



سال چهارم، شماره ۴، پیاپی ۱۳ زمستان ۱۴۰۰

www.qpjjournal.ir

ISSN : 2783-4166

بررسی و تحلیل باورهای عامیانه و اساطیری ایرانی در نفثه المصدور

دکتر خدابخش اسداللهی^۱، علیرضا کاظمی‌ها^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۲ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶

(از ص ۴۶ تا ص ۷۳)

نوع مقاله: پژوهشی



[20.1001.1.27834166.1400.4.4.1.4](https://doi.org/10.1001.1.27834166.1400.4.4.1.4)

چکیده:

ایرانیان، از گذشته‌های کهن، باورهایی را به عنوان اعتقادات خود در جامعه و خانواده در ذهن داشته‌اند. این باورها، قطعاً سرچشمه‌هایی نیز داشته و علتی برای تشکیل مطالبی در باب آن‌ها و شاخ و برگ دادن یا ندادن بدین مطالب، وجود داشته است. مثلاً می‌توان به موجودی موهوم همچون «سیمرغ» یا «اژدها» اشاره کرد که از روزگار پیش از هخامنشیان در ایران و حتی سایر ملل رواج داشته و هم‌اکنون نیز متداول است. همانگونه که همگان نیز به خوبی بدین مسأله واقفند، غیر ممکن است که بتوان اثری از آثار ادبا را یافت که کاملاً خالی از این مطالب باشد و به هیچ وجه، سخنی که حاوی وجود اعتقاد یا باوری درباره‌ی موجودی موهوم یا باوری وهمی درباره‌ی موجودی واقعی، بر صفحه‌ی کاغذ جاری نساخته باشد. یقیناً هرچه به گذشته‌های دورتر برویم، به دلیل کمبود وسایل پیشرفته- که امروزه بشر از آن برخوردار است- بیشتر و بیشتر، شاهد اشاعه‌ی باورهای عامیانه و گاه مطلقاً خرافی در باب برخی امور یا موجودات خواهیم بود. یکی از متونی که در آن می‌توان بدین باورها دست پیدا کرد، نفثه المصدور است. این اثر با تمام تصنع و ثقالتی که در عبارات خود دارد، فاکتورها و عناصر و مواردی را در خود گنجانده است که یک به یک، حاکی از وجود چنین باورهایی در باب موجودات موهوم و یا باورهایی اسطوره‌ای و عامیانه در باب موجوداتی حقیقی و واقعی است. لذا بر آن شدیم تا در این جستار به استخراج این فاکتورها از متن کتاب مذکور و بررسی و تحلیل و گاه تبیین ریشه‌ی آن‌ها بپردازیم.

واژه‌های کلیدی: نفثه المصدور، اساطیر، باورهای عامیانه، ایران، پژوهش‌های فرهنگی

۱. استاد دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. // Email : kh.asadollahi@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران // Email : alireza@yahoo.com



مقدمه :

اگرچه هنگامی که از آحاد افراد یک جامعه - و در برخی موارد حتی تحصیل کردگان آن- درباره ی وجود باوری کهن، در اجتماع او سؤال شود، معمولاً با دو عکس العمل مواجه خواهیم بود: ۱- یا آن فرد اظهار بی اطلاعی نموده و چیزی نمی گوید و در مواردی حتی خود او نیز، برای پیدا کردن پاسخ کنجکاو می شود. ۲- یا این که با گفتن سخنانی نظیر: «این ها مشتی خرافات است که فقط در ذهن عوام رخنه کرده و در نزد آنان یافت می شود.»، از پاسخ دادن طفره می رود. اما کماکان، فردی که در این باره به پژوهش می پردازد و وقت خود را صرف یافتن، گردآوری و تجزیه و تحلیل این قبیل عناصر می کند، به دنبال یافتن پاسخی صحیح در باب این که: این سخنان از صحت برخوردار هستند یا نه؟ چند نمونه ی دیگر از آن ها در جامعه یافت می شود؟ آیا در جوامع دیگر هم نظایری برایشان وجود دارد یا خیر؟ و ... خواهد بود.

بیان مسأله:

اگر باوری در اجتماعی پدید آید، بی شبهه علتی دارد که همچون جرقه ای، آتش فراگیری این باور را در جامعه شعله ور ساخته است. این عامل معمولاً زمانی در بین کتب ادبی یک قوم وارد می شود که مدت مدیدی از شکل گیری آن گذشته باشد. همچنین وقتی که درباره ی این موضوع تحقیق می کنیم، می بینیم که موارد مشابهی با تعداد بسیار در بین مردم هم وجود دارد و این عبارت که مثلاً در یک اثر ادبی همچون «نفثه المصدور» رواج پیدا کرده، «مشتی نمونه ی خروار» است و همین امر باعث می شود تا به مدافقه ی نظر درباره ی عبارتی که حاکی از وجود باوری عامیانه در بین افراد یک طبقه یا حتی تمام مردم است، روی آوریم.

البته نکته ای مهم نیز در این بین، خودنمایی می کند و آن این است که: در نفثه المصدور، موارد عدیده ای یافت می شود که حاکی از رواج باورهای عامیانه ای در قرن هفتم و عصر حمله ی مغول است که امروزه هم در بین مردم ایران موجود بوده و نیازمند واکاوی و کنکاش است تا به تبیین سرچشمه ی ورود این عبارات در متن کتاب نفثه المصدور و در صورت امکان، تشخیص ریشه ی آن ها دست یابیم.

سؤالات پژوهش:

۱ - چه عباراتی در نفثه المصدور وجود دارد که ثابت کننده ی بازتاب باورهای عامیانه در این کتاب است؟



۲ - برطبق کدام ادله می توان قائل بدین نظر شد که عبارات مورد نظر، بازتاب دهنده ی باورهای عوام است؟

۳ - چه دلایلی مبنی بر وجود این باورها در بین مردم عصر مغول و سایر کتب ادبی و غیر ادبی وجود دارد؟

۴ - چگونه می توان به این نظر رسید که عبارات حاوی مطالب باورهای عوام - که در نفثه المصدور ثبت شده است- ریشه در ایران کهن دارد؟

پیشینه ی پژوهش:

در این باره ، تا جایی که به تفحص در بین مقالات و شروح نوشته شده در باب نفثه المصدور پرداختیم، نتوانستیم شاهی - حتی یک مورد- در باب زمینه ی پژوهشی این جستار بیابیم. هر آنچه که در باب این کتاب به رشته ی تحریر درآمده است، در چند گزینه از جمله : ۱- نثر نفثه المصدور و زیبایی شناسی آن ۲- ورود یا تأثیر آیات و احادیث و ضروب الأمثال در آن ۳- بررسی تاریخ دوره ی مغول با استفاده از این کتاب، که اکثراً این موارد هم، در شرح دکتر یزدگردی بر این متن، به خوبی و با استادی تمام، تبیین شده است. البته در باب اسرئیلیاتی همچون : دزدیده شدن انگشتری سلیمان(ع) به دست یکی از دیوها(صخر جنتی) که در صفحه ص ۵۰ کتاب نفثه المصدور ثبت شده است و یا سدّ یاجوج و مأجوج و اسکندر، به اندازه ی کافی در همان شرح استاد یزدگردی، مطالب جامع و مانع می توان یافت و ما نیز در این جستار ، به دنبال تکرار مکررات نبوده ایم تا « کهنه گوهر سفته» باشیم و بخواهیم با این کار، حجم مطالب را افزایش دهیم و به نادرست، داعیه ی انجام پژوهشی بکر سر داده باشیم ولی علی ای حال، مطلبی در باب باورهای عامیانه و اساطیری نفثه المصدور، در بین مقالات و شروح، نیافتیم.

اهداف پژوهش:

۱ - استخراج عباراتی که حاکی از بازتاب باور عوام و یا الگوی اسطوره ای در متن کتاب مذکور است.

۲ - اثبات این نکته که مطالب مستخرج، در باور عوام یافت می شود.

۳ - ریشه شناسی مطالب مذکور در عبارات مسترج از متن کتاب

۴ - بررسی وجود چنین باورهایی در بین اقوام عرب - زیرا برخی از عبارات، اصلاً از زبان و فرهنگ عرب- به دلیل گسترش اسلام در ایران- نشأت گرفته است و حتی کلمه ی فارسی حذف شده و لفظ عربی به جای آن آمده است



و لذا این پندار را در ذهن به وجود می آورد که چنین باوری باید ریشه در عقاید قوم عرب داشته باشد نه اقوام ایرانی.

متن اصلی:

در این بخش، جزء به جزء به ذکر و سپس بررسی و تحلیل موارد و عباراتی از نفثه المصدور که با عقاید اساطیری و یا باورهای عامیانه ارتباط دارد می پردازیم.

* «غراب البینی است که وقت مهاجرت کاغد.» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۳)

اگر بخواهیم قائل بدین نکته شویم که « غراب البین» به معنای کلاغ جدایی است، باید این نکته را نیز مد نظر داشته باشیم که « کلاغ جدایی» بودن، نژاد نیست، یعنی مثلاً اینگونه نیست که کلاغ جدایی در برابر سایر نژادهای دیگر کلاغ قرار بگیرد و مثلاً پاهایی سفید داشته باشد و ... و اما در باب این که چرا این واژه در متنی پارسی - با وجود تمام غموض و کاربرد عبارات عربی- به نام نفثه المصدور - که اصلاً عنوان آن نیز عربی است- به کار رفته، باید گفت که: در اصل، این عبارت از اعتقادات اعراب سرچشمه گرفته است و هیچگونه ارتباطی با ادب و فرهنگ قوم ایرانی ندارد. روشن است که چنین سخنی با توجه به فراگیر بودن این ترکیب (غراب البین) و کاربرد آن، در اشعار و اقوال شعرای ایرانی به سادگی قابل پذیرش پژوهشگران و زبدگان علمی نیست. لذا این موضوع و علی الخصوص این مدعا نیازمند اثبات است و بنابراین باید به اثبات آن پردازیم.

در بین ایرانیان کهن- که پیرو آیین میتراپرستی بوده اند- کلاغ را موجودی مقدس می دانسته اند به استناد: «در اطراف صحنه ی «تاورکتونی» (یکی از صحنه های دین میتراپی - که ناظر بر تولد میتراست و نیز زندگی و مراحل سلوک وی را هم نشان می دهد(ر.ک: اولانسی، ۱۳۸۵، ۲۰) [نقش هایی از شرح زندگی میتراست، تولد او از صخره، کلاغ، خورشید و ماه و سیارات و منطقه البروج ... دیده می شود.» (اولانسی، ۱۳۸۵، ۲۰) « مراحل هفتگانه ی سیر و سلوک [در دین میتراپرستی] عبارت بودند از: ۱- کلاغ: مقام خدمتگزاران است. این سالک، نقابی به شکل کلاغ به صورت می بست و از حضار، در مراسم پذیرایی می کرد. خدای حامی او، عطارد، عنصر مربوط به او هوا و نمادهای همراهش، عصای «مِرکور» (پیک خدایان در اساطیر یونان باستان) یا caducee و جام است.» (همان، ۲۲)

« تشرّف یافتگان به کیش مهر، هفت مرتبه را از پایین ترین مرتبه تا بالاترین مقام، طی کرده اند. این مراحل مختلف، ظاهراً نمود عروج روان در آسمان بود. نماد مقام یا مرتبه ی اول، کلاغ بود- به روایت جروم Jerom، افراد عضو



این مرتبه، صورتک کلاغ بر چهره می زدند. این نکته شکلی را که در جانب چپ ضیافت عام در نقش برجسته ی کونیک konjic دیده می شود، مشخص می سازد.» (هینلز، ۱۳۸۵، ترجمه ی فرّخی، ۲۳۲) « اسکندر کنار تختی نشست و مشک آب را بر شاخه ی سروی آویخت که ناگاه کلاغی فریادکشان از آسمان فرود آمد و به مشک یورشی برد و با منقار، مشک را درید و تا اسکندر و همراهان به خود آیند، آب در پای درخت سرو ریخت و به زمین رفت و چنین شد که سرو، همیشه سبز و کلاغ، عمر جاودان یافت و چنین است که در باور مردم، کلاغ به مرگ طبیعی نمی میرد.» (همان، ۴۲۸)

« کلاغ: در اساطیر سامی، پرواز کلاغ، از کشتی نوح و بازنگشتن او، پیام آور یافتن خشکی و در اساطیر ایران، پیام آور اهوره مزدا به مهر برای قربانی کردن گوشورون است. بدان سان که گفته شد، در اساطیر آسیایی، کلاغ- و به ویژه کلاغ سرخ پا - نماد خورشید و در باورهای مردم ایران، آوای کلاغ و دیدار او، پیام آور خبری نیک و گاه ناخوش است. در لرستان، قسمتی از روده ی شکار را « کلاغ خور» می نامند و به سبب خوش یمنی پیدایی کلاغ به هنگام شکار، شکارچیان این قسمت از روده ی شکار را به کلاغ می دهند و کلاغ به سبب نوشیدن آب حیات، نامیراست مگر آن که کشته شود. بدان سان که در آیین مهر گفته شد، کلاغ نماد مرتبه ی اول تشریف به آیین مهر و به روایت از «جروم»، افراد دارای این مرتبه، ماسک کلاغ بر چهره می زدند.» (هینلز، ترجمه ی فرّخی، ۱۳۸۵، ۴۵۵)

« کلاغ، شاهین، زاغ، با رنگ سیاه، هوش، مشاورت شاه، راهبری قبایل، تمدن و خرد خیرخواهانه را نشان می دهند.» (امامی، ۱۳۸۰، ۱۵۷) « تجسم دوم او [وِرتَرغَنَه یا بهرام] هیأت گاونر زردگوش و زرین شاخ است... هفتمی هیأت پرنده ی تیزپروازی است که شاید کلاغ باشد.» (هینلز، ترجمه ی آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۳، ۴۱) ایرانیان قدیم، به پر کلاغ با احساس ترس آمیخته با خرافات می نگریستند و می پنداشتند که پر این پرنده، انسان را حفظ می کند و برای او، نیکبختی و فره به همراه می آورد. احتمالاً کلاغی که در تصاویر مهری بناهای تاریخی رومی، همراه مهر (میترا) است. در اصل، نمادی از خدای پیروزی برای همراهی یا یاری این خداست.» (همان، ۴۲)

« درباره ی چگونگی جانوران به پنج شکل : در دین گوید که چون گاویکتا آفریده در گذشت، آنجا که او را مغز بپراگند، پنجاه و پنج گونه دانه و دوازده گونه گیاه درمانی بازرس... او جانور را به (سه) «کرده» فراز آفرید... چنان است که در این سه کرده، پنج «آیین» است... این پنج آیین به دویست و شصت و دو سرده بخش شد: ... دهم، مرغان: یکصد و ده سرده: سیزده سرده ی ایشان چون سیمرغ، گرشفت، آلوه، کرکس که دالمن خوانند، کلاغ، پُش، خروش (که) پَرودَرش خوانند و کلنگ است.» (بهار، ۱۳۶۹، ۷۹)



«چنین گوید که : مرغانِ دد، دشمن خرفستران و جادوان اند. این را نیز گوید که : مرغان همه زیرک اند، کلاغ (از همه) زیرک تر است. درباره ی باز سپید گوید که مار پرداز را کشد. کاسکین، مرغ ملخ را کشد و به دشمنی آن آفریده شده است. کرکس پیری اندیش، که دانان است، برای نسای خوردن آفریده شد. چنین نیز کلاغ و سارگر (که) مردارگاو کوهی، پازن، آهو، گور و دیگر ددان، همه را خورند، ایدون نیز دیگر خرفستر(ان) را.» (بهار، ۱۳۶۹، ۱۰۲ و ۱۰۳) نیز: رک: قلی زاده، ۱۳۸۸، ۱۱

و اما استفاده از کلاغ در اعیاد و خوشی‌ها: «در روزگار ساسانیان (خسروان) آغاز بهار به موجب عدم اجرای کبیسه، با اول آذرماه مصادف بود. به همین جهت، مراسمی سنتی را تحت عنوان «بهار جشن» در آغاز آذرماه که مقارن با بهار بود؛ انجام می دادند. یکی از جمله ی این مراسم که شهرتی بسیار داشت و جشن های کارناوالی رابه یاد می آورد، موسوم بود به «رکوب الکوسج» یا «کوسه برنشین». ابوریحان بیرونی، شرح این رسم را آورده است که در نخستین روز از آذرماه یا اولین روز بهار، مردی کوسه را بر خری می نشاندند که به دستی کلاغ داشت و به دستی بادزن که خود را مرتب باد می زد. اشعاری می خواند که حاکی از وداع با زمستان و سرما بود و از مردم، چیزی به سگه و دینار می گرفت. آنچه از مردم می ستاند، از بامداد تا نیمروز، به جهت خزان و شاه بود و آنچه از نیمروز تا عصر اخذ می کرد، تعلق به خودش داشت. آنگاه اگر از عصر، وی را می دیدند، مورد آزار و شتم قرار می دادند. ابوریحان می گوید: در روزگار ما چنین رسمی در شیراز اجرا می شود.» (رضی، ۱۳۸۴، ۱۹۸)

«شمس الدین صوفی دمشقی درباره ی کوسه برنشین به صورت جشنی جداگانه یاد کرده است که در نخستین روز از آذرماه برگزار می شده است که وی، نقل قول و برداشت از آثار متقدم بر خود کرده است- در آن هنگامی که به موجب عدم کبیسه، نوروز در اول آذرماه برگزار شده و مراسم کوسه برنشین را که از مراسم نوروزی است، به گونه ی جشن جداگانه ای در اول آذر می کند: «دیگر از عیدهای ایرانیان، عیدی است که کوسه برنشین خوانده می شود و آن را در نخستین روز آذرماه برپا می دارند و آیین آنان در این روز چنان است که در هر شهری، مردی کوسه که از پیش، خود را برای این کار آماده کرده است، بر ستوری می نشیند و از چند روز پیش از فرا رسیدن این ماه، خوردنی های گرم و شراب های نیامیخته (خالص) خوردن می گیرد. چون روز اول ماه فرا رسد، لباسی نرم و نیکو بر تن می کند و بر گاوی می نشیند و بر دستی یک کلاغ می گیرد و فرومایگان و اوباش، به دنبال وی به راه می افتند و با آب و برف بر روی او می زنند و با بادبزن ها باد می زنند و او فریاد بر می آورد که : گرم، گرم و این کار



را هفت روز ادامه می دهد و آن اوباش که با ویند، کالا و اجناس دکان ها را به یغما می برند. چون هفت روز به پایان آید، آن عید نیز تمام می گردد.» (رضی، ۱۳۸۴، ۲۰۲)

اما حال که به بررسی جایگاه کلاغ در بین ایرانیان پرداختیم و اثری از اعتقاد ایرانیان در باب شومی این موجود یافت نشد، باید جایگاه آن را در بین اعراب و ایران اسلامی باز یابیم:

« غراب البین : ... زاغ سیاه دشتی که از شومی نشستن خود، مباحثت و مفارقت اندازد میان دوستان و اقربا و در «صراح» به معنی زاغ ابلق سرخ منقار و بعضی گویند : نوعی از زاغ که منقار و پای او سرخ باشد. آن را نحس دانند و گویند که : اگر کسی از خانه برآید و زاغ مذکور را ملاقی شود ، دلالت می کند بر فراق در میان او و مطلوب، چنان که در «خیابان» (رامپوری، ۱۳۶۳، ۶۲) « غراب البین : پرندۀ ی شوم، بوم» (الیاس، ۱۳۶۶، ۴۷۳) مولوی گوید:

«آن سرشته ی عشق رشته می کشد بر امید وصل چغز با رَشَد

خود غراب البین آمد ناگهان در شکار موش و بردش ز آن مکان»

(عفیفی، ۱۳۷۳، ج ۳، ۱۸۵۱، به نقل از : مولوی، مثنوی، ج ۶، بیت ۴۴۰)

او همایی بود، بی او قصر حکمت شد دمن کو غراب البین کو؟ تا بر دمن بگریستی

(خاقانی، دیوان، ۴۴۲، به نقل از: عفیفی، ۱۳۷۳، ج ۳، ۱۸۵۱)

«غراب خو: کنایه از تفرقه انداز

«گفت : آن غراب خو که چه مرغی است این مجیر که او را درون دایره ی مدح و ذم نهند»

(مجیر بیلقانی، دیوان، ۸۵، به نقل از : عفیفی، ۱۳۷۳، ج ۳، ۱۸۵۱)

« غراب سرشت: کنایه از تفرقه انداز، بی وفا

به شام و صبح که خصم تواند دل چه نهی؟ که این غراب سرشت است و آن تذرو لقا

(مجیر بیلقانی، دیوان، ۱، به نقل از : عفیفی، ۱۳۷۳، ج ۳، ۱۸۵۲)



« غراب البین: کلاغی که در محلّ خانه های مردم نشیند. چون از آنجا رحلت کنند و یا کلاغ سیاهی که مانند شخص مصیبت رسیده نوحه می کند.» (نفیسی، ۱۳۲۴، ج ۴، ۲۴۵۷) در قاموس کتاب مقدّس، چنین آورده: لفظ غراب در زبان عبری به معنی سیاه است و آن، پرنده ای است شبیه به کلاغ. لیکن بزرگتر از آن است و منفرداً پرواز می کند و در شریعت موسوی ناپاک است و ... در ویران ها و مقام ها و درخت های بلند مسکن می گیرد.» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ۱۴۶۶۱ و ۱۴۶۶۲) « یا غراب البین یا لیتَ بَینی وَ بَینکَ بَعْدَ الْمَشْرِقَینِ. گفتی نعیق غراب البین در پرده ی الحان اوست» (سعدی، گلستان، به نقل از: دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ۱۴۶۶۳) نیز، ر.ک: صفی پور، ۱۲۹۷، ج ۲، ۹۱۰

« غراب: ... پرنده ای است مردار خوار که هزار سال عمر کند. میان او و بوم، عداوت دیرینه ای است که هشتمین باب کلیله و دمنه، تحت [عنوان] «باب البوم و الغراب» با عنایت به این مسأله ترتیب یافته ... بر اساس کتاب مقدّس ... غراب به اعجاز برای ایلیا خوراک می آورد ... کلاغ، مانند همه ی پرندگان سیاه، در قصّه های غربی و گاه شرقی، نماد هوش و فراست است و آنچه از قدرت و اختیارش در تعیین سرنوشت مردگان می گوید، دالّ بر هوشیاری اوست ... در بیشتر قصّه های غربی و گاه در برخی روایات شرقی، کلاغی، مشاور و ناصح هوشیار مردمان است و از آینده و آنچه روی دادنی است خبر می دهد. غراب در فرهنگ ها و ادبیات اسلامی، نام های متعدّدی دارد از قبیل: زاغ، کلاغ، ابوحاتم، ابوحجّاد، ابوالجراح، ابو حذر، ابوریدان، ابوزاجر، ابوالشّوم، ابن بریج، ابن دایه و ... علاوه بر لغات و ترکیباتی که در ارتباط با نام های این پرنده در فرهنگ ها ضبط است، در ادبیات فارسی، «غراب» مظهر سیاهی و شامت و حذر کردن و کراهت منظر نیز است:

یک رمه افراسیاب و نیست پیدا پور زال»

«عالمی زاغ سیاه و نیست یک باز سپید

(سنایی، ۳۶۶)

«از وصالت گشت فالم سعد چون فرّهای
گر ز هجرت گشت روزم تیره چون پرّ غراب» (معزی، ۸۹)

یا حقی، ۱۳۷۵، ۳۱۵) در «مقامات حریری» آمده است: « نَعَبَ بَیننا غُرابُ البَینِ » (حریری، ۱۳۶۴، ۲۴۶) در قرآن کریم نیز درباره ی این موجود، به گونه ای سخن رفته که نشان از نیک بودن آن دارد: «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ» (مائده، ۳۱)



از اینجا مشخص می‌گردد که «غراب البین»، یکی از اعتقادات عامیانه‌ی اعراب است و حتی در قرآن کریم و روایات سامی نیز اشاره‌ای به شومی آن نشده است و این که در یک متن زبان فارسی دیده می‌شود، از زمان ورود اعراب و اسلام به ایران سرچشمه می‌گیرد و ریشه‌ی شومی آن نیز فقط در نزد عوام اعراب است و سخنی از شامت این پرنده در کتب دینی اسلامی نیست. لذا در این بخش، دیدگاه عامیانه نسبت به این پرنده در نزد اعراب مورد مذاقه‌ی نظر قرار گرفت و بر اساس تحلیل‌هایی که در باب این پرنده و اعتقاد بر شوم بودن آن ارائه شد، ریشه‌ی عوامانه‌ی این دیدگاه پدیدار گشت و مشخص شد که اگرچه در یک متن فارسی زبان نقل شده، اما منشأی عربی دارد.

«وَأَيْنَ مِنَ الْمَشْتَقِ عَنقَاءُ مُغْرَبٍ» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۱۰):

در باب «عنقاء مُغْرَبٍ» نیز اقوال بسیاری در فرهنگ‌ها آمده است که به نقل آن‌ها می‌پردازیم:

«عنقای مُغْرَبٍ: مرغی بود بس عظیم و دراز گردن و «مُغْرَبٍ» از این جهت گویند که طیور را فرو می‌برد و اطفال و دختران را نیز بلع می‌کرد و بعضی نوشته‌اند که: به فتح راء، به معنی نو و غریب آورده شده، چون عنقا را حق تعالی به هیأت عجیب آفریده بود، از این جهت مُغْرَبٍ گفتند و بعضی مخفی و نابود نوشته‌اند.» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ۱۴۴۷۵) «عنقا برای درازی گردنش گفته شده و مُغْرَبٍ برای فرو بردنش حیوانات بزرگ را یا از جهت مخفی بودنش» (داعی‌الاسلام، ۱۳۶۲، ج ۳، ۷۰۱) نیز، ر.ک: رامپوری، ۱۳۶۳؛ ۶۱۵ و تبریزی، ۱۳۴۴، ۷۸۲: «سیمرغ نو و غریب آورده» (معین، ۱۳۶۲، ج ۵، ۱۲۱۹) «عنقاء مُغْرَبٍ: طائرٌ وَهْمِيٌّ لَمْ يُوجَدْ» (الجرّ، ۱۹۷۳، ۸۵۸) نیز، ر.ک: صفی‌پور، ۱۳۹۷.ه.ق، ج ۳، ۸۸۸

«عنقای مُغْرَبٍ: در روایات اسلامی، گاهی نام «عنقا» بر سیمرغ اطلاق شده. در وجه این تسمیه گفته‌اند که او را عنقا برای آن خوانند که دراز گردن است... و برخی هم ماده‌ی او را عنقا نامیده‌اند که نر او أعنق باشد و اینگونه صفت مشابه خواهد بود به قاعده‌ی لغه عرب: نگارنده [عنقا اوّل در میان مردم بود و به مردم آسیب می‌رساند- روزی هیچ مرغ نیافت که شکار کند. کودکی را بر بود. مردم شکایت به پیغمبر خدا کردند. او دعا کرد که: خدایا نسل او را منقطع گردان. صاعقه‌ای بیامد و او را بسوخت و او را نسل نماند. پس عرب مثل زدند و چیزهای نایافت را عنقای مُغْرَبٍ گفتند. مُغْرَبٍ را به کسر و فتح «ر» هر دو خوانده‌اند که به ترتیب به معنی «فرو برنده» و «بلع کننده» و «غریب نو» است. محمد بن محمود بن احمد طوسی (عجایب المخلوقات، ۵۱۲) ضمن داستانی شگفت‌انگیز، علت غیبت عنقا را این می‌داند که در زمان سلیمان چون نتوانست قضای پروردگار را بگرداند، به وی ایمان آورد و بعد از آن به کوه قاف رفت (که در اغلب روایات، جایگاه سیمرغ معرفی گردیده) شد و دیگر کسی وی را ندید. در روایتی هست که



چون اصحاب حنظله بن صفوان (اصحاب الرس) تکذیب خداوند خود کردند، خداوند آن‌ها را به مرغی درازگردن و دارای بال‌های الوان - که بر کوه دغ یا فتح مقام داشت، مبتلا کرد.» (یاحقی، ۱۳۷۵، ۲۶۷)

این مورد را می‌توان یکی از اساطیر اعراب به شمار آورد زیرا در روایات سامی نیز آمده و در اسرائیلیاتی که در تفاسیر راه یافته، نمونه‌ای از آن آمده است که دکتر یاحقی نیز در کتاب «فرهنگ اساطیر» بدان اشاره کرده‌اند - البته از قول «عجایب المخلوقات» احمدی طوسی - و از آنجا که روایت اصل داستان در تفسیر سوراآبادی، اندکی سبب اطاله‌ی کلام می‌شود، لذا از ذکر آن در اینجا خودداری می‌کنیم (ر.ک: طباطبایی اردکانی، ۱۳۹۱، ۷۰ و ۶۹) و دو نکته باقی می‌ماند که باید بدان‌ها اشاره نماییم و آن نیز دال بر این است که این عقیده نیز باید از اساطیر عربی وارد زبان فارسی شده باشد، این است که در کتاب مقامات حریری نیز چنین لفظی آمده است: «إِنَّ عِنْدَنَا لَخَبْرًا مِنَ الْعَنْقَاءِ» (حریری، ۱۳۶۴، ۴۱۹) که البته در این بخش، فقط کلمه‌ی «عنقا» آمده است و به همین دلیل نمی‌توان قائل بدین شد که این کلمه الزاماً دلالت بر همان عنقاء مغرب می‌کند ولی می‌توان گفت که: در اساطیر عربی هم به دلیل مجهول‌الیهویت بودن، مراد از «عنقا» بی‌کی که حریری در جمله‌ی خود آورده است، همان «عنقاء مغرب» است البته دهخدا در لغتنامه یک دسته بندی تقریبی از آن ارائه کرده و «عنقاء مغرب» را جدا از «عنقاء» مطلق آورده است. دلیل دوم این است که: اگر کلمه‌ی عنقاء، اصلتی ایرانی و پارسی دارد، پس چگونه است که در هیچکدام از کتبی که در زمان ایران کهن یا حتی در کتب پهلوی پس از اسلام در ایران نگاشته شده نظیر: ارداویراف نامه، یادگار زریران، کارنامه‌ی ارتخشیر پاپکان یا حتی شاهنامه، هیچکدام کلمه‌ی «عنقاء مغرب» را نیاورده‌اند؟ پس معلوم می‌شود که این کلمه، در واقع از باوری در نزد اعراب نشأت گرفته و ربطی به ایران ندارد.

«* روباه خدّاع را بر شیران مصّاع و دلیران قرّاع، فرمانروایی و کارفرمایی اثبات کرده» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۳۷):

در باب این که روباه، موجودی فریبکار و دغلباز معرفی شده در فرهنگ ملل مختلف از جمله ایرانیان، ترکان و هندوها، داستان‌های فراوانی نقل شده است لذا این باب می‌توان به کتاب مرزبان نامه، کلیه و دمنه و کتبی که حاوی اساطیر و افسانه‌های ملل هستند، مراجعه نمود البته باید گفت که: این عامل (حیله‌گری روباه) یکی از اعتقادات عامیانه محسوب می‌گردد که حتی امروزه نیز در بین برخی از جمله ترکان و ترک‌زبانان وجود دارد و فرد بسیار گریز و زیرک را «روباه» تشبیه می‌کنند و اصطلاحاً می‌گویند: «تولکی دن بیژده» یعنی حتی از روباه نیز زیرک‌تر است یا به صورت «تولکی دن چُخ بیلیر» یعنی: از روباه نیز بیشتر می‌داند (زیرک‌تر و حیله‌گرتر است) علی



آی حال، در این جا نیز اگر بخواهیم تک تک داستان هایی را که در آن ها، زیرکی و دغل بازی روباه دیده می شود، ذکر نماییم، خواننده را صداع داده و از پرداختن به باقی مطالب باز می مانیم.

لذا فقط به ذکر مآخذی که در آنها، داستان های حاکی از فطنت روباه موجود است، بسنده می کنیم. (ر.ک: منشی، ۱۳۸۷، ۱۰۹-۲۳۰ و نیز وراوینی، ۱۳۸۷، ۱۵۱ و ۴۴۵ و همچنین: قوجق و همکاران، ۱۳۸۵، ۲۶۵ و ۲۷۳) که در هریک از این ها، روباه به عنوان فردی حيله گر معرفی می گردد و البته بهترین و معروف ترین آن، از بین نمونه های یافت شده در ادب فارسی، «کلیله و دمنه» است که «کلیله» شغال و «دمنه» روباه بوده و در باب «الأسد و الثور» همگی، این دمنه است که ابتدا با مکر و فریب خود، گاو را منقاد و مطیع شیر کرده و در ادامه نیز، خود، دشمنی را در بین این دو فرد به وجود آورده و باعث مرگ آن می گردد. حتی در فرهنگ ها نیز این موجود به حيله گری مشهور است: «روبه: همان روباه باشد که جانوری است دشتی و به حيله گری مشهور است» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ۱۰۸۳۹) به هر حال، آنچه که باید در باب این عبارات اثبات می شد؛ تبیین گشت و معلوم گردید که باور به حيله گری روباه، با توجه به کتبی که به آن ها ارجاع داده شده است، باوری عامیانه بوده و ریشه در فولکلور مردم کهن دارد.

* «در کام اژدهای دمان، دهان از پی شیرینی عسل گشاده» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۴۱)

این عبارت را تقریباً به عینه در کتب عرفا نیز می توان دید که شکل کامل داستانی را فرایاد می آورد که در ضمن آن، فردی از چنگ جانوری وحشی به چاهی پناهنده شده، در زیر آن اژدهایی، در بالای آن، دو موش سیاه و سپید و در میان آن، اندکی عسل می بیند و با وجود نیش زنبوران، به خاطر شیرینی عسل - که نماد مال دنیوی است - از دهان باز بودن اژدها و جویده شدن طنابی به دهان دو موش سیاه و سپید - که نماد شب و روزند - و فرد با آن طناب به وسط چاه برای خوردن عسل آمده و نیز فرار از دست جانور وحشی، باز هم، غفلت راسرلوحه ی کار خویش می کند. می توان برای مطالعه ی جریان این داستان، به کتاب «معراج السعاده» ملّا احمد نراقی نیز مراجعه نمود.

علی آی حال، به کار بردن ترکیب «اژدهای دمان»، خود، اشاره به باوری اساطیری دارد که در اینجا بدان می پردازیم: «کسی نمی تواند منکر این حقیقت شود که اژدها و مار، جای خاصی در افسانه های خلقت دارند. مارهای درخشانی که در هوا معلق می باشند، در همه جا هستند، مارانی که در حال پرواز به کهکشان ها هستند و خطّ سرخی از آتش به دنبال خود دارند. دلیل این که فنیقی ها و مصری ها، ماران و اژدها[ها] را می پرستیدند و مقدّس می داشتند و



سرانجام دلیل این که چرا ماران به عناصر آتش تعلق دارند، این است که در آن، سرعتی است که هیچ چیز به آن ها نمی رسد به خاطر ماهیت آن ها یعنی آتش. مدارک و شواهد ماقبل تاریخ نشان می دهد که :

(آ) ماران و اژدها[ها] به آفرینش انسان مربوط هستند.

(ب) ماران و اژدها[ها] به ستارگان مربوط هستند.

(پ) ماران نمی توانند پرواز کنند.

(ت) ماران، نفس آتش آلود بدی دارند.

ویژگی های سرعت و آتش که یاد شد، در «اژی دهاک» کاملاً نمایان است. در «وندیداد» از «اژی دهاک» با صفت «خشوئو» xshvaeva به معنی زود خزنده و تند رونده نام برده شده است. درباره ی ماهیت آتشین «اژدی دهاک»، گفته ی کاوه به ضحاک نمونه ی جالبی است:

یکی بی زیان مرد آهنگرم	ز شاه آتش آید همی بر سرم
تو شاهی و گر اژدها پیکری	بباید بدین داستان داوری

البته به عقیده ی نگارنده ی این سطور، لفظ آتش در بیت اول این بیت، هیچ ارتباطی با معنای آن ندارد و فقط از باب کنایه آورده شده و معنایی همچون: درد و رنج و غم و آزار دارد.

پیوستگی مار(اژی) با آتش را می توان با نگرش به این احتمال نیز جستجو کرد که واژه ی «اژی» با «آگنی» Agni (خدای آتش هندیان) هم‌ریشه باشد چرا که آگنی از ریشه ی آگ Ag به معنی آتش است و آگ و اژ می توانند به یکدیگر تبدیل شوند. آگنی دارای ویژگی هایی مانند اژدهاست زیرا به گونه ای استعاره آمیز، دارای هفت زبان است که این نام ها را دارند: سیاه، وحشتناک و هولناک، سرعت و تیزی و تند، سرخ رنگ، دود آلود، جرقه، درخشان» (عطایی، ۱۳۷۲، ۷۱ و ۷۲)

« اسطوره ی کهنی که بر طبق آن، هرگاه «پان کو» شاد بود؛ هوا دلکش می شد و زمانی که خشمگین می گشت، هوا تیره و تار میشد، یادآور بقایای یک اسطوره ی کهن دیگر است: اسطوره ی مشعل- اژدها». «چان-های-کینگ... به کرات از آن صحبت می کند البته در صورت های نسبتاً متناقض، چکیده ی آن ها این است که در صحراهای



شمال غربی جهان که به نور خورشید روشن نمی شود، اژدهایی عظیم زندگی می کند که هزار «لی» [یک واحد اندازه گیری چینی: نگارنده] طول دارد. چهره اش انسانی و بدنش سرخ [اشاره به ارتباط اژدها با آتش: نگارنده] است. هرگاه چشمانش را باز می کند، هوا روشن می شود و هنگامی که چشمانش را می بندد، هوا تاریک می شود. «مناسک، سویمی، ۱۳۵۴، ۸۹ و ۹۰»

«تیامات، اژدهایان آتشین دم... را به کار می گیرد.» (کویاجی، ۱۳۶۲، ۱۸۰) «او [اهریمن] خرفستران را بر زمین هشت. خرفستران گزنده و زهرآگین چون اژدها، مار و کژدم» (بهار، ۱۳۶۲، ۵۴ و نیز، ر.ک: صص ۱۵۲ و ۱۵۳ از همین منبع) «همه ی خرفستران سه گونه اند: آبی زمینی و پردار- که (ایشان را) خرفستر آبی، خرفستر زمینی و خرفستر پردار خوانند. از آبی ها، وزغ و از زمینی ها، اژدهای بسیار سر و از پردارها، مار پردار بدتر (از همه اند). مار و اژدها و اژدهای دو سر و هفت سر و...، که پای آورد چون کربسو و گرزه ی دم سیاه و گرزه ی کوتاه زهرابه دار، بیسه ای زمینی اند. ماران- دوش، آن نیز که ماران- شاه خوانند که بر سر مار بزرگ نشینند و باریک و سپید و به درازی انگشت است و دیگر بس گونه، همه مار سرده اند.» (دادگی، ۱۳۶۹، ۹۸)

«گونگ گونگ نتوانست جهان را نابود کند اما با از جای برکندن کوهستان غربی- که یکی از ستون های آسمان بود، آسمان را سوراخ کرد و خورشید نتوانست در این بخش از آسمان، انجام وظیفه کند و کار خورشید در این بخش از آسمان به اژدهایی واگذار می شود که از کام او آتش می بارد و چهره ای شبیه انسان و تنی چون اژدها دارد.» (کریستی، ۱۳۷۳، ۸۰) «ایندره، با اژدهایی ورتره (vitra) نام- که مظهر خشکی [همانگونه که گرمای حاصل از آتش و خورشید سوزان نیز، خشکی و خشکسالی را به وجود می آورد: نگارنده] و تاریکی است؛ می جنگد» (بهار، ۱۳۷۶، ۲۸)

«واژه ی اژدها در زمان یونانی به مفهوم کار بزرگ است. اژدها در بسیاری از حکایات نقاط مختلف جهان نقش دارد. این موجود خیالی، معمولا دارای پوستی فلس دار است و پاهایش به کروکودیل شباهت دارد. بال هایی همانند خفاش و آرواره هایی بزرگ دارد و اغلب با هر بازدم از دهانش، آتش زبانه می کشد. این که چه کسی برای نخستین بار، چنین موجودی را در خیال خود می پروراند، مشخص نیست اما این امکان وجود دارد که آن شخص فردی از مشرق زمین بوده باشد زیرا اژدها در افسانه های چین از اهمیت زیادی برخوردار است. در دورانی که چین به صورت امپراتوری بود، اژدها نشان امپراتوری به شمار می رفت. بعضی از خدایان ژاپن نیز به شکل اژدها بودند.»



در حکایات مصری و عبری، «اژدها» مظهر اهریمن و قدرت بود اما در افسانه‌های یونانی، این موجود خیالی از اهمیت کمتری برخوردار بود و همیشه آنچنان که باید، تولید رعب و وحشت نمی‌کرد و گاه حتی مظهر نیکی و خرد به شمار می‌رفت، گاهی از اوقات نیز نگاهبان گنجینه‌ها و معابد خدایان بود. بعضی اوقات چنین تصوّر می‌رود که اژدها بیشتر شبیه به هیولاهای ماقبل تاریخ باشد اما از آنجایی که چنین هیولاهایی خیلی پیشتر از ظهور انسان منقرض شدند، این امکان وجود ندارد که فردی از ادوار باستان چنین هیولایی را به چشم دیده باشد. با این همه، احتمال می‌رود که در عصر انسان‌های اولیه‌ی غارنشین، خزندگانی عظیم الجثه وجود داشتند که می‌توانستند عاملی برای ایجاد هیولاهایی افسانه‌ای چون اژدها بشوند. (حقایق، ریاحی پور، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۸۳)

«دکتر منصور رستگار در کتاب «اژدها در اساطیر ایران» می‌نویسد: «واژه‌ی اژدها که در فارسی، صورت‌هایی دیگر چون «اژدر»، «اژدرها» و «اژدهاک» دارد... ماری می‌باشد عظیم، با دهان فراخ و گشاده که عرب آن را «ثعبان» می‌گوید.» (امامی، ۱۳۸۰، ۱۶۰) «این حیوان شگرف، مارسان، نگهبان گنج است، در مغاره‌ها، چاه‌ها، در سرچشمه‌ی آب‌ها و بر سر گنج‌هاست.» (همان) «اژدهاهای قصه‌های پریان، نگهبانان قوی جادو یا مگامکی انباشته از گنج‌اند.» (امامی، ۱۳۸۰، ۱۶۱) به نقل از: زبان رمزی قصه‌ها، ص ۲۳۹ (نیز، ر.ک: گاتلیب، ۱۳۶۹، ۱۰۸-۱۲۲ که در آن از موجودی به نام «اسکولا» که تقریباً همسان اژدهاست؛ یاد می‌شود. «اژدها یکی از چهره‌های بسیار پیچیده و اسرارآمیز فرهنگ عامه و ادیان جهان است.» (محبوب، ۱۳۸۶، ۹۳۷)

«اژدها موجودی آتشین است. «بالای سر او اژدهای درنده می‌پرید، شعله پرتاب می‌کرد و مرگ به همراه می‌آورد.»...وی این زبانه‌ی آتش را چگونه می‌افکند؟ نمی‌دانیم. در موقع ظاهرشدن به شکل اسب، جزئیات را می‌دانیم که مثلاً جرقه و دود از گوش و بینی او بیرون می‌آید. اما در مواردی که به شکل اژدها است چیزی نمی‌دانیم. با این حال می‌توان گفت که: رابطه‌ی مار با آتش یکی از خطوط ثابت است. «اژدها شعله می‌افکند و چنگال‌های خود را بیرون می‌آورد.» اژدها این شعله‌ها را در خود دارد و آن‌ها را بیرون می‌ریزد. «آنگاه لهیبی سخت بیفکند. می‌خواست شاهزاده را بسوزاند»، «من به نیروی آتش قلمرو تو را خواهم کاست و خاکستر آن را به باد خواهم داد.» این یکی از فرمول‌های ثابت تهدید اژدهاست. در یکی از موارد اژدها با آتش شاه منطبق است. «در سی و رستی کشور او بر آتشی که بر می‌خاست همه چیز سوخته بود.» (محبوب، ۱۳۸۶، ۹۳۹) در شاهنامه نیز در هفتخوان رستم و اسفندیار به آتشین دم بودن اژدها اشاره شده است:

هفت خان رستم :



بغرید باز اژدهای دژم همی آتش افروخت گفتمی به دم (فردوسی ، ۱۳۸۷ ، ۱۴۱)

هفت خان اسفندیار : در اینجا ابتدا «گرسار» از اژدها برای اسفندیار سخن می گوید :

یکی اژدها پیشت آید دژم که ماهی بر آرد زدریا به دم

همی آتش افروزد از کام اوی یکی کوه خارااست اندام اوی (فردوسی ، ۱۳۸۷ ، ۶۹۷)

و در ادامه در وصف اژدها آمده :

«دو چشمش چو دو چشمه تابان زخون همی آتش آمد زکامش برون» (همان، ۶۹۸)

در اوستا در وصف اژدها آمده است: «اورواخشیه و گرشاسپ یکمین داوری دادگذار و دومین جوانی زبردست و گیسور و گرزبردار... که اژدهای شاخدار را بکشت، آن اسب اوبار مرد اوبار را ، آن زهرآلود زرد رنگ را که زهر زردگونش به بلندای نیزه ای روان بود.» (دوستخواه، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۳۸ (یسنه، هوم یشت، بندهای ۱۰ و ۱۱)) در اینجا می توان احتمال داد که رنگ زرد اژدها با آتش تناسب داشته باشد.

در اساطیر یونانی هم اینگونه موجودتی دیده می شود : (ر.ک: گریمال، ۱۳۹۱، ج ۱، ۳۸۱-۳۹۳) اما نکته ای بس جالب توجه در ماجراهای دوازده خان هراکلس نهفته است و آن این است که: «در کنار دروازه های مسی تارتار (جهان مردگان در اساطیر یونان باستان) در مدخل ورود به قلمرو مردگان ، سگ خطرناک سه کله ای به نام سربر کشیک می دهد. به جای پشم روی گردنش ماران سیاهی روییده و دمش اژدهای زنده است و از دهان بازش، سه زبان مشتعل بیرون آمده است. وقتی که درهای دروازه گشوده می شود و سایه ی انسان پدیدار می گردد، سگ مزبور دمش را تکان می دهد و سعی دارد با زبان های آتشی خود، تازه وارد را بلیسد.» (نوا، ۱۳۸۳، ۱۵۵) اگر به ویژگی های سگ سربروس توجه شود می بینیم که فقط نام اژدها ندارد اما ویژگی های یک اژدها را به تمامی داراست مثلاً سه سر بودن. در اوستا آمده است که «اژی دهاک» سه سر است: «آن که اژی دهاک را فروکوفت: [اژی دهاک] سه پوزه ی سه کله ی شش چشم را آن دارنده ی هزار [گونه] چالاکی را» (دوستخواه، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۳۸)

«در آغاز و همیشه، اژدها موجودی است با چند سر، تعداد سرها تغییر می کند: معمولاً تعداد آن سه یا شش نه یا دوازده است اما می تواند پنج یا هفت سر نیز داشته باشد. این یکی از خطوط اساسی، ثابت و اجباری اژدهاست.» (محبوب، ۱۳۸۶، ۹۳۸) و آتشین بودن زبان های سربروس هم که «أظهر من الشمس» است و کاملاً یادآور



اژدها است. «اژدها: در اساطیر، جانور شگفت پیکری که هم خزنده و هم پرنده است و عموماً با بالهای عقاب، چنگالهای شیر، دم مار و دم آتشین تصویر می شود.» (مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۱، ۱۱۶) اما این موجود، در اساطیر ملل دیگر هم از تعریفات همچون «آتشین دم» بودن برخوردار است که برای نمونه به کتب: The world, V5, P265, Encyclopedia و نیز: Encyclopedia, P103, V9, International و همچنین Pp129-129, V4, و p652, V3 Britannica, و نیز: 152, V11, Modern Reference Library, و P219 Grand Larousse Encyclopedia, و هم چنین: P291, V9, Encyclopedia Americana. به سبب اطاله ی کلام از ذکر منابع دیگر – که تقریباً در تمام آن ها به آتشین بودن دم اژدها اشاراتی شده است- روی گرداندیم و این مقدار را نیز از باب «مشتی نمونه ی خروار» آوردیم و اما فقط یک نکته در خلال این مبحث ناگفته می ماند و آن این که در قرآن کریم نیز، بدین مورد برمی خوریم و کلمه ی «ثعبان» را به معنای اژدها یا مار بزرگ در سوره ی اعراف، آیه ی ۱۰۷ مشاهده می کنیم: «فَالْقَلَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» بیش از این، نیز بحث و تفحص در این باب را جایز نمی دانیم و این شواهد را بدین دلیل ذکر کردیم تا ثابت نماییم که : باور به آتشین دم بودن اژدها- که در این متن (نفثه المصدور) آمده است، ریشه ای بس عمیق ، هم در فرهنگ ایرانی و هم در فرهنگ سایر ملل دارد و جزء باورهای اساطیری محسوب می گردد.

*** «پریچه‌رگان ماه پیکر و بتان خرگاه نشین را به دیوان سیاه روی و عفاریت زشت منظر رها کرد. (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۴۳)**

در عقاید عامیانه ، دیو در ایران اسلامی به کریه منظری منسوب شده است زیرا «با ورود اعراب به ایران ، جنّ به زودی با دیو تداخل معنایی پیدا کرد و به عنوان مفهوم کلی و فراگیر و مادر همه ی موجودات مافوق طبیعی در نظر گرفته شد. چنان که به موازات روایاتی که در آن ، مفهوم کلی و اساسی دارد و موجودات دیگر از آن به وجود می آیند، در برخی روایات سده های نخستین دوره ی اسلامی، «جن» نیز همین نقش را ایفا می کند. موجوداتی که زیرمجموعه ی جنّ یا از جمله صفات آن هستند عبارتند از: غول، سناس، شیطان، ابلیس، دوالپا، امّ صبیان، آل، همزاد و حتی دیو. روشن است که نوعی تخلیط و ترکیب بین مفاهیم ایرانی و عربی پدید آمده که منشأ آن همانا نزدیکی معنایی جنّ و دیو می باشد.» (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۳۷)

«مطابق روایات دیوان موجوداتی زشت رو و شاخدار و حيله گرند که از خوردن گوشت آدمی روی گردان نیستند. اینان اغلب سنگدل و ستمکارند و از نیروی عظیمی برخوردار... اگرچه دیوان به رنگ سیاه] - همان چیزی که در



نفثه المصدور آمده است: نگارنده [مجسم شده اند، لیکن نام آورترین دیو شاهنامه که سرکرده ی مازندران است، دیو سپید است. » (یاحقی، ۱۳۷۵، ۲۰۱ و ۲۰۲) بر این اساس نیز معلوم گشت که قائل شدن چهره ای زشت برای دیوان می تواند به دو دلیل باشد: ۱- دیوها در دوران اسلامی معادل جن دانسته شده اند و اجنه نیز بنابر روایات و اعتقادات عامیانه نظیر هزار و یکشب، عموماً کریه المنظرند. ۲- در اعصار کهن حتی دیو را نیز سیاه دانسته اند اگرچه آن را با جن یکی ندانسته باشند همانگونه که از فرهنگ اساطیر دکتر یاحقی، شاهد آورده شد. نمونه ای اقوی نیز برای زشت منظر بودن دیوها (اجنه) - همانگونه که در عبارت مورد بررسی از نفثه المصدور آمده، حکایت ماهان و قضایایی که وی را اتفاق افتاد» در هفت پیکر است که در طی آن ماهان دیو یا غولهایی را مشاهده می کند که همچون فیل خرطوم دارند و از چشم ها، دهان و بینی شان آتش بیرون می آید. البته روشن است که این تصویری که نظامی در هفت پیکر از دیوهای مورد مشاهده ی ماهان ارائه کرده است، کاملاً با دیدگاه ایران دوره ی اسلامی که در آن دیو با جن تخلیط شده، مرتبط است زیرا آتشین بودن دهان و چشم و بینی از ویژگی های اجنه است نه دیوان به آن مفهومی که در دوره ی زرتشت و پیش از آن یا اساطیر ودایی شاهدش هستیم.

* «مصاید اکراد و مکامن حرامیان را - (ع) دیو کانجا رسید سر بنهد، به تنهایی قطع کرد.» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۶۵)

در این عبارت با توجه به کاربرد واژه ی مصاید : صیدگاه ها و مکامن حرامیان: کمینگاه های دزدان و ارتباط حرامی بودن با دیو، متوجه دو نکته خواهیم شد : ۱- در اینجا نیز کلمه ی دیو بنابر اعتقادات اعراب و ایرانیان دوره ی اسلامی به کار رفته که دیو را معادل غول و جن می دانستند. ۲- از قضا، یکی از خویشکاری های دیو در ادبیات عامه و باورهای عوام، دزدی است ، خواه اشیاء و حیوانات و خواه انسان، همانگونه که در کتاب «مقامات حریری» نیز آمده است : « خَلْتُ أَنْ الْجِنَّ اخْتَطَفْتَهُ » (حریری، ۱۳۶۴، ۲۵۳) و نیز داستانی که حاج شیخ عباس قمی در کتاب «منتهی الآمال» آورده است: «چنان است که ابو اسحاق سیبی و حارث اعور روایت کرده اند که پیرمردی را در کوفه دیدیم که می گریست و می گفت : صد سال روزگار به سر بردم و جز ساعتی عدل ندیدم. گفت : چگونه بود؟ گفت : من حجر حمیری ام و بر دین یهودان بودم. از بهر ابتیاع طعام به کوفه آمدم و چون به قبه ای که نام موضعی است در کوفه رسیدم ، مال های من مفقود شد.

به نزدیک اشتر نخعی رفتم. قصه ی خویش بگفتم. اشتر مرا به نزد امیر المؤمنین علیه السلام برد. آن حضرت چون مرا دید فرمود : یا آخا الیهود، علم بلایا و منایا و ما کان و ما یکون به نزد ما است. من بگویم تو از بهر چه آمدی یا تو مرا خبر می دهی؟ گفتم: بلکه تو بگویی. فرمود: مردم جن، مال تو را در قبه ای ربودند. الحال چه می خواهی ؟ گفتم



: اگر تفضّل کنی بر من و مالّم را برسانی، مسلمان شوم. پس مرا خواست و مرا با خود برد به قبه ی کوفه و دو رکعت نماز گزارد و دعایی نمود. پس قرائت فرمود: «يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ» الآية. پس فرمود: ای معشر جنّ، شما با من بیعت کردید و پیمان نهادید. این چه نکوهیده کاری است که مرتکب شدید؟ ناگاه دیدم مالّم از قبه بیرون آمد. در زمان شهادت گفتم و ایمان آوردم و اکنون که وارد کوفه شدم، آن حضرت مقتول شده. گریه ام از آن است. ابن عقده گفته که: آن مرد از قلاع مدینه بود. منه ره. «(قمی، ۱۳۶۴، ۱۸۲ و ۱۸۳) و نیز در کتبی همچون «افسانه های ایران زمین» (آذربایجان) نوشته ی احمد آذر افشار، افسانه های ایران زمین: اینگه هوپنفر، افسانه های ایرانیان: آرتور امانوئل کریستن سن و افسانه های ایرانیان به روایت امروز و دیروز: دکتر شین تاکه هارا، نظایر فراوانی از این قبیل باورهای عامیانه می توان یافت که در آن ها دیو دختر پادشاه یا چندین دختر را ربوده باشد.

«سه روزه کوهپایه ی میان آمد و ماردین

مَلَاعِبُ جَنَّةٍ لَوْ سَارَ فِيهَا سَلِيمَانٌ لَسَارَ بِتَرْجَمَانٍ

به یک روز زیر قدم آورد ام]. (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۶۵)

در اینجا نیز به وضوح، بازتاب یک باور عامیانه را شاهدیم که همانا مأوی گرفتن اجته در کوه ها و غارها و صحراها – به معنای متداول امروزی، نه گذشته (دشت سرسبز و ...) – و بیابان ها است که البته در این جا اشاره به «جای داشتن اجته در کوه» دیده می شود نه بیابان. این باور در داستان «دیوگاوپای و دانای دینی» مرزبان نامه نیز نمایان است. آنجا که شاهد شکست خوردن دیوان می شویم می بینیم که آن ها به همدات و غایرات می روند: «دیوان... از آن جایگه جمله هزیمت گرفتند و خسار و خیبت بهره ی ایشان آمد. به زیر زمین رفتند و در همدات و غایرات مسکن ساختند» (وراوینی، ۱۳۸۹، ۲۷۳)

« بیابان ها و صحراهای خالی و متروک و کوهستان ها و درّه های دوردست بهترین محلّ برای جولان از مابهتران است. یکی از کوه های معروفی که خاستگاه همه ی موجودات مافوق طبیعی دانسته می شود، کوه قاف است که درباره ی آن در سراسر ادبیات فارسی، معانی و مضامین فراوانی وجود دارد. در ادبیات فارسی، کوه قاف معمولاً جایگاه مرغ افسانه ای سیمرغ است. کوه قاف از جنس زمرّد یا زبرجد است و سمت چپ آن، دشتی قرار دارد که سردسیر است و ترکان تنگ چشم مردم خوار در آن زندگی می کنند و پریان و از ما بهتران در وسط این کوه به سر می برند (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۶۰، به نقل از: هدایت، نیرنگستان)



«در لرستان معتقدند رفتن به کوه قاف، آسان تر از برگشتن از آنجاست.» چون در این کوه هفتاد هزار درّه وجود دارد و هر درّه نیز هفتاد اشکفت و غار دارد که انتهای هر یک تا هفتاد سال راه است. تمامی جنّ‌ها، پریان و ملایک در این کوه زندگی می‌کنند. روح انسان‌های گناهکار در درّه‌های کوه قاف سرگردان است و اگر آدمی موفق شود و به این مکان برسد، صدای ناله و فغان آن‌ها را می‌شنود.» (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۶۰ به نقل از: عسگری عالم، فرهنگ عامه لرستان، ج ۱) فرهنگ مردم الیستر) «اسامی اماکن جغرافیایی به ویژه کوه‌ها و درّه‌ها و بیابان‌ها نشان می‌دهد که دیوها و غول‌ها و جن‌ها روزگاری در آنجا مأوی داشته‌اند. این اماکن مورد توجه سیّاحان اروپایی قرار گرفته است: «فیگوئروا» از کوهی نام می‌برد که دیوها در آن رفت و آمد می‌کنند و در منطقه‌ای به نام جعفرآباد میان قم و ساوه قرار دارد.» (همان، ۶۱) «ادوارد براون نیز در سفرنامه‌اش اشاره می‌کند که اهالی جلفای اصفهان معتقدند درّه‌ای موسوم به «هزار درّه»، مکانی بدشگون است که جایگاه غول‌ها و عفریت‌هاست. به گزارش «هومر» در سمنان و بر فراز تپه‌ای دورافتاده نزدیک روستای لاسگرد، دیوها جای دارند. سر راه لار به بندعباس، کوهی به نام «کوه زرگران» وجود دارد که جنّ‌ها فرمانروای آن هستند و هرکس از آنجا بگذرد به هلاکت می‌رسد.» (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۶۱ و ۶۲) به گمان نگارنده، با توجه به ضیق میدان سخن، اطاله‌ی کلام بیش از این جایز نیست ارنه

«دریند آن مباحث که مضمون نمانده است یک عمر می‌توان سخن از زلف یار گفت»

* «چندین جای عفاریت صعالیک و علوج اکراد، احاطه الخاتم بالاصبع در گرفتند.» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۶۶)

خوشبختانه در اینجا نیز ترکیب «عفاریت صعالیک» اشاره‌ای به همان باور عامیانه‌ی «دزد بودن برخی از عفریت‌ها و اجنه» دارد که در قسمت پیشین توضیح داده شد و بیش از آن، سبب ملالت خواننده می‌گردد.

* «همه رو همچون بوم از بیم سیاه کلاغان بی مروّت در گوشه‌ای می‌نشست.» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۶۹)

«جغد در فرهنگ اسلامی به نحوست مشهور است و دشمن زاغ. علّت دشمنی او با زاغ این است که گویند: پرندگان او را به پادشاهی اختیار کردند و از زاغ در این باره مشورت خواستند. زاغ گفت: او خسیس و لئیم است. پادشاهی را نشاید. (یاحقی، ۱۳۷۵، ۱۶۴، به نقل از برهان) در کلیله و دمنه نیز در این باره داستانی نقل شده است که در پایان آن، کلاغان، بومان را نابود می‌کنند. ر.ک: منشی، ۱۳۸۷، ۲۷۳-۳۳۱»



* «روی سوی اذربيجان که به جان در آن حدود خطر بود، نهادم (ع) شاد همچون خیال گنج اندیش، بریّه از بریّه پرداخته و عقابی که احزاب عَقاب در او مکن ساخته،

لَو كُنْتُ حَسُوًّا قَمِيصِي فَوْقَ نَمْرُقِيهَا سَمِعْتُ لِلْجِنِّ فِي غِيْطَانِهَا زَجَلًا

پیش نهادم. «زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۷۴»

در این جا نیز با توجه به کلمه ی «بریّه» به معنی صحرا و بیابان و نیز ارتباط آن با معنای بیت عربی، به وجود یکی دیگر از باورهای عامیانه پی می بریم که همانا اعتقاد به وجود اجنه در بیابان هاست. در این باب نیز اقوال فراوانی آمده است از جمله : «باید در بیابان های دوردست خطر «پالیس» را جدی بگیریم. او یکی از دیوهای خطرناک بیابانی است که معمولاً مسافران گم کرده راه ، قربانیان او هستند. اگر آن ها شب هنگام در بیابان بخوابند و کفش های خود را درآورند، پالیس به آن ها نزدیک می شود و آنقدر کف پای مسافران را می لیسد تا آن ها بمیرند.» (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۶۰) «طنطل نیز دیوی شریر است که عرب زبان های استان خوزستان درباره ی آن روایت های وحشتناکی نقل می کنند. او در بیابان ها زندگی می کند و معمولاً خود را به شکل اشیاء (سنگ، چوب و برگ درخت) در می آورد و در پی مسافران بیابان ها راه می افتد تا هوا تاریک شود. سپس به شکل واقعی اش تبدیل می شود و بر فرد سوار می شود. [همانگونه که سندباد بحری نیز در روایات هزار و یکشب، در بیابان، گرفتار چنین موجودی می شود و عاقبت با مست کردن آن، خود را از دستش خلاص می کند: نگارنده] طنطل به قدری سنگین است که آدمی توان حمل او را ندارند. او مسافران را وادار می کند تا هنگام صبح او را در بیابان ها بگردانند.» (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۶۱) «باور به این که بیابان ها و کوهستان ها جایگاه جنّ و پری است سابقه ی طولانی تری دارد. چنان که قزوینی در سده ی ۷ قمری در «عجایب المخلوقات»، جایگاه غول ها را بیابان ها دانسته است و چگونگی پیدایش آن ها را در بیابان ها چنین بیان می کند که شیاطین برای استراق سمع به آسمان می روند و دزدیده به فرمان الهی گوش می دهند و از اخبار و سرنوشت موجودات آگاهی می یابند. خداوند برای مجازات این عمل ناپسند، آن ها را به شهاب ها تبدیل می کند تا بسوزند. گروهی از آن ها می سوزند و به دریا می افتند که نهنگ ها را پدید می آورند و گروهی به بیابان ها می افتند که غول های بیابانی را پدید می آورند. غول ها فرمانروای بیابان ها هستند و هر کس از آنجا عبور کند، توسط آن ها به هلاکت می رسد.» (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۶۲)

باید توجه داشته باشیم که در متن ذکر شده به عنوان شاهد مثالی از اعتقادات و باورهای عامیانه، شیاطینی که به آسمان ها می روند، همان اجنه هستند. «تا چندی پیش، بیابان ها و صحراها جایگاه و پناهگاه دیوها و موجودات خبیث دانسته می شد و مردم معمولاً با احتیاط از آنجا عبور می کردند. هیچ کس تنها سفر نمی کرد و اگر مجبور



می شد که تنها سفر کند، با خود اشیاء فلزی همچون چاقو، داس یا سوزن می برد. به همراه بردن یک سنگ نیز کارگشا بود زیرا برخی دیوها و شیاطین حتی از بوی سنگ گریزان هستند. اگر دعاهاى نوشته شده بر کاغذ یا آیات قرآن نیز همراه مسافران بود، آن ها از شر دیوها و شیاطین در امان می ماندند (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۶۳ به نقل از: عسگری عالم، فرهنگ عامه ی لرستان، ج ۴) فرهنگ و باورهای مردم لرستان «در لرستان مسافرانی که مجبور بودند به تنهایی در بیابان یا صحرا بخوابند و شب را صبح کنند برای محافظت خود از شر دیو، غول بیابانی و جن ها، طلسمی جادویی را به کار می بردند که برای آن ها حریمی امن به وجود می آورد که امکان ورود دیوهای شریر در آن وجود نداشت.

این طلسم که «کر داوت» نامیده می شد، به معنی خط دایره ای محافظ است. کر داوت آدمی را از هر آفت و آسیبی محافظت می کند. هر کس در بیابان یا مزرعه ای به هنگام شب، تنها می ماند به دور خود کر داوت می کشید. کر (به معنای خط) را معمولاً با سنگ یا چوبی بر روی خاک رسم می کنند. سپس چوب یا سنگ را برای پرهیز از ناپاک شدن، در مکانی دور از راه عبور می گذارند یا به درون رودخانه پرتاب می کنند. سپس مسافر به درون دایره می رود و با خاطری آسوده در آنجا به سر می برد...» (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ۶۳ و ۶۴) جالب توجه است که حتی امروزه نیز در باور عامیانه برای محافظت از فرد مورد نظر در برابر حمله ی اجنه و شیاطین، معمولاً با چاقو یا جسم نوک تیز، بر روی زمین به دور او، دایره ای ترسیم می کنند که حاکی از تداوم این باور در بین مردم است که با این کار، آن موجود اهریمنی را یارای آسیب رساندن به فرد نیست.

«* فیما بعد، دستگاه [از] وزیران چشم به آز شسته که شرم و آزرم ندانند، خالی ندارند و در مستقبل خانه بی گربه و خزانه بی حیّه نگذارند.» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۷۷ و ۷۸)

در این جا نکته ی قابل بحث، « خزانه بی حیّه» است. ارتباط حیّه (مار) با گنج، از دوران کهن در باورهای ایرانیان و هندیان رسوخ داشته و پیوسته بر آن تأکید شده است و امروزه نیز این باور در بین عوام و اعتقادات عامیانه رایج است. مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی در شرح خود بر کتاب « گلستان سعدی»، اشاره ای بدین اعتقاد دارند و آورده اند که: دفرمری در ترجمه ی فرانسوی گلستان سعدی، تحقیقی در این باره کرده و ابراز نموده است که ارتباط مار با گنج به باورهای اساطیری هندیان کهن بازمی گردد که در آن ها خدایی به نام « کورره» وجود دارد که خدای گنج هاست و چنین تصویرمی شود که در غاری ژرف اقامت دارد و مارها محافظ اویند. متأسفانه در تمام منابعی که در اختیار نگارنده ی این سطور بود، نامی از « کورره» دیده نشد. البته ناگفته نیز نماند که اژدها را نیز با گنج ها مرتبط می دانستند: «گاهی از اوقات نیز [اژدها] نگهبان گنج ها و معابد خدایان بود.» (حقایق، ریاحی پور، ۱۳۸۷، ج ۱،



(۱۸۳) «این حیوان شگرف، مارسان، نگهبان گنج است، در مغاره‌ها، چاه‌ها، در سرچشمه‌ی آب‌ها و بر سر گنج هاست ... اژدهاهای قصه‌های پریان، نگهبانان قوی جادو یا مگای انباشته از گنج اند.» (امامی، ۱۳۸۰، ۱۶۰ و ۱۶۱) البته به ارتباط مار با گنج نیز اشاراتی در آثار شعرای ادب فارسی یافت می‌شود:

مار ضحاک ماند بر پایم وز مژه گنج شایگان برخاست

(یا حقی، ۱۳۷۵، ۲۹۱، به نقل از: خاقانی، دیوان، ۶۱)

البته در این مثال، «ضحاک» با «گنج شایگان» نیز مرتبط است اما لفظ «مار» نیز در مصراع اول، یادآورد اعتقاد به پیوند مار و گنج است. ناگفته نیز نماند که هنوز هم در بین عوام، باور بر این است که اگر در جایی، گنجی یافت شود، مار بر آن چنبره زده است. حتی در اروپای قرون وسطی نیز پیوسته در حماسه‌ها و اساطیر شاهد اژدهاهایی (که باز هم، موجودات مارسان غول‌پیکرند) هستیم که گنج در اختیار دارند که برای نمونه می‌توان به حماسه‌ی مشهور «نیبلونگن» اشاره کرد که در آلمان سروده شده است. «این حماسه- که در آغاز قرن دوازدهم به زبان آلمانی میانه سروده شده، شامل دو بخش است: بخش مربوط به پهلوانی‌های زیگفرید، داستان ازدواج و مرگ او، و بخش کشتار و قلع و قمع بورگوندها (مردمی از نژاد اسکاندیناوی که ابتدا در سواحل دریای بالتیک زندگی می‌کردند) به خاطر کریمه‌یلد.» (شالیان، ۱۳۷۷، ۳۴۵ و ۳۴۶)

«لشکری که بدان با روزگار معادات و با فلک معاملات توان کرد و چه لشکر! همه در مهم زین بالیده و از رضاع مصاع پرورش دیده:

جِنِّ عَلٰی جِنِّ وَاِنْ كَانُوْا بَشَرًا كَانَمَّا خِيَطُوْا عَلَیْهَا بِالْاِبْرِ» (زیدری نسوی، ۱۳۷۰، ۸۱ و ۸۲)

با توجه نمودن به معنای مصراع اول بیت عربی، ماجراهایی از علاقه‌ی اجنه به سوارکاری به ذهن تداعی می‌گردد که در دوره‌ی معاصر نیز با نمونه‌های فراوانی از آن‌ها روبرو می‌شویم که گفته شده است: فردی شب هنگام اسب خود را در اصطبل قرار می‌داده است و در هنگام صبح که برای سوارشدن بر اسب باز می‌گشته، می‌دیده است که اسب، غرق عرق شده و از این بابت بسیار متعجب می‌شده است. لذا شبی زین اسب را از روی آن بر نمی‌دارد و قیر داغ بر روی زین می‌ریزد. صبحگاهان که برای سرکشی به وضعیت اسب، به اصطبل می‌رود، مشاهده می‌کند که جتنی بر روی اسب سوار است که بر زین چسبیده. او، قصد کشتن جن را می‌کند و در نهایت با سوگندهایی که جن از ائمه‌ی معصومین (عم) برای آن فرد یاد می‌کند، او از کشتن جن صرف نظر می‌نماید. برای نمونه نیز می‌توان بدین کتب مراجعه نمود: دیوشناسی ایرانی: معصومه ابراهیمی، افسانه‌های آذربایجان: احمدآذر افشار، افسانه‌های



ایرانیان: آرتور امانوئل کریستن سن، که در اینجا فرصتی برای نقل آن‌ها نیست و زمان آن است تا به بررسی و نقد نهایی وجود و بازتاب اساطیر و باورهای عامیانه در نفثه المصدور در قالب «نتیجه» روی آوریم:

نتیجه:

با توجه به مذاقه‌ی نظر در شواهدی که از کتاب نفثه المصدور در باب اساطیر و باورهای عامیانه در این کتاب ارائه نمودیم، و نیز در نظر گرفتن جزئیات و بخش‌هایی که زیدری نسوی در عبارات منقول از اجنه و اژدها و دیو و سایر مطالب آورده است، می‌توان اینگونه استنباط نمود که او اطلاع کاملی از اعتقادات مردمان ایرانی و حتی عربی در باب اجنه و مکان‌های زندگی آن‌ها، خویشکاری‌هایشان و نیز سایر موجودات مثلاً کلاغ و جغد و نیز مار و اژدها و ارتباط آن‌ها - علی‌الخصوص مار - با گنج در ذهن خود داشته است و جای بسی شگفتی است که هر یک را به گونه‌ای به کار می‌برد که امروزه، پژوهشگران ادبیات و باورهای عامیانه در باب آن‌ها نظر داده‌اند. برای مثال می‌توان گفت که: وقتی از عفریت سخن می‌گوید، به ویژگی دزد بودن این موجود اشاره می‌کند و البته بلا تشبیه، در قرآن کریم نیز چنین نقلی آمده است که در آن جا خدمت به یک پیامبر الهی (سلیمان) از جانب یک عفریت «قَالَ عَفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ...» مورد نظر بوده است نه دزدی، که داوطلب برای آوردن تخت بلقیس می‌شود. مورد دیگر، وقتی است که زیدری نسوی از دیو سخن می‌گوید و به سیاه بودن رنگ آن اشاره می‌نماید و برخی از اجنه را در کوه‌ها و برخی را در بیابان‌ها - و با توجه به ذکر ابیات عربی به صورت جداگانه در هنگام سخن گفتن از کوه و بیابان - ساکن می‌داند. گویا با فردی روبرو هستیم که متخصص ادبیات عامه است به گونه‌ای که حتی قادر است باورهای عامیانه در مورد خویشکاری‌های دیو و جن و عفریت از قبیل: رنگ، جایگاه، توانایی، علاقه‌ها (سوارکاری، دزدی و...) را دسته‌بندی کند. در انتها نیز باید اذعان کنیم که با توجه به اقوال ایراد شده در این جستار، در باب اسطوره‌ها و باورهای عامیانه‌ی نفثه المصدور، می‌توان گفت که: محمد بن زیدری نسوی در اثر مذکور، با آگاهی کامل از اعتقادات عوام و اساطیر موجود در موطن خویش در باب موجودات موهوم با خویشکاری‌های منسوب به آن‌ها یا برخی موجودات، به ایراد آن‌ها در اثر خویش به نحو احسن و با استادی تمام پرداخته است.

منابع

قرآن کریم. (۱۳۷۶). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای. چاپ چهارم. تهران. مهشاد.



ابراهیمی، معصومه (۱۳۹۲). دیوشناسی ایرانی. تهران. فرهامه.

الیاس، الیاس انطون (۱۳۶۶) فرهنگ نوین (قاموس العصری). ترجمه ی سید مصطفی طباطبایی. چاپ هفتم. تهران. کتابفروشی اسلامیه.

امامی، صابر (۱۳۸۰). اساطیر در متون تفسیری فارسی. تهران. گنجینه ی فرهنگ.

اولانسی، دیوید (۱۳۸۵) پژوهشی نو در میتراپرستی. ترجمه ی مریم امینی. چاپ دوم. تهران. چشمه.

بهار، مهرداد (۱۳۶۲) پژوهشی در اساطیر ایران. پاره ی نخست. تهران. توس.

بهار، مهرداد (۱۳۷۶) از اسطوره تا تاریخ. تهران. چشمه.

تبریزی، محمد بن حسین بن خلف (۱۳۴۴) برهان قاطع. تصحیح محمد عباسی. تهران. علمی.

الجرّ، خلیل (۱۹۷۳) لاروس (معجم العربی الحدیث). باریس. مکتبه لاروس.

حریری، قاسم بن علی (۱۳۶۴) مقامات الحریری. به کوشش علی رواقی. تهران. مؤسسه ی فرهنگی شهید رواقی.

حقایق، بابک. ریاحی پور، بابک (۱۳۸۷) دایره المعارف بزرگ زرین. ج. ۱. چاپ پنجم. تهران. زرین.

دادگی، فرنبغ (۱۳۶۹) بندهش. گزارش مهرداد بهار. تهران. توس.

داعی الاسلام، سید محمد علی (۱۳۶۲) فرهنگ نظام. ج. ۳. چاپ دوم. تهران. دانش.

دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵) اوستا. ج. ۱. چاپ سوم. تهران. مروارید.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳) لغت نامه، ج ۸ و ۱۰. چاپ اول از سری جدید. تهران. دانشگاه تهران.

رامپوری، غیاث الدین محمد بن جلال الدین بن شرف الدین (۱۳۶۳) فرهنگ غیاث اللغات. به کوشش منصور ثروت. تهران. امیرکبیر.

رضی، هاشم (۱۳۸۴) جشن های آب. چاپ سوم. تهران. بهجت.



زیدری نسوی، شهاب‌الدین محمد خرندزی (۱۳۷۰) **نفته المصدور**. تصحیح دکتر امیرحسن یزدگردی. چاپ دوم. تهران. ویراستار.

سروشیان، جمشید سروش (۱۳۷۰) **فرهنگ بهدینان**. به کوشش دکتر منوچهر ستوده. تهران. دانشگاه تهران.

سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۸) **گلستان**. تصحیح و شرح غلامحسین یوسفی. چاپ چهارم. تهران. خوارزمی.

شالیان، ژرار (۱۳۷۷) **گنجینه‌ی حماسه‌های جهان**. ترجمه و توضیح علی اصغر سعیدی. تهران. چشمه.

صفی پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۲۹۷ ه.ق) **منتهی الأرب فی لغه العرب**. مجلد ۱ و ۲ (جج ۲ و ۳). تهران. سنایی.

طباطبایی اردکانی، سید محمود (۱۳۹۰) **گزیده‌ی متون تفسیری فارسی**. چاپ شانزدهم. تهران. اساطیر.

عطایی، امید (۱۳۷۲) **نبرد خدایان**. تهران. عطایی.

عفیفی، رحیم (۱۳۷۲) **فرهنگنامه‌ی شعری**. ج ۳. تهران. سروش.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷) **شاهنامه** (بر اساس نسخه‌ی مسکو). تهران. کتاب پارسه.

قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۸) **فرهنگ اساطیر ایرانی** (بر پایه‌ی متون پهلوی). چاپ دوم. تهران. کتاب پارسه.

قمی، حاج شیخ عباس (۱۳۶۴) **منتهی الآمال** (دو جلد در یک مجلد). چاپ دوم. تهران. علمی.

قوجق، یوسف و همکاران (۱۳۸۵) **نود افسانه**. چاپ دوم. تهران. قدیانی.

کرباسیان، ملیحه (۱۳۸۴) **فرهنگ الفبایی - موضوعی اساطیر ایران باستان**. تهران. اختران.

کرتیس، وستا سرخوش (۱۳۷۳) **اسطوره‌های ایرانی**. ترجمه‌ی عباس مخبر. تهران. مرکز.

کریستی، آنتونی (۱۳۷۳) **اساطیر چین**. ترجمه‌ی باجلان فرّخی. تهران. اساطیر.

کویاجی، ج. ک. (۱۳۶۲) **آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان**. ترجمه‌ی جلیل دوستخواه. چاپ دوم. تهران.

شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.



گاتیلِب، جِراد (۱۳۶۹) سفرهای شگفت آور اولیس. ترجمه ی م. آزاد. تهران. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

گریمال، پی (۱۳۹۱) فرهنگ اساطیر یونان و رُم. ترجمه ی احمد بهمنش. ج. ۱. چاپ پنجم. تهران. امیرکبیر. محبوب، محمدجعفر (۱۳۸۶) ادبیات عامه ی ایران. به کوشش دکتر حسن ذوالفقاری (دو جلد در یک مجلد). چاپ سوم. تهران. چشمه.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۴۵) دایره المعارف فارسی. ج. ۱. تهران. فرانکلین. معین، محمد (۱۳۶۲) فرهنگ فارسی. ج. ۵. چاپ پنجم. تهران. امیرکبیر. مناسک، ج. م، سویمی (۱۳۵۴) اساطیر ملل آسیایی. ج. ۱ (اساطیر پارسی و چینی). ترجمه ی محمود مصور رحمانی و خسرو پور حسینی. تهران. مازیار.

منشی، ابوالمعالی نصرالله (۱۳۸۷) کلیله و دمنه. تصحیح مجتبی مینوی. چاپ دوم. تهران. بهزاد. نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۷۷) هفت پیکر. تصحیح و شرح بهروز ثروتیان. تهران. توس. نفیسی، علی اکبر (ناظم الأطباء) (۱۳۲۴) فرنودسار (فرهنگ نفیسی). ج. ۴. تهران. شرکت سهامی چاپ رنگین. نوا، ورا اسمیر (۱۳۸۳) قهرمانان یونان باستان. ترجمه ی روحی ارباب. چاپ چهارم. تهران. علمی فرهنگی. وراوینی، سعدالدین (۱۳۸۹) مرزبان نامه. شرح دکتر خلیل خطیب رهبر. چاپ پانزدهم. تهران. صفیعلیشاه. هینلز، جان راسل (۱۳۸۵) شناخت اساطیر ایران. ترجمه باجلان فرخی. چاپ دوم. تهران. اساطیر. هینلز، جان راسل (۱۳۷۳) شناخت اساطیر ایران. ترجمه ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ سوم. تهران. آویشن و چشمه.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۵) فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. چاپ دوم. تهران. سروش.



منابع خارجی:

- THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA.1963.VOLUME 9. PRINTED IN U.S.A.
- THE NEW ENCCYCLOPEDIA BRITANNICA.1976.VOLUME 3.PRINTED IN U.S.A.
- THE WORLD BOOK ENCYCLOPEDIA.1970.VOLUME 5. PRINTED IN U.S.A.
- ENCCYCLOPEDIA INTERNATIONAL.1966. VOLUME 6. PRINTED IN U.S.A.
- GRAND LAROUSSE ENCYCLOPEDIQUE. 1961.VOLUME 4.PARIS . LIBRAIRIE LAROUSSE.
- MODERN REFERENCE LIBRARY.1971.VOLUME 11. PRINTED IN U.S.A.





Review and analyze Iranian folk beliefs and mythology in Nafsatolmasdur

Khodabakhsh Asadollahi¹, Alireza kazemiha²

Abstract:

Iranians, have had some beliefs as their own faith in society and family in their mind from ancient times. Certainly, these beliefs have some sources, and there has been a reason to write about them ,in addition, flesh out or not these items has existed. For example, one can be refer to an imaginary creature such as “Roc” and “Dragon”, that has been prevalent since the pre_Achaemenian period in Iran and even in other nations, also now is widespread too. Same everyone knows well about this issue, it is impossible to find any piece of literacy works that are completely empty of this subject, and anyway, statement that contains the belief in a fictitious creatures or imaginary belief in a real existence is not on a sheet of paper. Absolutely, as we go farther away, due to the lack of modern equipment _which human enjoy today_ more and more, we will see the dissemination of folk beliefs and sometimes , utterly, superstitious about few works and existence. One of the texts in which these beliefs can be found , is the Nafsatolmasdur. This work, with all the simulation and heavy items, contains the factors and elements which, one to one signification such beliefs about fictitious beings or the mythological faith and common of the true and real creatures. Therefore, we decided to extract these factors from the text of this book and analyze, also sometimes explain their roots in this essay.

Keywords: Nafsatolmasdur, Mythologies, Folk beliefs ,iran, cultural research

¹. Professor, Department of Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University.Ardebil, Iran.//Email: kh.asadollahi@gmail.com. (**corresponding author**)

².PhD student in Persian Literature, Mohaghegh Ardabili university.Ardebil,Iran.//Email:alireza@yahoo.com