

چشم‌زخم در میانه دین و جادو؛ مطالعه موردی سنت‌های وابسته به چشم‌زخم در روستای پیربالا، آذربایجان شرقی

وحید عسکرپور^۱، پریش سیاه^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۱۲/۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۷/۱۴)

چکیده

هدف از انجام این پژوهش بررسی باورها و آداب و رسوم مرتبط با چشم‌زخم در چارچوب مردم‌شناسی دین و آیین است. در مردم‌شناسی دین همواره میان مناسک دینی و جادویی تفاوت‌هایی ترسیم شده است. در این پژوهش ابتدا به ارائه تعاریف مشخص از دین و جادو از منظر مردم‌شناختی پرداخته خواهد شد و سپس مبتنی بر آن تعاریف مجموعه باورها و آداب و رسوم وابسته به چشم‌زخم در روستای پیربالای آذربایجان شرقی بررسی شده و درهم‌آمیختگی عناصر جادویی و دینی در آن باورها و مناسک تجزیه و تحلیل می‌شود. روستای پیربالا در هجده کیلومتری جنوب‌غربی شهرستان مرند از توابع استان آذربایجان شرقی قرار دارد. داده‌های مورد مطالعه در این پژوهش از طریق مشاهدات میدانی و ثبت مصاحبه با ساکنان آن روستا گردآوری شده و درون چارچوب پژوهشی مذکور تجزیه و تحلیل شده است. تمایزهای موجود میان عناصر دینی و جادویی در عمل و در بطن زندگی روزمره چندان هم پررنگ و مشخص نبوده و نتایج این پژوهش درهم‌آمیزی قابل توجهی را میان آن‌ها نشان می‌دهد. اصل و منشأ باور به چشم‌زخم اکنون برای اهالی پیربالا خصلتی دینی دارد و به‌طور دقیق از گفتمان دینی حاکم بر فرهنگ شیعی برمی‌خیزد. با این حال از شواهد قوم‌نگاشتی چنین برمی‌آید، ورای این باور دینی و در سطوح پایین‌تر، رفتارها، سلوک و ابزارهایی در زمینه دفع چشم بد نمایان می‌شوند که از ساحت دینی فراگذشته و مواجهه‌ای تجربی و انسانی‌تر را با نیروهای شرّ دامن می‌زند.

کلید واژه‌ها: جادو، چشم‌زخم، دین، روستای پیربالا، فتیش.

۱. نویسنده مسئول: استادیار گروه مرمت آثار تاریخی دانشگاه هنر اسلامی تبریز؛

Email: V.askarpour@tabriziau.ir

۲. کارشناسی ارشد پژوهش هنر دانشگاه هنر اسلامی تبریز.

درآمد

روستای پیربالا در هجده کیلومتری جنوب‌غربی شهرستان مرند از توابع استان آذربایجان شرقی قرار دارد و کوه‌های میشو و علمدار (اوجاداغ) آن را فراگرفته‌اند. جمعیت این روستا بالغ بر ۹۵۰ نفر است و نظام معیشتی بر کشاورزی، دامداری سنتی و غیرمکانیزه اتکا دارد. به‌نظر می‌رسد که ریشه کلمه پیربالا از واژه پیربابا باشد. چهار احتمال برای وجه تسمیه روستای پیربالا وجود دارد؛ احتمال اول اینکه، نام روستا پیربابا بوده و به مرور زمان در زبان محاوره مردم این منطقه، کلمه پیربابا به پیربالا تغییر یافته است؛ دوم اینکه، «بالا» در زبان ترکی به معنی فرزند و نواده است و ساکنان روستا خود را فرزندان و نوادگان پیربابا می‌دانند. احتمال دیگر این است که چون مزار شیخ پیربابا در بالای روستا واقع است این منطقه (پیربالا) نامیده شده و دیگر اینکه پیربالا از کلمه پیر بولو گرفته شده است (پیر در ترکی باستان قبر شامان/ بول هم به معنای فراوانی یعنی دارای قبور فراوان) و به مرور زمان در زبان محاوره به پیربالا تغییر یافته است.

این روستا بافت پله‌ای دارد. خانه‌های بافت قدیمی آن با کاهگل و خشت بنا شده و بافت جدید آن با آجر و سنگ دیوارپوش شده است. معابر این روستا با قلوه‌سنگ‌های تراشیده سنگفرش شده است. چهار محله این روستا **بدیر**، **آقا بابا**، **سیدی** و محله جدیدتر **کوده‌لر** نام دارند. از روی تاریخ سنگ مزار پیربابابن برالدین معلوم می‌شود که قدمت این روستا به دوران صفویه باز می‌گردد. در ابتدا سنگ قبر این شیخ به صورت ایستاده بوده که اکنون به علت شکستگی به صورت خوابیده است. در هر دو طرف این سنگ قبر حکاکی و نوشته‌هایی به خط ثلث حک شده است. ترجمه عبارات خوانای عربی سنگ مقبره این است که «شیخ پرهیزگار و جوانمرد، پایدار و خداترس، مرحوم شیخ پیربابا پسر برالدین فرزند شیخ‌بابا (رحمت خدا پر او) در ماه ذی‌القعدة سال نُهصد و شش قمری وفات کرده است». مزار پیربابابن برالدین برای اهالی روستا در عین سادگی مکان مقدسی است و مردم روستا نذری‌های خود را در این مکان ادا و در ماه‌های خاصی همچون محرم در آنجا نوحه‌خوانی برگزار می‌کنند.

دین اهالی روستای پیربالا اسلام است و اعتقاد و ایمان قوی به ائمه اطهار دارند. به گفته آقای ابوالفضل پیربالایی یکی از طلاب پیربالا، بیشتر اهالی روستا صوفی مسلک هستند و تعداد طلبه این روستا بیشتر از تعداد دانش‌آموخته‌ها است. در این روستا درختی به نام هیل موجود است که نزد مردم به «قبیله هیلی» معروف است و برای اهالی

آن مقدس است و در مراسم مختلف در آنجا نذری می‌دهند و پارچه سبز از این درخت آویزان می‌کنند. این تک درخت در بلندترین نقطه کوه واقع شده است.

در فرهنگ عامیانه ساکنان این روستا کلمات مرتبط با چشم‌زخم یا همان نظر، مورد چشم بد قرار گرفتن، چشم زدن، در چشم بودن، از چشم‌افتادن و کلماتی مانند این بسیار رایج است. در زمینه چشم‌زخم در این روستا اصطلاح نظر زدن (نظر وورماک - nazarvurmak) نیز وجود دارد. افراد مسن این روستا استفاده از این فعل را برای توصیف واقعی شدت آسیب چشم‌زخم بیان می‌کنند، همچنین به افرادی که چشم بد دارند نظرچی (چشم شور - nazarci) گفته می‌شود. به اعتقاد اهالی این روستا، از آنجا که این روستا در بین دو کوه قرار گرفته است، وسعت چشم‌انداز افراد کم است و به همین علت بیشتر مردم تنگ‌نظرند و به علت تنگ‌نظری، چشم بد در میان مردم این روستا زیاد است. در واقع همبستگی خاصی در نوع زیست‌بوم این روستا و باور ساکنان آن به چشم‌زخم مشاهده می‌شود.

اینکه باور مردم پیربالا به چشم‌زخم از اعتقادات دینی آن‌ها نشأت گرفته یا خصلتی غیردینی (جادویی) داشته و یا اینکه ترکیبی از این دو است، مسئله‌ای است که در این مقاله بررسی خواهد شد. ابتدا در چارچوب مردم‌شناسی دین و آیین تعاریف مشخص در باب تمایزهای موجود میان عناصر دینی و جادویی بررسی و تلاش می‌شود تا از بطن آن‌ها الگویی مشخص برای مطالعه موشکافانه آداب و رسوم وابسته به چشم‌زخم در میان اهالی روستای پیربالا استخراج شود. با توجه به اینکه پژوهش مردم‌شناختی قابل توجهی در زمینه چشم‌زخم و آیین‌های فردی و جمعی مرتبط با آن در میان بافت‌های سنتی فرهنگ ایرانی - اسلامی صورت نگرفته، هدف از انجام این پژوهش بنیان‌افکنی شالوده‌ای برای مطالعات آینده نیز است؛ باید در نظر داشت که چشم‌زخم یکی از مهم‌ترین عناصر شکل‌دهنده به باورهای روزمره انسان ایرانی محسوب می‌شود و با این حال در زمینه‌های پژوهشی از جمله مغفول‌مانده‌ترین قلمروها به‌شمار می‌آید. انتخاب روستای پیربالا برای انجام مطالعات میدانی به شیوه‌ای کاملاً تصادفی بوده و مهم‌ترین عامل در گزینش آن سبک‌ها و نظام‌های سنتی زندگی در آن است که تا به امروز به شکلی کمابیش دست‌نخورده برجای مانده و اکنون با به‌کارگیری روش‌های مردم‌نگاری مشارکتی، در زمینه چشم‌زخم واکاوی شده است. بررسی میدانی و گردآوری داده‌های مورد مطالعه در بهار ۱۳۹۲ صورت پذیرفته است.

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای پژوهش کنونی نشان دادن این مسئله است که در زندگی روزمره ایجاد تمایز و مرزبندی‌های صلب میان عناصر دینی، افکار و اعمال جادویی کاری دشوار است. فرهنگ عامیانه فراتر از مرزبندی‌ها و خط‌کشی‌های جزم‌اندیشانه دانشگاهی آمیخته‌ای از باور به مشیت الهی و نیروهای مافوق بشری است که مستتر در برخی مناسک و اشیا می‌باشد. این‌گونه آمیزش درس مهمی را با خود به‌همراه دارد و آن هم کیفیت زیستن دین در عرصه روزمره است که در بیشتر موارد از ایده‌آل‌های آموزه‌های دینی فرامی‌گذرد.

چارچوب نظری

الف) دین و جادو

جیمز فریزر در کتاب گرانسنگ خویش با نام شاخه زرین؛ پژوهشی در جادو و دین می‌کوشد تا خط سیری تطوری و رو به پیش را در زمینه امکانات و قابلیت‌های ادراکی انسان ترسیم کند که از جادو آغاز شده و پس از گذر از دین به علم گام برمی‌دارد. وی از دو گونه جادو نام می‌برد که هر دو برای مداخله در قوانین طبیعی صورت می‌گیرند؛ الف) جادوی هومیوپاتیک (قانون شباهت)؛ ب) جادوی مسری (قانون تماس) [۱۰، ص ۸۸]. در کنار این توالی رو به پیش زمانی، ادوارد تایلور نیز، هرچند به وجود چنین تطوری اشاره نمی‌کند، هریک از مقولات دین و جادو را به‌عنوان مقوله‌هایی متمایز طبقه‌بندی کرده و در کتاب خویش با عنوان مردم‌شناسی؛ درآمدی بر مطالعه انسان و تمدن، جادو را در فصل مربوط به «علم» و دین را در فصل مربوط به «جهان روحانی» جای می‌دهد [20]. به‌زعم فریزر مهم‌ترین وجه تمایز موجود میان جادو و دین آن است که اولی «بر اطمینان انسان به توانایی‌های خویش برای تسلط مستقیم بر طبیعت بنیان یافته، مشروط بر آنکه بر قوانین جادویی حاکم بر طبیعت اشراف یابد، درحالی که دین، اقرار به ناتوانی انسان در موضوعات خاص است» [3, pp 17]. به‌عبارتی، بنابر نظر فریزر عمل دینی حتی می‌تواند در مراسم آیینی جلوه‌گر نشود، زیرا عنصر اصلی در آن ایمان به نیروهایی است که بدون مداخله انسان بر طبیعت و وی سلطه دارند [۱۰، ص ۱۱۸].

از این به بعد تمایز میان جادو و مناسک جادویی و دین و مناسک دینی به‌عنوان پیش‌فرض در دین‌پژوهی مردم‌شناختی پذیرش می‌شود. امیل دورکهایم در اثر برجسته خویش با عنوان *اشکال/بتدایی زندگی دینی* از «لزوم شاخصه‌ای برای تفکیک جادو از

دین» سخن به میان می‌آورد [14, pp 39]. وی دین را نظامی از باورها و مناسک متحد در ارتباط با موجودات مقدس تعریف می‌کند که یک اجتماع (به تعبیر خود وی کلیسا) اخلاقی متحد را از انسان‌های مؤمن شکل می‌دهد [ibid, pp 44]. جداسازی دین و جادو در اندیشه وی نیز دقیقاً از بطن همین تعریف برمی‌خیزد. هرچند به نظر وی دین و جادو در مسائلی نظیر مناسک، قربانی، اعمال تطهیری، عبادات، ادعیه و حرکات بدنی دارای اشتراکاتی هستند، نفس خصوصیتی که مؤمنان به دین نسبت به جادوگران نشان می‌دهند نشانه‌ای بر تمایز بنیادین آنهاست [ibid, pp 39-40]. جادو میل به نامقدس جلوه‌دادن عناصر و امور قدسی است و هرگز نمی‌تواند همچون دین «کلیسای» مختص به خود را متشکل از مؤمنان شکل دهد و رابطه میان جادوگر و دیگر انسان‌ها مقطعی و همواره سست‌بنیان است و شکل ایمان به خود نمی‌گیرد.

از سویی دیگر، چنانکه در بحث از تایلر به میان آمد، تمایزی ریشه‌ای‌تر میان دین و جادو در کار است که اولی را در مقولات «روحانی» معطوف به ماورای طبیعت و دومی را در مقولات «علمی» معطوف به طبیعت گنجانده است. هرچند دورکهایم نیز اشاره کرده جادو می‌تواند معطوف به موجودات ماورایی باشد، ماهیت موجودات ماورایی در دین و جادو تفاوت‌هایی فاحش دارد. نیروهای ماورایی در جادو درحقیقت درون انسان و طبیعت جای دارند؛ به تعبیر مالینوفسکی جنبه‌های محاسبه‌ناپذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر طبیعت هستند که باید با برگزاری مناسک جادویی ویژه‌ای بر آنها سلطه یافت [17, pp 11].

مالینوفسکی کیفیات ماورای طبیعی جادو و دین را به ترتیب «نیروهای مستتر در طبیعت» و «موجودات ماورایی، ارواح و اجداد متوفی یا خدایان» و در نهایت خدای واحد برمی‌شمارد [ibid, pp 1]. جادو ضرورتاً آیین و مناسک عملی و سازمان‌دهنده کار روی طبیعت است. بخشی از طبیعت را با کسب شناخت تجربی، مثلاً در مورد شیوه‌های باغداری و کشت گیاهان می‌توان مهار کرد؛ اما بخش مهارنشده و مرموز مانده آن را باید از طریق مداخله‌های جادویی بر نیروهای علی تحت سلطه درآورد. ایده و هدف کنش جادویی روشن، مستقیم و معین است؛ درحالی که در کنش دینی هدف و مقصودی معطوف به رویدادی متعاقب وجود ندارد [ibid, pp 21]. از همین رو می‌توان جادو را پیش‌زمینه علوم تجربی مدرن قلمداد کرد. به نظر «دیوید الِر» جادو گونه‌ای فن است و ماهیتی عقلانی دارد [15, pp 17]. «گیلبرت لویس» بیان می‌کند که «جادو مواجهه‌ای مداخله‌جویانه است که بر قواعد حاکم بر طبیعت و نیروهای علی مستتر در آن استوار شده و موجب آمیزش قواعد طبیعت و مناسک انسانی برای سلطه بر آن عناصر

می‌شود» [16]. «برایان موریس» نیز آنجا که از حوالت‌یافتگی برخی رفتارهای دین بودا به قلمرو جادو سخن می‌گوید چنین نظر می‌دهد که بودائیان «فناوری جادویی نیرومندی را ارتقا داده‌اند که با دغدغه‌ها و مشکلات ملموس زندگی روزمره سر و کار دارد، نه رستگاری» [18, pp 58]. این درحالی است که بنابر تعریف دین، موجودات ماورایی دینی به‌طور عموم حاکم مطلق بر سرنوشت انسان قلمداد می‌شوند و موضوع باورها و آیین‌های دینی نیز نه حل یا پیشگیری از مشکلات و مسائل طبیعی و روزمره، که معطوف به رستگاری نهایی و به تعبیری «عاقبت به خیری» انسان در مراحل بعدی پس از حیات است. مؤمنان به دین و آموزه‌های آن هرگز نمی‌کوشند تا در نظام طبیعت دخل و تصرف کنند، بلکه قائل به مشیت هستند که از پیش معلوم است و لازم است تا خود را با آن سازگار سازند تا به «رستگاری ابدی» برسند.

تعاریف مختلفی برای «دین» موجود و با این حال خود این پدیده همواره از هر تعریفی گریزان است. اما عناصری در دین وجود دارند که آن را از باورهای جادویی متمایز می‌کنند: جدایی عرصه‌های مقدس از نامقدس؛ معطوف بودن به مسائل بنیادین و اساسی نظیر زندگی، عشق، خیر و شر؛ عجز و ناتوانی انسان در مواجهه با ذوات هستی [۳، ص ۳۲-۳۳]. هرچند تلاش بسیاری شده تا ادیان بر مبنای ملاحظات صوری طبقه‌بندی شوند و در دو گروه «جهانی» و «سنتی/ بومی» جای گیرند، چنین طبقه‌بندی‌هایی در عمل با شکست مواجه شده است. به تعبیر دیوید آلر «ادیان جهانی میل به پیوستن به ادیان سنتی و بومی دارند تا جایگزینی با آن‌ها. روابط موجود میان ادیان مختلف در این عرصه می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود گرفته و فضایی پیچیده را به وجود آورد» [15, pp 200]. از این‌رو در این پژوهش کلیت باورها و اعمال دینی ساکنان روستای پیربالا که مسلمانانی شیعه هستند، بدان شکل که در زندگی روزمره‌شان و در ارتباط با چشم‌زخم وجود دارد، توجه شده و از ورود به مباحث کلان مطرح در مردم‌شناسی دین در زمینه تفاوت‌های جزئی‌نگرانه میان ادیان مختلف پرهیز می‌شود. در همین زمینه، عناصر دینی و جادویی مستتر در باورهای مردم پیربالا نسبت به چشم‌زخم در چارچوب تعاریف مذکور بررسی و واکاوی خواهد شد.

ب) «چشم‌زخم» در ادبیات مردم‌شناختی

پژوهش‌های مربوط به چشم‌زخم به زبان فارسی در زمینه‌های مختلف و متفاوتی صورت گرفته است. کنکاش در مفاهیم مربوط به چشم‌زخم در ادب پارسی یکی از پررونق‌ترین

پژوهش‌های معطوف به این پدیده است (برای بحث بیشتر و منابع بنگرید به [۹]). در حوزهٔ قرآن‌پژوهی نیز آرای گوناگونی، بیشتر برای نشان دادن تأیید چشم‌زخم توسط آموزه‌های وحیانی صورت گرفته است [۱]. البته در این زمینه بحثی هست، هرچند بنابه تعبیر اکبرنژاد و محمودی (همان) قرآن مؤید درستی پدیدهٔ چشم‌زخم است، نمی‌توان نشان و ردپایی را از انواع آیین‌ها و مناسک معطوف به این باور که در میان آیات وحیانی آمده باشد، یافت. در این زمینه حیدری و همکارانش [۵] پژوهشی جامعه‌شناختی را در میان افشار مردم کاشان صورت داده‌اند تا تجارب تفسیری آن‌ها را از دریافت‌های معرفتی زمینه‌یابی کنند. آنچه در پژوهش آن‌ها بیش از همه جلوه می‌کند این بحث است که چگونه باورهای عامه و غیردینی می‌توانند در یک بافت مؤمنانه و در جریان «تجربهٔ دینی» به شکل و شیوه‌ای دینی تفسیر شوند. به‌طورحتم آداب و رسوم معطوف به چشم‌زخم هم می‌توانند در زمرهٔ همین تجربه‌های روزمره قلمداد شوند. این همان آمیزش و اختلاطی است که در ادامهٔ این مقاله و هنگام بحث پیرامون آداب و رسوم ساکنان روستای پیربالا در زمینهٔ چشم‌زخم بدان پرداخته خواهد شد.

آداب و رسوم و ابزارهای دفع چشم‌زخم، به‌ویژه در میان فرهنگ‌های محلی و بومی نیز موضوع دیگری است. رحمانی و کاملی [۷] در بحثی که پیرامون «نمازلیق»های ترکمن که گونه‌ای دست‌بافته سنتی ترکمنان محسوب می‌شود، بحثی را در زمینهٔ کاربرد آن‌ها در زمینهٔ دفع چشم‌زخم پیش کشیده و بر این امر تأکید داشته‌اند که هم این ابزارها و هم کاربردهای آن‌ها ریشه‌هایی پیش از اسلام داشته که البته پس از آمیختن با آموزه‌های اسلامی همچنان به حیات خویش ادامه داده است. آرایه‌ها و انگاره‌های مرتبط با چشم‌زخم در دست‌بافته‌های اقوام مختلف ایرانی، از جمله ترکمنان و سیستانی‌ها نیز، در کنار نمونه‌های موجود آن‌ها در ترکیه مورد پژوهشی دیگر بوده است [۸].

با این حال بحث پیرامون چشم‌زخم در ساحت مردم‌شناختی از ذکر تعریف چشم‌زخم و ردپای آن در میان متون مقدس و منابع ادبی، در کنار توصیف آداب و رسوم و مناسک مرتبط با آن (که به‌ویژه در مورد آخر ادبیات پژوهش‌های مردم‌شناختی موجود به زبان فارسی تهی‌دست می‌نمایاند)، مردم‌شناسی چشم‌زخم نیست و نمی‌توان این رویکرد را به هیچ‌یک از موارد پیش‌گفته تقلیل داد. چنانکه در بخش پیش و ذیل دین و جادو بیان شد، ادبیات مردم‌شناختی جدی در زمینهٔ نسبت‌های ریشه‌ای موجود میان چشم‌زخم و جادو و شکاف آن با آموزه‌های دینی وجود دارد؛ امری که در ادامه هنگام بحث پیرامون چشم‌زخم در سنت فرهنگی ساکنان روستای پیربالا بیشتر به آن

توجه خواهد شد. جدایی و شکاف ماهوی موجود میان جادو و دین (دست کم در ادبیات مردم‌شناختی)، موجب شده تا این پدیده بیشتر در زمینه‌های جادویی و مربوط به عوامل بیماری‌زا و تفسیری که فرهنگ‌های بومی از آن عوامل در اختیار می‌گذارند بررسی شود. باسین در بازنگری خود پیرامون «مردم‌شناسی پزشکی»، چشم‌زخم را نیز در کنار مجموعه تفاسیر و باورهای محلی و وابسته به فرهنگ‌های سنتی جای می‌دهد که در جستجو برای یافتن دلایل و عوامل ابتلای انسان به بیماری، در زمینه‌های غیرمردن به‌وجود می‌آیند [13]. یکی از نمونه‌های معاصر و کلاسیک در این زمینه مطالعه‌ای است که الیسون ام. اسپرو روی جنبه‌های پزشکی باور به چشم‌زخم میان گجراتی‌های کنونی ساکن در لندن صورت می‌دهد [19].

اما از طرفی هم نمی‌توان پای دین را به تمامی از این زمینه بیرون کشید. از یک‌سو همان‌طور که پیشتر بیان شد، پدیده چشم‌زخم (و نه آداب و رسوم و مناسک محلی و سنتی پیرامون آن) مورد تأیید وحی هست [۱] و از سوی دیگر، هم در میان اقوام و قبایل بومی و بدوی و هم در میان فرهنگ‌های متمدنی‌تر نظیر فرهنگ محلی رایج در میان مردمان روستای پیربالا، آیین‌ها و مناسک مربوط به چشم‌زخم به راحتی با باورهای ماورایی و خداشناختی می‌آمیزند؛ تا آنجا که حتی ریشه‌های غیر دینی آن‌ها بسیار غیرقابل تشخیص می‌شود؛ موضوعی که مورد نظر این مقاله است.

ج) چشم‌زخم در ایران باستان

در اوستا چشم بد باز نمود امری شیطانی است. در اوستا آغشی «بدچشم» است که از ترکیب Aya+asi آغه، آکه+اشی ساخته شده است؛ جزء نخست به معنی بد، گناه، بدی و جزء دوم واژه اهریمنی است برای چشم. همچنین در اوستا در دعای پَیت (توبه) از چشم سوری به چشم بد وحسد نگریستن، نظرزدن و چشم شوری تعبیر شده است و از آن توبه می‌شود. آغشی دیوی که می‌تواند مردم را به قتل برساند، دیو حسادت و رشک و شیطانی که به هرچیزی که مردم پرستش می‌کنند در صورت نگفتن جمله «به نام خدا» صدمه می‌زند [۲].

در نوشته‌های فارسی میانی نیز به چشم بد (شورچشمی) اشاره شده است. چندین دیو از این نیرو برخوردار بوده‌اند که در بند هشت ذکر شده است. آگاش آن دروج شور چشمی است که مردم را به چشم بد زند [۴، ص ۱۲۱].

در ایران مهره‌های آبی گلی به رنگ آبی (خرمهره) وجود داشته که برای زیبایی و

دفع چشم‌زخم به کار می‌رفته است. مهره‌های آبی را در گذشته همان‌گونه که در لغت‌نامه دهخدا در زیر مدخل «مهره» نیز اشاره شده است، برای دفع چشم‌زخم و بیماری‌ها به لباس یا قنداق نوزاد، گهواره، ننو و موی کودکان به‌ویژه نوزاد می‌آویختند و شکل‌های گوناگون داشته است [۶]. از معمول‌ترین این مهره‌ها، مهرهٔ ۲ چشم، ۵ چشم و ۷ چشم است. مهره‌ها به نام‌های مختلف مرسوم بوده است. از جمله مهرهٔ گهواره؛ مهرهٔ کبود یا نظر قربانی که بر بالای گهواره برای دفع چشم‌زخم می‌آویخته‌اند. مهرهٔ ازرق، مهرهٔ کبود جهت دفع چشم‌زخم بر خود می‌آویزند.

مهره‌های شیشه‌ای مکشوف توسط باستان‌شناسان از فلات ایران را از نظر تاریخ‌گذاری می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

دستهٔ اول، شامل مهره‌های قرن چهارم تا اول ق.م (اواخر دورهٔ هخامنشی و ایل پارتی) می‌شود و دستهٔ دوم، به قرن اول تا سوم میلادی تعلق دارند.

مهره‌های شیشه‌ای قرن چهارم تا اول ق.م شامل مهره‌های چشم‌نما، مهره‌های مدور با صفحه‌ای سفید در میان، مهره‌های نارنگی شکل و همچنین مهره‌های لوله‌ای خمیر شیشه هستند.

مهره‌های شیشه‌ای قرن اول تا سوم میلادی هم‌زمان با اواخر سلسلهٔ پارتی است. انواع مهره‌هایی که از این دوره در حسنی محله و نوروز محله در منطقهٔ دیلمان کشف شده است، شامل مهره‌های کوچک پیوسته، مهره‌های لوزی شکل مسطح، مهره‌های موزائیک، مهره‌هایی از شیشه تراش، مهره‌های تابیده، مهره‌های لوله‌ای و مهره‌هایی به شکل کدو است. باید ذکر شود ویژگی بارز اواخر دوران پارت، فقدان کامل مهره‌های چشم‌نما می‌باشد [۱۱].

تجزیه و تحلیل شواهد مردم‌شناختی چشم‌زخم در روستای پیربالا

ساکنان روستای پیربالا همچنان بسیاری از باورهای خویش را حفظ کرده‌اند از آن جمله باور به چشم‌زخم و سنت‌های فراگیرندهٔ آن است. به‌ویژه زنان این روستا بر آن هستند که باور به چشم‌زخم از جمله وجوب مسلمانی و باور به انبیا است. بیشتر ساکنان باور به چشم‌زخم را میراثی نیاکانی دانسته و بدان خصلتی اجدادی می‌بخشند. برای بررسی نسبت میان ساکنان پیربالا و چشم‌زخم دو منبع عمده وجود دارد؛ یکی ادبیات شفاهی و فولکلور و دیگری، آداب و رسوم و مناسک معطوف به چشم‌زخم. هر دوی این منابع در این بخش بررسی توصیفی می‌شوند.

الف) ادبیات شفاهی و فولکلور ساکنان پیربالا

چشم‌زخم در ادبیات شفاهی ساکنان این روستا جایگاهی ویژه دارد. البته باید به این نکته اشاره کرد که بخش عمده‌ای از محتویات شفاهی معطوف به این باور خصلتی فراگیر داشته و درحقیقت فولکلور این روستا در ارتباط با چشم‌زخم را می‌توان مدل کوچکی از فرهنگ عامه ایرانی - اسلامی رایج در فلات ایران دانست. بخشی از این ادبیات شفاهی مربوط می‌شود به داستان‌ها و روایاتی که چشم‌زخم و لزوم دفع آن را به شخصیت‌های دینی منسوب می‌کند؛ اینکه «نظر ایمام آغزینان چیخیب» (چشم‌زخم از زبان امامان نقل شده)؛ «گوزدن جشم‌ماخ ایمام زمانین وار» (چشم‌زخم از زمان امامان وجود دارد - که به نوعی برای مشروعیت بخشی به باور چشم‌زخم در ادبیات شفاهی این مردم رایج است)؛ و اینکه در روز عاشورا هنگامی که حضرت ابوالفضل (ع) قصد عزیمت به میدان نبرد داشتند به ایشان گفته شد که «دستانت را زیاد نگشا تا از آسیب چشم‌زخم در امان باشی» (نقل از حاجیه ساراخانم که مسن‌ترین زن این روستا نیز هست).

پیربالایی‌ها کسی را که با چشم بد خود موجب آسیب رسیدن به خانه‌ای شود «خدانشناس» می‌دانند (نظری بیخان او - الله‌دان بی‌خبردی). تنها آسیب رسیدن به خانه نیست که از جمله تبعات چشم بد محسوب می‌شود. ساکنان پیربالا اتفاقات مختلفی را بر همین مبنا توجیه می‌کنند: اینکه «چشم‌زخم موجب مرگ جوان می‌شود و شتر را هم از پای درمی‌آورد» (نظر جوانی قبره باسار، دوتی ده قارلار)؛ «اکثر کسانی که اکنون درون قبور خفته‌اند قربانیان نظر بد هستند؛ و اینکه مثلاً «فلانی را چشم زدند که تصادف کرد و مرد». «حسادت بیش از حد» نیز مهم‌ترین عامل در ایجاد نظر بد در انسان قلمداد می‌شود.

در کنار این توجیهات، ساکنان پیربالا اورادی را نیز در دفع چشم بد، چه به شکل کاملاً زبانی و نفرینی و چه در هنگام انجام مناسک معطوف به دفع چشم‌زخم زمزمه می‌کنند. در یکی از این اوراد که در هنگام آتش زدن دانه اسپند زمزمه می‌شود، ارتباطی جالب توجه میان سوختن اسپند و خون برقرار می‌شود که یادآور مناسک قربانی برای دفع شر است (که برای نمونه در آیین‌های معطوف به «بز بلاکش» در فرهنگ‌های سنتی و بومی مناطق مختلفی وجود داشته است؛ در ادامه خواهیم دید که در این روستا میان چشم‌زخم و قربانی نسبتی بی‌واسطه نیز برقرار است): «اسپند بسوزد و با خون آمیخته شود تا بلا دور شود، خطا دور شود» (اوزرنیه یانیپ دوشسون یرقانیین قوغوشسون، بلا بوردان خطا بوردان سوغوشسون). دو نمونه از اوراد نفرینی رایج نیز (که

بازهم به مردم پیربالا محدود نمی‌شود و بخشی از ادبیات شفاهی فرهنگ عامه ایرانی/اسلامی است) مستقیماً از میان رفتن یا «ترکیدن» و «کور شدن» چشمان کسی را نشانه می‌روند که به کسی یا چیزی نظر بد داشته باشد: «چشمشون دربیاد/چشمشون کور» (گوزلری چیخسین)؛ «بتر که چشم حسود» (نظر وورانین گوزی چاتد/سین). نکتهٔ جالب توجه این است که عناصر موجود در فولکلور ساکنان پیربالا معطوف به چشم‌زخم نمونه‌های کاملاً مشابهی در احادیث شیعی دارند. برای نمونه در حدیث است که «العین تدخل الرجل القبر و الجمل القدر» (چشم زخم مرد سالم را در قبر و شتر را در دیگ قرار می‌دهد) [۱۲، ص ۶۰]. باز هم در حدیث است که «أكثر من يموت من أمتي بعد قضاء الله و قدره بالعین» (مرگ بیشتر امت من بعد از قضا و قدر الهی به خاطر چشم‌زخم بوده است) [همان].

ب) آداب و رسوم مردم پیربالا

در مورد مناسک و آداب و رسوم مردم پیربالا حول محور چشم‌زخم و تلاش برای دفع شر آن چهار مسئلهٔ مهم و اساسی وجود دارد. اول اینکه، این اعمال و مناسک در چه مواقع و عرصه‌هایی ضرورت می‌یابند؟ دوم اینکه، این اعمال چه محتویاتی را شامل می‌شوند؟ سوم اینکه، در انجام آن اعمال از چه ابزارها و مصنوعات استفاده می‌شود؟ و درنهایت، چهارم اینکه مصنوعات و ابزارهای مربوط به انجام آیین‌های دفع چشم بد چگونه تهیه می‌شوند؟ در این بخش به این مسائل پاسخ داده می‌شود.

۱. در مجموع چهار عرصهٔ بنیادین در زندگی مردم روستای پیربالا وجود دارد که انجام آیین‌های مربوط به دفع چشم‌بد در آن‌ها ضرورت دارد. این چهار عرصه عبارتند از: حفاظت و پاسداری از مکان مقدس روستا (مسجد)؛ حفاظت و مراقبت از خانه‌های روستا؛ مقاطع حیاتی و اثرگذار زندگی ساکنان روستا (بردن عروس به خانهٔ داماد، تولد نوزاد و بازگشت از سفر حج)؛ ابتلای کودکان و دام‌ها به بیماری. همان‌طور که مشاهده می‌شود، همهٔ این چهار عرصه با نظام معیشتی و اجتماعی حاکم بر روستای پیربالا نسبتی ناگسستگی دارند.

در مسجد امام حسن عسگری (ع) این روستا آویزی از دانه‌های اسپند (اسفندی) به شکل سنتی مرسوم آن در ایران موجود است که یکی از زنان روستا (مرحومه خانم سکینه قره‌داغی) که اهل پیربالا نبوده (از اهالی روستای قمیش آغیل) ساخته و وقف آنجا کرده است. به گفتهٔ اهالی، خانم مذکور در قبال نذری که قبول شده این اسفندی را ساخته و در مسجد آویزان کرده است. این آویزها گاهی در ابعادی کوچکتر درون خانه‌ها نیز وجود دارند.

یکی از زنان سالخورده روستا بیان می‌کند که نوه پسری داشته که در کودکی از آسیب چشم‌زخم بیمار شده و در آغوش مادرش در حال مرگ بود و با دفع چشم‌زخم خوب شد. همچنین یکی از زنان جوان (۲۷ ساله) روستا روایت می‌کند که یکی از گاوهای خانه به شدت از ناحیه چشم آسیب دیده بود و شدت زخم روز به روز بیشتر می‌شد. دامپزشک بعد از معاینه گفته بود که این چشم فاسد، پوسیده و کور خواهد شد. آن زن بنا بر توصیه یکی از اهالی روستا چشم‌هایی درست کرده و در تنور سوزاند و خاکسترش را بیرون ریخت تا دفع چشم‌زخم کند. زن جوان اظهار داشت همان روز عصر چشم گاو سلامت شده و او هم به همین دلیل به پدیده چشم‌زخم ایمان آورد!

هنگامی که عروس به خانه داماد برده می‌شود و همچنین هنگام تولد نوزادان و آمدن حجاج از مکه مکرمه، اهالی روستا برای پیشگیری از چشم‌زخم اسپند دود می‌کنند. همچنین آیه «و ان یکاد...» را به گردن نوزادان می‌آویزند و در خانه‌هایشان نیز از این آیه برای جلوگیری از آسیب‌های احتمالی چشم‌زخم استفاده می‌نمایند. همچنین مشاهده شد که تعداد محدودی از خانه‌ها (۲ خانه) بر سر در ورودی و حیاط خود آیه «و ان یکاد...» نصب نموده‌اند.

زنان روستا می‌گویند هنگام عروسی و در وقت پختن غذا اگر در فرآیند پخت خللی پیش آید اسپند را دور دیگ می‌گردانند تا چشم بد و حسد دیگران از آن دفع شده و عمل پخت غذا به خوبی پیش رود. هنگامی که بچه بی‌خود و بی‌جهت گریه کند اسپند را دور سرش گردانده و در آب و یا در آستانه در ورودی می‌ریزند تا چشم بد از او دور شده و فرزندشان آرام شود.

۲. علاوه بر آیین‌هایی که با دانه اسپند، گرداندن و آتش‌زدن آن صورت می‌پذیرد و در بالا به آن اشاره شد، مردم این روستا مراسم و آیین‌های دیگری را نیز برای دفع شرّ چشم بد انجام می‌دهند. یکی از نمونه‌های قابل توجه که باز هم با آتش سر و کار دارد، «سوزاندن تکه‌ای از لباس شخص چشم‌خورده است تا بدین وسیله چشم بد از وی دفع شود. همراه با این عمل و اعمال مربوط به دانه اسپند عموماً اوراد نفرینی پیش‌گفته نیز زمزمه می‌شود. این رفتار نمونه مشابه دیگری هم نزد همین مردم دارد. هنگامی که کسی دچار بیماری می‌شود، اگر گمان برند که بیماری‌اش از شرّ چشم بد ناشی شده نوک مژه‌هایش را بریده و در آتش می‌سوزانند تا آن شرّ دفع شود.

یکی دیگر از این قبیل آیین‌های قابل مشاهده در میان ساکنان روستای پیربالا با

عمل «قربانی» و مناسک مربوط به «عید قربان» مرتبط است. برخی اهالی روستا استخوان گاو را که در روز عید قربان، قربانی می‌شود به صورت خام (پختن آن موجب می‌شود تا نیروی خود را از دست بدهد) در خانه‌های خود نگه می‌دارند و تا عید قربان سال آینده هر زمان که ضرورتی برای دفع چشم‌زخم به وجود آمد، بخشی از آن را «آتش» زده و می‌سوزانند. گاهی نیز برای دفع چشم بد دانه‌هایی گلی به شکل چشم می‌سازند. سپس تعداد «سه» یا «هفت» عدد از این دانه‌های گلی را درون خاکستر پر حرارت انداخته و آن‌ها را می‌سوزانند. برخی آیین‌های اهالی روستا نیز در ارتباط با چشم‌زخم با مواد طبیعی و خوراکی صورت می‌گیرد. برای نمونه، گاهی مшти نمک را با این باور که «خوش یمن است» دور سر شخص نظر خورده چرخانده و آن را در «آستانه در ورودی خانه» ریخته و در را دو یا سه بار باز و بسته می‌کنند تا بلا و چشم‌زخم از آن دور شود. همچنین برنج و بلغور روی پشت‌بام ریخته و بر این باورند که برای خانه خوش‌یمنی، خیر و برکت به بار آورده و چشم بد را از اهالی خانه دور می‌کند.

۳. همان‌طور که مشاهده شد، طیف گسترده‌ای از ابزارها، مصنوعات و اشیای طبیعی در آیین‌های وابسته به چشم‌زخم ساکنان روستای پیربالا استفاده می‌شود. برخی از این اشیا با مناسک قربانی هم‌ریشه هستند (نظیر استخوان گاو قربانی شده)؛ برخی دیگر گیاهانی هستند که با نظام معیشتی ساکنان آن روستا پیوند داشته و به خودی خود برکت و حاصلخیزی محسوب می‌شوند (نظیر برنج، بلغور و نمک)؛ برخی نیز خصیلتی محیطی داشته و حتی خود اهالی نیز بر آثار ضدعفونی‌کنندهٔ آن‌ها آگاهی دارند و دانهٔ اسپند ازین‌رو جایگاهی ویژه در دفع شرّ چشم بد دارد که سوزاندن آن موجب نابودی عناصر پلید و پلشت محیط می‌شود. در این میان عناصر وابسته به بدن انسان نیز جایگاهی دارند. گاهی بخشی از اعضای بدن وی برای دفع شرّ دفع می‌شود (مانند نوک مژه‌ها) و گاهی نیز بخشی از لباسش. میان سر شخص نظر خورده و آستانهٔ در ورودی نیز نسبتی مستقیم برقرار است. آستانهٔ در ورودی خانه یکی از مهم‌ترین عناصر آیین‌های مربوط به دور کردن شرّ چشم بد محسوب می‌شود. سه نوع مصنوع هم در این میان وجود دارند که به‌طور مستقیم توسط انسان‌ها ساخته شده و در این نوع مراسم و آیین‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند. جالب توجه‌ترین این‌ها گلوله‌هایی هستند که از خمیر خاک و آرد ساخته شده و به شکل چشم در آمده و درون آتش انداخته می‌شوند. آویزهای اسپندی نیز که عبارتند از رشته‌های به هم متصل دانه‌های خشک شدهٔ اسپند

برای آویزان کردن در مکان‌های حیاتی نظیر مکان‌های مقدس یا بناهای مسکونی مورد استفاده قرار می‌گیرند. همچنین الواح مکتوب محتوی آیه شریفه «و ان یکاد...»، در مواردی چند هم به شکل گردن آویز و هم آویز مشاهده می‌شود. نکته قابل توجه در این زمینه، حضور عنصر «آتش» در بیشتر آیین‌های دفع چشم بد است که در جایگاه بلاگردان و از میان‌برنده پلیدی قرار می‌گیرد.

۴. بخش قابل توجهی از اشیای مورد استفاده توسط اهالی پیربالا برای دفع چشم بد، همان عناصر زندگی روزمره‌شان و در دسترس هستند. اما اهالی روستا می‌گویند که آویزهای اسپندی را زنان روستاهای همسایه (ارلان و قمیش) ساخته و به زنان این روستا می‌فروشند. یکی از مردان میانسال روستا (معروف به عموحسین) می‌گوید مادرش اهل روستای ارلان (نزدیک روستای کشک‌سرای در نزدیکی شهرستان مرنده) است. زنان روستای ارلان آویز اسفندی می‌سازند و این محصول یکی از صنایع دستی آن روستا محسوب می‌شود. اما در این روستا (پیربالا) این کار را انجام نمی‌دهند. البته به گفته همین اهالی، امروزه اقبال کمی به این آویزهای اسفندی می‌شود و برای دور کردن چشم بد و ضد عفونی کردن خانه‌ها از خود خوشه اسپند به شکل طبیعی استفاده می‌شود. با این حال، تحت تأثیر ورود عناصر مدرن شهری به این روستا، حال و هوای اشیای مرتبط با چشم‌زخم رو به دگرگونی گذاشته است. یکی از شواهد این دگرگونی نمایان شدن چشم‌زخم‌های آبی رایج در شهرها در اتومبیل‌های آن روستا است. این اتومبیل‌ها و رانندگان‌شان در ارتباطی مداوم با مراکز شهری و دست‌فروش‌های‌شان قرار دارند. رسیدن این چشم‌آبی‌ها از فضای اتومبیل به دیگر فضاهای زندگی روستای پیربالا شاید چندان زحمتی نباشد!

بحث

اصل و منشأ باور به چشم‌زخم اکنون برای اهالی پیربالا خصلتی دینی دارد و به‌طور دقیق از گفتمان دینی حاکم بر فرهنگ شیعی برمی‌خیزد. چنانکه مشاهده شد اهالی پیربالا باور به چشم‌زخم را در فضایی عامیانه یکی از شروط مسلمانی در نظر آورده و بر آن هستند تا شواهدی روایی را از میان قصص معطوف به امامان و بزرگان شیعی برای توجیه این باور گردآوری و بازگو کنند. حتی ارجاع آن‌ها به آیه شریفه «و ان یکاد...» و نگاه‌داشتن صورت مکتوب آن در قسمت‌های مختلف محیط زندگی نیز خود نشانه‌ای از منشأ دینی این باور در زندگی ساکنان پیربالا محسوب می‌شود. با این حال، چنانکه از

شواهد قوم‌نگاشتی برمی‌آید، ورای این باور دینی و در سطوح پایین‌تر، رفتارها، سلوک و ابزارهایی در زمینهٔ دفع چشم بد نمایان می‌شوند که از ساحت دینی فراگذشته و مواجهه‌ای تجربی و انسانی‌تر را با نیروهای شرّ دامن می‌زند. گفته شد که از مهم‌ترین وجوه تمایز تجربهٔ دینی با تجربهٔ غیردینی در خودآگاهی از ناتوانی انسان در برابر نیروهای خیر و شرّ و لزوم توکل‌جویی به خدا برای در امان ماندن از آن نیروها یا بهره‌مندی از آنها است. این قسم توسل در تجربهٔ دینی به بهترین شکل ممکن در قالب ذکر ادعیهٔ منبعث از ادبیات دینی و انجام عبادات به شیوه‌ای جمعی صورت می‌پذیرد تا بدین‌وسیله عنایت الهی که همانا قدرت مطلق است، شامل حال عابدان شود.

بخشی از مواجههٔ اهالی پیربالا، از جمله توسل‌جویی به آیات قرآنی یا ذکر ادعیه برای دفع شرّ می‌تواند در زمرهٔ همین تجربهٔ دینی جای گیرد. آداب و رسوم و آیین‌هایی نیز مشاهده شده‌اند که از این سطح خارج و وارد ساحت تجربیات انسانی می‌شوند. این قسم تجربیات معطوف هستند به تلاش برای گونه‌ای دخل و تصرف در نظام و قوانین طبیعت برای سلطه‌یابی بر آن و از میان بردن یا دور نگاه‌داشتن نیروهای شرّ به‌واسطهٔ انجام اعمال و اورادی خاص. این قبیل اعمال و اوراد در چارچوب تجربه‌های جادویی می‌گنجند. ذکر اوراد نفرینی با مخاطب قرار دادن مستقیم و بی‌واسطهٔ شخص یا اشخاصی که گمان می‌رود متأثر از نیروهای شرّ بوده‌اند، از این جمله است.

گفته شد که جادو در تعریف مردم‌شناختی به دو قسم است؛ جادوی هومیوپاتیک و جادوی مُسری. فتیش و اشیای فتیسی نیز یکی از عناصر جادو محسوب می‌شوند و در واقع چیزهایی طبیعی یا مصنوعی هستند که بنابر باور به‌واسطهٔ متجسد ساختن روح جان‌دار بوده و از نیروی محافظت صاحب‌شان در برابر نیروهای شرّ برخوردارند. آثار و شواهد هر سهٔ این موارد در میان داده‌های مردم‌نگاشتی پیربالا قابل مشاهده است.

جادوی هومیوپاتیک؛ هومیوپاتیک یکی از انواع جادوی همدلانه است و مبتنی بر این منطق که چیزهای همانند ماهیتی مشابه دارند. در میان آداب و رسوم مردم پیربالا دو نمونه از این منطق ابتدایی مشاهده می‌شود: یکی سوزاندن استخوان جانور قربانی و دیگری ایجاد گلوله‌های گلی. در مورد نخست، استخوان جانور قربانی از آنجا که خود قربانی شده و عامل دفع بلا بوده، می‌تواند عامل مجدد دفع شرّ باشد مشروط بر آنکه از نو به‌وسیلهٔ آتش قربانی شود. در مورد دوم، گلوله‌های گلی به شکل چشم ساخته شده و در جای چشم حاسدان سوزانده می‌شوند تا بدین‌شکل شرّ آنها دفع شود.

جادوی مُسری؛ این نوع از جادوی همدلانه بر این منطق ابتدایی استوار است که چیزهایی که زمانی با یکدیگر ارتباط داشته‌اند حتی پس از جدایی همچنان ارتباط خویش را حفظ خواهند کرد. دو نمونه واضح از این منطق در میان آداب و رسوم اهالی پیربالا به چشم می‌خورد. نمونه نخست به «سوزاندن تکه‌ای از لباس قربانی چشم بد» مربوط می‌شود. باور بر این است که اگر بخشی از لباس شخص قربانی سوزانده شود، چون آن تکه متعلق به لباسی است که بر تن وی جای دارد، در نتیجه با بیرون شدن شرّ از آن، آثار چشم بد از تمام لباس و در نتیجه تمام جسم و جان وی خارج خواهد شد. نمونه دوم نیز به «چیدن مژة شخص قربانی» ارتباط دارد. در این مورد ارتباط مفروض مستقیم‌تر است؛ بخشی از بدن شخص چشم خورده که اتفاقاً به‌طور کامل هم از اندام‌های مربوط به «چشم» محسوب می‌شود جدا و در آتش سوزانده می‌شود تا با از میان رفتن عامل شرّ در آن، تمام جسم و جان قربانی از هرگونه بدی پاک و مبرا شود.

اشیای نیرومند و فتیشتی؛ یکی از مهم‌ترین عناصر باورهای جادویی اشیایی هستند طبیعی یا مصنوعی که ادعا می‌شود از نیروهایی خاص برای محافظت از صاحبان خود برخوردارند و منشأ این نیروها نیز جانی است که روح متجسد به آن اشیا می‌بخشند. چند نمونه از این اشیا در میان سنت‌های وابسته به چشم‌زخم اهالی پیربالا قابل شناسایی است. از جمله اشیای طبیعی رایج «دانه‌های اسپند» هستند و آویزهایی که با رشته‌های این دانه‌ها ایجاد شده و برای حفاظت محیط از عناصر شرّ نگهداری می‌شوند. نمک، برنج و بلغور نیز از جمله عناصر طبیعی محسوب می‌شوند که نگهداری آن‌ها یا انجام اعمالی روی‌شان می‌تواند دافع مخاطرات باشد. با این حال یکی از اصلی‌ترین و نیرومندترین اشیا در این زمینه خود «آتش» است. تقریباً بخش قابل‌توجهی از رفتارهای مربوط به دفع پلیدی‌های چشم به میانجی‌گری آتش به‌مثابه یک عامل پاک‌کننده و از میان‌برنده قوی انجام می‌پذیرد. یک فضای مکانی خاص هم وجود دارد که نقشی مهم را در بیرون‌راندن بدی‌ها ایفا می‌کند: آستانه در خانه. آستانه در خانه‌های اهالی پیربالا صرفاً نقطه میسر ساختن و پیوند دهنده بیرون و درون نیست، بلکه جایگاه دفع شرّ نیز محسوب می‌شود و از این جهت در آیین‌های دفع چشم بد پیربالا نقطه‌ای مهم قلمداد می‌شود.

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که دست‌کم در مورد باور اهالی روستای پیربالا پیرامون چشم‌زخم، آن باور در دو سطح قابل تفسیر است. در سطح زیرین، از اتفاق با گونه‌ای معرفت دینی نسبت به چشم‌زخم مواجه هستیم که با استناد به آیات و روایات

اسلامی می‌کوشد تا آن‌را به قسمتی از منظومهٔ ایمانی خود تبدیل کند. در این زمینه، توسل به آیهٔ «و ان یکاد...» به‌ویژه قابل توجه است. با این حال در سطح رویی، مجموعه‌ای از آداب، سنت‌ها و مناسک بومی - محلی نمایان می‌شوند که نه تنها نسبتی با سنن و باورهای دینی - توحیدی ندارند، بلکه گاهی در تعارض با آن‌ها نیز قرار می‌گیرند؛ به‌ویژه آنجا که پای هر دو نوع جادو در کنار باور فتیسی به یک سری از اشیای خاص پای به عرصه می‌گذارند. آداب و رسوم و مناسک نمایان در این سطح بیش از همه خصلتی «درمانی - پزشکی» می‌یابند که بنابر بحث مذکور در بخش چارچوب نظری این مقاله، صورت‌های بومی - محلی و پیشامدرن «درمان‌گری» را شکل داده و از باور و ایمان به «مشیت الهی» فاصله می‌گیرد. جمع اعداد مشهود در باور به چشم‌زخم و سنت‌های شفاهی و کنشی وابسته به آن‌را در میان ساکنان روستای پیربالا تنها با ارجاع به تلفیق این دو سطح دینی و غیردینی با یکدیگر در زندگی روزمرهٔ عوام آن محل می‌توان تفسیر کرد.

جمع‌بندی

در اینکه بخش قابل توجهی از مناسک، آیین‌ها و آداب و رسوم مرتبط با باور چشم‌زخم در میان اهالی روستای پیربالا در قاعده و چارچوب منطق و نگرش جادوی همدلانه به جهان می‌گنجد، تردیدی وجود ندارد. اما آنچه مشاهده‌گران را از نتیجه‌گیری عجولانه بر حذر داشته نفس باور به چشم‌زخم و منشأ بودن مفروض آن در روستای پیربالا است. چنانکه دیده شد، توجیه‌های مربوط به باور وجود چشم بد در میان این اهالی به‌طور مستقیم از بطن اسلام شیعی به‌مثابه یکی از ادیان جهان‌شمول که از ساحت قومی - جغرافیایی - محلی فراگذشته سر برآورده است. این نکته مهم است و نشان می‌دهد که در باور چشم‌زخم مردم این روستا با گونه‌ای تلفیق عناصر دینی و غیردینی مواجه هستیم که خود را در ساحت‌های گوناگون نمایان می‌کند. گونه‌ای مفصل‌بندی مشخص در این زمینه وجود دارد و نگرش‌های کلان اهالی در ارتباط با پدیدهٔ چشم‌زخم از نگرش‌های دینی و رفتارشناسی بزرگان و قهرمانان آن نشأت یافته، درحالی‌که نگرش‌های خرد و عموماً عملی در مواجهه با دفع شرّ چشم معمولاً از قوانین و قواعد جادوی همدلانه تبعیت می‌کنند. چنانکه در بخش مربوط به چارچوب نظری این مقاله بیان شد، بیش از همه خصلتی پزشکی و تبیینی در مواجهه با از میان رفتن سلامت در بافت‌های پیشامدرن دارد. این درهم‌آمیختگی و تلفیق عناصر دینی و غیردینی معطوف

به یک باور ماورایی خاص (در اینجا باور به چشم‌زخم) در جهان سنتی پیربالا و به‌طور عام جهان‌های سنتی نشان‌دهنده پیچیدگی‌های موجود در مطالعه باورها و اعتقادات روزمره مردمان است. از یاد بردن این پیچیدگی در هنگام پژوهش در باورها و جهان‌نگری‌های فرهنگ‌های عامه، می‌تواند خطر ساده‌انگاری را در پی داشته و پژوهشگر را از جنبه‌های تودرتوی باورهای عامیانه و سرچشمه‌های متنوع و متعدد آن غافل نماید. نشان دادن بخشی از این پیچیدگی‌ها از جمله اصلی‌ترین اهداف این اثر پژوهشی بوده است.

منابع

- [۱] اکبرنژاد، مهدی؛ محمدی، روح‌الله (۱۳۸۸). کنکاشی در مقوله شور چشمی چشم‌زخم در قرآن و روایات. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره ۱۲، ص ۶۷-۹۰.
- [۲] اوستا (۱۳۸۵). اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، جلد‌های ۱ و ۲، تهران، انتشارات مروارید.
- [۳] اینسل، تیموثی (۱۳۹۲). باستان‌شناسی دین و آیین. ترجمه وحید عسکریپور، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- [۴] بند هشت (۱۳۶۹)، برگرداننده مهرداد بهار، تهران، توس.
- [۵] حیدری، حسین؛ صدیقی ارفعی، فریبرز؛ عسکری بادی، مرجان (۱۳۹۱). زمینه‌یابی تجارب تفسیری (دعا، استخاره، رویای صادق، لقمه حلال، چشم‌زخم) از دریافت‌های معرفتی در اقشار مردم کاشان. جامعه‌پژوهی فرهنگی، دوره ۳، شماره ۲، ص ۷۸-۵۵.
- [۶] دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۶). لغت‌نامه دهخدا. جلد‌های ۳ و ۶ و ۱۴، تهران، دانشگاه تهران.
- [۷] رحمانی، جبار؛ کامل، شهربانو (۱۳۹۲). نمازلیق‌های ترکمن، بحثی در باب نمادهای کلیدی و آیینی فرهنگ. مطالعات تطبیقی هنر. دوره ۳، شماره ۶، ص ۷۳-۸۵.
- [۸] طوسی، افضل؛ سنجی، عفت‌السادات و مونس (۱۳۹۳)، آرایه‌ها و نگاره‌های مرتبط با چشم‌زخم در دست‌بافته‌های اقوام ایرانی، نگره، دوره ۹، شماره ۳۱، ص ۷۶-۹۱.
- [۹] غلامحسین‌زاده، غلامحسین؛ روح‌الامینی، محمود؛ قنبری، افسون (۱۳۸۹). عوامل چشم‌زخم در شعر شاعران فارسی. کهن‌نامه ادب فارسی، دوره ۱، شماره ۱، ص ۹۳-۱۱۰.
- [۱۰] فریزر، جیمز ج (۱۳۸۳). شاخه زرین پژوهشی در جادو و دین. ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، نشر آگاه.
- [۱۱] فوکایی، شینجی (۱۹۶۲). شیشه/ایرانی. ترجمه آرمان شیشه‌گر، ۱۳۷۱، تهران، سازمان میراث فرهنگی.
- [۱۲] مجلسی، علامه محمدتقی (؟) بحارالانوار. جلد‌های ۲۵ و ۲۶.

- [13] Bhasin, Veena (2007). "Medical Anthropology; a review". *Ethno-Med.*, 1(1): 1-20.
- [14] Durkheim, Emile (1995). *The Elementary forms of religious life*. The Free Press, New York.
- [15] Eller, Jack David (2007). *Introducing anthropology of religion; Culture to the ultimate*. Routledge, New York.
- [16] Lewis, Gilbert (1994). "Magic, religion and the rationality of belief" in: Tim Ingold (ed.) *Companion encyclopedia of anthropology; Humanity, culture and social life*. Routledge, New York.
- [17] Malinowski, Bronislaw (1948). *Magic, science and religion and other essays*. Beacon Press, Boston.
- [18] Morris, Brian (2006). *Religion and anthropology; A critical introduction*. Cambridge University Press, Cambridge.
- [19] Spiro, Alison M. (2005). "NajarOrBhut- Evil eye or ghost affliction; Gujarati views about illness causation". *Anthropology and Medicine*, 12(1), pp 61-73.
- [20] Tylor, Edward B. (1896). *Anthropology; An introduction to the study of man and civilization*. D. Appleton and Company, New York.

