## 1. مقدّمه

آثاري كه در آنها به جنبه‌هاي مختلف زندگي عوام توجّه شده است، جسته و گريخته در گذشتة ادبي ايران نيز نشاني از خود به‌يادگار گذاشته‌اند. جامع‌ترين اثري كه در اين خصوص به‌وجود آمده، *عقايدالنساء* (*كلثوم‌ننه*) است كه به‌قلم يكي از مجتهدان خوش‌مشرب عهد صفوي نوشته شده و در آن بسياري از خرافه‌هاي زنان روزگار مؤلف باز نموده شده است.

امّا صادق هدايت است كه با آثار و مقالات خويش، علاوه بر ايجاد شور و شوق در توجّه به چيزهايي كه تا آن زمان فرزانگان اين ديار پرداختن به آنها را كسر شأن خود مي‌دانسته‌اند، شيوه‌هاي يك نگاه علمي را به اين‌گونه مباحث به‌وجود آورد.

او، درحقيقت، بنيان اصلي اين كار را گذاشت، راه درست تحقيق و طرز جمع‌آوري فولكلور را نشان داد و خود از روي قاعده و اصول دقيق علمي به اين كار پرداخت. (آرين‌پور، 1379 : 450)

هدايت در معرّفي فولكلور و واكاوي پيشينة آن، آمبرواز مورتن[[1]](#footnote-2) را اوّلين كسي مي‌داند كه در 1885ميلادي، «آثار باستاني ادبيّات توده را فولكلور
 (Folklore) ناميد، يعني دانش عوام.» (هدايت، 1379 : 495). تقريباً هفده سال بعد، علي بلوكباشي ضمن بيان اين نكته كه مأخذ هدايت در اين نسب‌سازي براي وي ناشناس مانده است، وضع اين اصطلاح را به 1846 ميلادي مي‌رساند و آن را به عتيقه‌شناسي انگليسي به‌نام تامس[[2]](#footnote-3) منتسب مي‌دارد. (بلوكباشي، 1341 : 190)

غالب كتاب‌ها و مقاله‌هايي هم كه از اين پس نوشته مي‌شود، در اين مورد همين دوگانگي را دربرمي‌گيرند. علّت اينجا است كه چون تامس اين اصطلاح را در 1846ميلادي با نام مستعار آمبرواز مورتن در نوشتة خود به‌كارمي‌برد (دهباشي، 1381 : 423) و با ارسال نامه‌اي به مجلّة *آتنائوم*[[3]](#footnote-4) پيشنهاد مي‌كند اين اصطلاح به‌جاي اصطلاح ناهنجار عتيقات عاميانه[[4]](#footnote-5) به‌كار برده شود (پراپ، 1371 : 6)، به‌طور عمده آنها را دو نفر دانسته و به اشتباه و خرده‌گيري از يكديگر افتاده‌اند.

فولكلور يا فرهنگ مردم، جنبه‌هاي مختلفي از متل‌ها، افسانه‌ها، آداب و رسوم، ضرب‌المثل‌ها و… را دربرمي‌گيرد. خرافه‌ها نيز شاخه‌اي استوار از فرهنگ عوام به‌شمار آمده كه توجّه و واكاوي آنها، برخلاف ديگر شاخه‌هاي فرهنگ عوام، به هر دليلي كه بوده، مسلماً به‌قصد ترويج و اشاعه نبوده و حتّي كوشش شده است با سست‌نشان‌دادن بنيان آنها، به جنگشان بروند. اين خرافه‌ها و به تعبيري باورهاي خرافي «جزو لاينفكّ همة تمدّن‌ها است، چه تمدّن‌هاي پيشرفته و به‌اصطلاح مدرن امروز و چه تمدّن‌هاي بدوي و حاشيه‌اي.» (اميري خراساني،
1382 : 3)

دربارة اينكه چرا اين‌گونه باورها به خرافه موسوم شده‌اند، گفته‌اند كه خرافه نام مردي پري‌زاده از قبيلة عذره بوده كه هر آنچه از پريان مي‌ديده، نقل مي‌كرده و مردم وي را به دروغ داشته و سخنانش را باور نمي‌كردند (برهان قاطع، 1376 : ذيل خرافات).

اگرچه سعي در ريشه‌شناسي باورهاي خرافي را اغلب كاري بي‌نتيجه دانسته‌اند، محال بوده است هر كدام از اين باورهاي خرافي، روزها ذهن نويسندگان مقالة حاضر را از اين چشم‌انداز به خود مشغول نساخته باشد.

به‌راستي چرا خوردن كرفس را موجب مرگ عقرب‌زده مي‌دانسته‌اند؟ چرا ريش كوسه، نشان زيركي شده است؟ چرا نگاه كردن به سهيل موجب برطرف‌شدن ناخنه تصوّر مي‌شده است؟ چرا ...؟ ...

بسياري از مردم متمدّن دربارة مفهوم درخت كريسمس و يا تخم‌مرغ عيد پاك چيزي نمي‌دانند. واقعيّت اين است كه آنان به كارهايي دست مي‌زنند كه از معني و مفهوم آن سردرنمي‌آورند. من بر اين باورم كه بسياري از اين امور بر روال معروف و عادت انجام مي‌گيرد و سال‌هاي سال همچنان ادامه مي‌يابد تا اينكه يك نفر پيدا مي‌شود و علّت انجام اين كارها را مي‌پرسد. (يونگ، 1383 : 116)

همچنان‌كه گران‌بودن نمك و انتقال آن از راه‌هاي پرخطر كريمه به اكراين، ويژگي خاصّي به آن مي‌بخشد و آن را عنصر اصلي بسياري از باورهاي خرافي مردم اكراين مي‌كند (اميري خراساني، 1382 : 10)، مسلماً باورهاي خرافي ديگر نيز دلايلي داشته‌اند كه با گذشت روزگار، گرد و غبارها بر آن نشسته و از چشم‌ها پنهانش كرده است.

ادبيات مكتوب، به‌عنوان منابع بازمانده از روزگار مردم در گذشته و تجلّي‌گاه فرهنگ كساني‌كه در آن دوره‌ها زيسته‌اند و نمودهاي معيشتي آنها را نويسنده و شاعري از خودشان در آن آثار بازتاب داده‌اند، ما را در شناخت باورهاي خرافي پيشينيان و حتّي ريشه‌شناسي اينگونه باورها، بسيار ياري مي‌رساند؛ چرا كه «گاهي مطالعة آثار بازماندة فرهنگ عامّه، چنان روشنگر اخلاق و وضع روحي جامعة عصر خويش است كه هيچ كتاب تاريخ و جامعه‌شناسي نمي‌تواند چنين پرتوي به زندگاني اجتماعي آن روزگار بيفكند.» (محجوب، 1382 : 68). بررسي باورهاي خرافي در آثار پيشينيان در ارتباطي همراه و پيوسته با يكديگر، باورهاي خرافي تازه‌اي را بر ما آشكار مي‌سازد كه با شناخت آنها فهم درست و سنجيده‌تر آثار به‌دست مي‌آيد.

براي اين منظور، از ادبيات مكتوب، *مرزبان‌نامه* در اين مقاله بررسي مي‌شود.

اين كتاب، دومين ترجمه‌اي است كه از *مرزبان‌نامة* طبري، ساختة اسپهبد مرزبان‌بن‌رستم‌بن‌شروين ـ از ملوك آل باوند طبرستان در اواخر قرن چهارم ـ به‌دست رسيده است. ترجمة نخست كتاب از محمّدبن‌غازي ملطيوي ـ دبير سليمانشاه‌بن‌قلج‌ارسلان ـ است كه آن را درسال 598 هجري به‌پايان رسانده و آن را *روضة‌العقول* ناميده است.

سعدالدّين وراويني ـ از منشيان اواخر قرن ششم و اوايل قرن هفتم ـ كه از وي جز آنچه خود در مقدّمه و خاتمة *مرزبان‌نامه* آورده است، اطّلاعي دردست نيست، بي‌آنكه از كار غازي ملطيوي آگاهي داشته باشد، چند سالي پس از وي و مسلّماً بين سال‌هاي 622-607 هجري اثر خويش را مي‌آفريند. (صفا، 1336: 1005)

اين كتاب كه متأثّر از جريان‌هاي ادبي رايج قرن ششم، يعني شيفتگي به زبان و ادب عرب و ترجمه و تهذيب، به نثر فنّي نگاشته شده است، همچون *كليله و دمنه* از نوع ادب تمثيلي ( فابل) محسوب مي‌شود. (شميسا، 1382 : 132)

پرداختة سعدالدين وراويني كه در كنار *كليله و دمنة* منشي «دو گوهر جنابه‌اند كه توأماً بر ديهيم كلام فارسي قرار دارند و نور ديگر جواهر هم از اين دو مستعار است.» (بهار، 1375 : 19)، اگرچه ازجهت اشتمال بر باورهاي خرافي چندان غني نيست، به هر حال با توجّه به اهداف مذكور، شايستة واكاوي بود.

سعي شده است ذيل عناوين ناشناخته‌تر، اغلب شواهدي كه در آن خصوص در *مرزبان‌نامه* وجود داشته است، آورده شود؛ امّا از آنجا كه وراويني تكرار را دور از مقام فضل خويش مي‌داند، نبايد انتظار داشت تعداد شواهد براي هر باور خرافي از دو يا سه مورد متجاوز شود و در همين موارد نيز مؤلّف سعي كرده است كه تركيبات و عبارات ديگرگون از يكديگر باشند، چنان‌كه خود بدان معترف است.

از باورهاي بسيار متعدّدي نيز كه برخاسته از زندگي نجومي پيشينيان بوده است و در اين كتاب بخصوص در باب چهارم ـ ديو گاوپاي و داناي ديني ـ بسيار مجال بروز مي‌يابد، به‌دليل گستردگي كه داشت، پرهيز شد و نيز از تقدّس درخت و واكاوي آن كه در زيباتر حكايتي از داستان‌هاي كتاب آورده شده است (وراويني، 1380 : 397) و رسيدن به آن بدون تفصيل ممكن نبود. به‌جز موارد مذكور، آنچه از باورهاي خرافي در *مرزبان‌نامة* وراويني روي داده است و نيز اعتقادها و باورهايي كه اگرچه در نظر برخي خرافي قلمداد شده‌اند و خرافي‌دانستن آنها چندان محل اعتماد نويسندگان اين مقاله نبود، با درنظرداشتن عنصر مركزي آنها، به پنج دستة حيوانات، پرندگان، موجودات خيالي، مظاهر طبيعي و انسان تقسيم شده است كه در ادامه بدان پرداخته مي‌شود.

## 2. بحث

1-2. حيوانات

در اين دسته، بيشترين بهرة يادكرد با مار است؛ خزنده‌اي كه چه در اسطوره‌هاي ملل مختلف و چه در روايات مذهبي، حضوري شگرف و شاخص دارد.

1-1-2. مهرة مار

مهرة جاندارو، مهرة ارقم، مهرة نوش، مهرة نوشين نيز بدان گفته‌اند (سجّادي، 1382 : ذيل مهرة مار)؛ و در عربي به حَجَرالحيه معروف است و چنان‌كه از داستان *مارافساي و مار* (وراويني، 1380 : 590-588) برمي‌آيد، استخوان‌گونه‌اي است مدوّر كه در پشت‌سر برخي مارهاي بزرگ،گزنده، بدشكل و منقّش وجود دارد.

همچنان‌كه گذاشتن عقرب سوخته را بر جاي گزيدگي‌اش موجب بهبودي مي‌دانسته‌اند، مهرة مار نيز به‌عنوان پادزهر براي درمان مارگزيده به‌كار مي‌رفته و كرامت‌هاي عجيب و غريب ديگري را نيز بدان نسبت داده‌اند.

در باورهاي خرافي است كه:

براي گرفتن مهرة مار، وقتي كه مارها جفت مي‌شوند، كسي كه داوطلب گرفتن مهره است، بايد تنبان آبي پايش باشد؛ به محض ديدن مارها، تنبان خود را كنده، روي آنها بيندازد و آنقدر بدود تا از روي هفت جوي آب بگذرد، سپس برگشته، مهره‌ها را جست‌وجو بكند، براي امتحان آن هرگاه كسي مهرة اصلي همراهش باشد و در دكان نانوايي برود، نان‌ها از جدار تنور كنده شده، مي‌ريزد. (هدايت، 2536/1356 : 37)

امّا اگر مهرة ماري هم بوده باشد، آن را بي‌آداب مذكور مي‌شده است از قفاي مار ـ حتّي ماري كه قبلاً مرده باشد ـ بيرون كشيد. احتمال دارد از آنجا كه مهرة مار در قفا (پشت‌سر) وي است و براي دسترسي بدان مار را مي‌كشند، تركيب كنايي مرگ در قفا بودن از اينجا ناشي شده باشد. گفته‌اند: «مار نميرد تا مهرة گردنش بگشايند.» (همداني، 1375 : 310)؛ و مي‌تواند بود كه در حالت طبيعي، مار، مهره را از دهان خويش بيرون بيندازد، چنان‌كه بر قلم سعدالدين وراويني رفته است:

بامداد كه سياه‌مار شب، مهرة خرشيد از دهان مشرق بيرون انداخت... (وراويني، 1380 : 142) لكن از اين شكل و هيئت، استدلال مي‌توان كرد كه مشعبد روزگار از اين حقّة زمردين مهرة برده باشد و در قفاي او پنهان كرده، آن را بيرون گيرم كه ذخيرة تمام است. (همان، ص590)

مهره نگر گو مباش افعي مردم‌گـزاي نافه طلب گو مباش آهوي صحرا‌نشين

(همان، ص 425)

2-1-2. گنج‌باني مار

همان‌گونه كه ذيل باورهاي خرافي منسوب به بوم اشاره شد، مقامگاه ساختن مار در ويرانه، يعني جاي‌هايي كه پيش از بروز حوادث طبيعي و غيرطبيعي و مهم‌تر از همة اينها، جنگ‌ها و غارت‌هاي ناگهاني، روستاها و شهرهايي آبادان بوده‌اند و زمين‌شان مخفي‌گاه ثروت مردم، اين خزندة اسطوره‌اي را با گنج مربوط مي‌كند. در ادبيّات فارسي، اغلب نام مار در كنار گنج، به‌تمثيل از سختي و اندوه دركنار آساني و شادي به‌كار رفته است.

در *مرزبان‌نامه* آمده است:

مار آن كنج خانة عافيت يافت، بر سر گنج مراد نشست و سر بر پاي سلامت نهاد و حلقه‌وار خود را بر در گنج بست. (همان، ص 236)

3-1-2. خرگوش

برطبق باور مردمان پيشين، درميان جانوران، خرگوش، كفتار و خفّاش را مانند زنان، حيض باشد (سجادي،‌ 1382 : ذيل خرگوش)؛ و برخي آن را تنها به خرگوش ماده منتسب داشته‌اند (برهان قاطع، 1376 : ذيل خرگوش).

در *تفسير كشف‌الاسرار*، از رسول اكرم(ص) نقل شده است كه: «اماالأرنب كانَت لاتطهر مِن حيض و لا من غيرذلك.» (سجّادي، 1382 : ذيل خرگوش).

سخن‌گستر شَروان، در نكوهش حاسدان شعر خويش، اين‌گونه به اين باور اشاره مي‌كند:

شاعران حيض حسد يافته چون خرگوشند تا ز من شيردلان نكتة عذرا شنوند

(خاقاني، 1378 : ص 104، بيت2)

حائض‌شدن خرگوش را به‌سبب ترس گفته‌اند (شميسا، 1377 : ذيل حيض)؛ و همچنان‌كه ترس را حيض مردان دانسته‌اند، خاقاني شَرواني، طمع را در اين معنا به‌كار برده است:

طمع حيض مرد است و من مي‌برم سر طمع را كز اهل سخا مي‌گريــــزم

(خاقاني، 1378 : ص 291، بيت 12)

در *مرزبان‌نامة* وراويني مي‌خوانيم:

… و مخدّرات بيشه را از هيبت نباح او چون خرگوش خون حيض بگشودي. (وراويني، 1380 : 499)

2-2. پرندگان

بر گرد بسياري از پرندگان، هاله‌اي از باورها و اعتقادات شكل گرفته است؛ باورها و اعتقادهايي كه گاه چندان ديرسال و شگفت‌آور مي‌شود كه پاي برخي از پرندگان را به جهان رازانگيز و ابهام‌آلود اسطوره باز مي‌كند و بي‌گمان آفرينش ويژة پرنده در اين خصوص، نقش برجسته‌اي داشته است.

1-2-2. بوم

آن را بوف، كوف، جغد و… نيز گفته‌اند و البتّه برخي عقيده دارند «بوم پرنده‌اي است از جنس جغد ليكن بسيار بزرگ و سر و گوش و چشم‌هاي او به گربه مي‌ماند و شب‌ها شكار كند و روزها پرواز نتواند كرد مگر چند قدمي.» (برهان قاطع، 1376 : ذيل بوم). بوم يا جغد از آن موجوداتي است كه شكل ويژه و آفرينش شگرفش باعث شده است در اساطير ساير ملل و اقوام راه يابد و بر گرد وي افسانه‌ها و باورهاي بسياري به‌وجود آيد. افسانه‌ها و باورهايي كه قهرمانشان‌ـ جغد ـ نحس، شوم، تاريك، ويران و ابهام‌آلود است.

به‌نظر مي‌رسد جغد تنها در روايت‌هاي كهن ايراني و افسانه‌هاي لاتيني است كه سيمايي ديگرگونه، يا بهتر بگوييم كاملاً مخالف پيدا مي‌كند؛ به‌طوري‌كه در ايران پيش از اسلام «پرنده‌اي ميمون است كه *اوستا* را ازبر دارد و وقتي آن را مي‌خواند، شياطين به وحشت مي‌افتند.» (ياحقي، 1369 : ذيل جغد)

در افسانه‌هاي لاتيني نيز باور جهان‌شمول نحوست و ظلمت جغد «به‌صورت نماد زنان زيبا درآمده است و از آنجا به‌صورت علامت فال نيك در هر كاري گرفته شده است.» (شواليه و گربران، 1378 : ذيل جغد)

روزگاري كه انسان، براي نگهداشت ثروت خويش، امانتداري راستين‌تر از خاك پيدا نمي‌كرده است، ناگزير زمين مسكن‌گاه وي گنج‌گاهي گران مي‌شد؛ گنج‌گاهي كه آباداني و صاحبان حقيقي خويش را در حوادث طبيعي و غيرطبيعي، به‌خصوص غارتگري‌ها و چپاول‌هاي ناگهاني اقوام و قبايل خودي و ناخودي از دست مي‌داد و مقامگاه جغدان و ماران، به ويرانه‌اي تبديلش مي‌كرد. و از اينجا ويرانه‌نشيني جغد با گنج‌باني وي ارتباط پيدا مي‌كند و چون جغد بيشتر در ويرانه‌ها و بيغوله‌ها مسكن مي‌گزيند، حضور و آواي وي را نشاني بر ويراني و توسّعاً نحوست دانسته‌اند.

احتمال مي‌رود ويرانه‌نشيني جغد و گنج‌باني وي، تنها در افسانه‌ها و روايت‌هاي ايراني ـ اسلامي نمود داشته باشد؛ چنان‌كه تاكنون از اين معنا در افسانه‌ها و اساطير ملل ديگر چيزي به‌نظر نيامد.

در *مقاتل* اميني نجفي آمده است كه جغد پس از حادثة كربلا، خرابه‌نشين شده و مشغول نوحه گرديده. (شميسا، 1377 : ذيل جغد)

شومي جغد نيز در روايت بلعمي بدين دليل آمده است كه:

وقتي ديوان، پشنگ، پسر گيومرث را بركوه دماوند بكشتند و او، بدون آنكه بداند، غمي در دل احساس مي‌كرد، برخاست تا به ديدار پسر برود. در راه جغد را ديد كه پيش وي آمد و چند بار بانگ كرد و پريد. گيومرث با خود انديشيد كه خروش اين مرغ به‌گزاف نيست. چون بر كوه شد، فرزند را كشته يافت. جغد را نفرين كرد. از اين رو مردمان او را شوم دارند. (ياحقي، 1369 : ذيل جغد)

در *مرزبان‌نامة* وراويني، ويران‌نشاني و شومي جغد باري با تركيب زيباي بوم بوار و باري ديگر در جمله‌اي هنرورانه و شعرگونه آمده است:

خانه اگر تا شرفات قصر كيوان برآوري، بوم بوار بر بام او نشيند... (وراويني، 1380 : 189)

ايزد ـ عزّاسمه و تعالي ـ ما را از مسفّ صحبت بوم‌صفتان شوم‌ديدار به‌مطار همّت اين هماي مبارك‌سايه رسانيد. (همان، ص 715)

و در ريختي ديگر:

… به‌دست نهب و تاراج و اجلا و ازعاج نشيمن شما را مأواي جغد شوم گردانيم. (همان، ص 415)

2-2-2. غراب

براي اين پرنده انواع مختلف قائل شده‌اند، با شكل‌هايي كم و بيش متفاوت. اين معنا بيشتر با محيط عرب‌زباناني سازگار است كه درمورد جانوران ديگر نيز به‌گونه‌بندي‌ها و نام‌گزاري‌هاي فراوان دست يازيده‌اند.

در ادبيّات عاميانة ايران، كلاغ اغلب به خبرچيني، دزديدن اشياي درخشنده و برّاق و صابون‌دوستي شناخته شده است. گهگاه صداي كلاغ را رسيدن خبر خوشي از مسافر، به مروا گرفته‌اند. بيرون‌آوردن چشم از لاشه‌ها و اجساد، از ديگر ويژگي‌هايي است كه به كلاغ نسبت داده‌اند. اين مسئله نه تنها در ادبيّات گذشتة ايران، بلكه در آثار معاصران و حتّي شاهكارهاي داستان‌نويسي ايران نيز ديده مي‌شود: «اين سه كلاغ براي درآوردن دو چشم ميشي او ‍[پات ـ سگ اسكاتلندي ـ ] آمده بودند.» (هدايت، 1347 : 30).

امّا غراب‌البين در شكل زاغي سرخ‌پا و سرخ‌منقار كه باريك‌تر و درازتر از زاغ پيسه است (ياحقي، 1369 : ذيل غراب)، بي‌ترديد از باورهاي خرافي اعراب است كه به‌نظر مي‌آيد پيشتر و بيشتر از آنكه درميان عوام ايران جايي داشته باشد، بنابر همان سنّت منسوخِ فضل يعني عربي‌داني، به‌تقليد از زبان و ادبيّات تازيان، در نثر و نظم فرزانگان فارسي تجلّي يافته است.

غراب‌البين، شوم و نشانة فراق و جدايي بوده است و «به‌سبب اين نسبت گفته‌اند كه: عرب چون از موضعي كوچ مي‌كرد، زاغان بدان صوب روي مي‌نهادند و اجتماع مي‌كردند تا از لقاطات و ماندة طعام آنان و نيز سرگين چهارپايانشان دانه برچينند و نيز زاغان چون ايشان را به بركندن چادرهاي خويش مشغول مي‌ديدند، از رغبتي كه بر چيدن آن فضالات داشتند، در انتظار كوچ‌كردن آنان و فرودآمدن بر اطلال و دمن ايشان بانگ و فرياد سر مي‌دادند. بدين هنگام بود كه عرب مي‌گفت: غراب‌البين نعيق بر زد و هم از اينجا بود كه بدان فال بد مي‌زد و تطيّر مي‌كرد تا بدان غايت كه هيچ را از آن شوم‌تر و نامبارك‌تر نمي‌پنداشت و در شآمت بدان مثل مي‌زد و مي‌گفت: فلان أشأم من غراب‌البين.» (شميسا، 1377 : ذيل زاغ)

برخي از مواردي كه از اين باور در *مرزبان‌نامه* به‌نظر رسيد، عبارت‌اند از:

و سقف سراي را اگر به اوج فرقدين و فرق مرزمين رساني، غراب‌البين مرگ بر گوشة ايوانش… برخواند. (وراويني، 1380 : 189)

يكاد غراب‌البَين عندَ حديثكـم يَطير ارتياحاً و هوَ في‌الوكرِ واقع

(همان، ص 409)

… و به آواز بلند كلنگ سواعد در و ديوارش چنان پست كنيم كه در وداع ساحت آن، نوحة غراب‌البين، راحت به گوش نسرين آسمان رسد. (همان، ص 523)

3-2-2. گنجشك

خوردن گوشت گنجشك را موجب افزايش غريزة جنسي و قوّت شهوت مي‌دانسته‌اند و در مواردي نيز اين خاصيّت به مغز سر گنجشك نسبت داده شده است. (*برهان قاطع*، 1376 : ذيل گنجشك). از اين‌گونه، در باور خرافي پيشينيان نمونه‌ها مي‌توان به‌دست داد؛ چنان‌كه خوردن مغز سر خروس با شكر، مادّة قوّت باصره و افزايش حافظه به‌شمار مي‌آمده (همان، ذيل خروس).

برخي پا را از اين فراتر گذاشته و براي هر عضو اين پرنده، خواصي قائل شده و گفته‌اند: گوشت گنجشگ به تخصيص دماغ در قوّت مجامعت و دفع فالج و لقوه بي‌عديل و كباب آن سنگ مثانه و دماغ آن با عسل ناهار زحمت بواسير را نافع است. (محمّد پادشاه، بي‌تا : ذيل عصفور)

در انتساب اين ويژگي‌ها به حيوانات و مشخّصاً به عضوي خاص و حتّي فضالات ايشان، تأثير محيط، نقشي كه حيوان در زندگي پيشين انسان داشته و باوري كه از وي در ذهن مردم شكل گرفته بوده، نقش عمده‌اي داشته است و بايد هم انتظار داشت با كم‌رنگ‌شدن اين دلايل، بسياري از اين باورداشت‌ها براي انسان شهرنشين به‌دست فراموشي سپرده شود.(1)

در اين باره در *مرزبان‌نامه* از ميان حيوانات تنها به گنجشك و خاصيّت خوردن گوشت وي اشاره رفته است:

و اگرچ گوشت آن ضعيف بيچاره كه عصفورست، مادّه شهوت و مدد قوّت تناسل نهاده‌اند… (وراويني، 1380 : 727 )

3-2. موجودات خيالي

اعتقاد به موجودات خيالي چون ديو و جنّ و پري، آنقدر در گذشتة مردمان روايي داشته است كه وراويني، جدا از اشاره‌هاي پراكنده، يك باب از باب‌هاي نه‌گانة كتاب خويش را يكسره به اين معنا اختصاص دهد.

1-3-2. رجم شياطين

چون شيطان به‌جهت استراق سمع وحي و سخنان فرشتگان و استخبار از آنچه در سراپردة قدس مي‌گذرد، به آسمان برشود، به تير شهاب (سنگباران شهاب) رانده مي‌شود.

اين باور، خاستگاهي قرآني دارد و از همة آياتي كه ژول لابوم در ذيل الشياطين و ابليس گرد آورده است، تنها سه مورد بر آن دلالت دارد (لابوم، بي‌تا : 333)؛ و يادكرد اين باور را در قرآن مي‌توان به اين سه نمونه محصور كرد: آيه‌هاي ده سورة صافات، هجده سورة حجر و پنج سورة ملك. در دو مورد اوّل، از شهاب ثاقب و شهاب مبين سخن رفته و در آخرين مورد آمده است: **«**وَ لَقَدْ زَيَّنَّاالسَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابيحَ وَ جَعَلْناها رُجُوماً لِلشَّياطينِ ...**»** (ملك/5)

همين مسئله، خرافي‌دانستن اصل اين باور را مردود مي‌سازد؛ چرا كه اين امر، در مسلّمات ديني ريشه دارد. امّا شكّي نيست كه پيرايه‌ها و شاخ و برگ‌هايي كه در گذر زمان بر اصل اين مضمون قرآني افزوده شده، سر از دنياي خرافه برآورده است. براي مثال، عوام اعتقاد دارند كه «شيطان كه كونة پاهايش را به هم مي‌مالد، الخناس مي‌ريزد. اين الخناس‌ها روي دوش يكديگر سوار مي‌شوند و مي‌روند به‌آسمان هفتم ببينند چه خبر است. خدا امر مي‌كند كه يكي از آنها را تير بزنند؛ آن وقت همه‌شان مي‌ريزند.» (هدايت، 2536/1356 : 123)

در *عجائب‌المخلوقات*، اين باور شكل عجيبي يافته است؛ به‌طوري‌كه از شيطان‌هاي دفع‌شده به تير شهاب، آنها كه به دريا مي‌افتند، نهنگ مي‌شوند و آنها كه به بيابان‌ها، غول مي‌شوند. (همان، ص 124)

باب چهارم *مرزبان‌نامه* ـ ديو گاوپاي و داناي ديني ـ چنان‌كه انتظار مي‌رود، از تجلّي‌گاه‌هاي اين باور و از باب‌هايي است كه تأثّر صاحب كتاب را از قرآن كريم، در بيان احوال و صفات شياطين و ديوها، آشكارا نشان مي‌دهد.

… و كودكي چند گرد لب چاه برآمده، چون كواكب كه رجم شياطين كنند، سنگ‌باراني در سر او گرفته. (وراويني، 1380 : 145)

من [ديو گاوپاي] پيشوا و مقتداي ديوان جهانم؛ استراق سمع از فرشتگان آسمان مي‌كنم. فَأتبَعه شَهاب ثاقِب در شأن من آمدست (همان، ص 251)

… و رجوم آفت اين شياطين فتنه به اركان و اساطين آن دولت رسد. (همان، ص 483)

2-3-2. ديو در شيشه كردن

اين باور منسوب است به عمل معزّمان و افسونگران، در خارج‌كردن جنّ يا ديو از تن كساني كه جنّ در وجودشان حلول كرده و با ايجاد آشفتگي و اختلال در كار اعضاي دروني، آنها را مجنون و ديوزده (ديوانه) كرده و به حركات پريشان و هذيانات ناپسند واداشته است.

اين كار كه با كردار و اورادي درهم و عجيب صورت مي‌گرفته، نهايت ممكن بوده است به موفّقيت معزّم در افسون‌كردن ديو و خارج‌كردن و زنداني‌كردن آن در شيشه‌اي سربسته بينجامد.

معمولاً آنها كه به بيماري‌هايي دچار بوده‌اند كه در آن بسيار از حالت طبيعي خارج مي‌شده‌اند، در باور مردم ديوزده تلقّي مي‌شدند؛ مانند كساني كه به صرع و حمله‌هاي ناگهاني مبتلا بوده و به هنگام آن، عوام براي دفع جنّ از ايشان تدبيرها مي‌كرده‌اند كه از آن جمله بوده است با سكّه و يا تيغه‌اي فلزي بر گرد آنها خط كشيدن.

اين باور و اعتقاد به رمّال‌ها و جن‌گيرهايي كه مي‌توانند حتّي جن‌هاي بوداده و سم‌دار (!) را بگيرند، تا همين اواخر و شايد هنوز هم در آبادي‌هاي دورافتاده‌اي كه عوام سليم و رمّال‌هاي گربز در كنار هم زندگي مي‌كنند، وجود داشته است.

در زمان ناصرالدّين‌شاه، از ميان روضه‌خوان‌هاي خوش‌عيش تكية دولت، سيّد صدرالذّاكريني بوده كه پس از آنكه با فوت و فنّ خاص خويش، زنان تهراني را دچار شك مي‌كرده كه جنّ در بدنشان وارد شده، آنها را به اندروني عمارت خويش مي‌برده و با ادا و اطوار غريبي، جن را هم از بدنشان استخراج مي‌كرده(!) و آن را در درون بطري گذارده و سرش را چوب‌پنبه مي‌زده است. جالب اينكه زنان متشخّص و زيباي تهراني براي اين كار حتّي از جواهرات خويش هم مي‌گذشته‌اند. (لعل، 1376 : 134)

داستان آهنگر با مسافر در باب دوم *مرزبان‌نامه*، ازجهت اشتمال بر معاني اين باور بسيار غني است.

بيچاره ديو در قعر آن مغاره چون پري در شيشة معزّمان به‌دست اطفال گرفتار آمده. (وراويني، 1380 : 145)

پسر ناگاه ديوانه‌وار از پردة عافيت بدر افتاد. (همان، ص 147)

3-3-2. تواري ديوان

ديوها در آغاز آشكار بوده و با مردم آميزش داشته‌اند و چون سردسته و مهتر آنها ـ ديو گاوپاي ـ از داناي ديني كه در بابِل بساط دعوت به حق را گسترده بود، در مناظره شكست مي‌خورد، بنابر قراري كه گذاشته‌اند، به زير زمين رفته و پنهان مي‌شوند.

نظير همين باور است صحبت‌كردن بت‌ها با بت‌پرستان (توين‌ها) پيش از روايي مسلماني و خشم‌گرفتنشان و لب از سخن فروبستن با پرستندگان خويش، از شومي قدم مسلمان‌ها، كه در *تاريخ جهانگشاي جويني* مذكور است. (جويني، 1382 : 10)

اين باور از افسانه‌اي كه باب چهارم *مرزبان‌نامه* را به خود اختصاص داده است، برداشت مي‌شود. (وراويني، 1380 : 273-213)

4-2. مظاهر طبيعي

تصرّف ذهني انسان در طبيعت و اغلب در رازگونه‌هاي شگرف جهان آفرينش، دسته‌اي از باورهاي خرافي وي را تشكيل مي‌دهد؛ باورهايي خرافي كه با گذر زمان در گرم‌بازار علم و دانش، روايي و رونق خويش را ازدست داده و به فراموشي سپرده شده‌اند و اثري از آنها را تنها در آثار همان روزگاران مي‌توان پي‌گيري كرد.

1-4-2. ارغنون‌ساز فلك

ارغنون يا ارغون، ريخت تازيكانة ارگانون يوناني، اصلاً سازي است منسوب به افلاطون. اين‌ ساز، انواع گوناگوني دارد. ساختمان ارغنون ابتدايي، از چند ناي متّصل به دمي تشكيل مي‌شده. هوا ازطريق دم، وارد ناي‌ها شده و به صدا درمي‌آمده است. نمونة سادة اين ساز، همين ني‌انبان يا خيك‌ناي معمول در برخي روستاهاي ايران و نمونة تكميل‌شدة آن ارگ است كه در آن دم‌ها با نيروي برق به حركت درمي‌آيد. (ملّاح، بي‌تا : 45)

امّا رابطة ارغنون با فلك: در هيئت قديم، زمين مركز عالم و ثابت و فلك، گردنده تصوّر مي‌شد. بنا به‌ اعتقاد مردمان پيشين، به‌واسطة گردش افلاك، صدا و آوازي از آن برمي‌آيد كه تنها گوش پيراسته‌دلان و اهل معنا بدان آشنا است و آن را تواند شنيد.

با درنظرداشتن همين باور است كه خواجة رندان با ايهامي ظريف و هنرورانه، تركيب ارغنون‌ساز فلك را مي‌پردازد و آن را رهزن اهل هنر مي‌فرمايد؛ لطيفه‌اي (برخاستن آواز از افلاك و رسيدن آن به گوش وارستگان) كه از فرهنگ‌ها و شروح ديوان حافظ ـ تا آنجا كه به‌نظر تحقيق رسيد ـ فوت شده است.

مواردي كه در اين مورد بر قلم وراويني رفته است، عبارت‌اند از:

سماع اين ارغنون سرنگون در ثواني و ثوالث حركات با مثالث و مثاني او در پرده‌شناسان روحاني نگرفتي. (وراويني، 1380 : 439)

گاوماهي از حمل قوائمشان چون گردون در ناله آمده، دود خيشوم به خرمن ماه رسانيده. (همان، ص 481)

2-4-2. نعل در آتش

هنوز روزگار چنداني از آن زمان كه مردم باور داشته‌اند خواندن *حسين كرد شبستري* آدم را آواره مي‌كند، نمي‌گذرد. هنوز جمال ميرصادقي فراموش نكرده است كه اهل خانه او را از خواندن صفحة آخر *امير ارسلان نامدار* برحذر مي‌داشته‌اند. (نقيب‌الممالك شيرازي، 1379 : 9)

اين باور در گذشته روايي بسياري داشته و شايد چندان هم از حقيقت به دور نبوده است؛ زيرا به‌علّت كثرت استعمال و اعتقاد زياد مردم و اقدام به انجام آن، برخي مواقع ـ شايد هم به‌صورت تصادفي ـ موضوع به حقيقت مي‌پيوسته است؛ اگرچه ظاهراً عقل سليم، اصل مطلب را به‌عنوان يك باور درست رد مي‌كند.

شنيدن قصّه‌ها و افسانه‌هايي كه پر از حوادث عجيب و غريب، موجودات خيالي، احوال ديوان و پريان، جادوگري، يادكرد شهرها و اقليم‌ها و… بوده است، با آب‌وتابي نقّالانه و معركه‌گيرانه، انسان پيشين را كه كارهاي تكراري مزرعه و مشاهدة مناظر و محيط بي‌تغيير پيرامون خويش، بي‌حوصله و خسته كرده بود، هوايي مي‌كرد و وي را به‌جهت ديدن شگفتي‌هاي روزگار به سفرهاي پرمخاطره مي‌كشاند.

طولاني‌شدن سفر و اشتياق بازگشت وي در دل خويشان و آشنايانش، به تدبيرسازي‌هايي مي‌انجاميده و نعل در آتش‌نهادن، مرسوم‌ترين كاري بوده كه انجام مي‌شده است.

برروي نعل اسب، نام شخص را به حروف ابجد حك مي‌كرده‌اند و آن را در آتش مي‌نهادند يا زير آتش پنهان مي‌ساختند. سپس با خواندن اوراد و دميدن افسون‌هايي، شخص مورد نظر را رام مي‌كرده و وي را مضطربانه به برگشتن سراغ آشنايانش برمي‌انگيخته‌اند. (*برهان قاطع*، 1376 و شميسا، 1377 : ذيل نعل در آتش). اين كار را براي علاقه‌مندكردن معشوق به عاشق و رام‌كردن وي نيز انجام مي‌داده‌اند. در باورهاي خرافي آمده است: «براي توليد محبّت، نعل در آتش مي‌گذارند.» (هدايت، 2536/1356 : 83)

از اينجا، نعل در آتش «در ادبيّات فارسي، كنايه از اضطراب و بي‌قراري، بسيار به كار رفته است.

در *مرزبان‌نامه* آمده است:

من بنده را ديرگاهست تا اشتياق نعل در آتش فراق اين حضرت نهادست. (وراويني، 1380 : 715)

3-4-2. قوس قزح

قزح را مأخوذ از قزحه در معني زرد و سرخ و سبز و نيز به‌معناي مرتفع و بلند دانسته‌اند (محمّد پادشاه، بي‌تا: ذيل قوس قزح)؛ امّا اغلب بر اين باورند كه «قزح، نام يكي از شياطين است و بدين سبب، قوس قزح را كمان شيطان مي‌گويند.» (برهان قاطع، 1376: ذيل قزح)

به كمان رستم، سام، بهمن، فرشتة موكّل بر ابر و … نيز معروف است و صادق هدايت اعتقاد دارد شهرت آن به كمان علي(ع) از دخل و تصرّف ملل وارده است براي زدودن آثار ايراني. (هدايت، 2536/ 1356: 15).

پديدآمدن آن را پس از باران، براساس عهدين، يادآور عهد خداي تعالي دانسته‌اند كه بار ديگر انسان را با طوفان هلاك نخواهد كرد. در سفر پيدايش آمده كه پس از طوفان، خداوند با نوح پيمان بست كه ديگر جانوران را نابود نسازد. به نشانة استواري اين عهد، قوس را بر فراز زمين قرار داد و آن را در ابر گذاشت تا عهد جاوداني خود را با جانوران فراموش نكند. بنا بر كتاب مقدّس، دور تخت مسيح در آسمان به قوس قزح احاطه شده است. (ياحقي، 1369 : ذيل كمان رستم)

آن را عكس كوه قاف نيز گفته‌اند كه آن هفت قلّه است و هر قلّه از يكي از جواهرات به رنگ آنها است و درمورد حالات و عوارض حاصل از غلبة رنگ‌هاي اين قوس هم باورهايي وجود داشته است. (هدايت، 2536/1356 : 122)

امّا حق اين است كه به‌قول صاحب *غياث* اعتماد بيشتري كنيم كه انتساب آن را به شيطان بدان سبب مي‌داند كه شيطان از جنس ديو است و معمول چنان است كه هر چيز از مقدار خود كلان‌تر باشد، به ديو منسوب كنند. (محمّد پادشاه، بي‌تا : ذيل قوس قزح)

در *مرزبان‌نامه* آمده است:

… و صحرايي از قوس قزح رنگين‌تر، چون دوحة طوبي و حلّة حورا سبز و تر. (وراويني، 1380 : 84)

4-4-2. ماه و كتان

به باور پيشينيان، ماهتاب، جامة كتان (قصب، خيش، توزي) را فرسوده و سوراخ مي‌كند. (شميسا، 1377 : ذيل كتان)

در *سراج* نوشته كه كتان مخفف و مشدد جامه است معروف كه شاعران، پاره‌شدن آن را به‌سبب نور ماه گفته‌اند و بعضي گويند كه مكرّر آزموده شده كه اين معني را اصلي نيست. (محمّد پادشاه،‌ بي‌تا: ذيل كتان)

وراويني به اين باور اينگونه اشاره مي‌كند:

… در حماي قصباء او خرقة قصب از خرق ماهتاب ايمن بودي. (وراويني،1380 : 560)

5-2. انسان

باورها و اعتقادهايي كه انسان و جنبه‌هاي وجودي وي، محور اصلي آنها را تشكيل مي‌دهد، از نظر تعدّد و تعداد، بيشترين حجم باورهاي خرافي *مرزبان‌نامه* را تشكيل مي‌دهد.

برخي از اين‌گونه باورها را اگرچه در حوزة باورهاي خرافي به‌شمار
آورده‌اند ـ با وجود اينكه خرافي دانستن آنها براي نويسندگان اين مقاله محل قبول چنداني هم نداشت ـ از قلم نيفتاد و با ذكر توضيحات و اشاراتي، همه ذيل اين عنوان آورده شده است.

1-5-2. سيصدوشصت رگ بدن / هفت ولايت تن

خاستگاه اين باورها و باورهايي از اين گونه ـ كه مشابهت تن آدمي را با جهان آفرينش برقرار مي‌دارد ـ پاياترين و استوارترين بنياد اسطوره‌اي ـ باور به يگانگي جهان و انسان ـ است كه در درازناي زمان در نمادها و باورهاي گونه‌گون باز تافته و نشاني برجسته و آشكار از آن، به‌ويژه در اسطوره‌هاي آفرينش نموده شده است.

در اين اسطوره‌ها، جهان از انسان‌گونه‌اي سترگ پديد آمده، به طوري كه از هر پارة وي، يكي از پديده‌هاي هستي ساخته شده است.

ساخته‌شدن آسمان از پوست، كوه‌ها از استخوان، زمين از تن و سنجيدن رودها با رگ‌ها، آب روان در آنها با خون و جنگل‌ها با موي از اين گونه است.

شيخ محمود شبستري با همين نگرش، مشابهت تن آدمي را يك‌بار با زمين و بار ديگر با افلاك بيان مي‌كند و اعضا و اجزاي هركدام را معادل مي‌دارد. از مشابهت‌هاي تن با زمين آن است كه «… در زمين نباتات خرد بسيار است كه موي‌هاي اندام شامل آن است؛ مجموع هفت عالم، هفت اقليم است؛ و در بدن نيز هفت اندام است: يك سر و دو دست و پشت و شكم و دو پاي؛ و زمين را زلزله مي‌باشـد؛ و عطسه به‌جاي آن هست …». از اينجا است كه هفت ولايت تن اين‌گونه بسيار در ادب فارسي رو نموده و بدين‌سان سيصدوشصت رگ بدن**،** كه شيخ شبستر آن را در مشابهت تن آدمي با افلاك بدين‌گونه آورده است:

… در فلك، بيست‌وهشت منزل است از منازل قمر، چون شرطين و بطن تا آخر؛ در تن مردم نيز بيست‌وهشت عصب است؛ و چنانچه مجموع درجات فلك سيصدوشصت است، در تن سيصدوشصت رگ است؛ و چنان‌كه در فلك هفت كوكب سيّارند، در تن نيز هفت اعضاي رئيسه‌اند… (كزّازي، 1372 : 37-28)

در *مرزبان‌نامه* به هر دوگونه از اين شبيه‌سازي‌ها اشارت رفته است:

پادشاه را عشق مملكت با سيصدوشصت رگ جان پيوند گرفته بود. (وراويني، 1380 : 137)

و بدانك ترا بر هفت ولايت تن اميرست. (همان، ص 203)

و كدخداي عقل را در هفت ولايت اعضا و جوارح هيچ تصرّف جز به استقامت مزاج بر حدّ اعتدال درست نيايد. (همان، ص 746)

2-5-2. اشك

يكي از باورهاي پيشينيان كه بسيار در ادبيّات فارسي اعمّ از نثر و نظم ديده مي‌شود، برخاستن اشك از جگر (دل) است كه به‌صورت‌هاي خون‌گريستن، اشك‌خونين و… به‌كار رفته است.

باور داشتند كه جگرِ از اندوه تفتيده، خون را مي‌سوزاند و آن را بخار مي‌كند. بخار به دماغ مي‌رود و پس از تبديل‌شدن به اشك گرم، از راه چشم و ناودان مژه بيرون مي‌آيد و لذا منبع اشك، خون جگر است. (شميسا، 1377 : ذيل اشك)

در *مرزبان‌نامه* آمده است:

مرواريدي كه روزگار به نوك مژگان هيچ عاشق مانند آن نسفت. (وراويني، 1380 : 317)

ز بهـر زيـور او تـا زمانـه عقــد كنـد

 به‌جاي آب، من از ديده خون چكانيده

(همان،‌ ص‌ 753)

3-5-2. پيشاني‌داشتن

بارها «فلاني پيشاني دارد»، «پيشاني فلاني عجب بلند است»، «فلاني پيشاني سفيدي دارد» و عباراتي از اين دست را از زبان اين و آن شنيده‌ايم.

عوام، بي‌دردسر «جفّ القلم بِما هوَ كائِن» را به «هر كس دنيا مي‌آيد، سرنوشتش روي پيشانيش نوشته شده است» تعبير كرده‌اند و طبق معمول، گروهي رمّال و كف‌بين پيدا شدند كه از آب گل‌آلود اعتقاد صافي عوام، به ادّعاي اينكه مي‌توانند سرنوشت آنها را از روي خطوط پيشاني و كف دست‌هايشان بخوانند، ماهي‌ها بگيرند و كيسه‌ها براي خويش بدوزند.

در اين خصوص، حكم‌هايي هم داده شده است كه پيشاني فراخ كه برروي آن خطوط يعني چين و شكنج نباشد، نشان خصومت و بلاهت و لاف و گزاف است و پيشاني نحيف و باريك، نشان فرومايگي و خساست و عجز، و پيشاني متوسّط، نشان فهم و علم و هشياري و تدبير است. پيشاني بلند، دولت است و پيشاني كوتاه تنگدستي و زبوني. (هدايت، 2536/1356 : 53)

روايت عاميانة دختري به‌نام ماه‌پيشوني كه تصوير ماهي بر پيشاني دارد و همين سرانجام به خوشبختي‌اش منجر مي‌شود، از اين ديدگاه قابل درنگ است.

قصد ما تنها بيان اين باور است و بازتاب آن در *مرزبان‌نامه*؛ كه واكاوي كمّ و كيف آن كه سر از مناظرة بي‌سرانجام جبر و اختيار درمي‌آورد، در حوصلة اين گفتار نيست.

اسرار فرّ ايزدي از اسارير جبهت او اشراق كردي. (وراويني، 1380 : 95)

سيّما كه در سيماي فرّخ تو، دلايل بهروزي و مخائل ظفر و پيروزي بر همه مرادها مي‌بينم. (همان، ص 357)

4-5-2. نكويي ديدار

نيكويي صورت مردم را بهره‌اي از تأثير كواكب سعد دانسته‌اند كه به تقدير ايزدي به مردم پيوسته است و گفته‌اند:

مرد ديدار نيكو را چهار خاصيّت است: يكي آنك روز خجسته كند بر بيننده و ديگر آنك عيش خوش گرداند و سديگر آنك به جوانمردي و مروت راه دهد و چهارم آنك به مال و جاه زيادت كند. (خيام نيشابوري، 1338 : 385)

برعكس، ديدن زشت‌رويان و كريه‌منظران را به شگون نمي‌گرفته‌اند و باور داشته‌اند كه ديدن اين‌گونه مردمان، روز را با وقوع حوادث و پيشامدهاي ناگوار، خراب مي‌كند.

در روايت‌هاي مذهبي هم آمده كه ديدن روي عالم عبادت است و يا چنان‌كه از حضرت رسول(ص) نقل شده است: «اَلنَّظَر في ثَلاثَة اَشياءَ عِبادَة، اَلنَّظَر في وَجه‌الوالدين و في‌المصحِف و في‌البَحر.».

اين باور كه با انديشه‌هاي ديرينة ايراني در دستكاري اهريمن در آفرينش‌هاي نيك و بي‌نقص اهورايي بي‌ارتباط نيست، چندان زماني از بي‌رونق‌شدنش نمي‌گذرد. هرچند كه ممكن است در دوره‌هاي اخير، به‌سبب باورهاي مذهبي، نكويي ديدار، جاي خود را به نظركردگي و خجستگي چهرة نه‌چندان نيكوي شخص داده باشد. چنان‌كه شاه خرافاتي قاجار پس از آنكه به‌واسطة غلامعلي‌خان عزيزالسّلطان ـ مليجك ـ كه بهرة چنداني هم از جمال نداشته است، تصادفاً از مرگ حتمي مي‌رهد، «به مليجك اعتقاد عجيبي پيدا كرده بود؛ هر روز صبح كه از خواب برمي‌خاست، اوّل به صورت مليجك نگاه مي‌كرد و بعداً براي شستن دست و رو به حيات ]حياط[ مي‌آمد. نگاه‌كردن به صورت مليجك، سنّت شكست‌ناپذيري در اندرون شده بود.» (لعل، 1376 : 60). ناصرالدّين‌شاه عميقاً نگاه‌كردن به صورت مليجك را در صبح ميمون و مبارك مي‌دانسته و قلباً معتقد بوده است كه اگر اين واقعه هر روز تكرار شود، بي‌شك وقايع خوشي برايش روي خواهد داد (همان، ص107).

داستان خسرو با مرد زشت‌روي، در باب هشتم *مرزبان‌نامه*، سراسر در اين معنا است و اگرچه در نهايت به ردّ اين باور مي‌انجامد، خود بر وجود اين باور شاهدي است:

… چشمش بر مردي زشت‌روي آمد، دمامت منظر و لقاي منكر او را به فال فرّخ نداشت. (وراويني، 1380 : 566)

 [خسرو به مرد زشت‌روي گويد:] ديدار امثال تو بر مردم شوم گرفته‌اند. (همان،‌ ص 569)

5-5-2. ناف‌بريدن

مرسوم بوده است كه هنگام بريدن ناف بچه، نيّتي در دل مي‌كرده‌اند، بدين باور كه وي ديگر تا پايان عمر خويش ناگزير در راهي قدم خواهد گذاشت كه براي وي نيّت كرده شده است. (صرفي، 1383 : 117)

به مامايي هم كه ناف نوزاد را مي‌بريده است، انعامي داده مي‌شد. اين باور در پرداختة وراويني اين‌گونه نموده شده است:

… و ناف وجود تو بر شكم‌خواري و نيازمندي زده‌اند. (وراويني، 1380 : 365)

پس چنانك او از سر گوشت‌خواري كه در مبدأ آفرينش بدان تربّي يافتست… و ناف وجود او بر آن بريده، خوي باز كرد... (همان، ص 573)

گذشته از اين، ناف‌زدن دو چيز در يك جاي در معناي ملازم‌بودن و توأم‌بودن با يكديگر نيز در *مرزبان‌نامه* نمونه دارد:

… و چون به زمين آيند، قابلة وجود بي‌فاصله ناف ايشان به‌يكجا زند. (همان،‌ ص 205)

6-5-2. چشم‌زخم

بي‌گزافه، اعتقاد به چشم‌زخم ـ عين الكمال ـ يكي از ماناترين و پاياترين اعتقادات مذهبي مسلمانان است. باوري كه در بسياري از فرهنگ‌ها و ملل وارد شده است و بازتاب آن در قرآن كريم و روايت‌هاي ديني، ذهن را در باورداشت خرافي‌بودن آن، به‌چالش مي‌طلبد و ما را بر آن مي‌دارد كه به‌درستي، اصل اين باور را از معتقدات ديني و مسلّمات مذهبي به‌حساب آوريم. امّا قدر مسلّم، افزوده‌هايي كه با گذشت زمان بر گرد اين باور تنيده است و اوراد و اطواري كه مردم درجهت دفع آن به‌كار بسته و پيرايه‌هايي كه بدان آويخته‌اند، سر از خرافه درآورده است:

گفتن چشمم كف پايت، بناميزد (ماشاءالله)، خواندن برخي از آيات و روايات مذهبي و فوت‌دادن به خود، نمك در جيب گذاشتن، اسفند دودكردن، زاج برآتش گذاشتن، تخم‌مرغ‌شكستن، اسفندي آويزان‌كردن، جاي قدم‌هاي چشم‌زننده را با كارد خط كشيدن، خلاصه‌اي است از كارهايي كه مردم براي دفع چشم‌زخم انجام مي‌دهند.

اين باور، آنقدر اعتبار و رسوخ دارد كه مجتهدي چون آقاجمال خوانساري (اصفهاني)، در باب دوازدهم كتاب خود ـ *عقائدالنساء* ـ «در بيان تعويذ به‌جهت چشم‌زخم» بپردازد و در اين باب، شمار بسياري از آلات و ادوات دفع چشم‌زخم را از مهرة كبود و شاخ آهو و ناخن پلنگ و جناق كبك و… نام ببرد.

اعتقاد به چشم‌زخم، بي‌آنكه خدشه‌اي بردارد، پابه‌پاي مردم آمده و تنها نوع مقابله با آن است كه به مقتضاي زماني و منطقه‌اي چندان گونه‌گوني و تغييراتي به‌خود ديده است؛ كمااينكه مردم شهرنشين امروز به‌كاربردن صفحه‌هاي دايره‌اي شكننده و نيلي‌رنگي را كه درميان آنها چشم‌واره‌اي نقش شده است و ظاهراً بايد از روي مدل‌هاي مصري هم پرداخته شده باشد، جانشين چشمارو انداختن به كوچه‌ها كرده‌اند.

حضور ديو چشم‌زخم در *اوستا* به‌نام اغشي و در *بندهشن* به‌صورت غش، برديرينگي و كهنگي اين باور دلالت مي‌كند. (هدايت، 2536/ 1356 : 13)

در *مرزبان‌نامه* آمده است:

غرّة جلالش از وصمت عين‌الكمال مصون و معصوم [داراد]. (وراويني، 1380: 175)

مبادا كه … و ابروي طاق اين دولت را چشم‌زخمي از حوادث و زلازل دررسد. (همان، ص 475)

… و غرّة اين اقبال از چشم‌زخم حوادث معصوم گشت. (همان، ص 515)

7-5-2. خون و شير

تبديل‌شدن خون ـ كه نقش غذارساني به اعضاي مختلف بدن را برعهده
دارد ـ به شير، درواقع يك مكانيسم علمي است:

وقتي كه مادر، حامل جنين است و غذا مي‌خورد و عصارة غذا وارد خون مي‌شود و خون ازطريق مجاري خاص، جنين را تغذيه مي‌كند؛ ولي همين‌كه جنين از مادر جدا شد و به‌صورت نوزادي متولّد گرديد، خون موجود در پستان مادر، به شير تبديل مي‌شود تا نوزاد از آن بهره گيرد و بالنده گردد. (زماني، 1381 : 18)

بنابراين بايد كودكي به‌دنيا بيايد تا در پستان مادر خون به شير تبديل شود. (استعلامي، 1379 : 176)

اين پيوستگي ميان خون و شير، موجب مضمون‌آفريني‌هاي بسياري شده است؛ چنان‌كه، نمونه هايش را از *مرزبان‌نامه* مي‌آوريم. به‌صورت «بچه تا نگريد، مادر شير ندهد» نيز در *مجمع‌الامثال* هبله‌رودي آورده شده است. (دهباشي، 1381 : 414)

از همين جا است كه «بچه را با خون دل بزرگ كردن» تا همين امروز بر سر زبان‌ها است.

شواهد زير از *مرزبان‌نامه* با اصرار بر جنبة مضمون‌آفريني از يك فرايند طبيعي در بدن انسان و با درنگ بر نظر كساني كه اين معنا را در حوزة باورهاي خرافي پيشينيان قلمداد كرده‌اند (صرفي، 1383 : 116) ذكر مي‌شود:

به‌جاي شير از پستان داية فطرت، خون حيوانات مكيده. (وراويني، 1380 : 573)

 بـه‌زيـر دامـن اقبـال بنـده‌پـرور تو

به‌محض خون دل خويش پرورانيده

(همان، ص 753)

8-5-2. نور چشم

در دانش امروز، ديدن اشياء به‌واسطة بازتاب نور محيط توسط ايشان به چشم، يا به گونه‌اي درخشندگي و روشنايي آنها صورت مي‌گيرد.

برخي گفته‌اند:

قدما دربارة بينايي معتقد بودند كه نوري از چشم بيرون مي‌آيد و به اشياي پيرامون برخورد مي‌كند، آنگاه به چشم باز مي‌گردد و با بازگشت آن پديده‌ها را مي‌بينيم. (صرفي، 1383 : 115)

امّا آيا پيشينيان مي‌توانسته‌اند بر اين باور باشند درحالي‌كه هر شب، با تاريك‌شدن هوا، بي‌پرده و آشكارا نادرستي باور خويش را احساس مي‌كرده‌اند؟

به‌نظر مي‌رسد شواهد بسياري كه در ادبيّات فارسي ـ و نه‌تنها در *مثنوي* مولوي ـ وجود دارد و در آنها از نور چشم و عباراتي از اين دست سخن رفته، موجب اين برداشت شده است.

آن كه قوّة بينايي‌اش رو به ضعف باشد، به تاريك‌چشمي موسوم شده و سرمه‌كشيدن، موجب افزايش بينايي به‌شمار مي‌رفته است؛ فرزند را سوي چشم گفته‌اند چراكه با تحليل رونق و روشنايي چشم، ديدن آفرينش ممكن نبوده
است… و همة اينها مضمون‌پردازي‌هايي‌ است كه به‌واسطة ابهامي كه در آنها هست، بر وجود اين باور چندان دليلي به‌حساب نمي‌آيند.

در *مرزبان‌نامه* نيز چونان ساير متون نظم و نثر، مضمون‌پردازي‌هايي كه با چشم و نور شده است، ذكر مي‌شود.

امّا اينها به طور قطعي و بي‌ابهام، وجود باوري خرافي مبني بر بازتاب نور صادره از چشم توسّط اشياء را، درميان پيشينيان ثابت نمي‌كند و بدين منظور بايسته است به كتاب‌هاي كهن و در عين حال معتبر طبّ قديم ارجاع شود.

دوستي دولت او چون دل در سينه و نور در ديده گرفته. (وراويني،1380 : 490)

از كشتن او كه سبب روشنايي چشم است، پشيماني خورَد. (همان، ص 627)

و هر گه كه ما را فرزندي آمدي و از چراغ مهر قرّةالعيني برسيدي… (همان،‌ ص 698)

9-5-2. پيوستگي رگ و جان

تدبيري كه حكيم الهي براي درمان كنيزكِ داستان *مثنوي* به‌كار مي‌بندد (مولوي، 1378 : 11) و صاحب *چهارمقاله* آن را به ابوعلي‌سينا نسبت مي‌دهد (نظامي عروضي، 1375 : 122)، برخاسته از يكي از روش‌هاي معمول براي پي‌بردن به علّت بيماري اشخاص در طبّ كهن است؛ چرا كه ايشان اعتقاد داشته‌اند كه رگ دست با دل پيوسته است و «ازطريق تغيير حالات و نبض دست مي‌توان به حالات دل و روح پي برد.» (صرفي، 1383 : 117)

دانش امروز نيز پيوستگي قلب با رگ‌هاي بدن در نقشي كه در گردش خون و واكنش به فعل و انفعالات آن دارند، كاملاً تأييد و چگونگي حالات نبض در تشخيص بيماري‌ها مؤثّر ‌دانسته شده و از اينجا است كه بايد با خرافي‌دانستن اين باور بسيار بااحتياط برخورد كرد و شايسته‌تر مي‌نمايد كه اين مورد، از حوزة باورهاي خرافي پيشينيان خارج شود. در *مرزبان‌نامه* آمده است:

… و هر موي ايشان رگيست كه پيوند با جان گرفته. (وراويني، 1380: 656)

جز موارد يادشده، در حوزة باورهاي خرافي بررسيده در اين مقاله، نمونه‌هاي ديگري نيز بر قلم سعدالدّين وراويني رفته است؛ كه فهرست‌وار ذكر مي‌شود:

اعتقاد به پوشيده‌ماندن جاوداني راز آسمان‌ها برجهانيان. (همان، ص 172)

سرمه در چشم كشيدن به‌جهت افزايش قوّة بينائي. (همان، ص 404)

پردرآوردن مور. (همان، ص 669)

خرافه‌هايي كه بر گرد باورداشت وجود اژدها پرداخته شده است. (همان،‌ ص 140 و 187 و 223)

تأثير آفتاب در پرورش احجار كريمه. (همان،‌ ص 478)

صبّاغت قمر. (همان،‌ ص 680)

هزار را نهايت اعداد دانستن. (همان،‌ ص 367)

مباركي ساية هما. (همان،‌ ص 57 و 197 و 418 و 716)

تفأل و تطيّر به پرواز پرندگان يا همان زجرالطير. (همان، ص 712)

مرغ سنگ‌خواره. (همان،‌ ص 703)

باد صبا و تأثير آن در شكوفايي گل‌ها و به‌بارنشستن درختان. (همان، ص 45)

## 3. نتيجه

صنعت‌پردازي‌هاي سعدالدّين وراويني، جاي چنداني را براي رويداد باورهاي خرافي در *مرزبان‌نامه* باز نمي‌كند و تعجّبي نيست اگر باورهاي خرافي كتاب در زير ساية سنگين تكلّف‌ها و تصنّع‌هاي آن از چشم‌ها پنهان بماند؛ به‌طوري‌كه با نگاهي اجمالي مي‌توان بسامد ايهام‌هاي *مرزبان‌نامه* را به‌مراتب از خرافه‌هاي آن بيشتر يافت.

باورهاي خرافي بازتابيده در كتاب نيز، اگر نه همه، اغلب از همان باورهايي است كه صاحبان ديگر متون نظم ونثر بدان توجّه داشته‌اند؛ جز اينكه در *مرزبان‌نامه* اين باورها به‌خصوص در مقام مشبّه‌به و تمثيل، چه در كلّيت كلام و چه در جزئيت عبارت، بسيار هنرورانه پرداخته شده است و به‌ويژه در اثناي حكايات، بسيار خوش و به‌جا نشسته‌اند و لذّت هنري بسياري را ايجاد مي‌كنند.

باورهايي كه شخصيّت اصلي آنها انسان و جنبه‌‌هاي وجودي وي است، بالاترين و باورهايي كه پيرامون حيوانات پرداخته شده‌اند، پايين‌ترين ميزان را به خود اختصاص مي‌دهند.

از سويي ديگر، تعدّد و تعداد اينگونه باورها در *مرزبان‌نامه*، ارزش مقايسه‌اي با ديگر كتاب‌هاي نثر فارسي و خصوصاً *كليله و دمنة* نصرالله منشي را دارد و خود در كنار ديگر خصايص سبكي كتاب، شايستة يادكرد است.

در پايان بايد دانست كه شناخت باورهاي خرافي مردم همروزگار مؤلّف و درك چگونگي آنها، راهي است به‌سوي جامعه‌شناسي و روان‌شناسي يكي از قرن‌هاي حائز اهميّت در فرهنگ و ادب فارسي، يعني قرن هفتم.

## پي نوشت‌

1. براي واكاوي و پژوهش اين‌گونه باورهاي خرافي درميان اعراب، مي‌توان به آثار جاحظ و به‌خصوص *الحيوان* وي رجوع كرد.

جاحظ در اين كتاب «به بهانة ذكر نام يك جانور، آنچه از امثال و اشعار و داستان‌ها و خرافات و شايعات راجع به آن جانور هست، مي‌آورد و به اندك مناسبتي،گريز به علم‌الاديان مي‌زند و كتابش پر است از فوايد لغوي و نكات ادبي و لطيفه‌ها و خاطرات و اشارات تاريخي.» (ذكاوتي قراگزلو، 1367 : 100)

## كتابنامه

قرآن كريم

آرين‌پور، يحيي. 1379. *از نيما تا روزگار ما*. چ 3. تهران: زوّار.

استعلامي، محمّد. 1379. *شرح مثنوي*. چ 6. تهران: سخن.

اميري خراساني، احمد. 1382. «باورهاي خرافي مردم اكراين»، مجلّة *مطالعات ايراني*، ش 3.

*برهان قاطع*. 1376. محمّد حسين‌بن خلف تبريزي. به‌اهتمام محمّد معين. تهران: اميركبير.

بلوكباشي، علي. 1341. *كيهان هفته*، كتاب كوچه، شمارة بيست‌ونه.

بهار، محمّد تقي. 1375. *سبك‌شناسي*. ج 3. چ 8 . تهران: اميركبير.

پراپ، ولاديمير. 1371. *ريشه‌هاي تاريخي قصّه‌هاي پريان*. ترجمة فريدون بدره‌اي. تهران: توس.

جويني، شمس‌الدّين محمّد. 1382. *تاريخ جهانگشاي جويني*. تصحيح علّامة قزويني. تهران: افراسياب.

خاقاني شرواني، افضل‌الدّين بديل‌بن‌علي. 1378. *ديوان*. تصحيح ضياءالدّين سجّادي. تهران: زوّار.

خيام نيشابوري، عمر. 1338. *كليّات آثار پارسي حكيم عمر خيام*. تهران: كتابفروشي باراني.

دهباشي، علي. 1381. *يادنامة سيّد ابوالقاسم انجوي شيرازي*. تهران: سخن.

ذكاوتي قراگزلو، عليرضا. 1367. *زندگي و آثار جاحظ*. تهران: علمي و فرهنگي.

زماني، كريم. 1381. *شرح جامع مثنوي معنوي*. دفتر دوم. تهران: اطّلاعات.

سجّادي، ضياءالّدين. 1382. *فرهنگ لغات و تعبيرات ديوان خاقاني شرواني*. چ 2. تهران: زوّار.

شميسا، سيروس. 1377. *فرهنگ اشارات ادبيّات فارسي*. تهران: فردوسي.

ــــــــــــــ . 1382. *سبك‌شناسي نثر*. چ 7. تهران: ميترا.

شواليه، ژان؛ گربران، آلن. 1378. *فرهنگ نمادها*. ترجمة سودابة فضايلي. تهران: جيحون.

صرفي، محمّدرضا. 1383. «بازتاب باورهاي خرافي در مثنوي»، *نشريّة دانشكدة ادبيات و علوم انساني دانشگاه شهيد باهنر كرمان*، ش 15.

صفا، ذبيح الله. 1336. *تاريخ ادبيّات در ايران*. ج 2. تهران: كتابفروشي ابن سينا.

كزّازي، ميرجلال‌الدّين. 1372. *رؤيا، حماسه، اسطوره*. تهران: مركز.

لابوم، ژول. بي‌تا. *تفصيل آيات‌القرآن‌الحكيم*. ترجمة محمّدفؤاد عبدالباقي. تهران: كتابفروشي اسلاميّه.

لعل، حسين. 1376. *مليجك*. تهران: دنياي كتاب ـ منوچهري.

محجوب، محمّدجعفر. 1382. *ادبيّات عاميانة ايران*. تهران: چشمه.

محمّد پادشاه (شاد). *فرهنگ آنندراج*. بي‌تا. زير نظر محمّد دبيرسياقي. تهران: كتابخانة خيّام.

ملّاح، حسينعلي. بي‌تا. *حافظ و موسيقي*. تهران: هيرمند.

مولوي، جلال‌الدّين. 1378. *مثنوي معنوي*. تصحيح عبدالكريم سروش. ج 1. چ 5. تهران: علمي و فرهنگي.

نظامي عروضي سمرقندي، احمدبن‌عمر. 1375. *چهارمقاله*. تصحيح علامة قزويني. به‌اهتمام محمّد معين. تهران: ديبا.

نقيب‌الممالك شيرازي، ميرزامحمّدعلي. 1379. *امير ارسلان نامدار*. تهران: طرح نو.

وراويني، سعدالدّين. 1380. *مرزبان‌نامه*. به‌كوشش خليل خطيب رهبر. چ 7. تهران: صفيعليشاه.

هدايت، صادق. 2536/1356. *نيرنگستان*. تهران: جاويدان.

ـــــــــــــ . 1347. *سگ ولگرد*. تهران: پرستو.

ـــــــــــــ . 1379. *نوشته‌هاي پراكنده*. تهران: سخن.

همداني، محمّد ابن محمود. 1375. *عجائب‌المخلوقات و غرائب‌الموجودات*. ويراستة جعفر مدرّس صادقي. تهران: مركز.

ياحقي، محمّدجعفر. 1369. *فرهنگ اساطير و اشارات داستاني در ادبيّات فارسي*. تهران: سروش ـ مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي.

يونگ، كارل گوستاو. 1383. *انسان و سمبولهايش*. ترجمة حسن اكبريان طبري. تهران: دايره.

1. . Ambrois Morton [↑](#footnote-ref-2)
2. . W.J.Thoms 2. Athenaeum [↑](#footnote-ref-3)
3. 3. Popular Antiquities [↑](#footnote-ref-4)
4. [↑](#footnote-ref-5)