33, pp. 511–530.
- Taghizadeh, A. (2023). *The Plan of Political Theology*, *Critical Textual Research Journal*, fall 2012, No. 113, pp. 127-146.
- Taubes, J. (2019). *The Political Theology of Paul*, Trans by Ebrahimi, Tehran: Daman.
- Tillich, P. (2007). *The Theology of Culture*, Trans by Farhadpour and Pakzad, Tehran: Tarh No.
- Vatter, M. (2020). *Carl Schmitt and Sovereignty*, In *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, Oxford University Press, pp. 21-66.

---

#### COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

---

