

دیو در افسانه‌های محلی ایرانی با نگاهی بر اساطیر

رضا یوسفوند^۱

۱. استادیار، گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Yusefvand@pnu.ac.ir

چکیده

بررسی‌ها نشان می‌دهد که افسانه‌های محلی در نگاه سطحی با اسطوره درآمیخته و تفکیک این دو از هم بسختی قابل تشخیص است، به گونه‌ای که برخی محققان و صاحب نظران اسطوره را همچون افسانه روایتی وهمی و خیالی و باطل معرفی کرده‌اند، برخی دیگر دوگانگی و تضادی بنیادین و متعصبانه میان این دو قائل‌اند و اسطوره را مربوط به دوران پیش از تاریخ و افسانه را متعلق به دوران تاریخی میدانند. و این ذهنیت و سوال پیش می‌آید که آیا اسطوره و افسانه گونه‌هایی از یک جنس‌اند؟ اسطوره پردازان تمام گناه غیر واقعی، وهمی و باطل بودن را به گردن افسانه می‌اندازند تا ماهیتی معتبر و مقبول برای اسطوره بسازند برخی نیز بر این باورند که اسطوره افسانه نیست بلکه تاریخ است و اسطوره را روایتی تاریخی و قدسی و افسانه را روایتی درباره شخصیت نیمه تاریخی و نیمه اسطوره‌ای میدانند. هدف این نوشتار بررسی بن‌مایه‌های دیو‌شناسی در افسانه‌های محلی با نگاهی بر اساطیر میباشد بنابراین ماهیت و باورهای عامیانه مربوط به دیوان در افسانه‌های محلی حکایت از این دارد که آبشخور باورهای مربوط به دیوان در افسانه‌ها و اساطیر یکی است هرچند که اختلافاتی با هم دارند. این مقاله با روش توصیفی و گردآوری داده‌های میدانی، اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شد.

کلیدواژگان: دیو، افسانه محلی، اساطیر



شیوه استناددهی: یوسفوند، رضا. (۱۴۰۳). دیو در افسانه‌های محلی ایرانی با نگاهی بر اساطیر. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۲(۴)، ۳۷۵-۳۸۸.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۹ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۲۵ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۲۸ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۱۰ اسفند ۱۴۰۳

The Treasury of Persian Language and Literature

The Demon in Iranian Local Folktales: A Mythological Perspective

Reza Yousefvand^{1*}

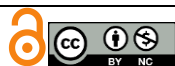
1. Assistant Professor, Department of History, Payame Noor University, Tehran, Iran

*Corresponding Author's Email: Yousefvand@pnu.ac.ir

Abstract

Studies indicate that, at a superficial level, local folktales are intertwined with myths, making it difficult to distinguish between the two. Some scholars and theorists have characterized myth, like folktale, as an illusory, imaginary, and false narrative. Others have posited a fundamental and rigid dichotomy between them, maintaining that myth belongs to the prehistoric era, whereas folktale pertains to the historical period. This raises the question of whether myth and folktale are two forms of the same narrative genre. Some mythologists attribute all qualities of unreality, illusion, and falsity to folktales in an attempt to construct a credible and accepted identity for myth. Others argue that myth is not folktale but history, regarding myth as a sacred historical narrative and folktale as a narrative concerning a semi-historical and semi-mythical character. The present study aims to examine demonological motifs in local folktales from a mythological perspective. The nature of demons and the folk beliefs associated with them in local folktales suggest that beliefs concerning demons in folktales and myths originate from a common source, although certain differences exist between the two. This study employed a descriptive method, and its data were collected through fieldwork, documentary research, and library-based sources.

Keywords: *Demon, Local Folktales, Myth.*



How to cite: Yousefvand, R. (2024). The Demon in Iranian Local Folktales: A Mythological Perspective. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 2(4), 375-388.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 29 December 2024

Revise Date: 13 February 2025

Accept Date: 16 February 2025

Publish Date: 28 February 2025

مقدمه

دیوها و موجودات شریر زاییده تخیل آدمی‌اند. با این وجود، آن‌ها هم صفات انسانی دارند و هم صفات غیرانسانی. صفات غیرانسانی آن‌ها بازتاب‌دهنده آرزوهای محال بشری و به حدی شگفت و غریب است که به‌ناگزیر برای نامیدن آن‌ها اصطلاح مافوق طبیعی را به کار می‌بریم. اصلی‌ترین صفت غیرانسانی موجودات مافوق طبیعی این است که آن‌ها طبیعتی غیرخاکی دارند، از آتش، هوا یا آب آفریده شده‌اند و به واسطه سرشت متعالی خود می‌توانند در یک لحظه به هر جا که بخواهند بروند و به پیکر گیاه، جانور یا انسان درآیند. آن‌ها نیز پر و بادپا هستند و قابلیت ناپدید شدن دارند. به هر زبان که بخواهند سخن می‌گویند. بر هر راز، سرنوشت و گنج‌های نهان دانا و از اخبار آینده باخبرند. به پشتوانه چنین نیروهای فراانسانی است که آن‌ها هر که را بخواهند یاری می‌رسانند یا می‌آزارند. توانایی‌های برتر آن‌ها سبب شده است که عنوان مافوق طبیعی را کسب کنند. هرچند این اصطلاح معنای متعددی دارد و در هر فرهنگ و سرزمینی مصداق‌هایی برای آن در نظر گرفته شده است. موجودات مافوق طبیعی بخشی از فرهنگ مردم هر جامعه به شمار می‌روند؛ چنان‌که بخش‌هایی از جهان‌بینی، باورها، پندارها و آیین‌های مردم در جوامع گذشته به موجودات مافوق طبیعی مربوط می‌شود.

بیشتر جهان‌بینی‌های شرقی بر این موضوع دلالت می‌کنند که جهان پیش از آفرینش انسان‌ها، در تصرف و جولان موجودات مافوق طبیعی بوده است. با آفرینش انسان، آن‌ها ناگزیر به جهان زیرین شتافتند و در همسایگی انسان‌ها زندگی کردند. از همین‌جا دشمنی همیشگی، جدال‌های خونین و انتقام‌جویی آن‌ها از بشر آغاز شد. معلوم است که انسان با این جهان‌بینی مسئولیت‌های بزرگی در زندگی دارد و در تمام طول عمر باید با پدیده‌ای به نام گریز از موجودات مافوق طبیعی روبه‌رو باشد. بنابراین، ما با انواع باورها،

اعتقادات، آیین‌ها و مراسمی روبه‌رو هستیم که فقط بخشی از آن‌ها شناخته شده است.

امروزه بسیاری از اعتقادات مربوط به مافوق طبیعی‌ها از میان رفته، کم‌رنگ یا دگرگون شده، استحاله یافته و در قالبی دیگر تجلی یافته است، اما برخی مراسم و آیین‌هایی که به سبب همان باورها پدید آمده است، پابرجا هستند. از این‌رو، ما آیین‌هایی را برگزار می‌کنیم که منشأ و چرایی آن را فراموش کرده‌ایم. اگر شناخت نسبتاً جامع و دقیقی از چیستی موجودات مافوق طبیعی صورت نگیرد، ممکن است رابطه میان آیین‌ها و مراسم جادویی و رازآمیز با منشأ و خاستگاه آن مشخص و معین‌تر شود. به عبارتی دیگر، شناخت موجودات مافوق طبیعی می‌تواند به بررسی جهان‌بینی و معرفتی بینجامد که اسطوره‌ها از آن پدید آمده‌اند و از خلال مطالعه آن‌ها می‌توان به واقعیت‌های دوره‌های ناشناخته زندگی انسان‌ها پی برد. از این‌رو، رابطه دوسویه‌ای میان شناخت و میزان آگاهی درباره بشر وجود دارد؛ به گونه‌ای که دستاورد مطالعات دیوشناسی در هر جامعه و فرهنگی چیزی جز شناخت مردم آن جامعه نخواهد بود.

افسانه و اسطوره

اسطوره منشوری است که ابعاد و زوایای آن از موضوعات تحقیق در علوم دیگر به شمار می‌رود. چنین ویژگی منحصربه‌فردی را کمتر در مفاهیم دیگر می‌یابیم. اسطوره هم از موضوعات اصلی علمی چون روان‌شناسی، ادبیات، دین، انسان‌شناسی، فولکلور، فلسفه و زبان‌شناسی است و هم به‌صورت حوزه‌ای مستقل و کلی با عنوان اسطوره شناخته می‌شود. هرچند زمان زیادی طول کشید تا اندیشمندان توانستند اهمیت ذاتی اسطوره را ثابت کنند، آن را همچون منبعی بی‌همتا از شناخت بشریت ارائه دهند و از اتهام‌هایی چون واهی بودن، بیهودگی و مهمل بودن تبرئه کنند. اسطوره در مطالعات زبان‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد. اسطوره «بیماری زبان» دانسته می‌شود تا بیماری اندیشه؛ یعنی اسطوره امری نفسانی است که از راه گفتار کیفیت می‌یابد. مطالعات اسطوره‌شناسی در پیوند با

زبان‌شناسی به‌وسیله سوسور محقق شد (1). مطالعات اسطوره‌شناسی، به‌ویژه نقد اسطوره‌ای، با انسان‌شناسی ارتباط تنگاتنگی دارند. اثر ممتاز سر جیمز فریزر، شاخه زرین، را می‌توان سرآغاز رسمی مطالعات اسطوره‌شناسی در انسان‌شناسی مدرن سده بیستم میلادی دانست؛ هرچند انسان‌شناسان قبل و پس از فریزر نیز تحقیقاتی در شناخت اسطوره انجام داده‌اند.

آیا اسطوره و افسانه گونه‌های یک جنس‌اند؟ به نظر می‌رسد تأکید بر برخی اجزا و عناصر تعریف‌های اسطوره و ابهام در تعریف مفاهیمی همچون عامه و افسانه، مهم‌ترین عاملی است که گاه کاربرد نقد اسطوره‌ای را برای آثار ادبیات عامه، به‌ویژه افسانه، مجاز نمی‌شمرد. در چند سده گذشته، تعریف‌هایی از اسطوره بازگو شد که آن را همچون افسانه، روایتی وهمی، خیالی و باطل معرفی می‌کرد (2). در تعریف‌های فراوانی که از اسطوره در دست است، دوگانگی و تضادی بنیادین و متعصبانه میان افسانه و اسطوره وجود دارد؛ یعنی الزاماً در توجیه هستی اسطوره، نیستی و واقعیت علمی افسانه نقض می‌شود. بنابراین، اسطوره بر ویرانه‌های افسانه قد علم می‌کند. گویی اسطوره‌پردازان تمام گناه غیرواقعی، وهمی و باطل بودن را به گردن افسانه می‌اندازند تا ماهیتی معتبر و مقبول برای اسطوره بسازند. برخی صاحب‌نظران بر این باورند که اسطوره افسانه نیست، بلکه تاریخ است؛ تاریخ واقعی، نه تاریخ دروغین (3). مارسل موس نیز افسانه را اساساً از اسطوره جدا می‌داند و می‌گوید: افسانه به هیچ وجه نمی‌تواند در اسطوره راه یابد (4). روزه باستید، بر اساس تفاوتی که بازگوکنندگان اسطوره میان افسانه و آن قائل‌اند، تفکیک اسطوره و افسانه را از هم تشریح می‌کند. برخی محققان غربی دیگر نیز همچون باستید، منصفانه‌تر قضاوت می‌کنند و تفاوت‌ها را فقط از زبان راویان گزارش می‌کنند (4). در ایران، افسانه و اسطوره در فرهنگ‌های لغت، همچون لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ فارسی معین، مترادف یکدیگر و هر دو، قصه، سخن باطل و پریشان معنی شده‌اند (5). در چند دهه گذشته،

اسطوره‌پژوهی به‌صورت دانشی علمی و معتبر شناخته شده است. در این دانش، تعریف‌هایی از اسطوره بازگو شده که در تضاد با افسانه و قصه قرار دارد. اسطوره روایتی واقعی و هستی‌شناسانه، قدسی، حقیقی و مینوی است که در مقابل افسانه قرار دارد. افسانه روایتی درباره شخصیت نیمه‌تاریخی و نیمه‌اسطوره‌ای است، درحالی‌که اسطوره ریشه دینی دارد و قهرمان آن فراطبیعی است. باورهای خیال‌انگیز و جاودانه، افسانه نام دارد. افسانه با تاریخ در پیوند است و رویدادهای آن خاستگاه تاریخی دارد، اما اسطوره داستان پیش از تاریخ است و رویدادهای آن آسمانی و قهرمانانش ایزدان هستند (6). صابر امامی نیز در کتاب اساطیر در متون تفسیری فارسی به شباهت‌های اسطوره و افسانه اشاره می‌کند، اگرچه افسانه را از اسطوره به‌کلی جدا می‌داند (7). بنابراین، این تأکید بر واقعی بودن، غیرتاریخی بودن، هستی‌شناسانه بودن و ماورای طبیعی بودن، از عناصری است که در تعریف‌های متناقض با افسانه وجود دارد. حال این پرسش مطرح است: آیا واقعاً افسانه ویژگی‌های اسطوره را ندارد و ماهیتی متفاوت با آن دارد؟

از دیدگاه انسان‌شناسان و فولکلوریست‌ها، اسطوره در تباین با افسانه معرفی نمی‌شود. هرچند آن‌ها با طرح چند ویژگی، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و مرزهای هر یک را بازگو می‌کنند، اسطوره و افسانه را گونه‌ها و جنس‌هایی از یک نوع می‌شناسند. ماده و جوهر افسانه و اسطوره یکی است و خصیصه‌های ثانوی به هر یک عمل ویژه‌ای بخشیده است. بر اساس این ماده مشترک، اسطوره و افسانه همان مجموعه باورها و اندیشه‌های بشری است که انسان‌شناسان و فولکلوریست‌ها اهمیت و ارزش اسطوره و افسانه را یکی می‌دانند. گاه در تعریف‌های انسان‌شناسان، اسطوره و افسانه واژگانی مترادف دانسته می‌شوند، زیرا آنچه در جامعه‌ای افسانه نامیده می‌شود، در جامعه دیگر اسطوره است و برعکس. بنابراین، هر دوی آن‌ها از جهت بازگویی شیوه اندیشه و تفکر انسان‌ها و بازسازی فرهنگ و تاریخ بشر اهمیت دارند. نقل یا راوی

بن‌مایه‌های دیوپرستی در ایران

جایگاه دیو در فرهنگ ایران را می‌توان در سه بخش جست‌وجو نمود:

متون مربوط به دوره باستان، متون و اسناد مربوط به دوره میانه و متون دری که اصولاً ادبیات پس از اسلام است.

متون دوره باستان شامل پیکرک‌های شگفت‌انگیز عصر ماد، اوستای کهن یا گاهان، کتیبه‌های هخامنشی و پارت‌ها است. متون دوره میانه شامل اوستای متأخر و دیگر متون ادبیات پهلوی، به‌علاوه متون مربوط به آیین زروانی، مانوی و مهرپرستی را شامل می‌شود.

از متون پارتی که در شرق ایران بودند، اسناد زیادی به‌جا نمانده و صرفاً اهریمن را «شاهزاده تاریکی» می‌خوانند (6). در دوره ماد، ۷۰۵ ق.م، پیکرک‌های شگفت‌انگیز که نیمی از حیوان و نیمی از آدمی و غولان بالدار مشاهده می‌شود که بعدها در ایران دیو نامیده می‌شوند، در سراسر زاگرس دیده می‌شود که باورهای بین‌النهرین درباره نیروهای خیر و شر در غرب ایران، از آذربایجان امروزی تا خوزستان و سرزمین عیلامیان، عمومیت داشته است (10). بعد از مادها، متن اوستا را در شمال شرق و حدود بلخ و کتیبه‌های هخامنشی را در جنوب و جنوب غرب داریم. آنچه میان گاهان در شرق و کتیبه‌های هخامنشی در غرب مشترک است، نام اهورامزدا (Ahura-Mazda)، وجود دیوان و دو اصل «ارته»، «اشه» یا راستی و دروغ است، اما دین گاهانی، اهورامزدا را خدای یکتا می‌داند، درحالی‌که در کتیبه‌ها، علاوه بر اهورامزدا، از خدایان (بغان) هم یاد می‌شود و اهورامزدا، هرچند خدای متعال است، اما خدای یکتا نیست (6). بنابراین، در مذهب هخامنشی به‌نوعی جنبه ثنوی آیین زردشتی دیده می‌شود، اگرچه نام اهریمن (انگرمینو) و اسامی خاص دیوان در این کتیبه‌ها نیامده است. در کتیبه‌های هخامنشی خشایارشا، اشاره به شهری است که در آن دیوها پرستش می‌شده‌اند و خشایارشا این معبد را ویران کرده است. در این متن،

در تعریف اسطوره نقش مهمی دارد؛ چنان‌که انسان‌شناسان در تعریف اسطوره آن را روایتی واقعی و حقیقی درباره پیدایش هستی قلمداد می‌کنند که از دیدگاه «راویان» آن نقل شده است (8). از دیدگاه فولکلوریست‌ها و انسان‌شناسان، افسانه یا اسطوره‌گویی همان تکنیک مشهور روان‌شناسی، یعنی «تداعی آزاد»، است که با تحلیل و طبقه‌بندی مفاهیم و محتوای آن، می‌توان حتی حافظه جمعی هر ملت را بازسازی کرد. در ایران، کوشش‌های برخی پژوهشگران فرهنگ عامه در هم‌تا دانستن اسطوره و افسانه و ارزشمند دانستن هر یک ستودنی است.

محمدجعفر محجوب در آثار خود، ضمن نقد و بررسی مفاهیمی چون عامه و عامیانه، بسیاری از شاهکارهای ادبیات کلاسیک ایران را نیز عامیانه معرفی می‌کند (9). او بر بازتعریف این مفاهیم از سوی ادیبان و صاحب‌نظران ادبیات فارسی اصرار دارد. بنابراین، اگر تلاش‌های محجوب به ثمر ننشیند و اثری را به سبب عامیانه بودن، بی‌ارزش و بی‌اعتنا ندانیم، کاربرد نقد اسطوره‌ای برای آن بدون مانع است و همان وجاهتی را دارد که برای آثار به‌اصطلاح «فاخر ادبی» نیز به کار می‌رود. محجوب در آثار و تألیفات خود درباره فولکلور، لحظه‌ای به تفاوت‌های اسطوره و افسانه نمی‌اندیشد. از دیدگاه او، افسانه طیف وسیعی دارد که اسطوره سرآغاز آن قرار می‌گیرد. قدیمی‌ترین سرگذشت خدایان و کهن‌ترین توجیهی که از کیفیت آفرینش و ایجاد طبیعت و انسان شده، به‌صورت افسانه‌ها و اساطیر است. حتی احکام و دستورهای خدایان نیز طی افسانه‌ها به افراد بشر ابلاغ می‌شود و علت وجوب یا حرمت هر کار و امر یا نهی خدایان درباره امور مختلف را نیز افسانه نشان می‌دهد (9). محجوب افسانه و داستان را از کهن‌ترین تراوش‌های دستگاه ذهنی بشر می‌داند؛ تراوش‌هایی که پیش از ورود انسان به دوران تاریخی شکل گرفته است و به‌مدت دراز در نهان‌خانه ضمیر و مخزن حافظه باقی مانده و دهان‌به‌دهان و سینه‌به‌سینه به نسل‌های بشری سپرده شده است.

«معبد دیوها» را برخی چون «گرن» اشاره به معبد مردوک بابلی و دیو را خدایان بابلی دانسته‌اند (11).

دیوپرستی در ایران هیچ‌وقت از رونق نیفتاد. در آیین زردشتی، پرستندگان دیو را دئوسن (daevayasna) می‌خواندند. مطابق وندیداد، دئوها و پرستندگانشان پس از غروب آفتاب در گورستان‌ها و دخمه‌ها یکدیگر را ملاقات می‌کردند و در آنجا به صرف غذای آیینی نفرت‌انگیز خود، که جسد مردگان بود، می‌پرداختند (12). در جایی دیگر از وندیداد، به آدم‌خواری و پسرخواری متهم می‌شوند (12). مزدیسنان دیوپرستی را بدعتی نابخشودنی شمرده‌اند. این نوع پرستش با عقاید مانی و زروان نیز مغایر است، ولی ردپای آن را در آیین مهر می‌بینیم. طبق دینکرد، دیویسان مراسم خود را پنهان اجرا می‌کرده‌اند، اما ذکر مکرر نام آن‌ها و رد عقایدشان در کتب پهلوی نشان می‌دهد که به هر حال در عهد ساسانیان نیز وجود داشته‌اند. زرین‌کوب معتقد است نام «دیوداد» در خاندان ساجیان آذربایجان که با افشین اشروسنه خویشاوند بوده‌اند، نشان می‌دهد که احتمالاً در اوایل عهد عباسی نیز هنوز پرستش دیو در گوشه و کنار رواج داشته است (13). این پرستش‌ها ظاهراً به علت ترس از دیوان و تلاش برای خرسندسازی و در خدمت گرفتن آن‌ها بوده است و تمام نیایش‌ها، نذرها و قربانی‌های تقدیم‌شده به اهریمن و دیوان در راستای این هدف صورت می‌گرفته است. رسم پرستش خدایان شر را در جامعه آریایی هند نیز می‌توان دید؛ یعنی اسوره‌پرستانی در میان اکثریت دیوپرستان که در هند، برخلاف ایران، معنای مثبتی دارد، باقی بوده‌اند (14). به‌طور کلی می‌توان گفت در اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره اول پیش از میلاد، که قبایل ایرانی هنوز از هم جدا نشده بودند، نام اهورامزدا در میان ایشان شکل گرفته بود. پس از اهورامزدا، بخشی از خدایان کهن هند و ایرانی و اهوره‌ها تا حدی صورت فرشتگان یافته، گروه دیگر خدایان، یعنی دئوها، مظهر شر گشته بودند. سپس، در مرحله پیشرفته‌تری از دین، در فرهنگ

اوستای شرق ایران، اهورامزدا به خدای یکتا تبدیل گشته و خدایان دیگر حذف شده‌اند و اهریمن مظهر شر و سرور دیوان شده است، درحالی‌که در دیگر نقاط ایران، از جمله فارس، دین ایرانی بر همان اساس کهن باقی مانده است (10).

پس از زردشت، اندیشه‌های کهن ایرانی و خرافات گذشته دوباره به آیین زردشت راه یافت و مثلاً سپندمینو، که در گاهان در رتبه‌ای پایین‌تر از اهورامزدا، یکتا و آفریده اوست، پس از زردشت هم‌ردیف او و در برابر اهریمن قرار می‌گیرد. متون اوستایی و پهلوی، صحنه نبرد دائمی نیروهای اهورایی و اهریمنی است. در دنیای مزبور، در برابر هر کار نیک، شرارتی و در مقابل هر ایزد، یک دیو وجود دارد. آفرینش دیوان و موجودات اهریمنی در اوستا و کتاب‌های پهلوی، به روشنی آفرینش مینوی اهورامزدا و موجودات اهورایی توصیف نشده است. در چنین نظامی، دیوان به اندازه فرشتگان درست جا نیفتاده‌اند. این فقدان نظم غیرعمدی نیست، زیرا از خصوصیات عمده شر، بی‌نظمی و ناهماهنگی است (15). در نوک هرم این نیروهای شر، اهریمن قرار دارد.

دیو موجودی مافوق طبیعی

بر اساس افسانه‌ها و روایات ایرانی، به‌خصوص آنچه که در فولکلور مشاهده می‌شود، دیو موجودی است مافوق طبیعی که با شکل و سیمای ویژه‌ای تصور می‌شود و خویشکاری‌های متعددی دارد. سرچشمه و خاستگاه چنین باورهایی شاهنامه فردوسی است، به‌ویژه آنجا که به مشخصات «دیو سپید» پرداخته می‌شود (16). بر این اساس، دیوها موجوداتی زیانکار و غیرطبیعی هستند که با انسان‌ها تفاوت اساسی دارند. آن‌ها معمولاً سیاه‌رنگ، با دندان‌های بلند همچون دندان‌های گراز، لب‌های کلفت و سیاه و گاه چشمان آبی وصف می‌شوند. بدن آن‌ها از موهای ضخیم پوشیده شده و معمولاً چند سر، شاخ، دم و گوش‌های بزرگ و یک جفت بال دارند (17). دیوها مردم‌خوار و معمولاً احمق و ابله (18) و گاه زیرک و چالاک توصیف می‌شوند. آن‌ها به جادو و تمام

رزم‌افزارهای فرانسائی مجهزند. مثلاً نیروی پیکرگردانی دارند و در هر لحظه می‌توانند از قالبی به قالب دیگر درآیند. گاه به شکل زنان زیبا و بیشتر به شکل گورخر، مار، آهو، اسب، اژدها و شیر درمی‌آیند. طرسوسی در داراب‌نامه (19) چنین آورده است که وقتی قهرمان داستان، «طروسیه»، بین دو مار سیاه و سفید، سیاه را می‌کشد، مار سفید به نزد او می‌آید و می‌گوید:

ما از جمله پریانیم و لکن آن مار سیاه که تو کشتی، دیو بود. جای ایشان در پس کوه است و آن اژدهای عظیمی که سر از این کوه برآورد و از این دریا آب می‌خورد، اژدها نیست، بلکه دیوی است که در جلد اژدها رفته است. مردمان لک‌زبان منطقه لرستان نیز افسانه‌ای، «زِرپ زنگ»، نظیر داراب‌نامه طرسوسی دارند. قهرمان این افسانه که به زِرپ زنگ (zarp zang) معروف است و یکی از فرزندان چهل‌گانه شاه می‌باشد، در طول سفر دور و درازی که همراه با دیگر برادران در پیش دارند، دیوهای سه‌گانه چندسر را پس از مبارزات تن‌به‌تن از سر راه برداشته و در برگشت، به راهنمایی سیمرخ، دیوی را که در جلد اژدها رفته و مانع آبرسانی به سرزمین حاکم آن منطقه شده بود، از بین می‌برد (20).

گاه قهرمانان افسانه‌ها دیوان را به تسخیر خود درآورده و تا آخر عمر به ارباب خود خدمت می‌کنند. معمولاً برای تسخیر آن‌ها باید حلقه‌ای فلزی یا نعل اسب را به گوش آن‌ها آویخت. با این کار، آن‌ها مهار می‌شوند و همیشه در خدمت انسان خواهند بود. با گرفتن بهره‌ای از دیوان می‌توان هر وقت که لازم بود آن‌ها را احضار کرده و به کار گماشت. چنان‌که اگر مو یا پر از آن‌ها گرو بگیریم و در صورت لزوم آن‌ها را آتش بزنیم، دیو در خدمت ما خواهد بود. هرگاه دیوان در حال ظاهر شدن یا ناپدید شدن باشند، توفان و گردبادی اتفاق می‌افتد که در نتیجه «تنوره کشیدن» دیو است. تنوره کشیدن یعنی در حال چرخیدن به هوا پریدن. این صفت دیوها در بیشتر افسانه‌ها و روایت‌های مردمی دیده می‌شود که اغلب به صورت «دیو تنوره کشید و به آسمان رفت» به کار

می‌رود. در اصطلاح فارسی نیز اصطلاح دیوباد را به گردبادی می‌گویند که از زمین بلند می‌شود (5).

یکی از مشخصات رفتاری دیوها، وارونه‌صفت بودن آن‌هاست (21). دیوها معمولاً تمایل دارند آنچه را به آن‌ها گفته می‌شود وارونه انجام دهند. خاستگاه چنین باوری درباره خصلت و منش دیوان در شاهنامه فردوسی است. در داستان نبرد رستم با اکوان دیو، با این ویژگی روبه‌رو هستیم. اکوان دیو ابتدا خود را به شکل گورخری درمی‌آورد و رستم را به دنبال خود می‌کشد، اما رستم پس از یک شبانه‌روز تلاش موفق نمی‌شود او را بگیرد. بنابراین، خسته و درمانده به خواب می‌رود. آنگاه اکوان دیو به شکل واقعی‌اش درمی‌آید و رستم را با قطعه‌ای از زمینی که در آن خفته بودند، بلند می‌کند و به آسمان می‌برد و از رستم می‌پرسد مایل است او را به بیابان بیندازد یا به دریا؟ رستم که به وارونگی دیو آگاه بود، برای نجات جان خود می‌گوید به بیابان. دیو وارونه عمل کرده و او را به دریا انداخته و رستم نجات می‌یابد. در فولکلور و باورهای مردمی چنین تصویری هنوز پابرجاست و آن را در امثال و حکم مردم می‌توان دید (22)؛ به گونه‌ای که هرکس کاری را به اشتباه یا خلاف اصول انجام دهد، او را «دیوانه» و رفتار وی را «دیوانگی» می‌خوانند.

ظاهر دیو

در اسکندرنامه منوچهرخان حکیم، که داستانی کاملاً عیارانه و برگرفته از ویژگی‌های عیاران عهد صفوی است، دیوان فعالانه می‌جنگند و همیشه به وسیله پهلوانان عیار مغلوب می‌شوند. دیوان معمولاً شاخ و دم دارند و در ماجرای می‌خوانیم که دیوی سعدان، پسر ساسان، را بزرگ می‌کند و فرستاده اسکندر در تلاش است که به او بفهماند پسر دیو نیست. او دیو است و شاخ و دم دارد و تو بنی آدم هستی؛ هرگاه پدر تو بود، تو هم باید شاخ و دم داشته باشی (23). از دیگر جنبه‌های جسمی دیوان، رنگ آنان است. آنان گاهی به سیاهی قطران‌اند. سعدان... به نزدیک درختی و چشمه‌ای رسید،

دیو را دید چون قطران سیاه (23). گاهی نیز در داستان‌ها با دیو سپید روبه‌رو می‌شویم که یادآور دیو سپید شاهنامه است. در داستان هفت دختران از فرهنگ افسانه‌های مردم ایران، دیو مورد نظر سفید است (18).

مکان دیو

دیوها پنهان از آدمیان زندگی می‌کنند؛ بنابراین، محل استقرار آن‌ها کوه یا غار است. در قصه‌های عامیانه، دیوان گاه در کوه قاف ساکن‌اند (24). در قصه «کلاخ لجباز» از قصه‌های صبحی مهتدی نیز دیو ساکن قلعه کوه است (18). ناگفته نماند که این محل در اسطوره‌ها، مکانی مقدس و محل استقرار خدایان است. گاهی نیز دیوان در غار سکونت می‌گزینند. خانه دیو هفت‌سر داخل غاری در کوه است (18). در قصه‌های «شمسه و قهقهه» می‌خوانیم که «هنگال» دیو از آب بیرون می‌آید (25). و زرین‌تن دیو در اسکندرنامه منوچهرخان حکیم، ساکن جزیره فیض‌بخش است.

دیو و جادوگری

جادو نیرویی است که از نفوذ کلماتی به وجود می‌آید که با صدای بلند قرائت یا به‌صورت آواز خوانده می‌شود و انسان می‌تواند، همان‌طور که روی موجودات روحانی عمل می‌کند، به‌وسیله اقوال و حرکات مخصوص در طبیعت تأثیر نماید و این نفوذ اساسی را برقرار سازد که آن را جادو می‌نامند (26). در آیین زردشتی، جادو نیرویی اهریمنی است و چنان‌که در وندیداد آورده، آفریده اهریمن است: «پس آنگاه اهریمن همه‌تن‌مرگ بیامد و پتیارگی، جادویی زیان‌بار جاودانه را بیافرید» (27). در اسطوره‌های ایرانی، دیوان جادوگر نیز هستند. از جمله اعمال آن‌ها پیکرگردانی است که از ویژگی‌های جادوگران است. در داستان کاووس از شاهنامه، دیو سپید با نیروی جادویی، ابری سیاه بر ایرانیان پدید می‌آورد و با فراگرفتن قیر و دود، سرانجام همه نابینا می‌شوند.

شب آمد یکی ابر شد با سیاه

جهان کرد چون روی زنگی سیاه

یکی خیمه زد بر سر از دود قیر
سیه شد جهان، چشم‌ها خیره‌خیره
چو بگذشت شب، روز نزدیک شد
جهان‌جوی را چشم تاریک شد

(28)

رستم در خان چهارم با دیوی روبه‌رو می‌شود که به شکل زن جادوگر زیبایی درآمده است.
بدانست او جادوی ریمن است
نهفته به رنگ اندر، اهریمن است
چو آواز داد از خداوند مهر
دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر
اوصاف و مظاهر دیو

دیو در افسانه‌ها و باورهای عامیانه مظهر شرارت و زیانکاری می‌باشد که صفات گوناگونی دارد و هرکدام از موجودات مستقل، مثل جن، دولاپا، غول، تاوه و غیره، از جمله انواع آن به شمار می‌روند (29). مثلاً در افسانه‌ها و ادبیات شفاهی، تاوه دیوی است که اگر با دودمانی دشمن شود، کودکان آنان را نابود می‌سازد. باشنده‌ای زیانکار در فرهنگ توده بسیار فراوان بوده و در فرهنگ گروه‌های مختلف قومی در ایران نام‌های متفاوتی دارند (30). در فرهنگ عربی نیز «جن» چنین شخصیتی دارد؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از موجودات، از جمله صفات و چهره‌های آن، در نظر گرفته می‌شوند.

جن در آفرینش نسبت به انسان متقدم است و تا مدت‌ها پیش از آفرینش انسان، در زمین می‌زیسته است (31). جن‌ها از آتش آفریده شده‌اند و در طبقه‌بندی طبایع، در مرتبه بالاتری از خاک که انسان از آن آفریده شده قرار دارند (31). همان‌گونه که دیو از نیروهای اهریمن دانسته می‌شود، جن نیز از شیطان بزرگ که از آتش آفریده شده است، پدید آمده است. جن به سبب برخورداری از طبیعت آتشین قابلیت پنهان شدن دارد (32). معنای لغوی واژه

نتیجه‌گیری

پارهای از عناصر کهن فرهنگی هر جامعه و ملتی را می‌توان از طریق شناخت موجودات ماورای طبیعی و افسانه‌های آن ملت شناسایی و رصد نمود. در ایران، اسطوره و افسانه با اختلافات جزئی مترادف یکدیگر هستند، در صورتی‌که پارهای از محققان و فرهنگ‌شناسان غربی این دو را از یکدیگر جدا دانسته و معتقدند که افسانه به هیچ وجه نمی‌تواند در اسطوره راه یابد؛ هرچند پارهای دیگر از محققان منصفانه‌تر قضاوت نموده و تفاوت‌ها را فقط از زبان راویان گزارش می‌کنند. بنابراین، با بررسی‌های به‌عمل آمده در فرهنگ و افسانه‌های ایرانی می‌توان گفت آبخشور افسانه و اسطوره یکی است و هر دوی آن‌ها، هرچند دارای اختلافات جزئی هستند، از یک ریشه منشعب شده و تغذیه می‌شوند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

جن نیز بر همین موضوع دلالت دارد (33). با ورود اعراب به ایران، جن به‌زودی با دیو تداخل معنایی پیدا کرد و به‌عنوان مفهومی کلی و فراگیر و اصل همه موجودات مافوق طبیعی در نظر گرفته شد. به موازات روایاتی که دیو در آن مفهومی کلی و اساسی دارد و موجودات دیگر از آن به وجود می‌آیند، در برخی روایات سده‌های نخستین دوره اسلامی نیز همین نقش را ایفا می‌کند. بنابراین، نوعی تخلیط و ترکیب میان مفاهیم ایرانی و عربی پدید آمده که منشأ آن نزدیکی معنایی جن و دیو است. در عجایب‌المخلوقات طوسی، غول گونه‌ای از دیو معرفی می‌شود که فریبکار و مردم‌خوار است (34). غول از انواع شیطان دانسته شده است. بنابر اسطوره‌های پیش از زردشت، دیوان به شکل آدمی بر روی زمین راه می‌رفتند، اما پس از ظهور زردشت، آنان از زمین بیرون رانده شدند و به زیر زمین گریختند (35). دیوان علاوه بر اینکه نماد آفات طبیعی مثل زلزله و توفان و رنج و ستم‌اند، مظهر خلق و خوی بد مردم و صفات مذموم آن‌ها، همچون رشک، حسد، آز و شهوت، نیز هستند.

multilingual speech, knowledge of hidden treasures, awareness of fate, and access to future events. These exceptional abilities have led societies to classify them as supernatural beings whose existence transcends the ordinary material world. In Iranian folk belief, such beings may be created from fire, air, or water and may assume the forms of plants, animals, or human beings. They can assist or harm individuals, appear or disappear in storms and whirlwinds, and intervene in human affairs through magical and superhuman powers. Supernatural beings therefore constitute more than imaginary figures in oral narratives; they form part of the

EXTENDED ABSTRACT

The study of demons and other malevolent supernatural beings provides an important point of access to the symbolic systems, collective fears, ritual practices, and historical imagination of Iranian communities. Although such beings are products of the human imagination, they are represented through a combination of human and nonhuman attributes. Their human characteristics make them intelligible within narrative structures, whereas their nonhuman qualities embody impossible human desires and extraordinary capacities, including instantaneous movement, shape-shifting, invisibility,

worldview through which communities have historically interpreted misfortune, illness, natural disasters, unexplained events, moral disorder, and the uncertainties of everyday life. Their significance is especially evident in societies where ritual practices and collective customs have survived even after the beliefs that originally produced them have weakened or disappeared. The demonological traditions preserved in Iranian folklore consequently offer valuable evidence concerning archaic systems of knowledge, collective memory, and the cultural mechanisms through which human communities have explained the unknown (36-38).

A central theoretical issue in the interpretation of Iranian folktales concerns the relationship between myth and legend or folktale. Myth has long occupied a distinctive position in linguistics, psychology, anthropology, religion, philosophy, literature, and folklore, yet scholars have disagreed over whether it should be considered fundamentally different from folktale. Earlier approaches often defined both myth and folktale as imaginary, irrational, or false narratives, while later mythological scholarship attempted to establish myth as a sacred, authentic, ontological, and historically significant mode of narration. This effort occasionally produced an overly rigid opposition in which myth was treated as a sacred account of primordial events, whereas folktale was dismissed as a fictional narrative concerning semi-historical or semi-mythical figures. Such distinctions, however, become

unstable when examined comparatively. Anthropologists and folklorists have shown that a narrative classified as myth in one society may be identified as folktale in another, and that both forms emerge from the same body of collective beliefs, symbolic patterns, and inherited conceptions. The difference between them frequently depends on the narrator's cultural position, the degree of sacred authority attributed to the account, and the social function of its performance. Myths and folktales may therefore be regarded as related narrative forms whose shared substance consists of the beliefs and intellectual constructions through which human societies have interpreted creation, nature, supernatural beings, moral laws, divine commands, and the origins of social customs. From this perspective, Iranian local folktales are not inferior or distorted remnants of myth; rather, they preserve, transform, and transmit mythological structures in forms adapted to local history, oral performance, and communal memory (2, 4, 6, 8, 9).

The present study adopts a descriptive and interpretive approach to examine demonological motifs in Iranian local folktales through comparison with Iranian mythological and religious traditions. The data were gathered through documentary, library-based, and field-oriented sources, including oral narratives, collections of Iranian folktales, mythological dictionaries, classical Persian texts, Zoroastrian writings, and regional ethnographic accounts. The analysis focuses

on the continuity and transformation of beliefs associated with demons across three broad textual and historical domains: materials related to ancient Iran, sources belonging to the Middle Iranian period, and Persian-language texts produced after the advent of Islam. Ancient evidence includes the Gathas, Achaemenid inscriptions, early Iranian religious ideas, and archaeological representations of hybrid and winged beings. Middle Iranian sources include the later Avesta, the Vendidad, Pahlavi writings, and traditions related to Zoroastrianism, Zurvanism, Manichaeism, and Mithraism. Post-Islamic materials include the Shahnameh, popular romances, local legends, oral tales, and works concerning regional beliefs. The comparative examination of these materials makes it possible to identify recurring features of demons, such as their physical appearance, dwelling places, magical powers, moral functions, antagonistic relationship with human beings, and association with disorder. It also clarifies how older Iranian concepts interacted with Islamic and Arabic notions, particularly the concept of the jinn. By tracing these correspondences, the study seeks to demonstrate that the demonological material preserved in local folktales derives from the same cultural reservoir as mythological traditions, even though narrative details have changed through historical transmission and regional adaptation (12, 15, 18, 27, 39).

The findings indicate that demon worship and belief in demonic beings occupied a persistent, though changing, position in Iranian cultural history. In ancient Iranian religion, the transformation of the daevas from divine beings into embodiments of evil reflected the development of a dualistic worldview organized around truth and falsehood, order and disorder, and the opposing forces of Ahura Mazda and Angra Mainyu. The Vendidad portrays demons and their worshippers as impure beings associated with darkness, cemeteries, corpses, cannibalistic practices, and violations of religious order. Although Zoroastrian orthodoxy condemned demon worship as an unforgivable deviation, references in Pahlavi texts suggest that related practices continued secretly into the Sasanian period and perhaps survived in limited forms during the early Islamic centuries. Such worship appears to have been motivated less by admiration than by fear and the desire to appease, control, or employ dangerous supernatural powers. Within this system, demons came to symbolize not only hostile cosmic forces but also natural disasters, disease, suffering, violence, envy, greed, lust, and other destructive human dispositions. The lack of order among demonic beings is itself meaningful, because chaos and disharmony are central attributes of evil in Iranian cosmology. Local legends preserved these structures by depicting demons as enemies of human settlement, obstructers of water, devourers of children, inhabitants of

mountains and caves, and masters of hidden or inaccessible spaces. The persistence of these representations reveals that local folktales did not simply invent demonic figures independently; instead, they reworked older religious and mythological ideas within narrative forms suited to regional communities (10, 13, 14, 32, 35).

The narrative and physical characteristics of demons in Iranian folktales further confirm the continuity between mythology and oral tradition. Demons are commonly described as black, hairy, enormous, many-headed, horned, tailed, winged, and equipped with long teeth resembling those of wild boars. Yet their appearance is not fixed, because shape-shifting is among their most important powers. They may assume the form of beautiful women, wild asses, snakes, deer, horses, lions, or dragons, and they frequently use such transformations to deceive, attack, or test heroic figures. The *Shahnameh* provides some of the most influential models for these representations, particularly the White Demon and Akvan Div. The latter embodies the well-known quality of inversion: because the demon acts contrary to what it is told, Rostam survives by requesting the opposite of what he actually desires. This motif remains visible in folk expressions concerning madness, error, and behavior that violates accepted norms. Popular romances and local tales similarly portray demons as powerful but often foolish beings who may be defeated, captured, or compelled to serve human masters. Their

subjugation may require a metal ring, a horseshoe attached to the ear, or possession of a hair or feather through which they can later be summoned. Their appearance and disappearance are accompanied by whirlwinds, a phenomenon interpreted in folk terminology as the demon's upward spiraling movement. Iranian tales also locate them in Mount Qaf, remote fortresses, caves, islands, springs, and underwater realms. Following the Islamic conquest, these indigenous ideas increasingly overlapped with Arabic conceptions of the jinn, resulting in a blended supernatural taxonomy in which demons, jinn, ghouls, and other harmful beings acquired partially interchangeable features (16, 17, 23, 28-30).

In conclusion, the examination of Iranian local folktales demonstrates that myth and folktale cannot be separated through an absolute or inflexible distinction. Although they may differ in sacred status, historical setting, narrative performance, and the degree of belief attached to them, both derive from a shared cultural and symbolic foundation. Iranian demonological traditions illustrate this relationship particularly clearly. The demons of local tales retain essential characteristics found in ancient mythology and religious literature, including their association with evil, chaos, magic, shape-shifting, hidden spaces, natural disasters, moral corruption, and conflict with human beings. At the same time, oral transmission has localized these beings, incorporated them into regional histories, and

adapted their features to changing religious and social conditions. The later interaction between the Iranian demon and the Arabic-Islamic jinn further shows that supernatural concepts are neither static nor culturally isolated; they are reshaped through contact, reinterpretation, and narrative continuity. Studying demons in local folklore therefore contributes not only to demonology or mythology but also to the reconstruction of Iranian cultural history, collective memory, ritual life, and popular systems of knowledge. The findings ultimately suggest that the source of beliefs concerning demons in myth and folktale is substantially the same, even where differences of form and function are evident. Local folktales should consequently be understood as valuable repositories of mythological thought rather than as merely imaginary or culturally inferior narratives.

References

1. Rastegar Fasaie M. Shape-Shifting in Mythology. Tehran: Ettela'at; 2004.
2. Eliade M. Myth and Reality: Perspectives on Myth. Tehran: Tous; 1983.
3. Shayegan D. Cultural Idols and Primordial Memory. 5th ed. Tehran: Amir Kabir.
4. Bastide R. The Science of Myths. 3rd ed. Tehran: Tous; 1991.
5. Moein M. Mazdayasna and Persian Literature. Tehran: University of Tehran Press; 2001.
6. Esmaeilpour A. From Myth to History: The Works of Mehrdad Bahar. 1st ed. Tehran: Cheshmeh; 1997.
7. Emami S. Myths in Persian Exegetical Texts. Tehran: Ganjineh-ye Farhang; 2001.
8. Barfield T. The Dictionary of Anthropology. London: Blackwell; 1997.
9. Mahjoub MJ. Iranian Folk Literature. 4th ed. Tehran: Cheshmeh; 2008.
10. Bahar M. Asian Religions. 1st ed. Tehran: Cheshmeh; 1996.
11. Gehr G. Religions of Iran. 1st ed. Tehran: Agahan-e Ideh; 1998.
12. Vendidad. Vendidad. Tehran: Fekr-e Rouz; 1997.
13. Zarrinkoub A. History of Iran After Islam. Tehran: General Directorate of Writing, Ministry of Education; 1964.
14. Amouzgar J. Demons Were Not Demons in the Beginning: The Language of Mythic Culture. Tehran: Moein; 2007.
15. Hinnells JR. Persian Mythology. Tehran: Asatir; 2000.
16. Matini J. Another Account of the Demons of Mazandaran. Iran Nameh: Journal of Iranian Studies. 1964;3(1).
17. Massé H. Croyances et coutumes persanes. Paris: Librairie Orientale et Américaine; 1933.
18. Darvishian AA, Khandan R. Dictionary of Iranian Folk Tales. Tehran: Ketab va Farhang; 2003.
19. Tarsusi MiH. Darab-nameh. Tehran: Translation and Publication Enterprise; 1977.
20. Yousefvand R. An Examination of Historical Roots in Laki Legends. Tehran: Payame Noor University; 2016.
21. Homayouni S. Folk Culture of Sarvestan. Mashhad: Behnashr; 1992.
22. Ekrami M. Those Better Than Us. Mashhad: Ivar; 2003.
23. Hakim MK. Eskandar-nameh. Tehran: Sokhan; 2009.
24. Mashdi Galin K. Tales of Mashdi Galin Khanom. Tehran: Markaz; 2009.
25. Farahi MT. Mahbub al-Qulub. Tehran: Amir Kabir; 1957.
26. Challaye F. A Short History of the Great Religions. Tehran: Tahouri; 1967.
27. Avesta. Avesta. Tehran: Morvarid; 1996.
28. Ferdowsi A. Shahnameh. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia; 2007.
29. Yousefvand R. Some Laki Demons. Iran and the Caucasus. 2008;12(2):275-9.
30. Yousefvand R. Folk Culture of the Lak People. Yasuj: Chavil; 2013.
31. Qur'an. The Holy Qur'an.
32. Christensen A. The Evil Creation in Iranian Traditions. Tabriz: University of Tabriz; 1941.
33. Gesenius A. Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. London: Oxford; 1995.
34. Tusi MiMiA. Wonders of Creation. Tehran: Translation and Publication Enterprise; 1966.
35. Bahar M. Bundahishn. 3rd ed. Tehran: Tous; 1999.

36. Lévy-Bruhl L. Mental Functions in Primitive Societies. Tehran: Hermes; 2011.
37. Tylor EB. Primitive Culture. London 1871.
38. Birx HJ. Encyclopedia of Anthropology: SAGE Publications; 2006.
39. Gholizadeh K. Dictionary of Iranian Mythology. Tehran: Amir Kabir; 2008.