

خاستگاه روانی احساس گناه در عهد عتیق و عهد جدید: رهیافتی روان‌کاوانه^۱

ارسطو میرانی^۲

استادیار واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

چکیده

احساس گناه از تجربه‌های رایج زندگی دین‌دارانه است. این پژوهش با هدف پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها انجام شده است: احساس گناه در متون عهد عتیق و جدید چگونه بازتاب یافته است؟ توصیف خاستگاه روانی احساس گناه در این متون با چه اصطلاحاتی صورت گرفته است؟ از آنجا که نخستین تحلیل روشن از این احساس در سنت روان‌کاوی شکل گرفت، این پرسش هم مطرح می‌شود که زبان و روایت این متون از احساس گناه تا چه اندازه با تبیین روان‌کاوی از آن هم‌خوان است؟ در مجموعه عهد عتیق مزامیر سرشار از تجربه احساس گناه است. در عهد جدید نیز پولس مهم‌ترین نقش را در توصیف و تبیین این احساس دارد. ساختار و سبک اصلی روایت احساس گناه در هر سه دوره عهد عتیق، عهد جدید و روان‌کاوی یکسان است، اما در گذر زمان با افزایش تمایز واژه‌های دلالت‌کننده بر ساحت‌های روان آدمی توان تبیین نویسندگان از خاستگاه روانی احساس گناه بیشتر شده و به زبان روشن‌تری رسیده‌اند.

کلیدواژه‌ها

احساس گناه، عهد عتیق، عهد جدید، روان‌کاوی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۴

۲. پست الکترونیک: arastoomirani@gmail.com

۱. مقدمه

در روایت کتاب مقدس از آفرینش آدمی و آغاز زندگی وی بر این کره خاکی، یک حادثه نقشی بسیار مهم دارد: سرپیچی آدم و حوا از دستور خداوند به اجتناب از خوردن میوه ممنوعه و ارتکاب اولین گناه. با این گناه آدمی از بهشت و سعادت بی‌رنج آن به زمین رانده شد تا با رنج زندگی کند. البته هر دو دین وعده رستگاری از رنج را به انسان می‌دهند اما این رستگاری، که هر یک از این ادیان تصور خاص خویش را از آن دارد، مشروط به رعایت قوانین و اطاعت از مجموعه دیگری از احکام الهی است. «گناه» به معنای «عمل مخالف با احکام و دستورات خداوند» همان‌طور که عامل اخراج از بهشت بود، عامل ایجاد اختلال در راه رستگاری موعود نیز هست. به همین دلیل «گناه» یکی از مفاهیم کلیدی کتاب مقدس شد و ابعاد مختلف آن از جمله انواع گناهان، عوامل و موقعیت‌های زمینه‌ساز آن‌ها، پیامدهای گناه و راه‌های رهایی از گناه و عواقب آن در این متن مورد بررسی قرار گرفت. ادیان تصورات گوناگونی از «گناه» دارند اما درباره یک نکته توافق تام وجود دارد: انسان دین‌دار تا آن‌جا که ممکن است باید از گناه اجتناب ورزد. گناه لغزش یا حتی انحراف و شکست در سلوک دین‌دارانه است و پیامدهای دردناک و گاه مهلکی برای شخص گناه‌کار دارد. بنابراین هر انسان دین‌داری، به نسبت اعتقاد و التزامی که به باورهای دینی خود دارد، می‌کوشد از آنچه که در نظام اعتقادی و اخلاقی دینش «گناه» شمرده می‌شود اجتناب کند. اما به دلایل گوناگون این اجتناب همواره ممکن نیست و ارتکاب گناه و به دنبال آن ابتلا به «احساس گناه» بخشی از تجربه زیسته دین‌دار است و شناخت آن از ملزومات شناخت زندگی دین‌دارانه است.

در فرهنگ تخصصی انجمن روانشناسی آمریکا احساس گناه (Guilt) این‌گونه تعریف شده است: هیجانی خودآگاه که مشخصه آن احساس دردناک ناشی از انجام دادن (یا فکر کردن به) کاری غلط است و اغلب همراه است با آمادگی برای جبران یا کاهش زیان‌های آن کار غلط.^۱ در فرهنگ بین‌المللی اصطلاحات روان‌کاوی نیز Guilt این‌گونه

1. Vandenbos, Gary R. (ed.), *APA dictionary of psychology*, Washington, DC, American psychological Association, 2015, p.424.

فرهنگستان زبان فارسی که معادل «احساس گناه» را برای اصطلاح Guilt برگزیده است همین تعریف انجمن روان‌شناسی آمریکا را برای آن ذکر کرده است.

تعریف شده است: «این اصطلاح حالتی هیجانی را توصیف می‌کند که در نتیجه اعمالی که شخص آن‌ها را سزاوار سرزنش می‌داند به او دست می‌دهد».^۱

در قلمرو روان‌شناسی اصطلاح «احساس گناه» را اولین بار زیگموند فروید، بنیان‌گذار روان‌کاوی، در مقاله «کنش‌های وسواسی و اعمال دینی»^۲ (۱۹۰۷) مطرح کرد و از آن پس این اصطلاح یکی از مفاهیم مهم این علم شد. البته او پیش از این در مقاله «روان‌پریشی عصبی دفاع»^۳ کلیات این مفهوم را مطرح کرده بود.^۴ با وجود تنوع رویکردهایی که به بررسی احساس گناه پرداخته‌اند، روان‌کاوی به سبب تقدم در طرح این موضوع و تحلیل آن، هم‌چنین به خاطر مفاهیم و اصطلاحاتی که در این زمینه به دنیای روان‌شناسی عرضه کرد جایگاه بسیار مهمی دارد. در یک قرن اخیر هیچ حوزه‌ای از علوم انسانی نیست که به گونه‌ای از روان‌کاوی تأثیر نپذیرفته باشد. سنت روان‌کاوی صرف‌نظر از ایده‌های بحث‌انگیز و دوران‌ساز در عرصه علوم انسانی، مفاهیم و اصطلاحاتی را مطرح کرد که تاریخ علوم انسانی و به‌ویژه روان‌شناسی شاهدهی بر اهمیت آن‌ها در مقام ابزاری برای تحلیل ساحت روان آدمی است.^۵ شماری از این اصطلاحات از زبان‌های لاتین و یونانی وام گرفته شده‌اند، اما خاستگاه بیشتر آن‌ها زبان آلمانی روزمره است. آنچه به زبان روان‌کاوی اهمیت بخشیده است، دادن معنایی نو و متمایز به این واژگان است.^۶

این پژوهش با هدف واکاوی بازتاب احساس گناه در متون عهد عتیق و عهد جدید و بررسی مفاهیمی که می‌توان برای تحلیل مکانیسم احساس گناه از آن‌ها استفاده کرد انجام شده است. بنابراین از زبان روان‌کاوی برای فهم متن مقدس استفاده خواهد شد. اهمیت روان‌کاوی در فهم زندگی دین‌دارانه و متون مقدس مدت‌هاست بر مسیحیت‌شناسان و دین‌پژوهان آشکار شده است و به همین دلیل سال‌هاست که در دانشکده‌های الهیات و

1. Grinberg, León, "Guilt, Feeling of", *International Dictionary of Psychoanalysis*, Allain de Mijola(ed.), Farmington Hills, Thompson & Gale, 2005, vol.2, p.716.

2. Obsessive Actions and Religious Practices

3. The Neuro-Psychoses of Defence

4. Grinberg, León, p.716.

5. Jonte-pace, Diana, "Introduction: Teaching Freud and Religion", *Teaching Freud*, Oxford University Press, 2003, p.3.

6. Laplanche, J., Pontalis, J.-B., *The language of psychoanalysis*, Donald Nicholson-Smith (trans.), London, The Hogarth Press Ltd, 1973, p.vii.

حتی بعضی از مدارس دینی مسیحیت روان‌کاوی و اندیشه‌های فروید تدریس می‌شود.^۱

۲. روان‌کاوی

از دیدگاه روان‌کاوی احساس گناه حاصل یک تقابل یا تعارض درونی در وجود آدمی است. انسان از کودکی با ترکیبی از غرایز لذت‌جویانه و پرخاشگرانه زندگی را آغاز می‌کند. مجموعه این غرایز «نهاد»^۲ نامیده شده است. پس نهاد، وجه غریزی شخصیت انسان است که بدون توجه به هیچ منطق و مصلحتی صرفاً خواهان ارضاء نیازها و امیال خود است. نهاد کاملاً غیراخلاقی بوده و هیچ توجهی به ارزش‌ها و عرف جامعه ندارد. نهاد تابع اصل لذت است، یعنی دنبال حداکثر لذت و حداقل درد و رنج است و هرگونه تأخیر در ارضاء را نیز رنج‌آور تجربه می‌کند، پس می‌خواهد امیال غریزی فوری و کاملاً آزادانه ارضاء شوند. طبیعتاً ارضاء خواسته‌های «نهاد» ناممکن است، و در صورت امکان برای خود شخص هم مفید نیست. نهاد در طلب لذت و ارضاء هیچ توجهی به این ندارد که چه چیزی امکان‌پذیر یا چه چیزی مناسب است و چه چیزی مضر. نهاد فاقد هرگونه توان تشخیص خیر و شر و قوه قضاوت است.^۳

با تأخیر پیوسته در ارضاء امیال و نیازهای نهاد، به تدریج وجه دیگری از شخصیت به نام ایگو^۴ یا «خود» شکل می‌گیرد که کارکردش ادراک و فهم واقعیت و مطابقت امیال نهاد و شرایط محیط یا به عبارت دیگر یافتن راه‌های واقع‌نگرانه و بی‌خطر برای ارضاء نهاد است به گونه‌ای که کمترین آسیب ببیند.^۵ بخش مهمی از این واقعیت مراجع مقتدر یا اشخاص قدرتمندی هستند که که کودک به آن‌ها نیاز دارد و آن‌ها می‌توانند کودک را از مراقبت و محبت خود محروم کنند. «خود» طبق اصل واقعیت عمل می‌کند و می‌کوشد این اصل را جایگزین اصل لذت نهاد کند.^۶

1. Ibid, p.4.

2. das es (Id)

3. Heller, Sharon, *Freud A to Z*, John Wiley & Sons, Inc., 2005, pp.90-91.

4. ego

5. Feist, Jess, Feist Gregory J., *Personality Theories*, New York, McGraw Hill, 2008, pp.27-28.

6. Papalia, Diane E., Feldman, Ruth Duskin, *Experiencing Human Development*, New York, McGraw Hill, 2011, p.21.

با وجود شکل‌گیری «خود» و سعی آن در کنترل نهاد، نهاد هم‌چنان رشد می‌کند و به دامنه‌ی خواسته‌هایش افزوده می‌شود و بر لذت‌جویی نامعقول و بی‌ملاحظه اصرار می‌ورزد. از حدود پنج سالگی به بعد، هنگامی که کودکان با والدینشان همانندسازی می‌کنند و یاد می‌گیرند چه کاری باید و چه کاری را نباید انجام دهند، به تدریج سومین وجه یا عامل شخصیت یعنی سوپر ایگو یا «فراخود» شکل می‌گیرد. شکل‌گیری «فراخود» بیانگر درونی شدن ارزش‌های جامعه در فرد است و والدین با آموزش رفتارهای درست و نادرست به کودک و اعمال تنبیه و پاداش در شکل‌گیری آن نقش دارند. فراخود مجموعه‌ای از آرمان‌های آموخته شده و بیانگر جنبه‌های اخلاقی و آرمانی شخصیت است. برخلاف نهاد که طبق اصل لذت و «خود» که طبق اصل واقعیت عمل می‌کند راهنمای فراخود اصول اخلاقی و آرمان‌هایی است که شخص از دیگران آموخته و آن‌ها را درونی کرده است. فراخود از دو مؤلفه یا بخش وجدان و خود آرمانی^۱ تشکیل شده است. وجدان در نتیجه تنبیه و سرزنش به خاطر رفتارهای نامناسب شکل می‌گیرد و به فرد می‌گوید چه وظایف و محدودیت‌هایی دارد که در صورت رعایت نکردن آن‌ها سزاوار ملامت و تنبیه است اما خودآرمانی حاصل دریافت پاداش و تقویت به خاطر رفتارهای مناسب است و به فرد می‌گوید در چه صورت شایسته تحسین و افتخار است.^۲ خود آرمانی تصور خودآگاه یا ناخودآگاه فرد از کسی است که دوست دارد باشد و از اشخاص خاصی که آن‌ها را ایده‌آل می‌داند الگو گرفته است.^۳ خود آرمانی نیز از خود انتظاراتی دارد که در صورت برآورده شدن احساس افتخار و در صورت برآورده نشدن احساس حقارت به بار می‌آورد.^۴

تعارض‌های درونی عمیق و پایدار حاصل رابطه این سه وجه شخصیت است که هر یک طبق اصل خاص خود عمل می‌کنند، به‌ویژه همواره تعارض شدید و عمیقی بین نهاد لذت‌جوی غیراخلاقی و فراخود ذاتاً اخلاق‌گرا در جریان است. فراخود پیوسته خواهان سرکوب امیال جنسی و پرخاشگری نهاد است و این کار را از طریق «خود» انجام می‌دهد.

1. Ego Ideal

2. Ryckman, Richard M., *Theories of Personality*, Belmont, Thomson Wadsworth, 9th.ed., 2008, p.40

3. Eric Berne, *A Layman's Guide to Psychiatry and Psychoanalysis*, Penguin, 1976, p.96.

4. Feist, Jess, Feist Gregory J., p.30.

در واقع با شکل‌گیری فراخود، «خود» غیر از میانجی‌گری نهاد و واقعیت، میانجی نهاد و فراخود و به عبارتی عامل سرکوب نهاد طبق خواسته‌های فراخود می‌شود.^۱

نظریه روان‌کاوی برای احساس گناه دو منشأ قائل است. یکی ترس از مراجع مقتدر بیرونی و دیگری سرزنش فراخود. در حالت اول شخص بین نیازها و امیال غریزی خویش و مراقبت و محبت مرجع مقتدر بیرونی تضاد می‌بیند و ناچار به سرکوب امیال خویش است. این احساس گناه مقدم بر شکل‌گیری فراخود است، یعنی بدون فراخود هم به شخص دست می‌دهد. در حالت دوم احساس‌گناه نمود تنش بین خود و فراخود است، یعنی زمانی پدید می‌آید که «خود» نتواند خواسته‌های اخلاقی فراخود را اجرا کند و به جای آن‌که، آن‌گونه که فراخود انتظار دارد، نهاد را سرکوب یا کنترل کند، تن به ارضاء امیال آن می‌دهد. به دنبال این ارضاء، سرزنش فراخود و احساس گناه آغاز می‌شود.^۲

۳. عهد عتیق

طبق روایت کتاب پیدایش، زندگی نخستین زوج بشری، آدم و حوا، با ارتکاب نخستین گناه برای همیشه دگرگون می‌شود. این گناه آغازین تأثیری قاطع بر سرنوشت نوع بشر نیز دارد و آن‌ها را از آسایش و نامیرایی عدن محروم کرده دستخوش رنج و مرگ می‌کند. طبق جهان‌بینی عهد عتیق خداوند با بنی اسرائیل عهد‌خداایی و بندگی‌ای می‌بندد که هرگونه سرپیچی از آن گناه است. به گواهی کتب گوناگون عهد عتیق این سرپیچی و نافرمانی ماجرایی مکرر زندگی اسرائیلیان است. بنابراین گناه یکی از مفاهیم بنیادین عهد عتیق است و واژگان گوناگونی مانند *āwōn (avon)*، *Chattat. peša (peysa)* و *āšām* بر آن دلالت دارند. با این همه در عهد عتیق برای «احساس گناه» هیچ معادل یا واژه‌ای وجود ندارد.^۳ البته فقدان این اصطلاح به معنای غیبت این احساس در عهد عتیق نیست.

مضامین مرتبط با احساس گناه در عهد عتیق را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. نمونه‌های پراکنده و مختصر احساس گناه در بعضی کتب^۲. آموزه‌های سفر لاویان درباره چگونگی رهایی از گناه و^۳ توصیف‌های مفصل از تجربه احساس گناه در مزامیر.

1. Lear, Jonathan, *Freud*, New York, Routledge, 2005, p.235.

2. Grinberg, León, p.716.

3. Wiher, Hannes, *Shame and Guilt, A key to Cross cultural Ministry*, Bonn, Culture and Science Pub., 2003, p.221.

به دلیل مجال محدود این پژوهش و عدم ضرورت از ذکر دسته اول خودداری شده^۱ و اهم مطالب دسته دوم و سوم گزارش و تحلیل می‌شود.

۳.۱. سفر لاویان

به نظر می‌رسد مهم‌ترین متن عهد عتیق درباره گناه سفر لاویان باشد. گناه و کفاره گناهان موضوع اصلی بخش‌های مهمی از این کتاب است. در این کتاب بعد از ارائه فهرستی از گناهان آمده است «و چون در هر کدام از این‌ها مجرم شد، آن‌گاه به آن چیزی که در آن گناه کرده است اعتراف بنماید و قربانی خود را برای گناهی که کرده است نزد خدا بیاورد...»^۲. اگر نویسنده این متن احساس گناه را لحاظ می‌کرد جای آن بین ارتکاب گناه و پیش از اعتراف به آن بود اما نویسنده بدون توجه به احساس گناه رفتار ارادی اعتراف را به عنوان وظیفه فرد گناهکار ذکر کرده است. همین نکته در سفر اعداد، در مورد «جمعیت گناهان» و با توجه خاص به جبران ظلمی که اشخاص در حق دیگران می‌کنند این‌گونه بیان شده است: «و خداوند موسی را خطاب کرده، گفت: بنی اسرائیل را بگو: هرگاه مردی یا زنی به هر کدام از جمعیت گناهان انسان مرتکب شده، به خداوند خیانت ورزد، و آن شخص مجرم شود، و آن‌گاه گناهی را که کرده است اعتراف بنماید، و اصل جرم خود را رد نماید، و خمس آن را بر آن مزید کرده، به کسی که بر او جرم نموده است، بدهد. و اگر آن کس را ولی‌ای نباشد که دیه جرم به او داده شود، آن‌گاه دیه جرمی که برای خداوند داده می‌شود، از آن کاهن خواهد بود...»^۳.

بنابراین می‌توان گفت طبق سفر لاویان برای خدای عهد عتیق آنچه اهمیت دارد و واجب است اعتراف به گناه است و احساس گناه نادیده گرفته شده است. در کتاب هوشع نیز خداوند بدون توجه به احساس گناه صریحاً از بنی اسرائیل می‌خواهد به گناه خود اعتراف کرده و برای تحقق این خواسته از آن‌ها دوری می‌کند.^۴

۱. برای دیدن این نمونه‌ها نک. پیدایش، ۲۱/۴۲؛ هوشع، ۵.

۲. لاویان ۵/۵-۶.

۳. اعداد ۵/۵-۸.

۴. هوشع، ۱۵/۵؛ ۱۴/۱-۲.

۲.۳. مزامیر

در میان تمامی کتب عهد عتیق مهم‌ترین و بارزترین نمونه‌های احساس گناه را می‌توان در مزامیر یافت. در مزمور ۶۹ سراینده با زبانی شاعرانه و استعاری از عذاب درونی خود چنین سخن می‌گوید: «خدایا مرا نجات ده! زیرا آب‌ها به جان من در آمده است. در خلایب ژرف فرو رفته‌ام، جایی که نتوان ایستاد. به آب‌های عمیق در آمده‌ام و سیل مرا می‌پوشاند. از فریاد خود خسته شده‌ام و گلوی من سوخته و چشمانم از انتظار خدا تار گردیده است...»^۱ البته عوامل متعددی سراینده را به این رنج شدید دچار کرده است اما یکی از این عوامل احساس گناه است چون خودش می‌گوید: «ای خدا تو حماقتم را می‌دانی و گناهانم از تو مخفی نیست... تو عار و خجالت و رسوایی مرا می‌دانی...».

در قطعه دیگری از مزامیر سراینده رنجور از سنگینی بار احساس گناه به حال کسانی غبطه می‌خورد که از این بار رهایی یافته‌اند: «خوشا به حال کسی که عصیان او آمرزیده شد و گناه وی مستور گردید. خوشا بحال کسی که خداوند به وی جرمی در حساب نیاورد و در روح او حيله‌ای نمی‌باشد»^۲.

در قطعات مذکور سراینده بیشتر از رنج درونی ناشی از احساس گناه شکوه می‌کند و سخنی از مجازات گناه و خشم خداوند بر اثر گناه به میان نیامده است. در قطعه دیگری این وجه از احساس گناه یعنی ترس از خشم خداوند و مجازات او به روشنی بیان شده است. این قطعه که به همراه مزمور ۵۱، که در ادامه نقل خواهد شد، صریح‌ترین بیان احساس گناه در کتاب مقدس است، حاکی از آن است که سراینده دچار رنج‌هایی شده است که آن‌ها را ناشی از غضب خداوند در نتیجه گناهانش می‌داند.^۳ به عبارتی احساس گناه بعد از تجربه‌هایی است که آن‌ها را مجازات گناهانش می‌داند:

ای خداوند مرا در غضب خود تویخ منما و در خشم خویش تأدیبم مفرما. زیرا که تیرهای تو در من فرو رفته و دست تو بر من فرود آمده است. در جسد من به سبب غضب تو صحتی نیست و در استخوان‌هایم به سبب خطای خودم سلامتی نی. زیرا گناهانم از سرم

۱. مزامیر، ۱/۶۹-۳.

۲. همان، ۱/۳۲-۲.

3. Brueggemann, Walter, Bellinger, William H., Jr., *Psalms, New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p.187.

گذشته است. مثل بار گران از طاقتم سنگین تر شده. جراحات من متعفن و مقروح شده است، به سبب حماقت من. به خود می پیچم و بی نهایت منحنی شده‌ام. تمامی روز ماتم کنان تردد می‌کنم. زیرا کمر من از سوزش پر شده است و در جسد من صحتی نیست. من بی حس و بی نهایت کوفته شده‌ام و از فغان دل خود نعره می‌زنم.^۱

از دیدگاه سراینده مزامیر گناه جهانشمول است «خدا از آسمان بر بنی آدم نظر انداخت تا ببیند که فهیم و طالب خدایی هست. همه ایشان مرتد شده، با هم فاسد گردیده‌اند. نیکوکاری نیست یکی هم نی.»^۲ و گویی این گناهکاری همگانی را توجیه‌کننده گناهکاری خویش می‌داند چون با توجه به آن از خداوند می‌خواهد او را ببخشد: ای خداوند دعای مرا بشنو و به تضرع من گوش بده! در امانت و عدالت خویش مرا اجابت فرما! و بر بنده خود به محاکمه بر میا. زیرا زنده‌ای نیست که به حضور تو عادل شمرده شود...^۳

۱. ۲. ۳. تحلیل خاستگاه روانی

پس از بیان این توصیف‌های مفصل از احساس گناه این پرسش مطرح می‌شود که خاستگاه روانی احساس گناه چیست؟ توصیف‌های فوق نشان می‌دهند سراینده مزامیر دچار احساس گناهی فراگیر است و او به‌طور کلی هستی خود را غرق در گناه و معصیت می‌داند.^۴ در قطعه‌ای دیگر این باور به صراحت بیان شده است: «... در معصیت سرشته شدم و مادرم در گناه به من آبیستن گردید.»^۵

گفته شد که در نظریه روان‌کاوی احساس گناه دو منشأ دارد: ترس از مرجع مقتدر بیرونی و سرزنش فراخود در درون. در مزامیر به هر دو منشأ اشاره شده است. مرجع مقتدر بیرونی در مزامیر «خداوند» است که بسیاری از شکوه‌های سراینده از احساس گناهِش در حقیقت خطاب به او، اظهار ترس از غضب او و طلب بخشش از اوست. از منظر روان‌کاوی نیز مهم‌ترین مرجع مقتدر برای افراد در بزرگسالی «خداوند» است که از نظر روانی جایگاه

۱. مزامیر، ۱/۳۸-۸.

۲. همان، ۲/۵۳-۳.

۳. همان، ۱/۱۴۳-۲.

4. Brueggemann, Walter, Bellinger, William H., Jr., p.236.

۵. مزامیر، ۵/۵۱.

مهم «پدر» در دوران کودکی به او اختصاص می‌یابد و سرچشمه دو احساس مهم بیم و امید و صاحب اختیار مجازات و مراقبت می‌شود.^۱

در تلاش برای تحلیل دقیق‌تر می‌توان دید که در نقل قول‌های فوق به دو ساحت روانی «دل» (عبری: Lev) و «روح» (عبری: Rûhe یا Rauch) اشاره شده است. سراینده هنگام دعا برای رهایی از احساس گناه نیز به این دو ساحت روان اشاره دارد و خواهان اصلاح آن‌هاست:

پس حکمت را در باطن من به من بیاموز. مرا با زوفا پاک کن تا طاهر شوم. مرا شست و شو کن تا از برف سفیدتر گردم. شادی و خرمی را به من بشنوان تا استخوان‌هایی که کوبیده‌ای به وجد آید. روی خود را از گناهانم بپوشان و همه خطایای مرا محو کن. ای خدا دل طاهر در من بیافرین و روح مستقیم در باطنم تازه بساز.^۲

در مزمور ۳۲ روح جایگاه «حیله» (عبری: remiyyah) و بنابراین خاستگاه گناه است و در مزمور ۳۸ دل از گناه در فغان است، یعنی نقشی مقابل روح دارد. اما درباره چستی این نقش نمی‌توان با قطعیت سخن گفت. ترجمه فارسی قدیم از ناله و فغان سخن می‌گوید. ترجمه انگلیسی مصوب^۳، ترجمه انگلیسی معیار^۴، ترجمه آلمانی لوتر، ترجمه‌های فرانسوی لوی سیگون^۵ و ویراست جدید ژنو^۶ نیز، از بیقراری^۷ و آشوب دل^۸ سخن می‌گویند. آیا فغان دل از رنج‌هایی است که سراینده متحمل شده است یا از دست خود و گناهان. ترجمه جهانی کتاب مقدس^۹ به زبان فرانسه، که متأخرتر است، به جای فغان از فعل «سرزنش کردن»^{۱۰} استفاده کرده است. بیقراری و آشوب و ناله و فغان دل، در

1. DiCenso, James, *The Other Freud: Religion, Culture, and Psychoanalysis*, New York, Routledge, 1999, p.32.

۲. مزامیر، ۹/۵۱-۱۰.

3. Authorized English version

4. English Standard Version

5. Louis Segon

6. Nouvelle Edition de Genève

7. Unruhe(Luther), disquietness (KJV)

8. Tumult(ESV), Le Trouble (LSG, NEG)

9. La Traduction œcuménique de la Bible (TOB), Paris, Alliance Biblique Universelle, 1988.

10. gronder

ترجمه‌های دیگر، را نیز می‌توان ناشی از نارضایتی و سرزنش‌گری آن دانست. در این صورت می‌توان گفت که این‌جا دل همان نقش سرزنش‌کننده فراخود در روان‌کاوی را ایفا می‌کند و بنابراین خاستگاه احساس گناه است.

نسبت دادن چنین نقشی به «دل» در عهد عتیق محدود به همین مورد نه چندان صریح نیست و می‌توان در متن دیگری از عهد عتیق برای آن شاهد آورد. ایوب بعد از تأکید بر عزم راسخ خود برای پایبندی به اخلاق و عدالت می‌گوید «دل، تا زنده باشم مرا مذمت نخواهد کرد».^۱ این‌جا دقیقاً دل همان کارکرد فراخود در روان‌کاوی را دارد، چون دل، در صورتی او را مذمت می‌کند که از طریق انصاف و عدالت خارج شود.^۲ هم‌چنین در مزمویر دیگری نارضایتی دل از کثرت گناهان به این صورت بیان شده است: «گناهانم دور مرا گرفته است به حدی که نمی‌توانم دید. از موهای سر من زیاده است و دل من مرا ترک کرده است...».^۳ بنابراین با استناد به این متن‌های عهد عتیق می‌توان گفت که «دل» در متون عتیق هم‌چون فراخود در روان‌کاوی سرزنش‌کننده شخص گناهکار از درون و بنابراین خاستگاه احساس گناه است.

اگر پژوهش حاضر محدود به تحلیل متن‌هایی بود که تاکنون نقل شده‌اند، مقایسه دیدگاه سراینده مزامیر درباره خاستگاه احساس گناه با دیدگاه روان‌کاوی بسیار آسان بود. در هر دو دیدگاه شخص تعارض درونی آزاردهنده‌ای بین ساحت‌های روان خویش تجربه می‌کند. همان‌گونه که در روان‌کاوی احساس گناه حاصل تعارض نهاد لذت‌جو و فراخود است در مزامیر عهد عتیق نیز احساس گناه حاصل تعارض روح حيله‌گر و انتظارات و ارزش‌های اخلاقی دل است. اما بررسی کارکردهای متنوع دل و روح در متن‌های فراوانی که این دو ساحت روان در آنها نقش دارند، این نتیجه روشن اولیه را ساده‌انگارانه نشان می‌دهد.

بررسی نقش دل در عهد عتیق پژوهشگر را به این نتیجه رهنمون می‌شود که این ساحت روان آدمی کارکردهای بسیار وسیع‌تری دارد. در واقع دل هم نقش شناختی دارد،

۱. ایوب، ۶/۲۷.

۲. همان.

۳. مزامیر، ۱۲/۴۰.

هم نقش هیجانی-عاطفی و هم نقش ارادی. در متون عهد عتیق آدمی در دل خود فکر می-کند و اساساً تفکر به دل نسبت داده می‌شود.^۱ حتی می‌توان گفت دل جایگاه حافظه نیز هست.^۲ علاوه بر این دل، مرکز احساسات نیز هست. عهد عتیق از دل شاد^۳، دل با محبت^۴، دل ترسو^۵، دل شجاع^۶، دل توبه کار^۷، دل خشمگین^۸، دل افسرده^۹ و دل ناخوش^{۱۰} سخن می‌گوید. هم‌چنین دل، مرکز اراده انسان است. دل تصمیم می‌گیرد،^{۱۱} به سوی خدا مایل می‌شود و به جست‌وجوی خدا همت می‌گمارد.^{۱۲}

این کارکردهای متنوع شناختی، عاطفی-هیجانی و ارادی دل پرسش رابطه آن با شرور اخلاقی را به ذهن متبادر می‌کند. اگر دل جایگاه اراده است، پس نقش آن در انگیزش شر یا رفتار غیراخلاقی چیست؟ بررسی نقش دل در عهد عتیق نشان می‌دهد که ساحت مایل به عمل بد و جایگاه تفکر شرارت باز در وجود آدمی همان «دل» است.^{۱۳} در واقع گناهکاران بر حسب مشورت‌ها و سرکشی دل شریر خود رفتار نمودند.^{۱۴} در کتاب ارمیا یهوه که «تفتیش‌کننده دل» است می‌گوید: «دل از همه چیز فریبنده‌تر است و بسیار مریض است، کیست که آن را بداند؟^{۱۵} این نگاه خداوند به «دل» در عهد عتیق سابقه طولانی دارد

۱. تنبیه، ۵/۸؛ مزامیر، ۲/۱۴۰؛ ۱۴/۱۹.

۲. امثال، ۲۱/۴.

۳. خروج، ۱۴/۴.

۴. تنبیه، ۶/۵.

۵. یوشع، ۱ / ۵.

۶. مزامیر، ۲۷/۱۴.

۷. همان، ۱۷ / ۵۱.

۸. امثال، ۱۹ / ۳.

۹. اشعیا، ۱۵ / ۵۷.

۱۰. ارمیا، ۱۸/۸.

۱۱. خروج، ۲۱/۴.

۱۲. تواریخ، ۱۹/۲۲.

۱۳. مزامیر، ۲/۱۴۰؛ ۴/۱۴۱.

۱۴. ارمیا، ۲۴/۷.

۱۵. همان، ۹/۱۷-۱۰.

و در واقع در همان اوایل کتاب پیدایش آمده است که خداوند دید که شرارت انسان در زمین بسیار است و هر تصور از خیال‌های دل وی دائماً محض شرارت است.^۱ تاکنون روشن شد که دل هم خاستگاه گناه و بدکاری است و هم مذمت‌کننده شخص به خاطر گناه و بنابراین خاستگاه احساس گناه. اما سراینده مزامیر نقش دیگری هم برای آن قائل است. با شدت گرفتن و عمیق شدن احساس گناه و رنج درونی در مزامیر، از اهمیت قربانی گناه، آن‌گونه که در سفر لاویان برای کفاره گناهان ذکر شده است، کاسته شده است. در مزمور ۵۱ تحول بسیار مهمی بیان شده و قربانی درونی جایگزین قربانی‌های بیرونی شده است: «خداوندا لب‌هایم را بگشا تا زبانم تسبیح تو را اخبار نماید. زیرا قربانی سوختنی را پسند نکردی. قربانی‌های خدا روح شکسته است. خدایا دل شکسته و نادم^۲ را خوار نخواهی شمرد».^۳

در این جملات دل که پیش از این عامل گناه بود و گناهکار را سرزنش می‌کرد صفت نادم می‌گیرد و به خاطر همین احساس ندامت و توبه‌کاری مورد عنایت قرار می‌گیرد.^۴ به این ترتیب چشم‌اندازی از وسعت کارکردهای دل بدست آمده و می‌توان گفت که «دل» در عهد عتیق تقریباً تمام ساحت‌های روان آدمی را در بر گرفته و مفهومی است با کلیت روان آدمی. دل هم خاستگاه گناه است، هم تشخیص‌دهنده گناه، هم سرزنش‌کننده گناه و هم توبه‌کننده از گناه. بنابراین نمی‌توان دل را معادل هیچ کدام از ساحت‌های روان آدمی در نظریه روان‌کاوی دانست، چون نقش آن روشن نیست.

بررسی مفهوم «روح» در عهد عتیق کل نگری و عدم افتراق عهد عتیق درباره روان آدمی را بیشتر تأیید می‌کند. این واژه در سراسر متون عهد عتیق در معانی گوناگونی به کار رفته است به گونه‌ای که گرچه شاید به‌توان گفت مهم‌ترین نقش آن «دم حیات» یا «نفس

۱. پیدایش، ۵/۶.

۲. ترجمه‌های انگلیسی کینگ جیمز، انگلیسی معیار، ترجمه آمریکایی معیار، و ترجمه یهودی ارتدوکس از واژه Contrite و ترجمه‌های فرانسوی لویی سگون و اوستروالد از contrite استفاده کرده‌اند که به معنای «داشتن احساس گناه و اندوه به خاطر انجام کاری بد» است. لوتر در ترجمه خود از zerschlagen استفاده کرده است که معادل «کوبیده» در ترجمه فارسی قدیم است.

۳. مزامیر، ۱۷/۵۱.

4. Wenham, Gorgon J, Motyer J. Alec, Carson, Donald A., France, R.T, *New Bible Commentary, 21 century Edition*, AVP Academic, 1994, p.631.

زندگی» بودن برای جسم است، نه می‌توان تعریف دقیقی از آن به دست داد و نه نقش مشخصی به آن نسبت داد. بنابراین در ترجمه‌های گوناگون معادل‌های متفاوتی برای آن ذکر شده است، مثلاً این واژه در اشعیا (۶/۵۴) در ترجمه استاندارد انگلیسی به **spirit** و در ترجمه لوتر به **Herz** (دل) ترجمه شده است. حتی در هر ترجمه‌ای با توجه به بافت متن معادل‌های گوناگونی برای آن انتخاب شده است. برای مثال در ترجمه استاندارد انگلیسی برای ترجمه این واژه از معادل‌های متنوعی چون **Breath, wind, spirit, courage, anger, soul** استفاده شده است.^۱

در متون مربوط به احساس گناه نیز - که در صفحات پیشین نقل شدند- روح از یک سو مانند دل، در بخش‌های دیگر عهد عتیق، جایگاه «حیله» و عامل گناه است و از سوی دیگر مانند دل «شکسته» شده و به باور سراینده مزامیر در این حالت مورد عنایت خداوند قرار می‌گیرد. بنابراین نه کارکرد واحدی به آن نسبت داده می‌شود و نه تفاوت نقش آن با دل روشن است. هر دو واژه دل و روح بر کلیت روان و درون انسان دلالت دارند و خبر از تشخیص و تمایزی بین ساحت‌های گوناگون روان نمی‌دهند. سراینده مزامیر از یک نارضایتی و رنج درونی کلی سخن می‌گوید نه یک تعارض و تنش درونی بین ساحت‌های روان.

بنابراین، اگر بخواهیم پدید آمدن احساس گناه را به زبان عهد عتیق تبیین کنیم تنها می‌توانیم بگوییم دل (یا روح) شخص را وادار به گناه می‌کند، سپس دل او را مذمت کرده یا او را ترک می‌کند و در عین حال دل و روح شکسته می‌شوند و امید است که خداوند دل و روح شکسته را خوار نکند و شخص را از بار گناه برهاند. بنابراین می‌توان گفت که در انسان‌شناسی عهد عتیق هنوز تفکیک روشنی بین ساحت‌های روان آدمی از نظر میل به گناه و به دنبال آن احساس گناه صورت نگرفته است.

۴. عهد جدید

۴. ۱. انجیل‌ها

در متن اناجیل مطلب صریحی درباره احساس گناه دیده نمی‌شود اما دو نکته قابل توجه

۱. بنگرید به حزقیال ۵/۳۷؛ پیدایش ۱/۸، یوشع ۱۱/۲؛ داوران ۳/۸؛ داوران ۹/۱۵ و مزامیر ۴/۱۴۶.

وجود دارد. یکی واقعه خودکشی یهودا بر اثر احساس گناه شدید است. در واقع می‌توان گفت این عمل وخیم‌ترین پیامد احساس گناه است که البته هیچ ارزشی برای آن متصور نیست.^۱ دیگری حکایت دعای فریسی و باجگیر در انجیل لوقاست:

«دو نفر یکی فریسی و دیگری باجگیر به هیکل رفتند تا عبادت کنند. آن فریسی ایستاده، بدین طور با خود دعا کرد که خدایا تو را شکر می‌کنم که مثل سایر مردم حریص و ظالم و زناکار نیستم و نه مثل این باجگیر... اما آن باجگیر دور ایستاده، نخواست چشمان خود را به سوی آسمان بلند کند بلکه به سینه خود زده گفت، خدایا بر من گناه‌کار ترحم فرما. به شما می‌گویم که این شخص عادل کرده شد به خانه خود رفت به خلاف آن دیگر...»^۲

البته مسیح این حکایت را برای مقایسه ارزش عجب و فروتنی بیان نموده است اما سخنان این دو شخص حاکی از آن است که یکی به کلی عاری از احساس گناه و دیگری غرق در احساس گناه است و فروتنی او را نیز می‌توان نتیجه این احساس گناه دانست. بنابراین می‌توان این حکایت را شاهدهی برای ارزشمندی احساس گناه دانست.

۲.۴. نامه‌های پولس

می‌توان گفت پولس نخستین و مهم‌ترین نظریه‌پرداز گناه در تاریخ تفکر مسیحی است اما پژوهش حاضر صرفاً به سخنان او درباره احساس گناه می‌پردازد. مهم‌ترین مطالب عهدجدید درباره احساس گناه نیز در نامه‌های او آمده است. این مطالب را می‌توان در دو مقوله دسته‌بندی کرد: ۱. وصف تجربه احساس گناه ۲. نظریه او درباره رهایی از احساس گناه و تأکید بر فراغت از احساس گناه. در این پژوهش صرفاً توصیف او از احساس گناه بررسی خواهد شد.

در مجموعه نامه‌های پولس دو دسته مطالب متضاد درباره تجربه شخصی او از احساس گناه ذکر شده است. واقعیت جالب توجه برای مفسران کتاب مقدس این بوده است که با وجود اشتغال خاطر عمیق پولس به گناه، او عموماً از احساس گناه فارغ است و

۱. (متی، ۸۳/۲۷). البته شایان ذکر است که مرگ یهودا در کتاب اعمال رسولان (۱۷-۱۸/۱). به گونه متفاوتی

روایت شده است که در آن نه احساس گناه و نه خودکشی مطرح نیست.

۲. لوقا، ۹/۱۸-۱۳.

به جای آن از راحتی و آسودگی و سلامت ضمیر خویش سخن می‌گوید.^۱ او حتی در مواردی که بدکاری‌های سابق خود را به یاد می‌آورد، فارغ از احساس گناه است.^۲ با این همه بارزترین توصیف تجربه عمیق احساس گناه در عهد جدید در نامه پولس به رومیان آمده است:

من جسمانی و زیر گناه فروخته شده هستم، که آن‌چه می‌کنم نمی‌دانم زیرا آن‌چه می‌خواهم نمی‌کنم بلکه کاری را که از آن نفرت دارم به‌جا می‌آورم. پس هرگاه کاری را که نمی‌خواهم به‌جا می‌آورم، شریعت را تصدیق می‌کنم که نیکوست. و الحال من دیگر فاعل آن نیستم بلکه آن گناهی که در من ساکن است. زیرا می‌دانم که در من یعنی در جسم هیچ نیکویی ساکن نیست، زیرا که اراده در من حاضر است اما صورت نیکو کردن نی. زیرا آن نیکویی را که می‌خواهم نمی‌کنم، بلکه بدی را که نمی‌خواهم می‌کنم. پس چون آن‌چه را نمی‌خواهم می‌کنم، من دیگر فاعل آن نیستم بلکه گناه که در من ساکن است. لهذا این شریعت را می‌یابم که وقتی که می‌خواهم نیکویی کنم بدی نزد من حاضر است. زیرا بر حسب انسانیت باطنی به شریعت خدا خشنودم. لکن شریعتی دیگر در اعضای خود می‌بینم که با شریعت ذهن من منازعه می‌کند و مرا اسیر می‌سازد به آن شریعت گناه که در اعضای من است. وای بر من که مرد شقی‌ای هستم! کیست که مرا از جسم این موت رهایی بخشد؟^۳

تحلیل مکانیسم روانی احساس گناه در عهد جدید را باید با همین توصیف مهم پولس از این احساس شروع کرد. تعارض و تضاد درونی مضمون اصلی این متن است و در آن دو مفهوم متمایز مطرح می‌شود: شریعت گناه که در اعضاء «جسد» یا «جسم» قرار دارد و خواسته‌های خود را تحمیل کرده و شخص را وادار به ارضاء آن‌ها می‌کند و شریعت ذهن که شریعت روحانی و شریعت خداست. این متن با این جملات پایان می‌یابد: من به ذهن خود شریعت خدا را بندگی می‌کنم و اما به جسم خود شریعت گناه را.^۴ این تضاد

۱. اعمال، ۱/۲۳؛ اول قرنتیان ۴/۴ و دوم تیموتائوس ۳/۱.

۲. غلاطیان، ۱۳-۱۴/۱؛ تیتوس ۱۸/۳.

۳. رومیان، ۱۴/۷-۲۴.

۴. همان، ۲۵/۷.

بین جسم و روان از مضامین مهم اندیشه پولس است. البته در بیشتر موارد، از جمله در ادامه همین نامه به رومیان، او به جای ذهن از واژه روح استفاده می‌کند:

زیرا آنانی که بر حسب جسم هستند، در چیزهای جسم تفکر می‌کنند و اما آنانی که بر حسب روح هستند در چیزهای روح. از آن جهت که تفکر جسم موت است، لکن تفکر روح حیات و سلامتی است. زانرو که تفکر جسم دشمنی خداست... و کسانی که جسمانی هستند نمی‌توانند خدا را خشنود سازند. لکن شما در جسم نیستید بلکه در روح...^۱

به باور پولس «خواهش جسم به خلاف روح است و خواهش روح به خلاف جسم و این دو با یکدیگر منازعه می‌کنند».^۲ بنابراین مؤمنان مسیحی مادامی که در این جهان زندگی می‌کنند درگیر نبرد این دو نیروی متعارض هستند^۳ و باید در جبهه روح باشند چون در جسم هیچ نیکویی وجود ندارد.^۴

بنابراین می‌توان گفت همان تعارض بین نهاد و فراخود در روان‌کاوی که برانگیزاننده احساس گناه بود در عهد جدید به صورت تعارض بین جسم و روح (ذهن) بیان شده است. در این تعارض جسم جایگاه هوس‌های غریزی و معادل نهاد است و روح معادل فراخود است.

با این همه تناظر رابطه جسم و روح در عهد جدید با رابطه نهاد و فراخود در روان‌کاوی به معنای این‌همانی نهاد و جسم و این‌همانی روح و فراخود نیست. در تفاوت نهاد و جسم باید گفت نهاد در روان‌کاوی گرچه غریزی و وابسته به جسم است اما بخشی از ساحت روانی است. هم‌چنین حتی در صورت کنترل و سرکوب شدید، نهاد سرچشمه هرگونه انرژی و فعالیت است درحالی‌که از نظر پولس زیست واقعی با کشتن افعال جسم به وسیله روح شروع می‌شود.^۵ در تفاوت روح و فراخود نیز باید گفت روح برای پولس بسیار گرامی‌تر از فراخود برای فروید است. از نظر پولس جسم جایگاه هوس‌هاست و روح

۱. رومیان، ۵/۸-۱۰.

۲. غلاطیان، ۵/۱۷.

3. Wolter, Michael, *Paul: an Outline of his Theology*, Baylor University Press, 2015, p.171.

۴. رومیان، ۷/۱۸.

۵. همان، ۱۲/۸.

سرچشمه معرفت: «زیرا کیست از مردمان که امور انسان را بدانند جز روح انسان که در وی باشد؟»^۱ در حالی که از منظر روان‌کاوی فراخود اخلاق‌گرا می‌تواند به همان اندازه نهاد اخلاق‌گریز خودخواه، نامعقول و غیرمنطقی، خشن و ویرانگر باشد.^۲ ساحت ارزشمند و سلامت بخش وجود آدمی و کانون خرد و معرفت وی در روان‌کاوی «خود» است نه فراخود.^۳ نکته دیگر این‌که بخش اعظم نهاد و فراخود در روان‌کاوی در ناخودآگاه فرد هستند در حالی که تعارضی که پولس از آن در فغان است بین دو ساحت خودآگاه وجود اوست.

شایان توجه است با وجود همه صفات منفی‌ای که به جسم نسبت داده می‌شود، نمی‌توان گفت پولس رویکرد کاملاً منسجمی نسبت به جسم یا بدن دارد. او در نامه به قرنتیان برای جسم حرمت خاصی قائل می‌شود و می‌گوید جسم «برای خداوند است و خداوند برای جسم... آیا نمی‌دانید که بدن‌های شما اعضاء مسیح است؟... نمی‌دانید که بدن شما هیکل روح‌القدس است که در شماست که از خدا یافته‌اید و از آن خود نیستید؟... پس خدا را به بدن خود تمجید نمایید».^۴

در متن پولس مفهوم روان‌شناختی مهم دیگری ذکر شده است. در این متن «اراده» نه متعلق به جسم و شریعت گناه است و نه متعلق به ذهن و شریعت خدا در درون، بلکه بین این دو در تذبذب است و در برابر جسم ناتوان است. در عهد جدید، مانند عهد عتیق، اراده متعلق به ساحت دل است. پولس در نامه به قرنتیان می‌نویسد: «هر کس به طوری که در دل خود اراده نموده است، بکند نه به حزن و اضطرار،^۵ در نامه به رومیان نیز می‌نویسد «الان از دل، مطیع آن صورت تعلیم گردیده‌اید که به آن سپرده شده‌اید». به باور دلیچ وجدان قوه

۱. رومیان، ۱۲/۶؛ اول قرنتیان، ۱۱/۲.

2. Donnet, Jean-Luc, "SUPEREGO", *International Dictionary of Psychoanalysis*, Allain de Mijola (ed.), Farmington Hills, Thompson & Gale, 2005, vol.2, p.1691.

3. Guerin, Wilfred L., Labor, Earle, Morgan Lee, Willingham, John R. *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp.126-127.

۴. اول قرنتیان، ۱۳/۶-۲۰.

۵. دوم قرنتیان، ۷/۹.

تشخیص نیک و بد را دارد اما انگیزه و اراده عمل ندارد. بعد از داوری وجدان دل است که عزم توجه و جبران می‌کند.^۱ فلچر نیز دل را آغازگاه همه فعالیت‌ها می‌داند.^۲ بنابراین می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که در عهد جدید «دل» معادل «خود» در روان‌کاوی است. تأیید این فرضیه مستلزم بررسی نقش‌های دیگر آن در عهد جدید است.

اصطلاح یونانی **Kardia** یا دل، حدود ۲۶۰ بار در عهد جدید آمده است و مانند عهد عتیق کارکردهای گوناگونی دارد.^۳ طبق انجیل مرقس و لوقا مسیح «دل» را جایگاه تفکر می‌داند.^۴ البته او برای دل نقش هیجانی مهمی نیز قائل است. از نظر وی این دل است که ترس و اضطراب و غم و شادی را تجربه می‌کند.^۵ پولس نیز بر نقش هیجانی دل اشاره دارد و آن را جایگاه اندوه و درد می‌داند.^۶ اما او فهم و فکر، بصیرت، نیت و اراده را نیز کارکرد دل می‌داند.^۷ بر اساس این نکته‌هاست که محققان عهد جدید می‌گویند دل «نه تنها دریافت‌کننده تأثرات و مرکز عواطف و هیجانات است، بلکه آزمایشگاه افکار و سرچشمه اهداف است».^۸

نکته جالب توجه این است که در برخی از متن‌های عهد جدید حتی تمایز بین دل و جسم هم، از نظر نقش‌شان در گناه، از بین می‌رود و هر دو یکی می‌شوند. دل و جسم، هر دو، مرکز و خاستگاه شهوت هستند^۹ و از این نظر مرز بین این دو روشن نیست. مسیح در انجیل متی دل را خاستگاه خیالات و هیجانات بد می‌داند: «آنچه از دهان برآید از دل صادر می‌گردد... از دل بر می‌آید. خیالات بد و قتل‌ها و زناها و فسق‌ها و دزدی‌ها و شهادت

1. Delitzsch, Franz; *A System of Biblical Psychology*, Edinburg, T & T Clark, 1867, p.167

2. Fletcher, M. Scott, *The Psychology of the New Testament*, London, Hodder and Stoughton, 1912, p.77.

3. Chafer, Lewis Sperry, *Systematic Theology*, Dallas Theological Seminary, Michigan, 1984, pp.187-88.

۴. مرقس، ۶/۲.

۵. یوحنا، ۲۷/۱۴؛ ۶/۱۶؛ ۲۲/۱۶.

۶. رومیان، ۲/۹.

۷. رومیان، ۱۱/۱؛ افسسیان ۱۸/۱؛ عبریان ۱۳/۴.

8. Chafer, Lewis Sperry, pp.201-202.

۹. رومیان، ۲۴/۱؛ متی ۲۸/۵؛ افسسیان ۳/۲.

دروغ و کفرها...»^۱.

علاوه بر همه آن‌چه گفته شد پولس در نامه به عبرانیان با تکرار جملاتی از ارمیاه و یژگی دیگری به دل نسبت می‌دهد: خداوند درباره بنی اسرائیل می‌گوید «... احکام خود را در خاطر ایشان خواهم نهاد و بر دل ایشان مرقوم خواهم داشت...»^۲. او در نامه به رومیان حتی دل «امت‌هایی که شریعت ندارند»^۳ را نیز برخوردار از این ویژگی می‌داند چون «عمل شریعت بر دل ایشان مکتوب است...»^۴. بنابراین دل جایگاه شریعت در وجود آدمی شده و نقشی معادل فراخود نیز ایفا می‌کند.

به این ترتیب می‌توان با ام اسکات فلچر در بیان این رأی همراه شد که دل «عضو واحدی است که کل تفکر، کل اراده و خواست و کل احساسات از آن است»^۵. بنابراین آن فرضیه که دل معادل «خود» در روان‌کاوی است قابل تأیید نیست چون دامنه کارکردهای دل بسیار گسترده‌تر است و می‌توان مانند عهد عتیق آن را معادل کل ساختار روانی انسان دانست نه یک ساحت از آن.

نمی‌توان با بررسی نقش جسم، دل و روح بحث خاستگاه روانی احساس گناه در عهد جدید را به پایان برد چون با نگاه مجدد به آن‌چه تاکنون درباره اندیشه پولس گفته شد می‌توان متوجه مفهوم مهم دیگری شد که پولس در بحث درباره احساس گناه و به طور کلی ساختار روانی انسان مطرح کرده است: وجدان (یونانی: *suneidēsis*). در مجموعه کتاب مقدس، پولس نخستین کسی است که مفهوم وجدان را، آن هم به کرار، به کار می‌برد و بنابراین می‌توان گفت او این مفهوم را وارد انسان‌شناسی مسیحی می‌کند. مفهوم وجدان

۱. متی، ۱۸/۱۴-۱۹.

۲. ارمیا، ۳۳/۳۱؛ عبرانیان، ۱۰/۸، ۱۶/۱۰.

۳. مفسران عهدجدید بر سر این موضوع اختلاف نظر دارند که آیا منظور پولس از این امت‌های بی‌شریعت مسیحیان غیریهودی است یا تمام غیریهودیان از جمله مشرکانی که برخی آداب و اصول اخلاقی آن‌ها با آنچه در شریعت یهودی آمده است شباهت دارد. بنگرید به:

Porter Stanley E., "Paul's Concept of Reconciliation, Twice More", *Paul and His Theology*, Stanley E. Porter (ed.), London & Boston, 2006, p.137.

۴. رومیان، ۱۵/۲.

5. Fletcher, M. Scott, *The Psychology of the New Testament*, London, Hodder and Stoughton, 1912. p.76.

در عهد عتیق غایب است و تنها یکبار در کتاب ایوب به کارکرد آن در نظریه روان‌کاوی و فهم متعارف از آن، یعنی سرزنش شخص به دلیل ناراستی و بدکاری، اشاره شده است اما این کارکرد آن‌جا به مفهوم کلی‌تر «دل» نسبت داده شده است.^۱ به باور مفسران عهد جدید وجدان حس اخلاقی تشخیص نیک و بد،^۲ و احساس مسئولیت است^۳ اما واقعیت این است که پولس در نامه به رومیان وجدان را در کنار دل که «عمل شریعت بر آن مکتوب است» به عنوان شاهد درونی رفتار در روز داوری خداوند ذکر می‌کند، اما کارکرد آن محدود به آن روز نیست.^۴ او بارها از ارزش و ضرورت برخوردار از وجدانی پاک و منزه سخن می‌گوید.^۵ اما باید توجه داشت در کلام پولس وجدان فقط شاهد راستی است و نه داور سخت‌گیر درونی است، نه مخالف امیال جسم یا نهاد و نه وادارکننده به نیکی یا تبعیت از ارزش‌ها. شاید به همین دلیل است که در ترجمه قدیم کتاب مقدس به فارسی اصطلاح *suneidēsis* به وجدان ترجمه نشده و از واژه «ضمیر» به جای آن استفاده شده است.

۵. نتیجه

تبیین احساس گناه در روان‌کاوی مبتنی بر ساختار روایی بنیادینی است که در عهد عتیق و عهد جدید نیز بیان شده است. به عبارت دیگر روایتی واحد با زبان‌هایی متفاوت بیان شده است. طبق این روایت انسان هنگام احساس گناه بین ساحت‌هایی از روان خویش گسستگی و تعارضی را تجربه می‌کند، گویی بخشی از روان به سرزنش بخش دیگری از آن پرداخته و آن را مستحق مجازات می‌داند. عهد عتیق و عهد جدید به شیوه‌های گوناگون این ساختار واحد احساس گناه را بیان می‌کنند. اما در این دو مجموعه متون هیچ واژه‌ای بر این مفهوم دلالت نمی‌کند.

از دیدگاه فردینان دو سوسور، بنیان‌گذار زبان‌شناسی، «اندیشه که ماهیتاً آشفته و

۱. ایوب، ۶/۲۷.

2. Lindars, Barnabas, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge University Press, 2003, p.90.

3. Unger, M. F., Harrison, R. K., Vos, H. F., Barber, C. J., *New Unger's Bible Dictionary*, Chicago: Moody Press, 2006, p.365.

۴. رومیان، ۱۵/۲؛ ۱/۹.

۵. اول تیموتائوس، ۵/۱ و ۱۹/۱ و ۹/۳؛ دوم تیموتائوس، ۳/۱ و اعمال رسولان، ۱۶/۲۴.

بی‌نظم است، تنها در فرایند تجزیه خود به بیانی دقیق دست می‌یابد^۱ و این تجزیه در قالب نشانه‌های زبانی یا واژگان صورت می‌پذیرد. زبان با تجزیه و سازماندهی توده بی‌شکل اندیشه در قالب واژگان یا نشانه‌های متمایز و متقابل به آن شکل و ساختار بیان‌پذیر می‌دهد.^۲ ایزوتسو نیز می‌گوید «یک تصور، هرچند قابل تعریف باشد، فی‌نفسه چیزی بی‌نهایت فرار و مبهم است، دریافت آن دشوار و مرزهای آن مبهم است. وجود تصور به عنوان یک موجود مستقل پایدار و دارای مرزهای کم و بیش ثابت تنها زمانی آغاز می‌شود که با یک صورت زبانی، یعنی یک واژه، بیان شود».^۳ بر اساس این نگرش تصورات «پیشازبانی» وجود دارند ولی مبهم، بیان‌ناپذیر و فراتر از مرزهای تحلیل هستند. این همان موقعیتی است که «احساس‌گناه» در کتاب مقدس دارد. با این همه بین عهد عتیق و عهد جدید تفاوت‌های وجود دارد.

مطالب عهد عتیق بیشتر توصیفی است و تحلیلی درباره این احساس دین‌دارانه و خاستگاه و علل و عوامل آن وجود ندارد. طبق تحلیل روان‌کاوی احساس گناه ناشی از تعارض سه ساحت متمایز روان آدمی است که با عناوین نهاد، خود و فراخود شناخته شده‌اند. در عهد عتیق در بحث درباره احساس گناه از دو واژه «دل» و «روح» استفاده می‌شود، بی‌آن‌که این دو به روشنی از هم متمایز شوند. بنابراین واژگان متمایزی که بر ساحت‌های گوناگون روان دلالت داشته باشند و بتوان آن‌ها را معادل‌هایی برای نهاد و خود و فراخود دانست، وجود ندارد.

مهم‌ترین مشخصه واژگان یک زبان تفاوت آن‌ها یکدیگر است.^۴ به بیان دقیق‌تر، هر واژه به این دلیل یک نشانه زبانی معنی دار به حساب می‌آید که با سایر نشانه‌های آن زبان فرق دارد. آنچه مشخص‌کننده یک نشانه است آن چیزی است که نشانه‌های دیگر نیستند.^۵ بنابراین می‌توان گفت زبان عهد عتیق در توصیف احساس گناه به دو علت دچار ابهام

۱. سجودی، فرزانه، *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸ش، ص ۵۴.

۲. همان، صص ۵۳-۵۹.

3. Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an, Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Islamic Book Trust, 2004 (new ed.), p.27.

4. Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, Roy Harris (trans.), London, Duckworth, 1983, p.117.

5. Ibid, p.111.

است: یکی نسبت دادن کارکردهای متنوع و متضاد به دو ساحت روان و دیگری عدم تمایز دقیق این ساحت‌ها از هم.

با توجه به دوران طولانی شکل‌گیری مجموعه عهد عتیق و نویسندگان متعدد آن کاربرد یک واژه خاص در معانی متعدد یا کاربرد واژگان متفاوت در معانی مشابه کاملاً طبیعی است. به باور مورخان حتی سرودهای کتاب مزامیر که در یک مجموعه واحد تدوین شده‌اند در یک دوره طولانی، حدود شش قرن، تصنیف شده‌اند.^۱

در عهد جدید با تمایز نسبتاً قاطعی که پولس بین جسم و روح قائل می‌شود می‌توان توصیف نسبتاً روشنی از عوامل تعارض درونی خاستگاه احساس گناه را یافت. به عبارت دیگر می‌توان به ساحتی از روان اشاره داشت که مانند فراخود در روان‌کاوی ناظر درونی اعمال شخص است و در صورت تعارض اعمال با ارزش‌های درونی شده به سرزنش او پرداخته و او را دچار احساس گناه می‌کند. از سوی دیگر با نگاه منفی‌ای که به جسم و امیال آن در عهد جدید و به‌ویژه نامه‌های پولس وجود دارد و هم‌چنین رابطه‌ای که در سنت روان‌کاوی بین جسم و نهاد تصور می‌شود می‌توان کاربرد انگیزشی جسم را معادل کاربرد نهاد در روان‌کاوی دانست و بنابراین تعارض نهاد و فراخود در روان‌کاوی را با زبان عهد جدید به صورت تعارض جسم و روح بیان کرد. پولس این تعارض درونی را در متن مهمی به صورت تعارض دو شریعت بیان می‌کند. شریعتی که در اعضاء جسم است و شریعتی که در ذهن (روح) اوست. در این متن اراده نیز نماینده «خود» است.

بنابراین می‌توان گفت از زمان شکل‌گیری متون عهد عتیق تا عهد جدید با پیدایش مفاهیم و واژه‌هایی با معنا و کاربرد متمایز و اختصاصی در حوزه معنایی روان انسان زبان دینی در تبیین احساس گناه توانمندتر شده است، اما با وجود این پیشرفت در تفکیک و ایضاح عملکرد ساحت دوگانه روان، «دل» در عهد جدید همان کارکردهای چندگانه خود در عهد عتیق را حفظ کرده است. طرح مفهوم وجدان توسط پولس به غنای حوزه معنایی روان انسان در عهد جدید افزوده است اما با توجه به این‌که وجدان در مکتوبات پولس نه داور سخت‌گیر درونی است، نه مخالف امیال جسم یا نهاد تمایز این مفهوم از روح و حتی دل روشن نیست و این واژه نقش چندانی در تبیین احساس گناه در عهد جدید ندارد.

1. Harris, Stephen, *Understanding The Bible*, New York, McGraw Hill, 2011, p.215.

ایضاح نسبی متون عهد جدید درباره احساس گناه هم‌چنین ناشی از این است که مؤلف متون مورد بررسی فقط شخص پولس بوده و دوره زمانی کتابت آن‌ها هم در مقایسه با متون عهد عتیق و حتی مزامیر بسیار کوتاه بوده است. این نکته درباره زبان روان‌کاوی نیز صدق می‌کند. علاوه بر این برخلاف نویسندگان عهد عتیق و عهد جدید که به نظر می‌رسد قصد تحلیل احساس گناه نداشته و بیشتر از حالت هیجانی خود شکوه کرده‌اند، متون روان‌کاوی دقیقاً با هدف تحلیل و ادعای علمی بودن نوشته شده‌اند و بنابراین تلاش آگاهانه برای تعریف و تحدید معنای واژگان و کاربرد خالی از ابهام آن‌ها ضروری بوده است.

منابع

- کتاب مقدس، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام، چاپ سوم، ۲۰۰۲م.
- عهد عتیق، جلد اول، کتابهای شریعت یا تورات، ترجمه پیروز سیار، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ش.
- عهد جدید ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۹۳ش.
- سجودی، فرزانه، نشانه‌شناسی: نظریه و عمل، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸ش.
- *La bible*, Nouvelle Edition de Genève, Société Biblique de Genève, 1979, (NEG).
- *La Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1988, (TOB).
- Brueggemann, Walter, Bellinger, William H., Jr., *Psalms, New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Chafer, Lewis Sperry, *Systematic Theology*, Dallas Theological Seminary, Michigan, 1984.
- Delitzsch, Franz, *A System of Biblical Psychology*, Edinburg, T & T Clark, 1867.
- DiCenso, James, *The Other Freud: Religion, Culture, and Psychoanalysis*, New York, Routledge, 1999.
- Donnet, Jean-Luc, "SUPEREGO", *International Dictionary of Psychoanalysis*, Allain de Mijola (ed.), Farmington Hills, Thompson & Gale, vol.2, 2005.
- Eric Berne, *A Layman's Guide to Psychiatry and Psychoanalysis*, Penguin, 1976.
- Feist, Jess, Feist Gregory J., *Personality Theories*, New York, McGraw Hill, 2008.
- Fletcher, M. Scott, *The Psychology of the New Testament*, London, Hodder and Stoughton, 1912.
- Grinberg, León, "Guilt, Feeling of", *International Dictionary of Psychoanalysis*, Allain de Mijola (ed.), Farmington Hills, Thompson & Gale, vol.2, 2005.

- Guerin, Wilfred L., Labor, Earle, Morgan Lee, Willingham, John R. *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Harris, Stephen, *Understanding The Bible*, New York, McGraw Hill, 2011.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an, Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Islamic Book Trust, 2004. (new ed.)
- Jonte-pace, Diana, "Introduction: Teaching Freud and Religion", *Teaching Freud*, Oxford University Press, 2003.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B., *The Language of Psychoanalysis*, Donald Nicholason-Smith (trans.), London, The Hogarth Press Ltd, 1973.
- Lear, Jonathan, *Freud*, New York, Routledge, 2005.
- Lindars, Barnabas, *The theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge University Press, 2003.
- Papalia, Diane E., Feldman, Ruth Duskin, *Experiencing Human Development*, New York, McGraw Hill, 2011.
- Porter Stanley E., "Paul's Concept of Reconciliation, Twice More", *Paul and His Theology*, Stanley E. Porter (ed.), London & Boston, 2006.
- Ryckman, Richard M., *Theories of Personality*, Belmont, Thomson Wadsworth, 9th.ed., 2008, p.40
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, Translated by Roy Harris, London, Duckworth, 1983.
- Unger, M. F., Harrison, R. K., Vos, H. F., Barber, C. J., *New Unger's Bible Dictionary*, Chicago, Moody Press, 2006.
- Vandenbos, Gary R (ed.), *APA Dictionaty of Psychology*, Washington, DC, American psychological Association, 2015.
- Wenham, Gorgon J, Motyer J. Alec, Carson, Donald A., France, R.T, *New Bible Commentary, 21 century Edition*, AVP Academic, 1994.
- Wiher, Hannes, *Shame and Guilt, A Key to Cross Cultural Ministry*, Bonn, Culture and Sceience Pub., 2003.
- Wolter, Michael, *Paul: an Outline of his Theology*, Baylor University Press, 2015.