

نظریه‌ی عمومی جادو

مارسل موس

ترجمه‌ی حسین ترکمن‌نژاد

www.ketab.ir



نشر مرکز

A General Theory of Magic

Marcel Mauss

نظریه‌ی عمومی جادو

مارسل موس

ترجمه‌ی حسین ترکمن‌نژاد

ویرایش: تحریریه‌ی نشر مرکز

حروف چینی، نمونه‌خوانی، صفحه‌آرایی: بهار فولید نشر مرکز

طرح جلد: قریبا معزی

چاپ اول ۱۳۹۷، شماره‌ی نشر ۱۲۸۵، ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۳-۳۹۸-۷

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان بابا، هر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۸۸۹۷۰۴۶۲-۳ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@shr-e-markaz.com

www.shr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشر مرکز محفوظ است. کثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه از جمله فتوکپی، الکترونیک، خط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و پخش بدون دریافت مجوز قبلی و کتبی از ناشر ممنوع است. این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.



• سرشناسه موس، مارسل، ۱۸۷۲-۱۹۵۰ م. Marcel, Mauss. عنوان و نام پدیدآور نظریه‌ی عمومی جادو/ مارسل موس؛

ترجمه‌ی حسین ترکمن‌نژاد. • مشخصات ظاهری هشت، ۲۰۰ ص. • یادداشت کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان

"A general theory of magic" به فارسی ترجمه شده است. -- چاپ دیگر: دیبایه، ۱۳۹۷. • موضوع جادوگری •

شناسه‌ی افزوده ترکمن‌نژاد، حسین، ۱۳۶۸ - ، مترجم. • رده‌بندی کنگره الف ۱۳۹۷ ۶۸۴ / ۱۶۱۱ BF • رده‌بندی

دویی ۱۳۳/۴۴ • شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی ۵۲۸۵۵۴۷

فهرست

۱	پیش‌گفتار
۹	دیباچه
۱۵	فصل یکم: منابع و روش‌های تاریخی
۲۵	فصل دوم: تعریف جادو
۳۵	فصل سوم: عناصر جادو
۳۵	۱. جادوگر
۶۱	۲. اعمال جادویی
۸۱	۳. بازنمودهای جادویی
۱۱۴	۴. ملاحظات کلی
۱۲۱	فصل چهارم: تحلیل و تبیین جادو
۱۲۲	۱. باور
۱۲۲	۲. تحلیل تبیین‌های ایدئولوژیک درباره‌ی اثربخشی مناسک
۱۴۲	۳. مانا
۱۶۱	۴. حالات جمعی و نیروهای جمعی
۱۸۵	فصل پنجم: نتیجه‌گیری
۱۹۱	نمایه

پیش‌گفتار

به قلم دیوید فرانسس پوکاک
دانشکده مطالعات آفریقا و آسیا
دانشگاه ساسکس

اکنون که دست به قلم می‌برم تا مجموعه‌ی بی‌نظیر دکتر برین^۱ را معرفی کنم، به این نکته واقفم که پروفیسور لوی استروس نه تنها به تفصیل راجع به نظریه‌ی جادو مطلب نوشته، بلکه در همان مطلب از فصل استفاده کرده و کمابیش در آغاز فعالیت علمی خود رویکرد خویش را معین کرده است.^۲ از آنجا که این مقاله‌ی مهم هنوز ترجمه نشده، به‌منظرم اگر توجه خواننده‌ی اثر حاضر را به آن جلب کنم، خدمت بزرگ‌تری انجام داده‌ام تا اینکه خود مقاله‌ای بر اساس تبدیل شخصی‌ام بنویسم. من از منظر دستاوردهای لوی استروس درباره‌ی نظریه‌ی جادو، من موس می‌نویسم زیرا به‌نظر من خواننده‌ی امروزی با در نظر داشتن دستاوردهای لوی استروس با نگاهی به گذشته بهتر می‌تواند اهمیت کتاب موس را دریابد.

شاید گفتن این حرف تناقض‌آمیز باشد که اهمیت اثر حاضر در این است که به انحلال مقوله‌ی «جادو» کمک می‌کند؛ با این همه، چنین ادعایی به‌هیچ‌وجه گزافه نیست. نیاز به این انحلال را باید در تاریخ گذشته‌ی مردم‌شناسی یافت.

1. Dr. Brain

2. Introduction à l'oeuvre Marcel Mauss in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

اکنون داروین‌سِم اجتماعی قرن نوزده به آسانی نقد می‌شود و در این میان بسیاری از دستاوردهای آن دوره که هنوز به کار می‌آید نادیده گرفته می‌شود. یکی از مهم‌ترین این دستاوردها این بود که کاربست نظریه‌ی تکامل در مورد جوامع ابتدایی یگانگی بنیادین بشر را دیگر بار محرز کرد؛ آن هم در زمانی که بیم آن می‌رفت مفاهیم «روشنگری» و «پیشرفت» بشر را با خطوطی که امروزه «نژادپرستانه» می‌خوانیم و براساس استعداد ذاتی از هم جدا کند و متفرق سازد. اگر این مسئله که زمانی عده‌ای تصور می‌کردند برخی جوامع نمودار مراحل در تکامل نوع بشر هستند، امروزه به نظر ما احمقانه می‌آید، باید به خاطر آوریم که این بهای بود که برای تجدید باور به یگانگی نوع بشر و نیز امکان تغییر در جوامع مزبور پرداخته شد.

کم پیش می‌آید نظریه‌ای موبه‌مو به کار بسته شود؛ بنابراین نباید شگفت‌زده شویم که نویسندگان غربی گاهی به مفهوم یگانگی بی‌حرمتی می‌کردند، این گونه که، مخصوصاً در حوزه‌ای که به گمانشان به قلمرو ماوراءالطبیعه تعلق داشت، شیوه‌های تفکری را به انسان‌های ابتدایی نسبت می‌دادند که، در صورت درست بودن، عملاً ارتباط این مردمان را با انسان مدرن قطع می‌کرد؛ درست همان‌گونه که تفاوت در ژن از آمیزش دو نژاد مختلف ممانعت می‌کند.

این خطا هنوز از میان نرفته است: برخی از توصیف‌ها از جوامع غیرواپایی، مخصوصاً در حوزه‌ی «دین» و «جادو» و از این دست، تکمیل بر فرض‌هایی راجع به طبیعت بشر است که اگر در مورد خود ما به کار بسته شد، نتوانند پاسخگو باشند. در حقیقت، گاهی چنین به نظر می‌رسد که انسان ابتدایی با طریقی تعریف شود که هر یاهوای را راجع به او بتوان باور کرد. ارتکاب چنین خصایصی از نه‌سندگان امروز در مقایسه با اسلافشان کمتر توجیه‌پذیر است، زیرا نویسندگان پیشین غالباً به دینی و حیانی، یا باورهایی برگرفته از آن، اعتقاد داشتند که اکثریت بشر، مگر در جاهایی که مبلغان فعالیت می‌کردند، از آن بی‌خبر بودند.

شاید «جادو» بیشتر از «دین» در معرض چنین برخوردی بود. قوم‌شناسان قرن نوزدهم حداقل می‌دانستند که منظورشان از دومی چیست؛ اما جادو پدیده‌ای عجیب و غریب و بیگانه بود و تداوم آن در بخش‌هایی از جامعه‌ی اروپایی تنها

احساس بیگانگی پژوهشگر را تشدید می‌کرد. بخش اعظم بحث‌های نظری پیش از موس، به‌جای آنکه اختلاف ظاهری میان معتقدان و غیرمعتقدان (یعنی خود قوم‌شناسان) را برطرف سازد، بر آن اختلاف می‌افزود. بدین ترتیب، برای نمونه ما با خواندن آثار سر جیمز فریزر^۱ بیشتر از آنکه نمونه‌های «جادو» را که آورده است بفهمیم، باورهای خود او راجع به «جادو» را می‌آموزیم.

این دخالت باورهای شخصی بد نیست، زیرا گریزناپذیر است و در همه‌ی علوم اجتماعی دیده می‌شود. با این همه، آگاهی از این دخالت همه‌ی این علوم را وای داد که دائماً حتی مقبول‌ترین و آزموده‌ترین مقوله‌های ابزار پژوهشی خود را امور واقع محک بزنند. اگر پس از بررسی معلوم شود که تمایزات مقوله‌ای ذهن انسان عربی ابر جهان‌های فکری دیگر فرهنگ‌ها تحمیل و در نتیجه آنها را تحریف می‌کند، آن‌گاه باید این تمایزات مقوله‌ای دور ریخته شوند یا، به تعبیر من، مضمحل گردند. من بر این باورم که «جادو» از این قسم مقولات است و در تأیید نظر من همین بس که به این واقعه اشاره کنیم که در متون ما جادو دائماً در تقابل با «دین» و «علم» قرار می‌گیرد.

تردید نیست که مارسل موس، به‌یاد چنین فروپاشی و اضمحلالی نبوده، اما باین حال من در دو بند پایانی کتاب او اشاراتی می‌بینم که گویی نشان می‌دهد او می‌دانسته که تحقیقاتش وی را فراتر از هدف او پیش برده است. به هر تقدیر، خواننده‌ی امروزی می‌تواند از پژوهش گسترده‌ی موس درباره‌ی امور واقع مورد بحث در کتاب و نیز بینش‌های ژرف پر شمار او مواد لازم برای تحقیقات آتی را به‌دست آورد.

پروفسور لوی استروس در مقدمه‌ی خود به ما یادآوری می‌کند که اگر می‌خواهیم حق مطلب را درباره‌ی موس ادا کنیم، باید تاریخ انتشار تئوریه‌ی جادو را به‌خاطر آوریم.^۲

کتاب در دوره‌ای انتشار یافت که قوم‌شناسی تطبیقی، عمدتاً به‌خاطر تأکید خود موس، هنوز کنار گذاشته نشده بود و چنان‌که او بعدها در جستاری در باب

1. Sir James Frazer

2. op.cit., p.xli.

هدیه^۱ نوشت: «مقایسه‌ای دائمی [است] که در آن همه چیز با هم می آمیزد و نهادها تمام رنگ و بوی محلی خود را و اسناد نیز خصلت منحصر به فرد خویش را از دست می دهند.» مدت ها بعد بود که موس توجه خود را معطوف به جوامعی کرد که «به راستی نماینده‌ی بیشینه ها و افراط ها هستند و بدین ترتیب اجازه می دهند امور واقع بهتر از جوامعی دیده شوند که در آنها امور واقع، هر چند همان قدر مهم اند، کوچک و رشد نیافته باقی می ماند.»

این به معنای مقایسه‌ی موس با خودش است و بی تردید کسی درباره‌ی این نکته جستاری در باب هدیه شاهکار اوست چون و چرا نمی کند. با این همه، اکنون که با نگاه به کتب نقشی برای نظریه‌ی جادو در نظر گرفته‌ام، به نظر می آید که چه بسا تشکیک در استحلال [مقوله‌ی جادو] از اینجا نشأت می گیرد که این اثر به طیف گسترده‌ای از واد و معالغ می پردازد. به نظر می رسد پروفیسور لوی استروس نیز، وقتی از موس و درکیم در برابر انتقادات رایج دفاع می کند، کم و بیش با من هم نظر است. براساس انتقادات مذکور، این دو تن «اشتباه کردند که انگاره‌هایی متعلق به نواحی بسیار پراکنده از جهان را گرد آورده و از آنها مقوله‌ای واحد ساختند.» لوی استروس ادامه می دهد: «علی رغم تمام تفاوت های محلی، مسلم به نظر می رسد که مانا،^۲ واکان^۳ و اورندا^۴، نماینده‌ی تبیین‌هایی از یک تیپ یا نوع واحدند؛ بنابراین، قوام بخشیدن به این نوع یا تیپ مشخص، به منظور طبقه بندی و تحلیل آن، کاری مشروع و درست به نظر می رسد.»

از طریق پیوند دادن این انگاره‌های به لحاظ جغرافیایی واکان^۵ است که پروفیسور لوی استروس می تواند پیشنهاد زیر را مطرح کند:^۵

مفاهیمی که به تیپ یا نوع مانا تعلق دارند آن قدر رایج و شایع هستند که باید از خود بیرسیم آیا با شکلی دائمی و کلی از فکر روبرو نیستیم که... چون تابع

۱. این کتاب با عنوان رساله‌ی پیشکش به قلم لیلا اردبیلی و به همت نشر علمی و فرهنگی به فارسی برگردانده شده است -م.

2. mana

3. wakan

4. orenda

5. op.cit., pp.xlii-xliii.

وضعیت خاصی از ذهن در مواجهه با چیزهاست، هر بار که این وضعیت رخ می‌دهد، لاجرم آن نیز ظاهر می‌شود؟

سپس لوی استروس دو مثال می‌زند: اولی، فردی از مردم نامبیکوارا^۱ که وقتی با گاو و گوسفند آشنا شد، نامی بر آنها نهاد که از لحاظ بار معنایی بسیار نزدیک به مانیتو^۲ است؛ و دومی، واژگان فرانسوی که برای اشیای اساساً رازآمیز به کار برده می‌شود. او پس از این مثال‌ها به این نکته می‌پردازد که در جامعه‌ی ما چنین اصطلاحاتی سیال و فی‌البداهه‌اند، درحالی‌که در جاهای دیگر پایه‌ی نظام‌های سازمان‌مند رسمی را تشکیل می‌دهند، یعنی همان نقشی که ما به علم اختصاص می‌دهیم.^۳

استدلال لوی استروس در نهایت باعث می‌شود او انگاره‌ی تیپ یا نوع مانا را نمادی خالص یا دایره‌ی زش نمادین صفر ببیند: این صورت‌بندی شبیه واج صفر در زبان‌شناسی است. این تحلیل، که ما را فراتر از مقوله‌ی «جادو» می‌برد، آشکارا مربوط به مساعی رسمی^۴ بود که «از اولین افرادی بود که نابسندگی روان‌شناسی و منطق سنتی را، حکم کرد با هویدا ساختن اشکال دیگر فکر که ظاهراً «بیگانه با فهم ما اروپایی‌های عاقل»^۵ بالی است، چهارچوب‌های صلب آنها را درهم شکست». ^۶ نخستین و ساده‌ترین صورت‌بندی لوی استروس چنین است:^۷

انگاره‌های تیپ مانا، تا حدی در مقام نمادین جای می‌گیرند؛ همیشه و همه‌جا مداخله می‌کنند تا ارزشی را که دارای معنا^۸ (یا دلالت)^۹ معین است بازنمای کنند؛ که این مقدار چون خود تهی از معنا^{۱۰} است، مستعد دریافت هر معنایی است. کارکرد منحصر به فرد این تیپ آن است که ناهم‌خوانی میان دال و مدلول را ترمیم کند یا، به بیان دقیق‌تر، توجه ما را به این واقعیت جلب نماید که در برخی شرایط، در موقعیتی

1. Nambikwara

2. manitou

3. op.cit., pp.xliii-xliv.

4. op.cit., p.li.

5. op.cit., p.xlv.

6. Algebraic

7. signification

8. sens

خاص یا در برخی از تجلیات دال و مدلول، رابطه‌ای نابسته میان مدلول و دال وجود دارد که به رابطه‌ی تکمیل‌گری پیشین آسیب می‌زند.^۱

این گامی مهم است: چنین تبیینی بیش از آنکه مفهوم «جادو» را منحل کند، به تعبیری زیر پای آن را خالی می‌کند. بدین ترتیب عرصه‌ای از تبیین گشوده می‌شود که در آن آنچه «جادو» می‌خوانیم — که در وهله‌ی اول نوعی فعالیت است — تنها یکی از اعمال نمادین بسیاری می‌شود که ناهم‌خوانی‌های فکر را برطرف می‌کند. مثلاً کارِ کاری را انجام می‌دهند که واژگان می‌توانند بگویند: در عمل، سیاه و سفید می‌توانند در هم بیامیزند، پسر بچه بزرگسال شود، و انسان و موجودی روحانی به دلخواه با هم ایق یا از هم جدا گردند. به‌راستی که دوصد گفته چون نیم کردار نیست.

بگذارید عمل جادویی بسیار ساده‌ای را که در گجرات در هند غربی دیده‌ام، مثال بزنم. یک شخص هندو به‌طور اتفاقی با یکی از نجس‌ها^۲ تماس پیدا کرده و او را لمس می‌کند؛ سپس برای اینکه خود را از آلودگی به‌بارآمده خلاص نماید، مسلمانی را لمس می‌کند. ساختار این وضعیت از این قرار است: فرد مسلمان هندو نیست و مانند تمام غیرهندوها، خارج از نظام طبقاتی کاست و دنیای پاکی و ناپاکی قرار دارد. با این همه، در سلسله مراتب کاست‌های هند در روستا جایی به او اختصاص می‌دهند. اما فرد نجس ذاتاً عنصری از بی‌نظمی و آشوب و مظهر قطب منفی ناپاکی است، ناپاکی‌ای که باید به‌خاطر داشته باشیم در سطح اندیشه مسلمانان، مسیحیان [و دیگر غیرهندوها] را دربر می‌گیرد. کارکرد فسادناپذیر نظام این است که از فعالیت‌های آن محروم گردد و با او مانند فردی بیگانه رفتار شود. بنابراین، به تعبیری نوعی تناقض در این نظام هست: بیگانه خودی تصور می‌شود، حال آنکه با خودی مانند بیگانه رفتار می‌کنند.

اکنون با در نظر داشتن این تناقض، هندویی را که تصادفاً نجسی را لمس کرده بررسی می‌کنیم. می‌بینیم که کمابیش مانند بازی گرگم به‌هوا است زیرا هندو خود را با فرد نجس هم‌تراز کرده است؛ او عامدانه مسلمانی را لمس می‌کند تا خود را از

۱. نجس‌ها یا untouchables به کسانی اطلاق می‌شود که لمس‌ناپذیرند و نباید با آنها تماس برقرار کرد. م.

این پیوند رهایی بخشد، زیرا مسلمان در نظام فکری هندو ماهیتی متناقض دارد — خودی/بیگانه، پاک/ناپاک — و این ماهیت متناقض مانند مجرای برای بازگشت به وضعیت طبیعی عمل می‌کند، یعنی هندو و نجس دوباره از هم جدا می‌شوند. شایان ذکر است (و من نیز بر آن تأکید می‌کنم) که تنها در این مورد و برای این هدف خاص است که از تناقض موقعیت فرد مسلمان استفاده می‌شود. او در برخی شرایط ممکن است به‌عنوان مسلمان شناخته شود، اما در اکثر شرایط دیگر، در نظام کاست هندو ادغام می‌شود؛ از این دو حال خارج نیست. تنها در شرایطی که تسلیف کردم، ارزش دوگانه و متناقض او بازشناخته می‌شود.

لوی استروس در بحث خود، نقدی اساسی و مهم را بر کار موس وارد می‌کند. نقل آن مناسب در این مقال خالی از فایده نیست، نه تنها از این لحاظ که به متن حاضر مرتبط است، بلکه به این دلیل که به گرایش پایداری در انسان‌شناسی مدرن می‌پردازد.

انسان‌شناس ناکزوس با تقوای فرهنگی خود کار می‌کند و به یاری تجارب دیگران آگاهانه آنها را اصاح و باایش می‌نماید. او ممکن است تصور کند که مقوله‌های خودش کاملاً با فرهنگ‌هایی که مشاهده می‌کند منطبق و سازگار است و گاهی فریفته‌ی چنین تصویری می‌شود؛ بدین ترتیب، آنها «جادو» می‌کنند چون او اعمال‌شان را جادو به حساب می‌آورد. با این طنز تلقی، گام خطرناک و آسان بعدی این است که گمان کند کل پدیده اکنون در دسترس فهم همدلانه‌اش قرار دارد. بدین ترتیب، تجربه‌گرایی سطحی و شتابزده به ذهن‌گرایی ساده‌انگارانه بدل می‌شود. از آنجا که چنین گرایشی هنوز وجود دارد، از این موقعیت استفاده و نقد لوی استروس را به‌طور کامل ترجمه می‌کنم.^۱

وقتی موس خاستگاه انگاره‌ی مانا را در ساحتی از واقعیت به‌جز روایی که خود مانا در ساخت‌شان سهیم است می‌جوید، ما حاضر نمی‌شویم با استدلال‌ها و بحث او همراه شویم؛ این ساحت شامل عواطف، تصمیمات ارادی و باورهایی است که از منظر تبیین جامعه‌شناختی پدیدارهای ثانوی و یا اسرار به‌شمار می‌آیند و به‌رحال خارج از حوزه‌ی تحقیق قرار می‌گیرند. از نظر ما، چنین رویکردی باعث می‌شود پژوهشی

که به خودی خود تا این اندازه غنی و هوشمندانه و مملو از روشنگری‌هاست، ابتر و گمراه‌کننده به اتمام برسد. در تحلیل نهایی، مانا چیزی نیست جز «تجلی عواطفی اجتماعی که گاهی به شکل ناگزیر و کلی و گاهی به صورت تصادفی در ارتباط با چیزهایی خاص شکل گرفته‌اند، چیزهایی که معمولاً به‌طور دلخواهی انتخاب شده‌اند...» اما مفاهیمی مثل عاطفه، ناگزیری، تصادف و دلخواهی بودن مفاهیمی علمی نیستند. این مفاهیم به روشن شدن پدیده‌هایی که به ادعای خودشان تبیین می‌کنند هیچ کمکی نمی‌کنند، بلکه خود نیز در آن پدیده‌ها شرکت می‌جویند. می‌بینیم که، حداقل در یک مورد، انگاره‌ی مانا دقیقاً همان ویژگی‌های قدرت رازآلود و نیروی پنهان را از خود بروز می‌دهد که دورکیم و موس به آن نسبت می‌دهند. مانا در نظام خود آنها دقیقاً چنین نقشی را ایفا می‌کند. در آن نظام‌ها، مانا به واسطه‌ی مانا نیست. در عین حال، می‌خواهیم بدانیم که آیا نظریه‌ی مانای آنها چیزی جز نسبت دادن ویژگی‌هایی خاص به تفکر بومی است یا خیر؛ ویژگی‌های مذکور از نقشی استنباط می‌شوند که آنها می‌خواستند ایده‌ی مانا در دستگاه فکری‌شان ایفا کند.

بسیار ناصواب خواهد بود اگر بخواهیم اثری با این اهمیت را با نکته‌ای منفی به پایان ببریم. اینکه قوم‌شناس تراز اول زمان ما به استدلالی پنجاه‌ساله تکیه می‌کند بهترین شاهد برای پایداری و قوت آن استدلال است. درست است که گاهی امکان دارد خواننده آرای موس را نپذیرد، همان‌طور که ممکن است آرای متفکری معاصر به نظرش ناپذیرفتنی بیاید، اما به یاد داشته باشیم که عصب دبی استروس، در همان مقدمه‌ی خود، بر مدرن بودن شگفت‌انگیز ذهن مارسل و آن تأکید کرده است.