

بازتاب اندیشه اسطوره‌ای جادو در غزلیات مولوی

حسین پریراد*

فروغ صهبا**

چکیده

با ورود انسان به عصر علمی و پشت‌سرگذاشتن دوره‌های اسطوره‌ای و فلسفی چنین به نظر می‌رسد که دوره اندیشه‌های اسطوره‌ای به‌سرآمده باشد اما اساطیر به‌سبب 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 به‌سبب کارکرد گسترده‌ای که در جوامع بشری داشته است نه‌تنها در بسیاری از حوزه‌های معرفتی بشر وارد شد بلکه بازتاب‌دهنده بسیاری از باورهای اساطیری هم است. 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 به‌شیوه 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: اسطوره، جادو، 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: ۱۳۹۵/۰۲/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۱۵

۱. مقدمه

اسطوره^۱ آن‌چنان با فکر و ذهن نوع بشر درآمیخته است که حتی می‌توان ادعا کرد جداکردن آن از اندیشه انسان غیرممکن است. «اسطوره در عصر خود نه تنها برداشت انسان را درباره جهان پیرامون وی دربر می‌گرفت بلکه نیازهای مادی و روانی او را هم پاسخ می‌داد» (بهار، ۱۳۷۴: ۲۰۵). هر کس در هر سطح معرفتی‌ای که باشد ناخودآگاه تحت تأثیر همان محیط فکری و اجتماعی‌ای است که در آن زندگی می‌کند. بررسی جنبه‌های مختلف این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری حوزه‌های فراوان علوم انسانی را - از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی گرفته تا تاریخ و مردم‌شناسی - دربر می‌گیرد. «اسطوره واقعیت فرهنگی به‌غایت 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 بینش اسطوره‌ای را درک و تجربه کرده است. به‌همان اندازه که انسان عصر جدید خودش را «ساخته‌وپرداخته تاریخ» می‌داند، انسان عصر کهن خود را «فرآورده تعدادی وقایع اساطیری» به‌شمار می‌آورد و هیچ‌کدام خودش را موجودی از قبل ساخته‌وپرداخته‌شده نمی‌پندارد (در این مورد - همان: ۲۱). جهان‌بینی اسطوره‌ای^۲ حتی در دوره‌های پس از عصر اسطوره‌ای، یعنی در دوران فلسفه و عصر علم، هم به حیات خود ادامه می‌دهد و گاهی با سرعت و گاهی با آهستگی در گستره زمان و مکان این کره خاکی پیش می‌رود. «جهان‌بینی اسطوره‌ای همواره در جهان‌بینی فلسفی و علمی بازتاب‌های آشکار و نهان گونه‌گون یافته است» (کزازی، ۱۳۹۰: ۷). یکی از مسائل مطرح در حوزه اسطوره‌شناسی این است که آیا اساطیر در دوره‌های پس از عصر اسطوره و در جهان امروزی جایگاهی دارند یا خیر؟ با بررسی زندگی انسان در دوره حاضر، آشکارا ردپای اسطوره‌های گوناگون را در رفتار مردم جامعه می‌بینیم. «نمی‌توان گفت که جهان نوین کاملاً رفتار اسطوره‌ای را از میان برده است اما حوزه عملش تغییر کرده است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۳۷). اسطوره‌ها و باورهای اسطوره‌ای هرگز نمی‌میرند بلکه با تغییر و تحول، جابه‌جایی، دگردیسی، و انتقال به دیگر حوزه‌های جهان‌شناسی بشر تداوم می‌یابند. درحقیقت،

اسطوره‌ها تا روزی که با زندگی محسوس و عملی جامعه خود مربوط باشند، در میان توده مردم حیات دارند و روزی که با این شرایط تطبیق نکنند، از زندگی توده مردم خارج می‌شوند و از آن‌به‌بعد در زندگی روشن‌فکرانه، در ادبیات، فرهنگ، مطالعات و این‌ها می‌توانند وارد بشوند و ادامه حیات بدهند (بهار، ۱۳۹۰: ۳۶۴).

اسطوره‌ها ضعیف می‌شوند، از سطح زندگی ظاهری ما رخت برمی‌بندند و گاهی حتی به فراموشی سپرده می‌شوند اما هرگز به‌طور کامل از بین نمی‌روند. چنان‌که کاسیرر معتقد است:

هرچند که اسطوره‌سازی در دوران دیرین اندیشه بشری رواج بیش‌تری داشت اما هرگز از میان نرفته است و نخواهد رفت. از همین رو، اسطوره هم‌چنان‌که در زمان هومر بوده است، در این زمان نیز وجود دارد با این تفاوت‌که اکنون آن را ادراک نمی‌کنیم (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۴۱-۴۲).

وجود اسطوره‌ها به‌صورت‌های متنوع در جوامع امروزی مؤید این حقیقت است که اسطوره مفهومی نیست که از افکار عمومی جامعه به‌طور کامل پاک شود. چراکه،

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؛ نخستین کارکرد از کارکردهای چهارگانه اسطوره نقش عرفانی آن است.^۳ اسطوره (و به‌پیروی 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 تاج‌اندازه 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 آن‌جهت که حتماً باید نتیجه قابل قبول داشته باشد، به جادوی نظری و جادوی عملی تقسیم می‌شود. زیربنای فکری شاخه‌های فرعی جادو به دو نوع اصلی می‌رسد. فریزر این دو نوع را جادوی مُسری (واگیردار) (contagious magic) و جادوی هومیوپاتیک (تقلیدی) (homeopathic magic) می‌نامد که اولی براساس قانون تماس و دومی براساس قانون شباهت شکل گرفته است (همان: ۸۷-۸۸). 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، ناپدیدشدن، 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 اولیای 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. افسون‌کردن یعنی انجام اعمالی جادویی برای تسلط بر انسان‌ها یا موجودات دیگر و وادارکردن آن‌ها به انجام دادن یا ترک کردن عملی. پس به‌طور 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 به‌شیوه 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؛ و «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. بنابر جست‌وجوی نگارندگان، تاکنون تحقیق مستقلی که اسطوره و جادو را در غزلیات مولوی بررسی کرده باشد انجام نشده است. دربارهٔ ارتباط جادو و اسطوره در مقاله‌ای از بهروز اتونی با عنوان «جادو، زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای» اشاراتی مختصر و محدود شده است. در مقالهٔ یادشده نمونه‌هایی از جادوی تقلیدی و مُسری (یا به‌تعبیر نویسندهٔ همان مقاله: جادوی ماندی و پیوندی) و چندین نمونهٔ مشهور از اسطوره و حماسه و آیین براساس *شاهنامهٔ* فردوسی آمده است.

۳. جادو

جادو کلمه‌ای ایرانی است که به‌صورت‌های 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 کلمهٔ 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 چیست؟ امری است که مجال دیگری می‌طلبد. به‌طور خلاصه، می‌توان گفت:

جادو یا سحر مجموعهٔ باورها، اعمال، فنون، و روش‌هایی است که به‌کارگیری آن‌ها برای کنترل یا دگرگون‌کردن 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 ارادهٔ شخصی خود و یا از برخی ابزارها، وسایل، اوراد، افسون‌ها، طلسمات و تعویذات برای رام و مهارکردن نیروهای فراطبیعی بهره گرفته است تا طبع و منش و میل آن‌ها را مطابق با خواست‌ها و نیازها بگرداند و بر پدیده‌های طبیعی، اندیشه، احساس و فرجام انسان، و نیز امور جاری زندگی او تأثیر بگذارد (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۲۹، ذیل «جادو»).

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 به‌کار رفته‌اند اما مولوی گاهی میان جادو و افسون تفاوت گذاشته و گاهی آن‌ها را به‌جای هم به‌کار برده است، همان‌گونه

که در متون نظم و نثر فارسی در بیش‌تر موارد به‌جای هم به‌کار رفته‌اند. «در واژه‌نامه‌های فارسی، واژه‌های سحر و افسون مترادف جادو و ساحری و افسون‌گری مترادف جادو و جادوگری آمده‌اند» (همان: ۲۳۵).

وآن را که وفا خوانی آن مکر و فسون باشد

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۶۰۹)

کجا گیرد قرار اکنون بدین افسون و افسانه؟

(همان: غزل ۲۲۹۸)

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

(همان: غزل ۲۹۹۲)

در بیت اخیر جادو را به‌طور ضمنی دربرابر معجزه قرار داده است و تلویحاً به‌غیرواقعی‌بودنش و تمایز و تقابله 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 درصدد حل آن برمی‌آید:

می‌بند و می‌گشا که همین است جادوی

(همان: غزل ۲۹۷۶)

در غزلیات شمس، کاربرد لغات و اصطلاحات و ترکیبات مربوط به جادو نیز به‌فراوانی دیده می‌شود که نشان‌دهندهٔ 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 نام‌بردن از ابزار جادوگری نیز یکی دیگر از نمودهای جادو در شعر مولوی است.^۹ اشاره به همهٔ 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 اندیشهٔ او اشاره می‌کنیم.

۵. کاربرد جادو در غزلیات شمس

اشارات مولوی به جادو و امور مرتبط با آن به‌اندازه‌ای است که استفادهٔ فراوان او از این حوزهٔ گستردهٔ دانش^{۱۰} بشری را به‌اثبات می‌رساند. در میان آثار منظوم و منثور او، غزلیات

شمس از این لحاظ برجستگی ویژه‌ای دارد. «دیوان شمس تبریزی اگرچه در ظاهر تخیلات و توهّمات فراوانی را دربر دارد ولی اغلب آن‌ها بیان‌کننده هیجان‌ات 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 سبب شده است که فارغ از مسئله 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» (همان: ۵۶). بنابراین، تعجبی ندارد اگر بسیاری از پدیده‌های عالم نظر او را به خود جلب کرده است. «جای تردیدی نیست که مولانا صدها مسئله علمی-تحقیقی را مورد توجه قرار داده، و حتی ابتکارهای بسیار جالب را هم دارا بوده است؛ مانند حدس وجود جاذبیت و مسائل مربوط به روان‌کاوی» (همان: ۲۳). پس، اگر امور موضوع پُرکاربردی 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 جادویی‌ای 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

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۲۴۷۵)

مفهوم این بیت به جادوی تقلیدی (homeopathic magic) اشاره دارد و «مطابق آن، تقلیدکردن از یک فعل به وقوع آن فعل منتهی می‌شود» (سگال، ۱۳۹۴: ۱۱۵). هم‌چنین در این بیت، آشکارا به عملی جادویی اشاره شده است؛ فروکردن سوزن یا یک شیء نوک‌تیز در بدن یک عروسک چوبی، پارچه‌ای، یا مومی که شبیه فردی است که قرار است جادو یا هلاک شود. بنابراین،

شاید آشنا‌ترین کاربرد این اصل [جادوی هومیوپاتیک]... کوششی باشد که بسیاری از مردمان در بسیاری زمان‌ها برای نابودکردن دشمن یا آسیب‌زدن به او از راه نابودکردن نقش او یا آسیب‌زدن به آن انجام می‌دادند؛ زیرا فکر می‌کردند که با رنج‌بردن تصویر دشمن نیز رنج خواهد برد و با نابودشدن آن او نیز نابود می‌شود (فریزر، ۱۳۸۸: ۸۹).

الیاده (Eliade) دربارهٔ حقیقت این گونه امور جادویی می‌نویسد:

چنین عملی زمانی ممکن شد که بعضی افراد یقین یافتند (از راه تجربه) یا حکم کردند (به‌طریق نظری) که ناخن و گیسوان یا اشیاء متعلق به هرکس، پس از جداشدن 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 انیس 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 به‌میزانی 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 جادویی که «وودو» (Voodoo) نامیده می‌شود یاد کرده است (در این مورد ← سگال، ۱۳۹۴: ۱۱۶).

اشاره‌ای که او به بیماری و مرگ ناشی از این روش دارد سبب می‌شود که مفهوم بیت را دقیقاً مرتبط با عروسک جادویی بدانیم نه پیشهٔ عروسک‌دوزی و تزیین آن:
پیش تو خوبان و بتان چون پیش سوزن لعبتان زشتش کنی نغزش کنی بردری از مرگ و سقم
(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۱۳۸۴)

۶. واکنش مولوی به مقولهٔ 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 بسیار به چشم می‌خورد؛ چنان‌که «در جامعه‌های ابتدایی، جادو معمولاً مکمل تفکر و رفتار دینی مردم آن‌ها بوده و از این‌رو، جداکردن آن از دین در میان مردم این جامعه‌ها تقریباً نامحتمل است» (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۴۷، ذیل «جادو»). نمود این امر تاحدی است که برخی از پژوهش‌گران این عرصه معتقدند که: «در دورهٔ 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 تمیز درست باورهای دینی و جادویی را نداشته‌اند و به‌نوعی هر دو را با هم درمی‌آمیخته‌اند. دین و جادو «با پیچیده‌تر شدن جامعه از جهت تخصصی و سازمانی بیش‌ازپیش 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). دلیل استفاده مولوی از جادو شاید به نفوذ آشکار و پنهان همین فرهنگ جادویی در اندیشه‌های مذهبی بازمی‌گردد؛ زیرا «از نخستین نمونه‌های پرستش تا اشکال تکامل‌یافته ادیان، همه‌جا جادو با رنگ و طرح‌های متفاوت خویش در جلوه‌گری است» (همان: ۲۸). البته این مسئله به این معنا نیست که جادو مورد تأیید ادیان الهی است یا این که استفاده دین‌داران از آن به معنی قبول جادو است. کاربرد وسیع جادو در آثار مولوی، مخصوصاً آن‌جا که مفهوم اسطوره‌ای دارد، گاهی در تضاد آشکار با مبانی اندیشه 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: ۱۶۷). در کیش زرتشتی، جادوگری از بزرگ‌ترین گناهان به‌شمار می‌رود. «در اوستا به شدت تمام 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 ناخودآگاه - از طریق پای‌بندی به آداب و رسوم گذشتگان - عامل حیات و تداوم آن شده‌اند. «در جامعه‌های سنتی نیز اندیشه غالب، به‌طور 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، ذیل «جادو»). 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 (بقره: ۱۰۲)، ماجرای عیسی و زنده‌کردن مردگان (آل عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰)، و... که هرکدام مملو از اشارات جادویی است. بستر تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی این داستان‌ها به‌گونه‌ای است که خواه‌ناخواه نکات اساطیری و جادویی را به ذهن متبادر می‌سازد و نکته شایان‌توجه در این‌گونه 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 - اسطوره‌های درخلال همین داستان‌های دینی و تاریخی مطرح شده است و تعیین این‌که کدام‌یک از دیگری تأثیر پذیرفته‌اند، به‌سادگی امکان‌پذیر نیست.

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

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۱۹۱)

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

(همان: غزل ۱۹۲)

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

(همان: غزل ۱۹۵)

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

(همان: غزل ۱۹۹۹)

مولوی عارفی است که اندیشه‌های عالی خود را هم‌سو با اسلام و برگرفته از تعالیم آن بیان می‌کند. او جادو را به‌پیروی از دین اسلام حرام می‌داند.

شد جادوی حرام و حق از جادوی بری

(همان: 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

(همان: غزل ۲۴۷۸)

پیش آن چشم‌های جادوی تو چون نباشد حرام، جادویی؟

(همان: غزل ۳۱۴۳)

۱.۶ دیدگاه منفی

مولوی در مواردی این «علم کاذب» و «هنر بی‌ثمر و نامشروع» را آشکارا رد می‌کند و جادوگری را کاری بیهوده و هوسی گرفتارکننده به‌شمار می‌آورد (درباره علم کاذب و هنر بی‌ثمر و نامشروع ← فریزر، ۱۳۸۸: ۸۸).

بازتاب اندیشهٔ اسطوره‌ای جادو در غزلیات مولوی ۱۱

مخالفت او با جادو و کاربردهای بد آن است و دیدگاه منفی او را هم باید در همین راستا توجیه کرد:

درعین درد بنشین هر لحظه دوست می‌بین
آخر چرا تو مسکین اندرپی فسونی؟
(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۲۹۴۳)

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

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

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

بی‌بادهٔ تو کی فتد در مغز نغزان مستی‌ای؟
بی‌عصمت تو کی رود شیطان به لاجول ولا
(همان: 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 جادویی:

فسون قل‌اعوذ و قل‌هو الله
چرا در عشق هم‌دیگر نخوانیم؟
(همان: غزل ۱۵۳۵)

هرچند آن‌جا که از خدا یا بندگان برگزیده‌اش یاد شود، جادو دیگر اثری ندارد:
گفتم جادو، کسی سست بخندید و گفت
سحر اثر کی کند؟ ذکر خدا می‌رود
(همان: غزل ۱۸۹۸)

گره‌گشای خداوند شمس تبریزی
که چشم جادوی او زد گره به سحاری
(همان: غزل ۳۰۶۸)

علاوه بر این، از جادو و افسون می‌توان در جهت مقابله با جادوگران هم استفاده کرد. بنابر 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:

هرکه برات حفظ ما دارد در زه قبا در بر و بحر اگر رَوَد، باشد راد و محترم
(همان: غزل ۱۸)

فسون رقیه کژدم‌نویس عید رسید که هست رقیه کژدم به کوی عشق مدام
(همان: غزل ۱۷۳۴)

خواست یکی نوشته‌ای عاشقی از معزمی گفت بگیر رقعہ را زیر زمین بکن دفین
لیک به وقت دفن این یاد مکن تو بوزنه زآن‌که ز یاد بوزنه دور بمانی از قرین
(همان: 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 کرده 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. برای نمونه، شاعر در ابیات زیر از امور جادویی در راستای اهداف عرفانی خود بهره برده است که سخنش بدون دانستن اصول و جزئیات آن امور ناقص و حتی گاهی اشتباه درک می‌شود:

بر چشمهٔ دل گرنه پری‌خانهٔ حسن است ای جان سراسیمه پری‌دار چرایی؟
(همان: غزل ۲۶۴۳)

چون سرمهٔ جادوی در دیده کشی دل را تمییز کجا ماند در دیدهٔ انسانی؟
(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۲۵۷۱)

چه خوانم من فسون؟ ای شاه پریان که تو در شیشه و افسون نگنجی
(همان: غزل ۲۶۵۰)

گرمابهٔ روحانی آوخ چه پری‌خوان است و این عالم گورستان چون جامه‌کنان گشته
(همان: 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 جادو در بینایی انسان خلل وارد می‌کردند و این‌که معتقد بودند با خواندن اوراد مخصوصی می‌توان جن و پری را در شیشه زندانی کرد.

۷. افسون‌گری عناصر و اجزای جهان آفرینش

این مسئله امری بدیهی است که «در جهان اسطوره همه‌چیز جان دارد. ابر، باد، دریا، سنگ، آهن، تکه‌ای چوب، و... گویا هستند» (واحددوست، 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 هرکدام، به‌نوبهٔ خود، می‌توانند انسان را با افسون‌خواندن و افسون‌دمیدن به دام خودشان بیندازند و او را مطیع خویش کنند. «در فرهنگ اسطوره‌ای، جهان زنده و تپنده حتی به‌گونه‌ای هوش‌مند و دریابنده است. از این‌رو، انسان‌گونه شمرده می‌شود» (کزازی، ۱۳۹۰: ۳۸). از دیدگاه مولوی، انسان، طلسم‌شدهٔ این جهان است (مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۱۲۰) و دنیا او را با جادوی خود به‌سوی خود جذب می‌کند (همان: غزل ۸۶۰)؛ معشوق افسون‌گر است (همان: غزل ۱۰۸۷) و عشق هم همین‌طور (همان: غزل ۱۲۴۷)؛ جان نیز می‌تواند با افسون خود بیماری جسم را شفا دهد (همان: غزل ۱۲۶۴) و سیارهٔ زحل هم مثل دیگر اجرام آسمانی افسون‌کننده است (همان: غزل ۱۳۱۶).

عشق بر من فسون اعظم خواند جان شنید آن فسون نمی‌خسبد

(همان: غزل ۹۶۶)

علاوه‌بر 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 همه‌چیز را جان‌دار و دارای درک و شعور انسانی می‌پندارد؛ چرا که،

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 است و برخی معتقدند بشر از سپیده‌دم تاریخ با جادو آشنایی داشته است (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۳۸، ذیل «جادو»).

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

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۱۷۸۸) و گاهی بی‌قراری گلشن را از افسونی می‌داند که باد صبا بر او خوانده است (همان: غزل ۵۸۱)؛ آب در سجود است زیرا خداوند او را افسون کرده است هم‌چنان‌که مارگیر، مار را (همان: غزل ۱۶۹۲)؛ ماه هم گاهی افسون می‌شود (همان: غزل ۱۷۸۸)، و...:

صبحا جهان پرنور کن این هندوان را دور کن مر دهر را محرور کن افسون بخوان افسون بخوان
(همان: غزل ۱۷۹۴)

شدی ای نی! شکر ز افسون آن لب ز لب ای نیشکر رو شکرها کن
(همان: غزل ۱۹۱۴)

نوبهاران چو مسیح است فسون می‌خواند تا برآیند شهیدان نباتی ز کفن
(همان: غزل ۲۰۰۳)

در بیت اخیر، شاعر علاوه بر فسون‌خوانی فصل بهار و تلمیح به داستان حضرت مسیح (ع) و زنده‌کردن مردگان با آوردن ترکیب جالب «شهیدان نباتی» بر بار معنایی شعر افزوده است. این ترکیب یادآور یکی از مسائل مهم اسطوره‌ای — فرهنگی آسیای غربی است. مولوی بیش‌تر عمر خود را در این منطقه (آسیای غربی) سپری کرده اما اثبات یا رد این مطلب که او تاج‌حد 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 می‌شد و در یونان به‌نام آدونیس و در مصر به‌نام اوزیریس از او نام برده می‌شود (در این مورد ← فریزر، ۱۳۸۸: ۳۶۱-۳۶۹). 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، دوری‌جستن، و جز آن خشک‌سالی می‌شود و با تولد مجددش برکت می‌آید» (بهار، ۱۳۹۰: ۴۰۵).

۸. چند حوزه اسطوره‌ای 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 همهٔ تاریخ هزار و چند صدسالهٔ آن مشاهده می‌شود. دربارهٔ ریشهٔ کلمهٔ پری هم نظرات گوناگونی ارائه شده است. سرکاراتی (Sarkarati)، پس از نقد عقاید مختلف دربارهٔ ریشهٔ 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 [آله‌های] باروری و زایش بودند و در این نقش به‌سان زنان جوان بسیار زیبا و فریبنده تصور می‌شده‌اند که تجسم ایزدینهٔ 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 به‌صورت بوده‌های اهریمنی درآمدند (همان: 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 منطبق 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» (همان: ۳۰). تسخیر آن‌ها و وادار کردنشان به انجام اموری که خواستهٔ 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، ذیل «جادو»). در ادبیات قدیم فارسی، همیشه پری را نماد زیبایی دانسته‌اند. «در ادبیات کلاسیک فارسی، به‌استثنای شاهنامه، پیرامون دیو و پری کم‌تر سخن رفته و آنچه هم به‌ندرت به‌کار 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» (همان: ۱۰۷). این بخش از جادوگری را شاید بتوان پُرسامدترین حوزهٔ جادویی در آثار مولوی دانست. نمود این امر به‌حدی است که گاهی از همان آغاز کلام به آن می‌پردازد؛ مثلاً در غزل شمارهٔ ۲۵۹۵ به مطلع زیر، به چندین ویژگی جن و پری از جمله پنهان‌بودن، شب‌گردی، اغیاربودن آن‌ها در نزد خدا، و زیبارخ‌بودن یک‌جا اشاره شده است:

امشب پریان را من تا روز به‌دل‌داری 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: سبک‌روبودن پریان (مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۵۷۶)، سرخ‌بودن چهره پری (همان: غزل ۱۵۲۰)، بی‌خوابی پری (همان: غزل ۱۳۷۶) و پنهان‌بودن اجنه از چشم بشر (همان: غزل ۲۵۹۵). منظور از پری در اغلب نمونه‌ها همان «جن» است. حقیقت این است که نیروهای اهریمنی به نام پریکا که صورت کهن و اصلی کلمه پری است به‌مرور زمان مفهوم و مصداقی اهورایی و مقدس پذیرفتند که هم‌چنان باقی است؛ وگرنه دراصل، نیروهای اهریمنی برای فریب‌دادن و گمراه‌ساختن آدمیان به‌صورت زنی زیبا درمی‌آمدند 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 (درباره پریکا و ریشه کلمه پری ← سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۲-۶).

در شعر مولوی از کاربرد نادرست و درست جن و پری به‌جای یک‌دیگر نمونه‌هایی وجود دارد که گاهی این دو از هم تفکیک شده‌اند و گاهی به‌جای هم به‌کار رفته‌اند. در ادامه مطلب به برخی از ویژگی‌های جن و پری اشاره می‌کنیم.

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

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

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۲۳۳)

هرکس که پری‌خوتر در شیشه کنم زوتر برخوانم افسونش حراقه بجنبانم

(همان: غزل ۱۴۶۶)

اسیر شیشه کن آن جنیان دانا را

(همان: غزل ۲۱۲)

بنه بر دست آن شیشه به قانون پری‌خوانی

(همان: غزل ۲۵۰۷)

از موارد دیگر، بی‌خوابی و شب‌گردی پری است:

من پری زاده‌ام و خواب ندانم که کجاست؟

(همان: غزل ۴۱۷)

گر پری‌زادیم شب جمعیت پریان بود

(همان: غزل ۱۵۹۷)

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

(همان: غزل ۱۴۳۸)

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

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

(همان: غزل ۱۸۸)

جن و پری می‌توانند باعث دیوانه‌شدن انسان شوند. فرد جن‌زده را به‌زنجیر می‌کشند و با خواندن وردهای مخصوص در جهت شفای او می‌کوشند. «رابطهٔ 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

(همان: غزل ۲۴۵)

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

(همان: غزل ۱۳۷۳)

ارتباط پری با آب و دریا و باران باعث شده است که جایگاه پری را معمولاً کنار چشمه یا داخل گرمابه بدانند که همین مطلب هم ریشه در اندیشه‌های اسطوره‌ای دارد. «یکی از وظایف پری به‌عنوان 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

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۱۸۸)

گرمابهٔ دهر جان‌فزا بود زیرا که در او پری ما بود

(همان: غزل ۷۲۴)

۲۸ اعتقاد به چشم‌زخم

در دوران اسطوره‌ای این تصور وجود داشته است که همه‌چیز جان دارد و به تناسب قدرتش باید از آن ترسید یا گریخت. «انسان اسطوره‌ای برای غلبه بر ترس خود در برابر نیروهای طبیعت و هم‌چنین بر اثر نادانی خویش به‌دنبال نیرو یا نیروهایی می‌گشت تا وی را در برابر نیروهای سهمگین و هراس‌ناک طبیعت یاری رساند» (اتونی، ۱۳۹۰: ۲۳۴). بنابراین، باید از راه‌های مختلف برای رضایت یا دفع آن قدرت ناشناخته کوشید. از این جاست که اعمال گوناگونی به اسم آداب و آیین‌های مذهبی در میان جوامع مختلف به‌وجود آمد و به‌مرور زمان گسترش یافت. از قربانی کردن (انسان و غیرانسان) گرفته تا نذرکردن و حمل‌آوردن و تعویذها، همه‌وهمه، بازتاب این تفکر کهن در جهت به‌دست‌آوردن رضایت خدایان و دورکردن خشم و انتقام آنان است؛ چنان‌که،

در جامعه‌های آریایی، سامی، هندی، استرالیایی، آفریقایی، و سایر سرزمین‌های کهن نیز جادو بر همهٔ سطوح جامعه سیطره داشت و جادویشکافی بودند که از افسون‌ها، اوراد، و اعمال جادویی برای باطل کردن و بی‌اثرساختن اثرات زیان‌بار جادو، رماندن دیوان و نیروهای زیان‌کار، و درمان بیماری‌ها استفاده می‌کردند (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۲۳۹، ذیل «جادو»).

یکی از این موارد که موجب ترس مردم بود و هنوز هم است 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 (برای نمونه، آیهٔ ۵۱ سورهٔ قلم: «وإن یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارهم...»).

من زیان‌ها کرده‌ام من دیده‌ام زخم‌ها از چشم هر بی‌پاوسر
چشم بد دیدیم ما کز زخم او روسیه گردد عیان شمس و قمر

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۱۱۰۷)

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

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

(همان: 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 پُرکاربرد است. جادوگران با چشم‌بندی باعث می‌شوند که مسافر راهش را گم کند و هیچ‌وقت به منزل نرسد (مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۱۱۷۲)؛ جهان به‌طور کلی به‌صورت دیگری دیده شود (همان: غزل ۲۶۷۳) یا به‌نظر خشک بیاید (همان: غزل ۲۸۱۷)؛ شاخهٔ خشک تر به‌نظر برسد (همان: غزل ۲۷۸۴)؛ گاهی حقیقت اشیاء و موجودات تغییر می‌کند؛ مثلاً آهو شیر می‌شود و برعکس (همان: غزل ۱۱۶)؛ دیده‌احول می‌شود (همان: غزل ۱۱۶) یا این‌که جادوگر خود را از چشم دیگران پنهان می‌کند (همان: غزل ۱۷۳، ۳۴۲، ۲۳۸۸).

چنان ببندد چشمت که ذره را بینی میان روز و نیننی تو شمس کبری را

ز چشم‌بند وی است آن‌که زورقی بینی میان بحر و نیننی تو موج دریا را

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۲۳۳)

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

(همان: غزل ۲۱۸۸)

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

(همان: غزل ۴۱۵)

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

(همان: غزل ۴۶۸)

برخی از اندیشه‌های مطرح‌شده در ابیات بالا بدون‌شک در شمار خرافات قرار می‌گیرند. «نظام باستانی خرافات» همیشه و در همهٔ زمان‌ها و همهٔ مکان‌ها تأثیر خود را بر ذهن انسان به‌هم‌راه داشته است (در این مورد ← 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، ذیل «جادو»). اغلب خرافات در واقع اندیشه‌هایی اسطوره‌ای یا جادویی‌اند که به سبب 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 جست‌وجوی اساطیر کهن در زمان حاضر همین باورهای خرافی است. می‌توان گفت پیوند و ارتباط جادو و خرافات انکارناپذیر است و:^{۱۳}

شاید کم‌تر کسی باشد که به گونه‌ای درگیر اندیشه‌های به اصطلاح خرافی نباشد. البته حوزه معنایی خرافه نیز گسترده است و به معنای اسطوره نیز در ادب عرب به کار رفته است. به هر روی، جست‌وجو در آرائی 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 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. «درواقع 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 معمولاً در اطراف آیین‌ها به وجود می‌آیند تا آن‌ها را توضیح دهند، توصیف کنند و یا به صورت آرمان درآورند» (براکت، ۱۳۸۰: ج ۱، 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. آیین و اسطوره چنان به هم آمیخته‌اند که از هم جدایی‌ناپذیرند. به اعتقاد بهار:

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: ۲۰۸-۲۰۹).

انسان‌های اولیه، در مواجهه با طبیعت، «دریافت روشنی از عوامل طبیعی نداشتند، و آن‌ها را با نیروهای فوق‌طبیعی و جادویی مرتبط می‌دانستند. پس به جست‌وجوی 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 مسلّمی یافتند. این شیوه‌ها سپس تکرار شدند، صیقل یافتند و رسمیت پذیرفتند تا سرانجام بدل به آیین گردیدند» (براکت، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۰).

از آن‌جاکه «جادو عبارت است از ایجاد رابطه با خدایان یا ضدخدایان و به دست آوردن لطف آن‌ها برای خود یا قهر آنان 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 نابودکردن اشخاص بستن خواب آن‌ها بوده است؛ به این معنی که با جادو سبب نخوابیدن شخص موردنظر 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 کاروبار تو چه شد؟ خوابت که می‌بندد چنین اندر صبح و در مسا؟

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۵)

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

(همان: غزل ۲۱۳۰)

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

(همان: 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 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، دیوانه‌کردن، ناقص‌کردن یا کشتن فرد از پُرکاربردترین امور جادویی است؛ مثلاً انداختن نعل در آتش که «یکی از وسایل تحیب نزد ساحران و دعانویسان بوده است و 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 موردنظر را حک می‌کردند و آن را در زیر آتش پنهان می‌کردند. سپس با خواندن اورادی معشوق یا حریف به عاشق علاقه‌مند می‌شد» (محمدی، ۱۳۸۳: ۵۶).

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

(مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۲۹۱۸)

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

(همان: غزل ۴۶۷)

یا رب چه طلسم است کز آن خلد ما در تک این دوزخ امشاج خزیده

(همان: غزل ۲۳۳۴)

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

(همان: غزل ۲۰۱)

برای هرکدام از موارد یادشده می‌توان در بین آثار مولوی نمونه‌های فراوانی پیدا کرد؛ با مطالعه دقیق شواهد و نمونه‌های یادشده 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 دغدغه اساسی انسان در این جهان است و یکی از دلایل اهمیت فراوان آن برای گذشتگان نیز 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، عرصهٔ 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، 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 یک‌طرف 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 جالب‌توجهی یافت می‌شود که هم‌چنان جای تحقیق و پژوهش دارد. همان‌گونه که شیوهٔ شخصی مولوی است، استفاده از جادو و اسطوره نیز برای او به‌منزلهٔ 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. به‌طور کلی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مولوی بخش عمده‌ای از باورهای اساطیری را از طریق جادو در شعر خود به‌کار برده است و جادو بازتاب‌دهندهٔ بسیاری از اصول اسطوره‌ای در شعر اوست.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تعاریف مختلف از واژهٔ اسطوره و تعریف اصطلاحی آن و دیگر مسائل مرتبط با مفهوم اسطوره ← بهار، ۱۳۸۹: ۳۴۳-۳۷۵، فصل «اسطوره چیست؟»، و نیز: واحد دوست، ۱۳۸۹: بخش اول، ۲۱-۳۰.
۲. مرزبندی میان ادوار معرفتی جهان از سوی انسان چندان مشخص نیست اما به‌طور 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 ← کزازی، ۱۳۹۰: ۶-۸.
۳. سه کارکرد دیگر عبارت‌اند از: کارکرد کیهان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و تعلیم و تربیت.
۴. نمونهٔ بارز آن را در حماسهٔ عرفانی عطار (منطق‌الطیر) و اشعار مولوی (به‌ویژه مثنوی و غزلیات شمس) می‌بینیم.
۵. برای معانی مختلف واژهٔ جادو در زبان‌های مختلف ← رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۸۸: ۲۲۹، ذیل «جادو»؛ و نیز ← دماوندی، ۱۳۸۴: ۱۲۳-۱۲۵.
۶. برای تعاریف‌های دیگر جادو ← دماوندی، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۳.
۷. کلماتی مانند: سحر، جادو، افسون، طلسم، پری، جن، زوبعه، کیمیا، سیمیا، گردنامه، رقعه، تعویذ، شعبده، معزم، عزیمت، هیکل و... که بسامد برخی از آن‌ها بسیار بالاست.

۸. تیر غمزه جادو (مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۹۰۱)، چشم جادو (همان: غزل ۵۳۳)، نرگس جادو (همان: غزل ۵، و نیز ۲۲۲۵)، هاروت هنر و ماروت ادب (همان: غزل ۲۲۵۲)، هندوان جادو (همان: 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 (مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۵۴۱)، سحر حلال (همان: غزل ۱۲۲۸)، حلقه پری (همان: غزل ۱۲۹)، قانون پری‌خوانی (همان: غزل ۲۵۰۷)، برات حفظ (همان: غزل ۱۸)، کتاب مکر و عیاری (همان: غزل ۱۱۲)، عزیمت خواندن (همان: غزل ۶۷۱)، و... نیز نام برده است.
۱۰. جیمز فریزر (James Frazer) در این باره می‌گوید: «به‌کارگیری 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 ← دماندی، ۱۳۸۴: ۱۳۹-۱۷۲.
۱۲. برای مثال ← اعراف: ۱۰۳-۱۲۶، یونس: ۷۲-۸۲، طه: ۵۴-۷۶، شعراء: ۱۰-۵۱، 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 دوران اسطوره‌ای را پشت سر گذاشته‌اند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- اتونی، بهروز (۱۳۹۰). «جادو، زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای»، *کاوش‌نامه*، دوره ۱۲، ش ۲۲. ییاده، میرچا (۱۳۷۵). *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- ییاده، میرچا (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- ییاده، میرچا (۱۳۸۸). *شمنیسم، فنون کهن خلسه*، ترجمه کاظم مهاجری، قم: نشر ادیان.
- ییاده، میرچا (۱۳۹۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۹). *دانش‌نامه مزدیسنا*، تهران: نشر مرکز.
- براکت، اسکار (۱۳۸۰). *تاریخ تئاتر جهان*، ترجمه هوشنگ آزادی‌ور، ج ۱، تهران: مروارید.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۴). *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: فکر روز.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۰). *از اسطوره تا تاریخ*، تهران: چشمه.

- 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»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به سرپرستی سیدکاظم بجنوردی، تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰). «پری» (تحقیقی در حاشیهٔ اسطوره‌شناسی تطبیقی)، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ش ۹۷ تا ۱۰۰.
- سگال، رابرت آلن (۱۳۹۴). *اسطوره*، ترجمهٔ فریده فرنودفر، تهران: بصیرت.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸). *شاخهٔ زرین، پژوهشی در جادو و دین*، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۰). *زیان و اسطوره*، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران: مروارید.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۵۵). *آفرینش زیان‌کار در روایات ایرانی*، ترجمهٔ احمد طباطبایی، تبریز: شفق.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۰). *رؤیا، حماسه، اسطوره*، تهران: نشر مرکز.
- کمیل، جوزف (۱۳۸۹). *قدرت اسطوره*، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- محمدی، محمدحسین (۱۳۸۳). «جادو در ادبیات فارسی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۳.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۲). *کلیات شمس تبریزی*، به کوشش اردوان بیاتی، تهران: دوستان.
- واحددوست، مهوش (۱۳۸۹). *روی‌کرده‌های علمی به اسطوره‌شناسی*، تهران: سروش.

