

جادو، زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای*

بهروز آتونی

مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

چکیده

جهان‌بینی اسطوره‌ای را، همچون روندی نیرومند و دیرپای در اندیشهٔ آدمی، می‌توان در کنار دو جهان‌بینی دیگر نهاد: جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی فلسفی. نگارنده در این جستار، به بیان دو مکتب نقد اسطوره‌شناختی می‌پردازد که نامگذاری این دو مکتب را نیز خود بر عهده داشته است: یکی مکتب نقد اسطوره‌شناختی ژرفا؛ دو دیگر، مکتب نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی. در مکتب نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی جهان‌بینی اسطوره‌ای سامان یافته از مایه‌ها و عناصر بنیادینی همچون: جادو، تابو، آیین، توتّم، نیگویم، ازدواج مقدّس، جاندارانگاری و قربانی کردن پادشاه بررسی می‌گردد؛ و به بررسی جادو به عنوان زیرساختی بنیادین در گونه‌های ماندنی و پیوندی آن می‌پردازیم، و کارکرد آن را در اسطوره و حماسه و آیین نشان می‌دهیم؛ همچنین به تبیین این نکته می‌پردازیم که دو مایهٔ جهان‌بینی اسطوره‌ای: ازدواج مقدّس و قربانی کردن پادشاهان، در راستای باروری و بالش و افزایش طبیعت بر بنیاد جادوی ماندنی استوار شده است.

کلیدواژه‌ها: جادو، جادوی ماندنی، جادوی پیوندی، اسطوره.

مقدمه

اگر در مکتب نقدِ اسطوره‌شناختی ژرفا، اسطوره، پدیده‌ای یکسره، روانی و درونی انگاشته و گزارده می‌آید، در مکتب نقد اسطوره‌شناختی «برون روانی» اسطوره، پدیده‌ای یکسره بیرونی است و از دیدگاه علمی چون: جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و تاریخ، بررسی می‌شود.

اسطوره، در مکتب نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، برخاسته از ژرفاهای وجود است، جایی رازناک و رمزآلود؛ جایی که علم روان‌شناسی آن را می‌کاود و منتقد اسطوره‌شناس در این مکتب، یعنی مکتب ژرفایی می‌بایست همچون یک روان‌کاو، رویاهای همگانی یک قوم و تبار را گزارش کند و باز نماید. لیک، اسطوره در مکتب نقد اسطوره‌شناختی برون روانی، «منعکس‌کننده زندگی اجتماعی، اعتقادی، طبقاتی، شغلی و تولیدی است که در قالب مثل و سمبول بیان شده است.» (واحد دوست ۱۳۸۳، ص ۱۹۱)

و یا: «روایت شفاهی مقدساتی است که تجارب دسته جمعی را در برمی‌گیرد و آگاهی دسته جمعی را معرفی می‌کند.» (همانجا)

نگارنده، این نام، یعنی «برون روانی» را از آن روی بر این مکتب نقد اسطوره‌شناختی نهاده است، تا مکتبی ویژه، لیک گسترده و فراگیر باشد در برابر مکتب ژرفایی، به دیگر سخن آنکه، اگر منتقد ژرفایی، در پهنه روان، اسطوره را می‌کاود، منتقد برون روانی از دیدگاه مردم‌شناسی، آن را می‌جوید و باز می‌نماید.

منتقد مکتب نقد اسطوره‌شناختی برون روانی، به باورها و آیین‌های بکر و دست نخورده انسانهای آغازین و اسطوره‌ای می‌پردازد. وی در اینجا یک مردم‌شناس می‌نماید، «که طبق عادت، روایت اساطیر مربوط به قبایل را از سالمندترین آگاهان قبیله می‌پرسد.» (همان، ص ۱۹۳)

بر پایه آنچه گفته شد، یک منتقد مکتب نقد اسطوره‌شناختی برون روانی، با رویکرد به علمی چون: جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، باستان‌شناسی و تاریخ، باید دیدگاههایی چونان: باورشناسی، آیین‌شناسی، افسانه‌شناسی، مردمان کهن و آغازین را بکاود.

بر پایه تعریف کزازی از اسطوره، «اسطوره، در گسترده‌ترین معنای آن، گونه‌ای جهان‌بینی باستانی است»؛ شناخت همه‌سویه و همه آن جهان‌بینی، وظیفه بنیادین یک منتقد برون‌روانی‌ست؛ و این شناخت کامل آن زمان فرادست می‌آید که باورهای جادوی و دینی و آیین‌های فردی و گروهی آن، به روشنی و رسایی، شناخته و گزارده آید.

بر این پایه، اسطوره را می‌بایست از دیدگاه نقد اسطوره‌شناختی، در دو سطح بررسی کرد: ژرف‌ساخت و روساخت؛ که ژرف ساخت، نشان‌دهنده جنبه روانی پدیده اسطوره است؛ و روساخت، نشانگر جنبه برون‌روانی آن.

در مکتب نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی، «اساطیر، وسیله‌ای هستند که به یاری آنها، می‌توان از احوال جوامع، آگاهی عمیق‌تری به دست آورد؛ چون اساطیر، تنش‌های اجتماعی، مسائل و مشکلات سازمانی و همبستگی‌های افراد یا دسته‌ها را که تنها از طریق مشاهده نظام‌های اجتماعی، که ممکن است در سایه بمانند، بر آفتاب می‌اندازد.» (باستید، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴)

به هر روی، آنچه در مکتب نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی، بنیادین می‌نماید، «آیین‌های کهن و اسطوره‌ای» روزگاران اسطوره‌ای‌ست که به ما نیز، رسیده است؛ البته بدون داشتن سازمان و سامان اندیشه‌ای آن روزگاران.

اگر بپذیریم که بن هر چیزی از دو نیروی نرینه و مادینه و یا بر بنیاد اسطوره‌های چینی، از دو نیروی نرینه و مادینه با نام‌های یانگ و یین (کریستی، ۱۳۷۳، ص ۸۲) به وجود آمده است. در توضیح سامان‌پذیری و آفرینش جهان‌بینی کهن و اسطوره‌ای، از چنین انگاره‌ای سود می‌جویم: ترس و نادانی انسانهای کهن و اسطوره‌ای چونان مام و بابی با هم در می‌آمیزند و فرزندى به نام «جادو» در وجود می‌آید.

نگارنده، مایه بنیادین جهان‌بینی سه‌گانه علمی، فلسفی و اسطوره‌ای را «ترس» و «نادانی» انگاشته است؛ و از آن روی که نمی‌توان هر کدام را به تنهایی عنصر و مایه نخستین جادو دانست، از اینرو، آن را در دایره‌ای قرار داده؛ تا بدین‌سان نشان دهد که «ترس» و «نادانی»، چونان دو نیمه این دایره است؛ که به نرمی در هم آمیخته‌اند و سر یکی در کنار دم دیگری است و برعکس، سخت به هم پیوسته‌اند؛ به گونه‌ای که

نمی‌توان گفت: جادو، از ترس برآمده است، یا از نادانی. به سخنی دیگر، یا این ترس انسانهای کهن بوده که آنها را به سوی جادو کشانده، یا نادانی‌شان، چنین گرایش را به جادوپرستی در آنها، برانگیزانده است.

نگارنده، با قرار دادن «ترس» و «نادانی» در دایره، هر دو را توأمان، مایهٔ بنیادین جادو، دانسته و بر این باور است که از آمیزش هر دوان، یعنی ترس و نادانی است که جادو و جادوگری پدید می‌آید؛ چرا که انسان اسطوره‌ای برای غلبه بر ترس خود در برابر نیروهای طبیعت، و همچنین بر اثر نادانی خویش، به دنبال نیرو یا نیروهایی می‌گشته تا وی را در برابر نیروهای سهمگین و هراسناک طبیعت، یاری رساند؛ و برآستی، این نادانی وی از رازناکی طبیعت بوده است که وی را چنین هراسناک و ترسان، به نیروهای ناکارای جادوی می‌رانده است، مهرداد بهار، جادو را بدین‌سان می‌شناساند:

«جادو، عبارت است از ایجاد رابطه با خدایان یا ضد خدایان و به دست آوردن لطف آنها برای خود؛ و قهر برای شخص متخاصم.» (بهار، ۱۳۸۶، ص ۵۷۷)

اگرچه برای تکمیل آن باید گفت: «جادوگر، کسی است که می‌خواهد به نهان و نهاد چیزها راه جوید؛ و نیروهای نهفته در آنها را به سود خویش آزاد گرداند و کارا سازد.» (کزازی، ۱۳۸۵، ص ۴۹)

فریدون، در اوستا ثرآتئون است؛ پورِ آثوی. (صفا ۱۳۷۴: ۴۵۳) و آثوی از بزرگان دینِ مزدیسناست؛ هم او که به عنوان دومین فشارندهٔ هوم سپند، در جهان گیتی شناخته می‌آید؛ و فریدون چونان پاداشی به او پیشکش می‌شود؛ و در فقرات ۶ تا ۸ از یسنای ۹، می‌خوانیم:

«زرتشت، از هوم پرسید: دومین کسی که تو را در جهان مادی بیفشرد کیست و چه پاداشی به او بخشیده شد؟ هوم، در پاسخ گفت: دومین کسی که مرا در این جهان مادی بیفشرد آثویه است در پاداش، پسری مثل فریدون، از خاندان نجیب و توانا به او داده شد کسی که از دهاک سه پوزه و سه کله و شش چشم و هزار چُستی و چالاکتی

دارنده را شکست داد؛ آن دروغ قوی دیوپرست را که اهریمن ناپاک برای تباه نمودن راستی به ضد جهان مادی بیافرید.» (پوردادو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱)

در بشکوهی و ارجمندی فریدون همین بس که پدر او فشارنده هوم سپند است و نیز، آیین مهر به او بازخوانده شده است :

پرستیدن مهرگان، دین اوست تن آسانی و خوردن آیین اوست.
اگر یادگار است از او ماه مهر، بکوش و به رنج ایچ منمای چهره!

(فردوسی ۱۳۷۴ : ۲۱)

فریدون با جادو و جادوگری نیز در پیوند است. جادوگری وی در شاهنامه آنگاه دیده می‌آید، که وی برای آزمودن پسران خویش، خود را در پیکره آژدهایی دماهنج و دمان می‌نماید؛ (همان، ص ۲۴) و همچنین از زبان افراسیاب، آنگاه که با کیخسرو سخن می‌راند، فریدون بدین‌سان شناخته می‌آید:

مکن گر تو را من پدر مادرم ز تخم فریدون افسون‌نگرم.
(همان، ص ۳۶۱)

و نیز، در آبان یشت، فقره ۶۱، یکی از کردارهای جاودانه آن را، اینچنین می‌خوانیم:

«او را کشتی‌ران ماهر، پا آورو، ستایش نمود وقتی که یل پیروزمند فریدون، وی را در هوا به صورت یک کرکس به پرواز نمودن واداشت.» (پوردادو، ۱۳۷۷، ص ۲۵۹)

در مکتب نقد اسطوره‌شناختی برون روانی، جادو، تابو، آیین، توتّم، نیگویم، ازدواج مقدس، جاندار انگاری، قربانی کردن فرمانروای آسمانی و مینوی و... از مایه‌ها و عناصر بنیادین جهان‌بینی اسطوره‌ای است و یک منتقد برون روانی می‌بایست در گزارش و رمزگشایی اثری اسطوره‌ای، و حماسه‌ای راستین، آنها را پیش رو داشته باشد.

درآمد:

رمزگشایی آیین، اسطوره و حماسه بی‌هیچ گزافه و گمان، و بی‌هیچ چون و چند، آن زمان بدرستی، همه سویه و همه رویه، گزارده خواهد آمد، که بتوان به بایستگی و شایستگی، باورها و کردارهای خرافگی پوشیده در آنها را هم، پژوهید چرا که، انسان

آغازین و اسطوره‌ای، به این خرافگی‌ها باورمند بوده؛ و چونان سخنی برین و سپند و آسمانی در پاسداشت و رفتار به آن می‌کوشیده؛ و برای او این خرافگی‌ها در حکم مرگ و زندگی بوده است.

اسطوره‌های زنده

نگارنده بر این باور است که در کنار دهها آبخخور بی‌جان کتاب‌ها و نگارها و سنگ‌نگارها و سنگ‌نوشته‌ها، که انسان را به رمزگشایی باورهای خرافگی در دل اسطوره‌ها رهنمون می‌سازد، آبخخوری جاندار و زنده هم، در دسترس است که می‌تواند بسیار روشتر و رساتر، از پوشیدگی خرافگی‌ها در اسطوره‌ها پرده بردارد و آنها را باز نمایاند؛ و آن آبخخور زنده، همان قبایل بدوی و وحشی گسترده در روزگار امروزی ما هستند؛ زیرا «اساطیر بدوی»، به رغم تغییرات و دگرگونی‌هایی که به مرور زمان در آنها راه یافته، هنوز حالت و موقعیتی اصلی و اولی را منعکس می‌کنند؛ و انگهی این اساطیر بدوی متعلق و مربوط به جوامعی است که اساطیر در آنها هنوز زنده‌اند و مبنای همه رفتارها و سلوک سراسر فعالیت آدمی محسوب می‌شوند و تمام آنها را تبیین و توجیه می‌کنند. قوم‌شناسان توانسته‌اند (لااقل تا این اواخر) نقش و کارکرد اساطیر را به دقت و موشکافانه، مورد ملاحظه قرار داده، وصف و شرح کنند. این امکان وجود داشته که درباره هر اسطوره و نیز هر آیین و رسم جوامع کهن، از بومیان پرسش‌هایی بشود و دست کم، قسمتی از معانی‌ای که برای آنها قائلند، به دست آید و روشن گردد.

جادو

انسان ابتدایی، نظام پیچیده و معماگونه میان پدیده‌های گیتی را، بیشتر، بر دو بنیاد، قرار می‌داده؛ و همین دو بنیاد است که جادوگران و افسونکاران را به کار می‌آید، تا انسانهای بدوی را در رسیدن به خواسته‌ها و آرزوهایشان یاری رسانند.

جهان‌بینی انسان وحشی و بدوی در این زمینه، یعنی چگونگی پیوند پدیده‌ها و رخدادهای گیتی با همدیگر را باید «جادو» نام نهاد؛ چرا که همان‌گونه که پیشتر گفته شد: این راز، که چگونه پدیده‌های گیتی با هم در می‌پیوندند، در اختیار جادوگران است

و دیگر اینکه به میانجی این راز، بسی کارهای شگفت‌آور و شگرف و خردآشوب، گزارده می‌آید.

پس، بر پایه آنچه به کوتاهی نوشته آمد، انسان بدوی و «ابتدایی مانده» به دو گونه جادو، از بن دندان و جان، باورمند است: یکی «جادوی مانندی» و دیگر «جادوی پیوندی»، «جادوی مانندی»، آن است که: هر چیزی در گیتی، همانند خود را می‌سازد و می‌آفریند؛ و «جادوی پیوندی» آنکه: چیزهایی که زمانی با هم پیوند داشته‌اند؛ پس از گسستن از یکدیگر، از دور می‌توانند بر همدیگر اثر بگذارند. (فریزر، ۱۳۸۳، ص ۸۱)

اینک که این دو جادو به کوتاهی گزارده آمد؛ با آوردن نمونه‌هایی از هرگونه، آنها را به فراخی باز می‌نماییم و روشن می‌سازیم؛ و کارکرد هر دو را در آیین، اسطوره و حماسه باز می‌نماییم.

جادوی مانندی

جادوگر، بر پایه قانون همانندی به این نتیجه می‌رسد که می‌توان هر معلول دلخواهی را فقط، با همانندسازی آن، ساخت و آفرید.

آشناترین کاربرد «جادوی مانندی»، که هر چیزی همانند خود را به وجود می‌آورد؛ در نزد انسان‌های بدوی و وحشی، برای نابود کردن دشمن یا آسیب زدن به او، مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ چرا که، می‌انگارند که با رنج بردن نگاره دشمن، خود دشمن نیز، رنج خواهد برد؛ و یا با نابود شدن آن، او نیز نابود می‌شود.

در واقع این «جادوی مانندی» است که مثلاً با مانندسازی توگلدِ کودک، توگلدِ راستینِ کودکی را پذیرفتار می‌آیند.

همچنین، از «جادوی مانندی» برای درمان یا پیشگیری بیماری، بهره‌ها می‌جسته‌اند.

آیین چهارشنبه سوری بر بنیاد جادوی مانندی:

حتی نگارنده براین باور است که آیین «چهارشنبه سوری»، که از ژرفای روزگاران اسطوره‌ای به ما رسیده است بر پایه و بنیاد چنین جادویی، یعنی «جادوی مانندی»، استوار آمده است.

«باید اشاره کرد، که تمام آداب و سنت‌های چهارشنبه سوری، در شب چهارشنبه آخر سال برگزار می‌گردد. آتش را در حیاط خانه و یا در کوچه و یا یک میدان باز و با گذاردن سه کوبه (بوته) و روشن کردن آن، آماده می‌سازند و به هنگام جستن از روی آتش می‌خوانند:

زردی من از تو سرخی تو از من

به معنای آنکه بیماری‌ها و ناخوشی‌ها را به دور می‌ریزیم و سلامتی و تندرستی تو را در خود می‌گیریم، پس از سوخته شدن بوته‌ها، خاکستری را که از آن می‌ماند جمع کرده کنار دیوار می‌ریزند و کسی که خاکستر را بیرون ریخته باید دَر بزند و از درون خانه از او بپرسند کیست؟ و او جواب دهد: منم. بعد، از او بپرسند، از کجا آمده‌ای؟ و او جواب دهد، از عروسی. سپس از او بپرسند، چه آورده‌ای؟ و او بگوید: تندرستی.» (میرنیا، ۱۳۷۸، صص ۱۹ و ۲۰)

بر این پایه، برپا ساختن آتشی بشکوه، نمود دادن رنگ سرخ تندرستی و رامش است؛ و از آن روی، که در پایان سال، تن در درازنای یک سال، به کاستی و ناتوانی گراییده است؛ و رنگ زرد بیماری به خود گرفته است؛ اکنون، به میانجی جادوی ماندی، رنگ سرخ آتش را به خود، و رنگ زرد خویش را به آتش می‌دهیم و همه بیماری و کاستی و ناتوانی را در پیکر (= قالب) خاکستر آتش به گوشه‌ای فرو می‌نهمیم؛ و تندرست، به خانه در می‌آیم. البته، آن شعر و ترانه‌ای که به گاه پریدن و جستن از روی آتش می‌خوانیم، (زردی من از تو، سرخی تو از من) همان «ورد» و افسونی است که جادو را کارا و مؤثر می‌دارد.

نگارنده، آیین ورجاوند «چهارشنبه سوری» را اینگونه راز می‌گشاید؛ لیک، روانشاد، مهرداد بهار، به گونه‌ای دیگر، این آیین چهارشنبه سوری را می‌گزارد و باز می‌نماید؛ هر چند که بنیاد، همان جادوی ماندی است؛ لیکن، گزارش ایشان دیگرگون است. شادروان بهار بر این باورند که چون کشاورزان، نوروز و فصل بهار را انتظار می‌کشند؛ و با آمدن بهار، سرما رخت بر می‌بندد؛ بنابراین، با پر ساختن آتش، هم گرم شدن هوا را پذیرفتار می‌آمدند و هم آمدن خورشید را. (بهار ۱۳۸۶، ص ۳۵۵)

بر این پایه، شادروان بهار هم، بر جادویی، که جادوی مانندی نام نهادیم باورمند بودند؛ اما نگارنده، با رمزگشایی خود را از چهارشنبه سوری، شرکت همه مردم را در این جشن و آیین و همین طور علت خواندن آن ترانه را به گاه برجستن از آتش، روشن ساخت. لیکن با رمزگشایی شادروان بهار، نه خواندن آن ترانه، رمزگشایی می‌شود و نه شرکت همه مردم بجز کشاورزان؛ هر چند که آمدن گزارش شادروان بهار در کنار رمزگشایی نگارنده، رمزگشایی چهارشنبه سوری را کامل می‌سازد. پس، برپا ساختن آتش‌های جشن و آیین «چهارشنبه سوری»، برای ماندسازی دو چیز بوده است: پیکرینه کردن رنگ سرخ، که از دید باورشناسی کهن، رنگ تندرستی بوده است؛ و با جستن از روی آن و خواندن آن افسون نامبردار، رنگ سرخ تندرستی و اهورایی آتش، به شخص جهنده؛ و رنگ زرد بیماری و ناتوانی و اهریمنی برآمده از یک سال کار و تلاش شخص، به آتش انتقال می‌یافته است؛ دو دیگر، ساختن خورشیدی برساخته (=جعلی) و مانده بر روی زمین (=آتش)، که بر بُنیاد جادوی مانندی، با گُر گرفتن و شعله‌ور شدن هر چه بیشتر آن، خورشید آسمان هم نیرومندتر و گرمتر از پیش، آمدن فصل بهار را، پذیرفتار می‌آمده است.

آیین جشن سده بر بُنیادِ جادوی مانندی:

در اینجا بهتر آن است که جشن سده را هم که بر بُنیاد «جادوی مانندی» پایه گرفته است، رمزگشایی نماییم.

بنیاد نهادن جشن سده، در شاهنامه استاد توس^۳، به روزگار و جهانداری هوشنگ باز می‌گردد؛ و داستان این کشف، بر بُنیاد شاهنامه به قرار زیر است:

روزی، هوشنگ با تنی چند از بزرگان به سوی کوه گسیل می‌شد. در راه، چیزی تیره تن، دراز و تیزتاز، بر سر سنگی دید. به آهنگ کُشتش، پاره سنگی برگرفت و به زور کیانی، آن را بسویش رهانید. اُتفاق را، سنگ بر مار نخورد؛ لیک، از برخورد دو سنگ به هم، فروغی جست؛

نشد مار کُشته؛ ولیکن زراز،
 جهاندار، پیش جهان آفرین،
 که: او را فروغی چنین هدیه داد؛
 بگفتا: «فروغی است این ایزدی؛
 شب آمد برافروخت آتش چو کوه؛
 یکی جشن کرد آن شب و باده خورد؛
 ز هوشنگ ماند این سده یادگار؛

از آن طبع سنگ، آتش آمد فراز
 نیایش همی کرد، رخ بر زمین؛
 همین آتش آنگاه قبله نهاد.
 پرستید باید، اگر بخردی.»
 همان شاه، در گرد او، با گروه.
 «سده» نام آن جشن فرخنده کرد.
 بسی باد چون او دگر شهریارا

(فردوسی، ۱۳۷۴، ص ۸)

جشن سده را در دهمین روز از ماه بهمن برگزار می‌کردند؛^۴ به شب هنگام. و در این وقت، درست سد روز (آبان- آذر- دی و ده روز بهمن) از زمستان بزرگ می‌گذشته، و پایان چله بزرگ بوده است؛ چله‌ای که از یکمین روز دی ماه، که اورمزد نام داشته آغاز می‌شده است. و از آن روی چله بزرگ می‌گفته‌اند که در این چهل روز، سرما در اوج نیرومندی خود بوده است و از فردای آن شب، یعنی یازدهم بهمن تا بیستم اسفند، که چله کوچک نام داشته؛ از نیرومندی و کارایی سرما کم کاسته می‌شده است.

اینک، برپایی چنین جشنی بشکوه و همگانی در دشت و هامون با گرد آوردن تلی بزرگ از خار و خس و خاشاک و هیزم و برافروختن آن بهنگام فرارسیدن تاریکی شب، دست زدن به «جادوی ماندی» بوده است. برپا ساختن این جادو، درست در شبی بوده که سرما در اوج خود بوده است؛ و مردم با برپا ساختن چنین آتشی سترگ و بشکوه، گرمای خورشید را ماندسازی می‌کرده‌اند؛ تا طبیعت، از فردای آن شب، رو به گرمی گذارد؛ و خورشید هم از آن گرمای آتش، به گونه‌ای جادوی، نیرو گیرد. در این زمینه، فریزر می‌گوید:

«مردمان ساده لوح (= قبایل بدوی) فکر می‌کنند که با تقلید (= ماندسازی) هر اثر و کیفیتی که می‌خواهند به دست آرند، می‌توانند واقعاً آن را تحقق دهند. پس با پاشیدن

آب، باران می‌سازند، با افروختن آتش، هوا را آفتابی می‌کنند و از این قبیل.» (فریزر، ۱۳۸۳، ص ۳۹۱)

پس، جشن و آیین باشکوه سده، کرداری جادوی، از گونه‌مانندی آن؛ و آرمان و آماجش، شتاب بخشیدن به گذر فصل زمستان و آوردن بهاران بوده است. و اگر در برخی از بخشهای ایران مانند اصفهان، همزمان، هزاران پرنده را آغشته به نفت آتش می‌زدند؛ و در هوا پر می‌دادند، (آخته، ۱۳۸۶، ص ۳۹۱) از آن روی بوده است تا گرمی آتش راه، برای نیرو دادن به خورشید، به آن نزدیکتر سازند؛ و دیگر آنکه، با به پرواز در آمدن پرندگان آتشین در آسمان، گرمی هوا را در گستره آسمان ماندسازای نمایند و از این راه، هوا را به گرم شدن وادارند.

جادوی پیوندی

پیشتر گفتیم که، جادوی پیوندی آن است که، دو چیز که زمانی در پیوند با همدیگر و پیوسته با یکدیگرند، آن زمان که از هم گسسته آیند، از دور، می‌توانند بر یکدیگر اثر بگذارند. به بیانی دیگر، چیزهایی که زمانی با هم در پیوند و تماس بوده‌اند همواره با هم در تماس و پیوندند؛ هر چند که از هم دور و جدا افتاده باشند.

کارکرد مهره سهراب بر بنیاد جادوی پیوندی :

همگان می‌دانند که زمان جدایی رستم از تهمینه، رستم مهره بی‌مانندی را که در بازو داشت برگرفت، به تهمینه داد و گفت : این را بدار، اگر از من دختری آوری این مهره را:

بگیر و به گیسوی او بر، بدوز؛	به نیک اختر و فال گیتی فروز؛
ورایدون که آید از اختر پسر،	بیندش به بازو نشان پدر
به بالای سام نریمان بُود؛	به مردی و خوی کریمان بُود.

(فردوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲)

مهره و بازوبندی که بر بازوی سهراب بسته می‌آید در روند پردازش داستان، نقشی گره‌گشا در پایان داستان دارد و به شناسایی دیرهنگام و اندوهبار سهراب کمک می‌کند.

پس، بر پایه آنچه نوشته آمد، همگان مهره سهراب را در روند داستان رمزی برای شناخته آمدن او در پایان داستان می‌دانند. لیک، رمزگشایی حماسه‌ها بدین آسانی و زودیابی فرادست نخواهد آمد.

همیشه باید به این نکته توجه داشت که، داستانهای حماسی، پوسته‌ای دلفریب و رنگارنگ است که ما را از مغز اسطوره دور می‌سازد.

در واقع «حماسه، زاده اسطوره است. اسطوره به مامی پرورنده می‌ماند که حماسه را می‌زاید؛ و آن را در دامان خویش می‌پرورد و می‌بالاند.» (کزازی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳) پس، حماسه پوسته‌ای است که فروشکافتن آن، ما را به اسطوره می‌رساند و اسطوره هم در نگاهی فراخ و فراگیر، جهان‌بینی انسان‌های کهن است که در گونه ابتدایی آن، پایه و بنیان یافته است؛ و برای رمزگشایی بخشهایی از داستانهای حماسی، گریز و گزیری از فروشکافتن این پوسته دلفریب و رسیدن به اسطوره و سپس آن، بررسی هسته‌های بنیادین اسطوره، نداریم.

نگارنده براین باور است که مهره سهراب، پیش از آنکه نقش بازشناسنده او را داشته باشد و «نقشی داستانی» بیابد، یک باور خرافگی را که بر بنیاد جادوی پیوندی استوار آمده است، نشان می‌دهد. مهره شهره رستم که بر بازوی وی بسته شده است، بر بنیاد جادوی پیوندی، همه ویژگی‌های کرداری و پنداری او (= رستم) را در خود گرد آورده است؛ و رستم با دادن آن به تهمینه و بسته شدن آن بر بازوی سهراب، می‌خواهد همه نیروی خود را به سهراب منتقل سازد؛ و آنجا که پس از دادن آن مهره به تهمینه برای بستن بر بازوی سهراب، آرزو می‌برد که به بالای سام نریمان شود:

ورایدون که آید از اختر پسر،
بیندش به بازو نشان پدر.
به بالای سام نریمان بود؛
به مردی و خوی کریمان بود.

(فردوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲)

هم، می‌تواند از آن روی باشد که این مهره در آغاز، از آن سام بوده است و با داشتن همه ویژگی‌های کرداری و پنداری وی (= سام)، به رستم رسیده است؛ و رستم با دادن آن به سهراب، آرزو می‌برد که همتراز و هم‌بالای سام گردد.

شاید که چنین بیتی که گفته آمد، بیتی است گسسته، در روند داستان‌پردازی؛ که گزارش این چینی آن، آن بیت را، بیتی پیوسته در روند داستان می‌نمایاند. پس، آنجایی که می‌خوانیم: «بندش به بازو نشان پدر» واژه نشان، همان زمینه‌سازی آغازین است تا بدین دستاویز، گره‌گشایی واپسین داستان که همان شناسایی سهراب است، سامان و انجام پذیرد؛ و اینهمه، همان پوسته فریبده حماسه است که ما را از شناخت مغز داستان باز می‌دارد.

به هر روی، اگر بازوبند یا مهره رستم را بر بازوی سهراب، برای شناسایی غمبار و اندوهبار سهراب رمزگشایی نماییم، به هیچ روی با کارکرد بنیادین و سرشتین آن، که همان پیوند و انتقال زورمندی رستم به سهراب است، ناسازی نخواهد داشت.

نمونه‌ای دیگر از کارکرد جادوی پیوندی را در شاهنامه باز می‌بینیم:

کارکرد مهره هوشنگ و تهمورث و جمشید بر بنیاد جادوی پیوندی:

گودرز برای آنکه مبادا پس از خاموشی آتش جنگ، لهاک و فرشیدورد، این دو برادر، دوباره آتش جنگ را برافروزند، گسته‌م را به تعقیبشان می‌فرستد و اندکی بعد بیژن به آهنگ یاری گسته‌م، به دنبال او می‌شتابد. وقتی گسته‌م به آنان می‌رسد که لهاک خفته و فرشیدورد، در کار پاسداری است. فرشیدورد از صدای شیبه اسب گسته‌م متوجه او می‌شود و برادر را بیدار می‌کند؛ هر دو با وی به نبرد می‌پردازند. گسته‌م با آنکه زخم بسیار برمی‌دارد به کشتن هر دو پهلوان تورانی توفیق می‌یابد. بیژن در این میان از راه می‌رسد و پیکر نیمه جان گسته‌م را با خود به نزد کیخسرو می‌آورد. شاه مهره شفابخشی را که از روزگار هوشنگ به یادگار مانده است، بر بازوی او می‌بندد تا درمان پذیرد.

یکی مهره بُد خستگان را امید	ز هوشنگ و تهمورث و جمشید
به بازوش برداشتی سال و ماه	رسیده به میراث نزدیک شاه
بمالید بر خستگی‌هاش دست	اَبَر بازوی گسته‌م آن بیست

مهرة هوشنگ هم، بر بنیاد جادوی پیوندی، همان کارکردی را دارد؛ که مهرة رستم و نظایر آنها دارد، نیروی بدنی و فراسویی را در خود گرد آورده است؛ و باز هم بر بنیاد جادوی پیوندی، این نیروی بدنی گرد آمده در مهرة‌ها، می‌تواند بر اثر پیوند یافتن با گسته‌م و سهراب، به آنان انتقال یابد.

کارکرد پر سیمرغ بر بنیاد جادوی پیوندی:

پره‌های سیمرغ در دو مورد باعث بهبود جراحی و خستگی می‌شود؛ و این کارکرد پر، بر بنیاد جادوی پیوندی استوار آمده است. پر زمانی در پیوند با سیمرغ، آن موجود اهورایی و سپند بوده است؛ در نتیجه سپندی و پاکی را از آن وام ستانیده است؛ و اینک همان کارکردی را می‌تواند داشته باشد که خود سیمرغ دارد؛ چرا که بر بنیاد جادوی پیوندی، همان‌گونه که پیشتر نوشته آمد، چیزهایی که زمانی با هم در پیوند و تماس بوده‌اند، همواره با هم در تماس و پیوندند؛ هرچند که از همدیگر، دور و جدا افتاده باشند. سیمرغ، برای به دنیا آمدن رستم پیلتن، شیوه و هنجار رستم زادی (= سزارین) را به زال می‌آموزد:

کز این سرو سیمین بر ماهروی، یکی شیر باشد تو را، نامجوی؛
نیاید به گیتی ز راه زهش، به فرمان دادار نیکی دهش
پزشکی آگاه بخوان تا با خنجر، شکم مادرش را بشکافد و طفل را بیرون آورد. برای
این که او، درد را احساس نکند باید وی را چندان شراب دهی که بیهوش آید؛ آنگاه،
جایی را که شکافته است، بدوزد؛ گیاهی را که می‌گویمت با شیر و مشک بکوبد؛ در
سایه، خشک کند و بر جایی که دوخته است بینداید؛ آنگاه،

بر او مال، از آن پس، یکی پر من؛ خجسته بُود سایه فر من

(همان، ص ۶۰)

دومین باری که پره‌های شفافبخش سیمرغ، البته بر بنیاد جادوی پیوندی، کارگر می‌آید؛ و جراحی را بهبود می‌بخشد؛ زمانی است درگیرودار (= نبرد) رستم و اسفندیار، که سیمرغ، هشت پیکان از اندام رستم، به منقار بیرون می‌کشد؛ و پَرش را بدان زخمها می‌ساید؛ و تن وی را نیکو می‌سازد. (همان، ص ۴۵۸)

بی‌هیچ بیهوده‌گویی و یاوه‌انگاشتی، آیین‌ها، اسطوره‌ها و ادبیات حماسی مان‌آکنده است از باورهای اسطوره‌ای؛ که اگر بدین‌سان که ما بدان پرداختیم، پرداخته آید، سان و سیمای دیگری از آیین و اسطوره و حماسه، فراویمان نمود خواهد یافت؛ لیک، شناخت این، که ما گوشه‌ای از آن را بر بنیاد جادوی مانندی و پیوندی، نشان دادیم، دشواریها و نازکی‌های ویژه خود را دارد؛ و بی‌شک، به آسانی فرادست نخواهد آمد.

آیین ازدواج مقدس

در اسطوره‌های ایرانی، شاید بتوان نمونه‌ای از این پیوگانی سپند (= ازدواج مقدس) را در داستان فریدون با شهرناز و ارنواز، جستجو کرد و بازیافت. در اوستا، (آبان یشت، کرده ۹، بهره ۳۴) می‌خوانیم که: فریدون، در زادبوم خویش، برای سه بغبانوی اوستایی: آناهیتا، درواسپه و، اشی، آیین قربانی را به انجام می‌رساند و از آنان در می‌خواهد که آن توان را بدو بدهند که او بتواند بر اژی‌دهاک پیروز گردد و دو دلدار وی سنگهوک (=شهرناز) و ارنووک (= ارنواز) را فرا چنگ آرد؛ چرا که آنان از برای زادآوری (=تولیدمثل) و خانه‌داری براننده هستند. (پورداوود، ۱۳۷۷، ص ۲۴۹)

نمونه‌هایی از این جفت‌گزینی زورآزمایانه را در بهمن‌نامه و گرشاسب‌نامه فراپیش

می‌نهم:

۱. بوراسب، در پاسخ برزین آذر که از خیمه‌های رنگارنگ آن دشت می‌پرسد

بدین‌سان پاسخ می‌گوید:

به دل مهربان برگزینی همی
همی با دل خویش در داوری
ز روم و ز توران و ایران زمین
و زین کام دل باز مانده خجل
گرفته ز شیران جنگی یکی
که هنگام کینه یکی لشکرست
بیایند خواهندگی را چنین

مرین سرکشان را که بینی همی
نه خویشند ما را و نه لشکری
هزارند فرزند شاهان چنین
همه یک به یک از پی کام دل
بدین راه گر، دیده‌ای کودکی
چنان دان که او مر مرا دخترست
سَر سال، شاهان روی زمین

هر آن کس که خواهد ز من دخترم
 دو پیمان نهم پیشِ مرد اندرون
 یکی آنک با او نبرد آورد
 دگر آنک دارم سیاهی درشت
 هر آنکو بر آرد مرا این دو کار

آری! بوراسب، دُخت خویش را در ازای شکست دادن این دُخت نرمش به خواستگارش خواهد داد؛ و در فرجام، برزین آذر با شکست دُختر بوراسب و غلامِ سیه چرده کلان پیکر و آژدهایی دَمان کامیاب به بستن پیوند و پیمانِ زناشویی با دُخت بوراسب می‌آید. (ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰، صص ۵۰۷ و ۵۲۹)

۲- گرشاسب در راه سفر به شام، گور و شیری کباب می‌کند و به دندان می‌زند دو پیک؛ یکی از خاور و دیگر از روم، با گرشاسب هم خوان می‌شوند. گرشاسب از آنها می‌خواهد که شگفتی‌های دیده درین روزگار را برای او باز گویند. پیک رومی می‌گوید:

شه روم را دُختری دلبرست
 نگاری پریچهره، کز چرخ ماه
 دلِ هر شهبی بسته مهر اوست
 ز بهرش پدر رنگی آمیخته‌ست
 نهادست پیمان که هر ک این کمان
 ز زور آزمایانِ گردن‌فراز
 که از روی، رشک بت آزرست
 نیارد بدو تیز کردن نگاه
 بر ایوانها پیکرِ چهر اوست
 کمانی ز درگه بر آویخته‌ست
 کشد، دختر او را دهم بی‌گمان
 بسا کس شد و گشت نومید باز.

گرشاسب به آهنگ کشیدن آن کمان، رفتن به روم را می‌بسیجد و سرانجام، در پیشگاه پادشاه روم،

کمان را ز بالای سر بفراشت
 به زانو نهاد و بزه بر کشید
 چهارم در آهخت از آنسان شگفت
 کمان کرد دو نیم و زه لخت لخت
 به انگشت، چون چرخ گردان بگاشت
 پس آنگاه نرمک سه ره در کشید
 که هر دو کمان گوشه گوشش گرفت
 همیدون بینداخت در پیش تخت.

(اسدی، ۱۳۵۴، صص ۲۱۶ و ۲۳۱)

و بدین‌سان، گرشاسب، دُخت شاه روم را برکامه (علی‌رغم) خواست پدر، به دست می‌آورد. (همانجا)

چنین داستانهایی را که قهرمان برای به دست آوردن دُختی، باید دلاوری‌ها بورزد و پهلوئی‌ها نشان دهد، در مکتب نقدِ اسطوره‌شناسختی ژرفا، داستانهایی مادینه‌روانی (=آنیمایی) نام نهادیم؛ قهرمان، نمادی از «مَن» خودآگاهی‌ست، که برای رویکرد و در نتیجه شناختِ عنصرِ مادینه‌روانش می‌بایست با نیروهای آهرمنی درون ناخودآگاهی بستیزد و نبرد بیازماید. لیک، در مکتب نقد اسطوره‌شناسختی برون‌روانی، پیوند و پیوگانی سپند (= ازدواج مقدس) انجام می‌گیرد، برای پذیرفتار آمدن باروری و برنایی طبیعت؛ وبی‌شک، بر بنیاد سخن‌یاده، که چنین زورآزمایی‌ها و ستیزه‌گری‌ها را برانگیختنِ نیرو و کارمایه طبیعت می‌داند، گزینش جفتی قدرتمند خواهد بود که با آمیزش آن دو، آن دویی که در اوج توان جسمانی هستند، بر طبیعت و رُستنی‌های نرینه و مادینه آن اثری جادوی بر پایه جادوی ماندی بگذارند و نیروها و رستنی‌های نرینه و مادینه طبیعت نیز، این چنین توانمند و پر قدرت با همدیگر بیامیزند و در نتیجه برویاند و ببالایند.

آیین برخی (= قربانی) کردنِ پادشاه:

در جهان‌بینی اسطوره‌ای، که امروزه، همچنان در میانه قبایل بدوی و واپس مانده دیده می‌آید، «پادشاه»، پایگاهی ورجاوند و مینوی و آنسری داشته است؛ به گونه‌ای که سلامتِ مردمان و همچنین آبادانی و باروی طبیعت، به بوش (= هستی) آن باز بسته بوده است. پس، نگهداری از جان وی و کوشیدن در حفظ سلامتی، خویشکاری (= وظیفه) بنیادین مردمان بوده است. لیک، از آن روی که همه این کوشش‌ها، بند و بازدارنده‌ای برای جلوگیری از پیری و سرانجام، مردن پادشاه، نمی‌شد، پس، مردمان اسطوره‌ای و کهن و ابتدایی به چاره‌جویی برخاستند، تا با مرگ پادشاه، هم او که شالوده و شیرازه گیتی بدو بسته است، بلایی سخت بر سرشان فرو نیارد و طبیعت و

باروری و حاصلخیزی آن به خشکی و بی بَری بدل نیاید. پس، در جهان بینی و باورشان یک راه می توانست چاره ساز باشد و آن، این بود که :

با بروز نخستین نشانه های ضعف، و کاستی گرفتن نیروی پادشاه، او را بکشند و روحش را پیش از آن که دستخوش زوال قطعی گردد، به جانشین قوی و نیرومندتری انتقال دهند. مزیت این گونه کُشتن پادشاه، به جای آنکه بگذارند از فرط پیری و بیماری بمیرد برای وحشیان به قدر کافی روشن بود مردن پادشاه، به مرگ طبیعی، در نظر وحشیان به این معنی است که یا روح او به اختیار خود، جسم او را ترک کرده است و برنمی گردد، یا معمول تر از آن، روح را شیطان یا جادوگری بیرون آورده یا حداقل سرگردان کرده است. در هر صورت، روح پادشاه، از دسترس بندگان خارج می شود و به دنبال آن، اقبال از مردم روی برمی تابد و زندگی شان در معرض خطر قرار می گیرد. حتی، اگر می توانستند روح خدای میرنده را هنگام خروج از راه دهان یا بینی گرفتار سازند و به جانشین او انتقال دهند، باز هم خواسته شان برآورده نمی شد؛ زیرا، در مرگ، به سبب بیماری، روح لزوماً بدن را در آخرین مرحله ضعف و فتور ترک می گوید؛ و بنابراین، پس از منتقل شدن به جسم جدید، با سُستی و وارفتگی به زندگی اش ادامه می دهد. در حالی که با کُشتن او، مردم در اولین وهله مطمئن بودند که روح را هنگام فرار گرفتار می کنند و به جانشین مناسبی انتقال می دهند و در وهله دوم، با کُشتن او پیش از سُستی گرفتن نیروی طبیعی اش اطمینان داشتند که با زوال یافتن پادشاه، جهان زوال نمی یافت. به این ترتیب، با کُشتن پادشاه، و انتقال دادن روح او در عین قدرت و چالاکی اش به جانشینی نیرومند، همه خواسته ها برآورده می شد و خطرها از بین می رفت.» (فریزر، ۱۳۸۳، صص ۲۹۵ و ۲۹۶)

نمونه هایی از این کُشتن فرمانروا را به آهنگ جلوگیری از سُستی و ناتوانی و پیری جهان، در میانه قبایل بدوی باز می بینیم :

در بین شیلوک های نیل سفید، رسم کُشتن شاهان آسمانی، با به نمود در آمدن نخستین نشانه های سُستی یا پیری، به انجام می رسیده است. (همان)

در جاهایی از جهان، بجای آشکار شدن نخستین نشانه‌های سُستی یا پیری، شاه را در عین نیرومندی و چالاکی می‌کشند، به همین سبب، دوره‌ای ثابت قرار می‌دادند که پس از آن شاه دیگر نمی‌توانست پادشاهی کند و می‌بایست می‌مُرد. نمونه را، در جنوب هندوستان، این دوره پادشاهی دوازده سال بوده است. (همان، صص ۳۰۵ و ۳۰۶)

نتیجه‌گیری

بی‌هیچ شک و گمان، جادو، یکی از عناصر بنیادین جهان‌بینی اسطوره‌ای است که برای شناخت راستین و سنجیده اسطوره، آیین و حماسه، شناخت گونه‌های مانندی و پیوندی آن ناگزیر و بایسته می‌نماید. بسیاری از آیین‌های کهن چونان چهارشنبه‌سوری، سده، کوسه‌سوار، و باورهای اسطوره‌ای نهفته در دل و ژرفاهای حماسه‌ها نیز بر پایه جادوی مانندی و پیوندی استوار آمده است.

همچنین باورهای دیگر جهان‌بینی اسطوره‌ای مانند ازدواج و قربانی کردن پادشاه آسمانی نیز بر همین بنیاد، یعنی جادوی مانندی شالوده و شیرازه نهاده آمده است.

پی‌نوشت:

- ۱- این مکتب بر پایه روانشناسی تحلیلی یونگ پی افکنده شده است و آن را نام مکتب نقد اسطوره‌شناختی ژرفا نام نهاده و در پژوهشی دراز آهنگ کارکرد آن را در حماسه‌های اسطوره‌ای کاریده‌ام که به زودی به صورت کتاب چاپ خواهد شد.
- ۲- «جادوی مانندی» و «جادوی پیوندی» نامی است که خود بر آنها نهاده‌ام؛ و گرنه در برگردان کتاب گرانمایه شاخه زرین به ترتیب، «جادوی تقلیدی» و «جادوی مُسری» آمده است.
- ۳- این باور همچنان در بروجرد انجام می‌پذیرد نه به گستردگی گذشته.
- ۴- داستان کشف آتش از بخشهای برافزوده شاهنامه انگاشته آمده است؛ و در بر نوشته‌های نژاده کهن نیامده است.
- ۵- «مطابق تقویم شمسی که در سال ۱۳۰۴ هجری شمسی معمول شد؛ روزهای اضافی سال را بر سر شش ماه تقسیم و نیمی از ماهها، ۳۱ روزه سده و جشن سده در چهارم بهمن واقع شد اما به احترام تاریخ پیدایش جشن، حتی از سوی زرتشتیان روز دهم بهمن جشن اصلی برگزار می‌شود.» (ابوالقاسم آخته، ۱۳۸۶)، «جشنها و آیینهای شادمانی در ایران»، نشر اطلاعات؛ ص ۱۱۷).

منابع و مأخذ

- ۱- آخته، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، جشنها و آیینهای شادمانی در ایران، تهران، نشر اطلاعات.
- ۲- اسدی، توسی، (۱۳۵۴)، گرشاسبنامه، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۳- الیاده، میرچاه، (۱۳۸۶)، چشم اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات توس.
- ۴- -----، (۱۳۸۵)، "رساله در تاریخ ادیان"، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات سروش.
- ۵- ایرانشاه بن ابی‌الخیر، (۱۳۷۰)، بهمن‌نامه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- بایستند، روژه (۱۳۷۰)، دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات توس.
- ۷- بهار، مهرداد، (۱۳۸۶)، از اسطوره تا تاریخ، تهران، نشر چشمه.
- ۸- پورداوود، ابراهیم، (۱۳۸۴)، گات‌ها، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۹- پورداوود، ابراهیم، (۱۳۷۷)، یشت‌ها، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۰- شایگان فر، حمیدرضا، (۱۳۸۰)، نقد ادبی، تهران، انتشارات دستان.
- ۱۱- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۴)، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، انتشارات فردوس.
- ۱۲- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، شاهنامه، به تصحیح ژول مل، تهران، نشر عطار.
- ۱۳- فریزر، جیمز جرج، (۱۳۸۳)، شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۴- کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۸۵)، رؤیا، حماسه، اسطوره، تهران، نشر مرکز.
- ۱۵- لیک، گوندولین، (۱۳۸۵)، فرهنگ اساطیر شرق باستان، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۶- میرنیا، سیدعلی، (۱۳۷۸)، فرهنگ مردم، تهران، نشر پارسا.
- ۱۷- واحد دوست، مهوش، (۱۳۸۳)، رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی، تهران، انتشارات سروش.

Magic, a Basic Infrastructure in Mythical Ideology

Behrooz Atooni, M.A.
Azad university of Qum

Abstract

We can put the mythical ideology, as an old and powerful trend in human thought, side by side with two other ideologies: scientific and philosophical ideologies. In this research, we talk about two mythological criticism schools which we have named and organized: the school of depth mythological criticism and the school of exterior mental mythological criticism. In the exterior mental mythological criticism school, the mythical organized ideology should be assessed from the viewpoint of basic elements and constituents like magic, taboo, totem, nigueem, poyogani sepand (the holy marriage), animation, barkhy (sacrifice) of the sky ruler, and etc. In this research, we explore magic deeply and clearly as a basic infrastructure in this likelihood kinds and links we also indicate the function of those two kinds of magic in myth, epic and religion. Also we show that the two elements of mythical ideology, that is, poyogani sepand and barkhy of the sky ruler, have been based upon fertilization, growing and reproduction of nature according to a magic-like frame.

Keywords: Magic, Likelihood magic, Link magic, Poyogani sepand (holy marriage), Barkhy (sacrifice) of sky ruler.