

تحلیل اسطوره‌شناختی آیین بلاگردانی در حدیقه سنایی

زهرا براتی* - قربانعلی ابراهیمی** - مهرداد چترایی***

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد - استادیار گوه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد

چکیده

بلاگردانی یک آیین اسطوره‌ای - مذهبی است که در میان اقوام و ملل مختلف با اهداف گوناگون از دیرباز رواج داشته است. بسیاری از سنت‌های اسطوره‌ای و کهن برای دور ماندن از بلا یا و یا رفع آن، روش‌های مختلف بلاگردانی را توصیه کرده‌اند. در ادبیات کلاسیک فارسی از سنایی به عنوان یکی از نخستین حلقه‌های نوآوری و گسترش مضامین و اندیشه‌های عرفانی، تعلیمی و حکمی نام برده‌اند، اما سنایی به شهادت شمار زیادی از ابیات مثنوی حدیقه‌الحقیقه^۱ش با اساطیر به خوبی آشنایی داشته و از مصادیق و فرهنگ عامه‌ای که در روزگار وی رایج بوده است به خوبی بهره برده است. در پژوهش حاضر که به شکل بنیادی بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، سعی کردیم تا نشان دهیم سنایی در حدیقه‌الحقیقه صورت‌های گوناگون مصادیق بلاگردانی از جمله قربانی، حرز و تعویذ، دعانویسی و دودکردن اسپند برای دفع چشم‌زخم را مورد توجه قرار داده است. برای روشن شدن این امر، پس از تحلیل باور بلاگردانی به تحلیل مصادیق یافت‌شده در حدیقه سنایی خواهیم پرداخت، در نهایت نشانه‌های آیین بلاگردانی در این اثر مشخص و مورد تحلیل قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که سنایی به جنبه‌های اسطوره‌ای آیین بلاگردانی که اشاره نمودیم کاملاً آشنا است و توانسته به هنری‌ترین وجه ممکن آن را در مثنوی حدیقه به‌کار ببرد.

کلیدواژه‌ها: سنایی، حدیقه‌الحقیقه، باورهای عامیانه، بلاگردانی، انتقال شر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۸/۲۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۹/۱۷

* Email: z.baratieh51@gmail.com

** Email: m_ghorbanali.ebrahimi333@gmail.com (نویسنده مسئول)

*** Email: m.chatraei@ieun.ac.ir

مقدمه

بسیاری از عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ جوامع بشری، اصل و ریشه‌ای واحد دارند که از پیچ‌وخم‌های روزگاران بی‌تاریخ عبور کرده تا به دوره تاریخی رسیده و پس از آن نیز در هر دوره و زمانی در هر زیستگاه و مکانی نزد هر قوم و ملتی رنگی از تصورات و اعتقادات آنان را گرفته و جلوه‌ای جدید یافته است. «از این‌رو فرهنگ همچون آینه‌ای است که چهره واقعی و خصلت‌های عینی و ویژگی‌های روحی، ذوقی و فکری اقوام و قبایل جهان را در آن می‌توان دید» (انجوی ۱۳۵۲: ۱۲) که به مدد آن می‌توان برخی از نکات تاریک فلسفی و تاریخی آن قوم یا ملت را روشن ساخت.

فرهنگ عامه شامل باورها، اعتقادات، آداب، رسوم و آیین‌هایی است که بین توده مردم رایج است و جایگاه ویژه‌ای در زندگی روزمره آنان دارد؛ این آیین‌ها در واقع نمودهایی مذهبی هستند. این آیین‌های بدوی با همه وجوه مذهبی خود ویژگی‌های منحصر به فردی دارند، از جمله آنکه نیاز به آموزش ندارند و حالت جمعی و ناخودآگاه آنان سبب شده است که همواره به شکل‌های گوناگون تجلی بیابند.

بلاگردانی یکی از جنبه‌های اسطوره‌ای برای انتقال شر از گذشته‌های دور تاکنون بوده است. «در گذشته جنبه‌های گوناگونی برای انتقال شر وجود داشته است و انسان‌ها همیشه در تلاش بوده‌اند تا با انجام برخی کارها مانند قربانی کردن، خون‌ریختن، دعانویسی و بستن آن بر بازو، دعا و نیایش و امثال این‌ها شر و بلا را دفع کنند.» (فریزر^۱ ۱۳۸۳: ۵۴۹) فلسفه انتقال شر به دو دلیل نزد انسان‌ها از گذشته تاکنون رایج بوده است، یکی آنکه انسان ابتدایی با توجه به فکر مرموز و غریب خود که حاکی از عدم شناخت طبیعت اطرافش بوده، به راحتی حاضر نبوده است تا سلطه طبیعت را بپذیرد، بنابراین برای بسط و شرح آن به راه حل‌های متفاوتی از جمله قربانی کردن، دعا، نیایش، خون‌ریختن، تعویذ و... روی می‌آورد؛ زیرا از این طریق و با انتقال درد و محنت، به آسانی به اشیای مادی دست می‌یافت و پس از انتقال شر به اشیای مادی آن‌ها را دور می‌انداخت. (خوارزمی ۱۳۹۲: ۴-۳)

نورتوپ فرای^۲، ماهیت اساطیر و ادبیات را یکسان می‌داندست و معتقد بود اسطوره اصل و ساختار و سازمان‌دهنده شکل ادبی است. وی بیان می‌کند که ادبیات

1. Freezer

2. Northrop Fry

به دلیل استفاده هنرمندانه از اساطیر و باورهای کهن، خود اسطوره‌ای دیرپاست. (نورتوپ فرای ۱۳۸۸: ۶۳) پس اگر این میزان یگانگی میان اسطوره و ادبیات را اغراق‌آمیز بدانیم، نمی‌توانیم منکر این امر شویم که اسطوره یکی از مهم‌ترین عوامل غنابخشی به ادبیات است و سازه‌های اسطوره‌ای در قالب آیین‌ها، آداب و رسوم از ماندگارترین و کامل‌ترین عناصر ادبی به‌شمار می‌روند، اسطوره‌ها در هر هیئتی که باشند، یک روایت فشرده و پنهان از فرهنگ گذشته را در خود پنهان دارند، روایتی که حافظه جمعی ما از آن آگاهی کامل دارد، ورود این عناصر اسطوره‌ای در متن ادبی، زمینه خیزش مدلول‌های متکثری را فراهم می‌کند و تمام آن بار معنایی را که اسطوره‌ها در گذر زمان در سیر و تطور و در حیطه رازناک وجودی خود با خود حمل کرده و به ناخودآگاه ما منتقل کرده‌اند، به متن ادبی جاری می‌سازند.

بررسی دواوین شاعران بزرگ زبان و ادبیات فارسی نشان می‌دهد که عناصر گوناگونی از بلاگردانی و وجوه مختلف آن مورد توجه ایشان قرار گرفته است. سنایی به عنوان یکی از شاعران برجسته شعر فارسی از فرهنگ اساطیری کهن ایران به عنوان منبعی سرشار از سازه‌های اسطوره‌ای به خوبی بهره برده است. او از فرهنگ عامه استفاده گسترده‌ای دارد و از واکنش‌های متداول در میان مردم و تعبیرها و اصطلاحات رایج در بین آن‌ها تأثیر پذیرفته است؛ گویی بخش‌هایی از فرهنگ عامیانه در ذات شاعر - که خود نیز از میان آن برخاسته و همواره با آن محشور بوده - نهاده شده است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

آشنایی با تحلیل باور اسطوره‌ای بلاگردانی و مصادیق این آیین مانند قربانی و خون‌ریختن، دعانویسی، حرز، تعویذ، زبان‌بند، دفع چشم‌زخم و کارکرد و چگونگی آن در حدیقه‌الحقیقه سنایی هدف اصلی این پژوهش است.

سؤال پژوهش

در این پژوهش سؤال مهم آن است که آیین بلاگردانی در حدیقه سنایی به چه شیوه‌هایی به کار رفته است؟ برای پاسخ به این پرسش از روش تحلیلی - توصیفی استفاده شده است، بدین شکل که پس از استخراج داده‌های مد نظر، بر اساس بافت متن به توصیف و تحلیل آن‌ها پرداخته‌ایم.

پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌های انجام شده تاکنون درباره آیین بلاگردانی در حدیقه سنایی مطالعه و پژوهشی انجام نگرفته است، اما برخی از پژوهش‌ها به صورت غیرمستقیم به کارکرد بلاگردانی در ادبیات پرداخته‌اند که به آن‌ها اشاره می‌شود:

حیدری و صادق‌پور مبارکه (۱۳۹۸)، در مقاله «اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته به خون و نمود آن در شاهنامه)»، به اسطوره خون و کارکردهای آیینی آن در شاهنامه پرداخته و مصادیقی از باور بلاگردانی را با توجه به اسطوره خون بررسی کرده‌اند.

آقاخان‌بیژنی و همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «باور بلاگردانی در قوم بختیاری» از منظر مردم‌شناسی و توجه به فرهنگ عامه قوم بختیاری، این اسطوره دیرپا را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

خوارزمی (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «باور بلاگردانی در شاهنامه» به بررسی این آیین کهن و مصادیق بلاگردانی که با کمک ریختن خون و... انجام می‌شد، پرداخته است.

آیدنلو (۱۳۸۹)، در مقاله «بررسی و تحلیل چند رسم پهلوانی در متون حماسی» در کنار پرداختن به حماسه و به‌ویژه کارکرد ادب حماسی در شاهنامه به سنت خون‌خواری و عوامل بلاگردانی مانند بستن مهره و بازو و امثال این‌ها توجه نموده است.

ابومحبوب (۱۳۸۸)، در مقاله «لال شیش؛ چوب بلاگردان، تیر آرش»، به رسم لال‌شیش زدن که یکی از رسوم اساطیری در منطقه مازندران برای دفع بلاست به مقوله آیین بلاگردانی نیز توجه نموده است.

واحددوست (۱۳۸۳)، در *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی* بحثی مختصر درخصوص آیین بلاگردانی در اساطیر مطرح کرده است.

فریزر (۱۳۸۳)، در *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند به صورت بسیار کاملی به مبحث باور بلاگردانی و انتقال شر و دفع آن پرداخته است.

لسان (۱۳۵۵)، در مقاله‌ای با عنوان «قربانی از روزگار کهن تا امروز»، به بررسی سیر عمل و آیین قربانی از اساطیر تا امروز به‌عنوان یکی از مصادیق برجسته بلاگردانی پرداخته است.

با توجه به بررسی‌های انجام شده تا کنون اثری در خصوص بلاگردانی در حقیقه سنایی نوشته نشده و از این منظر، مقاله پیش رو کاملاً جدید است.

بلاگردانی

بلاگردانی باوری است که کم و بیش در زندگی همه جوامع وجود دارد؛ به نظر می‌رسد که این باور به عنوان مرهمی در جواب ناامنی‌ها و ترس از خطر، در وجود آن‌ها شکل گرفته و در واقع نوعی تلاش ناگزیر برای خلاصی از بیماری، مرگ، آسیب و رهایی از حوادث ناخوشایند است. دایکسی^۱ معتقد است تمام وقایع بد و بلایا می‌توانند به کمک فرایند انتقال به دیگری (اعم از گیاه، حیوان و فرد دیگر) رفع گردند. در ادبیات هر ملتی روشی غیرمنطقی برای این امر در نظر گرفته شده است که به کمک آن بلایا به غیر منتقل می‌گردد؛ گرچه ریشه این امر در عدم آگاهی و ناتوانی افراد در برخورد با حوادث و پیشامدهاست. (جاهودا^۲ ۱۳۷۱: ۱۴۵) با آنکه غیرمنطقی، جاهلانه، خیالی و هیجان‌انگیز بودن، ویژگی اساسی و مشترک بیشتر این باورها است، اما از این نکته نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که باورهای چون بلاگردانی تأثیر غیرقابل انکاری بر رفتار انسان‌ها دارد و پیشرفت دانش بشر تأثیر مهمی بر محو بسیاری از آن‌ها در صحنه زندگی داشته است. (صرفی ۱۳۹۱: ۳۹۸) برخلاف یادگیری مبتنی بر روابط علی و معلولی، باورهای چون دفع شر از طریق بلاگردانی به عنوان فرایندی ناسازگار با فرایند یادگیری منطقی بر پایه دو خطا استوار است: «خطای عدم بهره‌برداری از روابط علت و معلولی که در واقعیت به اثبات نرسیده‌اند.» (ابوت^۳ ۲۰۰۱: ۸۵) بشر برای رسیدن به آمال و آرزوهای خویش به عقل اتکا نمی‌کند و به واسطه میل و احتیاجی که به دانستن علت وجود اشیاء و رفع مخاطرات و بلایا دارد به قلب، احساسات و اعمال ناشی از این احساسات پناه می‌برد؛ از این رو هر بخش از زندگی که در معرض تهدید بیشتری قرار گیرد و یا هراس بیشتری درباره آن به وجود آید، جهت دفع شر و مصیبت ناشی از آن، زمینه مناسب‌تری برای ایجاد باورهای مربوط به بلاگردانی فراهم می‌کند.

بلاگردانی و انتقال شر، تدبیری است که انسان غیرمتمدن چاره‌گر و در عین

1. Dixey
3. Abbot

2. Jahiwda

حال خودخواه به آن متوسل می‌شود تا خود را به قیمت رنج و درد همسایه‌اش، آسوده سازد. البته شری که انسان درصدد است خود را از آن رها سازد لازم نیست حتماً به انسانی منتقل شود، می‌توان آن را به شیء یا حیوانی انتقال داد. (فریزر ۱۳۸۳: ۵۹۳) مردم بر این باورند که به عنوان مثال، با ذبح حیوان می‌توان از وقوع بلا جلوگیری کرد. این شیوه از بلاگردانی را شاید بتوان مرسوم‌ترین نوع دفع شر و انتقال نحوست به قربانی و حیوانات دانست. نمونه‌هایی از بلاگردانی در فرهنگ عامه عبارتند از:

الف) اگر بخواهند آفت یا بیماری را از خود دور کنند، شاخه‌ای از درخت بید را می‌کنند و بر آن دعا و اورادی می‌خوانند و با این عمل بیماری و آفت را به آن انتقال می‌دهند تا آن آفت از فرد دور شود. (صرفی ۱۳۹۱: ۱۲۳)

ب) به گردن کودک اشپایی برای دور ماندن از چشم‌زخم می‌بستند. اگر مرغی در گرما و در زیر نور آفتاب می‌خوابد، مرگ صاحب‌خانه را می‌طلبد؛ لذا صاحب‌خانه باید آن را می‌کشد. اگر کسی دچار بیماری سخت و طولانی می‌شد و از آن نجات پیدا می‌کرد، اسمش را حتماً عوض می‌کرد. (همان: ۱۱۷)

باور بلاگردانی در فرهنگ عامه

فرهنگ عامه اساس شناخت صحیح ملت‌ها، اساطیر کهن، باورها و اعتقادات آنان و وجه تمایز قومی از قوم دیگر است. باورهای فرهنگی و اجتماعی، فصل جدایی‌ناپذیر از زندگی بشر هستند و از ابتدای خلقت همواره با او بوده‌اند، به‌گونه‌ای که حتی بسیاری از باورهای انسان معاصر و آداب و رسوم و شایست و ناشایست‌های کنونی او، ریشه در ژرفای اعتقادات اساطیری دارد. بنابراین شناخت و ارائه تحلیلی درست از آن، تنها با کاوش در گذشته‌ها امکان‌پذیر است. «از خلال قصص و معتقدات و اسطوره‌ها و تمثیلات و آداب و ترانه‌ها و لطیفه‌های یک قوم و قبیله، خلق و خوی و سرشت و سرگذشت آن‌ها را می‌توان شناخت و سوانح و حوادثی را که بر آن‌ها گذشته می‌توان مطالعه کرد.» (انجوی ۱۳۵۲: ۱۲) «کاوش و تحقیق درباره اعتقادات عوام، نه تنها از لحاظ علم و روان‌شناسی قابل توجه است، بلکه برخی از نکات تاریک فلسفی و تاریخی را برایمان روشن خواهد کرد.» (هدایت ۱۳۵۶: ۹)

تی. اس. نولسون^۱ معتقد است منشأ رسوم عامه و باورهای کهن اساطیری را باید در مساعی انسان‌های نخستین در توضیح اسرار طبیعت و آرزوی تغییر سرنوشت به نفع خود و برکنار ماندن از تأثیرات شیطانی و بلایا و تأثیر در آینده دانست. (وارنیک^۲ ۱۳۷۱: ۱۱-۱۰) منشأ این اعتقادات در باورهای خام و ابتدایی بشر اولیه است. مجموعه این باورها ناشی از اعتقاد به وجود رابطه معنی‌دار بین بعضی از رفتارهای انسانی و بعضی بدآوردن‌ها و آسیب دیدن‌های غیرمنتظره است، همچنین «اعتقاد به این که این بدآوردن‌ها با انجام اعمال خاص یا ذکر اوراد و همراه داشتن علائم خاص یا قربانی و... می‌تواند از بین برود، به شیء، انسان یا پدیده دیگری اصابت کند و بدین ترتیب از بروز شر حاصل از آن‌ها جلوگیری کرد.» (سپاهی ۱۳۸۰: ۵۴)

باور بلاگردانی در اساطیر

ساکنان اولیه ایران باستان برای رهایی از بدبختی‌ها و حملات دیوان و رهایی از بیماری و نیروهای بد و اهریمنی، تعویذهایی بر خود می‌آویختند، این تعویذها دارای تصاویر بودند. هرگاه کسی دچار آسیبی می‌شد، جادوگرانی با آدابی ویژه برای رهایی او و انتقال شر به چیز دیگری مراسم اجرا می‌کردند و این رسم در بین عیلامی‌ها نیز رایج بود. (کومن^۳ ۱۳۷۷: ۱۶۸) ایرانیان برای بلاگردانی دست به انواع جادوها می‌زدند، چنان‌که می‌توان آن‌ها را بانیان واقعی جادوی سیاه در قرون وسطی نامید. «ثنویت مزدایی به این آیین‌ها خصوصیتی بخشید که تأثیر فرهنگ آن را می‌توان بر زندگی و افکار آریایی‌ها تا قرن‌ها مشاهده نمود.» (همانجا) این آیین به شکل قربانی با بن‌مایه‌های جادویی به منظور رفع بلا در ایران باستان به شدت مورد توجه بوده است.

قربانی

یکی از جنبه‌های گوناگون برای انتقال شر، قربانی است.

«فلسفه انتقال شر به دو دلیل نزد انسان‌ها رایج بوده است؛ یکی آنکه انسان ابتدایی با توجه به فکر مرموز و غریب خود که حاکی از عدم شناخت طبیعت اطرافش

1. T.S Nelson
3. coman

2. Varnic

بوده، به راحتی حاضر نبوده است تا سلطه طبیعت را بپذیرد، بنابراین برای بسط و شرح آن به راه‌حل‌های متفاوتی از جمله قربانی کردن و... روی می‌آورد، همچنین به این طریق با انتقال درد و محنت به آسانی به اشیای مادی دست یافت و پس از انتقال شر به اشیاء مادی، آن‌ها را دور می‌انداخت.» (خوارزمی ۱۳۹۲: ۴-۳)

این انتقال شر در آیین‌های اساطیری و مذهبی کهن، گاه از طریق قربانی ایجاد می‌شد. «این عمل سبب حفظ امنیت از سوی خدایان و دور کردن بلاها و گرفتاری‌ها از قومی بود که عمل قربانی را به‌جا می‌آوردند و یا برای دفع شر و آرامش بخشیدن به خدایان بوده است.» (فریزر ۱۳۸۳: ۳۲۸)

در قربانی، حیوان یا انسانی به عنوان قربانی انتخاب می‌شوند، اساس قربانیِ خونی، در شناخت خون به عنوان نیروی حیاتی مقدس است.

«خون به طور کلی به عنوان محمل زندگی در اسطوره باروری به شکل ذبح و کشتن به‌ویژه در میان کشاورزان دیده شده است. در اساطیر، خون، حاصل خیزی به بار می‌آورد و در مزارع افشاندن می‌شود تا باروری محصولات کشاورزی افزایش یابد.» (فقیهی محدث ۱۳۹۰: ۳۰)

انسان نخستین چون خود را فانی می‌دانست برای خود خدایانی شبیه خود می‌ساخت؛ خدای مخلوق ذهنش را نیز میرا فرض می‌کرد، از این رو، انسان - خدایان را هم که تجسم انسانی الوهیت بودند، فانی تلقی می‌کرد. مردمان بدوی بر این باور بودند که سلامت جهان و خودشان در گرو زندگی یکی از این انسان - خدایان است، آن‌ها همچنین دریافته بودند که هیچ مراقبتی مانع از مرگ انسان - خدایان نمی‌گردد؛ به این سبب ترفندی اندیشیدند، با بروز نخستین نشانه‌های ضعف و نقصان نیروی انسان - خدا، او را می‌کشتند و روحش را قبل از اینکه دست‌خوش زوال گردد، به جانشین نیرومندش انتقال می‌دادند.

«قربانی دادن از دوره پارینه‌سنگی معمول بوده و در دوره نوسنگی (مادرتباری یا زن‌سالاری) با رواج کشاورزی یا زمین - مادر گسترش یافت. از دوره نوسنگی، رویکرد زنده‌پنداری پدیده‌های طبیعت، انسان را دربرمی‌گیرد و قربانی دادن برای کوه‌ها، رودها، چشمه‌ها و... ادامه می‌یابد و در دوره تاریخی نیز بقایای آن در فرهنگ مردم باقی می‌ماند.» (آقاخان‌بیژنی و همکاران ۱۳۹۶: ۵۳)

پیشینه تاریخی قربانی به اساطیر بومیان ایران باستان، اقوام آریایی - هند و اروپایی - و یونان باستان برمی‌گردد؛ برای مثال جلوگیری از خشم خدایان در

اقوام سامی و نیز ذبح حضرت اسماعیل (ع) برای تقرب به خدای یگانه. (همان: ۵۴) طبق یشت‌ها، قربانی خونی در آیین زرتشتی وجود داشت. در «تیشتریشت» نیز آمده است که «اهورامزدا گفت از برای تیشتر ممالک آریایی باید یک گوسفند بریان کنند، سفید یا سیاه یا رنگ دیگر، اما یک رنگ باشد... به بدکاران نباید از آن قربانی چیزی برسد.» (لطیف‌پور ۱۳۹۴: ۶۸) با ورود اسلام به ایران، آیین قربانی همچون یک وظیفه شرعی و دینی پا برجا ماند، زیرا شارع مقدس اسلامی آن را جزو عبادات پذیرفته است. صرف نظر از مناسک حج و روز عید قربان در مکه، سایر مسلمانان در هر کجا که باشند در این روز به انجام این مراسم مذهبی به عنوان یک عبادت مستحب می‌پردازند. قربانی کردن دارای معنای ویژه‌ای است. «گرفتن زندگی موجود زنده اعم از انسان، گیاه و حیوان از راه کشتن، سوزاندن یا دفع کردن و خوردن برای رفع بلا یا و تقرب به خدایان.» (مصطفوی ۱۳۶۹: ۲۱) در اسطوره‌ها، خون معنای نمادین دارد، رنگ سرخ خون به دلیل نیرو، قدرت و درخشش خود در سراسر جهان، نماد زندگی است. قربانی، به معنای صرف آن که نوعی آیین مذهبی است و در آن چیزی در راهی مذهبی کشته می‌شود، با آیین بلاگردانی قدری متفاوت است، در شیوه بلاگردانی با موجودی روبه‌رو هستیم که قربانی می‌شود و از این موجود قربانی شده، هستی و شکل می‌گیرد و بلامرگی دفع می‌شود تا جایی که حتی خوردن گوشت این قربانی نوعی آسیب‌پذیری در مقابل بلا یا به وجود می‌آورد.

حدیقه سنایی در بردارنده شماری از مواضع و موضوعاتی است که گروه‌های مختلف مردم در جامعه همواره با آن مواجه بوده‌اند. گویی او در مقام شاعر هر بار و در هر موقعیت مقتضی، خود را به درون جماعت‌های مختلف با دیدگاه‌های متفاوت و متنوع و باورهای عامیانه‌شان وارد کرده و از موضع آنان سروده است. سنایی در حدیقه از زبان و فرهنگ عامیانه استفاده‌های فراوانی کرده است و به قول شفیعی‌کدکنی «شعر سنایی بهترین سندی است که در آن فهرستی از نظام زندگی اجتماعی و باورها و عقاید مردم را می‌توان یافت.» (۱۳۷۲: ۴۱) یکی از این باورها قربانی است.

سنایی تحت‌تأثیر اساطیر بلاگردانی در باور مردم بیان می‌کند که ریختن «خون مرغ سیاه» وسیله‌ای برای بلاگردانی و دفع آفات و مصیبت‌ها است و برای انجام آن نیز زمان معینی را که در افکار و باورهای زمانه خودش مرسوم بوده است، مد

نظر قرار می‌دهد:

لیک هدیه پگاه می‌باید خون مرغ سیاه می‌باید
(سنایی ۱۳۲۹: ۱۸۰)

به این ترتیب نمونه‌ای از انتقال شر، ریختن خون مرغ سیاه است که هنوز هم به عنوان عمل بلاگردان استفاده می‌شود؛

«در نظر هندیان و ایرانیان، میان انسان و جانوران حس خویشاوندی قوی وجود داشت، گرامی می‌داریم روان‌های خود را و روان‌های چهارپایان را که مایهٔ پرورش ما هستند و روان‌های جانوران وحشی بی‌آزار را، از این رو در کشتن و قربانی ساختن حیوانات همواره احساس خطری وجود داشت و این عمل بدون تقدیس و رعایت آداب صورت نمی‌گرفت و زمان و شرایط آن همواره لحاظ می‌شد.»
(توسل پناه ۱۳۹۵: ۳۱۲)

به همین خاطر رعایت شرایط قربانی کردن در نظر سنایی نیز با توجه به آنچه که در اساطیر و فرهنگ عامه آمده است، مهم تلقی می‌شود.

فلک آورده بهر مهمانی بره و گاو را به قربانی
(سنایی ۱۳۲۹: ۲۶۵)

سنایی با اشراف بر این موضوع ضمن اشاره به صور فلکی (حمل / بره و ثور / گاو) به عمل قربانی این دو توجه دارد؛ همچنین در بیتی دیگر قربانی ساختن خروس (خره) را بیان داشته است:

چون خره زان سزای قربانند که خره وار مغ مسلمانند
(همان: ۳۰۳)

در آیین‌های کهن به‌ویژه در میتراییسم، قربانی کردن خروس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (رضی ۱۳۸۱: ۴۴۴) خروس در فرهنگ ایرانی از جمله پرنندگان اساطیری به شمار می‌آید، زیرا اولین موجودی است که با صدای اهورایی از آمدن خورشید خبر می‌دهد، تصویری که امروز در میان برخی اقوام از کشتن خروس وجود دارد، به دلیل خوش یمنی این پرنده در دفع آسیب‌هاست که به نوعی قربانی گناهان شخص می‌شود تا بلا را از او دور سازد. (مزدایور ۱۳۶۹: ۱۴۴)

سنایی جهت رفع بلا به قربانی کردن شتر نیز توجه دارد. در اساطیر ایران، قربانی کردن شتر رسمی رایج بوده است تا جایی که در داستان رستم و اسفندیار در شاهنامه هنگامی که اسفندیار برای بستن دست رستم و آوردن او به درگاه

گشتاسب به سوی زابلستان می‌شتابد، بر سر دوراهی که یکی از آن‌ها به زابل می‌انجامد، شتر پیشرو، روی زمین می‌خوابد و اسفندیار آن را به فال بد می‌گیرد و برای جلوگیری از پیامد آن و نگهداری خود از گزند دستور می‌دهد شتر را قربانی کنند. «اسفندیار رفتار شتر را به فال بد می‌گیرد و از آن روی بدی و بدشگونی شتر به خود آن باز می‌گردد.» (کزازی ۱۳۸۴: ۶۶۲) سنایی قربانی کردن شتر را دفع بلا از جان مبارک پیامبر اکرم (ص) می‌داند و می‌گوید:

از پی جان آن سر سادات اشتر بارکش بداده زکات
(سنایی ۱۳۲۹: ۲۲۴)
چون سران بهر چشم‌زخم بزن عقل را پیش شرع او گردن
(همان: ۲۰۳)

حرز و تعویذ

ناگفته پیداست که سنایی جزئی از توده مردم است. حکیمی جامع‌الاطراف که از علوم زمان خود بسیار بهره داشته است؛ ژرف‌اندیشی در سروده‌های حکیمی چون سنایی، علاوه بر مشخص ساختن پایگاه هنری و ادبی وی، نشان دهنده آن است که سنایی با فرهنگ عامه روزگار به خوبی آشنا بوده است. سنایی شاعری است با همان خاستگاه طبقاتی، حساسیت‌های روحی و رفتاری و بینش‌ها و نگرش‌های مردم عادی کوچه و بازار که توانسته است از این عقاید به صورتی هنری بهره گیرد.

از نظر لغوی، چشم‌زخم معمولاً به آزار یا نقصانی گفته می‌شود که در اثر نگاه آمیخته با تعجب یا تحسین یا حسادت فرد یا افرادی به شخص یا چیزی می‌رسد. در لغت‌نامه دهخدا ذیل چشم‌زخم آمده است:

«چشم‌زخم و چشم‌شور و دیده‌شور و نظرشور عبارت از آن است که شخصی چیز بسیار نیکو و مرغوبی را نگاه کند و به طریق حسد در وی نظر اندازد و بعضی گویند در چشم‌زخم حسد ضرور نیست، گاهی نظر دوست هم کار می‌کند.»
(دهخدا ۱۳۷۲: ذیل واژه «چشم‌زخم»)

با این تعریف چشم‌زخم، به جنبه آسیب‌رسانی آن تأکید شده است اعتقاد بر آن است که اشخاصی می‌توانند با نگاه خود به اطرافیان‌شان صدمه وارد سازند و حتی عامل مرگ آنان شوند، در این میان کودکان و حیوانات بیش از دیگران

مستعد چنین صدماتی هستند. بشر برای دفع بلائی حاصل از چشم‌زخم در طول تاریخ همواره دست به بلاگردانی می‌زده است.

«زمانی که بشر به تأثیر طلسم و سحر بر نیروهای طبیعی به‌منظور رفع بلا و دفع شر ارواح زیانکار اعتقاد داشت، برای مطیع کردن و رام کردن آن‌ها از باطل‌السررها و رمانده‌های جادویی با اعمال و مناسک خاص استفاده می‌کرد، سپس به اعتقادات دینی رو می‌آورد و از افسون‌های حاوی کلمات مقدس و ادعیه و تعاویذ مذهبی برای رفع بلا بهره می‌برد.» (بلوک‌باشی ۱۳۹۱، ج ۱۱: ۴۲۱)

بررسی بیشتر در اعتقادات مردم نشان می‌دهد که بهره‌گیری از حرز و تعویذ برای دور کردن شیاطین و در امان ماندن از بلا بسیار رایج بوده است؛ سنایی در حدیقه به موضوع استفاده از تعویذ برای در امان ماندن کودک از آسیب چشم‌زخم چنین اشاره می‌کند:

شاه چون آفتاب و میغ بود حرز و تعویذ رمح و تیر بود
حرز و تعویذ و سایه‌خانه بابت کودک است و دیوانه
(سنایی ۱۳۲۹: ۵۸۷)

چنان‌که گفتیم:

«حرز، نوشته با تصویری است حاوی اشکال یا عباراتی دارای آثار خاص و مرموز برای رفع بلا و یا شر، مخاطب آن عبارات، ساکنان عالم غیبند و اعم از قدسیانند. حرزها گاه به جایی از بدن یا اموال یا لباس شخصی آویزان می‌شود. گاه چون انگشتر یا گردن‌بند زینتی همراه می‌گردد، کاربرد حرز در فرهنگ‌های مختلف بشری و هم ادیان توحیدی پیشینه‌ای کهن دارد، تا آنجایی که به فرهنگ اسلامی مربوط می‌شود، اعتقاد به اثربخشی حرزها، در کنار باور به اثربخشی اوراد و شمایل‌ها و جز آن در قالب شعوده، افسون، طلسم، رقیه باوری کهن است.» (خانی ۱۳۹۰: ۶۶)

خاصیت تعویذ بیشتر در این دانسته می‌شود که همواره همراه فرد است و بلاگردان او در هر موقعیت اهریمنی و شرانگیز، گرچه منشأ بسیاری از تعویذها و حرزها به ایران باستان برمی‌گردد.

«در ایران باستان، حجم زیادی از افسون، اوراد و اشیاء تعویذی کاربرد داشته است، نمونه‌هایی از این تعویذها و افسون‌های مؤثر علیه آفریده‌های شر و زیانکار در اوستا یافت می‌شود تا مردمان را از انواع بیماری‌ها، بلایای زمینی و آسمانی حفظ کند و همچنین جنیان و دیوها را از آنان دور کند.» (رضی ۱۳۸۱: ۶۱۶؛ میرفخرایی ۱۳۹۰: ۸۱-۸۰)

نگهداری تعویذ نیز دارای آداب و رسوم خاصی بود، اگر تعویذ به شکل دعا نوشته می‌شد، از آنجا که حاوی عبارت مقدس با قدرت جادویی بود، باید پاک نگه داشته می‌شد: «صائین مندایی برای دور ماندن از اشعار و ارواح خبیث و بلایای طبیعی، دعاهایی را بر روی ظروف پاک سفالی می‌نوشتند و آن‌ها را در آستانه خانه در جایی پاکیزه دفن می‌کردند.» (عربستانی ۱۳۸۳: ۳۶-۳۵) در سنت اسلامی هم می‌توان به نمونه‌هایی از این تعویذهای مقدس مانند گردن‌بند الله، و اینکاد و... بر روی لوح‌های پاک جهت محافظت از بلایا و آویختن آنها بر روی در و دیوار اشاره کرد. سنایی نیز به سنت پاک نگاه داشتن تعویذ اشاره دارد:

گاه گویم رفیق جاهل را یا نه کرباس‌باف کاهل را
که نویسم تو را یکی تعویذ پاک‌دار ای جوان، مدار پلید
(سنایی ۱۳۲۹: ۱۷۹)

از سویی در معتقدات عامه ایران برای انواع مهره‌ها و احجار کریمه (مانند یاقوت و زمرد) و ویژگی‌های دفع بلا و محافظت از گزند قائل شده‌اند، (احمد سلطانی ۱۳۸۴: ۱۵۵) این باوری است که سابقه مکتوب آن به آثار پهلوی می‌رسد. در این متون، ضمن تصریح خواص انواع مهره‌ها، برای نمونه می‌خوانیم «مهره آسمانگون چون آشکار پیش دیوان، دروچان رود چیزی گزایش و آزار به او کردن نتوان و بیم از او نبود.» (عفیفی ۱۳۷۴: ۳۲۷) این اندیشه محتملاً بر اساس این پندار دیرین است که در بعضی از روایات پهلوانی و اساطیری ایران نوشتن خط و مهره، گوهر، بازوبند ساخته شده از سنگ‌های گرانبها و... می‌تواند بلا را دفع کند، سنایی نیز این امر را مد نظر قرار داده است؛ در مدح بهرام شاه می‌گوید:

بهر بازوش از خط تقدیس ظفر و فتح گشته حرز نیش
(سنایی ۱۳۲۹: ۵۲۰)

«اشیاء می‌توانند برای بلاگردانی به کار روند، این عقیده باعث به وجود آمدن باورهای مربوط به فیتیش در بین قبایل شده است، برای مثال هرکس که چشم گرگ همراه داشته باشد از بیماری مصون می‌ماند یا خط یا نوشته‌ای که از بیشترین عوامل بلاگردانی هستند.» (خوارزمی ۱۳۹۲: ۶)

سنایی در ابیاتی از حلقه به «خط تعویذ» اشاره می‌کند. یکی از مهم‌ترین تجلیات قداست که در امور دینی و مذهبی و دفع شیاطین و ارواح خبیثه و بلا و مصیبت کشیده می‌شد، مانند لا یا خطی است که دایره‌وار بازتابی از جهان معنوی

در این جهان است، این مندل یا دایره تعویذ که با نام خط عزیمت نیز خوانده می‌شد، خطی است که عزایم‌خوانان رسم کنند تا با کمک آن ادعیه نویسند و بلایا را دفع گردانند.» (بزرگ‌بیگدلی و همکاران ۱۳۸۶: ۸۲) در قدیم حرزها به شکل وسایل زینتی از جمله یاره برای دفع نیروهای شر مورد استفاده قرار می‌گرفتند. سنایی در بیتی این زیورهای دفع بلا را که در واقع حرزهایی جهت مصون ماندن از آسیب هستند به‌خوبی توصیف کرده است؛ از دیدگاه شاعر کلام ممدوح و سخن و نوشته او آنچنان نافذ و ماناست که آسمان نیز از آن به عنوان حرزی جهت بلاگردانی بهره می‌برد:

ملکوت این سخن چو بر خواند
حرز و تعویذ خویش گرداند
(سنایی ۱۳۲۹: ۳۷۸)

در *داراب‌نامه* طرسوسی در خصوص بستن قرآن و دعا بر باز آمده است که «روشنک به جای لعل، بازوبندی از نام مهین یزدان دارد و بر اثر آن آتش بر وی کار نکردی و نه آب و باد.» (طرسوسی ۱۳۵۶: ۱۶۰/۲)

حور را حرز و هیکل است آن خط
که نیایی بر آن نهاد و نمط
(همان: ۱۴۸)

سنایی خط و نوشتار ممدوح را بلاگردان ملکوت و فرشتگان آسمانی می‌داند.

چشم‌زخم

چشم‌زخم نیز از باورهای قدیمی و رایج در جهان است، هرچند این باور امروزه تا حدودی کمرنگ شده است، اما ردپای آن را می‌توان در اساطیر ملل و اقوام متعدد مشاهده نمود.

«در اساطیر هندی برای دفع چشم‌زخم، خالی را بین دو ابروی زنی که فرزند زاییده است می‌گذرانند تا چشم‌زخم و ارواح خبیث بلایی بر سر زن و کودک او نیاورد و این مسأله از وجوه اشتراک عقاید اساطیری ایرانیان و هندیان در دفع چشم‌زخم است.» (ده‌بزرگی ۱۳۸۱: ۴۶۰)

در اکثر جوامع و تمدن‌های کهن از جمله مصر باستان نیز می‌توان نمونه‌هایی از دفع چشم‌زخم را مشاهده کرد. در مصر کهن به منظور خنثی کردن نیروهای آشوب و تقویت روحیه صاحب آن تا رسیدن به همراهان خدای خورشید و رفع

و دفع بلاها و آشوب‌ها از تعویذهایی به نام چشمان هوروس جهت رفع چشم‌زخم استفاده می‌شد. بسیاری از اقوام از جمله عرب‌ها، چینی‌ها و حبشی‌ها نیز به چشم‌زخم باور داشتند و به همین خاطر از اسپند و انواع تعویذها جهت دفع آن بهره می‌بردند. (محمدی ۱۳۸۶: ۱۰)

در فرهنگ ایران باستان شورچشمی به عنوان پدیده‌ای اهریمنی دانسته شده و مجازات‌هایی هم برای افراد شورچشم و بدچشم در نظر گرفته می‌شد.

«در اندرز دستوران به بهدینان، سه گروه از مردمان هستند که اندر گیتی ایشان را روزی نبخشیده‌اند و به ستم از گیتی همی‌ستانند و خوردند و گروه سوم را دُش چشم گفته‌اند، در بندهشن از جمله دیوهایی که یادشده آگاش یا ایغاش، دیو شورچشمی است که مردم را به چشم می‌زند.» (همانجا)

در یشت چهاردهم از *اوستا* (بهرام‌یشت) بندهای ۳۵ و ۳۶ نیز سیمرغ فرخ‌بال، مرغ مرغان خوانده می‌شود و از جانب اهورامزدا به زرتشت توصیه می‌شود که پری از آن را بر تن مالد و آن را تعویذ خود سازد. در فرکرد ۷ *وندیداد* و بندهشن نیز جهت رفع شورچشمی و آسیب‌های آن مطالبی آمده است. (اسلامی‌نوشن ۱۳۷۲: ۵۲)

برای اجتناب از چشم‌زخم نزد عامه، کارهایی متداول است، از جمله اسپند دودکردن، تخم مرغ شکستن، توسل به طلسم و تعویذ، بخور، آویختن مهره‌های آبی، نعل اسب، سنگ عقیق، آویختن ادعیه و آیات قرآن. در تمدن اسلامی با توجه به آیات قرآن در سوره قلم آیه ۵۱ اشاره صریحی به چشم‌زخم دارد؛ اغلب مفسران شأن نزول آن را همین مسأله می‌دانند. اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا، غزالی، امام فخررازی، ملاصدرا و بسیاری از حکما و محققان برای آن حقیقت قائل بوده‌اند و حتی فیلسوف خردگرایی چون ابن‌خلدون - که با عرفان و بسیاری از احکام فلسفه نیز مفاشات نمی‌کند - صحت چشم‌زخم را قبول دارند و نمونه‌هایی از آن را نقل می‌کنند.

«در زمان پیامبر اکرم (ص) در طایفه بنی‌اسد کسانی بودند که کمتر کسی از خطر چشم‌زخمشان مصونیت می‌یافت، این افراد درصدد بودند که پیامبر خدا را با چشم‌زخم از پای درآورند. گفته شده است که «و إن یکاد» به همین مناسبت نازل شده است.» (بهشتی ۱۳۸۰: ۵۴۹)

سادگی شعر سنایی خاستگاهی مناسب برای برخورداری از نظریات عامیانه و جذب مخاطب به وجود می‌آورد. تعقیدهای کلامی سنایی در حدیقه کم است و

همین به انعکاس و بازتاب هنری اندیشه‌های عامیانه در متن شعر کمک می‌کند؛ این بن‌مایه‌های عامیانه همواره با شرایط زندگی بشر سازگار بوده است، از این رو در فرصت‌های گوناگون برای توضیح آنچه در ذهن دارد، از این باورها بهره می‌گیرد. این باورها تنها بخشی از فرهنگ عامه نیستند، بلکه فصل مشترکی بین ادبیات و جامعه‌ای هستند که شاعر در آن به سر می‌برده است تا جایی که بی اطلاع از این عناصر در بسیاری از مواقع درک یک اثر هنری با مشکل مواجه می‌شود، چراکه بین ادب رسمی و باورهای کهن و اساطیری همواره پیوند تنگاتنگی بوده و هست. سنایی نیز به چشم‌زخم و تأثیر آن اشاره می‌کند:

دارد از دیده مهر بازی خو چشم بد دور ز آن دو چشم نکو
(سنایی: ۱۳۲۹: ۵۱۸)

در باورهای عامیانه راه دفع بلای حاصل از این چشم‌زخم، دود کردن «اسپند» است:
چه زیان باشد از ز بیم گزند نیکوان را فدای شوی چو سپند
(همان: ۹۸)

یا:

از بی چشم بد به روضه نور دل به جای سپند سوخته حور
(همان: ۱۴۳)

سنایی به چارقل و حرز برای دفع چشم‌زخم نیز اشاره داشته است.

«در روایت‌ها اشاره شده است که در دفع چشم‌زخم نوشتن سوره حمد، اخلاص، ناس و فلق در برگه‌ای و به همراه داشتن آن همچنین قرائت آن در هنگام ترس از چشم‌زخم در خشتی کردن بلای حاصل از آن سودمند است.» (مجلسی: ۱۴۰۳: ۲۶)

پس در این راه با سلاسل و غل چارقل حرز تُست بر سر کل
(سنایی: ۱۳۲۹: ۴۰۴)

سنایی در چندین جای دیگر از حدیقه به چشم‌زخم و اثرات آن اشاره دارد:
آدمی با گنه شکسته‌تر است پای طاووس چشم‌زخم پر است
(همان: ۳۸۵)

«به چشم‌کردن» و «چشم‌زخم کمال» از اصطلاحات دیگری است که سنایی در این زمینه از فرهنگ عام و وام گرفته است، با بردن نام خدا بلای ناشی از «چشم‌شور» به چیز دیگری منتقل می‌شود:

تا تو را کبر تیز خشم نکرد تا ترا چشم تو به چشم نکرد
(همان: ۸۷)

بردن نام خدا بلاگردان این آسیب است:

ملک بر خود به تیغ کردی راست خه بنام ایزد اینت دل که تراست
(سنایی ۱۳۲۹: ۵۰۵)

دعا و تعویذ

سنایی خطاب به دعانویس طماعی که اشخاص ساده‌دل را جهت بلاگردانی به نوعی اغفال و «سرکیسه» می‌کند، می‌گوید:

گاه گوید رفیق جاهل را یا نه کرباس‌باف کاهل را
که نویسم ترا یکی تعویذ پاک دار ای جوان مدار پلید
لیک هدیه پگاه می‌باید خون مرغ سیاه می‌باید
این همه حيله بهر یک دو درم شام یا چاشتی ز بهر شکم
(همان: ۱۷۹)

سنایی از واژه «هیکل» به عنوان ابزاری جهت رفع بلا نام برده است. «هیکل به معنی بت کوچک یا صلیب و جز آن است که کافران و ترسایان بر گردن اندازند و گاه به معنی تعویذی که بر گردن حمایل کنند.» (گوهرین ۱۳۹۰، ج ۹: ۳۳۵) سنایی هیکل را معطوف به «حرز» آورده است:

حور را حرز و هیکل است آن خط که نیایی بر آن نهاد و نمط
(سنایی ۱۳۲۹: ۱۴۸)

«هیکل» در اینجا همان فیتیش است که سنایی برای دفع بلا و یا بلاگردانی به آن متوسل می‌شود. ویل دورانت معتقد است:

«فیتیشزم از اعتقاد به سحر سابقه‌ی زیادتری دارد و آنچه هم از آن بر جای مانده است رایج‌تر است، تقریباً نصف مردم اروپا همواره همراه خود نظرقربانی‌هایی دارند به این خیال که بلا به آن طلسم می‌رسد و به این ترتیب از شر نیروهای فوق طبیعت محفوظ نگاه داشته می‌شوند.» (ویل دورانت ۱۳۶۵، ج ۱: ۸۲)

تقدس طلسم‌ها و تعویذها ناشی از همین عقیده است که در هنگام نازل شدن بلا، این وسایل و ابزارها بلا را جذب خود می‌کنند و در واقع بلا به آنها می‌رسد. سنایی گاه بلاگردانی و دفع آسیب را به صورت انتقال شر به «کوه» مطرح می‌کند:

او کشیده ز هفت عضوش جان تو همی گویی هفت گه به میان
(سنایی ۱۳۲۹: ۵۳۷)

اصطلاح «هفت کوه به میان» یعنی واسطه قرار گرفتن کوه برای بلاگردانی.

نتیجه

اسطوره‌ها به عنوان بینش انسان بدوی در باب انسان و جهان معمولاً با تغییر شکل در فرهنگ و ادبیات ملت‌ها بازتاب پیدا می‌کنند. اسطوره‌ها توجیه‌کننده و گزارش‌گر آیین‌های ویژه دینی و مذهبی هستند که در طول زمان‌های مدید و احتمالاً با دگرگونی و دگردیدی‌هایی در ساختارهای متفاوت و جلوه‌های گوناگون از زندگی، آداب، رسوم و فرهنگ عامه مردم جلوه‌گر می‌شوند و بر اثر تحولات جامعه و گذر زمان نقش مقدس اسطوره‌ای خویش را از دست داده و به صورت اعمال و رفتاری در بطن زندگی مردم جامعه به حیات خود ادامه می‌دهند. با توجه به مباحث مطرح‌شده در این پژوهش می‌توان گفت که یکی از راه‌های مقابله با آسیب‌ها و مشکلات طبیعت ناشناخته، بهره‌گیری از بلاگردانی و مصادیق مختلف آن بوده است که به شیوه‌های گوناگون مانند دود کردن اسپند، بهره‌گیری از حرز و تعویذ مانند نوشتن آیات قرآن و آویختن طلسمات به خود، قربانی کردن حیوان خاص و... مورد توجه قرار گرفته است. سنایی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شاعران عارف ایران‌زمین در کنار پرداختن به معانی عرفانی و تعلیمی، از عناصر فرهنگ عامه غافل نبوده است و اساطیر مربوط به آیین بلاگردانی را به شیوه‌های مختلف و به زیبایی در مثنوی حدیقه مورد استفاده قرار داده است. در بین آثار به جا مانده از ادبیات کهن، حدیقه سنایی از جنبه‌های مختلف اثری استثنایی است، نخست آنکه همان‌گونه که گفتیم اولین منظومه عرفانی به شمار می‌رود؛ دوم آنکه با جدیت و شور و حرارت بسیار در حجم زیاد سروده شده است و سوم آنکه حال و هوای حاکم بر ساختار حدیقه به گونه‌ای است که در آن می‌توان عناصر زیادی از اساطیر و فرهنگ عامه را مشاهده نمود. احاطه شاعری مانند سنایی به علوم و دانش‌های زمان خود از جمله ستاره‌شناسی، طب، فراوانی اشارات به امثال و لغات و اصطلاحات عامیانه و بهره‌گیری از فرهنگ اساطیری کهن، باورها، اعتقادات، آداب و رسوم و شیوه‌های معیشتی مردم و... زمینه مساعدی را برای ورود فرهنگ عامه و به‌ویژه عناصر بلاگردانی در آثار او فراهم ساخته است.

پی‌نوشت

(۱) صابئین مندایی: در عصر نزول قرآن قومی مشهور و دارای جمعیت زیادی بوده‌اند و گرنه قرآن اعتنایی به آنها نمی‌کرد و در ردیف ادیان بزرگ یهود و نصاری نمی‌شمرد. فخررازی می‌گوید: صابئین از صبا مشتق شده که به معنی خروج از دین به دین دیگر است در تفسیر زمخشری آمده است صابئیان قومی هستند که از آئین یهودیت و مسیحیت برگشته و فرشتگان را پرستش می‌کردند. آلوسی می‌گوید صابئیان چند دسته هستند، گروهی ستارگان و گروهی بتان را می‌پرستند و هرکدام از این دو گروه نیز دسته‌های مختلفی دارند و علما خلاف کردند در ایشان که کی بودند. صابئین یا صابئین مندایی گروهی که خود را پیرو حضرت یحیی می‌دانند. نماد آنان، درفش است. البته صابئین برای اشاره به گروه‌های مختلف اعتقادی از مسلمانان تا ستاره‌پرست‌ها نیز به کار می‌رفته است. (شاوورانی ۱۳۹۱: ۲۵)

کتابنامه

- قرآن کریم.
آقاخان بیژنی، محمود، سیدمرتضی هاشمی باباحیدری و اسماعیل صادقی. ۱۳۹۶. «باور بلاگردانی در قوم بختیاری». *دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۵. ش ۱۴. صص ۶۷-۴۹.
آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۹. «بررسی و تحلیل چند رسم پهلوانی در متون حماسی». *مطالعات داستانی*. س ۱. ش ۱. صص ۳۶-۵.
ابومحبوب، احمد. ۱۳۸۸. «لال شیش؛ چوب بلاگردان، تیر آرش». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۵. ش ۱۶. صص ۲۳-۹.
احمدسلطانی، منیره. ۱۳۸۴. *ثرف ساخت فرهنگ عامه ایرانی*. چ ۱. تهران: روزگار.
اسلامی‌ندوشن، محمدعلی. ۱۳۷۲. *داستان داستان‌ها*. چ ۲. تهران: آثار.
انجوی‌شیرازی، ابوالقاسم. ۱۳۵۲. *تمثیل و مثل*. چ ۱. تهران: امیرکبیر.
انوری‌گیوی، حسن و همکاران. ۱۳۷۰. *زبان و نگارش فارسی*. چ ۲. تهران: سمت.
بزرگ‌بیگدلی، سعید، هیبت‌الله اکبری گندمانی و علیرضا محمدی کله‌سر. ۱۳۸۶. «نمادهای جاودانگی (تحلیل و بررسی نماد دایره در متون دینی و اساطیری)». *نشریه علمی پژوهشی گوهرگویا*. س ۱. ش ۱. صص ۹۷-۷۹.
بلوک‌باشی، حسین. ۱۳۹۱. «باطل‌السخر». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. چ ۱. تهران: مؤسسه دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
بهشتی، احمد. ۱۳۸۰. «تحلیل معجزه با نگاهی به تأثیر نفس در بدن». *مکتب اسلام*. ش ۸. صص ۳۱-۲۳.
توسل‌پناه، فاطمه. ۱۳۹۵. *توتم و تابو در شاهنامه با نگاهی به یادگار زیریران و کارنامه اردشیر بابکان*. چ ۲. تهران: ثالث.

- جاهودا، گوستاو. ۱۳۷۱. *روان‌شناسی خرافات و بلایا*. ترجمه محمدتقی براهنی. چ ۱. تهران: البرز.
- حیدری، حسن و مژگان صادق‌پور مبارکه. ۱۳۹۸. «اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته به خون و نمود آن در شاهنامه)». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۵. ش ۵۵. صص ۱۴۰-۱۰۷.
- خانی، حامد (فرهنگ مهروش). ۱۳۹۰. «سیر تحول مفهوم حرز در فرهنگ اسلامی». *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*. س ۴۴. ش ۱. صص ۶۵-۸۳.
- خوارزمی، حمیدرضا. ۱۳۹۲. «باور بلاگردانی در شاهنامه». *دوفصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۱. ش ۲. صص ۲۴-۱۰.
- دهبزرگی، ژیلا. ۱۳۸۱. «چشم‌زخم در باور و فرهنگ ایرانیان». *چیستا*. ش ۱۹۷ و ۱۹۶. صص ۴۶۱-۴۵۷.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۲. *لغت‌نامه*. چ ۴. تهران: دانشگاه تهران.
- رضی، هاشم. ۱۳۸۱. *دانشنامه ایران باستان*. چ ۲. تهران: سخن.
- سپاهی، محمد. ۱۳۸۰. «سق‌سیاه، اعتقاد به چشم‌زخم». *ماهنامه سروش جوان*. س ۲. ش ۲۰. صص ۵۷-۵۴.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. ۱۳۲۹. *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شاورانی، مسعود. ۱۳۹۱. «پژوهشی در فرقه صابئین». *نشریه حبل‌المتین*. س ۱. ش ۳. صص ۲۴-۵۰.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۲. *تاریخ‌های سلوک*. تهران: آگاه.
- صرفی، محمدرضا. ۱۳۹۱. *باورهای مردم کرمان*. چ ۱. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- طرسوسی، ابوظاهر. ۱۳۵۶. *داراب‌نامه*. به کوشش ذبیح‌الله صفا. چ ۱. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عربستانی، مهرداد. ۱۳۸۳. *تعمیلات غرب*. چ ۱. تهران: افکار نو.
- عفیفی، رحیم. ۱۳۷۴. *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*. چ ۱. تهران: توس.
- فرای، نورتوپ. ۱۳۸۸. *رمز کل؛ کتاب مقدس و ادبیات*. ترجمه صالح حسینی. چ ۲. تهران: نیلوفر.
- فریزر، جیمزجرج. ۱۳۸۳. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۲. تهران: آگاه.
- فقیهی محدث، فریده. ۱۳۹۰. *قربانی در ادیان الهی*. چ ۱. تبریز: مولی علی.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۴. *نامه باستان*. ج ۶. چ ۱. تهران: سمت.
- کومون، فرانتس. ۱۳۷۷. *ادیان شرقی در امپراطوری روم*. ترجمه ملیحه معلم و پروانه عروج. چ ۱. تهران: سمت.
- گوهرین، سیدصادق. ۱۳۹۰. *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*. ج ۹. چ ۴. تهران: زوار.
- لطیف‌پور، صبا. ۱۳۹۴. «مراسم قربانی نزد هندی — اروپاییان، هندیان و اوپاییان». *نامه فرهنگستان*، ویژه‌نامه شبه قاره هند. ش ۵. صص ۷۸-۵۳.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳. *بحارالانوار*. ج ۶۰. بیروت: مؤسسه الوفا.

- محمدی، هاشم. ۱۳۸۶. «چشم‌زخم در ادب و فرهنگ ایران». نشریه حافظ. ش ۴۴. صص ۱۰-۱۲.
- مزداپور، کتابون. ۱۳۶۹. *شایست ناشایست*. چ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مصطفوی. علی‌اصغر. ۱۳۶۹. *اسطوره قربانی*. چ ۱. تهران: مؤلف.
- میرفخرایی، مهشید. ۱۳۹۰. *روایت پهلوی*. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- وارنیک. فیلیپ. ۱۳۷۱. *فرهنگ خرافات*. ترجمه و گردآوری احمدی حجاریان. چ ۱. تهران: مترجم.
- ویل دورانت، جیمز. ۱۳۶۵. *تاریخ تمدن مشرق زمین گاهواره تمدن*. ترجمه احمد آرام. ع.
- پاشایی و امیرحسین آرایان‌پور. چ ۳. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- هدایت، صادق. ۱۳۵۶. *نیرنگستان*. چ ۲. تهران: جاویدان.

English Sources

- Abbott, Kevin. 2001. "the evolution of superstition through optimal use of incomplete information". *Animal Behaviour*. 82.
- Britannica*. 1973. London: Thoemes Press.
- Collisen, S.A. (1937). *The Evil Eye in Iralian Art, Tribal Rugs*. London: Laurence King Publishing.
- Omidsalar, Mahmoud. 1992. *Encyclopedia Iranica*. Edited by Ehsan Yarshater. New York. Vol. 4. pp.44-47.

References

Holy Quran.

- Āqā Bīzānī, Mahmūd et al. (2017/1396SH). “Bāvar-e balāgardānī dar qowm-e baxīyārī”. *Māhnāme-ye Farhang va Adabiyāt-e Āmme*. Year 5. No. 14. pp. 49-67.
- Āysenlū, Sajjād. (2010/1389SH). “Barresī va tahlīl-e čand rasm-e pahlavānī dar motūn-e hamāsī”. *Motāle’āt-e Dāstānī*. Year 1. No. 1. pp. 5-36.
- Abūmahbūb, Ahmad. (2009/1388SH). Lāl šīs; čūb-e balā-gardān, tīr-e āraš. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University-South Tehrān Branch*. Year 5. No. 16. pp. 9-23.
- Afīfī, Rahīm. (1995/1374SH). *Asātīr va farhang-e īrān dar nevešte-hā-ye pahlavī*. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Ahmad Soltānī, Monīre. (2005/1384SH). *Žarf-sāxt-e farhang-e āmmye īrānī*. 1st ed. Tehrān: Rūzgār.
- Arabestānī, Mehrdād. (2004/1383SH). *Ta’mīdāt-e qarb*. 1st ed. Tehrān: Afkār-e now.
- Anjavī Šīrāzī, Abolqāsem. (1973/1352SH). *Tamsīl va masal*. 1st ed. Tehrān: Amīrkabīr.
- Anvarī, Hasan et al. (1991/1370SH). *Zabān va negāreš-e fārsī*. 2nd ed. Tehrān: Samt.
- Beheshti, Ahmad. (2001/1380SH). “Tahlīl-e mo’jeze bā negāhī be ta’sīr-e nafs dar badan”. *Maktab-e Eslām*. No. 8. pp. 23-31.
- Bolūkbāšī, Hossein. (2012/1391SH). “Bātel al-sehr”. *Dāyeratolma’āref-e bozorg-e eslāmī*, 1st ed. Tehrān: Dāyeratolma’āref-e bozorg-e eslāmī.
- Bozorg Bīgdēlī, Sa’īd and Heybatollāh Akbarī Gandomānī and Alī rezā Mohammadī Kolesar. (2007/1386SH). “Namād-hā-ye jāvdānegī (tahlīl va barresī-ye namād-e dāyere dar motūn-e dīnī va asātīrī)”. *Gowhar-e Gūyā*. Year 1. No. 1. pp. 79-97.
- Cumont, Franz. (1998). *Adyān-e šarqī dar emperātūrī-ye rūm (The Oriental religions in Roman Paganism)*. Tr. by Malihe Mo’allem & Parvane Orūj. 1st ed. Tehrān: Samt.
- Dehbozorgī, Zīlā. (2002/1381SH). “Čašm-zaxm dar bāvar va farhang-e īrānīyān”. *Cīstā*. No. 196 & 197. pp. 457-461.
- Dehxodā. Alī Akbar. (1993/1372SH). *Loqat-nāme*. 4th ed. Tehrān: Tehrān University.
- Durant, William James. (1986/1365SH). *Tārīx-e tamaddon-e mašreq-zamīn gāhvāre-ye tamaddon (the story of civilization)*. Tr. by Ahmad Ārām and Alī Pāšāyī and Amīr Hossein Ārīyānpūr. 3rd ed. Tehrān: Sazmāb-e Entesārāt va Amūzeš-e Enqelāb-e Eslāmī.
- Durkheim, David Emile. (2003/1382SH). *Sovar-e ebtedāvī-ve havāt-e mazhabī (Les formes elementaires de la vie religieuse)*. Tr. by Nāder Sālārzāde Amīrī, 3rd ed. Tehrān: Tehrān University.
- Eslāmī Nodūšhan, Mohammad Ali. (1993/1372SH). *Dāstān-e dāstān-hā*. 2nd ed. Tehrān: Āsār.
- Faqīhī Mohaddes, Farīde. (2011/1390SH). *Qorbānī dar adyān-e elāhī*. 1st ed. Tabrīz: Mowlā Alī.
- Frazer, James George. (2004/1383SH). *Šaxe-ye zarrīn (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. by Kāzem Fīrūzmand. 2nd ed. Tehrān: Āgāh.
- Frye, Northrop. (2009/1388SH). *Ramz-e kol; ketāb-e moqaddas va adabiyāt (The great code: the Bible and literature)*. Tr. by Sāleh Hosseinī. 2nd ed. Tehrān: Nilūfar.
- Gowharīn, Seyyed Sādeq. (2011/1390SH). *Farhang-e loqāt va ta’bīrāt-e*

- masnavī*. 9th Vol. 4th ed. Tehrān: Zavvar.
- Hart, George. (1998/1377SH). *Ostūre-hā-ye mesrī (Egyptian Myths)*. Tr. by Abbās Moxber. 1st ed. Tehrān: Markaz.
- Hedāyat, Sādeq. (1977/1356SH). *Neyrangestān*. 2nd ed. Tehrān: Jāvīdān.
- Heydarī, Hasan and Možgān Sādeqpūr Mobārake. (2019/1398SH). “Ostūre-ye xūn (barresi-ye barxī kār kard-hā-ye vābaste be xūn va nemūd-e ān dar šāhnāme)”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 15. No. 55. pp. 107-140.
- Jahoda, Gustav. (1992/1371SH). *Ravān-šenāsī-ye xorāfāt va balāyā (The psychology of superstition)*. Tr. by Mohammad Taqī Barāhenī, 1st ed. Tehrān: Alborz.
- Kazazī, Mīr alāloddīn. (2005/1384SH). *Nāme-ye bāstān*. 6th Vol. 1st ed. Tehrān: Samt.
- Latīfpūr, Sabā. (2015/1394SH). “Marāsem-e qorbānī nazd-e hendī-orūpāyīān”. *Nāme-ye Farhangestān*. No. 5. pp. 53-78.
- Majlesī, Mohammad Bāqer. (1981/1403AM). *Behār al-anvār*. 60th Vol. Beyrūt: Mo’assese-ye Al-vafā.
- Mazdāpūr, Katāyūn. (1990/1369SH). *Šāyest nāšāyest*. 1st ed. Tehrān: Mo’asese-ye Motāle’āt va Tahqīqāt-e Farhangī.
- Mīr Faxrāyī, Mahšīd. (2011/1390SH). *Revāyat-e Pahlavī*. 1st ed. Tehrān: Pažūhešgāh-e Olūm-e Ensānī va Motāle’āt-e Farhangī.
- Mohammadi, Hāšem. (2007/1386SH). “Čašm-zaxm dar adab va farhanf-e īrān”. *Našriye-ye Hāfez*. No. 44. Pp. 10-12.
- Mostafavī, Alī Asqar. (1990/1369SH). *Ostūre-ye qorbānī*. 1st ed. Tehrān: Mo’allem.
- Razī, Hāšem. (2002/1381SH). *Dāneš-nāme-ye īrān-e bāstān*. 2nd ed. Tehrān: Soxan.
- Sanāyī, Abolmajid Majdūd ebn-e Ādam. (1951/1329SH). *Hadīqat al-haqīqat va šarī’at al-tarīqat*. Éd. by Modarres Razavī. Tehrān: Tehrān University.
- Sarfi, Mohammad Rezā. (2012/1391SH). *Bāvar-hā-ye mardom-e kermān*. 1st ed. Kermān: Šahīd Bāhonar university of Kermān.
- Sepāhī, Mohammad. (2001/1380SH). “Saqq-e siyāh, e’teqād be čašm-zaxm”. *Sorūš-e Javān*. Year 2. No. 20. Pp. 54-57.
- Soltānī Gard Farāmarzī, Alī. (1989/1368SH). *Az kalame tā kalām*. 4th ed. Tehrān: Mo’allem.
- Safī’ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (1993/1372SH). *Tāzīyāne-hā-ye solūk*. Tehrān: Āgāh.
- Sāvarānī, Mas’ūd. (2012/1391SH). “Pažūhešī dar ferqe-ye sābe’īn”. *Habl Al-matīn*. Year 1. No. 3. pp. 24-50.
- Tarsūsī, Abūtāher. (1977/1356SH). *Dārāb-nāme*. With the Effort of Zabīhollāh Safā. 1st ed. Tehrān: Bongāh-e Tarieme va Našr-e Ketāb.
- Tavassolnāh, Fāteme. (2016/1395SH). *Totem va tabo dar šāhnāme bā negāhī be yādgār-e zarīrān va kārnāme-ye ardešīr-e bābakān*. 2nd ed. Tehrān: Sāles.
- Vahīdīyān Kāmyār, Taqī and Qolām Rezā Omrānī. (2000/1379SH). *Dastūr-e zabān-e fārsī I*. 2nd ed. Tehrān: Samt.
- Waring, Philippa. (1992/1371SH). *Farhang-e xorāfāt (A dictionary of omens and superstitions)*. Tr. by Ahmad Hajjārān. 1st ed. Tehrān: Motarjem.
- Xānī, Hāmed (Farhang Mehrvaš). (2011/1390SH). “Seyr-e tahavvol-e mafhūm-e herz dar farhang-e eslāmī”. *Pažūheš-nāme-ye Tārīx-e Tamaddon-e Eslāmī*. Year 44. No. 1. pp. 65-83.
- Xārazmī, Hamīd Rezā. (2013/1392SH). “Bāvar-e balāgardānī dar šāhnāme”. *Fasl-nāme-ye Farhang va Adabīyāt-e Amme*. Year 1. No. 2. pp. 1-24.