

بازتاب اندیشه اسطوره‌ای جادو در غزلیات مولوی

حسین پریراد*

فروغ صهبا**

چکیده

با ورود انسان به عصر علمی و پشت سر گذاشتن دوره‌های اسطوره‌ای و فلسفی چنین به نظر می‌رسد که دوره اندیشه‌های اسطوره‌ای به سرآمده باشد اما اساطیر به علت کارکرد و نقش عمیقی که در زندگی روانی و حتی اجتماعی نوع بشر داشته‌اند، همچنان با تغییر، تحول و پویایی خاص خود از راه‌های گوناگون به حیات خویش ادامه می‌دهند. جادو، نماد، داستان‌های تمثیلی، ادبیات عامه، آیین‌ها و مراسم محلی نقش مهمی در انتقال اسطوره‌ها به دوره‌های بعدی دارند. در این میان، جادو به علت کارکرد گسترده‌ای که در جوامع بشری داشته است نه تنها در بسیاری از حوزه‌های معرفتی بشر وارد شده بلکه بازتاب‌دهنده بسیاری از باورهای اساطیری هم می‌باشد. نقش جادو و جادوگری در بازتاب و انتقال اندیشه‌های اسطوره‌ای از مؤلفه‌های دیگر اگر بیش‌تر نباشد، کم‌تر نیست. بخشی از جادو که با آیین‌های ابتدایی بشر پیوستگی دارد، با اسطوره‌ها در ارتباط تنگاتنگ است. در مقاله حاضر، برخی از مهم‌ترین اندیشه‌های اسطوره‌ای - جادویی در غزلیات مولوی به شیوه توصیفی - تحلیلی بررسی شده است. آیین‌های جادویی، شیوه‌های جادوگری، واژه‌ها و ترکیبات جادویی، تأثیرات آشکار و پنهان جادو بر سرشت اجسام و افراد و ... بازتابی از همان اندیشه‌های اسطوره‌ای در غزلیات مولوی است.

کلیدواژه‌ها: جادو، اسطوره، غزلیات شمس.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اراک (نویسنده مسئول)، hparizad12@gmail.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اراک، f-sahba@araku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۵

۱. مقدمه

اسطوره^۱ آن‌چنان با فکر و ذهن نوع بشر درآمیخته است که حتی می‌توان ادعا کرد که جدا کردن آن از اندیشه‌ی انسان غیرممکن است. «اسطوره در عصر خود نه تنها برداشت انسان را درباره‌ی جهان پیرامون وی در برمی‌گرفت بلکه نیازهای مادی و روانی او را هم پاسخ می‌داد.» (بهار، ۱۳۷۴: ۲۰۵) هرکس در هر سطح معرفتی که باشد، به طور ناخودآگاه تحت تأثیر همان محیط فکری و اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند. بررسی جنبه‌های مختلف این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری، حوزه‌های فراوان علوم انسانی - از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی گرفته تا تاریخ و مردم‌شناسی - را در بر می‌گیرد. «اسطوره، واقعیت فرهنگی به غایت پیچیده‌ای است که از دیدگاه‌های مختلف و مکمل یکدیگر ممکن است مورد بررسی و تفسیر قرار گیرد.» (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۴) هر انسانی حداقل در دوران کودکی خود، نوعی بیش اسطوره‌ای را درک و تجربه کرده است. به همان اندازه که انسان عصر جدید خودش را «ساخته و پرداخته‌ی تاریخ» می‌داند، انسان عصر کهن، خود را «فرآورده‌ی تعدادی وقایع اساطیری» به شمار می‌آورد و هیچ‌کدام خودش را موجودی از قبل ساخته و پرداخته‌شده نمی‌پندارد. (رک: همان، ۱۳۹۲: ۲۱) جهان‌بینی اسطوره‌ای حتی در دوره‌های پس از عصر اسطوره‌ای یعنی در دوران فلسفه و عصر علم^۲ هم به حیات خود ادامه می‌دهد و گاهی با سرعت و گاهی با آهستگی در گستره‌ی زمان و مکان این کره‌ی خاکی پیش می‌رود. «جهان‌بینی اسطوره‌ای، همواره در جهان‌بینی فلسفی و علمی بازتاب‌های آشکار و نهان گونه‌گون یافته است.» (کزازی، ۱۳۹۰: ۷) یکی از مسائلی که همواره در حوزه اسطوره‌شناسی مطرح است، این است که آیا اساطیر در دوره‌های پس از عصر اسطوره و در جهان امروزی جایگاهی دارند یا خیر؟ با بررسی زندگی انسان در دوره‌ی حاضر، آشکارا رد پای اسطوره‌های گوناگون را در رفتار مردم جامعه می‌بینیم. «نمی‌توان گفت که جهان‌نوین کاملاً رفتار اسطوره‌ای را از میان برده است اما حوزه‌ی عملش تغییر کرده است.» (الیاده، ۱۳۷۵: ۳۷) اسطوره‌ها و باورهای اسطوره‌ای هرگز نمی‌میرند بلکه با تغییر و تحول، جابجایی، دگردیسی و انتقال به دیگر حوزه‌های جهان‌شناسی بشر تداوم می‌یابند. «اسطوره‌ها تا روزی که با زندگی محسوس و عملی جامعه خود مربوط باشند، در میان توده‌ی مردم حیات دارند و روزی که با این شرایط تطبیق نکنند، از زندگی توده‌ی مردم خارج می‌شوند و از آن به بعد در زندگی روشن‌فکرانه، در ادبیات، فرهنگ، مطالعات و این‌ها می‌توانند وارد بشوند و ادامه‌ی حیات بدهند.» (بهار، ۱۳۹۰: ۳۶۴) اسطوره‌ها، ضعیف می‌شوند، از سطح

زندگی ظاهری ما رخت برمی‌بندند و گاهی حتی به فراموشی سپرده می‌شوند اما هرگز به طور کامل از بین نمی‌روند. «هرچند که اسطوره‌سازی در دوران دیرین اندیشه بشری رواج بیش‌تری داشت اما هرگز از میان نرفته و نخواهد رفت. از همین رو اسطوره هم‌چنان‌که در زمان هومر بوده است، در این زمان نیز وجود دارد با این تفاوت که اکنون آن را ادراک نمی‌کنیم.» (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۱) وجود اسطوره‌ها به صورت‌های متنوع در جوامع امروزی، مؤید این حقیقت است که اسطوره مفهومی نیست که از افکار عمومی جامعه به طور کامل پاک شود. «بعضی رفتارهای اساطیری هنوز در برابر چشمان ما به حیات خود ادامه می‌دهند. البته مقصود، بقایای ذهن و روحیه‌ای عتیق نیست بلکه غرض این است که برخی جهات و کارکردهای تفکر اساطیری جزء عوامل سازنده وجود انسان‌اند.» (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۸۴) کارکردهای اسطوره حوزه‌های دیگری از جهان‌بینی انسان را شامل می‌شود. اولین کارکرد از کارکردهای چهارگانه اسطوره، نقش عرفانی آن است.^۳ اسطوره (و به پیروی از آن حماسه نیز) در عرفان کاربردهای گوناگونی از سطح تا عمق دارند، به این صورت که حماسه‌ها در روساخت ادبیات عرفانی و اساطیر در ژرف‌ساخت آن کاربرد دارند.^۴ «آیا نیازی به یادآوری است که اشعار تغزلی تا چه اندازه اسطوره‌ها را تازه می‌کنند و تداوم می‌بخشند؟» (الیاده، ۱۳۷۵: ۳۵) این انتقال و تداوم اسطوره و بازتاب آن در متون عرفانی از راه‌های مختلفی امکان‌پذیر است که جادو یکی از مهم‌ترین آن‌هاست. جیمز فریزر (James Frazer) اصول تفکری را که مبنای جادو است، به دو بخش تقسیم می‌کند و می‌نویسد: «نخست این‌که هر چیزی همانند خود را می‌سازد یا هر معلولی شبیه علت خود است و دوم این‌که چیزهایی که زمانی با هم تماس داشتند، پس از قطع آن تماس جسمی، از دور بر هم اثر می‌کنند. اصل اول را می‌توان قانون شباهت و دومی را قانون تماس یا سرایت نامید. جادوگر از اصل نخست یعنی قانون شباهت نتیجه می‌گیرد که می‌تواند هر معلول دل‌خواهی را فقط با تقلید آن ایجاد کند. از دومی نتیجه می‌گیرد که با یک شیء مادی هر کاری که بکند، اثری مشابه روی شخصی که زمانی با آن شیء تماس داشته است، خواهد نهاد. افسون‌های مبتنی بر قانون شباهت را می‌توان جادوی هومیوپاتیک یا تقلیدی نامید.» (فریزر، ۱۳۸۸: ۸۷) جادو از جنبه نظام قانون طبیعی و از آن جهت که حتماً باید دارای نتیجه قابل قبول باشد، به جادوی نظری و جادوی عملی تقسیم می‌شود. زیربنای فکری شاخه‌های فرعی جادو به دو نوع اصلی می‌رسد. فریزر (Frazer) این دو نوع را جادوی مُسری (واگیردار) (Contagious Magic) و جادوی هومیوپاتیک (تقلیدی) (Homeopathic Magic) نامیده که اولی بر اساس قانون تماس و دومی بر اساس قانون

شباهت شکل گرفته است. (همان: ۸۸-۸۷) در شعر مولوی چنان‌که خواهیم دید، نمونه بسیار جالبی از جادوی هومیوپاتیک دیده می‌شود که نشان‌دهنده آشنایی دقیق او با مقوله جادو است. از سوی دیگر، شباهت‌های بسیاری میان آداب جادویی و عرفان اسلامی وجود دارد که شرح و بسط همه آنها در این مقاله نمی‌گنجد. «چیرگی بر آتش همراه با سایر اعمال اعجاب‌انگیز شمنی: عروج، پرواز ساحری، ناپدید شدن، روی آب راه رفتن و مانند آن در میان عرفای اسلام شواهدی دارد.» (الیاده، ۱۳۷۵: ۹۵) البته مرزبندی دقیق و تشخیص حدود تأثیرپذیری جادو و عرفان از هم به راحتی امکان‌پذیر نیست زیرا «در مورد سنن عرفان ایران اسلامی شده، مشکل بتوان بین آنچه میراث ملی است و آنچه ناشی از تأثیرات اسلامی یا شرقی است، تقسیم‌بندی دقیقی انجام داد اما هیچ مشکلی وجود ندارد در این مورد که تعدادی از افسانه‌ها و معجزاتی که در تذکره اولیاء ایرانیان یافت می‌شود، به سهم عمومی جادوگری و خصوصاً شمنیسم تعلق دارد.» (الیاده، ۱۳۸۸: ۵۸۸) علاوه بر این، جادو به صورت افسون هم متجلی شده است و نمونه‌های فراوانی از تفکیک و ادغام این دو مفهوم تقریباً مترادف در شعر مولوی دیده می‌شود که البته کاربرد آن مختص مولوی نیست و در ادب فارسی سابقه‌ای طولانی دارد. افسون کردن یعنی انجام عملی جادویی که به وسیله آن انسان‌ها یا موجودات دیگر را تحت تسلط خود درآورند و آنها را وادار به انجام عملی یا ترک آن کنند. پس به طور کلی، افسون را هم می‌توانیم همان جادو بدانیم با این تفاوت که افسون، بیش‌تر بر یک حوزه خاص جادوگری متمرکز شده است نه همه ابعاد آن. در این مقاله، بازتاب و نمود جادو و اسطوره، به شیوه توصیفی-تحلیلی در یک اثر عرفانی یعنی غزلیات مولوی بررسی شده است.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه جادو و تأثیر آن در ادبیات فارسی می‌توانیم به مقالاتی مانند: «جادو در ادبیات فارسی» از محمدحسین محمدی؛ «جادو» از حسن رضایی باغبیدی اشاره کنیم. همچنین، مجتبی دماوندی در کتاب «جادو در اقوام، ادیان و بازتاب آن در ادب فارسی» به مقوله جادو در ادبیات فارسی پرداخته است. بنا بر جستجوی نگارندگان، تاکنون تحقیق مستقلی که اسطوره و جادو را در غزلیات مولوی بررسی کرده باشد، انجام نشده است. درباره ارتباط جادو و اسطوره در مقاله‌ای از بهروز اتونی با عنوان «جادو، زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای» اشاراتی مختصر و محدود شده است. در مقاله یادشده نمونه‌هایی از جادوی

تقلیدی و مُسری (یا به تعبیر نویسنده همان مقاله: جادوی ماندی و پیوندی) و چندین نمونه مشهور از اسطوره و حماسه و آیین بر اساس شاهنامه فردوسی آمده است.

۳. جادو

جادو کلمه‌ای ایرانی است که به صورت‌های مختلفی وارد زبان‌های دیگر نیز شده است.^۵ «این کلمه در پهلوی یاتوکیه (جادویی) و یاتوک (جادو) شده است. یاتو در اوستا به همان معنی است که امروزه در فارسی از کلمه جادو اراده می‌کنیم.» (اوشیدری، ۱۳۸۹: ۲۲۹) توضیح این مطلب که جادو چیست و معنی لفظی و اصطلاحی آن و کارکردها، انواع، شیوه‌ها و اهداف آن چه می‌باشد؟ امری است که مجالی دیگر می‌طلبد، به طور خلاصه می‌توان گفت: «جادو یا سحر، مجموعه باورها، اعمال، فنون و روش‌هایی است که به کارگیری آنها برای کنترل یا دگرگون کردن شرایط فراطبیعی و محیط زیست و رسیدن به مقاصد و اهداف نیک یا بد، مؤثر و سودمند پنداشته می‌شده است. در این امر، جادوگر یا از توان روحی و اراده شخصی خود و یا از برخی ابزارها، وسایل، اوراد، افسون‌ها، طلسمات و تعویذات برای رام و مهار کردن نیروهای فراطبیعی بهره گرفته تا طبع و منش و میل آنها را مطابق با خواست‌ها و نیازها بگرداند و بر پدیده‌های طبیعی، اندیشه، احساس و فرجام انسان، نیز امور جاری زندگی او تأثیر بگذارد.» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۲۹) در تعریف یادشده، به بیش‌تر حوزه‌های جادو، کارکرد، اهداف و نکات مهم مربوط به آن اشاره شده است.^۶

۴. نمودهای لفظی و معنوی جادو در شعر مولوی

لفظ جادو و افسون معمولاً در ادبیات فارسی به یک معنی به کار رفته‌اند اما مولوی گاهی میان جادو و افسون تفاوت گذاشته و گاهی آنها را به جای هم به کار برده است، همان‌گونه که در متون نظم و نثر فارسی در بیش‌تر موارد به جای هم به کار رفته‌اند. «در واژه‌نامه‌های فارسی، واژه‌های سحر و افسون، مترادف جادو، و ساحری و افسون‌گری مترادف جادو و جادوگری آمده‌اند.» (جادو، رضایی باغبیدی: ۲۳۵)

و آن را که وفا خوانی آن مکر و فسون باشد

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۶۰۹)

کجا گیرد قرار اکنون بدین افسون و افسانه؟

(غزل ۲۲۹۸)

در وادیی رسیدم کآن‌جا نبرد بوی نه معجزه و کرامت و نی مکر و ساحری

(غزل ۲۹۹۲)

در بیت اخیر جادو را به طور ضمنی در برابر معجزه قرار داده و تلویحا به غیرواقعی بودن آن و تمایز و تقابلی با امور مشابه آن در دین یعنی معجزات و کرامات اشاره کرده است. تعریف مولوی از جادو نیز بسیار جالب و نزدیک به حقیقت آن است بدین معنی که جادوگری چیزی جز این نیست که یکی کاری را دشوار می‌سازد و دیگری در صدد حل آن برمی‌آید: «می‌بند و می‌گشا که همین است جادوی» (غزل ۲۹۷۶) در غزلیات شمس کاربرد لغات، اصطلاحات و ترکیبات مربوط به جادو نیز به فراوانی دیده می‌شود که نشان‌دهنده تأثیر جادو در ذهن و زبان مولوی است.^۷ اشارات ادبی هم که بسامد بالایی دارد، بخش دیگری را به خود اختصاص داده است.^۸ نام بردن از ابزار مورد استفاده در جادوگری نیز یکی دیگر از نمودهای جادو در شعر مولوی است.^۹ اشاره به همه این موارد و آوردن نمونه‌های مختلف از هرکدام فراتر از حجم این نوشته است. بنابراین، تنها به بعضی از جنبه‌های مهم جادو و جادوگری در شعر و اندیشه او اشاره می‌کنیم.

۵. کاربرد جادو در غزلیات شمس

اشارات مولوی به جادو و امور مرتبط با آن به اندازه‌ای است که استفاده فراوان او از این حوزه گسترده دانش^{۱۰} بشری را به اثبات می‌رساند. در میان آثار منظوم و مثنوی او، غزلیات شمس از این لحاظ برجستگی ویژه‌ای دارد. «دیوان شمس تبریزی اگرچه در ظاهر تخیلات و توهمات فراوانی را دربردارد ولی اغلب آنها بیان‌کننده هیجانانگیز و جوشش‌های روان طوفانی مولانا است که نشان‌دهنده ابعاد و فعالیت‌های نامحدود روان بشری است.» (جعفری، ۱۳۵۷: ۱۸۶) آزادی عمل مولوی در بیان اندیشه‌های شخصی و احساسات درونی‌اش در غزلیات، همچنین تخیل آزاد و گسترده او در این اشعار باعث شده است که فارغ از مسأله تعلیم و تربیت بشر، از دید یک عارف عاشق به جهان و پدیده‌های آن نگاه کند. دیدار تاریخی شمس تبریزی و مولوی «دگرگونی کاملاً اساسی در درون مولانا به وجود آورده و او را به جهان‌بینی عمیق و گسترده از ابعاد مختلف هستی وادار می‌نماید.» (جعفری، ۱۳۵۷: ۵۶) بنابراین، تعجبی ندارد اگر بسیاری از پدیده‌های عالم، نظر او را به خود جلب کرده

است. «جای تردیدی نیست که مولانا صدها مسأله علمی تحقیقی را مورد توجه قرار داده حتی ابتکارهای بسیار جالب را هم دارا بوده است مانند حدس وجود جاذبیت و مسائل مربوط به روان‌کاوی.» (جعفری، ۱۳۵۷: ۲۳) پس اگر امور مربوط به موضوع پرکاربردی مانند جادو و جادوگری ذهن او را به خود مشغول داشته است، چندان عجیب به نظر نمی‌آید. توجه مولوی به جادو را تنها از نمونه زیر هم به سادگی می‌توان دریافت یعنی جایی که از عروسک جادویی یاد می‌کند. شاید برجسته‌ترین و اصیل‌ترین اصل جادویی که در اشعار مولوی دیده می‌شود، بیتی باشد که در آن به یکی از قدیمی‌ترین امور جادویی در جهان اشاره شده است:

لعبت صورت مرا دوخته‌ای به جادوی سوزن‌های بوالعجب در دل من خلیده‌ای

(غزل ۲۴۷۵)

مفهوم این بیت به جادوی تقلیدی (Homeopathic Magic) اشاره دارد و «مطابق آن، تقلید کردن از یک فعل به وقوع آن فعل منتهی می‌شود.» (سگال، ۱۳۹۴: ۱۱۵). فروکردن سوزن یا یک شیء نوک تیز در بدن یک عروسک چوبی، پارچه‌ای یا مومی که شبیه فردی است که قرار است جادو یا هلاک شود، عملی جادوی است که در بیت فوق آشکارا بدان اشاره شده است. «شاید آشناترین کاربرد این اصل {جادوی هومیوپاتیک} ... کوششی باشد که بسیاری از مردمان در بسیاری از زمان‌ها برای نابود کردن دشمن یا آسیب زدن به او از راه نابود کردن نقش او یا آسیب زدن به آن انجام می‌دادند، زیرا فکر می‌کردند که با رنج بردن تصویر، دشمن نیز رنج خواهد برد و با نابود شدن آن او نیز نابود می‌شود.» (فریزر، ۱۳۸۸: ۸۹) الیاده (Eliade) در مورد حقیقت این‌گونه امور جادویی می‌نویسد: «چنین عملی زمانی ممکن شد که بعضی افراد یقین یافتند (از راه تجربه) یا حکم کردند (به طریق نظری) که ناخن و گیسوان یا اشیاء متعلق به هرکس پس از جدا شدن از صاحبشان نوعی ارتباط صمیمی با وی را همچنان حفظ می‌کنند. چنین باوری مبتنی بر فرض وجود فضاشبکه‌ای است که دورافتاده‌ترین اشیاء را به برکت انس و الفتی هدایت‌شده و جهت‌دار بر وفق قوانین خاص (هم‌زیستی اندام‌وار، مشابهت صوری یا رمزی، قرینه‌سازی یا تقارن کنش‌ها) به هم می‌پیوندد. جادوگر، مادام و به میزانی که چنین فضاشبکه‌ای وجود دارد، می‌تواند به اثربخشی کارش اعتقاد داشته باشد.» (الیاده، ۱۳۷۶: ۳۱) مولوی در بیتی دیگر با تفصیل بیش‌تری از این رسم جادوی که «وودو» (Voodoo) نامیده می‌شود، یاد کرده است. (ر.ک: سگال، ۱۳۹۴: ۱۱۶) اشاره‌ای که او به بیماری و مرگ ناشی از این روش دارد، باعث

می‌شود که مفهوم بیت را دقیقاً مرتبط با عروسک جادویی بدانیم نه پیشه‌ی عروسک‌دوزی و تزئین آن:

پیش تو خوبان و بتان چون پیش سوزن لعبتان زشتش کنی نغزش کنی بردری از مرگ و سقم
(غ ۱۳۸۴)

۶. واکنش مولوی به مقوله‌ی جادو

مولوی، شاعری مسلمان است و طبعاً واکنش او نسبت به جادو متأثر از اعتقادات دینی اوست. نفوذ جادو در ذهن و زبانش ارتباط چندانی به پذیرش یا عدم پذیرش جادو در دیدگاه شخصی او ندارد. ارتباط میان دین مردم و جادو از قدیم وجود داشته است و در آغاز، این رابطه آن‌چنان زیاد بوده است که «در جامعه‌های ابتدایی جادو معمولاً مکمل تفکر و رفتار دینی مردم آن‌ها بوده و از این‌رو جدا کردن آن از دین در میان مردم این جامعه‌ها تقریباً نامحتمل است.» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۴۷) نمود این امر تا حدی است که برخی از پژوهش‌گران این عرصه معتقدند که: «در دوره‌ی اسطوره، جادو اصلاً بخشی از دین است.» (بهار، ۱۳۹۰: ۵۷۶) این موضوع، بیش‌تر مربوط به پیروان ادیان است تا خود ادیان. مردم عادی قدرت تشخیص و تمییز درست باورهای دینی و جادویی را نداشته‌اند و به نوعی هر دو را با هم در می‌آمیخته‌اند. دین و جادو «با پیچیده‌تر شدن جامعه از جهت تخصصی و سازمانی بیش از پیش از هم تمایز می‌یابند. با این همه، انواع روابط میان فرهنگ جادویی و فرهنگ مذهبی امکان‌پذیرند و در بسیاری از جوامع و سنت‌های مذهبی قدری تداخل میان فعالیت‌های آن‌ها به چشم می‌خورد.» (دماوندی، ۱۳۸۴: ۳۳) علت استفاده‌ی مولوی از جادو شاید به نفوذ آشکار و پنهان همین فرهنگ جادویی در اندیشه‌های مذهبی بازمی‌گردد زیرا «از نخستین نمونه‌های پرستش تا اشکال تکامل یافته‌ی ادیان، همه‌جا جادو با رنگ و طرح‌های متفاوت خویش در جلوه‌گری است.» (همان، ۱۳۸۴: ۲۸) البته این مسئله به این معنا نیست که جادو مورد تأیید ادیان الهی است یا اینکه استفاده از آن از سوی دین‌داران به معنی قبول جادو است. کاربرد وسیع جادو در آثار مولوی، مخصوصاً آنجا که مفهوم اسطوره‌ای دارد، گاهی در تضاد آشکار با مبانی اندیشه‌ی دینی اوست زیرا از اموری سخن به میان می‌آید که دین آن‌ها را تأیید نکرده است و هرگز تأیید نخواهد کرد. واکنش‌های مثبت و منفی در رابطه با جادو و جادوگران همیشه و در همه‌جا با شدت و ضعف وجود داشته است. در آیین یهود و مسیحیت به شدت با جادو و جادوگری مخالفت شده است.^{۱۱} «سده

شانزدهم و هفدهم، سده‌های جادوگرکشی و جادوگرسوزی در اروپا بود و کلیسا تمام توان خویش را برای از بین بردن جادوگران به کار می‌برد. (همان، ۱۳۸۴: ۱۶۷) در کیش زرتشتی جادوگری از بزرگ‌ترین گناهان به شمار می‌رود. «در اوستا به شدت تمام بر ضد آن سخن رفته و از گناهان بزرگ شمرده شده است.» (اوشیدری، ۱۳۸۹: ۲۲۹) در اسلام نیز جادوگری نهی شده است. اینگونه مقولات را مردم عادی قبول دارند و به طور ناخودآگاه - از طریق پای‌بندی به آداب و رسوم گذشتگان - عامل حیات و تداوم آن شده‌اند. «در جامعه‌های سنتی نیز اندیشه غالب به طور کلی جادوگرا و اسطوره‌محور است و زبان و فرهنگ عامه و مذهب، همه با هم ذهن در حال رشد مردم جامعه را چنان شکل می‌دهند که پذیرای تداوم خرافات باشند و در نتیجه، آن مفاهیم جادویی رمزی بر تفکر افراد در سراسر زندگی فرمان برانند.» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۴۹) از این مقوله است تلمیح به برخی از داستان‌های تاریخی و مذهبی مانند داستان حضرت موسی و ساحران و فرعون - که بارها در قرآن کریم بدان اشاره شده است^{۱۲} - داستان سلیمان و اجنه و شیاطین، داستان هاروت و ماروت (قرآن کریم، بقره: ۱۰۲)، ماجرای عیسی و زنده کردن مردگان (قرآن کریم، آل عمران: ۴۹ و مائده: ۱۱۰) و ... که هر کدام مملو از اشارات جادویی می‌باشد. بستر تاریخی، اجتماعی و فرهنگی این داستان‌ها به گونه‌ای است که خواه ناخواه نکات اساطیری و جادوی را به ذهن متبادر می‌سازد و نکته شایان توجه در این گونه موارد، استفاده‌ای است که مولوی از این موضوعات کرده است. به عبارت دیگر، آن‌ها را در خدمت اهداف تعلیمی و توصیفات عرفانی خود قرار داده است. برخی از عناصر جادویی - اسطوره‌ای در خلال همین داستان‌های دینی و تاریخی مطرح شده است که تعیین این‌که کدام‌یک از دیگری تأثیر پذیرفته، به سادگی امکان‌پذیر نیست.

خود را بزَن تو بر من این است زنده کردن بر مرده زن چو عیسی افسون معتمد را

(غزل ۱۹۱)

ور جادوی نماید بندد زبان مردم تو چون عصای موسی بگشا بر او زبان‌ها

(غزل ۱۹۲)

جادوکانی ز فن چند عصا و رسن مار کنند از فریب موسی و ثعبان رسید

(غزل ۱۸۵)

صد چو هاروت و چو ماروت ز سحرش بسته است مر مرا بسته این جادوی سخاره مکن

(غزل ۱۹۹۹)

مولوی، عارفی است که اندیشه‌های عالی خود را هم‌سو با اسلام و برگرفته از تعالیم آن بیان می‌کند. او جادو را به پیروی از دین اسلام، حرام می‌داند. «شد جادوی حرام و حق از جادوی بری» (غزل ۲۹۷۶). دیدگاه او نسبت به جادو گاهی مثبت و گاهی منفی است و با توجه به موضوع بحث خود و استفاده‌ای که از مسائل مرتبط با جادو کرده است، جادو را خوب یا بد می‌داند. البته گاهی با برداشتی کاملاً شاعرانه و با حسن تعلیل، دلیلی برای حرمت آن می‌آورد که هیچ ربطی به مبانی اعتقادی و دینی شاعر ندارد:

سحر چرا حرام شد؟ زآن‌که به عهد حسن تو حیف بود که هر خسی لاف زند ز ساحری
(غزل ۲۴۷۸)

پیش آن چشم‌های جادوی تو چون نباشد حرام، جادویی؟
(غزل ۳۱۴۳)

۱.۶ دیدگاه منفی

مولوی در مواردی این «علم کاذب» و «هنر بی‌ثمر و نامشروع» (ر.ک: فریزر، ۱۳۸۸: ۸۸) را آشکارا رد می‌کند و جادوگری را کاری بیهوده و هوسی گرفتارکننده به شمار می‌آورد. مخالفت او با جادو و کاربردهای بد آن است و دیدگاه منفی او را هم باید در همین راستا توجیه کرد:

در عین درد بنشین هر لحظه دوست می‌بین آخر چرا تو مسکین اندر پی فسونی؟
(غزل ۲۹۴۳)

بس کن و سحر مکن اول خود را برهان که اسیر هوس جادویی و شعبده‌ای
(غزل ۲۸۵۹)

گاهی هم تأثیر ورد و افسون را بی‌تأثیر می‌داند حتی اگر خواندن سوره‌ی خاصی از قرآن (سوره‌ی یاسین) یا ذکر مخصوصی (حوقله) باشد:

گویند: بخوان یاسین تا عشق شود تسکین جانی که به لب آمد چه سود ز یاسینی؟
(غزل ۲۶۰۹)

بی‌بادۀ تو کی فتد در مغز نغزان مستیی؟ بی‌عصمت تو کی رود شیطان به لاحول ولا
(غزل ۲۱)

۲.۶ دیدگاه مثبت

مولوی، جادو و افسون را به تبعیت از عقاید مذهبی‌اش رد می‌کند اما اگر کارکرد مثبتی برای آن وجود داشته باشد، قابل قبول است مخصوصاً برای دفع جادو و شکستن طلسم‌های جادوی:

فسون قل اعود و قل هو الله چرا در عشق همدیگر نخوانیم؟

(غزل ۱۵۳۵)

هر چند آن‌جا که از خدا یا بندگان برگزیده‌اش یاد شود، جادو دیگر اثری ندارد:

گفتم: جادو کسی. مست بخندید و گفت: سحر اثر کی کند؟ ذکر خدا می‌رود

(غزل ۸۹۸)

گره‌گشای خداوند شمس تبریزی که چشم جادوی او زد گره به سحاری

(غزل ۳۰۶۸)

علاوه بر این، از جادو و افسون می‌توان در جهت مقابله با جادوگران هم استفاده کرد. بنا بر این اعتقاد، حمل کردن برخی از اشیاء یا نوشته‌ها یا دفن آن برای دفع نیروی طبیعی و فراطبیعی مضر، مفید است. این عقیده، به خودی خود یک اندیشهٔ اسطوره‌ای است:

هر که برات حفظ ما دارد در زه قبا در بر و بحر اگر رود باشد راد و محترم

(غزل ۱۸)

فسون رقیهٔ کژدم‌نویس عید رسید که هست رقیهٔ کژدم به کوی عشق مدام

(غزل ۱۷۳۴)

خواست یکی نوشته‌ای عاشقی از معزمی گفت: بگیر رقیه را زیر زمین بکن دفین

لیک به وقت دفن این یاد مکن تو بوزنه زآن‌که ز یاد بوزنه دور بمانی از قرین

(غزل ۱۸۳۹)

پس از بررسی واکنش‌های مثبت و منفی مولوی در قبال جادو مشخص می‌شود که او برای این‌که اندیشهٔ درونی خود را به‌تر و ساده‌تر برای دیگران بیان کند، به مقتضای حال و مقام از اندیشه‌های جادویی استفاده نموده است و چندان نسبت به کاربرد عناصر مغایر با باورهای دینی‌اش حساس نبوده است. به عبارت دیگر، مقاصد تعلیمی یا عاطفی و شخصی او مهم‌تر از اصل این باورهای جادویی است. به عنوان مثال در مواردی مانند ایات زیر،

امور جادویی در راستای اهداف عرفانی شاعر مورد استفاده قرار گرفته‌اند که بدون دانستن اصول و جزئیات آن امور، سخن شاعر به طور ناقص و حتی گاهی اشتباه درک می‌شود:

بر چشمه‌ی دل گرنه پری‌خانه‌ی حسن است ای جان سراسیمه پری‌دار چرایی؟

(غزل ۲۶۴۳)

چون سرمه‌ی جادوی در دیده‌ی کشی دل را تمییز کجا ماند در دیده‌ی انسانی؟

(غزل ۲۵۷۱)

چه خوانم من فسون؟ ای شاه پریان که تو در شیشه و افسون ننگنجی

(غزل ۲۶۵۰)

گرمابه‌ی روحانی آوخ چه پری‌خوان است و این عالم گورستان چون جامه‌کنان گشته

(غزل ۲۳۱۱)

برای فهم دقیق ابیات بالا، دانستن نکاتی از این قبیل ضروری است که جای‌گاه اجنه و پری‌ها را در گرمابه یا کنار چشمه‌ها می‌دانسته‌اند؛ با استفاده از جادو در بینایی انسان خلل وارد می‌کردند و این‌که معتقد بودند که با خواندن اوراد مخصوصی می‌توان جن و پری را در شیشه زندانی کرد.

۷. افسون‌گری عناصر و اجزای جهان آفرینش

این مسئله، یک امر بدیهی است که «در جهان اسطوره همه چیز جان دارد. ابر، باد، دریا، سنگ، آهن، تکه‌ای چوب و ... گویا هستند.» (واحد دوست، ۱۳۸۹: ۳۸) شاعر عارف مسلکی مانند مولوی هم در مواجهه با جهان آفرینش، جادوگری را تنها منحصر به نوع انسان نمی‌داند و موجودات و حتی مفاهیم عقلی را هم دارای مراتبی از افسون‌گری می‌داند. جادوگری دنیا، اجرام آسمانی، موجودات عالم غیب و حتی برخی مفاهیم مانند عقل و عشق هم امکان‌پذیر است که هرکدام به نوبه‌ی خود می‌توانند انسان را با افسون خواندن و افسون دمیدن به دام خودشان بیندازند و او را مطیع خویش کنند. «در فرهنگ اسطوره‌ای، جهان، زنده و تپنده حتی به گونه‌ای هوش‌مند و دریا بنده است. از این روی انسان‌گونه شمرده می‌شود.» (کزازی، ۱۳۹۰: ۳۸) از دیدگاه مولوی، انسان، طلسم‌شده‌ی این جهان است (غزل ۱۲۰) و دنیا او را با جادوی خود به سوی خود جذب می‌کند (غزل ۸۶۰)؛ معشوق، افسون‌گر است (غزل ۱۰۸۷) و عشق هم همین‌طور (غزل ۱۲۴۷)؛ جان نیز می‌تواند با

حسین پریزاد و فروغ صهبا ۱۳

افسون خود، بیماری جسم را شفا دهد (غزل ۱۲۶۴) و سیاره زحل هم مثل دیگر اجرام آسمانی، افسون‌کننده است (غزل ۱۳۱۶).

عشق بر من فسون اعظم خواند جان شنید آن فسون نمی‌خسبد

(غزل ۹۶۶)

علاوه بر مفاهیم ذهنی، طبیعت و مظاهر گوناگون آن هم همین حالت را دارد و مولوی در هنگام رویارویی با آن، شور و هیجان خاصی پیدا می‌کند و مانند انسان دوران اسطوره‌ای، همه چیز را جان‌دار و دارای درک و شعور انسانی می‌پندارد. «با تحقیقات در فرهنگ‌های مختلف جهان این اصل پذیرفته شده که تفکر جادویی همراه با تفکر جان‌پنداری یک فرایند عام و همگانی در میان تمام جامعه‌های آغازین بوده و برخی معتقدند بشر از سپیده‌دم تاریخ با جادو آشنایی داشته است.» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۳۸) بخشی از این دیدگاه طبیعت‌محور مولوی، برگرفته از دین و عرفان است اما وقتی شاعر از عناصر جادویی یا اسطوره‌ای نام می‌برد، دیگر نمی‌توانیم نسبت به خاست‌گاه غیردینی این دیدگاه، بی‌تفاوت باشیم. او گاهی خطاب به صبح می‌گوید که افسون بخواند (غزل ۱۷۸۸) و گاهی بی‌قراری گلشن را از افسونی می‌داند که باد صبا بر او خوانده است (غزل ۵۸۱)، آب در سجود است زیرا خداوند او را افسون کرده است هم‌چنان‌که مارگیر، مار را (غزل ۱۶۹۲)، ماه هم گاهی افسون می‌شود (غزل ۱۷۸۸) و ...:

صبحا جهان پر نور کن این هندوان را دور کن مر دهر را محرور کن افسون بخوان افسون بخوان (غزل ۱۷۹۴)

شدی ای نی! شکر ز افسون آن لب ز لب ای نیشکر رو شکرها کن

(غزل ۱۹۱۴)

نوبهاران چو مسیح است فسون می‌خواند تا برآیند شهیدان نباتی ز کفن

(غزل ۲۰۰۳)

در بیت اخیر، شاعر علاوه بر فسون‌خوانی فصل بهار و تلمیح به داستان زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی (ع)، با آوردن ترکیب جالب «شهیدان نباتی» بر بار معنایی شعر افزوده است. این ترکیب یادآور یکی از مسائل مهم اسطوره‌ای و فرهنگی آسیای غربی است. مولوی بیش‌تر عمر خود را در این منطقه (آسیای غربی) سپری کرده است اما اثبات یا رد این مطلب که او تا چه حد از وجود و کاربرد این اسطوره باخبر بوده است، شاید

چندان ساده نباشد. این بیت یادآور داستان دموزی یا تموز - خدای اقوام سامی - است که هر سال در سوگ او مراسم عزاداری برپا می‌شده است و در یونان به نام آدونیس و در مصر به نام اوزیریس از او نام برده می‌شود. (ر.ک: فریزر، ۱۳۸۸: ۳۶۹-۳۶۱) مطالب زیادی درباره این ایزد گیاهی و شهیدشونده منطقه آسیای غربی گفته شده است. «روایت‌ها فرق می‌کند ولی درون‌مایه یکی است. خدای شهیدشونده‌ای است که با شهادت یا با ایثار، دوری جستن و جز آن، خشک‌سالی می‌شود و با تولد مجددش برکت می‌آید» (بهار، ۱۳۹۰: ۴۰۵).

۸. چند حوزه اسطوره‌های جادو

نگاهی گذرا به جنبه‌های گوناگون و کاربردی جادو در غزلیات شمس، مشخص می‌کند که جادو و مطالب مرتبط با آن در اشعار مولوی جای‌گاه خاصی دارد. یکی از مهم‌ترین بخش‌های جادو موضوعاتی است که در ارتباط با جن و پری است.

۱۸ جن و پری

کاربرد مترادف دو واژه «جن» و «پری» در زبان فارسی دری تقریباً در همه تاریخ هزار و چند صد ساله آن مشاهده می‌شود. در مورد ریشه کلمه پری هم نظرات گوناگونی ارائه شده است. سرکاراتی (Sarkarati) پس از نقد عقاید مختلف درباره ریشه این کلمه، آن را به معنی «زاینده و بارور» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۶) می‌داند و به مفهوم مثبت آن در اساطیر اشاره دارد و می‌نویسد: «پری‌ها در یک زمان، زن - ایزدان {الهی‌های} باروری و زایش بودند و در این نقش بسان زنان جوان بسیار زیبا و فریبنده تصور می‌شده‌اند که تجسم ایزدینه میل و خواهش تنی بودند ... ولی بعدها بر اثر تغییر و تحول ارزش‌های اخلاقی و به‌ویژه دین‌آوری زردشت ... از انجمن ایزدان رانده شدند و دگرگونی جوهری پیدا کرده، در آیین زردشتی و دین مزدیسنا به صورت بوده‌های اهریمنی درآمدند.» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۷) بسیاری از کارهای جادوگران با تسخیر ارواح یا استفاده از نیروهای پنهان در جهان صورت می‌پذیرد که جن و پری در رأس آنان قرار می‌گیرند. «چون راه‌های تلفیق و ارتباط میان ناخودآگاه و خودآگاه را حرامیان منطق و اخلاق گرفته‌اند، لذا برای برقراری تماس با روان نهفته و پری که تجسمی از آن است، باید به جادو و افسون متوسل شد و به پری‌خوانی و پری‌داری پرداخت» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۳۰). تسخیر آن‌ها و وادار کردنشان به انجام اموری که خواسته شخص تسخیرکننده است، از مهم‌ترین بخش‌های جادوگری است. «برخی

معتقدند که شناخت وجود جن در اسلام، بنیادی برای باور به جادو فراهم آورد. (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۸۸: ۲۲۹) در ادبیات قدیم فارسی همیشه پری را نماد زیبایی دانسته‌اند. «در ادبیات کلاسیک فارسی به استثنای شاه‌نامه، پیرامون دیو و پری کم‌تر سخن رفته و آنچه هم به ندرت به کار رفته صورت نمادی داشته است.» (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۱۰۶) و «در ادبیات منظوم نیز ... یک زن خوب‌رو و یک معبود به پری یا بتی پری‌وش تشبیه می‌شود.» (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۱۰۷) این بخش از جادوگری را شاید بتوان پربسامدترین حوزه جادویی در آثار مولوی دانست. نمود این امر به حدی است که گاهی از همان آغاز کلام به آن می‌پردازد مثلاً در غزل شماره ۲۵۹۵ به مطلع زیر، به چندین ویژگی جن و پری از جمله پنهان بودن، شب‌گردی، اغیار بودن آن‌ها در نزد خدا و زیارخ بودن یک‌جا اشاره شده است:

امشب پریان را من تا روز به دل‌داری در خوردن و شب‌گردی خواهم که کنم یاری

این‌گونه موارد غیر از مواردی است که به اقتضای یک داستان یا تمثیل، سخن از جن و پری به میان آمده است. بنیان بسیاری از این اندیشه‌ها به اسطوره برمی‌گردد؛ اعتقاداتی از قبیل: سبک‌رو بودن پریان (غزل ۵۷۶)، سرخ بودن چهره پری (غزل ۱۵۲۰)، بی‌خوابی پری (غزل ۱۳۷۶) و پنهان بودن اجنه از چشم بشر (غزل ۲۵۹۵). منظور از پری در اغلب نمونه‌ها همان «جن» است. حقیقت این است که نیروهای اهریمنی تحت عنوان پریکا - که صورت کهن و اصلی کلمه پری است - (ر.ک: سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۶-۲) به مرور زمان مفهوم و مصداقی اهورایی و مقدس می‌پذیرند که هم‌چنان باقی است و گرنه در اصل، همان نیروهای اهریمنی برای فریب دادن و گمراه ساختن آدمیان به صورت زنی زیبا در می‌آمدند تا زودتر به اهداف اهریمنی‌شان برسند. «پریان نیز مانند دیوان می‌توانند هرگاه اراده کنند، تغییر شکل دهند.» (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۸۸) کم‌کم اصل این قضیه فراموش شد و پری (مخصوصاً در ادبیات فارسی) نماد زیبایی و دل‌ربایی شد. در شعر مولوی از کاربرد نادرست و درست جن و پری به جای یک‌دیگر، نمونه‌هایی وجود دارد که گاهی این دو از هم تفکیک شده‌اند و گاهی به جای هم به کار رفته‌اند. در ادامه مطلب به برخی از ویژگی‌های جن و پری اشاره می‌کنیم.

ارتباط پری و شیشه و استفاده از جادو برای به دام انداختن پری از رایج‌ترین مضامین ادبیات فارسی است که در شعر مولوی هم بارها به صورت‌های مختلف از آن یاد شده است:

روان شود ز ره سینه صد هزار پری چو بر قنینه بخواند فسون احیا را

(غزل ۲۳۳)

هر کس که پری خوتر در شیشه کنم زوتر بر خوانم افسونش حراقه بجنیانم

(غزل ۱۴۶۶)

اسیر شیشه کن آن جنیان دانا را

(غزل ۲۱۲)

بنه بر دست آن شیشه به قانون پری‌خوانی

(غزل ۲۵۰۷)

بی‌خوابی و شب‌گردی پری از دیگر موارد قابل ذکر است:

من پرزاده‌ام و خواب ندانم که کجاست؟

(غزل ۴۱۷)

گر پرزادیم شب جمعیت پریان بود

(غزل ۱۵۹۷)

ز شب‌های من گریان بپرس از لشکر پریان که در ظلمت ز آمد شد پری را پای می‌سایم

(غزل ۱۴۳۸)

برای در امان ماندن از آسیب اجنه رعایت ادب با آنها لازم است:

زحمت رسد ز پریان گر با ادب نباشی کاین گونه شهره پریان تندند و بی‌محبا

(غزل ۱۸۸)

جن و پری می‌توانند باعث دیوانه شدن انسان شوند. فرد جن‌زده را به زنجیر می‌کشند و با خواندن وردهای مخصوص در جهت شفای او می‌کوشند. «رابطه پری با افسون و رؤیا و دیوانگی از دیدگاه روان‌شناسی مذهب و اساطیر، امری طبیعی است» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۲۵).

از برای صلاح مجنون را بازخوان ای حکیم، افسون را

(غزل ۲۴۵)

بر گردن و بر دست من بر بند آن زنجیر را افسون مخوان ز افسون تو هر روز دیوانه‌ترم

(غزل ۱۳۷۳)

ارتباط پری با آب و دریا و باران باعث شده است که جای‌گاه پری را معمولا کنار چشمه یا داخل گرمابه بدانند که همین مطلب هم ریشه در اندیشه‌های اسطوره‌ای دارد. «یکی از وظایف پری به عنوان زن - ایزد فراوانی و باروری ارتباط او با بارندگی و آب‌ها است که از این راه سال نیکو و محصول خوب آورده و به مردمان، فراوانی و افزونی ارزانی می‌دارد.» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۱۸).

هرجا که چشمه باشد باشد مقام پریان با احتیاط باید بودن تو را در آنجا
(غزل ۱۸۸)

گرمابه دهر جان‌فزا بود زیرا که در او پری ما بود
(غزل ۷۲۴)

۲۸ اعتقاد به چشم‌زخم

در دوران اسطوره‌ای این تصور وجود داشته است که همه چیز جان دارد و به تناسب قدرت آن چیز، باید از آن ترسید یا از آن گریخت. «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 رسانند.» (اتونی، ۱۳۹۰: ۲۳۴) بنابراین باید از راه‌های مختلف برای رضایت یا دفع آن قدرت ناشناخته کوشید. از اینجاست که اعمال گوناگونی به اسم آداب و آیین‌های مذهبی در میان جوامع مختلف به وجود آمد و به مرور زمان گسترش یافت. از قربانی کردن (انسان و غیر انسان) گرفته تا نذر کردن و حمل اوراد و تعویذها همه و همه، بازتاب این تفکر کهن در جهت به دست آوردن رضایت خدایان و دور کردن خشم و انتقام آنان است. «در جامعه‌های آریایی، سامی، هندی، استرالیایی، آفریقایی و سایر سرزمین‌های کهن نیز جادو بر همه سطوح جامعه سیطره داشت و جادو-پزشکانی بودند که از افسون‌ها، اوراد و اعمال جادویی برای باطل کردن و بی‌اثر ساختن اثرات زیان‌بار جادو، رماندن دیوان و نیروهای زیان‌کار و درمان بیماری‌ها استفاده می‌کردند.» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۳۹) یکی از این موارد که موجب ترس مردم بوده و هنوز هم هست، چشم‌زخم است. این عقیده که برخی از انسان‌ها می‌توانند با چشم خود در روند وقایع و امور جاری عالم و آدم تأثیر منفی بگذارند، نه تنها

در میان مردم کاملاً پذیرفته شده است که حتی متون دینی هم حقیقت آن را تأیید می‌کنند. (به عنوان نمونه، آیهٔ ۵۱ سورهٔ قلم: «وإن یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارهم...»)

من زیان‌ها کرده‌ام من دیده‌ام زخم‌ها از چشم هر بی‌پا و سر
چشم بد دیدیم ما کز زخم او رو سیه گردد عیان شمس و قمر

(غزل ۱۱۰۷)

یکی از راه‌های دفع چشم‌زخم، افکندن دانه‌های اسپند (= اسفند) بر روی آتش است که اشاره به این مقوله در ادبیات فارسی به صورت یک سنت ادبی درآمده است:

بسوز ای تن که جان را چون سپندی به دفع چشم بد چون کیمیایی

(غزل ۲۷۰۶)

۳۸ چشم‌بندی

چشم‌بندی هم یکی دیگر از عوامل بازتاب‌دهندهٔ اسطوره‌ها در جادوگری است. چشم‌بندی از یک سو نوعی تردستی و شعبده‌بازی است و از سوی دیگر، با اعتقادات جادویی و اسطوره‌ای در ارتباط است. «شگردهای جادو بیش‌تر با چشم‌بندی همراه است.» (دماوندی، ۱۳۸۴: ۳۲) با سحر و جادو می‌توان واقعیت را از چشم دیگران پنهان کرد یا اینکه آن را وارونه یا ناقص جلوه داد. به عبارت دیگر، انسان چیزهایی را می‌بیند که وجود خارجی ندارند یا این‌که وجود دارند ولی نه به آن صورتی که به نظر می‌رسند. چشم‌بندی که نوعی ایجاد خطای دید و متوهم کردن شخص است، از جادوهای رایج و پرکاربرد می‌باشد. جادوگران با چشم‌بندی باعث می‌شوند که مسافر راهش را گم کند و هیچ‌وقت به منزل نرسد (غزل ۱۱۷۲)؛ جهان به طور کلی به صورت دیگری دیده شود (غزل ۲۶۷۳) یا به نظر خشک بیاید (غ ۲۸۱۷)؛ شاخهٔ خشک، تر به نظر برسد (غزل ۲۷۸۴)؛ گاهی حقیقت اشیاء و موجودات تغییر می‌کند مثلاً آهو، شیر می‌شود و برعکس (غزل ۱۱۶)؛ دیده، احول می‌شود (غزل ۱۱۶) و یا اینکه جادوگر خود را از چشم دیگران پنهان می‌کند (غزل ۱۷۳)، (غزل ۳۴۲) و (غزل ۲۳۸۸).

چنان ببندد چشمت که ذره را بینی میان روز و نینی تو شمس کبری را
ز چشم‌بند وی است آن که زورقی بینی میان بحر و نینی تو موج دریا را

(غزل ۲۳۳)

چو چشمت بست آن جادوی استاد درآ در آب جو و آب می جو

(غزل ۲۱۸۸)

ای بسا خشک‌لبا کز گره سحر کسی در ارس بی‌خبر از آب چو دولاب شده است

(غزل ۴۱۵)

چشم خلاق از او بسته شد از چشم‌بند زآن‌که مسلم شده چشم ورا ساحری است

(غزل ۴۶۸)

برخی از اندیشه‌های مطرح شده در ابیات بالا، بدون شک در شمار خرافات قرار می‌گیرند. «نظام باستانی خرافات» همیشه و در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها تأثیر خود را بر ذهن انسان به همراه داشته است. (رک: فریزر، ۱۳۸۸: ۸۵) در جامعه‌های سنتی «زبان و فرهنگ عامه و مذهب ... ذهن در حال رشد مردم جامعه را چنان شکل می‌دهند که پذیرای تداوم خرافات باشند.» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۴۹) اغلب خرافات، در واقع اندیشه‌هایی اسطوره‌ای یا جادویی هستند که به علت فراموش شدن اصلشان، با عناوینی چون سنت‌های گذشتگان، رسم و رسوم قبیله‌ای یا نژادی، قوانین موروثی و ... از آن‌ها یاد می‌شود. یکی از منابع غنی برای جستجوی اساطیر کهن در زمان حاضر همین باورهای خرافی است.^{۱۳} «شاید کم‌تر کسی باشد که به گونه‌ای درگیر اندیشه‌های به اصطلاح خرافی نباشد. البته حوزه معنایی خرافه نیز گسترده و به معنای اسطوره نیز در ادب عرب به کار رفته است. به هر روی، جستجو در آرایه‌ای که خرافی دانسته شده‌اند و می‌شوند، زیرساخت‌ها و بن‌مایه‌های جادویی آن‌ها را آشکار می‌سازد. کسی که اندکی با جهان دانش‌های نهانی آشنا باشد، این پیوند را به سادگی دریافت می‌کند.» (دماوندی، ۱۳۸۴: ۲۸۹) فراموش نکنیم که تشخیص مرز اسطوره و جادو در عقاید خرافی امری بسیار دشوار است و حتی گاهی غیرممکن می‌نماید زیرا قدمت این دو به اندازه زندگانی بشر بر روی کره زمین است.

۴۸ بستن خواب

آیین‌ها بخش مهمی از فرهنگ هر جامعه را تشکیل می‌دهند که خود محملی برای دوام اسطوره‌ها نیز به شمار می‌روند. «در واقع آنچه امروز فرهنگ می‌نامیم، در جهان باستان برابر اسطوره و آیین بوده است.» (بهار، ۱۳۷۴: ۲۰۹) آیین‌هایی که در هنگام اجرای مراسم جادویی انجام می‌شوند، در بسیاری از اوقات با اسطوره‌ها ارتباط نزدیکی دارند. «داستان‌ها

یا اسطوره‌ها معمولا در اطراف آیین‌ها به وجود می‌آیند تا آن‌ها را توضیح دهند، توصیف کنند و یا به صورت آرمان درآورند.» (براکت، ۱۳۸۰، جلد اول: ۳۰) مشخص کردن این‌که اسطوره، آیین و جادو کدام‌یک زودتر در جوامع بشری پدیدار شده است، امری است که هنوز محل اختلاف متخصصان و پژوهش‌گران این حوزه‌هاست. «انسان عهد اساطیر به علت نیازهای مادی و معنوی‌اش برای رسیدن به صلحی ابدی با جهان پیرامون خود مجبور بوده است که یک رشته آیین‌ها را اجرا کند. این آیین‌ها که هدف اصلی آن‌ها برقراری ارتباط با خدایان و مظاهر مختلف حیات است، با اسطوره همراه‌اند تا جایی که اسطوره را نمی‌توان از آیین جدا کرد ... آیین، شکل عملی و طریق بیان اعتقادات اسطوره‌ای بوده و اسطوره محتوای فکری آیین‌هاست.» (بهار، ۱۳۷۴: ۲۰۹-۲۰۸) انسان‌های اولیه در مواجهه با طبیعت، «دریافت روشنی از عوامل طبیعی نداشتند، آن‌ها را با نیروهای فوق طبیعی و جادویی مربوط می‌دانستند. پس به جستجوی وسایلی برای جلب حمایت آن نیروها پرداختند. بر اثر مرور زمان، بین شیوه‌هایی که به کار می‌بردند و نتایجی که از آن شیوه‌ها انتظار داشتند، رابطهٔ مسلمی یافتند. این شیوه‌ها سپس تکرار شدند، صیقل یافتند و رسمیت پذیرفتند تا سرانجام بدل به آیین گردیدند.» (براکت، ۱۳۸۰، جلد اول: ۳۰)

از آن‌جا که «جادو عبارت است از ایجاد رابطه با خدایان یا ضد خدایان و به دست آوردن لطف آن‌ها برای خود یا قهر برای شخص متخاصم.» (بهار، ۱۳۹۰: ۵۷۷) تأثیرگذاری بر سلامتی جسم یا جان انسان و حتی کشتن او با استفاده از جادو امری رایج بوده است. یکی از راه‌های نابود کردن اشخاص، بستن خواب آن‌ها بوده است؛ به این معنی که با جادو سبب نخوابیدن شخص مورد نظر می‌شدند که در نهایت منجر به دیوانگی، بیماری و مرگ فرد می‌شده است. در ابیات زیر به این اصل جادویی اشاره شده است:

ای دل قرار تو چه شد و آن کار و بار تو چه شد؟ خوابت که می‌بندد چنین اندر صبح و در مسا؟

(غزل ۵)

بس سینه‌ها را خست او بس خواب‌ها را بست او بسته‌ست دست جادوان آن غمزه جادوی او

(غزل ۲۱۳۰)

همی گردد دل پاره همه شب هم‌چو استاره شده خواب من آواره ز سحر یار خودرایم

(غزل ۱۴۳۸)

۵۸ ایجاد محبت یا نفرت

یکی دیگر از اندیشه‌های جادویی - اسطوره‌ای این است که با انجام برخی اعمال یا خواندن برخی اوراد و اذکار می‌توان جلب محبت کرد، مهر کسی را در دل کسی انداخت، آن را از دل کسی کم کرد یا از بین برد و یا حتی موجب نفرت و دشمنی شد. تغییر دادن حالت روحی و احساس انسان نسبت به دیگران اعم از ایجاد محبت میان دو فرد بیگانه، ایجاد بیزاری و دشمنی میان دو دوست و در مراحل شدیدتر آن، دیوانه کردن، ناقص کردن یا کشتن فرد از پرکاربردترین امور جادوی است. مثلاً انداختن نعل در آتش که «یکی از وسایل تحیب نزد ساحران و دعانویسان بوده است که با این کار می‌خواستند کسی را به دیگری یا عاشقی را به معشوقی برسانند. از این رو بر روی نعل با حروف ابجد نام طرف مورد نظر را حک می‌کردند و آن را در زیر آتش پنهان می‌نمودند. سپس با خواندن اورادی معشوق یا حریف به عاشق علاقه‌مند می‌شد.» (محمدی، ۱۳۸۳: ۵۶)

ای خدا مجنون آن لیلی کجاست؟ تا به گوشش بردم افسانه‌ای

(غزل ۲۹۱۸)

آن دم کاین دوستان با تو دگرگون شوند پس تو بدانی که این جمله طلسم آن کیست

(غزل ۴۶۷)

یارب چه طلسم است کز آن خلد نفوریم ما در تک این دوزخ امشاج خزیده

(غزل ۲۳۳۴)

کآنجا در آتش است سه نعل از برای تو و آنجا به گوش توست دل خویش و اقربا

(غزل ۲۰۱)

برای هر کدام از موارد ذکر شده می‌توان در بین آثار مولوی نمونه‌های فراوانی پیدا کرد؛ با مطالعه دقیق در شواهد و نمونه‌هایی مانند موارد فوق و مراجعه به موارد مشابه آن در دیگر آثار مولوی جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که کاربرد جادو در ذهن و زبان مولوی بسیار بیش‌تر از یک برداشت سنتی از آثار و افکار دیگران است. از سوی دیگر، محملی برای انتقال اندیشه‌های اسطوره‌ای و بازتاب‌دهنده آن‌ها و نیز عاملی برای ادامه حیاتشان در یک اثر عرفانی مانند غزلیات شمس تبریزی شده است.

۹. نتیجه‌گیری

ارزش اسطوره در این است که به موضوعات و مسائلی می‌پردازد که دغدغه‌ی اساسی انسان در این جهان می‌باشد و یکی از دلایل اهمیت فراوان آن برای گذشتگان هم همین امر بوده است. مولوی هم بدون شک از افرادی است که به سرنوشت انسان در جهان هستی و در ارتباط با آفریدگار خود توجه کامل داشته و یکی از بزرگ‌ترین دغدغه‌های ذهنی او همین مسئله بوده است که بازتاب آن را در همه آثارش می‌بینیم. بنابراین، تعجبی ندارد اگر نشانه‌های اسطوره و عناصر مرتبط با آن در ذهن و زبان او دیده می‌شود. فضای فکری غزلیات شمس، عرصه‌ی فراخی برای ورود اندیشه‌های مختلف اسطوره‌ای از راه‌های گوناگون فراهم کرده است. یکی از این راه‌ها که به تداوم و انتقال اندیشه‌های اسطوره‌ای در غزلیات منتهی شده است، جادو و جادوگری است. مولوی هرچند جادو و جادوگری را محکوم می‌کند اما در عمل، استفاده‌های فراوانی از آن می‌برد. اشاراتی که به واژگان و اصطلاحات جادویی دارد از یک طرف و اشاره به آداب و رسوم جادویی و اسطوره‌ای از سوی دیگر مؤید این نظر است. شاید در نگاه اول، نمود این مسئله چندان آشکار نباشد، اما با اندکی دقت و تعمق در اندیشه‌های او نکته‌های جالب توجهی یافت می‌شود که هم‌چنان جای تحقیق و پژوهش دارد. همان‌گونه که شیوه‌ی شخصی مولوی است، استفاده از جادو و اسطوره نیز برای او به منزله‌ی ابزاری است که با آن اغراض و مقاصد شعری خود را بیان داشته است خواه در جهت تعلیم و خواه در جهت بیان عواطف شخصی خود. به طور کلی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مولوی بخش عمده‌ای از باورهای اساطیری را از طریق جادو در شعر خود به کار برده است و جادو بازتاب‌دهنده‌ی بسیاری از اصول اسطوره‌ای در شعر اوست.

۱۰. پانویس‌ها

۱. برای تعاریف مختلف از واژه‌ی اسطوره و تعریف اصطلاحی آن و دیگر مسائل مرتبط با مفهوم اسطوره ر.ک: پژوهشی در اساطیر ایران: صص ۳۷۵-۳۴۳ فصل «اسطوره چیست؟» نیز: روی‌کردهای علمی به اسطوره‌شناسی: بخش اول صص ۳۰-۲۱.
۲. مرزبندی میان ادوار معرفتی جهان از سوی انسان چندان مشخص نیست اما به طور کلی جهان‌بینی‌های بشر را از آغاز تاکنون به سه دسته تقسیم کرده‌اند که به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. جهان‌بینی اسطوره‌ای؛ ۲. جهان‌بینی فلسفی؛ ۳. جهان‌بینی علمی. ر.ک: کزازی، ۱۳۹۰: ۸-۶.

۳. سه کارکرد دیگر عبارت‌اند از: کارکرد کیهان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت.
۴. نمونه بارز آن را در حماسه عرفانی عطار (منطق‌الطیر) و اشعار مولوی (به‌ویژه مثنوی و غزلیات شمس) می‌بینیم.
۵. برای معانی مختلف واژه جادو در زبان‌های مختلف ر.ک: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مقاله جادو: ص ۲۲۹. نیز: جادو در اقوام، ادیان و بازتاب آن در ادب فارسی: صص ۱۲۵-۱۲۳.
۶. تعریف‌های دیگری از جادو در کتاب «جادو در اقوام، ادیان و بازتاب آن در ادب فارسی» (صص ۳۳-۲۹) آمده است.
۷. کلماتی مانند: سحر، جادو، افسون، طلسم، پری، جن، زوبعه، کیمیا، سیمیا، گردنامه، رقع، تعویذ، شعبده، معزم، عزیمت، هیکل و ... که بسامد برخی از آن‌ها بسیار بالاست.
۸. تیر غمزه جادو (غزل ۹۰۱)، چشم جادو (غزل ۵۳۳)، نرگس جادو (غزل ۵). نیز (۲۲۵)، هاروت هنر و ماروت ادب (غزل ۲۲۵۲)، هندوان جادو (غزل ۱۲۹) و موارد متعدد دیگر که در قالب صنایع بیانی و بدیعی آمده‌اند.
۹. معروف‌ترین این وسیله‌ها گره، رشته یا تسبیح، نخ، زنجیر، کاغذ منقوش یا مرسوم، حلقه، عروسک، مجسمه و ... است. علاوه بر موارد فوق، از اشکال جادوی (غزل ۵۴۱)، سحر حلال (غزل ۱۲۲۸)، حلقه پری (غزل ۱۲۹)، قانون پری‌خوانی (غزل ۲۵۰۷)، برات حفظ (غزل ۱۸)، کتاب مکر و عیاری (غزل ۱۱۲) عزیمت خواندن (غزل ۶۷۱) و ... نیز نام برده است.
۱۰. جیمز فریزر (James Frazer) در این باره می‌گوید: «به کارگیری درست آن (یعنی اصول تداعی) به علم و کاربرد نادرستش به جادو می‌انجامد که خواهر حرام‌زاده علم است.» (فریزر، ۱۳۸۸: ۱۱۷).
۱۱. برای آشنایی با عقاید یهودیان و مسیحیان درباره جادو ر.ک: جادو در اقوام، ادیان و بازتاب آن در ادب فارسی: ۱۷۲-۱۳۹.
۱۲. به عنوان مثال در سوره‌های: اعراف ۱۲۶-۱۰۳، یونس ۸۲-۷۲، طه ۷۶-۵۴، شعراء ۵۱-۱۰ و قصص ۴۸.
۱۳. در میان قبایل وحشی و نیمه‌وحشی قاره آفریقا و آمریکا (به‌ویژه ساکنان منطقه آمازون) و جنوب آسیا نمونه‌های زنده انسان‌های دوران اسطوره‌ای را می‌توانیم ببینیم و زندگی آنها را بررسی کنیم اما موضوع بحث ما بازتاب اسطوره در میان جوامعی است که قرن‌هاست که دوران اسطوره‌ای را پشت سر گذاشته‌اند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- اتونی، بهروز (۱۳۹۰). «جادو، زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای»، *کاوش‌نامه*، دوره ۱۲، ش ۲۲، یزد.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵). *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۸). *شمنیسم، فنون کهن نخلسه*، ترجمه کاظم مهاجری، قم: نشر ادیان.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۹). *دانش‌نامه مزدیسنا*؛ تهران: نشر مرکز.
- براکت، اسکار (۱۳۸۰). *تاریخ تئاتر جهان*، ترجمه هوشنگ آزادی‌ور، جلد اول، تهران: مروارید.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۰). *از اسطوره تا تاریخ*، تهران: نشر چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: نشر آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۴). *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: فکر روز.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۷). *مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب*، تهران: بعثت.
- دماوندی، مجتبی (۱۳۸۴). *جادو در اقوام، ادیان و بازتاب آن در ادب فارسی*، سمنان: آبرخ.
- رضایی باغ‌بیدی، حسن (۱۳۸۸). «جادو»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰). «پری» (تحقیقی در حاشیه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی)، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ش ۹۷ تا ۱۰۰: تبریز.
- سگال، رابرت آلن (۱۳۹۴). *اسطوره*، ترجمه فریده فرزندفر، تهران: بصیرت.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸). *شاخه‌ زرین*، پژوهشی در جادو و دین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۰). *زیان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مروارید.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۵۵). *آفرینش زیان‌کار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تبریز: شفق.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۰). *رؤیا، حماسه، اسطوره*، تهران: نشر مرکز.
- کمبل، جوزف (۱۳۸۹). *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- محمدی، محمدحسین (۱۳۸۳). «جادو در ادبیات فارسی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۳، تهران.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۲). *کلیات شمس تبریزی*، به کوشش اردوان بیاتی، تهران: دوستان.
- واحددوست، مهوش (۱۳۸۹). *رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی*، تهران: سروش.