

رویکردی کارکردی در بررسی جادو

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۹

کد مقاله: ۹۷۳۳۴

امید ابرقوئی^۱

چکیده

در بررسی هر پدیده اجتماعی از سه عنصر مهم بحث می‌شود: چیستی، چرایی و چگونگی. در چیستی سخن از تعریف و تحدید پدیده می‌مد نظر به میان می‌آوریم، در چرایی به پیدایش یک پدیده پرداخته می‌شود و در چگونگی بر نحوه تکاملی متمرکز می‌شویم. با کنار هم قرار دادن این سه عنصر می‌توان به کارکرد یک پدیده اجتماعی پی برد. هدف نوشتار حاضر آن است تا پدیده جادو را به مثابه یکی از کهن‌ترین عناصر فرهنگ بشری، از دریچه این سه وجه بررسی و نگاهی کوتاه اما مفید به وجوه کارکردی آن داشته باشد.

واژگان کلیدی: جادو، کارکرد، پدیده، چیستی، چرایی، چگونگی

۱- دانشجوی آموزش علوم اجتماعی دانشگاه فرهنگیان، oabarghooe@gmail.com

۱- مقدمه

در لومه پایتخت کشور توگو در غرب آفریقا، بازاری وجود دارد که آکودسوا^۱ نامیده می‌شود. این بازار، محلی برای ارائه شیوه های جادویی توگویی ها موسوم به وودو^۲ است. وودو سیستمی جادویی است که در میان بخش قابل توجهی از مردمان توگو، غنا، نیجریه، هائیتی و بنین در قاره آفریقا رواج دارد. آیین وودو در اصل مجموعه ای از سنت های جادویی، اوراد، نمادها و باورهای آفریقایی است که در قرن هجدهم زمانی که هائیتی مستمره فرانسه بود نظام یافت و مدتی بعد در اثر نفوذ و ورود مسیحیت کاتولیک با آن آمیخته شده و به صورت یک سیستم ناخالص درآمد (میتفورد، ۱۹۹۶).

در سیستم پیچیده وودو در راس سلسله الهیتی متعال یا رئیس بزرگ^۳ قرار دارد. پایین تر از رئیس بزرگ، تعدادی لوا^۴ وجود دارد که روح های شخصیت های بزرگ در گذشته همچون روحانی های بزرگ یا قهرمانان هستند. این لواها نمادی از وجوه مختلف دنیای طبیعی همچون سلامتی، مرگ، جنگل ها می باشند که به دو گروه تقسیم میشوند، گروه اول رادا (یا ارواح نیکو) نامیده میشوند که جادوی سفید با آنها پیوند میخورد و از آنها برای مقاصد خیر همچون درمان بیماری ها کمک گرفته میشود اما گروه دوم پتروها (ارواح خبیث) هستند که با جادوی سیاه ارتباط دارند و در نتیجه از آنها برای مقاصد شر از قبیل صدمه زدن به دیگران و انواع مصیبت ها کمک گرفته میشود (همان). در آیین وودو رقص و موسیقی نقش مهمی را ایفا میکند (استاین و استاین، ۲۰۰۵) و از آنجایی که طبیعت مایه اصلی آن به حساب می آید، موجودات طبیعی (همچون اعضای خشک شده جانوران و گیاهان) نقش قابل توجهی در مراسم ها و پیشروی آیین ایفا میکنند.

آکودسوا که ابتدای متن بدان اشاره شد بزرگترین بازار زنده مرتبط به آیین وودو محسوب میشود. در این بازار عجیب، بر روی میزهای چوبی بزرگی صدها مجسمه، استخوان، شاخ و بقایای مختلف دیگر حیوانات قرار گرفته است (پالایو، ۲۰۱۴). روحانیان و واسطان همچون پزشکان به افراد متقاضی کمک خواهند کرد تا متناسب با مشکلی که دارد وسیله ی مورد نیازش را تأمین کند. پای فیل، شاخ گوزن، پنجه میمون، پوسته لاک پشت، پوست مار تنها نمونه هایی از تنوع غریب جانوری در آکودسوا محسوب میشود؛ اما وودو فقط مجموعه ای از آیین های جادویی که عده ای از افراد سودجو و یا خرافه پرست برای رسیدن به اهداف خود بدان متوسل بشوند نیست، در حقیقت وودو نقش قابل توجهی را در حفظ انسجام و پیش برد زندگی پیروانش ایفا میکند.

در سال ۲۰۱۰ میلادی، در کشور هائیتی زمین لرزه ای به قدرت هفت ریشتر اتفاق افتاده که خسارت های جانی و مالی بسیاری را برای پایتخت این کشور، پورتو پرنس ایجاد کرد. شدت و خسارت این زمین لرزه به حدی بود که سازمان ملل این رخداد را «بدترین فاجعه سال ۲۰۱۰» اعلام کرد (پرچی، ۲۰۱۰). در این میان آیین وودو در یکپارچه سازی مردم زلزله زده هائیتی نقش مهمی را ایفا کرد. در سیستم وودو بلاای طبیعی همچون زلزله ناشی از آزاد شدن نوعی انرژی است (آستیر، ۲۰۱۰). چنانکه در مقاله حاضر بررسی خواهد شد، جادو به عنوان عنصری فرهنگی کارکرد مهمی در جامعه بشری داشته که این کارکرد چیزی جدا از روزمرگی موقعیت های اجتماعی انسان نبوده است. این کارکرد هم از منظری روانی-عاطفی و هم از منظر عقلایی حائز اهمیت است.

۲- مفهوم شناسی " Magic-Sorcery-Witchcraft "

واژه مجیک^۵ که جادو ترجمه شده خود از ریشه فارسی مخ^۶ گرفته شده است (براتی، ۱۳۹۶؛ وبر، ۱۹۲۰). این امر ظاهراً ناشی از آن می شود که غربی ها پیشینه جادو را مرتبط به ایرانی ها می دانند و گاهی از زرتشت به عنوان نخستین جادوگر یاد شده است (براتی، ۱۳۹۶). در نقطه نگاه انسان شناسی و جامعه شناسی مجیک آیین هایی است که فرد با انجام آن ها امور ماورایی^۷ را مجبور به انجام کارهای خاصی میکند (استاین و استاین، ۲۰۰۵). از این منظر در موارد زیادی میان magic با sorcery و witchcraft تفاوت قائل شده اند.^۸ «سورسری» را مرتبط به ذات عمل جادویی دانسته اند که نوعی باور نسبت به دستکاری در طبیعت است. همچنین از این واژه به طور کلی در معنای جادو (با هر نوع قصدی) استفاده شده است. «ویتچکرفت» واژه جدید الوصف تری محسوب می شود و آن را در مواضع متعددی برای اعمال جادویی با مقاصد شیطانی و بد وصف کرده اند، یعنی همان چیزی که

1. Akodessewa
2. Voodoo
3. Gran met

۴. به معنای راز یا سر

1. Magic
2. Magus
3. Supernatural

۴. در زبان فارسی معادل های صریحی وجود ندارد که بتوان با استفاده از آنها این سه واژه را نام گذاری کرد فلذا به ناچار برای توضیحاتی که در ادامه آورده می شود از خود این واژگان استفاده خواهیم کرد.

جادوگران^۱ در قرون وسطی به آن متهم بودند (همان). تمایز میان این سه واژه گاهی پیچیده میشود. در تمایز میان دو عمل سورسری و ویتچکرفت میتوان از پژوهش کلاسیک پریچارد^۲ بهره گرفت.

طبق تحقیقات پریچارد در میان قبایل آزانده^۳ در شمال آفریقا، مردمان این قبایل اساساً تمایزی مهم برای دو حالت جادو قائل هستند (آزادگان، ۱۳۸۶). در نگاه مردم آزانده ویتچکرفت (یا مانگو^۴) چیزی است که در بدن جادوگر وجود دارد. این ماده و قدرت از طریق رابطه جنسی و توارث منتقل می شود و همواره از طریق یک جنس به جنس دیگر منقل می شود بنابراین اگر پدری مانگو داشت، دختر او این ویژگی را از او به ارث نخواهد برد (پریچارد، ۱۹۳۷). نکته ی مهم دیگر آن است که طبق باور آزانده ای ها ویتچکرفت روشی برای شر و بدی تلقی میشود که عمدتاً به زنان و قدرت درونی آنان مربوط است در حالی که آنها گونه ی دیگری از جادو را باور دارند که معادل با همان سورسری است و این مرتبه از جادو را مرتبط با ابزار و شیوه های اکتسابی جادوگر میدانند که میتواند برای رسیدن به مقاصد خیر همچون درمان امراض به کار برود (آزادگان، ۱۳۸۶). فریود میان سورسری و مجیک تفاوت قائل می شود. به عقیده او سورسری فن تاثیر بر ارواح از طریق جلب آنها و تحمیل اراده بشری به آنهاست در حالی که مجیک با آنیمیسم ارتباط دارد و نوعی نظام نمادین است (فریود، ۱۹۱۳).

باری، در مواقع زیادی اساساً مرز خاص و واضحی میان این سه واژه وجود ندارد به نحوی که همه ی آنها را برای توصیف همان «جادو یا سحر» به معنای مجموعه ای از توانایی های خاص برای مقاصدی در نظر گرفته اند. نظر نگارنده بر این است که با توجه به قرابت معنایی وسیع تر لغت مجیک، استفاده از آن در حالی که هدف نگاهی به کلیت پدیده جادویی باشد، بهتر است و مراد ما از جادو در نوشتار حاضر، همان مجیک است. (البته به جز قسمتی که به سبب پرداخته شده است) همچنین ما در این نوشتار به جای مجیک از همان معادل زبان فارسی یعنی جادو استفاده خواهیم کرد.

۲- پیشینه بررسی جادو و جادوشناسی

بخش بزرگی از مردم هنگامی که واژه جادو را میشنوند، تصور غیب شدن اشیا یا موجودات در مقابلشان را دارند (استاین و استاین، ۲۰۰۵). گروهی دیگر که شامل بخش قابل توجهی از روانشناس های جدید نیز می شوند، جادو را مرتبط با خرافات سرتاپا اشتباهی میدانند که ناشی از اشتباهات ذهنی و فکری بدویان و تمسک آنان به خیال و اوهام برای توجیه وقایع پیرامون دیدگاه خود بوده است؛ اما هیچکدام از این دیدگاه ها نمی تواند گستردگی، پیچیدگی و تحول پدیده جادو را در حالت اکمل و دقیق توضیح بدهد. مسلماً جادو را نمی توان پدیده ی جدا از بستر فرهنگی و کارکرد آن مورد تحلیل قرار داد و وارد کردن قضاوت های ذوقی در بررسی علمی پدیده ها خطر وارد شدن به دره تقلیل گرایی و قوم مداری را ایجاد می کند.

جادو مقوله ای عمیقاً ناپایدار است. در بیشتر شرایط معمولاً توسط مقامات مختلف (مذهبی، حقوقی، فکری) تعریف شده است که یا مخالف یا دست کم با توجه به عقاید شخصی خود دست به تعریف و حتی تحریف آن زده اند. این تعاریف به طور چشمگیری در طول زمان و بین فرهنگ ها متفاوت بوده است و این بی ثباتی عمیق تر می شود زیرا حتی در یک جامعه معین همه افراد جادوگری را لزوماً بخشی از یک سیستم منسجم و واحد نخواهند دید و یا اینکه تمام آن را بپذیرند (بیلی، ۲۰۰۶). سخن و تلاش برای بررسی جادو و علوم غریبه^۵ پیشینه بلندی دارد. اندیشمندان و نویسندگانی نام آشنا در دوران باستان و دوران پسا کلاسیک که هنوز علمی مثل مردم شناسی و جامعه شناسی به صورت مدون و ساختاریافته ایجاد نشده بود به تحلیل چیستی جادو و اشکال آن پرداخته بودند اما عمدتاً با فراتر از این دو مورد نگذاشته و مثلاً به تحلیل چگونگی پیدایش جادو یا کارکرد آن در جوامع بشری توجهی نداشته اند. بخش بزرگی از این افراد، با توجه به نگاه ایدئولوژیک - مذهبی که به جادو داشته اند و به علت تقبیح مذاهب مسیحیت و اسلام، این عمل زشت و قبیح را ناشی از دور شدن از خداوند و تمسک به روش های شیطانی دانسته اند. در نتیجه گاهی حتی به مرحله بررسی علمی وارد نشده اند.

اکثر اندیشمندان کلیدی یونان باستان از فلاسفه ای همچون افلاطون و تالس گرفته تا فیثاغورت ریاضیدان به امور جادویی باور داشتند و حتی بحث هایی را در این زمینه ها انجام داده اند (سلیگمن، ۱۹۴۸)؛ مثلاً افلاطون معتقد بود نفس که منشا امور جادویی و در پیوند با آن است از جسم کهن تر و والاتر است. به اعتقاد او نفس از سه عنصر تشکیل شده است: عنصر غیر قابل تفکیک که مرتبط با علویت است، عنصر قابل تفکیک که به زمین برمیگردد و عنصر سومی که از ویژگی های هردو بهره مند است و آن دو عنصر دیگر را به هم ربط می دهد (همان).

5. Witches
6. Pritchard
7. Azande
8. Mangu
1. Occlut

در سده‌های میانه، بدبینی‌ها که ناشی از مخالفت صریح مسیحیت و کلیسا با جادوگری به عنوان جزئی از آیین پآگانی^۱ بود، گسترش یافت. دانت (۱۳م) در کمدی الهی جادوگران نزدیک به دوره خود را در دوزخ قرار داده و سرنوشت آنها را عذابی ابدی وصف کرده است. «و این زنان بلاکش را بنگر که سوزن و دوک و چرخ خیاطی را هشتند و به غیبگویی پرداختند تا با علف‌ها و نقش و نگارها عزائم بسازند» (دوزخ، سرود بیستم؛ ۳۴۶). اندیشمندان مسلمان نیز با توجه به اشاره صریح قرآن^۲ به وجود جادو و تاثیر گذاری آن و همچنین مشاهدات و شنیده‌ها سعی کرده‌اند تا باب‌هایی را در زمینه جادو و علوم غریبه بگشایند. اگرچه کوشش‌های آنان عمدتاً از توصیف فراتر نمی‌رود.

ابن ندیم در گزارش خود از ساحران ذکر میکند که جادو به دو طریق الهی یا شیطانی صورت می‌گیرد؛ گروهی سحر را در راستای اطاعت از خداوند و باری از قدرت او برای تسلط و به‌کارگیری نیروهای ماورایی به کار می‌گیرند. او سلیمان نبی را نخستین کسی میدانند که از این راه بهره گرفت. گروهی دیگر باور به این دارند که با انجام اعمال زشت و ضد خدا همچون قربانی کردن و انجام محرمات شیاطین را بنده خود میکنند (ابن ندیم، ۳۷۷ ق). او در ادامه اشاره به تفاوت‌های روش‌های مختلف سحر در نزد اقوام مختلف (هندیان، چینی‌ها، ترک‌ها و...) دارد و از این جهت نگاهی نسبی‌گرا نسبت به پدیده جادو دارد.

ابن خلدون (۷۵۶ ق) در اثر خود «مقدمه»، دیدگاه روشن‌تری را ارائه می‌دهد. به اعتقاد او جادو استعداد‌های نفوس بشری است که بوسیله تاثیر کردن در عالم توانا میشود. این تاثیر گذاری نفس بر عالم میتواند سه صورت داشته باشد:

- گاهی بدون کمک ابزار و واسطه‌ها اتفاق می‌افتد که آن را ساحری میدانند.

- گاهی با کمک ابزار و واسطه‌ها رخ می‌دهد که همان طلسمات است.

- و گاهی عمل جادویی صرفاً تاثیر در قوای ادراک و بصر مخاطب است و فریفتن حواس از طریق روش‌هایی خاص است که آن همان شعبده یا چشم‌بندی است.

مشکل این‌گونه تحلیل‌ها از جادو که تا پیش از پیدایش انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روانشناسی - که آغاز بررسی سیستماتیک و علمی این پدیده بود- غالب بود، دو چیز است: اول آنکه محققان نگاهی ایدئولوژیک و مذهبی به قضیه جادو داشتند و نتیجتاً آن را از نقطه نگاه مذهبی تحلیل و نهایتاً تکفیر میکردند. دومین مسئله محدود بودن پژوهش‌های صورت گرفته و پراکندگی آنها بود، حتی ابن خلدون که از پیشگامان جدی تحلیل اجتماعی به شکلی سیستماتیک محسوب میشود، متأثر از باورهای رایج و محدودیت دانشی زمان به توصیف وقایعی خاص و تقسیم‌بندی‌هایی از جادو بسنده میکند. البته باید به شرایطی زمانی و مکانی این اندیشمندان و نویسندگان توجه کرد که از طرفی با توجه به سلطه کلیسا در غرب و حکومت اسلامی در شرق نوعی محافظه‌کاری ایجاد می‌کرده و از طرف دیگر، محدودیت دانشی و تکنولوژیک باعث سخت‌تر شدن کار می‌شده است.

۳- آغاز مطالعات علمی در شناخت جادو

از قرن هفدهم میلادی با انتشار سفرنامه‌ها گرایش به تطبیق و بررسی فرهنگ‌ها تشدید می‌شود (ریوبر، ۱۹۹۹). در طول قرن نوزدهم جمعیت‌های علمی و انجمن‌های مردم‌شناسی گسترش می‌یابند و گروهی - که تحت تاثیر پیشرفت‌های طبیعت‌شناسی بودند- به بررسی انسان، فرهنگ و مراحل جوامع بشری می‌پردازند. مهم‌ترین پیشگامان مطالعه جادو و جادوگری دو انگلیسی به نام‌های تایلور^۳ و فریزر^۴ بودند. تایلور و فریزر هر دو تصورگرا بودند. طبق باور این گروه همان‌طور که در جهان طبیعی می‌توان شاهد گوناگونی انواع و تکامل پیوسته در محیط بود، جهان انسانی سیر تعاملی را از سادگی (بدویت) تا پیچیدگی (تمدن و مدرنیته) طی کرده است (پیشین). نوع نگاه آنان به جادو مثال خوبی بر شیوه فکری آنان محسوب می‌شود.

تایلور باور داشت که نظام فکری انسان در سه مرحله اساسی جاندارانگاری، دینی و علمی شکل گرفته است. او مرحله اول یعنی جاندارانگاری^۵ را مرتبط با جادو میدانست. جادو نوعی از منطقی فکر کردن است اما این فکر کردن بر پایه مقدمات و مواد اشتباه ریخته شده است (استاین و استاین، ۲۰۰۵). جادو ایجاد رابطه غلط بین رخداد‌های طبیعی و علت‌های غیر طبیعی (مرتبط با ذهن ما) میباشد؛ بنابراین نوعی تداعی ایجاد میشود که به اشتباه وقوع یک رخداد به رخداد دیگر ارتباط داده می‌شود (تایلور، ۱۸۷۱). به عنوان مثال فردی در قبیله بیمار میشد و اعضای دیگر قبیله با یک رویکرد منطقی (همانگونه که تایلور میگفت) در تلاش برای درمان او متوسل به جادو میشدند. آنها با اجرای مراسم‌ها و روش‌های خاصی نهایتاً به نتیجه مطلوب (به زعم خود) میرسیدند و در نتیجه جادو را روشی برای درمان امراض - که علت طبیعی داشت- می‌دانستند. در صورتی که این علت دهی کاذب

۲. مجموعه ادیان غیر ابراهیمی که متکی بر چند خدایی و شرک هستند.

۳. بارزترین آن، آیه ۱۰۲ سوره بقره است.

1. Tylor
2. Frazer

۳. *xanimism* باور به وجود روح در عناصر موجود در طبیعت

بود زیرا بیماری که در نتیجه گذر زمان (علت طبیعی) درمان میشد، در اثر تداعی معانی جادو اینگونه تلقی شده بود که به خاطر طلسم ها یا تعویذها شفا یافته است.

فریزر کار تیلور را ادامه میدهد و معتقد بدان بود که جادو نوعی از شبه علم است (استاین و استاین، ۲۰۰۵). او در اثر دوران ساز خود «شاخه زرین»^۱ که محل بحث و استفاده بسیاری از پژوهشگران بعد از خود بوده است، به تحلیل جامعی از نقش جادو و دین در جوامع بشری پرداخته است. به اعتقاد فریزر جادو نتیجه چیزی بوده که او قانون سمپاتیک^۲ مینامد (فریزر، ۱۸۹۰). او این قانون را به دو بخش تقسیم میکند:

اگر اصول تفکری را که مبنای جادو است بکاویم، احتمالاً خواهیم دید که به دو بخش تجزیه می شود: نخست این که هر چیزی همانند خود را می سازد یا هر معلولی شبیه علت خود است، و دوم این که چیزهایی که زمانی با هم تماس داشتند، پس از قطع آن تماس جسمی، از دور بر هم اثر می کنند. اصل اول را می توان قانون شباهت^۳ و دومی را قانون تماس یا سرایت^۴ نامید. جادوگر از اصل نخست یعنی قانون شباهت نتیجه می گیرد که می تواند هر معلول دلخواهی را فقط با تقلید آن ایجاد کند. از دومی نتیجه می گیرد که با یک شیء مادی هر کاری که بکند، اثری مشابه روی شخصی که زمانی با آن شیء تماس داشته است خواهد نهاد. افسون های مبتنی بر قانون شباهت را می توان جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی نامید. افسون های مبتنی بر قانون تماس یا سرایت را نیز جادوی واگیردار می نامیم. در یک کلام جادو نظام جعلی قانون طبیعی و هم چنین راهنمایی فریبنده ی تماس است (فریزر، ۱۸۹۰؛ ۸۸).

نمونه ای از قانون شباهت را میتوان در جادوی تصویر دید (استاین و استاین، ۲۰۰۵). تصور بر این است که با سوزاندن تصویر فردی میتوان به خود او صدمه ای وارد کرد. جادوی مو و ناخن نمونه ای برای قانون سرایت به شمار می رود. بخشی از گفتار زرتشت و اهورا مزدا در کتاب وندادید مبین همین قضیه است:

زرتشت از اهوره مزدا پرسید: ای سپندترین مینو! ای دادار جهان استومند! ای اهوره مزدا! ای اشون! کدام است مرگ آورترین کردار مردمان که نیروی رنج آور دیوان را تا نیازآوری برای آنان برگردانده باشد؟ اهوره مزدا پاسخ داد: چنین کرداری آن است که کسی موی خویش را شانه زند یا بتراشد یا ناخن های خود را بگیرد و موی و ناخن از تن جدا شده را در گودال یا شکافی بریزد (فرگرد چهاردهم).

پژوهش فریزر با وجود تاثیرگذاری اش مورد نقدهایی قرار گرفت. ویتگنشتاین (۱۹۳۹) در یادداشتی که بر شاخه زرین می نویسد، به فریزر خرده میگیرد که نوع نگاه او نسبت به قبایل بدوی اندیش قوم مدار است و او با در نظر نگرفتن مختصات زبانی هر دوره، مسئله را اشتباه متوجه شده است. موس میگوید که بر خلاف ادعای فریزر اولاً هر جادویی سمپاتیک نیست ثانیاً سمپاتیک هایی وجود دارد که اصولاً جادو تلقی نمی شود. او بعضی مراسم های دینی را مثال می زند که با وجود سمپاتیک بودن، جادویی نیستند (موس، ۱۹۰۲). در ادامه بررسی های علمی جادو و جادوگری، دور کهایم، موس و مالینوفسکی سعی کردند تا با تلفیق مردم شناسی و جامعه شناسی و اتخاذ رویکردی کارکردی به جامعه، تحلیلی چند جانبه تر را ارائه بدهند.

دور کهایم با متمرکز شدن بر قواعد و چهارچوب های جمعی به تحلیل جادو پرداخت. جادو طبق نگاه او بازتابی از خواسته های فردی بوده است. به همین جهت به باور او اساساً جادو گرچه میتوانسته بازتابی از خواست قبیله یا جامعه بوده باشد (مثلاً اجرایی جادویی اعضای قبیله برای بارش باران) اما در نهایت این رخداد بازتابی از فردگرایی بوده است و این دقیقاً بر خلاف مذهب است.

«در تمام تاریخ هیچ مذهبی را بدون کلیسا پیدا نمیکنیم، هیچ کلیسای جادو وجود ندارد» (دور کهایم، ۱۹۱۳؛ ۶۰). موس (۱۹۰۲) در ادامه کار دور کهایم، انزوا و رازداری را دو نشانه جادو می داند و معتقد است جادو بر اساس بسترهای اجتماعی تعریف می شود؛ بنابراین ارائه تعریف واحد از جادو مطلوب نیست.

مالینوفسکی که پیشگام مشاهده مشارکتی^۵ محسوب میشود، به محققان دیگر (همچون تیلور و فریزر) دو خرده اساسی میگیرد؛ اول آنکه ما نمی توانیم به صرف خواننده ها و شنیده های خود به صدور حکم در باره منشا و حدود جادو بپردازیم. ثانیاً جادو را نباید فقط بر اساس اشتباه علی (گفته تیلور) یا جدایی آن از زندگی روزمره تحلیل کرد. مالینوفسکی معتقد است که جادو باید از دریچه کارکرد و هدف تحلیل بشود (مالینوفسکی، ۱۹۲۵). تحقیقات او در میان مردمان ملانزیایی^۶، او را بدین رهنمون کرد که اولاً جادو پدیده ای مقطعی است، بدان معنا که جادو زمانی به وسط می آید که خطری جدی یا وضعیتی خاص در پیش باشد. او مثال میزند که هنگامی که ملانزیایی ها قصد ماهیگیری در دریاچه ها و آب های بی خطر داشته باشند از جادو خبری نیست و آنها صرفاً به مهارت های عملی خود تکیه میکند اما هنگامی که قصد رفتن به دریای آزاد و آب های خطرناک را داشته باشند آیین های جادویی گسترده ای انجام می شود. تز دیگر مالینوفسکی آن است که جادو یک کارکرد است. کارکرد جادو بدان معناست که جادو فقط جلوه ای از توهم بشری نیست بلکه در کنار عوامل دیگری (همچون علم و مذهب) نقشی قابل توجه را در ساماندهی به

1. The golden bough
2. Law of sympathy
3. Law of similarity
4. Law of contagion

۱. participant observation: حضور و مشارکت محقق در جامعه مورد مطالعه

2. Melanesians

زندگی روزمره و تامین های اقتصادی یا خانوادگی بدویان و بدوی اندیش ها ایفا کرده است (پیشین). در نتیجه جادو برای بدویان عاملی وحدت بخش محسوب می شود. وبر (۱۹۲۰) در دیدگاهی شبیه به مایونوفسکی معتقد است که کنشی عقلانی در پس جادو در میان است و فرد در فرایند جادو، میان عادی بودن (طبیعی بودن) یا عادی نبودن پدیده های اطرافش تمایز قایل است. او مثال می آورد که هر سنگی نمیتواند وسیله ی جادو باشد یا هر گیاهی خاصیت جادویی نداشته و این امر بازتابی از توانایی تمایزگذاری ذهنیت بدوی است؛ بنابراین او معتقد است که نباید تفکر جادویی از کنش و عقلانیت زندگی روزمره جدا کرد.

جدول شماره ۱- دیدگاه ها در تعریف جادو

متفکر	تعریف از جادو
ابن خلدون	تاثیر کردن استعداد های نفوس بشری در عالم
تایلور	نوعی رابطه علی کاذب
فریزر	نظام جعلی قانون طبیعی و راهنمایی فریبنده تماس
دورکهایم	مناسکی متکی بر فردیت
موس	مشخص شدن بر اساس بستر اجتماعی
مایونوفسکی	نوعی واکنش در موقعیت های خاص برا رسیدن به هدفی
وبر	کنشی در پیوند با زندگی روزمره

۴- تلاش برای فهم منشا جادو

از دیرباز احساسی در بشر ایجاد شد که او با موجوداتی ماورایی و غیر مادی روبه روست و در این راستا جادوگری را سلاحی هم برای محافظت خود و هم کنترل آن نیروها دید (سلیگمن، ۱۹۴۸). از جمله سوال های مهم این است که چگونه باید شکل گیری این گونه احساسات و باورها را در بشر تبیین کرد. مسلماً عواملی در کار بوده است. به دلیل محدودیت دانش ما از یک سو و پیچیدگی و گستردگی پدیده ی چون جادو از طرف دیگر، نخواهیم توانست تا با قطعیت به پیدایش جادو بپردازیم؛ بنابراین سعی بر آن بوده و هست تا با استفاده از مجموعه ای از وقایع و تجربیات، به حدس ها و نظریاتی در این راستا رسید.

تایلور چنانچه خواندیم، باور داشت که نظام جادویی، نظامی کاذب است. او معتقد بود که ریشه شکل گیری جادو (و بعدتر دین) در مواجه بشر با رخداد های غریب و متحیر کننده برای او بوده است (تایلور، ۱۸۷۱). مواجه با مرگ و رویا در راس این رخداد های غریب برای نیاکان ما بوده است. تلاش برای درک این وقایع منجر شد تا بشر قائل به دو نوع هستی بشود. یکی همان جسم یا صورت ظاهری که مربوط به بیداری میشد و دیگری همان باطن یا روح که به خواب و مرگ ربط داشت. این جاندارانگاری در ابتدا جادو و بعدتر دین را گسترش داد.

فریزر معتقد بود جادو به مثابه ابزاری در راستای تامین نیازهای طبیعی شکل گرفته که در نتیجه دانش کم بدویان و خیال پردازی و کودکانه بودن آنها (از لحاظ فکری و در قیاس با دوره های بعدی) باعث این توهم میشده که بشر مستقیماً در طبیعت قدرت دخالت دارد (فریزر، ۱۸۹۰). این ساده اندیشی بعد تر جای خود را به مذهب داد و خود مذهب نیز چون عناصر جادویی عمده ای به میراث برده بود نهایتاً مغلوب علم شد.

فریود با تائر از تیلور و فریزر، معتقد است که منطبق با مراحل سه گانه جاندارباوری، مذهبی و علمی، روان بشر نوعی تحول پیدا کرده است. مرحله اول که تفکری آنیمیستی است منطبق با مرحله خودشیفتگی^۱ است (فریود، ۱۹۱۳). در این مرحله انسان را قدرت مطلق ذهنیات پیش میراند. افراد خودشیفته خودبزرگ بین و بی علاقه به دنیای بیرون هستند. به همین خاطر انسان ها در مرحله تفکر جادویی و آنیمیستی، خود را محور طبیعت قرار میدهند و روابط شان با اشیا و دنیای بیرونی را در خیال خود حفظ کرده اند، پس ابژه های خیالی در خاطراتشان را جایگزین ابژه های واقعی کرده اند یا آنها را با هم درآمیخته اند (فریود، ۱۹۱۴). برون فکنی بشر البته فقط ناشی از خودشیفتگی یا ناآگاهی او نبوده بلکه تلاشی برای حل کشمکش های عاطفی بوده است. فریود می نویسد: «ما به قبول این نکته باید قناعت کنیم که تمایل به برون افکنی، وقتی که این عمل متضمن سبکبار شدن نفس باشد، کسب شدت می کند. سبکبار شدن در مواردی که امیال برای بدست آوردن قدرت مطلق به کشمکش با یکدیگر می پردازند، امری مسلم است. تردیدی نیست که در حالت کشمکش، همه آن امیال نمی توانند قدرت مطلق را به چنگ آورند» (۱۹۱۳؛ ۸۷)؛ بنابراین از نگاه فریود جادو نوعی برون فکنی ذهنی و نتیجه خودشیفتگی و تلاش بشر برای رهایی از عواطف و سرکوب ها بوده است.

موس می گوید جادو از آنجایی سرچشمه میگیرد که استعاره ها و نمادها به جای واقعیت نشانده شده است. جادوگران با اطلاق ویژگی های بیرونی به اشیا باعث شده اند تا نوع نگاه گروهی خاص به وقایع که تبدیل به ماهیت آنان شود. در جادو خصلت هایی فرعی و کم اهمیت به عنوان ویژگی های برای تعیین و سنجش قرار میگیرد؛ مثلا سختی شی، نامش، کمیاب بودن و یا حضورش در نقطه ای خاص باعث شده تا ارتباط آن با موارد دیگری (از قبیل شفادهندگی یا پلیدی) ربط داده شود در صورتی که این حالت ها (خصلت ها) بر پایه تصادف است. (موس، ۱۹۰۲).

جدول شماره ۲- دیدگاه ها در پیدایش جادو

متفکر	پیدایش جادو
تایلور	مواجه با رویدادهای غریب همچون مرگ و رویا
فریزر	دانش پایین انسان بدوی
فروید	برون فکنی ذهنی و خودشیفتگی
موس	نشاندن استعاره ها جای واقعیت

۵- تحلیلی از جادو، کارکردی دو وجهی

تا بدینجا در باب چیستی و چرایی پدیده جادو و تلاش های متفکران در این زمینه سخن رانیدیم. همچنین از دل بررسی این دو مورد، روند تکاملی این پدیده در تعریف و تحلیل های آن توجه شد. جادو از باورهای ریشه میگیرد، ابزارهایی به کار میبرد و برای هدفی سازمان می یابد؛ بنابراین جادو سه ضلع اصلی باور، ابزار، هدف را در خود دارد که این سه در کنار جادوگر نظام جادو را تشکیل می دهد. گرچه ممکن است گاهی ضلع دوم یعنی ابزار حذف شود، چنانچه در مورد آزانده ای ها و باورشان درباره جادوی درونی گروهی از جادوگرها صدق میکرد. جادو را به نباید به عنوان وسیله ای در راستای سرزنش بدوی یا ناعقلانی بودن او به کار بست. مواجه بشر با کمترین امکانات و شناخت از جهان پیرامون خود در مراحلی که دیر زمانی از تکامل او نمی گذشت، باید در بستر و زمان خود فهمیده بشود. «فقط بر طبق شرایطی که اعمال در آن انجام میشود میتوان قضاوت کنیم که این اعمال ناشی از غریزه و خرد بوده یا از پیوستگی تصورات ناشی میشود (داروین، ۱۸۷۱؛ ۷۴). توانایی ذهن بدوی گرچه در حد و اندازه های امروز نبوده است اما این نمیتواند ما را به این نتیجه برساند که عمل او انحصارا از ناخودآگاه یا سرکوب ها (چنانکه فروید متصور بود) ناشی شده باشد. جهان برای بدوی افزون بر آنکه ناشناخته ای تمام و کمال بود، ارتباط مستقیم با زندگی روزمره او ایفا میکرد. در جوامع مبتنی بر شکار و گردآوری خوراک، معاش از طریق پیوند مستقیم با طبیعت تامین میشد پس در اینجا هدف تامین نیاز است و هر کاری برای تامین نیاز که عمدتا مربوط به زندگی اقتصادی و حفظ سنت هاست اتفاق میفتد (گیدنز، ۱۹۸۶). به نظر نگارنده، برای تحلیل جادو، از کارکرد^۲ آن باید بهره جست. این کارکرد به معنای نقش آن پدیده (در اینجا جادو) در یک سیستم کلی محسوب می شود؛ بنابراین این گمان که جادو نقش «یگانه ای» را در سیستم زیستی بشر- در هر جامعه و زمانی- ایفا کرده باشد، به خیال خامی می ماند. این کارکرد از دو منظر روانی و عقلانی قابل بررسی است.

۵-۱- کارکرد روانی

فروید در مقاله ای تحت عنوان «ناشناخته^۳» که در سال ۱۹۱۹ منتشر کرد، به دنبال توضیحی پدیده هایی برانگیزنده حسی همچون پدیده های روحی و ماورایی استفاده است. فروید در راستای شناخت امر غریب آن را چیزی میدانند که درمانی پنهان بوده اما اکنون ظاهر شده است (اکو، ۲۰۰۷).

او در جایی از مقاله به توصیف تجربه ای جالب از خود در زمانی که در قطاری بوده، میپردازد:

« من در واگن خود به تنهایی نشسته بودم که تکان شدید قطار باعث شد تا در دستشویی مجاور باز بشود و مردی سالخورده، لباس شب به تن و کلاه مسافرتی به تن داخل وارد شد. گمان کردم که بعد از ترک دستشویی که بین دو کوپه قرار داشت، مسیر اشتباه را آمده و وارد کوپه من شده اما ناگهان و در عین ناراحتی و وحشت متوجه شدم فرد مزاحم جز انعکاس خودم در شیشه باز نیست» (فروید، ۱۹۱۹؛ ۱۷)

فروید این امر ناشناخته را به امیال سرکوب شده (به ویژه واپس زدگی های جنسی) مرتبط می داند. این عناصر سرکوب شده می تواند در هیئت لغزش زبانی، توهم و رویا بازگردند (اکو، ۲۰۰۷). ارواح، شیاطین و به طور کلی موجودات غیرارگانیک و جادویی، امرهای ناشناخته ای هستند که دیرزمانی (از کودکی) سرکوب شده باقی مانده و سرانجام در اثر تصعید یا به کارگیری قدرت

1. The magic system
2. Function
3. The uncanny

ذهنیات تبدیل به واقعیت‌هایی شده‌اند؛ در صورتی که چیزی بیشتر از کارکردهای روانی-عاطفی بشر نیست. این واقعیت‌های خیالی در ارتباط با رویدادهای توضیح‌ناپذیر تقویت می‌شود. رویداد توضیح‌ناپذیر زمانی اتفاق می‌افتد که مثلاً دیگر نمی‌توانیم اتاق یا خیابانی را که به خوبی می‌شناسیم تشخیص دهیم، حوادثی یکسان چندباره برای ما رخ می‌دهد و چیزی که گمان می‌کردیم کابوس باشد صورت واقعی می‌یابد، ارواح پدیدار شده و به برخی مظنون می‌شویم که به حسادت ورزیده و ما را چشم‌کرده‌اند (پیشین) بنابراین آن وجود تخیلی که ما را می‌ترساند یا نگران می‌کند تبدیل به واقعیتی که در برابر ما قد علم کرده می‌شود و حالت‌هایی نمادین به خود می‌گیرد. ویلسون (۱۹۹۸) درباره مارها اشاره می‌کند که ادراک‌های ساده درباره مارها که ناشی از ترس وجودی از آنها است (نفرت و تشویقی توامان)، به پیدایش فروانی بی‌پایان انگاره‌هایی خاص با معنای خاص می‌انجامد. مار به شکلی نمادین در می‌آید و در تصاویر و نمادهای، از دوران باستان نقش مهمی را در فرهنگ بشری ایفا می‌کند.

۵-۲- کارکرد عقلایی

فروید چنانچه بیشتر ذکر شد، معتقد بود «در حالت خودشیفتگی انسان‌ها ابژه‌های خیالی در خاطراتشان را جایگزین ابژه‌های واقعی کرده‌اند یا آنها را با هم درآمیخته‌اند». این خودخواستگی و سرایت آن به دنیای اطراف گرچه بخش مهمی از پایه تفکر جادویی را برای ما روشن می‌سازد اما بر خلاف چیزی که فروید گمان می‌کرد جادو و به طور کلی تر تمسک به امور ماورایی، پدیده‌ای مطلقاً مرتبط با ذهنیات و واپس‌زدگی‌ها نیست بلکه در موارد زیادی ارتباطی نمادین با جهان پیرامون و زندگی روزمره دارد در نتیجه کنشی عقلانی می‌شود. در آسیای جنوب شرقی کشاورزان با انجام آمیختگی جنسی در جوار زمین‌های کشاورزی (که منبع اصلی گذران زندگی آنها است) گونه‌ای از جادوی تقلیدی متکی بر یک سیستم نمادین^۱ را انجام می‌دادند و این بدان جهت بود تا سرمشق و درسی به زمین داده بشود تا همچون آنان آبستن شده و محصول خوبی به بار بیاید. در جنوب و جنوب شرقی ایران اجنه که موجوداتی ماورایی تصور می‌شوند به صورت بادهایی وصف می‌شوند که درون جسم آدمیزاد می‌روند و به اصطلاح او را «هوایی» می‌کنند (براتی، ۱۳۹۶). این ماوراپنداری باد به جهت ارتباط نزدیک مردمان جنوبی با خلیج فارس و آب‌ها و به طبع کشتیرانی و اهمیت باد برای آنها می‌تواند باشد، بنابراین برای مثال در سیستان و بلوچستان - که بادخیزترین نقطه ایران محسوب می‌شود - از ۲۷ نوع باد یاد کرده‌اند. پس کارکرد باورهای جادویی نه فقط مرتبط با اصول ذهنی و یا پریشانی روانی، بلکه در ارتباط مستقیم با محیط جغرافیایی و فرهنگی مشهود است. شکل‌گیری جادو و مراسم‌های مربوط به آن خود به عنوان وسیله‌ای برای گذران زندگی مطرح است. پس به نظر نمی‌توان با بقین گفت که در پیدایش جادو کدام یک تقدم دارد؛ امر ناشناخته و فراقفنی ذهنی یا رویکرد ابزاری بشر.

جادو همانگونه که تایلور و فریزر گفته بودند شکل بدوی از اندیشیدن (گرچه غلط) محسوب می‌شد. این اندیشیدن ماورایی مسیر را برای اندیشیدن علمی در ادامه کار فراهم می‌کرد. کیمیاگری که امروز منسوخ شده است، نقش مهمی را در گسترش شیمی و تزیینات بعد از خود ایفا کرد (سلیگمن، ۱۹۴۸). حتی نیوتن که از بانیان علم جدید محسوب می‌شود، به کیمیاگری علاقه نشان داده است. تفکر اصلی کیمیاگری آن بود که میتوان عنصری را به عنصر دیگر تبدیل کرد و این مسئله بعدها مسجل شد. گرچه بخش بزرگی از نظرات کیمیاگری در حد همان تفکر جادویی او باقی ماند من جمله آرزوی دیرین بشر برای تبدیل فلزات کم‌ارزش به طلا.

بعد از تمام این سخنان، با اینحال ما میتوانیم شاهد موارد قابل توجهی از دگردیسی باورهای مربوط با جادو به پدیده‌های دیگری همچون علم (یا دین) باشیم. این قضیه نظرات دورکهایم و موس مبنی بر دوری‌گزینی که ویژگی اجتماعی جادو می‌شمارند را تا حدودی زیر سوال می‌برد یا حداقل میتواند مثال‌های نقضی برای نظرات او فراهم کند. گرچه فردی بودن جادو نکته‌ای است که به عنوان یکی از تفاوت‌های اصلی جادو و دین ذکر شده است اما همیشه این مرز حفظ نمی‌شود. همچنین هدفمندی عمل جادویی - یعنی سخن مالینوفسکی - نیز در مواردی قابل نقض است. در ادامه مثالی از محفل سبت بررسی می‌شود تا پیچیدگی‌های عمل جادویی در عمل بیش از پیش مشخص شود.

۶- محفل سبت، نمونه‌ای از جادوی جمعی

محفل سبت^۲ که در قرن ۱۵ ام میلادی پدیدار می‌شود، نمونه‌ای از جادوی جمعی و به هم ریختن مرزهای مناسک و اهداف که مرز میان دین و جادو را تعیین می‌کرد محسوب می‌شود. سبت مجلسی شیطانی بود که ساحره‌ها (که عمدتاً زنان بودند) علاوه بر طلسم و جادو و تقدیم قربانی، به هم‌خوابگی و خوشگذرانی با شیطان می‌پرداختند (اکو، ۲۰۰۷). طبق گزارش یکی از جادوگرانی که خود در این محفل حضور داشته، ۱۰ هزار نفر در یکی از مراسم‌ها حضور داشته‌اند (دانشنامه بریتانیکا). گرچه این رقم تخیلی به

1. Symbolic system

نظر میرسد اما حداقل میتواند دلالت بر کوچک نبودن این گروه داشته باشد. مراسم سبت زمانی که متهم به برگزاری اعمال کفر آلود و مبادله با شیطان شد، مورد غضب و تعقیب کلیسا واقع شد (سلیگمن، ۱۹۴۸). از جزئیات دیگر مربوط به این محفل که بگذریم، ما در نگاه به سبت (که یقیناً وجود داشته است)، میتوانیم هم وجوه سه گانه جادو (باورها، ابزارها و اهداف) را ببینیم و هم کارکردهای دو جانبه آن را مورد بررسی قرار دهیم. در سبت ما گروهی از زنان بینوا داشته ایم که در تلاش بوده اند تا توسل به قدرت هایی فراطبیعی بتوانند به مال و ثروتی برسند، همچنین احتمالاً بخش قابل توجهی از این بینوایان از مشکلات روانی جدی رنج میبردند به نحوی که خود را در خیالات و رویاها در افعالی می دیدند که نمونه مشهور آن ماجرای پرواز آنها بر فراز شهر و حرکت به سمت محفل بود. هم عنصر عواطف و هم عنصر عقلانیت - به مثابه دو کارکرد جادو- در سبت دیده شد اما چنانچه در ابتدای متن گفته شد، سبت را باید در مجموع نمونه ای نقض کننده دانست.

مالینوفسکی جادو را از برای چیزی میدانست در حالی که عقیده او دین خود هدف است (مالینوفسکی، ۱۹۲۵). در سبت ظاهراً نمیتوان تماماً با دریچه نگاه مالینوفسکی به قضیه نگریست زیرا طبق بررسی ها سبت خود به نحوی هدف بوده است. زنان ثروتمند نیز در میان بیهوشی زنان یا بیچارگان حاضر در سبت گزارش شده اند (و البته دستگیر). در تابلو هایی که از جشن های جادوگران سبت کشیده شده ما شاهد حضور پررنگ مرفهان در این مراسم هستیم. در این مراسم شراب، گوشت و نان و کره وجود داشته و زمانی که فرد ثروتمندی تامین کننده مراسم میشد، اوضاع خیلی بهتر بود؛ بنابراین ظاهراً ما نمیتوانیم حضور مرفهان را با هدف اقتصادی (مثلاً تقاضای طلا یا سکه که رایج بود) بدانیم، همچنین وصفی که از جزئیات مراسم شده نشانگر آن است که اساساً گویی این لذت طلبی و بیخیالی - که در سراسر مراسم جاری بوده- برای رسیدن به هدف خاصی نبوده بلکه به تنهایی خود هدفی بوده است. ممکن است خرده گرفته بشود که جادوگران به دنبال قدرت بوده اند بنابراین در اینجا هدفمندی باز هم آشکار است، چنانچه خود دستگاه کلیسا افراد حاضر در این محفل را مسبب بلایای طبیعی همچون سیل و طوفان می دانست! این انتقاد وارد است اما اصل قضیه را مبنی بر درونی بودن هدف سبت- لاقبل بخش قابل توجهی از آن- تغییر نمی دهد.

دیگر آنکه در اینجا ما شاهد دور شدن از اهداف فردی و حرکت به سمت یک خواسته ی جمعی نیز هستیم. همه ی افراد که خواهان حضور در مراسم بوده اند باید مراحلی را- از کفر و طرد خدا و مسیح گرفته تا اهدای قربانی به شیطان و دریافت داغ- طی میکردند، این مناسک گذر را میتوان با سنت های دینی خاصی (همچون آداب مسیحی شدن) مقایسه کرد. همچنین چنانچه ذکر شد درون مراسم نیز یک خواسته ی جمعی- که لذت طلبی و فساد و شهوت رانی در راس آن بود- وجود داشت و در این راه حتی ابزار و وسایلی مشترک همچون جارویی که با آن اعضا به پرواز در می آمدند یا روغنی که به خود می مالیدند وجود داشت؛ گویی که خداپرستان کاتولیک برای دعای روز یکشنبه با صلیب ها و لباس های پاک خود فعالیتی مذهبی همچون گوش دادن به وعظ کشیش را انجام میدادند. با اینحال ابهام های جدی در باب این محفل وجود دارد که به دلیل کاستی اطلاعات گاهی ما را دچار سردرگمی می کند.

۷- نتیجه گیری

جادو در عصر فعلی مسلماً نه معنای سابق خود را حفظ کرده است و نه قدرت کارکردی سابق را دارد گرچه همچنان میتوان در جوامع بدوی اندیش همچون برخی قبایل آفریقایی یا استرالیایی، شکل های سنتی و واضح تر آن را مشاهده کرد. چنانچه در مقدمه این نوشته گفته شد، آیین وودو در میان بخش قابل توجهی از توگویی ها نقش مهمی را ایفا میکند. با اینحال با غلبه تفکر تجربی بر زندگی بشر، جادو نقش سرنوشت سازی در زندگی مردم- حتی افرادی که به نحوی به آن باور دارند- ایفا نمی کند. مالینوفسکی (۱۹۲۵) می نویسد: «به دلیل رونق مجدد باورها و آیین های باستانی که عمدتاً اشتباه درک شده اند، علاقه به امور رازآلود یا دستیابی به حقیقت سری امروزه حتی برای کسانی که علاقه ای به چنین اموری ندارند، شدت گرفته است. باورها و آیین های مذکور تحت عناوینی چون «عرفان» «روح گرایی»، «معنویت» عناوین گوناگون شبه علمی دیگر یا فلان شناسی ها^۱ و فلان گرایی ها^۲ بازتولید شده اند؛ بنابراین حتی برای اذهان علمی هم موضوع جادو کشش ویژه ای دارد. شاید بخشی از این امر به این خاطر باشد که ما امیدواریم در جادو و عصاره ای از آرزوها و فرزانگی های انسان بدوی را بیابیم.....» (۴۲). ظهور روزافزون فرقه های و جنبش های نوین جادویی و مذهبی به خوبی سخنان مالینوفسکی که بیش از ۹۰ سال قبل گفته شده است را اثبات میکند. جادو امری پیچیده و بازتابی از وجوه مختلف زندگی بشری است. به گفته هگل هیچ ملتی را نمیتوان در تاریخ یافت که جادو در میان آن ها نبوده باشد (سلیگمن، ۱۹۴۸). این پدیده میان فرهنگی هم ناشی از نیازهای بشری بوده بنابراین با زندگی روزمره او گره خورده است، هم نشانی از ویژگی های روانی بشر و ناتوانی او در درک کامل محیط طبیعی. جادو هم محلی برای به کار افتادن قوه تفکر بشر بود- مانند داستان کیمیاگری- و هم مسئله ای برای جدال و ستیز همانند آنچه در قرون وسطا دیده شد. طبق گزارش

ها از اواخر قرن ۱۵ ام تا حدود دو سده بعد، حدود ۴۰ هزار جادوگری (اکثرا زن) که مرید شیطان دانسته میشدند و یا به نقل لوتر «روسپیان شیطان» خوانده میشدند، سوزانده و اعدام شدند. ما در این نوشتار کوتاه یا رویکردی فرهنگی- تاریخی، پدیده جادو را از منظر تحول تاریخی و کارکردهای ذهنی و جمعی بشری بررسی کردیم زیرا برای درک پدیده نیازمند بررسی بسترهای مناسب هستیم.

منابع

۱. آلیگیری، دانت. (۱۳۲۱م). کمدهی الهی، «دوزخ». ترجمه شجاع الدین شفا. تهران: امیرکبیر. ۱۳۳۵.
۲. آزادگان، جمشید. (۱۳۸۶). «جادو و جادوشناسی». فصلنامه آفتاب اسرار. سال دوم، شماره ۴. ص ۲۲-۱۶.
۳. آکو، اومبرتو. (۲۰۰۷). تاریخ زشتی. ترجمه هما بینا و کیارش تقی زاده انصاری. تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران. ۱۳۹۹.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمان. (۷۵۶ ق). مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی فرهنگی. ۱۳۹۱.
۵. ابن ندیم، محمد ابن اسحاق. (۳۷۷ ق). الفهرست. ترجمه محمدرضا تجدد. تهران: بانک بازرگانی ایرانی. ۱۳۴۶.
۶. براتی، پرویز. (۱۳۹۶). بادهای افسون: مقدمه ای بر شناخت علوم غریبه در ایران. تهران: چشمه.
۷. پرچمی، لیدا (۲۰۱۰). «هائیتی در انتظار کمک جهانی». رادیو بین المللی فرانسه. برگرفته از: http://www1.rfi.fr/actufa/articles/121/article_10460.asp
۸. داروین، چارلز. (۱۸۷۱). تبار انسان. ترجمه کاوه قدیمی. تهران: سیزان. ۱۳۹۹.
۹. ریویز، کلود. (۱۹۹۹). درآمدی بر انسان شناسی. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نی. ۱۳۹۹.
۱۰. سلیگمان، کورت. (۱۹۴۸). تاریخ جادوگری. ترجمه ایرج گل سرخی. تهران: علم. ۱۳۷۷.
۱۱. فریزر، جیمز جورج. (۱۸۹۰). شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه. ۱۳۸۲.
۱۲. فروید، زیگموند. (۱۹۱۳). توتیم و تابو. ترجمه محمد علی خنجی. تهران: طهوری. ۱۳۵۱.
۱۳. فروید، زیگموند. (۱۹۱۴). در باب خودشیفتگی. ترجمه حسین پاینده. بی جا. بی نا. بی تا. (نسخه الکترونیک).
۱۴. موس، مارسل. (۱۹۰۲). نظریه عمومی جادو. ترجمه حسین ترکمن نژاد. تهران: مرکز. ۱۳۹۷.
۱۵. گیدنز، آنتونی. (۱۹۸۶). جامعه شناسی (ویراست چهارم). ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نی. ۱۳۹۷.
۱۶. ویلسون، ادوارد. (۱۹۹۸). در جست و جوی طبیعت. ترجمه کاوه فیض الهی. تهران: نو. ۱۳۹۷.
۱۷. میتفورد، میراندا. (۱۹۹۶). دایره المعارف مصور نمادها و نشانه ها. ترجمه معصومه انصاری و حبیب بشیر پور. تهران: سایان. ۱۳۹۴.
۱۸. مالدینوفسکی، برانیسلاو. (۱۹۲۵). جادو، علم و دین. ترجمه بهنام خلیلیان و مصطفی آقایی. تهران: جامی. ۱۳۹۵.
۱۹. وبر، ماکس. (۱۹۲۰). جامعه شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث. ۱۳۹۷.
۲۰. کتاب وندادید، ترجمه ابراهیم پورداوود. بی جا. بی نا. بی تا. (نسخه الکترونیک).
21. Astier, Henri. (2010). Voodoo religion's role in helping Haiti's quake victims. BBC news. Retrieved from :<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/8517070.stm>
22. Bailey, Michael D., "The Meanings of Magic" (2006). History Publications. 1. Retrieved from :https://lib.dr.iastate.edu/history_pubs/1
23. Durkheim, É.(1913). The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Collier Books.
24. Freud, S. (1919). "The Uncanny". First published in Imago, Bd. V., 1919; reprinted in Sammlung, Fünfte Folge. [Translated by Alix Strachey.]
25. Pelayo, Cynthia. (2014). "Shopping for Spells: Exploring Four of the World's Witchcraft Markets". Retrieved from: <https://www.atlasobscura.com/articles/guide-to-witchcraft-markets>
26. Pritchard, E. E. Evans. (1937). Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford, England: Clarendon.
27. Stein, R. L. and Stein, F. R.(2005). The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft. Fourth edition. New York : Routledge, 2017.
28. Tylor, E. B. (1871). Primitive Cultures: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. London: J. Murray.
29. Wittgenstein. L.) 1939(. Remarks on Frazer Goden Bough. Published in 1967. Chicago: Univercity of Chicago.Hau Books.