

مقاله علمی

طلسم و حفاظت: خوانشی انسان‌شناختی از آگاهی

اسطوره‌ای در ایران دوره قاجار

مجیدرضا مقنی پور^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۹/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۹

چکیده

این پژوهش به بررسی نقش و کارکرد طلسم‌ها در فرهنگ عامه ایران عصر قاجار می‌پردازد و مسئله اصلی آن، فهم چرایی تداوم و کارآمدی این اشیای آیینی در نظام ذهنی و زیستی مردم آن دوره است. پرسش بنیادین مقاله آن است که طلسم‌ها در چه چهارچوب معرفتی‌ای معنا می‌یافتند و چگونه می‌توان آن‌ها را، فراتر از تلقی خرافی، به‌مثابه نمود نوعی شناخت نمادین تبیین کرد. پژوهش با رویکردی تحلیلی - تفسیری و برپایه نظریه «آگاهی اسطوره‌ای» ارنست کاسیرر انجام شده و با اتکا به منابع تاریخی، سفرنامه‌ها، نسخه‌های علوم غریبه، و شواهد مادی باقی‌مانده سازوکار نمادین کارکرد طلسم‌ها را بازسازی می‌کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که در جهان‌بینی اسطوره‌ای مردم قاجار رابطه میان نشانه و واقعیت گسسته نیست، بلکه براساس منطق همانندی، مجاورت و مشارکت قدسی عمل می‌کند؛ از این رو، طلسم صرفاً بازنمای حفاظت نیست بلکه خود حفاظت است که در قالب نوشتار، ماده، و آیین متجسد می‌شود. نتیجه آن‌که فهم طلسم‌ها نیازمند درک نوعی عقلانیت نمادین است که در آن معنا از رهگذر تجربه زیسته و ارتباط قدسی با جهان حاصل می‌شود. **کلیدواژه‌ها:** آگاهی اسطوره‌ای، ارنست کاسیرر، تجسم نمادین، طلسم، علیت نمادین، قاجار.

۱ دانشیار هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)

۱. مقدمه

استفادهٔ فراوان از «طلسم» یکی از امور جاری در فرهنگ‌های سنتی بوده است، به طوری که امروزه یک بدنهٔ نسبتاً بزرگ و روبه‌رشدی از متون و تحقیقات علمی درخصوص طلسم‌ها و حضور آن‌ها در فرهنگ‌های بشری مختلف در دسترس است. برخی از این مطالعات که به شکلی تطبیقی درخصوص طلسم‌ها و ماهیت آن‌ها در فرهنگ‌های مختلف انجام گرفته است، بر اشتراکاتی در ماهیت آن‌ها تأکید داشته است. در این میان، مسئله‌ای که بیشترین مباحث و اختلافات را در میان پژوهشگران به همراه داشته ارائهٔ دلایلی برای «عملکرد و فایده‌مندی» آن‌ها بوده است. با وجود مسئلهٔ مشترک، پاسخ به آن بسیار مورد مناقشه بوده است؛ حتی در مواردی که پژوهشگران رویکردهای «زمینه‌گرا» را درخصوص مطالعهٔ ماهیت و عملکرد طلسم‌ها اتخاذ کرده‌اند، نوع ارتباط میان طلسم و بسترهای زیستی، اعتقادی، اجتماعی، و سیاسی خالقان و استفاده‌کنندگان آن‌ها تفاسیر متفاوت و گاه متناقضی را فراهم آورده است.

از سوی دیگر، در در برخی موارد نیز پژوهش در چرایی کاربرد طلسم‌ها در جوامع سنتی اغلب به‌عنوان بازمانده‌ای از خرافه یا ناآگاهی عامه کنار گذاشته شده است. به نظر می‌رسد در تمامی این مناقشات و داوری‌ها حضور غالب عقلانیت مدرن رویکردی را شکل می‌دهد که بر منطق سنجش‌پذیر و علیت علمی تکیه دارد؛ اما در جهان‌بینی کسانی که از طلسم‌ها استفاده می‌کردند، این اشیا نه غیرعقلانی بلکه ابزارهایی معنادار و بر نوعی درک متفاوت استوار بودند. این پژوهش با استناد به اندیشه‌های ارنست کاسیرر، فیلسوف آلمانی، به‌جای سنجش کارکرد طلسم‌ها با معیارهای علم مدرن می‌کوشد منطق نمادینی که این اشیا را در نگاه کاربرانشان مؤثر می‌ساخت، بازشناسد. از دیدگاه کاسیرر اسطوره نه مرحله‌ای ابتدایی از تفکر، بلکه شکلی کامل از معرفت نمادین است (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۵). در اندیشهٔ اسطوره‌ای، پدیده‌ها نه از راه زنجیرهٔ علت و معلولی فیزیکی بلکه از طریق روابط عاطفی، نمادین، و قدسی به هم پیوند می‌خورند.

قرن سیزدهم هجری شمسی و دورهٔ حکومت قاجارها (۱۳۰۴-۱۱۷۵ هـ.ش) ایرانیان با تهدیدهای مداوم دست‌به‌گریبان بودند: بیماری، فقر، بی‌عدالتی، و بی‌ثباتی سیاسی. در چنین شرایطی، نهادهای رسمی دینی یا حکومتی همواره قادر به تأمین امنیت نبودند (شهری، ۱۳۹۸). این دوره هم‌زمان بود با رواج گستردهٔ انواع اعتقادات ماوراءالطبیعی و استفاده از انواع تعویذ و

طلسم؛ تجویزکنندگان و استفاده‌کنندگان این تعویذها غالباً آن‌ها را با اصول اعتقادی دین اسلام و به‌ویژه شاخه «تشیع» ارتباط می‌دادند. مسئله اصلی این پژوهش نیز از همین جا برمی‌خیزد که چگونه می‌توان کارکرد و تداوم طلسم‌ها را در جامعه قاجاری درک کرد، بی‌آن‌که به تبیین‌هایی فروکاهنده از نوع «خرافه» یا «عقلانیت ناقص» متوسل شویم؟ پرسش اساسی آن است که طلسم‌ها در چه نظام شناختی‌ای معنا می‌یافتند و چه منطقی کارکرد آن‌ها را موجه می‌ساخت. پاسخ به این پرسش مستلزم عبور از دوگانگی متعارف میان عقلانی و غیرعقلانی و درک نوعی عقلانیت نمادین است؛ عقلانیتی که در آن معنا از طریق همانندی، مجاورت، و مشارکت قدسی شکل می‌گیرد.

برای فهم این منطق، این مقاله از نظریه «آگاهی اسطوره‌ای» ارنست کاسیرر بهره می‌گیرد. کاسیرر، فیلسوف فرهنگ و نماد، اسطوره را نه مرحله‌ای ابتدایی از تفکر بلکه شکلی خودبسنده از معرفت می‌داند؛ صورتی از شناخت که در آن جهان از رهگذر عواطف، تخیل، و روابط نمادین سازمان می‌یابد. در چهارچوب این نظریه، طلسم را می‌توان به‌منزله «صورت نمادین» در نظر گرفت که در آن نشانه و هستی، کلمه و چیز، از هم جدا نیستند. به بیان دیگر، در جهان‌بینی اسطوره‌ای نوشتن نامی مقدس بر شیء صرفاً بازنمایی امر قدسی نیست بلکه خود حضور آن را در ماده محقق می‌سازد. این نگاه امکان می‌دهد تا فهمی تازه از طلسم‌ها به دست دهیم؛ یعنی، نه به‌عنوان بازتاب جهل یا انحراف از عقلانیت، بلکه به‌منزله صورت خاصی از شناخت و تجربه زیسته قدسی در زندگی روزمره.

پژوهش حاضر با ماهیتی اکتشافی و تفسیری و با تکیه بر منابع تاریخی، سفرنامه‌ها، نسخه‌های خطی علوم غریبه، و نمونه‌های عینی از طلسم‌های دوره قاجار در پی بازسازی منطق نمادین این اشیا و تبیین جایگاه آن‌ها در جهان‌بینی مردم آن عصر است. درنهایت، این مطالعه با واکاوی بنیان‌های معرفتی طلسم می‌کوشد به بازاندیشی در مفهوم عقلانیت و مرز میان «علم» و «اسطوره» یاری رساند، زیرا در پس هر طلسم، نه صرفاً ترس از نیروهای نامرئی، بلکه جست‌وجوی انسانی برای معنا و پیوند با نظمی قدسی نهفته است.

۲. زمینهٔ تاریخی: طلسم‌ها در ایران دورهٔ قاجار

با استناد به منابع تاریخی، ایران در عصر قاجار با ناامنی گسترده، سختی‌های روزمره، و شکنندگی اجتماعی - سیاسی در ایران شناخته می‌شود. این دوره شاهد افول اقتصادی، گسست‌های سیاسی، قحطی‌های پی‌درپی، بیماری‌های فراگیر، و رکود زیرساختی بود. برای بسیاری از مردم دسترسی به حمایت‌های نهادی یا مراقبت‌های پزشکی بسیار محدود یا حتی ناموجود بود (شهری، ۱۳۹۸: ۱۴-۱۷). در چنین بستر آسیب‌پذیری بقا به شدت با راهبردهای معنوی و جهان‌بینی‌های آیینی گره خورده بود (تناولی، ۱۳۹۴). منابع تاریخی، خاطرات، و اسناد محلی این دوره شبکه‌ای غنی از آداب روزمره را نشان می‌دهند که عمیقاً با زمان دینی و کیهانی در هم تنیده بودند. هریک از روزها و ماه‌های سال برای مردمان آن عصر ارزش ویژه‌ای داشت و بدون در نظر گرفتن آن ارزش‌ها کاری انجام نمی‌گرفت. خوردن غذا، پوشیدن لباس، تراشیدن موی سر، گرفتن ناخن، حمام کردن، و ملاقات و معامله با افراد هریک زمان خاص و ویژه‌ای را ایجاب می‌کرد. برای نمونه، حمام کردن در روز یکشنبه بد بود (هدایت، ۱۳۹۵: ۸۴) و تراشیدن موی سر و ناخن گرفتن در بعضی از روزهای ماه خوب و برخی از روزها بد و انجامش باعث پشیمانی و ملال بود (شهری، ۱۳۹۸: ۱۸-۱۹). بسیاری از کارها از جمله جارو کردن، ناخن گرفتن، نگاه کردن به آینه، و شانه زدن مو در شب بد بود (هدایت، ۱۳۹۵: ۸۷). در مورد خوراکی‌ها هم اعتقادات ویژه‌ای وجود داشت؛ از جمله این که آب باید نشسته نوشیده می‌شد؛ بریدن نان با چاقو، یا آلوده کردن نمک گناه محسوب می‌شد (همان: ۹۱). این پژوهش بر این فرض استوار است که این کنش‌ها تصادفی نبودند، بلکه مجموعهٔ آن‌ها بازتاب جهان‌بینی‌ای بودند که در آن ابعاد نامرئی زمان، مکان، و ماده مستقیماً بر سلامت جسمی و روانی اثرگذار دانسته می‌شدند، به طوری که در جهانی شکل‌گرفته از ناامنی مزمن، عمل‌های نمادین به ابزارهای اساسی برای سامان‌بخشی زندگی روزمره بدل می‌شدند.

گرایش و بهره‌گیری فراوان از انواع طلسم‌ها از اصلی‌ترین و مهم‌ترین مظاهر و نمودهای فرهنگ عامهٔ جامعه ایران در دورهٔ قاجار به شمار می‌رود (رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۱). این طلسم‌ها در این دوره انواع گوناگون (طبیعی و مصنوعی) داشت و از سنگ‌های قیمتی، اجزای

چوب‌ها و گیاهان، و اعضا و اندام‌های انسان و حیوان تا الواح، تندیس‌ها، و زیورآلاتی از چوب، فلز، موم، خمیر، پوست، مو، و پارچه را شامل می‌شد (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ذیل باطل السحر). برای طلسم‌ها کاربردهای گوناگونی تصور می‌شد و تقریباً تمامی مسائل زندگی انسان ایرانی را در بر می‌گرفت؛ برخی از این کاربردها عبارت‌اند از: پیداکردن گم‌شده یا دزدیده‌شده و بازآوردن گریخته یا غایب و سفرکرده (طلسم شاهی، بی‌تا: ۱۱۶-۱۷۷، ۲۱۸)؛ یافتن شغل یا پیشرفت و ارتقا در آن (غلام‌علی بن طهماسب میرزا، بی‌تا: ۱۰)؛ حفظ اموال و املاک از آسیب دزدان و دشمنان (طلسم شاهی، بی‌تا: ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۷، ۲۰۸)؛ غلام‌علی بن طهماسب میرزا، بی‌تا: ۹)؛ حاصلخیزکردن کشتزار و به‌ثمرنشستن درختان (طلسم شاهی، بی‌تا: ۲۱۸)؛ فراوان کردن آب چاه (همان: ۲۰۶)؛ جلوگیری از چشم‌زخم (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۵۳؛ لایار، ۱۳۶۷: ۱۷۷-۱۸۱)؛ جکسن، ۱۳۵۷: ۴۲۳، رنه دالمانی، ۱۳۳۵: ۳۰۵-۳۰۶؛ کولیور رایس، ۱۳۶۷: ۳۳۰؛ طلسم شاهی، بی‌تا: ۲۱۹)؛ پیشگیری و درمان بیماری‌ها (فلور، ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۲۸)؛ و از همه جذاب‌تر، جلب مهر و محبت دیگران (شیل، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۲؛ پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۷-۲۳۸، رساله در علوم غریبه و طلسم‌ها، بی‌تا: ۱۳، ۱۶، ۳۶).

شواهد گوناگون نشان می‌دهد کاربرد گسترده طلسم‌ها در امور درمانی و پزشکی تقریباً عرصه را بر کار پزشکی تنگ کرده و به‌نوعی جای آن را گرفته بود. برای برخی از بیماری‌ها، به‌ویژه بیماری‌های مسری، طلسم‌های ویژه وجود داشت (امان البلیه: ۲۸). طلسم‌های این دوره نه‌فقط برای انواع و اقسام بیماری‌های انسانی (طلسم شاهی، بی‌تا: ۱۱۵-۱۰۶، ۲۰۰، ۲۰۶؛ رساله در علوم غریبه، بی‌تا: ۱۸)، بلکه برای بیماری‌های دام‌ها و چهارپایان و نیز دفع آفات کشاورزی نیز تهیه و توصیه می‌شد (رساله در علوم غریبه، بی‌تا: ۱۸۸، ۲۰۱).

نکته قابل تأمل در ارتباط با طلسم‌ها وجود گزارش‌ها و شواهد گوناگون، به‌ویژه گزارش‌های سفرنامه‌نویسان غیرایرانی، مبنی بر گرایش بیش‌تر و پررنگ‌تر زنان جامعه ایرانی نسبت به مردان، در بهره‌گیری از طلسم‌هاست. در پیوند با این موضوع توجه به این نکته نیز ضروری است که اگرچه بهره‌گیری از طلسم‌ها عمومی بود و مرد و زن نمی‌شناخت، در بسیاری موارد به‌عنوان کردار و رفتاری زنانه تلقی و گرایش به خرافات، ازجمله طلسم‌ها، نهادینه در ذات زنان و ناشی از ضعف و نقص عقلی آنان پنداشته می‌شد (رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۱: ۲۹). پولاک ضمن اشاره به این باور می‌گوید عامه مردم بهره‌گیری از طلسم را عادی

تلقی می‌کنند، حال آن‌که فهمیده‌ها و تحصیل‌کرده‌ها آن را کار و رفتاری زنانه می‌دانند (پولاک، ۱۳۶۸). لایارد، رایس، مری شیل، پاتینجر، و بسیاری دیگر از سفرنامه‌نویسان اروپایی نیز از گرایش شدید زنان مناطق گوناگون ایران به استفاده از طلسم برای جلب مهر و محبت شوهر و رفع نازایی یا آوردن فرزند پسر گزارش می‌دهند. لایارد (۱۳۶۷: ۷۳-۷۴) می‌گوید زنان منطقهٔ لُردگان با اصرار و التماس از او طلسم و افسونی طلب می‌کرده‌اند که آنان را در برابر بی‌مهری و اذیت و آزار شوهرانشان حفظ کند و باعث افزایش مهر و محبت آنان شود. پاتینجر (۱۳۴۸: ۱۶۳) گزارش می‌دهد که زنان منطقهٔ مکران از او طلسم رفع نازایی می‌خواستند. مری شیل و کلارا کولیور رایس گرایش زنان ایران به بهره‌گیری از انواع و اقسام طلسم‌ها را ناشی از ناامنی، بی‌ثباتی وضعیت، و جایگاه آنان در نظام خانواده می‌دانند (شیل، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۲؛ کولیور رایس، ۱۳۶۳: ۴۲-۴۳). ویشارد نیز از رونق بازار طلسم‌ها و خریدوفروش علنی در بازارها و خیابان‌ها گزارش می‌دهد (ویشارد، ۱۳۶۳).

در مجموع، شواهد نشان می‌دهد کاربرد طلسم‌ها میان طبقات مختلف جامعه گسترده بود و این یعنی طلسم صرفاً بازتاب باور فردی یا ترس شخصی نبود، بلکه جزئی شناخته‌شده از یک نظام اعتقادی نمادین جمعی به شمار می‌آمد؛ شیوه‌ای برای سازمان‌دهی کنش‌ها و ایجاد عاملیت در شرایط ناامنی. جدول شماره ۱ برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های شناختی طلسم‌های رایج در عصر قاجار را نشان می‌دهد.

جدول ۱. ویژگی‌های طلسم‌ها در دورهٔ قاجار (منبع: نگارنده)

مصادقاها	مؤلفه‌های شناختی طلسم
رفع بیماری، زبان‌بند، رفع چشم‌بد، رفع بیماری زنان نازا و رفع خطر برای زانو، رفع خطر در سفر، باران‌خواهی، دفع درندگان و خزندگان، گشایش بخت، گره‌گشایی (رفع مشکلات روزمرهٔ غالباً اقتصادی)	هدف و کارکرد
نقوش جانوری (حقیقی یا خیالی)، نقوش نجومی (مرتبط با منطقهٔ البروج)، ترکیب حروف و اعداد یا نام‌های مقدس، نقش چهره یا برخی اعضای بدن	شکل ظاهری و نقوش
انواع کانی‌ها و سنگ‌های قیمتی، شیشه، فلزات، سنگ نمک، سفال یا خاک، چرم، پارچه، استخوان یا بخش‌هایی از اندام حیوانات	مادهٔ اولیه
لوحه، زیورآلات، بازوبند، پوشیدنی، خواندنی، خوردنی، بت‌واره، آیینه، قفل، تابلو، یا پرده	روش کاربرد

۳. چهارچوب نظری: آگاهی اسطوره‌ای به مثابه شناخت نمادین در معرفت‌شناسی کاسیرر

اقتدار طلسم صرفاً از ماده یا متن آن ناشی نمی‌شود. نیروی آن درون ساختار آیینی و اسطوره‌ای ریشه داشت و کارآمدی شیء از رهگذر مشارکت - انسانی و الهی - در نظامی نمادین برمی‌خاست که علّیت خطی را در نمی‌یافت. فهم این چشم‌انداز تاریخی و شناختی به ما امکان می‌دهد طلسم را کلیدی برای یک نظم معرفتی تلقی کنیم؛ نظمی که در آن حفاظت نتیجه کنش‌هایی برپایه عقلانیت نیست. در چهارچوب غالب اندیشه مدرن غربی معرفت عمدتاً معادل با عقلانیت علمی دانسته می‌شود؛ معرفتی که بر مشاهده، ساختار منطقی، و نتایج سنجش‌پذیر استوار است. هرچند این الگو بسیار تأثیرگذار بوده است، اما تنوع شیوه‌های فهم انسانی را به یک حالت یگانه فرو می‌کاهد. یکی از موانع و چالش‌های بزرگ در مسیر شناخت صحیح عناصر و اجزای فرهنگ مادی و غیرمادی مرتبط با باورها و اعتقادات اقوام پیشینی و پیرامونی ما سکناگزیدن بر منطق عقلانی اندیشه و محوریت قراردادن این نظام شناختی «عقلانی - تجربی» است. تأکید بیش‌ازحد بر عقلانیت (محور قراردادن شناخت عقلانی) در ملاحظه و مطالعه فرهنگ‌های پیشینی و پیرامونی موجب افزایش کژفهمی‌ها در مسیر شناخت این فرهنگ‌ها خواهد شد؛ کژفهمی‌هایی که به شکل هشداردهنده‌ای در میان عموم مردم در حال افزایش است. ارتباط میان ماهیت و کارکرد پدیده‌های مادی و غیرمادی فرهنگ‌ها و تمدن‌های پیرامونی و پیشینی، با سطح و نوع آگاهی آن‌ها، به شکلی جدی و ساختارمند توسط ارنست کاسیرر (۱۸۷۴-۱۹۴۵ م.) در جلد دوم فلسفه صورت‌های سمبلیک (آگاهی اسطوره‌ای) ارائه شد. البته مطالعات کاسیرر، خود، بخشی از یک مطالعه عظیم در حوزه شناخت‌شناسی (فلسفه صورت‌های سمبلیک) بود که وی در تکمیل فلسفه شناختی کانت ارائه کرد. تا پیش از کاسیرر تلاش‌های گسترده‌ای از سوی اندیشمندان حوزه‌های مختلف انسانی برای کشف و تبیین ماهیت شیوه‌های شناخت انسانی انجام گرفته بود اما تلاش کاسیرر از دو وجه با موارد پیشین متمایز بوده است؛ نخست، جامع و نظام‌مند بودن این مطالعات و دوم، اهمیت خاصی که کاسیرر به اسطوره (به‌طور خاص آگاهی اسطوره‌ای) در گستره شناختی بشر داده است. وی چشم‌اندازی غنی‌تر از معرفت‌شناسی را با نظریه «صورت‌های نمادین» خود مطرح ساخت.

تعدد فرم‌های معرفتی انسان و شناخت چهارچوب‌ها و ویژگی‌های هریک از آن‌ها دغدغهٔ بنیادین ارنست کاسیرر در شکل‌دادن به مطالعات و پژوهش‌هایی متنوع، گسترده، و عمیق از سوی وی بود. کاسیرر عمیقاً بر این باور بود که الگوهای آگاهی‌بخش انسان امروزی تنها در دوره‌ای محدود در آگاهی علمی و شکل عقلانی شناخت سکنا گزیده است؛ به عقیدهٔ وی، شناخت‌شناسی عمومی (عقل‌گرا) با فرم و محدودیت‌های سنتی‌اش، اساس روش‌شناسی جامعی برای علوم انسانی ارائه نمی‌دهد؛ بنابراین، می‌بایست مباحث شناخت‌شناسی دامنه‌ای گسترده‌تر پیدا کند و به‌جای واکاوی صرف اصول و قوانین شناخت «علمی» از جهان، فرم‌های مختلف «فهم و ادراک انسانی» از یکدیگر متمایز شوند و هریک از آن‌ها به‌لحاظ جهت‌گیری و ساختار منطقی خودشان مطالعه شوند (کاسیرر ۱۳۹۰: ۷۸). کاسیرر، همانند کانت، شناخت انسانی را تنها از راه صورت‌هایی از مفاهیم ذهنی و انتزاعی، که در واقع ابزارهای شناختی هستند، میسر می‌دانست، اما راه کاسیرر در جایی از راه کانت جدا می‌شود که وی این صورت‌ها را تنها به الگوهای عقلانی محدود نمی‌دانست، بلکه مفاهیم و الگوهای غیرعقلانی را نیز بازیگرانی مهم در مسیر شناختی انسان می‌دانست، چون «زمانی دراز پیش از آن‌که جهان به‌منزلهٔ کلیت اشیای تجربی با خواص پیچیدهٔ تجربی نمایان شود به‌صورت مجموعه‌ای از قدرت‌های اسطوره‌ای و تأثیرات جادویی متجلی می‌شد» (همان: ۴۱). به بیان دیگر، «کاسیرر ساختاری واحد برای خرد بشر قائل نیست، بلکه خرد را مرکب از موزاییک نیروهای گوناگون فرهنگی می‌پندارد» (موقن، ۱۳۸۹: ۳۹).

وی دامنهٔ مسئلهٔ شناخت را به قلمروهایی از تجربهٔ انسانی گسترش داد که در وهلهٔ نخست با «عاطفه»، «تخیل»، و «حافظه» ارتباط داشتند، یعنی قلمروهایی که موضوع پژوهش رشته‌های متنوع علوم انسانی بودند (همان: ۲۲). کاسیرر تلاش می‌کند تا الگوی اساساً شناختی اندیشه، که بر پایهٔ «علم» بنا شده بود، را به دیگر فرم‌های سمبلیک تجربه، یعنی به زبان، هنر، و اسطوره نیز تعمیم دهد. بخش اعظمی از عمر پرمایهٔ کاسیرر به معرفی این شکل‌های متفاوت شناختی سپری شد.

به‌زعم کاسیرر «اسطوره» یکی از اولین و مهم‌ترین فرم‌های آگاهی‌دهندهٔ انسان بوده است؛ انسان برای آگاهی از خویش و پیرامونش به‌یک‌باره از فرم تعقلی شناخت آغاز نکرده است و پیش از آن، دوره‌ای طولانی از زندگی خویش را با معرفتی ابتدایی سر کرده است که این فرم

آغازین معرفت انسانی با عنوان «آگاهی اسطوره‌ای» (Mythical knowledge) به ما معرفی می‌شود. وی منشأ اسطوره را نه از فراگردهای عقلی بلکه از عواطف بشر می‌داند. «اسطوره درباره هیچ موضوعی به تأمل منفعل نمی‌پردازد بلکه هر تأملی که درباره امور می‌کند با تمایلی عاطفی و عمل احساس و اراده همراه است» (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۱۳۴).

به نظر کاسیرر ادراکات و جهان شکل‌یافته در اساطیر، محتواها و ویژگی‌هایی دارد که فهم و پذیرش آن‌ها با معیارهای دانش نظری امروز چندان آسان نیست؛ بنابراین، این محتواها را می‌بایست در چهارچوب دستگاه شناختی اسطوره‌ای بررسی کرد. این همان موضوعی است که به عقیده کاسیرر، شلینگ هم بر آن تأکید داشته است:

اسطوره نیز مانند علم و اخلاق و هنر، جهانی مستقل و خودبه‌سامان می‌شود که واقعیت و اعتبار آن را نمی‌بایست با معیارهای خارج از قلمرو خودش سنجید، بلکه می‌بایست آن‌ها را طبق قوانین درونی و ساختاری خود اسطوره درک کرد. هر تلاشی در این جهت که جهان اسطوره را به منزله جهانی تبیین کند که واسطه جهان دیگری است، یا لباس و پوششی بر امر دیگری است، یک بار و برای همیشه مردود اعلام می‌شود (شلینگ به نقل از کاسیرر، ۱۳۹۰: ۴۴-۴۵).

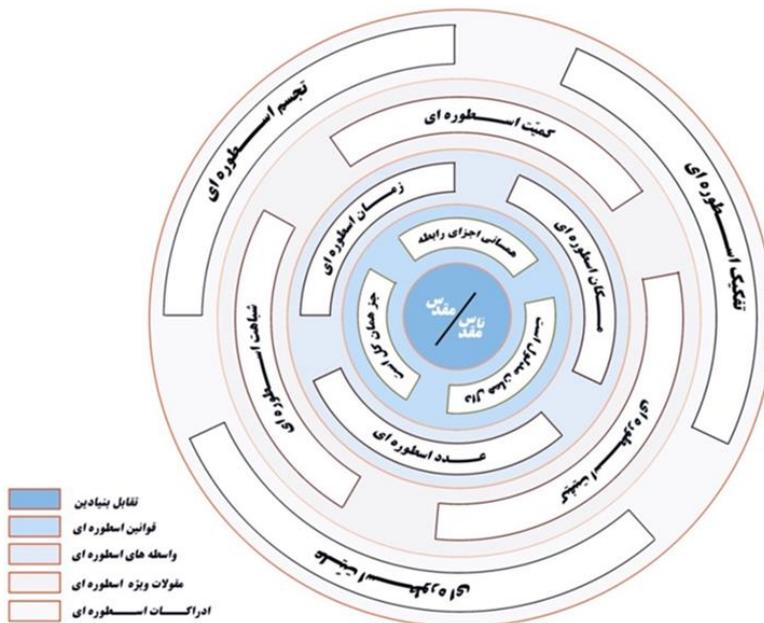
کاسیرر در معرفی این شکل از آگاهی انسانی، ویژگی‌ها و محتواهایی را به ما معرفی می‌کند که آگاهی اسطوره‌ای در چهارچوب این ویژگی‌ها، شناخت و ادراکات انسانی را شکل و جهت می‌بخشد. در مرکز این جهان نمادین، دوگانگی میان امر مقدس و امر نامقدس قرار دارد که ادراک و معنا را در همه ساحت‌های زندگی سازمان می‌دهد. اسطوره، فضا را به صورت تقابل میان پاکی و خطر، زمان را به ریتمی از فواصل مقدس و نامقدس، و ماده را به مثابه چیزی آکنده از شدتی نمادین فراتر از ویژگی‌های فیزیکی‌اش سامان می‌دهد (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۱۰۳). به زعم وی کنش‌هایی که در زمان مقدس یا در مکان مقدس انجام می‌شوند، چیزی بیش از آیین‌اند؛ آن‌ها تحولی در هستی ایجاد می‌کنند و بازتاب منطقی از «گذار» هستند. جدول شماره ۲ محتوا و ویژگی‌های معرفی‌شده از سوی کاسیرر برای آگاهی اسطوره‌ای را در قالب پنج گروه «تقابل ارزشی بنیادی»، «قوانین»، «واسطه‌ها»، «مقولات ویژه»، و «ادراکات» معرفی می‌کند.

جدول ۲. محتوا و ویژگی‌های آگاهی اسطوره‌ای از منظر کاسیرر (منبع: نگارنده)

محتواها و ویژگی‌های بنیادی	مؤلفه‌های شناختی	توضیحات
تقابل بنیادین	مقدس و نامقدس	آگاهی اسطوره‌ای، یکنواختی و همسان‌بودن پدیده‌ها را بر پایهٔ تقابل مقدس و نامقدس بر هم می‌زند.
قوانین وحدت‌بخش اسطوره‌ای	همسانی جزء با کل	آگاهی اسطوره‌ای آن خط مُتسمی را که میان کل و اجزایش تمایز ایجاد می‌کند در اختیار ندارد؛ بر این اساس جزء، همان کل است.
	همسانی دال و مدلول	در آگاهی اسطوره‌ای، شیء با «نام»، «نشانه»، و «تصویر» آن از یکدیگر نامتمایزند و وحدتی جوهری با یکدیگر دارند.
	همسانی اجزای رابطه	در آگاهی اسطوره‌ای، وقتی انسان، شیء، یا پدیده‌ای در فرآیند یک رابطه قرار می‌گیرد، تمامی اجزای رابطه از جوهره و ویژگی‌هایی یکسان برخوردار می‌شوند.
واسطه‌های ادراکی اسطوره‌ای	فضا	فضا در آگاهی اسطوره‌ای متأثر از تمایز و تفکیک بنیادین مقدس و نامقدس بوده که بر این مبنا فضاهایی محدود به‌عنوان قلمروهای مقدس شناخته می‌شوند و به واسطهٔ حصارهایی از سرزمین‌های نامقدس جدا می‌شوند. گذر از یک قلمرو نامقدس به قلمرویی مقدس طی مراحل سخت میسر می‌شود.
	زمان	در آگاهی اسطوره‌ای، زمان متأثر از تمایز و تفکیک بنیادین مقدس و نامقدس بوده و زمان‌هایی خاص، مقدس‌تر از دیگر زمان‌ها شناخته می‌شوند.
	عدد	در قلمرو اسطوره، اعداد سرشت کیفی داشته و برخی ماهیتی مقدس می‌یابند.
مقوله‌های ویژه	کیفیت	یکی از ویژگی‌های بنیادین در درک جهان اساطیری، ارجحیت «کیفیت» بر «کمیت» است؛ یک نفر در مقابل هزاران نفر، یک عمل در مقابل اعمال بسیار.
	کمیت	مقولهٔ «کمیت» در اسطوره، مقوله‌ای عددی نیست، بلکه کاملاً ارزشی بوده و تابعی از قانون اسطوره‌ای «یگانگی جزء با کل»؛ هر جزئی از یک کل، هر چقدر هم ناچیز، همان کل است.
	شباهت	اسطوره هر تشابه قابل درکی را بیان بی‌واسطهٔ این‌همانی ذات آن‌ها می‌داند. در این جا، هرگاه چیزی مشابه چیز دیگری باشد، کل شیء نخست در شیء مشابه نیز وجود دارد.
	تجسم	اندیشهٔ اسطوره‌ای برای هر پدیده‌ای، از جمله امور ذهنی و معنوی، جوهری مادی و نمادین قائل است.

محتواها و ویژگی‌های بنیادی	مؤلفه‌های شناختی	توضیحات
ادراکات اسطوره‌ای	تفکیک	تفکیک و تمایز اسطوره‌ای، به‌طور مستقیم در ارتباط با تقابل بنیادین و مرکزی اسطوره‌ای از «مقدس» و «نامقدس» و نیز «قوانین اسطوره‌ای» قرار دارد.
	علیت	علیت اسطوره‌ای، خود، بر مبنای تمامی ویژگی‌های اسطوره‌ای (تقابل بنیادین، قوانین، واسطه‌ها، مقوله‌ها، و سایر ادراکات اسطوره‌ای) شکل گرفته و قابل تبیین است.

با بررسی و شناسایی محتوا و ویژگی‌های آگاهی اسطوره‌ای می‌توان تصویری لایه‌بندی‌شده از دستگاه شناختی این شکل از آگاهی ارائه داد که بر پایه آن جایگاه و روابط میان محتواهای این آگاهی مشخص و تبیین می‌شود (شکل ۱).



شکل ۱. ساختار شناختی معرفت اسطوره‌ای در معرفت‌شناسی کاسیرر (نگارنده)

این نمودار معماری چندلایهٔ معرفت اسطوره‌ای را، آن‌گونه که کاسیرر تئوریزه کرده است، بازنمایی می‌کند. در بنیان آن، دوگانگی هسته‌ای میان امر مقدس و امر نامقدس قرار دارد که همهٔ تفسیرهای اسطوره‌ای برپایهٔ آن شکل می‌گیرند. بر این محور، اصول ساختاری همچون یگانگی نماد و مرجع آن، کل و جزء، و همسانی روابط بنا می‌شوند. پیرامون این لایه‌ها ابعاد نمادین همچون فضا، زمان، و عدد در کنار مقوله‌های کیفیت، شباهت، و کمیت قرار دارند. این عناصر در مجموع منطق نمادینی را پدید می‌آورند که از رهگذر آن علیت، ادراک، و معنای تجسدیافتهٔ اسطوره‌ای ظهور می‌کند.

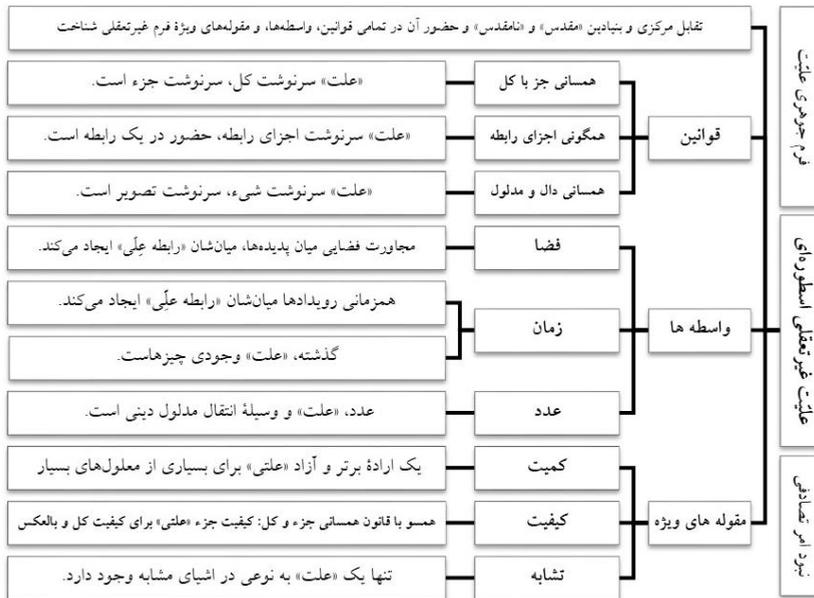
۴. تفسیر کارکرد طلسم‌ها بر مبنای آگاهی اسطوره‌ای

با استناد به محتواهای معرفی‌شده در دستگاه شناختی آگاهی اسطوره‌ای به نظر می‌رسد برای فهم «علت کارآمدی یک طلسم (حداقل برای استفاده‌کنندگان آن‌ها)»، می‌بایست ادراک متفاوتی از برخی مفاهیم و روابط موجود در مسئلهٔ پژوهش را جست‌وجو کنیم، زیرا به‌زعم کاسیرر فرم غیرتعقلی شناخت انسانی فاقد آن طیف‌های معنایی و تعیین‌کننده است که شناخت تئوریک و علمی در مفهوم خود از ابژه خلق و ادراک می‌کند و برپایهٔ آن قلمروهای مختلف پدیده‌ها، اشیا، و امور را از یکدیگر متمایز کرده و میان جهان حقیقت و جهان بازنمود، خط متمایزی رسم کرده است؛ اسطوره کاملاً در حضور بی‌واسطهٔ ابژه به سر می‌برد (همان: ۸۷). از جمله مواردی که در اینجا می‌بایست با هدف ادراک کارکرد طلسم بازتعریف شود، مفهوم علیت و نیز روابط «جزء با کل» و «دال و مدلول» است.

۴-۱. علیت اسطوره‌ای، تکرار و فعال‌سازی آیینی نیرو

مفهوم چالش‌برانگیز در این جا «علت» و به‌شکل کامل‌تر «روابط علیتی» است. «علیت» از جمله مفاهیمی است که پیشینه‌ای طولانی در فلسفه و شناخت انسانی دارد. انسان از همان آغاز حیات، خواهان کشف چرایی و علت پدیده‌ها بود؛ این مفهوم در تاریخ اندیشه‌های فلسفی، فرازونشیب‌های زیادی پیموده است، زیرا پاسخ‌های ارائه‌شده برای علت پدیده‌ها به‌طور کامل متأثر از نوع آگاهی و شناخت انسان در گستره‌های تاریخی و جغرافیایی مختلف بوده است.

بنابر نظر کاسیرر اسطوره فاقد اراده برای فهم پدیده‌ها از طریق محصورکردن منطقی آن‌ها و تبیینشان به کمک مجموعه‌ای از علت و معلول‌های علمی است. «آنجا که ادراک حسی [اسطوره‌ای] فقط خود را به این موضوع قانع می‌کند که «چه» محتوایاتی را درک کرده است، اندیشه علمی این «چه» را «به این علت» تبدیل می‌کند» (همان: ۸۴) و آنجا که معرفت احساسی و عاطفی اسطوره‌ای، فقط هم‌نشینی و پیوند مسالمت‌آمیزی از پدیدارها یا توده‌ای از اشیا را می‌بیند، اندیشه سیستماتیک علمی، کلافی پیچیده از «شرایط» را فهم می‌کند که در آن هر محتوای ویژه‌ای جایگاه خاص خود دارد. با این وجود کاسیرر حضور و وجود رابطه علی هر محتوای غیرتعقلی اسطوره‌ای قطعی می‌داند اما علیت در آگاهی اسطوره‌ای شرایط و ویژگی‌های متفاوتی را تجربه می‌کند. بر همین اساس «علت» کارآمدی تعویذها برای تجویزکنندگان و استفاده‌کنندگان آن‌ها را نیز باید بر مبنای روابط علی در فرم دیگری از آگاهی جست‌وجو کرد، زیرا به نظر می‌رسد تفسیر و تبیین چرایی استفاده گسترده از تعویذها با اتکا به قوانین حاکم بر روابط علت و معلولی علمی و تجربی، به نتایج رضایت‌بخشی ختم نمی‌شود. به منظور تفهیم مفهوم علیت در فرم شناختی غیرتعقلی اسطوره‌ای، آگاهی از آبشخورهای شکل‌دهنده این فرم از اندیشه می‌تواند بسیار راهگشا و مفید باشد؛ تصویر شماره ۲ این منابع هستی‌بخش آگاهی اسطوره‌ای (که چیزی جز سایر محتواهای آگاهی اسطوره‌ای نیستند) و تأثیر هریک از آن‌ها را در شکل‌دهی نوع خاص مفهوم علیت و رابطه علی را در این آگاهی غیرتعقلی نمایش می‌دهد.



شکل ۲. انواع روابط علی در فرم غیرتعلقی شناخت اسطوره‌ای (نگارنده)

بنابراین، در شناخت اسطوره‌ای، علیت مکانیکی نیست بلکه نمادین است. نیرو از طریق همسانی، تکرار، و پیوستگی آیینی عمل می‌کند. شیء به دلیل خواص مادی خود اثرگذار نیست، بلکه از آن رو قدرت می‌یابد که با معانی نمادین هم‌تراز و از رهگذر تکرار آیینی بارور شده است. این علیت نمادین در دقتی که در نگارش، ترکیب، و فعال‌سازی طلسم‌ها به کار می‌رفت، متجلی بود. حک کردن نام‌های مقدس روی اشیا و مواد مختلف، نه صرفاً رسمی سنتی، بلکه گشودن آیینی فضایی برای ورود کلام الهی به ماده بود. تکرار این نام‌ها تقویتی کلامی از نزدیکی روحانی بود که با هر بار تکرار، حضور احضار شده را شدت می‌بخشید. از نمونه‌های رایج، لوح‌های نقره‌ای کوچک مزین به نام مقدسین بود که مردان یا کودکان به گردن یا بازو می‌آویختند (طلسم شاهی، بی‌تا: ۱۹). باور بر این بود که چنین طلسم‌هایی در سفر، جنگ، یا بیماری حفاظت می‌کنند و نه به‌طور نمادین، بلکه از طریق میانجی‌گری مستقیم نیروی معنوی. از سوی دیگر، بر مبنای نموده‌های علیت در آگاهی اسطوره‌ای، جای‌گذاری طلسم بر بخش‌های خاص بدن - اغلب بازوی بالا، گردن، یا سینه - نیز از همین منطقی پیروی می‌کرد. جایگاه

تصادفی نبود، بلکه تابع «قانون مجاورت» بود؛ جایی که نزدیکی به معنای تأثیرگذاری است. با بستن طلسم بر قلب تپنده یا نزدیک به نفس نیروی شیء می‌توانست در دستگاه گردش خون یا تنفس کاربر جاری شود؛ نه به صورت فیزیکی، بلکه به گونه‌ای نمادین.

فعال‌سازی آیینی اغلب با ذکر کلام در لحظه بستن طلسم همراه بود. مادری ممکن بود هنگام بستن طلسم بر مچ کودک، آیه‌ای زمزمه کند؛ مسافری ممکن بود پیش از قرارداد آن در لباسش «آیه‌الکرسی» بخواند. این ذکرها برای دل‌گرمی نبودند، بلکه برای «فعال‌سازی هستی‌شناختی» به کار می‌رفتند. بدون این کلام، شیء بی‌اثر می‌ماند؛ با آن، طلسم به گرهی فعال در کیهان نمادین بدل می‌شد. بنابراین، در علیت اسطوره‌ای، حفاظت «نتیجه» نیست بلکه «رابطه» است. طلسم به دلیل خواص مادی ذاتی کار نمی‌کند، بلکه از آن رو عمل می‌کند که در الگویی از تکرار و همانندی جای گرفته است که کاربر را با نظم و تعادل روحانی بازمی‌پیوندد.

۲-۴. قوانین اسطوره‌ای و کارکرد طلسم

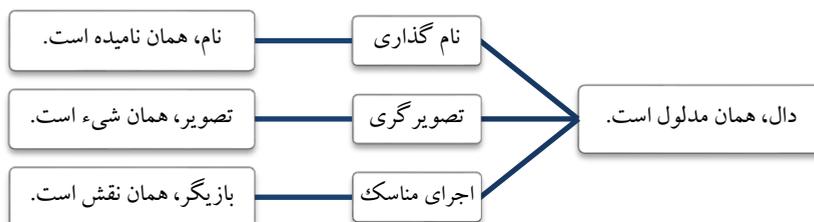
با نگاهی به آثار شکل‌یافته بر مبنای آگاهی اسطوره‌ای (به‌عنوان نمونه در روایات اساطیری اقوام گذشته) درمی‌یابیم که این آگاهی «...از تمایزاتی که در نظر اندیشه تجربی علمی وجودشان ضرورت مطلق دارد، چیزی نمی‌داند؛ به‌عنوان نمونه آگاهی اسطوره‌ای فاقد خط تمیزدهنده میان تصور و واقعیت است» (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۸۷). «کُل» به‌عنوان یک تجمیع و ترکیب در اندیشه علمی، همواره از جزءهایی حاصل می‌شود، اما بر مبنای یک قانون بنیادین در شناخت اسطوره‌ای هیچ تمایز و تفاوتی میان کُل با اجزایش وجود نداشته و جزء، بی‌واسطه، همان کُل است؛ یعنی سرنوشت جزء، همان سرنوشت کُل است (همان: ۱۰۷). به بیان دیگر، «علت» سرنوشت کُل، سرنوشت جزء است. بنابراین، برای آگاهی اسطوره‌ای اهمیت هر جزء از پیکره انسانی (دست، پا، ناخن، مو، و...) به اندازه اهمیت کُل یک انسان بوده است. هر خطری که جزء را (حتی به صورت منفصل) تهدید کند، «علتی» مهم و کاملاً موجه، برای تهدید شدن کُل شخص است. بر همین پایه است که در این شکل شناختی، برجای گذاشتن ته‌مانده غذا و استخوان‌های گوشتی که خورده شده است، خطرات عظیمی دربردارد، زیرا هر اتفاقی که بر اثر جادوی دشمن برای ته‌مانده غذا روی دهد بر غذایی که جذب بدن شده و بر شخصی که آن را خورده نیز روی خواهد داد (همان: ۱۱۰). قانون «همسانی جزء با کل» را می‌توان «علتی» مهم

برای تبیین ماهیت و کارکرد گروهی از طلسم‌ها دانست. استفاده از اجزای بدن حیوانات، از جمله پنجه یا ناخن، شاخ و چشم حیوان قربانی‌شده که هنوز هم در برخی از فرهنگ‌های روستایی و عشایری ایرانی رواج دارد، علتی به غیر از همسان‌تصورکردن آن جزء از بدن حیوان (که معمولاً نمادی از قدرت آن حیوان است) با خود آن حیوان ندارد.

یکی از ویژگی‌های بارز اندیشهٔ اسطوره‌ای، چنان‌که کاسیرر شرح می‌دهد، فروپاشی فاصلهٔ میان نشانه و واقعیتی است که نمایندگی می‌کند. برخلاف نشانه‌شناسی مدرن که در آن نشانه قراردادی و دل‌بخواهی است، نماد اسطوره‌ای بر هویت هستی‌شناختی استوار است: نشانه همان مدلول است (کاسیرر، ۱۳۹۰).

«یگانگی و همسانی دال و مدلول»، نقش پررنگی نیز در تبیین کارکرد طلسم‌ها دارد. در جهان شکل‌یافته بر مبنای این شکل معرفتی، شیء با «نام»، «نشانه»، یا «تصویر» آن از یکدیگر نامتمايزند و وحدتی جوهری با هم دارند. در این جهان، تمایزی میان «دال» (Signifier) و «مدلول» (Signified) وجود ندارد. به‌عنوان نمونه تمایز میان «تصویر یک شیء» و خود «شیء» از دیدگاه اسطوره بی‌معنی است (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۹۱). نبود تمایز میان دال و مدلول در آگاهی اسطوره‌ای در فرآیندهای نام‌گذاری، تصویرگری، و اجرای مناسک بیش‌تر نمایان شده است و در این میان مشهودترین روابط علی اسطوره‌ای مرتبط با این قانون، در نوع ویژهٔ رابطهٔ تصویر و شیء آشکار می‌شود. تصویر نه تنها برای بیننده بازنمایی شیء است بلکه جزئی از واقعیت و نیروهای شیء نیز هست (همان: ۹۷). بر این مبنای، تصویر یک شخص یا شیء را با خود شخص یا شیء همسان و یگانه می‌انگارد و تصویر در این‌جا دارای نیرویی واقعی است. بنابراین، هرچه بر سر تصویر شخص بیاید، «علتی» است که می‌تواند، خود شخص را نیز متأثر کند. همچنان که هر قدرتی که شخص یا شیء داشته باشد، تصویر آن شخص یا شیء نیز دارد. «جادوی تصویر و جادوی شیء هیچ‌گاه از یکدیگر متمایز نیستند. ابزار (علی) برای جادوکردن یک شخصی همان قدر می‌تواند تصویر آن شخص باشد که جزئی از بدن او مانند موها و ناخن‌ها. اگر سوزن‌هایی را در تصویر دشمن فرو ببریم یا تصویر او را مورد اصابت تیری قرار دهیم، خود او نیز بی‌درنگ مورد اصابت قرار خواهد گرفت» (همان: ۹۷). در بخشی از فرهنگ عمومی (اما نه الزاماً محدود) در ایران عصر قاجار، «تمثال‌های» منتسب به مقدسین و نیز دیگر تصاویر مرتبط با آنها (از جمله تصویر مقبرهٔ مقدسین) کارکردی تعویذگونه (محافظتی) را ایفا

می‌کنند؛ همچنان که به‌کاربردن «نام» مقدسین (به‌شکل گفتاری یا نوشتاری) با همین قانون قابل فهم می‌شود، زیرا در آگاهی اسطوره‌ای «سخن و نام بر چیزی دلالت نمی‌کنند و چیزی را مشخص نمی‌کنند بلکه خود آن چیزند و همانند آن عمل می‌کنند» (همان: ۹۴).



شکل ۳. همسانی دال و مدلول در آگاهی اسطوره‌ای (منبع: نگارنده)

این یگانگی پیامدهای عمیقی برای کارکرد طلسم‌ها دارد؛ آن‌ها نه استعاره یا بازنمایی، بلکه تراکم مادی حضور و نیرو هستند. در منطق اسطوره، نام صرفاً به قدیس اشاره نمی‌کند؛ بلکه حامل فضیلت اوست. واژگان و مفاهیم مقدس که بر لوح نقره‌ای نقش بسته، صرفاً بازنمایی سخنی مقدس نیست؛ خود نیروی قدسی است که در ماده جای گرفته است. نیروی چنین کتیبه‌هایی نه تنها از باور، بلکه از مشارکت در نظام نمادینی ناشی می‌شود که حضور را عینی می‌سازد و حفاظت را نه نمادین بلکه عیناً محقق می‌کند. از این رو، مادیت طلسم اهمیت می‌یابد. انتخاب شیء - اعم از نقره، پوست، استخوان، یا پارچه - هندسه نوشتار، تکرار نام‌های مقدس، و جایگاه آن بر بدن (بر سینه، پیراهن کودک، یا زیر آستانه) جزئیات تزئینی نبودند؛ بلکه عناصر ساختاری یک نظام بودند که در آن مجاورت، پاکی و هم‌ترازی، کارآیی را تعیین می‌کرد. چنین اشیایی در چهارچوب آنچه کاسیرر «قانون همسانی» می‌خواند، عمل می‌کردند: چیزهایی که در شکل، عدد، صدا، یا تداعی مشابه‌اند، ذات یا نیروی مشترک دارند. بدین ترتیب، طلسم نقطه تلاقی انسان و امر قدسی می‌شد؛ عرصه‌ای که بدن مادی با کیهان نمادین پیوند می‌خورد. طلسم تعویذی منفعل نبود؛ مجرای فعال بود که نیروی نمادین از طریق آن جریان می‌یافت.

در فرهنگ عمومی مردم ایران در دوره قاجار، نام‌ها و واژگان مقدس به‌طور گسترده نگاشته و به شکل‌های مختلف حمل می‌شد. این یگانگی واژه و جهان صرفاً ادعایی کلامی

نبود، بلکه متافیزیکی زیسته بود. طلسم یادآور حضوری معنوی نبود؛ خود معنویت بود که در فلز، جوهر، یا پارچه پیچیده و در کنار بدن آسیب‌پذیر حمل می‌شد.

۳-۴. نمونه‌هایی از طلسم‌های ایران دورهٔ قاجار: عینیت یافتن اندیشهٔ اسطوره‌ای

اصولی که تاکنون بیان شد، در طیف متنوعی از پدیده‌های مستند در ایران دورهٔ قاجار به‌صورت عینی جلوه‌گر شدند. این کارکردها، چه در اشیای به‌جا مانده و چه در سفرنامه‌ها و مردم‌نگاری‌های محلی، نشان می‌دهند که منطق اسطوره‌ای تا چه اندازه زندگی روزمره را شکل می‌داد. یکی از این اشیاء، طلسم‌های شیرشکل ساخته‌شده از برنج یا نقره بود که گاه با یال و پنجه‌های برجسته و با نام‌های مقدس منقوش می‌شد. شیر، که در نمادشناسی شیعی نماد شجاعت بود، در این‌جا با شکل فیزیکی طلسم در هم آمیخته بود (تناولی، ۱۳۹۴: ۸۷). چنین اشیایی نه به‌عنوان «نماد» شجاعت، بلکه منبعی واقعی از شجاعت و حفاظت به‌شمار می‌آمدند، به‌ویژه برای مردان مسافر یا کودکان در معرض خطر (شکل ۴).

نمونهٔ دیگر، کاسه‌های فلزی حک‌شده با مفاهیم و نام‌های مقدس بود که برای نوشیدن آب متبرک استفاده می‌شد (شکل ۵). کاسه به‌خودی‌خود مقدس نبود، بلکه عمل نگارش کلمات قدسی بر فلز، آن را از نیرو آکنده می‌ساخت. نوشیدن از آن، صرفاً عمل جسمانی نبود، بلکه آیینی بود برای «نوشاندن» کلام قدسی به تن.



شکل ۵. کاسهٔ برنجی همراه با کف دست، ایران، اواخر قرن سیزدهم هجری شمس (همان: ۹۸)



شکل ۴. تعویذ برنجی به‌شکل شیر، ایران، اواخر قرن سیزدهم هجری شمس (تناولی، ۱۳۸۷: ۸۸)

طلسم‌های نوشتاری به شکل طومار، به‌ویژه آن‌هایی که در جعبه‌های فلزی نگهداری و به گردن یا بازو آویخته می‌شدند، از رایج‌ترین اشکال بودند. این‌ها معمولاً شبکه‌های پیچیده‌ای از اعداد (حروف ابجد)، نمادهای نجومی، مفاهیم، و نام‌های مقدس را شامل می‌شدند (شکل ۶). هر عنصر ارزش نمادین ویژه‌ای داشت: اعداد، هماهنگی کیهانی را رمزگذاری می‌کردند، نام‌های مقدس هم‌ترازی معنوی را تضمین می‌کردند، و اشکال هندسی نظم روحانی را اعمال می‌کردند. این طومارها توسط متخصصانی ساخته می‌شدند که گاه در «علم حروف» آموزش دیده بودند و اقتدار دینی را با محاسبات غیبی درمی‌آمیختند.

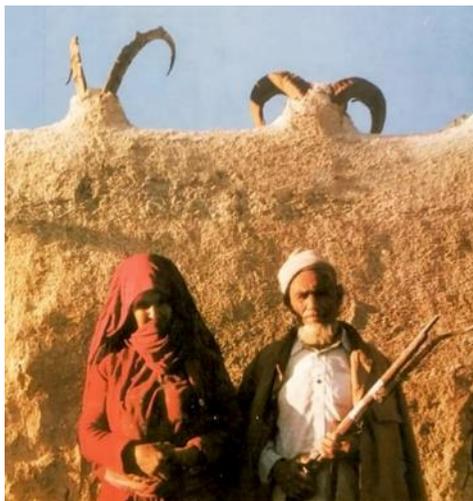


شکل ۶. تعویذ به‌صورت طومار نوشته شده، مرکب روی پوست آهو و محفوظه نقره آن، ایران، قرن سیزدهم هجری شمسی (همان: ۶۷)

در شیراز و اصفهان، استفاده از طلسم‌های آینه‌ای (آینه‌بندی) رایج بود که آینه‌های کوچک را درون طلسم یا لباس، به‌ویژه برای زنان و کودکان، تعبیه می‌کردند. باور بر این بود که این آینه‌ها چشم‌زخم را بازمی‌گردانند و پیش از آن‌که نگاه، روح را بیازارد، آن را می‌شکنند (ویشارد، ۱۳۶۳).

در میان جوامع ترکمن شمال ایران و کردها، طلسم‌هایی از اجزای بدن حیوانات - مانند دندان، پوست خشک‌شده، یا شاخ - برای محافظت در برابر نیروهای وحشی انسانی و ماورایی به کار می‌رفت (ولز، ۱۳۶۷). منطق این اشیا همان چیزی بود که کاسیرر «جادوی همدلی»

می‌نامید: باور به این‌که نیروی حیوان از طریق تماس یا همانندسازی به کاربر منتقل می‌شود (شکل ۷).



شکل ۷. استفاده از شاخ گاو روی دیوارهای خانه‌ها، اسفراین، شمال شرقی ایران
(عکس: تورج ژوله)

برخی طلسم‌ها در قالب پوشاک تجسد می‌یافتند؛ پیراهن‌هایی که با کلمات و جملات مقدس، اعداد و نام‌ها تزئین شده بودند (شکل ۸). چنین لباس‌هایی نه برای خواندن، بلکه برای پوشیدن ساخته می‌شدند تا بدن را همواره در پوششی از حفاظت الاهی نگاه دارند. درنهایت، سوزاندن طلسم‌های نوشتاری و استشمام دود آن‌ها - به‌ویژه برای عشق، باروری، یا رویا - نمونه‌ای از کاربرد کیمیاگرانهٔ طلسم‌ها بود. باور بر این بود که نوشتار تنها زمانی نیروی خود را آزاد می‌کند که در آتش نابود و بخشی از نفس یا جریان خون شود (جنگ علوم غریبه و طلسمات: ۱۷). این عمل، نماد را به جسم بدل می‌ساخت؛ امر قدسی نه فقط دیده یا لمس، بلکه استنشاق و درونی می‌شد.



شکل ۸. تعویذ با کارکرد پیراهن، مرکب روی پارچه نخی، ایران، اواسط قرن سیزدهم هجری شمسی (تناولی، ۱۳۸۷: ۷۷)

مروری بر نمونه‌های یادشده - از طلسم‌های شیرشکل تا آینه‌های چشم‌زخم و استخوان‌های حیوانی کنار نوزادان - نشان می‌دهد که طلسم‌ها در فرهنگ عامه ایرن عصر قاجار، زینت‌آلات یا نشانه‌های جهل نبودند. آن‌ها بخشی از نظام زیسته اندیشه و عمل بودند؛ شیوه‌ای برای معنابخشیدن به جهان و پیوند ماندگار با امر قدسی و حمایتی. در این نظام، حفاظت امری بیرونی یا مکانیکی نبود، بلکه در روابط میان بدن، کلمات مقدس، و اشیای نمادین تنیده شده بود. مردم طلسم را لمس می‌کردند، می‌پوشیدند، می‌سوزاندند یا می‌نوشیدند، نه به‌عنوان عمل خرافی، بلکه همچون پاسخی معنادار و عینی به ترس، بیماری، و ناطمینانی. این آیین‌ها به افراد امکان می‌داد تا خود را دوباره با نظمی روحانی هم‌تراز کنند و در جهانی که همواره خارج از کنترل آنان بود، احساس کنند با نیروهای قدسی همراه‌اند.

به‌تعبیر کاسیرر، این شکلی از معرفت مشارکتی است؛ جایی که نشانه و واقعیت از هم جدا نیستند. در آگاهی اسطوره‌ای، این مجاورت‌ها و همانند پنداری‌ها بی‌معنا نیستند، بلکه منطق انتقال نیرو را تشکیل می‌دهند. طلسم نه به‌خاطر ماده‌اش، بلکه به‌دلیل جایگاه، نگارش، و نیت آیینی کارآمد است. طلسم پلی است میان جهان مرئی و نامرئی - میان آسیب‌پذیری فردی و

حضور قدسی. برای مردم ایران دورهٔ قاجار که با بیماری، بی‌عدالتی، و خطرهای روزمره روبه‌رو بودند، طلسم انکار عقل نبود، بلکه شیوه‌ای دیگر از عقلانیت بود - راهی برای معنابخشیدن، امیدداشتن، و پیوند با کیهان از رهگذر عمل نمادین. مطالعهٔ طلسم‌ها از این منظر اذعان به این واقعیت است که نیاز به حفاظت نمادین امری جهان‌شمول است. در سراسر فرهنگ‌ها و زمان‌ها انسان‌ها به نشانه‌ها - نوشتاری، گفتاری، پوشیدنی، یا آیینی - روی آورده‌اند تا خود را در برابر ناشناخته‌ها ایمن سازند. طلسم یادآور این است که خود معنا می‌تواند محافظت کند؛ نه از طریق حل مشکلات، بلکه از رهگذر امکان زیستن با آن‌ها.

۵. نتیجه‌گیری: بازاندیشی در باب طلسم‌ها از خلال منطقی اسطوره

این مقاله کارکرد طلسم‌ها را در فرهنگ عامهٔ ایران عصر قاجار از منظر نظریهٔ «آگاهی اسطوره‌ای» ارنست کاسیرر بررسی کرد. بدین‌سان، از دوگانگی رایج که کاربرد طلسم را یا به‌مثابهٔ خرافه‌ای غیرعقلانی یا صرفاً آیینی نمادین می‌دید، فراتر رفت و استدلال کرد که طلسم‌ها به نظام معرفتی متمایزی تعلق دارند؛ نظامی که در آن معنا نه انتزاعی یا بازنمایانه، بلکه متجسد، عاطفی، و کیهان‌مند است. در قلب این نظام، منطقی اسطوره‌ای قرار دارد که نشانه را با آنچه بدان دلالت می‌کند یکی می‌سازد، فاصلهٔ میان تصویر و حضور را از میان برمی‌دارد و علیت را نه در نظم تجربی، بلکه در همانندی نمادین و مجاورت آیینی بنیاد می‌گذارد. در این منطقی، طلسم استعاره‌ای از حفاظت نیست، بلکه خود حفاظت است که در قالب کلمات، اشکال، و حرکات مقدس عینیت می‌یابد.

با بهره‌گیری از بینش‌های کاسیرر دیدیم که طلسم‌ها همچون کنش‌های نمادین هم‌ترازکننده عمل می‌کنند: میان بدن آسیب‌پذیر انسان و کیهان قدسی، میان اضطراب روزمره و حفاظت معنوی. آن‌ها نه فقط تسلی، بلکه نوعی جهت‌یابی فراهم می‌آوردند - راهی برای جایابی خود در جهانی که نیروهای آن فراتر از کنترل فردی بود. طلسم‌ها، از این منظر، نه حاشیه‌ای بر دین یا فرهنگ، بلکه بازیگرانی فعال در متافیزیکی زیسته از حفاظت، حضور، و مشارکت بودند. در جهان نمادین اسطوره، طلسم صرفاً شیئی برای باور نیست، بلکه ابزاری است برای جهت‌گیری در جهانی که خطر، سرنوشت، و ارادهٔ الهی در هم تنیده‌اند. هنگامی که کودکی بیمار می‌شود، دلیل آن نه میکروب بلکه چشم‌زخم، نقض پاکی، یا روی‌گردانی

لطف الاهی دانسته می‌شود. در پاسخ، طلسم بیماری را «درمان» نمی‌کند، بلکه میدان نمادین را بازتنظیم می‌کند، تعادل ازدست‌رفته را بازمی‌گرداند و از طریق نوشتار آیینی و مجاورت عینی، وضعیتی تازه از امنیت می‌آفریند.

با بررسی نمونه‌های عینی نشان داده شد که معرفت اسطوره‌ای نه تنها در سطح باور، بلکه در صورت‌های مادی عمل می‌کند. این اشیا بقایای گذشته نیستند، بلکه شواهدی از گرایش ماندگار انسان به ملموس کردن معنا و پاسخ‌گویی به خطر، نه صرفاً با علم یا آموزه، بلکه از رهگذر صنعت نمادین و تخیل متجسد. فهم چنین آیین‌هایی پیش‌فرض برتری یا یکتایی عقلانیت مدرن را به چالش می‌کشد و ما را به تأمل در شیوه‌های دیگر شناخت دعوت می‌کند؛ شیوه‌هایی که در آن‌ها جهان نه فقط تبیین، بلکه در فرآیندی عاطفی و نمادین زیسته می‌شود. از این منظر، طلسم‌ها پنجره‌ای‌اند به زندگی نمادین یک فرهنگ و یادآور این‌که اسطوره نه بازمانده‌ای ابتدایی، بلکه ساختاری زنده از اندیشه است؛ ساختاری که می‌تواند شکل حرکت، باور، و حفاظت ما را رقم بزند.

منابع

- امان‌الله بن فتحعلی شاه قاجار (بی‌تا). *امان‌البیلایه*، نسخه خطی شماره ۶۶۵، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، سده سیزدهم هجری شمسی.
- بلوکباشی، علی (۱۳۸۱). *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، به‌کوشش سیدکاظم بجنوردی، جلد ۱۱، تهران: مرکز نشر دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- پاتینجر، هنری (۱۳۴۸). *سفر به سیستان و بلوچستان*، ترجمه شاپور گودرزی، تهران: دهخدا.
- پولاک، ژاکوب ادوارد (۱۳۶۸). *سفرنامه پولاک*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- تناولی، پرویز (۱۳۹۴). *طلسم: تعویذهای ایرانی*، تهران: بنگاه.
- دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵). *سفر از خراسان تا بختیاری*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: امیرکبیر.
- رحمانیان، داوود و حاتمی، زهرا (۱۳۹۱). *سحر و جادو، طلسم و افسون*، و جهان زنان در عصر قاجار، *فصلنامه مطالعات تاریخی*، ۳(۲): ۲۷-۴۴.
- رساله در علوم غریبه و طلسمات (بی‌تا). نسخه خطی شماره ۱۸۱۴۰، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، سده سیزدهم هجری شمسی.
- شیل، آن ماری (۱۳۶۲). *یادداشت‌های بانو شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: بی‌نا.

- شهری، جعفر (۱۳۹۸). *تهران قدیم*، جلد ۴، تهران: معین.
- غلام‌علی بن طهماسب میرزا (بی‌تا). *جُنگ العلوم الغربیه و الطلسمات*، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۶۱۷۰، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، سدهٔ سیزدهم هجری شمسی.
- فلور، ویلم (۱۳۶۶). *تاریخ اجتماعی ایران در دوران قاجار*، جلد ۱، ترجمهٔ ابوالقاسم سری. تهران: توس.
- فلور، ویلم (۱۳۸۶). *سلامت مردم در ایران قاجار*، بوشهر: دانشگاه علوم پزشکی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۰). *فلسفهٔ صورت‌های نمادین*، جلد دوم: *اندیشهٔ اسطوره‌ای*، ترجمهٔ یدالله موقن، تهران: هرمس.
- کولیور-رایس، کلارا (۱۳۶۳). *زنان ایران و سبک زندگی آنان*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
- موقن، یدالله (۱۳۸۹). *ارنست کاسیرر؛ فیلسوف فرهنگ*، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- لیارد، آستن هنری (۱۳۶۷). *سفرنامهٔ لیارد: سرگذشت اولین روزهای من در ایران*، ترجمهٔ مهربامیری. تهران: دهخدا.
- مصطفی بن اسماعیل علوی موسوی (بی‌تا). *طلسم شاهی*، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۸۲۰، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، سدهٔ سیزدهم هجری شمسی.
- هدایت، صادق (۱۳۹۵). *نیرنگستان*. تهران: جاویدان.
- ویشارد، جان (۱۳۶۳). *بیست سال در ایران*. ترجمهٔ علی پیرنیا. تهران: نوین.
- ویلز، چارلز. جیمز (۱۳۶۷). *ایران یک سده پیش*. ترجمهٔ غلامحسین قراگزلو. تهران: اقبال.