

کنفرانس ملی آینده پژوهی علوم انسانی و توسعه

FHD2015.ir



شیراز مهرماه ۱۳۹۴

بررسی فضای جادویی در هزار و یک شب

مهرنوش قزوینی^۱

۱- کارشناسی ارشد، ادبیات و زبان فارسی، دانشگاه اراک

m.ghazvini60@gmail.com

خلاصه

هزار و یک شب کتابی است که نه یک نویسنده دارد و نه در یک زمان خاص نوشته شده است. هزار و یک شب بزرگترین کتاب‌ها و مختص به همه ی زمان هاست. اما آنچه مهم است، هزار و یک شب است که در اروپا به شب‌های عربی مشهور شده و علت این است که پس از غلبه عرب، هزار و یک شب از فارسی به عربی ترجمه شد و بخشی از داستان‌های آن کتاب، در روزگار و عهد رویایی و پر از خوشگذرانی هارون الرشید اتفاق افتاد. یعنی نویسندگان عرب و یا احتمالاً ایرانی، موضوع داستان خود را هارون الرشید خلیفه مقتدر قرار دادند. یک نکته بسیار مهم دیگر در بررسی داستان‌های هزار و یک شب دیدگاه اسطوره‌ای اهورا و اهریمن است که تمام جهان و موجودات آن یا اهوراوند و خوب هستند یا اهریمن و بد هستند. و قهرمان از طرف موجودات و اشیاء خوب به سمت سلامت راهنمایی می‌شود و از سوی موجودات اهریمنی به بدی گرفتار می‌شود. داستان‌های هزار و یک شب ساختار دایره وار دارند و این تکنیک و شیوه داستانی باز مربوط به جهان‌نگری آنهاست که معتقد به دایره سامسارا هستند، یعنی چرخه تولد و مرگ مکرر که در داستان‌هایشان نیز به این شکل نمود یافته است که ساختار دایره وار دارند. همچنین در هزار و یک شب از مکر زنان زیاد استفاده شده است. واقعیت این است که در جوامع مرد سالار که زن پرده نشین است و تقریباً هیچ‌کاره محسوب می‌شود مورد ظلم و ستم فراوان قرار می‌گیرد و برای رفع ستم از خود و حتی در مواردی برای انتقام گرفتن از هوش و ذکاوت و نقشه چینی بهره مند می‌شود که به مکر تعبیر می‌شود.

واژه‌های کلیدی: داستان ، هزار و یک شب ، فضای جادویی

۱. مقدمه

هزار و یک شب مجموعه‌ای از داستان‌های افسانه‌ای قدیمی هندی، ایرانی و عربی است که به زبان‌های متعددی منتشر شده است. اکثر ماجراهای آن در بغداد و ایران می‌گذرد و داستان‌های آن را از ریشه ایرانی دانسته‌اند، که تحت تاثیر آثار هندی و عربی بوده است. اینکه داستان‌های هزار و یک شب مشخص و روشن باشند و تعداد آن‌ها دقیقاً هزار و یک باشد چندان واقعی به نظر نمی‌رسد. اما داستان‌های زیادی زیر نام هزار و یک شب نوشته شده است. (ویکی پدیا دانشنامه آزاد). این کتاب پیش از دوره هخامنشی در هند به وجود آمده و قبل از حمله اسکندر به فارسی (پهلوی) ترجمه شده و در قرن سوم هجری زمانی که بغداد مرکز علم و ادب بود از پهلوی به عربی برگردانده شده است. در سال ۱۲۵۹ هجری قمری، در زمان محمدشاه به دست عبداللطیف طسوجی به فارسی ترجمه شده (این کتاب دارای ارزش تاریخی است، اما در کل یک سوم کتاب اصلی را هم شامل نمی‌شود). و میرزا محمدعلی سروش اصفهانی اشعاری به فارسی برای داستان‌های آن سروده است که تا زمان ناصرالدین شاه ادامه داشته است. داستان‌های این کتاب دارای محتوای بسیار بوده از جمله طنز، تعالیم اخلاقی چه بد و چه خوب (بعضی از داستان‌های آن تشویق به عیش و نوش و خوش گذرانی می‌نموده برای همین از این حکایات صرف نظر شده است ولی در بعضی حکایات هم تشویق به عدالت و ایثار و جوانمردی نموده است). آداب و سنن ملل مختلف، مشکلات اجتماعی، مسافرت و سیاحت و... نسخه کنونی فارسی را عبداللطیف طسوجی در زمان محمدشاه و پسرش ناصرالدین شاه به فارسی درآورد و به چاپ سنگی رسید. «هزار و یک شب» نامی است که از زمان ترجمه طسوجی در دوره قاجار در ایران شهرت یافته و نام قدیم آن هزار افسان بوده است. چاپ کتاب تا زمان انقلاب اسلامی به همان سیاقی که چاپ کلاله خاور درآمده بود، مشکلی نداشت. بعد از انقلاب هم انتشارات هرمس این کتاب را در سال ۱۳۸۳ منتشر کرد که در ۱۳۸۶ به چاپ دوم رسید. (۱) هزار و یک شب قصه‌های مردم است که در واقع چگونه زیستن و تعامل در جامعه را می‌آموزد. در این میان نقش هارون الرشید به عنوان حاکم بغداد خیلی پررنگ است. چهره‌یی که از این حاکم ارائه می‌شود با چهره تاریخی اش متفاوت

کنفرانس ملی آینده پژوهی علوم انسانک و توسعه



FHD2015.ir

شیراز مهرماه ۱۳۹۴

است. مردم حرفش را می پذیرند و گاه تا حد یک قدیس بالا می رود. چرا هارون الرشید اینقدر برجسته می شود و اصولاً حاکمیت در راستای قصه ها چه نقشی ایفا میکند؟

قصه های هارون الرشید برای دوره قصه های بغداد است. هسته اصلی هزار و یک شب به هند و ایران مربوط می شود. بخشی از آن هم برای عراق است که بغداد در آن نقش برجسته ای دارد. قصه های هارون الرشید و جعفر برمکی هم بخشی مال مصر است. این مجموعه قصه ها که جمع می شود داستان هزار و یک شب را می سازد. اما هزار و یک شب در واقع هزار و یک داستان در بر ندارد. این قصه مجموعه دوپست و چند قصه است که در هزار و یک شب توسط شهرزاد قصه گو برای شاه خونخوار روایت می شود. (زبان مرزی افسان ها- ولاشو تر ترجمه جلال ستاری) (۲)

۲. جادوگری در ادب فارسی

جادو واژه ی فارسی به معنای افسونگر و ساحر، یا کسی است که افسون و جادو کند. در ادبیات متاخر و تداول عامه ی مردم امروز، جادو هم به معنای سحر و افسون و هم به معنای ساحری افسونگری و جادوگری و جادوگر به معنای جادوگر و افسونگر کاربرد دارد. جادو یا سحر مجموعه باور ها اعمال و فنون و روش هایی که به کارگیری آن ها برای کنترل یا دگرگون کردن شرایط فرا طبیعی؛ طبیعی و محیط زیست و رسیدن به مقاصد و اهداف نیک و بد؛ موثر و سودمند پنداشته می شده است. در این امر جادوگر یا از اراده و توان جسمی خود و یا از برخی ابزارها و وسایل، اوراد، افسون ها طلسمات و تعویذات برای رام و مهار کردن نیرو های فرا طبیعی بهره می گرفته تا طبع منش و میل آنها را مطابق با خواسته ها و نیاز هابگرداند و بر پدیده های طبیعی، اندیشه احساس و فرجام انسان، و امور جاری زندگی او تاثیر بگذارد.

۲-۱. جادو در ایران باستان

قدیم ترین باورهای ایرانی را درباره جادو و جادوگری، در اوستا می توان یافت. به روایت اوستا، پس از آن که اهوره مزدا یازدهمین سرزمین نیک، هیلمند، را آفرید، اهریمن در مقابل آن جادوان را آفرید. (وندیداد، فرگرد، بند ۱۴، وندیداد، چ حسنی، ص ۱۱-۱۲) منظور از جادوان در اینجا و در بسیاری دیگر از بخشهای اوستا و متون پهلوی گروهی از ارواح پلید اهریمنی است. در تأیید این نکته می توان به بندهشن استناد کرد که دیوان و دروجان و جادوان و مازتیان را ارواح دیوی خوانده، و بر ضد ارواح ایزدی، یعنی ایزدان و بغان و آمشاسپندان، معرفی کرده است. (۳) در اوستا و دیگر متون زردشتی، نام جادوان غالباً در کنار نام پریان، دیوان و دیگر موجودات اهریمنی آمده (۴ تا ۱۶) و نابودی و شکست و نفرین آنان آرزو شده است. در جای جای اوستا به چیرگی ایزدان بر جادوان اشاره شده است. در تیر یشت، تیشتر به عنوان زک (سرور) و نگاهبان همه ستارگان ستوده شده و بدین نکته اشاره شده است که اهریمن و دیگر موجودات اهریمنی، از جمله جادوان، نمی توانند آسیبی بدو رسانند. ایزد بهرام نیز خود را درهم شکننده ستیهنگی همه جادوان خوانده است (۱۷). در جایی دیگر، بهرام به عنوان ایزدی ستوده شده که رده های رزم جادوان را از هم می پاشد، می درد، به تنگنا می افکند و پریشان می کند. (۱۸) نیز به گزارش آبان یشت، ایزدبانو آناهیتا سوار بر ۴ اسب سفید بر دشمنی همه دشمنان - که جادوان نیز در میانشان هستند - چیره می شود (۱۹).

تاب ششم دینکرد جادوگری را چنین تعریف کرده است: «برخورداری از خوی پنهان و خویشتن را جدا از آنچه هست نمودن». در همین کتاب، جادوگری از امیالی دانسته شده که در گوهر همه مردم نهفته است و تنها با دینداری و همنشینی با نیکان می توان آن را مهار کرد. به گزارش کتاب سوم دینکرد ۳، جادوگری یکی از ۵ عامل اهریمنی در درون انسان است که اساس بدچشمی (شورچشمی، چشم زخم، رشک و حسد) و راه غلبه بر آن افزایش نیک چشمی (خیرخواهی) است. این نکته با آن بخش از داستان زندگی زردشت مطابقت دارد که زردشت و یک جادوگر، دیرزمانی به انتقام یکدیگر را نگرستند و سرشت ایزدی زردشت بر جادوگری آن جادوگر چیره شد. (۲۰) از اوستا می توان دریافت که برخی از جادوگران در میان مزداپرستان می زیستند و تظاهر به دینداری می کردند، چرا که یکی از درخواستهای مزداپرستان از ایزدان این است که کسی که در میان آنان خود را مزداپرست می خواند، اما با جادو جهان راستی را ویران می کند، بدانها نمایانده شود (۲۱) نیز بر پایه روایات سنتی زردشتی، دهمین زمین در میان پلیدترین زمینها، زمینی است که «جادویی بر آن کنند» (۲۲).



ایرانیان جادوگری را دین اهریمن می‌دانستند (۲۴ و ۲۳) و بدین سبب، از گناهان بسیار بزرگ به شمار می‌آوردند، به گونه‌ای که در روایت پهلوی نام چند گناه مرگ‌آرزان (مستوجب مرگ) آمده که نخستین آنها آدم‌کشی و دومین آن‌ها جادوگری آموختن است. (۲۵) نیز در متن پهلوی مینوی خرد، در پاسخ به این پرسش که کدام گناه گران‌تر است، نام ۳۰ گناه آمده، که چهاردهمین آنها جادوگری است. (۲۶).

در متن فارسی زردشتی صد در بندهش ۲ نیز آموزش جادوگری از بدترین گناهان مرگ‌آرزان و جادوگران و جادوآموزان دوزخی خوانده شده‌اند. دوری از جادوگران و تبری جستن از آنان از وظایف زردشتیان بود. در یسن ۱۲ که نوعی اقرارنامه زردشتی است، فرد دیندار زردشتی، از دیوان و دیوپرستان و جادوگران و جادوپرستان و از اندیشه‌ها و گفتارها و کردارهای آنان تبری می‌جوید. جادوگری از جمله صفاتی است که در اوستا به زن روسپی نسبت داده شده است. در متون پهلوی نیز یکی از نشانه‌های جه (زن روسپی)، جادوگری یا گفتار جادویی دانسته شده است. به روایت متن فارسی زردشتی صد در نثر، کیفر زنی که با مرد بیگانه بخوابد، برابر با همه جادوان و گناهکاران است (در ۶۷) به نظر می‌رسد که اصطلاح «جادوگر» برای ناسزا گفتن به دیگران نیز به کار می‌رفته است، چرا که به گزارش کارنامه اردشیر بابکان، پس از آن که اردشیر از سوء قصد زنی که می‌خواست با خوراندن زهر او را از پای درآورد، جان سالم به در برد، آن زن را «زنک روسپی جادوگر دروندزاده زیانکار» خطاب کرد و فرمان به قتلش داد. نیز نویسنده شکندگمانیگ‌وزار، کیش مانی را به تحقیر «جادوگری» خوانده است. (۲۷)

۲-۲. جادوگری در شاهنامه فردوسی

در شاهنامه افسون به هر دو مفهوم جادو و ورد و با عملکرد دوگانه ایزدی و اهریمنی آمده است. افسون ایزدی گونه جادوی نیک و از دهشهای خداوندی بود. از این رو، در میان شاهان اساطیری، برخی از آنان مانند تهمورث، منوچهر و فریدون افسون می‌دانستند و دیوان و اهریمنان و جادوان را به افسون می‌بستند. مثلاً فریدون، از شاهان اساطیری، صاحب این گونه افسون بود و می‌توانست خود را تغییر دهد، به شکلهای دیگر درآید، افسون‌گشایی کند و سحر و جادو را باطل و بی‌اثر سازد. فردوسی از فریدون، همچون افسونگری ایزدی و «شاه افسون‌گشای» یاد می‌کند و گوید: «سه فرزند آن شاه افسون‌گشای...»؛ یا جای دیگر گوید: موجودی نیک‌خواه به شکل پری نزد فریدون می‌آمد و به او افسونگری می‌آموخت: «سوی مهتر آمد به سان پری / نهانی بی‌آموختش افسونگری». یا مثلاً گوید: منوچهر، پادشاه اساطیری ایران، قادر بود همه جادوگران را با افسون ببندد: «همه جادویا به افسون بیست...».

افسون اهریمنی نوع بد جادو بود و زمینه غیرایزدی داشت. بیشتر صحنه‌های جادوگری در شاهنامه، مانند فراز آوردن ابر و باریدن برف و باران و تیره و منقلب کردن هوا از این نوع افسون بوده‌اند. فردوسی ترکان را افسونگرانی زبردست معرفی می‌کند که در گرداندن هوا و پدید آوردن انقلاب جوی مهارت داشتند. بیشتر آنان افسونگرانی اهریمنی و آموزشگران جادو به شمار آمده‌اند. وی گوید: «ز ترکان یکی بود با زور نام / به افسون به هر جای گسترده کام // بیاموخته کزی و جادوی...»؛ اینان بر سر تیغ کوه می‌رفتند و با افسون‌پژوهی خود برف و باران می‌آوردند. پیران به یکی از این افسون‌پژوهان می‌گوید: «یکی برف و سرما و باد دمان / برایشان بیاورد هم اندر زمان». (۲۸ و ۲۹)

در جامعه‌های آریایی، سامی، هندی، استرالیایی، افریقایی و سایر سرزمینهای کهن نیز جادو بر همه سطوح جامعه سیطره داشت و جادو - پزشکی بودند که از افسونها، اوراد و اعمال جادویی برای باطل کردن و بی‌اثر ساختن اثرات زیانبار جادو، رماندن دیوان و نیروهای زیانکار و درمان بیماریها استفاده می‌کردند. در الفهرست ابن ندیم آمده است که مصریان، بابلیان و برخی اقوام مانند هندیان، چینیان و ترکان، هریک از اقسام جادوها و شیوه‌های گوناگون سحر و افسون استفاده می‌کردند.

۲-۳. جادوگری در دین زردشتی

برخی معتقدند که جادو کاریهایی مانند طلعبینی، زایچه‌شناسی، دفع اجنه و شیاطین و ارواح خبیث، دعانویسی و آینده‌بینی را مُغها به کیش زردشت وارد کردند. مُغها کسانی بودند که درمان کردن بیماریها را برعهده داشتند و اعمال جذب دوست و دفع دشمن و آزار دادن کسان را در جامعه انجام می‌دادند. این افراد با ساختن مجسمه مومی به شکل اشخاص و انجام دادن برخی کارهای جادویی روی آنها، این اشخاص را به دردها و زخمهای مهلکی دچار می‌ساختند. جادو و جادوگری در دین زردشتی تحریم و تکفیر و از گناهان بزرگ دانسته شده است. جادوان یا جادوگران را اغلب گروه شیاطین



و گمراه کنندگان و فریبندگان خوانده‌اند. در اوستا هر جا از دیوان یاد شده، منظور پروردگاران باطل، یا گروه شیاطین، یا مردم مشرک و مفسد بوده و نام آنان پیوسته با جادوان (جادوگران) و پریها، یعنی گمراه کنندگان همراه است. فردوسی جادو را در این گونه موارد به جای دُرُوند پهلوی و پازند و به معنی دروغ و پیرو دیو یسنان به کار می‌برد در عصر زردشت جادو و جادوگری در همه جا رایج بود و مردم آن را فریب کاری و امری زشت می‌انگاشتند. بنابر روایتی در متون پهلوی، مردم دهی که دوغدو، مادر زردشت، در دوران دوشیزگی در آن می‌زیست، از پرتو نوری که به سبب ورود فره ایزدی در درون او، از او بیرون می‌تراوید، شگفت زده شدند و به نزد پیشگویان شکایت بردند و او را به جادوگری متهم کردند و از ده بیرون راندند. دوغدو به دهی که پدر دودمان زردشت در آن می‌زیست رفت و با پدر زردشت ازدواج کرد. هنگامی که نطفه زردشت در زهدان او بسته شد، دیوان (جادوان) ده برای نابود کردن زردشت در شکم مادر، دوغدو را به تب و درد آزاردهنده‌ای دچار کردند.

دوغدو برای بیرون کردن بیماری از تن خود خواست نزد جادو - پزشکان رود، اما ایزدان او را از این کار باز داشتند. زردشت که پزشکی و دیگر پیشه‌ها و هنرها را از راه دانش ایزدی و بینش مینوی آموخته بود، در دوره حیات وردهایی را که از راه دین فرا گرفته بود، برای دور کردن بلا و شکست دادن دیو و پری و بی‌اثر کردن جادوگری و پری‌گری و درمان کردن بیماریها و مانند آنها به کار می‌برد.

در مینوی خرد آمده است: «گویند زردشت با جادوان می‌ستیزد و به اهرمن می‌گوید که با او می‌جنگد و او و دیوان و دروجان و جادوگران و پریان را جملگی با هوم (گیاهی که شیره آن در مراسم دینی به کار می‌رود) و برسم (شاخه‌های درختی که موبد در مراسم دینی در دست می‌گیرد) نابود می‌کند. «زردشت بهرام یژدو نیز در زراتشت‌نامه می‌نویسد: «مردم جادوگران را گمراه و لعین و ناپاک دین: دگرباره چون جادوان لعین.../ و جای آنها را در دوزخ: سرانجام جادو (جادوگر) به دوزخ بود... می‌دانستند و به ستیز زردشت با دیوان و جادوگران و نابود کردن آنها اشاره می‌کند: همه جادوان را نگوینسار کرد/ همان دیو ناپاک را خوار کرد...» (۳۰)

مردم جزیره‌العرب در پیش و آغاز ظهور اسلام به دو عالم روح و ماده اعتقاد داشتند و کاهنان و ساحران (جادوگران) خود را رابط میان انسان و عالم ارواح به شمار می‌آوردند. عبریها و عربها در کار سحر بیش تر به عزایم و رقیه‌ها یا افسونها و اُغلوطات (کلمات نامفهوم) و یا بنا بر کلام قرآن کریم به «الْتَفَاتِ فِي الْعُقَدِ»، دمنندگان افسون برگره نخها می‌پرداختند.

۳. در آمیختگی جادو در سرزمینهای اسلامی

پس از گسترش اسلام در سرزمینهای جهان، از سویی معتقدات خرافی و فنون ساحری (جادوگری) اقوام این سرزمینها با معتقدات اعراب در آمیخت و از سوی دیگر خرافات و مصطلحات اعراب نیز به فرهنگهای مردم غیرسامی وارد شد. برخی معتقدند که شناخت وجود جن در اسلام، بنیادی برای باور به جادو فراهم آورد. نویسندگان صاحب نظر بیش تر کشورها نیز تقریباً چنین برداشتی درباره جادو دارند. ابن ندیم در الفهرست به ادعای جادوگران اشاره کرده، می‌نویسد: ساحران و معزّمان، شیاطین و جنیان و ارواح را فرمانبر و خدمتگذار خود می‌دانستند و از راه قربان کردن، ارتکاب گناهکاری و اعمال زشتی که مطلوب شیاطین است، مانند ترک نماز و روزه، اقدام به آدم کشی، نکاح محرمات و کارهای شرارت آمیز دیگر، جنیان و شیاطین را مطیع خود می‌ساختند.

۳-۱. آیات اختصاص یافته به سحر و ساحری

در قرآن کریم ۶۶ آیه به سحر و ساحری اختصاص دارد. از این آیات فقط ۳ آیه در مدینه به پیامبر (ص) وحی شده است. در سوره‌های مانده و انعام و آیاتی در سوره‌های دیگر، کلمه «سحر» به معنای افسون و جادو، و در سوره اعراف و سوره مؤمنون کلمه «سَحَرٌ» به معنای جادو، سحر و افسون کردن و به کار بردن سحر آمده است. در سوره اسراء کلمه مَسْحُور و در سوره شعراء کلمه مُسَحَّرٌ به معنای جادو شده به کار رفته است. افزون بر آن کلمات ساحر (جادوگر) و ساحرون (جادوگران) و سَحَار (جادوگر بزرگ) در آیات سوره‌های دیگر نیز آمده است. در ترجمه و تفسیر کهن فارسی قرآن کریم - اثری احتمالاً از سده ۱۰ق - واژه‌های فارسی جادوی، جادویان، جادویی، جادویی کرده شده، جادویی کردگان و جادویی به ترتیب برابر کلمات سحر، السّاحرون، سَحَار، مَسْحُوراً، مَسْحُورون و ساحر گزیده شده است. (۳۱).



۴. اهمیت داستان های هزارو یک شب در فضای جادویی

اهمیت داستان های هزارو یک شب به شگفتی هایی است که داستان هایش ایجاد می کند. مفهوم مهمی که در هزارو یک شب با آن مواجه هستیم مفهوم استعجاب است. این مهم ترین چیزی است که سبب می شود خواننده برانگیخته شود. واقعیت این است که هر زمانه نیاز به چیزی دارد که باب طبع زمانه نباشد. در هزارو یک شب قصه هایی است که ممکن است امروز برای ما می تواند معنای دیگری داشته باشد. معنایی که احتمالا اجداد ما از آنها الهامات لازم را نمی گیرند در هزارو یک شب سخن گفتن برابر با زندگی و سکوت مساوی مرگ است. قصه گفتن نوعی اعتراف کردن است. قبل از مرگ به هرکس زیر تیغ مجال داده می شود تا قصه بگوید و با قصه گفتن جان خود را نجات دهد. نه فقط شهریار خون ریز بلکه عفرتی که بچه اش به تصادف کشته شده به کشنده فرزند خود مجال قصه گفتن می دهد. در این کتاب صد داستان داریم که گوینده با قصه گفتن به حیات خود ادامه می دهد. مهمتر از همه خود شهرزاد است که چه در درون قصه و چه در بیرون آن متضمن استمرار و پیوستگی و نماد حیات است. شهرزاد در قصه ها چیزی را بیان می کند که از لحاظ شهریار می توان آن را گذر از طبیعت به فرهنگ نامید. زیرا سخن در قصه های شهرزاد دارای نیروی سحر امیز است که می تواند دارایی را از اندیشه به عمل در آورد. شهرزاد می پذیرد که حتی اگر قرار است بمیرد بهتر است که به مرگ خود نوعی معنای زیبایی ببخشد. به این ترتیب شهرزاد مخاطب را و او می دارد که زندگی و مرگ را در حیات های متفاوتی تجربه کند.

موضوع تخیل در هزارو یک شب بیشترین اهمیت را دارد. تخیل یعنی فرارتن از واقعیت تنگ و ترش زندگی معمولی. بنابراین آنچه اهمیت دارد آنست که تخیل چگونه وارد فضای ساختاری قصه ها می شود. و آنها را از واقعیت زمین بر میکشد و ما را از روی زمین واقعیت می کند و با خود می برد. به طوری که برای لحظاتی فراموش می کنیم که روی زمین پشت میز یا روی تخت خواب خود هستیم و بعد خود را در رایحه ی گل های شرقی و بوی ادویه و انواع مسکرات نشسته اور احساس می کنیم. چیز دیگری که برای نویسنده اهمیت دارد این است که چگونه یک قصه جدید وارد نظام قصه پیشین می شود بی آنکه ما رشته قصه را از دست بدهیم. هزارو یک شب دارای چنان تخیل نیرومندی است که هر نویسنده را به این حسرت و امید دارد که پس من چرا نمی توانم چنین داستانی بنویسم. (بهارلو، احمدتالیفی از داستان های هزارو یک شب)

زندگی خود یک داستان است هرگاه که یک داستانی راست می شود شهرزاد جان ما جان می گیرد برای همین است که هرگز اسطوره شهرزاد بی معنا نخواهد شد. شهرزاد نماد تمامی هراس ها و دغدغه های بشر در مقابله با نیرو های ویرانگر و مرگ ساز است. ترسند های شهرزاد برای گریز از یک واقعیت رعب اور تنها پناه آوردن به تخیلی است که یگانه گریزگاه موجود محسوب می شود. هرگاه شهرزاد سخن می گوید دهان ها بسته می شود و گوش ها به سحر کلام می نشینند. تا راوی همیشه زنده ی قصه های هزارو یک شب در فضایی آکنده از رعب و اضطراب جاننش را در کلمه بگذارد و حماسه بسازد. شهرزاد با قصه های خود رابطه یجدیدی بین متن و جهان را بر می تاباند: آنچه از نظر مخاطب، خواننده در جریان نقل قصه ها پوشیده نمی ماند و در واقع هدف شهرزاد نیز هست همین رابطه بین متن و جهان است. قصه ها اغلب جهان واقعی را به صورت الگویی صوری و خیالی نشان می دهند، از این رو هر قصه برای شهریار و همچنین برای مخاطبان قصه یک لذت عقلانی و یک لذت حسی پدید می آورد. حکایت شهرزاد و شهریار در واقع چارچوب حکایت هزارو یک شب است هنگامی که شهرزاد اولین حکایت را آغاز می کند از دل هر حکایت داستان های بی شماری سرباز میکنند که راویان آن ها خود ادم های قصه های دیگرند.

در برخی حکایت ها دلیل قصه گویی بیش از آنکه دلیل به تعویق انداختن مرگ باشد؛ پند آموزی و نصیحت است. نخستین نمونه این الگو را بار دیگر در داستان های شهرزاد می یابیم. در پایان داستان شبان و فرشته شاه اعتراف می کند که «ای شهرزاد مرا زاهد کردی و از کشتن زنان و دختران پشیمان گشتم و از کردار نا صواب خود به ندامت اندرم...»

پس از این به بعد شهرزاد از مرگ جسته است اما او می تواند قصه گویی را ترک کند لیکن او تا هزار و یک شب نقالی را ادامه می دهد. در شیوه ی دیگر انتقال قصه از کنجگاوای و رمز گشایی استفاده می شود. در این شیوه فرد مرموزی ناگهان پا به دنیای داستان می گذارد و دیگری از سر کنجگاوای او می خواهد که از گذشته اش سخت بگوید. نکته جالب در باب قصه در قصه ها این است که گاه لایه های داستانی از دو لایه فراتر می رود. طبعاً برای بازگشت به وضعیت اول تمام لایه ها یکی یکی بازگشت می شوند تا قصه ابتدایی نیز به پایان می رسد و دوباره به شهرزاد می رسیم. در سرزمین های اسلامی و مسیحی هر دو اختر شناسی با علم رمل ارتباط تنگاتنگ داشت. در قلمرو سلاطین مملوک پیشگویان معمولاً ترکیبی از رمل و اختر شناسی برای پیش گویی های خود استفاده می کردند. قلمرو الزمان در داستانی که نام او را بر خود دارد هنگامی که برای دسترسی به دختر



پادشاه خود را به هیات رمالان و پیشگویان در آورده است در کوجه های اطراف قصر پادشاه می گردد و فریاد می زند ((علم شمار دانم و ستاره شناسم، گم شده ها بجویم و پوشیده ها بگویم. کیست که مرا خواهان باشد؟)) و به این ترتیب صنعت و هنر خود را تبلیغ می کند. رمالی در سطح ساده اش جز این نبود که رمال می بایست از روی علائم و نشانه های اتفاقی روی شن چیز هایی را حدس بزند. در هزارو یک شب رمل بیشتر برای آگاهی از نا شناخته به کار می رود. مثلا دلیله ی محتاله برای اینکه هویت واقعی علی زبیق را بشناسد رمل می اندازد. رمالان آینده ی زین الاصلنام را پیشگویی می کنند و رمل بر جادوگر مکشوف می سازد که که علاءالدین هنوز زنده است.

علم فراست یا قیافه شناسی یا پیشگویی از روی وجنات و سکنات یک شخص علم یا مهارتی بود که در حاشیه ی علوم مکتونه قرار داشت. و کسانی که به این کار می پرداختند باید به علوم غریبه متوسل شوند تا به حدسیات شگرف غیر قابل توضیحی برسند. اما آنها از عقلم سلیم و هوش کارگاهی هم استفاده می کردند. کلمه ی فراست که ظاهرا از همان ریشه ای است که واژه ی فرس به معنای اسب نیز از آن آمده است، تواند بود که نخست در میان اعراب بدوی از ممارستی که در بررسی و ارزیابی اسبان برای رو کردن نیزنگ های دلان دغلباز است پیدا کرده بودند تکامل یافته باشد. حکایت ((پادشاهی که بر کته چیز ها آگاه بود)) و داستان ((سلطان یمن و سه پسر او)) هر دو داستان هایی در باره قوه فراست است. دانش وسیع فال بینی و غیب گویی، تخصص های فرعی غریبی را شامل می شد، مانند ادرار گویی که در حکایت ((بافنده ای که زالو انداز شد)) به آن اشاره شده است. حتی پیش بینی و پیشگویی باران با بررسی ظاهر آسمان از جمله غیب گویی و کهنات محسوب می شد. هنگامی که در داستان غریب و برادرش عجیب خوابهایی که غریب می بیند که همراه او را دو پرند و وحشی از میان دره ای می ربایند، روز بعد غریب و رفیق و همراه او را که در میان دره راه می سپرند دو مخلوق پرندمانندی از آسمان می آیند و آن ها را می ربایند و میرند و دیده می شود که محتوی خواب معمای اسرار آمیزی نیست.

۵. فضای جادویی فراسویی

هزار و یک شب دنیای سرود ورود و ترانه و چکامه است و آینه تمام نمای کارهای پریان و جنیان و کتاب سحر و جادو و دین و آئین و عشق و شور تمدن اسلام. داستانهای هزارو یک شب، مارا به جهانی توهم انگیز میرند که ساکنان نامرئی و اسرار آمیز آن، به دلخواه خود یا به ندای ساحران جادوگران، ناگهان پدیدار میگردند و به اشارات آنان غیب میشوند، به زیر زمین فرو می روند، در هوا بال می گشایند، چون دیده بر هم نهی و بگشایی از مغرب به مشرق می برند، لشگری انبوه را شکست میدهند و از دل خاک کاخهای شکوهمند برمی آورند حکایات بسیاری در هزار و یک شب درباره ی گنج یابی هست، از آن جمله می توان داستان «شاه ابراهیم و پسرش»، «شهر مس»، «شهر لابتیپ»، «ملکه ی مارها»، «مأمون خلیفه و اهرام مصر»، «زین الاصلنام» و «حسن بصری» نام برد. بیشتر این داستان ها اصل مصری دارند، زیرا در آنجا قبر کاوان هزار سال بود که به دنبال گنجینه ی گمشده ی فرعون های مصر می گشتند، و وطن دائمی مطالبان، یعنی گنج جویان حرفه ای بود. جست و جوی گنج و گنج جویی در مصر سده های میانه فقط خوراک و موضوع برای خیال پردازی و افسانه سازی نبود. در واقع گنج یابی هم یک علم خفی و هم یک شغل بود. به عنوان یک علم، شاگردان آن لازم بود که از علوم اوائل و از جادو اطلاع داشته باشند.

به عنوان یک حرفه، به دل و جرأت احتیاج داشت. جویری در رساله ی قرن هفتمی / سیزدهمی خود به نام کشف الاسرار از خطراتی که ممکن است گنج یاب با آن ها مواجه شود ما را با خبر کند: «تصور کنید که در یک معبر باریک طولانی هستید که به اعماق زمین فرو می رود، و در دو سوی آن مجسمه هایی شمشیر به دست صف کشیده اند. مواظب باشید، زمین جلو خود را پیش از آن که گام بر دارید با چوب دستی بکوبید تا شمشیر ها به جای خالی فرود آیند.» جویری پیش می رود و توضیح می دهد که چگونه شمشیر های لحم شده به بازوی مجسمه ها با لوله های جیوه ای که به نوک سیم هایی وصل شده است به حرکت در می آیند. به خوانندگان کشف الاسرار یاد داده که چگونه از افتادن به دام های آتشین با سوزاندن بخورات جادویی خود را حفظ کنند و چگونه با کوبیدن زمین جلو پایشان با چوب دستی از افتادن در انباری از شن به وسیله ی سنگی گردان در امان بمانند. پنج یابی نیاز به شکیبایی، شجاعت، اطلاع از علوم مکتونه، و مهارت علمی دارد. جویری اینها را از روی تجربه شخصی خود می گوید. وی با طنی چند از دوستانش در یکی از گورستان های قاهره راهی به یک معبر زیر زمینی پیدا می کنند. آنها با ضربه زدن با چوبدستی هایشان به پلکانی که به پایین می رفت و گوش دادن به صدای آن، از این که پای بر آن پلکان پوسیده نهند پرهیز کردند، و از افتادن به میان انبار شن یا افگندن قطعه ای سرب بر روی سنگ گردان در امان ماندند. اما جویری نمی گوید که آیا گنجی یافتند یا نه.



در آن حال که جویری خود یک مطالب، یعنی کنج یاب است، و برای مهارت ها . تبحر گنج جویان راستین احترام قائل است، اما از خطراتی که شیادان و حقه بازانی که خود را گنج جو و مطالب قلمداد می کنند و با نقشه های جعلی و افسون های باطل ، و نهادن «گنج» دروغین و دارو برای جدا کردن مشتریان از پولهایشان، هشدار می دهد. در هزار و یکشب «حکایت طراران با صراف و خر» در باره ی عده ای دغلكار است که صراف را گول می زنند و به او می باوراندند که خری که به اتحادیه آنها تعلق دارد تنها مخلوقی است که می تواند آنها را به جایی که گنج پنهان است راهنمایی کند. صراف ترغیب میشود که با آنها همکاری کند و مبلغ هنگفتی در ازاء خر به اتحادیه آن ها دهد، طراران پول را که می گیزند همگی ناپدید می شوند. با آنکه در کار جست و جو و یافتن گنج دغلبازی ها و حيله گریها فراوان بود ولی هیچ کس شک نداشت که سروت هنگفت نیز می شد به دست آورد، و با خطرات واقعی نیز می بایست دست و پنجه انداخت. گذشته از این ،خطر دام های فراچیده برای ساده لوحان و جنها نیز جود داشت، و مطالب اغلب ناچار بود که با دستگاه های خودکار آدمکش مقابله کند. مقدار زیادی از مهارت های یونانیان باستان در ساختن وسایل و افزارهای مکانیکی ابتکاری که با قوه ی باد، آب، وزنه ها یا فنرها کار می کردند، به مسلمانان سده های میانه رسیده بود، و مهندسان مسلمان نیز به ساخت و پرداخت آلات و افزاری برای نشان دادن زمان، ریختن نوشابه و نواختن موسیقی ادامه داده بودند. اما در باور عوام چنین دستگاه های خودکاری به قدرت جادو کار می کردند، و عقیده ی شایع آن بود که شاهان و جادوگران عهد باستان برای حفظ و حراست گنجینه های مخفی خود دستگاه های خودکار جادویی را به کار گماشته اند.

آدم ماشینی یا آدم فری، مخلوقی که زنده است و نه مرده اغلب در هزار و یک شب به عنوان همدستی اسرار آمیز و جادویی در داستان های شگفت و اعجاب آور ظاهر می شود. پاروزن و قایق ران برنجینی که لوحه ای روئین بر سینه دارد که روی آن حروفی افسونی و طلسم گونه نوشته شده است و گدای (درویش) سوم را با قایق از آب می گذراند و به جزایر امن می رساند؛ آدمک کوچکی که درویش از موم می سازد و در آب دریا فرو می برد تا انگشتی خاتم گمشده ی سلطان را بازیابد، مجسمه هایی که به قوه ی باد کار می کنند و با عمراین نعمان و پسرش در قصر ملکه ی نصرانی سخن می گویند، اسب آبنوس که به قوه ی باد حرکت می کند، و وقتی اهرمی را که در سمت راست آن است می کشی انسان را به آسمان می برد، همه مانند این است که زنده هستند، اما حیاتی در آن ها نیست. این چیزها که به وسیله ی استادانی که اینک مدت ها از مرگشان گذشته ساخته شده اند، باقیمانده ها و میراث گذشته ای هستند که به خوبی شناخته نشده است و لذا خطرناک تلقی می شود. در حکایت «عبدالله ابن فاضل و برادرانش» در شهر سنگ شده، بنتا همه دست ساخت انسان هستند، اما چنانکه پیامبری که از جانب خداوند آمده است (خضر) می گوید:

«این اصنام را شما خود ساخته اید و شیطان ها بر ایشان متلبس گشته [از درون آنها با شما] سخن می گویند.»

برای یافتن گنج می بایست به غیبگویان و رمالان متوسل شد. گنج را باید مانند آبهای زیر زمینی یافت، همان طور که شخص برای یافتن آب به علم ریافه متوسل می شود، گنج یاب نیز باید از دو علم پیوسته ی اخترشناسی و رمل آگاهی داشته باشد. تودد آن دختر کنیزی که قهرمان یکی از داستان های هزار و یک شب به همین نام است در طی امتحانی که علما و دانشمندان دربار هارون الرشید از او می کنند شرح مفصلی درباره ی منازل قمر، وجوه سعد و نحس سیارات، و روزهای مبارک و نامبارک هفته بیان می کند. اما وی جانب احتیاط را نگه می دارد و محدودیت های پیشگویی و خبر از غیب را بر می شمارد و می گوید اطلاع پیشین از بعضی چیزها خاص خداوند است. بسیاری از متفکران سده های میانه با دوراندیشی و محافظه کاری تودد درباره ی قدرت اختر شناسی و علم احکام نجوم همعقیده بودند. اما در افسانه ها همیشه پیشگوییهای منجمان راست از آب در می آید. در داستان «گدای سوم» ملکزاده ای که در جزیره پنهان است به عجیب ابن خاسب می گوید که چگونه منجمان و دانایانی که تاریخ تولد مرا مشاهده کردند و زایچه مرا دیدند به پدرم گفتند «پسر تو پانزده سال زندگی میکند، و پس از آن قران کواکبی رخ خواهد داد که اگر از آن جان به در برد دیگر زنده خواهد ماند» اما از حکم اخترشماران گریزی نیست؛ و با آنکه عجیب ابن خاسب قصدی به کشتن ملکزاده ندارد، اما بر حسب تصادف او را همان گونه که اخترشناسان پیشگویی کرده اند می کشد.

ابلیس به ندرت در داستانهای هزار و یک شب ظاهر می شود، اما (در پیش طرحی قدیمی از داستان تاریخی و چهره ی ابلیس) در داستان «ابراهیم موصلی و ابلیس» ابلیس در نزد ابراهیم ظاهر می شود و به او آوازی را تعلیم می دهد. در داستان «تحفه القلوب» نیز ابلیس حضور دارد. در این دو داستان



وی به صورت پیرمرد خوش سیمائی ظاهر می شود. در حکایت «بلوقیا» می شنویم که جنهای شریر از اعقاب ابلیس هستند، و حال آنکه جنیان خوب از ذریه ی فرشتگانی هستند که ساقط و ترد نشدند. جنها در آبریزگاهها تردد می کنند، و این چنین است که در حکایت «نورالدین علی و پسرش» عفریت (که جنی قدرتمند است) از میان منبع آبریزگاه بیرون می آید تا کوژپشت را بکشد. تحفه القلوب را ابلیس که پدر جنیان است از یک معبر جادویی مخفی در یکی از آبریزهای قصر خلیفه به سرزمین جن ها می برد. خرابه ها، چنانکه در حکایت «پسر پادشاه و ماده غول» و در داستان «معروف پینه دوز» می بینیم، و گورستانها نیز از جاهای مطلوب اختفای جنها، به خصوص دسته ای از آنها که غول نامیده می شدند، بود. غول جن شریر و مردم آزاری است که در جاهای متروک و گورستان ها سکنی دارد. غولها، نر یا ماده، عاشق خوردن گوشت انسانند (و گاهی لفظ غول برای انسان آدمخوار به کار می رود). غول را باید با یک ضربه کشت، و اگر بر حسب تصادف و ندانسته کشنده ضربه ی دیگری به او بزند، غول زنده می شود. بنابر گفته ی چارلز دوتی سیاح قرن نوزدهم صحاری، غول ها با صدای مادر یا خواهر مسافران آنها را به نام می خوانند و از راه به درشان می برند. جن هایی که ما در هزار و یک شب به آنها بر می خوریم به وسیله ی حضرت سلیمان در کوزه ای یا بطری ای یا ستونی از سنگ زندانی گشته اند. حضرت سلیمان با انگشتری خاتم خود یا عصایش بر آنها حکم می راند و اگر نافرمانی می کردند تنبیهشان می نمود. در «مدینه النحاس» یا «شهر مس» خلیفه ازدمشق هیأتی را به جست و جوی این گونه کوزه ها و بطریها میفرستد. جن ها را می توان با بعضی اشیاء به اطاعت مجبور کرد، مانند انگشتر خاتمی که معروف پینه دوز در غاری زیرزمینی پیدا میکند. این عقیده که ارواح را می توان با مسح یا دستمالی درست بعضی از اشیاء جادویی تسخیر کرد، احتمال دارد از گونه ی منحطی از اندیشه های تحریف شده ی نو افلاطونی که در اواخر عهد عتیق درباره ی سحر، یعنی دست زدن به کرامات و انجام کارهای خارق العاده از راه اعمال قدرت بر ارواح، ارواح داشته است، نشأت گرفته باشد. در حالی که در مغرب زمین سده های میانه هنوز اشخاص شکاک و وجود داشتند که هر داستانی را که درباره ی پریان بود قصه ی کودکانه ی پیرزنان می شمردند و به چیزی نمی گرفتند، در دنیای اسلامی کسی نمی توانست امکان وجود جن را به این آسانی نادیده بگیرد، زیرا در قرآن از جنها به کرات یاد شده است؛ به عنوان نمونه در آیه ای که درباره ی استیلای سلیمان بر جنها است می خوانیم.

۶. نتیجه گیری

داستان های هزارو یک شب داستان انسانی هایی است که در کنار پریان و جن ها زندگی می کنند و فضای داستان ها فضایی است که عشق و نفرت در کنار هم قرار گرفته اند. ما در داستان ها بیشتر شاهد جادوگری و حیل و حقه زنان هستیم که برای مردان دام میگیرند. در هزارو یک شب زمان و مکان معنا ندارد جادوگران به راحتی دریا را خشک می کنند و سیل روان می کنند. انسان ها را به حیوان و حیوانات را به انسان تبدیل می کنند. ما از اولین داستان شاهد این جادوگری هستیم که زنان بخاطر خیانت پنهانی که به مردان خود کردند آنها را جادو می کنند و به حیوان تبدیل می کنند و زمانی که این مردان حیوان می شوند درست توسط زنی دیگر شناسایی می شوند. و آن زن آنها را به انسان تبدیل می کنند. بیشتر زنان جادو گرد و حتی شهرزاد که راوی می باشد از جادوی کلام استفاده می کند و شاه را مجذوب داستان های خود می کند به طور کلی همین جادو در داستان هاست که خواننده را چنان وابسته داستان می کند که گویی در ان داستان ها قرار دارد.

در انتها لازم به ذکر است که کمتر کتابی را پیدا می کنیم که از هزارو یک شب تاثیر پذیرفته باشد. هزارو یک شب روایتی است که هرگز پایان نیافته و هر عصر فصل جدیدی به آن اضافه می شود و کمتر کسی پیدا می شود که داستان های هزارو یک شب را نشنیده باشد داستان هایی چون علا الدین و چراغ جادو، سند باد بحری؛ علی بابا و چهل دزد بغداد. که از جمله مشهورترین داستان هاست و بیشتر مضامین افسانه ای و ماجرا جویانه دارند.

مراجع

- [۱] یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، اردیبهشت یشت، بند ۵، تهران، ۱۳۴۷ش .
- [۲] یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، آبان یشت، بند ۱۳، تهران، ۱۳۴۷ش .
- [۳] یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، آبان یشت، بند ۲۶، تهران، ۱۳۴۷ش .

National Conference on Future Studies, Humanities and Development

کنفرانس ملی آینده پژوهی علوم انسانی و توسعه

FHD2015.ir



شیراز مهرماه ۱۳۹۴

- [۴] یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، آبان یشت، بند ۵۰، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- [۵] ژاله و احمد تفضلی آموزگار، اسطوره زندگی زردشت، نقل از کتاب پنجم دینکرد، فصل ۲، ج ۱، ص ۱۱۳، بند ۳، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- [۶] کتابیون مزداپور، داستان گرشاسب، ج ۱، ص ۳۵۴، تهمورس و جمشید گلشاه و منتهای دیگر، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- [۷] کتابیون مزداپور، داستان گرشاسب، ج ۱، ص ۴۲۰-۴۲۱، تهمورس و جمشید گلشاه و منتهای دیگر، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- [۸] یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، بهرام یشت، بند ۴، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- [۹] یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، آبان یشت، بند ۱۳، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- [۱۰] زند بهمن یسن، فصل ۸، بند ۳، به کوشش محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- [۱۱] روایات داراب هرمزدیار، به کوشش مانک رستم اونوالا، ج ۱، ص ۹۸، بمبئی، ۱۹۲۲ م.
- [۱۲] بندهش، فصل ۲۷، بند ۴، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- [۱۳] روایت پهلوی، فصل ۴۱، بند ۱، به کوشش مهشید میرفخرایی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- [۱۴] مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، پرسش ۳۵، بند ۱۷، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- [۱۵] زند بهمن یسن، فصل ۱۲، بند ۴، به کوشش محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- [۱۶] یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، اردیبهشت یشت، بند ۹، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- [۱۷] کتابیون مزداپور، داستان گرشاسب، ج ۱، ص ۴۴۹-۴۵۰، تهمورس و جمشید گلشاه و منتهای دیگر، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- [۱۸] کارنامه اردشیر بابکان، بند ۱۷، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- [۱۹] فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۱۳۷، به کوشش رستم علی‌اف و دیگران، مسکو، ۱۹۶۵-۱۹۷۰ م.
- [۲۰] ابن ندیم، الفهرست، ج ۲، ص ۳۵۹.
- [۲۱] صادق هدایت، «جادوگری در ایران»، ج ۱، ص ۸، جهان‌نو، تهران، ۱۳۲۶ ش، س ۲، شم ۱.
- [۲۲] ابراهیم پورداود، ادبیات مزدیسنا، ج ۱، ص ۲۸، بمبئی، انتشارات انجمن زردشتیان ایرانی.
- [۲۳] ژاله و احمد تفضلی آموزگار، اسطوره زندگی زردشت، ج ۱، ص ۳۸-۳۹، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- [۲۴] ژاله و احمد تفضلی آموزگار، اسطوره زندگی زردشت، ج ۱، ص ۴۱، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- [۲۵] مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۹۳-۱۹۴، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- [۲۶] ژاله و احمد تفضلی آموزگار، اسطوره زندگی زردشت، ج ۱، ص ۱۰۸، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- [۲۷] مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، ج ۱، ص ۷۵، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- [۲۸] زردشت بهرام پژدو، زراتشت‌نامه، ج ۱، ص ۲۵، به کوشش محمد دبیرسیاقی و فردریک رزنبرگ، تهران، ۱۳۳۸ ش.
- [۲۹] زردشت بهرام پژدو، زراتشت‌نامه، ج ۱، ص ۲۶، به کوشش محمد دبیرسیاقی و فردریک رزنبرگ، تهران، ۱۳۳۸ ش.
- [۳۰] زردشت بهرام پژدو، زراتشت‌نامه، ج ۱، ص ۴۸، به کوشش محمد دبیرسیاقی و فردریک رزنبرگ، تهران، ۱۳۳۸ ش.
- [۳۱] دایرةالمعارف فارسی، ج ۱، ص ۷۱۷.