



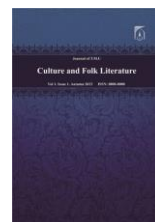
T. M. U.

Culture and Folk Literature

E-ISSN: 2423-7000

Vol. 8, No. 35

November, December & January 2020-2021



The Analysis of the Oral Legends: A Focus on Type 467 in the Legend *The Lazy*¹

Seyed Reza Atabak *², Mostafa Moosavi³, Pegah Khadish⁴

1. PhD Candidate of Persian Language and Literature, International Pardis of Kish, Tehran University, Tehran, Iran.
2. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran.
3. Assistant Professor of Dehkhoda Dictionary and the International Center for Teaching Persian Language, Tehran University, Tehran, Iran

Received: 06/07/2020

Accepted: 16/10/2020

* Corresponding Author's E-mail:
reza.atabak@ut.ac.ir

Abstract

The abduction of a girl by a demon, her imprisonment, and the request for sexual intercourse are among the themes of the type 467 in oral legends (according to the Arne-Thomson World List), as observed in the myth of *The Lazy*. This study employs a descriptive - analytical approach. In the story, the girl's blood falls into the water and turns into a flower. The mythological concept could be found in the story of Kiomers in *Bandahesh* and the growth of the rhubarb from his sperm. The demon, who always asks the girl for sexual intercourse in such stories, is a symbol of human being rejected by the society for his immoral behavior. He, now, wants to return to the society by sleeping with another human. The girl, who can be regarded as a symbol of the society, refuses to accept the demon's request in order to prevent the demon from entering the society, and in this way, she seeks to save the society. When the hero arrives, he discovers the life glass of the demon and destroys the demon. In this context, the study aims to explain the behavior of the demon.

Keywords: Oral legends type 467; lazy; demon; growing plant from the human's blood; immoral traits. .

1. This article is extracted from the PhD dissertation of the first author, titled *Demons in Myths of Iran and the World: A Comparative Analysis of Demons in Myths of Iran, Germany, India, and African-Americans*



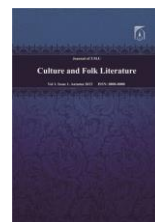
T. M. U.

Culture and Folk Literature

E-ISSN: 2423-7000

Vol. 8, No. 35

November, December & January 2020-2021



Research background

No specific study could be found on the oral legend type 467. However, Marzloph (1997) has introduced this type in his book *Classification of Iranian Stories*, but has not given an analysis of its contents. Zolfaghari (2018) in *Popular Fiction Literature* introduced the legend of Akchelak, which is another version of the legend of *The Lazy*. Many articles and books have been written about the demon, its types, and performance. In her book *Iranian Demonology*, Ebrahimi (2018) has introduced and studied the types of demons in the Iranian culture. Tabatabaei (1964) studied the demon in the Iranian culture and the semantic changes of this concept among Iranians.

Aims, questions and hypotheses

Analyzing themes is a way to understand legends. Through interpreting the themes of the legends, one can understand their hidden meanings and become acquainted with the beliefs and convictions of the people. In this research, we try to gain a better understanding of this type by interpreting common themes in the myths of type 467. The study seeks to answer the following questions: Why did the demon abduct and prison the girl in a place? Why is the demon trying to have sex with the girl? Why is the demon's life glass in the animals' bodies?

The study will show that in this category of myths, the demon is a human being who has been excluded from the society but seeks to rejoin. He wants to be prepared for his presence in the society through sexual intercourse, but the girl, who is a symbol of the society, opposes this and wants to prevent the demon from entering the society.

Discussion

When Iranians and Indians lived together, they worshiped the same gods: the Asuras and the Daewas. With the separation of Iranians and Indians from each other, fundamental changes were formed in the beliefs of these two groups. In Iran, the Asuras maintained its divine status and the Daewas degraded to a level of anti-god. However, in India, the exact opposite happened. The Daewas maintained its divine status, and the Asuras was degraded to the level of anti-god. According to the above explanations, it could be realized that a group of demons in Iranian culture were in fact gods



T. M. U.

Culture and Folk Literature

E-ISSN: 2423-7000

Vol. 8, No. 35

November, December & January 2020-2021



who were reduced from their divine status. Other groups of demons can be generally considered as saboteurs and demons. "In cultures, demons are considered a kind of evil" (Moein, 2005, p. 246). Also, Iranians called the followers of the non-Mazda religions as demons. "The demon has been attributed to people who stood by their old religions and resisted against the new one (Mazdisna)" (Ebrahimi, 2018, p. 29). Moreover, evil people have been called demons. For example, a sodomite is known as a demon.

The findings show that the demon in legend type 467 is a human being who has been excluded from the society due to his immoral traits. By abducting the girl, he seeks sexual intercourse with her and wants to prepare himself for his re-entry into the society. But the girl, who is a symbol of the society, does not comply with her wishes. When the hero enters the legend, the girl cleverly asks the demon where the glass of his life is, and when the demon's glass is found, the hero destroys it. The glass of demon's life, in this type, is usually in the belly of an animal such as fish, cow, dog, or deer, all of which have a high status in the Iranian and many other cultures. For example, "in the beliefs of the Asian countries, fish is considered a symbol of purity and life, and in some religions, this creature has found a religious symbol". One of the objects Iranians put on the table is goldfish" (Zolfaghari & Shiri, 2016, p. 996). The location of the life glass of a wicked creature like a demon in the belly of a holy creature shows the sanctity of the gods for Iranians in their distant past.

Conclusion

Stealing a girl, imprisoning her, and beheading her is one of the acts attributed to the demon in the oral legends of type 467. The demon in such stories usually asks the girl for sex. Sex is a way for a person to socialize. In fact, with this request, the demon seeks to be accepted in the society. The demon glass is found in the body of a fish (sometimes a dog or a deer), all of which are of special importance in Zoroastrianism. The placement of the life glass of a demonic creature (according to the Zoroastrian religion) in the body of the holy creatures is a strange and remarkable point and may be a reason that despite the efforts of the Zoroastrian priests to contaminate the face of devas, they still believed implicitly in the sanctity of the devas.



T. M. U.

Culture and Folk Literature

E-ISSN: 2423-7000

Vol. 8, No. 35

November, December & January 2020-2021



References

- Ebrahimi, M. (2018). *Iranian demonology* (In Farsi). Farhameh.
- Marzolph, O. (1997). *Classification of Iranian stories* (translated into Farsi by Keykavoos Jahandari). Soroush.
- Moein, M. (2005). *Mazdiasna and Persian the literature* (In Farsi). University of Tehran.
- Tabatabaei, A. (1964) Demon and satirical essence (in Farsi). *Persian Language and Literature*, 16(69), 39-45.
- Zolfaghari, H. (2018). *Popular fiction literature* (in Farsi). Khamoosh.
- Zolfaghari, H., & Shiri, A. A. (2016). *Folk beliefs of the Iranian people*. Cheshmeh

مضامین افسانه‌های شفاهی تیپ ۴۶۷

(تحلیلی بر مضامین تیپ ۴۶۷ با تمرکز بر افسانه «تنبلو»)^۱

سید رضا اتابک^{۲*}، مصطفی موسوی^۳، پگاه خدیش^۴

(دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۵)

چکیده

دزدیده شدن دختری به دست دیو، زندانی شدن او در مکانی مانند باغ یا قصر و تقاضای آمیزش جنسی دیو از دختر، از مضامین اصلی افسانه‌های شفاهی تیپ ۴۶۷ (مطابق فهرست جهانی آرنه - تامسون) نظیر افسانه تنبلو است که به اشکال مختلف در مناطق متفاوت ایران روایت شده است. خون دختر پس از چکیدن در آب به گل تبدیل می‌شود؛ اعتقاد به این مضمون (رویدن گیاه از خون یا اندام انسان) از دیرباز در بین اقوام مختلف رواج داشته و بن‌مایه اساطیری آن را می‌توان در داستان کیومرث در بندهش و رویدن گیاه ریاس از نطفه او یافت. دیو که در این دسته از افسانه‌ها همواره از دختر تقاضای آمیزش جنسی دارد، نماد انسانی است که به واسطه خصوصیات اخلاقی ناپسند از جامعه طرد شده و اکنون می‌خواهد با درآمیختن با هم‌نوع خویش دوباره به جامعه بازگردد. اما دختر از پذیرش درخواست دیو سر باز می‌زند و با رسیدن قهرمان شیشه عمر دیو پیدا شده و قهرمان دیو را از میان برمی‌دارد. در این پژوهش سعی شده است با نگاهی همه‌جانبه به این مضامین و تحلیل آن‌ها از دیدگاه‌های مختلف، چرایی رفتار دیو مشخص شود. شیوه تحقیق در این مقاله تحلیلی - توصیفی است.

۱. مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان دیو در افسانه‌های ایران و جهان (بررسی تطبیقی دیو در افسانه‌های ایران، آلمان، هند و سرخپوستان آمریکا) است.

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، پردیس بین‌الملل کیش، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

* reza.atabak@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۴. استادیار موسسه لغت‌نامه دهخدا و مرکز بین‌المللی آموزش زبان فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

واژه‌های کلیدی: افسانه‌های شفاهی تیپ ۴۶۷، تنبلو، دیو، رویدن گیاه از خون انسان، خصوصیات اخلاقی ناپسند.

۱. مقدمه

ادبیات شفاهی و افسانه‌های عامه همواره مجالی ایدئال برای بررسی نگاه عامه مردم به زندگی و تغییر و تحولات اندیشه‌های آنان است. مردم همواره والاترین اندیشه‌ها و فضایل اخلاقی را در ظرف قصه می‌ریزند و با حفظ سینه به سینه آن گنجینه‌ای گران‌بها را در اختیار نسل‌های بعد قرار می‌دهند.

در افسانه‌های شفاهی تیپ ۴۶۷^۱ پسری گلی (جواهر/ گوهرشب چراغ) را در جو یا نهر آبی می‌یابد و در جست‌وجوی گل‌های (جواهر/ گوهر شب چراغ) بیشتر به مکانی می‌رسد و می‌بیند که دیوی دختری را دزدیده است و از او تقاضای آمیزش جنسی/ ازدواج دارد. پسر با هوشیاری دختر را از دست دیو نجات می‌دهد. در این مقاله با محوریت افسانه «تنبلو» به بررسی مضامین مشترک این تیپ می‌پردازیم و برای استناد و آشنایی بیشتر خوانندگان مثال‌هایی از دیگر افسانه‌های این تیپ ذکر می‌کنیم.^۲

«تنبلو» قصه پسر تنبلی است که شغلی ندارد و همیشه در خانه است. روزی بر سر رودخانه می‌رود تا دست و صورتش را بشوید که چشمش به دسته گلی زیبا در آب می‌افتد. دسته گل را می‌گیرد و به قیمت صد تومان به تاجری می‌فروشد. تاجر می‌گوید اگر جوان بتواند درخت گل را برای او بیاورد پاداش خوبی می‌گیرد. تنبلو به امید دریافت پاداش به دنبال سرچشمه آب می‌رود و به قناتی می‌رسد. در کنار قنات تختی است و دختری با سر بریده روی تخت است. از گردن دختر در آب خون می‌چکد و به گل تبدیل می‌شود. او در گوشه‌ای پنهان می‌شود. شب‌هنگام دیوی می‌آید و سر دختر را با روغنی به بدنش می‌چسباند^۳ و دختر زنده می‌شود. او از دختر تقاضای آمیزش جنسی می‌کند، اما دختر مقاومت می‌کند. دیو دوباره سر دختر را می‌برد و به آسمان تنوره می‌کشد. تنبلو از مخفی‌گاهش بیرون می‌آید و دختر را زنده می‌کند و از او می‌خواهد که دفعه بعد با دیو به مهربانی رفتار کند و محل شیشه عمرش را از او بپرسد. دختر می‌پذیرد و چنین می‌کند. دیو پاسخ می‌دهد که شیشه عمرش در شکم یک ماهی است.

تنبلو شیشه عمر را می‌یابد و با شکستن آن دیو را ازبین می‌برد و دختر را نجات می‌دهد.

در این افسانه چند مضمون مهم به چشم می‌خورد:

(الف) بریدن سر دختر و کشته شدن او و پس از آن زنده شدن مجدد وی.

(ب) چکیدن خون دختر در آب رودخانه یا چشمه و تبدیل شدن آن به گل.

(ج) درخواست آمیزش جنسی از سوی دیو و مقاومت دختر در برابر این

خواسته.

(د) قرار داشتن شیشه عمر دیو در بدن ماهی.

۲. پرسش‌ها و فرضیه‌های تحقیق

دیو که در این تیپ از افسانه‌ها دختر را دزدیده از کدام یک از انواع دیوها شمرده می‌شود؟ چرا دختر را دزدیده و هدفش از بردن دختر به باغ چیست؟ چرا دختر حاضر به پذیرش درخواست دیو نیست و به خواسته او تن در نمی‌دهد؟

فرضیه تحقیق چنین است: دیو در این تیپ از افسانه‌ها نماد انسانی است که به دلیل خصوصیات اخلاقی ناپسند و مغایر با جامعه ازسوی جامعه طرد شده است. هدف او از دزدیدن دختر آمیزش جنسی است، زیرا به این وسیله می‌تواند جایگاهش را در جامعه بهبود ببخشد و دوباره به دل اجتماع بازگردد، اما دختر از بازگشت دیو به میان انسان‌ها راضی نیست و سرانجام با یاری قهرمان افسانه، دیو را نابود می‌کند.

۳. پیشینه تحقیق

دربارۀ بررسی و تحلیل تیپ ۴۶۷ و افسانۀ «تنبلو» مقاله‌ای یافت نشد. اولریش مارزلف در کتاب *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی* به معرفی مضامین این تیپ از افسانه‌ها پرداخته، اما تحلیلی بر این مضامین ننوشته است. حسن ذوالفقاری نیز در کتاب *ادبیات داستانی عامه* در پاراگرافی به معرفی مضمون رویش گیاه از قطره خون پرداخته است. او در بخشی دیگر نیز افسانۀ «آکچلک» (روایتی دیگر از افسانۀ «تنبلو») را معرفی کرده و خلاصه آن

را آورده است. درباره دیو و عملکرد آن تا به حال تحقیقات زیادی انجام شده است که در ادامه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

- معصومه ابراهیمی در کتاب *دیوشناسی ایرانی* به تحقیق درباره موجودات فراطبیعی در فرهنگ ایرانیان پرداخته و با معرفی موجودات خیالی مختلف نظیر: دیو، غول، دوال‌پا و... به بیان اعتقادات و رسوم مردم درباره این موجودات پرداخته است.

- ناهوگو تاواراتانی در کتاب *دیو از افسانه تا واقعیت* به تحقیق درباره دیو و اعتقادات مردم درباره این موجود افسانه‌ای در فرهنگ ایران و ژاپن پرداخته و با نگاهی تطبیقی به مقایسه این موجود نزد ایرانیان و ژاپنی‌ها پرداخته است.

- احمد طباطبایی در مقاله‌ای با عنوان *دیو و جوهر اساطیری آن*، به بررسی این موجود افسانه‌ای در فرهنگ ایرانیان و داستان‌های حماسی پرداخته و درنهایت به این نتیجه رسیده است که دیوهای کتب دینی ایران باستان و افسانه‌های حماسی ایران ریشه و بن‌مایه واحدی دارند. او همچنین معتقد است که ایرانیان در آغاز ورود به فلات ایران با بومیان این منطقه درگیر شدند و تصوراتی که به مرور زمان از مردمان بومی این منطقه نزد ایرانیان باقی ماند به مرور زمان به شاخ و برگ افسانه آراسته شد و درنهایت به خلق موجودی به نام دیو منجر شد. او معتقد است که دیوهای داستان‌های رزمی ایران درحقیقت افراد بلندقامت و درشت‌جثه بومی فلات ایران هستند.

- ژاله آموزگار در مقاله «دیوها در آغاز دیو نبودند» پس از بحث درباره خدایان هندوایرانی و چگونگی تغییر مفهوم دیو نزد ایرانیان و هندی‌ها، به برخی دیوهای مشهور و خصوصیات آن‌ها اشاره می‌کند.

- فاطمه شمسی در کتاب *بررسی چهره دیو و پری در افسانه‌های مازندران* به مباحثی همچون اسطوره و افسانه، نقد اسطوره‌شناسی، پیشینه دیو، نقش و کارکرد دیوها در افسانه‌های مازندران، پیشینه پری، نقش پری در افسانه‌ها، و آل پرداخته است. فصل آخر کتاب او شامل خلاصه‌ای از برخی از مهم‌ترین افسانه‌های مازندران است.

۴. دیوها

ایرانیان پیش از مهاجرت به سوی فلات ایران و جدایی از اقوام هندی در استپ‌های آسیای مرکزی می‌زیستند:

هند و ایرانیان در استپ‌هایی می‌زیستند که امروزه شامل بخش آسیای مرکزی جمهوری‌های اتحاد شوروی سابق و شمال دریای خزر و آرال است. در همین نقطه در هزاره سوم پیش از میلاد میان این گروه جدایی رخ داد و منجر به تقسیم آن‌ها به دو گروه هندوآریایی و ایرانی شد. اگرچه ریشه‌های دقیق این مهاجرت تاکنون به‌طور دقیق آشکار نشده است، مشخص است که هندوآریان‌ها سرانجام در هر دو ناحیه شمال غربی هند (و پنجاب) و آناتولی مستقر شدند. ایرانیان نیز در ایران جای گرفتند؛ یعنی آن مناطقی که از نظر جغرافیایی شامل ایران امروزی، افغانستان و بخش‌هایی از آسیای مرکزی به‌ویژه نواحی متصل به رودخانه‌های سیحون و جیحون است (مالاندرا، ۱۳۹۳: ۳۲).

پیش از جدایی این دو گروه، آن‌ها دارای دین، زبان، عقاید و اسطوره‌های مشترکی بوده‌اند: «هنگامی که در ادبیات *ودا* و *اوستا* به مطالعه و دقت پردازیم زبان *ودا* و *اوستا* دارای تفاوت‌های مختصری با یکدیگرند. چنان‌که می‌توان آن دو را لهجه‌های دوگانه‌ای از زبانی اساسی دانست» (صفا، ۱۳۸۷: ۴۳-۴۴). این قوم پیش از جدایی دارای خدایان مشترکی بوده‌اند: اسوره‌ها و دئو‌ها:

خدایان فرمانروا و روحانی یا اسوره‌ها. در رأس این گروه ورونه قرار دارد که خدایی است بزرگ و بالهت که نخست فقط خدای گنبد آسمان بوده است. یکی از همکاران او میتره یا میتراست که مفهوم پیمان و دوستی دارد و ترکیب میتره - ورونه ترکیب فرمانروایی و روحانیت است. خدایان ارتشتار یا دئو‌ها. این گروه خدایان، خدایان جنگجو هستند که در رأس آن‌ها ایندره قرار دارد که خدای طوفان است و به‌وجود آورنده باران‌های سیلابی. ایندره خدای جنگ و نبرد نیز به‌شمار می‌آید (آموزگار، ۱۳۹۳: ۱۲).

پس از ساکن شدن ایرانیان در فلات ایران دو گونه مذهب ابتدایی در میان آنان شکل گرفت:

یک دسته به پرستش میتره مشغول‌اند که در این هنگام در رأس دیوها قرار دارد و دسته دیگر که خدای بزرگ آن‌ها مزده می‌باشد. پرستندگان میتره در نیایش او و خدایانی که در گرد اویند، یشت‌ها را می‌سرایند و این همان سرودهایی است که نمونه‌هایی چند از آن، که با اصول دین زردشتی تطبیق شده، در قسمت موسوم به اوستای جدید تا امروز برای ما محفوظ مانده است. پرستش مزده نیز مانند پرستش

میتره در سراسر سرزمین محل سکونت ایرانیان مرسوم بود. زرتوشتیه (زردشت) پیغمبر نیز از میان این دسته ظهور کرد (کریستن سن، ۱۳۹۳: ۱۴).
با ظهور زردشت دئوها (دیوها) معنایی منفی پیدا می‌کنند و زردشت به مقابله با آنها برمی‌خیزد:

او به راهنمایی آنچه که در عالم جذب و مکاشفه و تفکر دریافت، به شدت با پرستش دیوها مخالفت آغاز کرد. دیو از این پس اصطلاحی است که برای پروردگاران امت غیرمزداهی (دیویستان) به کار می‌رود. او دیوها را خدایان دروغی و بدکار می‌داند، که دشمن اهوره‌مزدا هستند و تضاد و دشمنی این دو دسته نزد او اندیشه جنگ و پیکار دو گوهر یا دو خردی را، که از آغاز آفرینش جهان وجود داشته‌اند، پدید آورد (کریستن سن، ۲۵۳۵: ۱۴، ۱۵).

اما در هند عکس این موضوع اتفاق می‌افتد. یعنی دئوها جایگاه خدایی خود را حفظ می‌کنند و اسوره‌ها به ضدخدا تبدیل می‌شوند: در متن‌های متأخرتر هندی رقابت این دو گروه آشکارتر می‌شود. خدایان گروه دئوها منصب خدایی خود را نگاه می‌دارند، اما گروه دیگر یعنی اسوره‌ها از سریر خدایی به مرتبه ضدخدایی تنزل داده می‌شوند (آموزگار، ۱۳۹۳: ۱۳).

امروزه نیز دیو در نزد هندیان در همان معنای قدیم خود به کار می‌رود: «کلمه دیو در نزد کلیه اقوام هندواروپایی به استثنای ایرانیان همان معنی اصلی خود را محفوظ داشته. دِوا deva نزد هندوان تا به امروز به معنی خداست» (پورداد، ۱۳۹۴: ۱۴).

از دیدگاه علم زبان‌شناسی نیز daewa/daiwa به معنی خدا بوده است نه دیو: زبان ایرانی باستان دارای واژه‌ای است که صورت اوستایی آن daewa و فارسی باستان آن daiwa به معنی دیو یا خدای دروغ و منفور می‌باشد. دیگر اصطلاحات مورد استفاده طوایف خویشاوند این دو قوم بدین شرح است: هندی باستان: deva: آسمانی خدا. لاتین: deus: خدا. ایرلندی باستان: dia: خدا و تُردیک باستان: tīver: خدایان. تفاوت‌های موجود در میان اصطلاحات ایرانی و هم‌عصرهای آن در دیگر زبان‌ها نشان می‌دهد که در تاریخ زبان‌های ایرانی، تغییرات معینی در ایدئولوژی رخ داد که به دیوشدگی (demonization) این خدایان منجر شد (مالاندرا، ۱۳۹۳: ۳۱).

همان‌گونه که اشاره شد دیوها در اصل خدایانی بودند که پس از ظهور زرتشت از جایگاه خدایی خود تنزل پیدا کردند و جایگاهی اهریمنی یافتند. دسته‌ای دیگر از دیوها را می‌توان به‌طور کلی موجودات خرابکار و نابکار و مافوق‌طبیعی دانست: «در فرهنگ‌ها دیو را نوعی از شیاطین دانسته‌اند. در ترجمه تفسیر متعلق به بقعه ماهان دیو را به‌طور اطلاق به‌جای الشیطان آورده است» (معین، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۴۶). در عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات نیز واژه دیو و جن به یک معنا به‌کار رفته است:

و نظام متکلم را با ابوالهذیل مناظره بود به‌سبب جن. نظام گوید: جن هست. ابوالهذیل گوید: جن نیست. خصومت ایشان دراز شد، خلیفه وقت میان ایشان صلح داد و گفت: دیوان را به برهان نتوان نمودن و از جهت قرآن ایمان باید داشت (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۸۵).

به نوشته ابراهیمی:

با ورود اعراب به ایران جن به زودی با دیو تداخل معنایی پیدا کرد و به‌عنوان مفهومی کلی و فراگیر و مادر همه موجودات مافوق طبیعی در نظر گرفته شد. چنان‌که به موازات روایاتی که دیو در آن مفهوم کلی و اساسی دارد و موجودات دیگر از آن به‌وجود می‌آیند، در برخی روایات سده‌های نخستین دوره اسلامی جن نیز همین نقش را ایفا می‌کند» (ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۴۳).

از دیگر سو زرتشتیان، پیروان ادیان دیگر (ادیان غیر از مزدپرستی) را دیو و دیویسنان نامیدند. واژه دیو به بومیان ایران زمین نیز اطلاق شد:

قوم ایرانی هنگام ورود به فلات ایران با بومیان این منطقه که مردمی جسور و جنگ‌دیده بودند به نبرد پرداختند. خاطره این نبردهای اولیه و حوادثی که به دنبال آن‌ها در آغاز اقتدار قوم ایرانی رخ داد، گذشته از اینکه عناصر اصلی حماسه‌های ما را گرد آورد، تصویری نیز درباره بومیان فلات ایران به‌جای گذاشت که با گذشت زمان به شاخ و برگ افسانه آراسته شد و به تصور موجود زیانکار و چهره‌ای به‌نام دیو منجر گردید. امروزه تردیدی نیست که دیوان داستان‌های رزمی ایران آدمیانی بودند غول‌پیکر و زورمند و از آن‌جا که به آیین دیگری اعتقاد می‌ورزیدند، پدران ما به تبعیت از /وستا آن‌ها را دیو نام نهادند (طباطبایی، ۱۳۴۳: ۴۵).

ابراهیمی می‌نویسد: «دیو را به مردمانی گفته‌اند که بر آیین‌های کهن خود پایداری کردند و در برابر مهاجمان آریایی و دین جدید (مزدیسنا) از خود مقاومت نشان دادند» (۱۳۹۷: ۲۹). همچنین، به افراد بدکار لقب دیو داده شده است. برای مثال فرد لواط‌کار را دیو می‌نامند (نک: /وستا، ۱۳۹۴: ۲/ ۷۵۲، ۷۵۳).

دیوی که در افسانه‌های تیپ ۴۶۷ مورد بحث است، در گروه اخیر قرار می‌گیرد و درحقیقت انسانی است که پیرو دینی غیر از مزدپرستی است یا به سبب ناپسند بودن خصوصیات اخلاقی خود از جامعه انسانی کنار گذاشته شده و در پی بازگشت به جامعه است.^۴

۵. تحلیل افسانه

۱-۵. تبدیل قطرات خون به گل

بن‌مایه رویددن گیاه از خون یا اجزای بدن انسان همواره جزء باورهای مردم نواحی مختلف زمین بوده است، مانند رویددن گل نرگس از ناریس در اساطیر یونانی یا داستان سیاوش در حماسه‌های ایران و رویددن گیاه سیاوشان از خون وی. کهن‌الگوی این اعتقاد را می‌توان در بُن‌هَش و داستان کیومرث و رویددن گیاه ریاس از نطفه او و پیدایش نخستین زوج بشری از آن گیاه دانست:

چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد و دو بهر آن را نریوسنگ نگاه داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال (آن تخمه) در زمین بود. با به‌سر رسیدن چهل سال، ریاس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه از زمین رستند (دادگی، ۱۳۹۷: ۸۱).

در افسانه‌های عامه و باورهای مردم نیز این بن‌مایه قابل مشاهده است:

در قصه نارنج و ترنج، چون کنیز زشت‌رو سر دختر نارنج و ترنج را می‌برد، درخت نارنج سبز می‌شود که حس دارد. در باورهای مردم سیرجان، گیاه زلف عروس و گل عروسو اولین بار از خون عروس جوانی رویده که به ناحق به قتل رسیده است. در قصه سه خواهر و نی‌لبک به دسیسه دو خواهر دیگر، شیری خواهر سوم را می‌درد و از خون او نی می‌روید و چون پسری نی را بر لب می‌نهد تا بنوازد، دختر داستان خود را بیان می‌کند (ذوالفقاری، ۱۳۹۷: ۵۲).

در این دسته از افسانه‌ها خونِ دختر معمولاً پس از چکیدن در آب به گل تبدیل می‌شود. قهرمان گل را پیدا می‌کند و به محل اختفای دیو راه می‌یابد:

با خود گفت بهتر اینه که من رد این را بگیرم و برم تا ببینم درخت این گل‌هایی که آب می‌آره کجاست؟ بسم‌الله گفت و تو آب رفت و اعتنایی به گل‌هایی که آب می‌آورد، نکرد و رفت و رفت تا به سرچشمه قنات رسید دید تخت قشنگی گذاشته‌اند و دختری روی آن خوابیده خوب که نگاه کرد دید دختر سرش یک طرف گذاشته شده و چند تا شیشه روغن هم در کنارش است همان‌طور که به دختر نگاه می‌کرد دید هر قطره خون که از گردن دختر به آب می‌چکد گلی می‌شود و آب می‌برد (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۰).

و درنهایت دیو را از بین می‌برد و دختر را نجات می‌دهد. این مضمون را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که خون بی‌گناه از بین نمی‌رود و به نوعی دامان ظالم را می‌گیرد. از دیگر سو دختر پس از مرگ به زندگی باز می‌گردد:

همین که غروب آفتاب شد و هوا تاریک شد صدای خرنه دیو را شنید که از چاه سرازیر شد و آمد پایین، سر تخت دختر. شیشه روغن را برداشت کمی از آن را به دور گردن دختر مالید و سر دختر را به تنه‌اش گذاشت. دختر بلند شد و نشست (همان: ۹۱).

که می‌توان آن را نشانی از نوزایی و تولد مجدد دانست و همه این مراحل جهت تکامل و به کمال رسیدن وی ضروری است. دختر پس از رهایی از چنگال دیو با قهرمان ازدواج می‌کند و می‌توان ازدواج با قهرمان را نشانه‌ای از به کمال رسیدن دختر دانست.

از دیگر سو توجه به نقش آب ضروری است. در فرهنگ ایرانی آب مرز بین دنیای انسان‌ها و دیوها و شیاطین است:

یکی از عناصر مشخص‌کننده مرز میان جهان ما با قلمرو مافوق طبیعی‌ها آب است. در باور ایرانیان، ازما به‌تران در نزدیکی چشمه‌سارها، آبشارها، چاه‌ها، غارها، آب‌انبارها، کاریزها، سرداب‌ها، یخچال‌ها و حمام‌ها زندگی می‌کنند. معمولاً محل تلاقی آدمیزاد با یکی از اهالی سرزمین مافوق طبیعی‌ها، یکی از مکان‌های فوق است (ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۴۹).

موجودات مافوق طبیعی در مکان‌های نزدیک به آب قدرت بیشتری دارند:

نزدیکی و دوری به منابع آبی همچون سرداب‌ها، حمام‌ها، آب انبارهای خانگی، چشمه‌ها، برکه‌ها، دریاها، دریاچه‌ها و جویبارها در میزان قدرت و نفوذ مافوق طبیعی‌ها مؤثر است. هر چقدر آن‌ها به منابع آبی نزدیک‌تر باشند از قدرت و سلطه بیشتری بر آدمی برخوردار می‌شوند (همان: ۵۲).

با توجه به مواردی که بیان شد می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که دختر درحقیقت در دنیای ازما به‌تران اسیر است. از آنجایی که دیو در دنیای مافوق طبیعی‌ها قدرت بیشتری دارد، دختر را از آب گذرانده و در کنار قنات گذاشته و وارد دنیای مافوق طبیعی‌ها کرده است. او مطمئن است که می‌تواند دختر را راضی کند و از دست‌یابی قهرمان افسانه به دختر پیشگیری کند، اما قهرمان موفق می‌شود از مرز دنیای مافوق طبیعی‌ها عبور کند و با کمک دختر، دیو را از میان بردارد.

به نوشته الیاده:

نمادپردازی آب‌ها هم مرگ و هم نوزایی را دربر می‌گیرد. تماس با آب، همواره همراه با تجدید حیات است. زیرا از یک سو، به‌دنبال مرگ نوزایی یا تولد جدیدی می‌آید، و از سوی دیگر، غوطه‌وری، ظرفیت‌های بالقوه حیات را بارور نموده و افزایش می‌دهد (۱۳۹۳: ۱۷۳).

همچنین، «غوطه‌وری در آب‌ها نه به نابودی نهایی، بلکه به ورود دوباره و گذرا به جایی نامعلوم اشاره دارد که با آفرینشی جدید، حیاتی جدید یا انسانی جدید دنبال می‌شود» (همان: ۱۷۴). چکیدن خون دختر در آب درحقیقت نماد و نشانه‌ای برای حیات مجدد و زندگی دوباره دختر است. از سوی دیگر این زنده شدن مجدد با ورود به دنیایی جدید و زندگی جدید برای دختر همراه است؛ یعنی ازدواج و زندگی با قهرمان داستان. درواقع، این اتفاق، زندگی قهرمان را هم به‌طور کامل عوض می‌کند، زیرا قهرمان از طبقه پایین اجتماع است و پس از نجات دادن دختر زندگی‌ای جدید و متفاوت از گذشته را آغاز می‌کند:

پس از سه روز تاجر شهر را آینه‌بندان کرد و دخترش را داد به تنبلو و تا هفت شبانه‌روز جشن عروسی برپا بود و همه مردم در این جشن دعوت بودند. بعد از عروسی بقیه کسانی را که نجات داده بود و از این شهر نبودند بردشان به

آبادی‌های خودشان و آن‌ها را تحویل خویشان‌شان داد آن‌ها هم در عوض هدیه‌های گران‌بهایی به تنبلو دادند. بعد برگشت رفت پهلوی زنش و از آن به بعد به او لقب پهلوان دادند و این جوان شجاع و دختر ماهرو سال‌های سال با خوشی و خرمی با هم زندگی کردند (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۵، ۹۶).

در برخی از افسانه‌های مشابه نظیر افسانه ابراهیم، خون دختر پس از چکیدن در داخل آب به گوهر شب‌چراغ تبدیل می‌شود:

چشمش به یک دیو بسیار زشت افتاد که صاحب باغ بود. داخل باغ چشمه‌ای بود و کنار این چشمه، دختری بسیار زیبا دیده می‌شد که سر از تن او جدا شده بود. ابراهیم دید که قطره‌های خون از گردن دختر داخل رودخانه می‌چکد و تبدیل به گوهر شب‌چراغ می‌شود (مهاجری، ۱۳۹۵: ۱۸).

و در افسانه «ابراهیم» گاوچران به جواهر تبدیل می‌شود: «رفت توی باغ و دید سر یک دختری را بریده‌اند و روی تنه درختی گذاشته‌اند و هر قطره خونی که از آن می‌چکد و توی آب می‌افتد یک دانه جواهر می‌شود» (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۰).

۲-۵. درخواست آمیزش جنسی

در طول تاریخ نگاه آدمیان به آمیزش جنسی و ازدواج همواره دستخوش تغییر و تحول بوده است. کهن‌ترین متنی که ردی از تأثیر رابطه جنسی بر تکامل انسان در آن آمده، حماسه گیل‌گمش است. در این حماسه اهالی اوروک از زورگویی گیل‌گمش به خدایان شکایت می‌برند. خدایان از ارورو می‌خواهند همزادی نیرومند بیافرینند تا با گیل‌گمش بجنگد و او را شکست دهد. ارورو، انکیدو را می‌آفریند. انکیدو در گشتی با گیل‌گمش از او شکست می‌خورد و یار او می‌شود، اما مورد خشم خدایان قرار می‌گیرد و در نهایت انکیدو می‌میرد. گیل‌گمش که از مرگ یار خود ناراحت است برای یافتن راهی برای رهایی از مرگ سر در جهان می‌نهد و ... شرح همه جزئیات این حماسه کهن، موضوع این مقاله نیست بلکه نکته مهمی که برای ما قابل توجه است و در تحلیل افسانه و عملکرد دیو به یاری ما می‌آید، آمیزش جنسی انکیدو با دختری است که در داستان دختر شادی^۵ نامیده می‌شود. انکیدو پس از خلقت در دشت همراه با حیوانات و جانوران روزگار می‌گذراند. در توصیف او می‌خوانیم:

خرمنِ مواش زورمند، چنان چون سنبله‌های گندم می‌روید. نز آدمیان کسی را می‌شناسد نز دیاران مدینه‌ئی. پوشاک را پوشینه‌ئی چون شک‌کان خدای به بر دارد، با غزالان گیاه دشت همی چرد، با درندگان در آب‌دان‌ها آب همی نوشد، با جانوران وحشی در آب شادی همی کند (گیل‌گمش، ۱۳۸۲: ۲۷).

صیادی با انکیدوی وحشی روبه‌رو می‌شود و وحشت‌زده می‌گریزد. گیل‌گمش چاره‌رام کردن انکیدو را در هم‌خوابی او با زنی می‌بیند و دختری را همراه صیاد روانه می‌کند. هنگامی که صیاد و دختر به نزدیکی انکیدو می‌رسند و دختر برای اولین بار انکیدو را می‌بیند، صیاد خطاب به دختر شادی می‌گوید: «راز نهان زن بر این مرد وحشی، آشکاره کن! تلاش‌ها و جنبش‌های عاشقانه‌اش به مهر بر اندام تو نجوا خواهد کرد و رمه جانوران‌اش که به تیمارخواری او بر بالیده با او بیگانه خواهند شد!» (همان: ۳۱). دخترک نزد انکیدو می‌رود و خود را بر او عرضه می‌کند:

شش روز و هفت شب انکیدو، فحل و مست دختر شادی را به تصرف می‌داشت. چندان که به چشم و به دل از آن کام که بدو می‌پیمود سیراب شد برخاست تا رمه جانورانش را دریابد. اما غزالان به دیدار انکیدو برمی‌جهند و جانوران وحشی‌اش از او دوری می‌جویند! انکیدو خود را به پیش افکند تنش بی توش و توان بود و آن‌گاه که رمه جانورانش شتابان می‌رفت زانوان او بی‌حرکت به جای ماند. کاهیده بود انکیدو. تک و خیزش دیگر همچون گذشته نبود جانش اما شکفته بود و هشیواری‌اش گسترده ترک! (همان: ۳۲).

با دقت در شواهدی که از حماسه گیل‌گمش نقل شد به‌وضوح درمی‌یابیم که آمیزش جنسی زمینه‌ای برای اجتماعی شدن انکیدو و رهایی از خوی حیوانی و وحشی‌گری شده است. انکیدو که در میان حیوانات و با آن‌ها زندگی می‌کرد پس از هم‌خوابی با دختر شادی متوجه می‌شود که حیوانات از او فرار می‌کنند و دیگر قادر به فهم زبان حیوانات نیست و این اتفاق دریچه‌ای است برای ورود انکیدو به جامعه بشری و همراهی او با گیل‌گمش.

در این تیپ افسانه‌ها معمولاً دیوی دختری را می‌دزد و از او تقاضای آمیزش جنسی دارد: «دیو به دختر گفت: بیا به من دست بده. دختر قبول نکرد» (انجوی، ۱۳۹۴: ۹۱). دیو درحقیقت انسانی است که به دلایلی از جامعه طرد شده است و حال

می‌خواهد به واسطه آمیزش جنسی با دختری دوباره به جامعه بازگردد. وی به دنبال برطرف کردن نقایص اخلاقی خود و درپی یافتن راهی برای پذیرفته شدن دوباره در دل اجتماع است. او می‌خواهد بار دیگر در جامعه پذیرفته شود و زندگی اجتماعی خود را از سر گیرد و لازمه این امر آمیزش جنسی است. اما از دیگر سو دختر که می‌توان او را نمادی از جامعه به‌شمار آورد از بازگشت دیو به اجتماع راضی نیست. او نمی‌خواهد جامعه با ورود دوباره دیو به فقرا کشیده شود و با مقاومت در برابر خواسته دیو و رد پیشنهاد وی همواره درپی راهی برای دور کردن او از جامعه است، اما دیو نیز درپی این است که به هر قیمتی خود را وارد جامعه کند و به همین دلیل بیکار نمی‌نشیند و هم‌زمان با تلاش برای راضی کردن دختر، زنان و دختران دیگری را هم می‌دزد تا در صورت عدم رضایت دختر در برقراری رابطه جنسی گزینه‌های دیگری نیز داشته باشد: «پس از لحظه‌ای صدای دیو بلند شد که با چند زن و دختر از چاه سرازیر شدند. دیو آن‌ها را برد توی زیرزمین‌ها زندانی کرد و آمد بالای سر دختر و به همان قرار و ترتیب همیشگی دختر را زنده کرد» (همان)، اما درنهایت موفق نمی‌شود و با ورود قهرمان، دیو از بین می‌رود.

نکته قابل تأملی که در پایان این بخش باید به آن توجه کرد این است که دیو به هیچ‌وجه حاضر به تجاوز به دختر نیست. او درپی برقراری رابطه است، اما هرگز با زور و بدون رضایت دختر با او آمیزش نمی‌کند، گرچه نیرو و شهامت این کار را بالقوه داراست. می‌توان این مورد را این‌گونه تفسیر کرد که دیو می‌داند با تجاوز به دختر دچار انحطاط اخلاقی بیشتری می‌شود. او در پی رضایت دختر است تا با برقراری رابطه به موجودی اجتماعی مبدل شود و مورد پذیرش اجتماع قرار گیرد، اما به‌خوبی از این نکته آگاه است که تجاوز نیز از دید جامعه عملی ناپسند است و ارتکاب این عمل موجب طرد شدن بیشتر او از سوی جامعه می‌شود.

۳-۵. شیشه‌ی عمر دیو در بدن جانوران

در افسانه‌های تیپ ۴۶۷ شیشه‌ی عمر دیو معمولاً در بدن جانوران است. در افسانه «تبلو» شیشه‌ی عمر دیو در شکم گاو در دل یک ماهی است:

دیو گفت: بسیار خوب پس گوش کن: یک فرسخی اینجا درخت کهنسالی است و پای این درخت چاهی است که تخته سنگی روی اونه باید سنگ رو راست کنن و برن ته چاه اون جا جنگلی است که گاوی می چره تو شکمش دریاچه آبی است تو دریاچه یه ماهی است که شیشه عمر من تو شکم اونه (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۴).

قهرمان با دست یابی به شیشه عمر و شکستن آن دیو را از بین می برد و دختر را نجات می دهد. گاو و ماهی در ایران باستان جانورانی مقدس بوده اند و قرار گرفتن شیشه عمر دیو در بدن جانوری مقدس حائز اهمیت است، زیرا دیو نزد ایرانیان موجودی اهریمنی است، درحالی که گاو و ماهی از حیوانات باارزش و از آفریدگان اهورامزدا هستند. گاو جزو نخستین آفریدگان هرمز است: «پنجم، گاو یکتا آفریده را در ایرانویج آفرید، به میانه جهان» (دادگی، ۱۳۹۷: ۴۰).

گاو نزد دیگر اقوام نیز اهمیت والایی دارد:

گاو ماده تولیدگر شیر و نماد زمین روزی بخش است. در مصر باستان مادر خورشید و اصل ظهور است و به دنیا آورنده اوزیریس است. گاو نماد حاصل خیزی، ثروت، بهار، مادر و مادر آسمانی خورشید است. در یونان ماده گاو خدای بانوی شادی، رقص و موسیقی بود. احترامی که در هند برای این حیوان قائل می شوند، در هیچ کجای عالم دیده نشده است. در کتاب وداها به عنوان الگوی ازلی مادر بارور معرفی می شود (ذوالفقاری و شیری، ۱۳۹۵: ۹۲۶).

ماهی نیز از مخلوقات هرمزد است:

گوید به دین که هوم سپید که گوگرد درخت خوانند، در دریای فراخکرد، بدان دریای ژرف رسته است، برای فرشکرد سازی در باید، زیرا انوشکی را از او آریند. اهریمن، به دشمنی با او، در آن ژرف آب و زغی آفریده است که آن هوم را از میان برد. بازداشتن آن وزغ را، هرمزد دو ماهی کر^۷ آنجا بیافریده است که پیرامون هوم همواره می گردند. یکی از آن ماهیان را همیشه سر به (سوی) آن وزغ است. هم ایشان، ماهیان، مینو خورشاند که ایشان را خورش نباید؛ تا فرشکرد به نبرد ایستند. جایی هست که آن ماهی را آرژ آبی^۸ نوشته است. چنین گویند که بزرگترین از آن آفریدگان هرمزد، آن ماهی است و بزرگترین از آن آفریدگان اهریمن آن وزغ است به تن و زور (دادگی، ۱۳۹۷: ۱۰۰-۱۰۱).

و در بندهش هندی می‌خوانیم: «خلاصه اینکه همهٔ ددان، مرغان و ماهی‌ها هر یک برای مخالفت با خرفستری آفریده شده‌اند» (۱۳۸۸: ۱۰۱). ماهی در فرهنگ‌های دیگر نیز اهمیت و قداست دارد:

ماهی در فرهنگ و رسوم کشورهای مختلف نشانه‌های گوناگونی دارد و در فرهنگ و باورهای مردم، قصه‌های فراوانی در ارتباط با موجودات دریایی وجود دارد، به‌خصوص در باورهای کشورهای آسیای دور که ماهی را نماد پاکی و حیات می‌دانند و در برخی آیین‌ها این موجود نمادی مذهبی یافته است. یکی از چیزهایی که ایرانیان در سفرهٔ هفت‌سین می‌گذارند ماهی قرمز است که درون یک تنگ آب قرار می‌گیرد. ماهی به‌دلیل شیوهٔ عجیبش در تولید مثل و تعداد بی‌شمار تخمی که می‌ریزد، نماد زندگی و باروری است. در چین ماهی نماد بخت و اقبال و علامت شادکامی و نیک‌بختی است (ذوالفقاری و شیری، ۱۳۹۵: ۹۹۶).

در برخی دیگر از افسانه‌های مشابه نیز شیشهٔ عمر دیو در بدن جانوران مقدس قرار دارد. در افسانهٔ «آقا حسنک» شیشهٔ عمر دیو در شکم سگ است:

گفت که: این در را که می‌بینی، بسته و مهر و موم است وقتی باز شد زیرزمینی پیدا می‌شود که سی و یک پله دارد. در هر پله سگی سفید و قوی‌هیكل خوابیده هیچ‌کس جرئت نمی‌کند که پا روی پله‌ها بگذارد، سگ‌ها به او حمله می‌کنند و پاره پاره‌اش می‌کنند. پلهٔ سی و یکمی به کف زیرزمین می‌رسد. آنجا حوض بسیار کوچک و زیبایی است پر از آب که سگ سیاه قوی‌هیكلی پهلوی آن خوابیده، شیشهٔ عمر من توی شکم آن سگ سیاه مهیب است (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۱۲).

سگ در کیش زرتشتی اهمیت و قداست خاصی دارد:

چنین گوید به دین که از آفریدگان مادی آن دو، سگ و خروس، به ازمیان بردن دروج با سروش یارند. این را نیز گوید که خانه سامان نمی‌یافت اگر نمی‌آفریدم سگ شبان و نگهبان خانه را. سگ در پاییدن هستی مردم، آن‌گونه از میان برندهٔ دروج و درد است که خوک در پاییدن هستی ستوران. سگ، به چشم، همهٔ ناپاکی را از میان برد (دادگی، ۱۳۹۷: ۱۰۳).

همچنین درباره این موجود می‌خوانیم: «سگ را گوید که از ستاره پایه است، که از آن ناحیت ستاره هفت رنگو است. از آن روی سگ خوانده شود که سه یک او از مردمان است» (همان: ۷۹).

در افسانه «پادشاه گلیمه گوش» شیشه عمر دیو در پای آهو است: «دیو گفت: یک دسته آهو هر روز برای خوردن آب به سرچشمه باغ می‌آیند. یکی از آهوها پایش می‌لنگد. شیشه عمر من در پای راست اوست» (انجوی شیرازی، ۱۳۹۵: ۲۵۹).

در بندهش هندی آمده است که: «کلاغ و سارگر^۹ و گاو کوهی و پازن^{۱۰} و آهو و گور و دیگر ددان، همه مار و همچنین دیگر خرفستران^{۱۱} را خورند» (۱۳۸۸: ۱۰۱). همچنین، آهو در دیگر فرهنگ‌ها نیز قداستی خاص دارد: «امروزه در قونیه معتقدند لحظه‌ای که آهوئی به دنیا می‌آید، نوری مقدس زمین را روشن می‌کند و در برخی فرهنگ‌ها، آهو را نماد فرزاندگی دانسته‌اند» (حمیدی، ۱۳۸۸: ۱).

دلیل قرار گرفتن شیشه عمر موجودی را که طبق کیش زرتشتی دشمن اهورامزداست و شخصیتی منفی دارد در شکم موجوداتی که در همان کیش مقدس و مهم هستند، شاید بتوان این‌گونه توضیح داد: در روزگاری که ایرانیان رهسپار فلات ایران نشده بودند، دیو به گروهی از ایزدان گفته می‌شد. با ظهور زردشت این کلمه بار معنایی منفی پیدا کرد، اما تقدس آن به‌طور کامل از اندیشه تاریخی و قاموس فکری ایرانیان زدوده نشد و قرار گرفتن شیشه عمر در بدن جانوری مقدس به دلیل تقدس داشتن دئوها در نزد ایرانیان در گذشته‌های دورشان است.

کشته شدن حیوان مقدس در این تیپ از افسانه‌ها نیز قابل توجه است. در بندهش می‌خوانیم:

او (اهریمن) آز و نیاز و سیج، درد و بیماری و هوس و بوشاسپ را بر تن گاو و کیومرث فراز هشت. پیش از آمدن بر گاو، هرمز مَنگِ درمان‌بخش را که بَنگ نیز خواند برای خوردن به گاو داد و پیش چشم وی بمالید که تا او را از نابودی و بزه گزند و ناآرامی کم باشد. در زمان، نزار و بیمار شد و شیر او برفت، درگذشت (دادگی، ۱۳۹۷: ۵۲).

درحقیقت: «مهر بنای این جهان را با کشتن و قربانی کردن گاو نخستین ممکن می‌سازد» (دوانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۴). کشته شدن گاو نخستین، زمینه‌ای برای بنای جهان و برکت‌بخشی به زندگی دیگر جانداران است. قربانی کردن حیوانات مقدس و آسمانی نزد اقوام دیگر نیز اهمیت خاصی دارد:

گیلیک‌ها، از اقوام تونگوز در سیبری شرقی، سالی یک‌بار در ماه ژانویه جشن خرس برپا می‌کنند. خرس در پیش آنان حرمت خاصی دارد و نقش عمده را در مراسم دینی آنان بازی می‌کند. خرس ماده‌ای را با تیر می‌کشند و توله‌اش را در دهکده پرورش می‌دهند، بی‌آنکه شیرش دهند. وقتی به قدر کافی بزرگ شد از قفس بیرونش می‌آورند و در دهکده می‌گردانند. اما در نخستین روز به ساحل رودخانه می‌برند، زیرا معتقدند که این عمل موجب فراوانی صید ماهی می‌شود^{۱۲} (فریزر، ۱۳۹۶: ۵۶۸).

همان‌گونه که دیدیم کشتن یا قربانی کردن حیوان مقدس زمینه‌ای است برای برکت‌بخشی. در این دسته از افسانه‌ها نیز کشته شدن حیوان مقدس زمینه‌ای است برای نابودی دیو که باید از ورود مجدد او به جامعه جلوگیری شود. همچنین، قربانی شدن این حیوان، به نجات جان دختر و قهرمان قصه منجر می‌شود و آزادی و زندگی مجدد و برکت به آن‌ها عطا می‌شود.

توجه به این نکته ضروری است که در افسانه «تنبلو» شیشه عمر دیو در شکم ماهی قرار دارد و این ماهی درون دریاچه‌ای در شکم یک گاو قرار دارد. همان‌گونه که بیان شد در فرهنگ ایرانیان آب مرز دنیای فراطبیعی‌هاست. درحقیقت، دیو با هوشیاری شیشه عمر خود را در دنیای فراطبیعی‌ها قرار می‌دهد تا دست‌یابی انسان‌ها به شیشه عمرش را ناممکن سازد، اما قهرمان داستان با شجاعت خود می‌تواند این مرز را پشت سر بگذارد و شیشه عمر دیو را تصاحب کند و او را از بین ببرد.

۶. نتیجه

دزدیدن دختر، زندانی کردن و بریدن سر او از اعمالی است که در افسانه‌های شفاهی تیپ ۴۶۷ به دیو نسبت داده می‌شود. در این افسانه‌ها خونی که از سر دختر جاری می‌شود پس از چکیدن در آب به گل تبدیل می‌شود و دختر درنهایت به دست قهرمان

از چنگال دیو رهایی پیدا می‌کند. ریشه این بن‌مایه در اساطیر کهن ایرانی است و تبدیل خون انسان به گل، نمادی است بر اینکه خون بی‌گناه پایمال نمی‌شود و ظالم به سزای عمل خویش می‌رسد. دیو دختر را از آب می‌گذراند و قهرمان داستان در امتداد رود یا جویی که خون دختر در آن می‌چکد به راه می‌افتد. در افسانه‌ها موجودات مافوق طبیعی در نزدیکی آب قدرت بیشتری دارند و آب، مرز میان دنیای انسان‌ها و ازما به‌تران است. از منظری دیگر آب نشانه‌ای است برای حیات مجدد دختر و زندگی جدیدی که در انتظار او و قهرمان داستان است. دیو در این تیپ معمولاً از دختر تقاضای آمیزش جنسی دارد. آمیزش جنسی راهی برای اجتماعی شدن فرد است. درحقیقت دیو با این درخواست به دنبال پذیرفته شدن در اجتماع است. شیشه عمر دیو در بدن ماهی (گاهی سگ یا آهو) قرار دارد که همه این حیوانات اهمیت خاصی در دین زردشتی دارند. کشته شدن حیوانی مقدس (سگ، آهو یا ماهی) لازمه نجات دختر و قهرمان قصه از دام دیو است و با کشته شدن این حیوان، برکت (زندگی مجدد و رهایی) نصیب دختر و قهرمان قصه می‌شود. قرار گرفتن شیشه عمر یک موجود اهریمنی (از نظر دین زردشتی) در بدن موجودات مقدس همان دین نکته‌ای عجیب و قابل توجه است و شاید دلیلی است بر اینکه علی‌رغم تلاش‌های موبدان زردشتی برای آلوده کردن چهره دئوها، ایرانیان در لایه‌های پنهان اندیشه خود کماکان به تقدس دئوها اعتقاد داشتند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «آنتی آرنه پژوهشگر مشهور فنلاندی در سال ۱۹۱۵ بر اساس تیپ‌ها، فهرستی به نام فهرست تیپ‌های قصه تهیه کرد. این فهرست بر مبنای روش ده‌دهی دیویی عمل می‌کند؛ چنان‌که برای هر تیپ یک شماره اصلی در نظر می‌گیرد که این شماره خود شامل زیرمجموعه‌هایی می‌شود. فهرست آرنه تا ۲۵۰۰ رقم است که برای تیپ‌های جدید جای خالی وجود دارد. تمامی تیپ‌ها از ۱۰۰۰ تجاوز نمی‌کند. بعدها استیث تامپسون افسانه‌شناس امریکایی در سال ۱۹۶۴ طبقه‌بندی تیپ‌های افسانه‌ای را به انگلیسی ترجمه و ویرایش جدید آن را با افزوده‌هایی در دو جلد به سال ۲۰۰۴ منتشر کرد» (ذوالفقاری، ۱۳۹۷: ۷۵).

۲. افسانه‌های دیگری که مطالعه شدند عبارت‌اند از: ابراهیم (مهاجری، ۱۳۹۵: ۱۶-۲۰)؛ گل فقه (خزاعی، ۱۳۷۹: ۵۵-۹۲)؛ پادشاه گلیمه گوش (انجوی شیرازی، ۱۳۹۵: ۲۵۶-۲۷۱)؛ آقاحسینک (همان: ۱۰۵-۱۱۵)؛ و ابراهیم گاوچران (همان: ۱۲۷-۱۳۶).

۳. این مضمون (کشتن انسان و زنده شدن مجدد) در افسانه‌های ملل دیگر هم ذکر شده است. در اساطیر هندی نیز این مضمون موجود است و به احتمال زیاد به دلیل حافظه مشترک تاریخی ایرانیان و هندیان، از آنجا وارد فرهنگ ایران شده است: «حال دیگر دادایانک فرزند اتهاروان کاهن، به راز جوهر قربانی و اینکه چگونه سر موجود قربان شده، دوباره بر جای خود نصب می‌شود، آگاه گشته بود» (ذکرگو، ۱۳۷۷: ۱۶۰). نکته قابل توجه اینکه در افسانه‌های شفاهی ما هم، همانند اساطیر هندی، حرف از بریدن سر و نصب مجدد آن است.

۴. برای مطالعه بیشتر درباره انواع دیو، نک: ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۲۵-۴۵.

۵. آنچه با اضافه دخترشادی بیان می‌شود درحقیقت نوعی راهبه است که وجودش را وقف ایشتر — الاهی عشق — کرده است. شاید می‌شد این‌گونه زنان را روسپی مقدس خواند. اما البته یکی تحمیل صفت مقدس بر موصوف روسپی است که مطلقاً جایز نیست و دیگر اینکه دختران معبد ایشتر خلاف تصویری که معمولاً کلمه روسپی به ذهن متبادر می‌کند نه تنها هرزه یا عامی و نیازمند نبوده‌اند بلکه دخترانی بوده‌اند هوشمند و آگاه از طبقات ممتاز اجتماع که تربیتی ویژه می‌یافتند و از هنرها آگاهی داشتند و به هر حال اهمیت عبادتی که از این راه می‌کرده‌اند مورد اعتقاد خود ایشان و قبول جامعه بوده است (گیل‌گمش، ۱۳۸۳: ۴۱).

۶. در برخی از افسانه‌های مشابه نظیر «ابراهیم گاوچران» دیو دختر شاه پریان را می‌دزد و از او درخواست ازدواج دارد. به‌طور کلی این تیپ از افسانه‌ها را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: در دسته اول دیو دختری از جنس آدمیزاد را می‌دزد (نظیر افسانه «تنبلو») و از او تقاضای رابطه جنسی دارد. در دسته دوم دیو دختر شاه پریان یا دختری از پریزادان را می‌دزد (نظیر افسانه «ابراهیم») و از او تقاضای ازدواج دارد: «ابراهیم از او پرسید: تو کی هستی و در باغ دیو چه می‌کنی؟ دختر گفت: من دختر شاه پریان هستم و این دیو مرا دزدیده و در این باغ اسیر کرده است تا با او ازدواج کنم» (مهاجری، ۱۳۹۵: ۱۸) و گاهی فقط از دختر پریزاد درخواست آمیزش جنسی دارد. نظیر افسانه رفتن حسن کچل به دنیای دیگر: «او وخت این دید که دیو یه ترکه‌ای بود اینجا ورداشت و زد به سر این و گفت: زنده شو. وقتی که زنده شد دید که این دختر شاه پریون است. این دیو دزدیده‌ست اینا بُردست اینجا. می‌خواد دست ازش بگیره دستش نمی‌ده. که یاز دید صبح که شد سر اینا برید و پهلوش گذاشت» (الول ساتن، ۱۳۹۸: ۱۵۰). نکته مهم و قابل توجه این است که دیو از دختر آدمیزاد تقاضای ازدواج نمی‌کند و فقط درباره رابطه جنسی صحبت می‌کند، اما از دختر پریزاد یا دختر شاه پریان گاهی درخواست ازدواج دارد.

۷. «ماهی کر سرور ماهی هاست. ظاهراً منظور از آن نهنگ است» (دادگی، ۱۳۹۷: ۱۸۸).

۸. «این نام در /وستا نیامده است. شاید منظور از وزغ عظیم دریایی، هشت‌پا باشد» (همان).

۹. این واژه را تاوادی «سار کوهی» معنا می‌کند. در فرهنگ نام‌های پرندگان، این کلمه به‌صورت سرگر آمده است به معنی قسمی لاشخور به رنگ سیاه و سفید و خاکستری که بال‌هایش سیاه و سر و

گردن آن کم‌پر و لخت است. روستاییان خون این پرنده را برای معالجهٔ برص و سایر زخم‌ها نافع می‌دانند. این پرنده را در سنج سی سار کچله، و در فارس کچل کرکس نامند (بندهش هندی، ۱۳۸۸: ۲۶۲).

۱۰. بزِ نر کوهی.

۱۱. جانوران زادهٔ اهریمن.

۱۲. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ کشتن حیوان آسمانی نک: فریزر، ۱۳۹۶: ۵۶۱-۵۹۰.

منابع

- اوستا (۱۳۹۴). گزارش و پژوهش ج. دوستخواه. تهران: مروارید.
- آموزگار، ژ. (۱۳۹۳). تاریخ اساطیری ایران. ویراست ۲. تهران: سمت.
- آموزگار، ژ. (۱۳۹۶). زبان، فرهنگ و اسطوره. تهران: معین.
- ابراهیمی، م. (۱۳۹۷). دیوشناسی ایرانی. تهران: فرهامه.
- الول ساتن، ل.پ. (۱۳۹۸). توپوزقلی میرزا. به کوشش ا. وکیلان، و ز. زنگنه. زیر نظر ا. مارزلف. تهران: ثالث.
- الیاده، م. (۱۳۹۳). تصاویر و نمادها. ترجمهٔ م.ک. مهاجری. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- انجوی شیرازی، س. ا. (۱۳۹۴). گل بومادران. ویراست ۲. تهران: امیرکبیر.
- انجوی شیرازی، س. ا. (۱۳۹۵). دختر نارنج و ترنج. ویراست ۲. تهران: امیرکبیر.
- بندهش هندی (۱۳۸۸). به کوشش ف. یوستی. تصحیح و ترجمهٔ ر. بهزادی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پورداود، ا. (۱۳۹۴). یشت‌ها. تهران: اساطیر.
- تاواراتانی، ن. (۱۳۹۳). دیوا/افسانه تا واقعیت. تهران: بهجت.
- حمیدی، ک. (۱۳۸۸). جانوران در اندیشه‌های ایران باستان (با تأکید بر اندیشهٔ زرتشت پیامبر). در نخستین همایش تاریخ، فلسفه و منطق زیست‌شناسی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- دوانی، ف.، فشارکی، م.، و خراسانی، م. (۱۳۹۴). بازتاب نمادین قربانی میتراپی — اسطورهٔ کشتن گاو نخستین — در هفت‌پیکر نظامی. متن‌شناسی ادب فارسی، ۲، ۱-۲۰.
- ذوالفقاری، ح.، و شیرینی، ع. ا. (۱۳۹۵). باورهای عامیانهٔ مردم ایران. تهران: چشمه.
- ذوالفقاری، ح. (۱۳۹۷). ادبیات داستانی عامه. تهران: خاموش.
- شمسی، ف. (۱۳۹۶). بررسی چهرهٔ دیو و پری در افسانه‌های مازندرانی. تهران: سورهٔ مهر.

- صفا، ذ. (۱۳۸۷). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: فردوس.
- طباطبایی، ا. (۱۳۴۳). دیو و جوهر اساطیری آن. *زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)*، ۶۹، ۳۹-۴۵.
- طوسی، م. (۱۳۹۱). *عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات*. تصحیح م. ستوده. تهران: علمی و فرهنگی.
- دادگی، ف. (۱۳۹۷). *مُندَه‌ش*. به کوشش م. بهار. تهران: توس.
- فریزر، ج. ج. (۱۳۹۶). *شاخه زرین*. ترجمه ک. فیروزمند. تهران: آگاه.
- کریستین‌سن، آ. (۲۵۳۵). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. ترجمه ا. طباطبایی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- کریستین‌سن، آ. (۱۳۹۳). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه ر. یاسمی. ویرایش ح. رضایی باغ-بیدی. تهران: صدای معاصر.
- گیل‌گمش (۱۳۸۳). برگردان ا. شاملو. تهران: چشمه.
- مارزلف، ا. (۱۳۷۶). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه ک. جهان‌داری. تهران: سروش.
- مالاندر، و. (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای بر دین ایران باستان*. ترجمه خ. قلی‌زاده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- معین، م. (۱۳۸۴). *مزدیسنا و ادب پارسی*. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- مهاجری، ز. (۱۳۹۵). *مجموعه افسانه‌های ایرانی*. ج ۷. مشهد: به‌نشر.

References

- Ahmad Shamloo (trans) (2004). *Epic of Gilgamesh* (in Farsi). Cheshmeh.
- Amoozegar, J. (2014). *Mythical history of Iran* (in Farsi). Samt.
- Amoozegar, J. (2017). *Language, culture, myth* (in Farsi). Moein.
- Anjavi Shirazi, A. (2015). *Yarrow* (in Farsi). Amirkabir.
- Anjavi Shirazi, A. (2016). *Bitter orange and Bergamot orange girl* (in Farsi). Amir Kabir.
- Christensen, A. (1976). *Essay on Iranian demonology* (translated into Farsi by Ahmad Tabatabaei). University of Tabriz.
- Christensen, A. (2014). *Iran during the Sassanids* (translated into Farsi by Rashid Yasami and edited by Hasan Rezaei Baghbidi). Sedaye Moaaser.
- Davani, F. & Khorasani, M., & Fesharaki, M. (2015). Iconic reflection of Mithraism sacrifice - myth of slaying the first bull - the seven beauties of Nizami (in Farsi). *Textual Criticism of Persian Literature*, 7(2), 1-20.
- Doustkhah, J. (ed) (2015). *Avesta*. Morvarid.
- Ebrahimi, M. (2018). *Iranian demonology* (in Farsi). Farhameh.

- Eliade, M. (2014). *Images and symbols* (translated into Farsi by Mohammad Kazem Mohajeri). Parseh Book Translation and Publishing Company.
- Elvel Satan, L. P. (2019). *Topoz qoli mirza* (edited by Ahmad Vakilian, Zohreh Zangane, and Olrich Marzolph) Sales.
- Farnbaq Dādegi (2018). *Bonde-aš* (edited by Mehrdad Bahar). Toos.
- Frazer, J. G. (2017). *The golden bough* (translated into Farsi by Kazem Firoozmand). Agah.
- Hamidi, K. (2009). Animals in the thoughts of ancient Iran (in Farsi). *The 1st Conference on the History, Philosophy and Logic of Biology*. Ferdowsi university.
- Malandra, W. (2014). *An introduction to the religion of ancient Iran* (translated into Farsi by Khosrow Gholizadeh). Parseh Book Translation and Publishing Company.
- Marzolph, O. (1997). *Classification of Iranian stories* (translated into Farsi by Keykavoos Jahandari). Soroush.
- Moein, M. (2005). *Mazdiasna and Persian the literature* (in Farsi). University of Tehran.
- Mohajeri, Z. (2016) *Collection of Persian legends* (in Farsi). Behnashr.
- Poor Davood, E. (2015). *Yašt hā* (in Farsi). Asatir.
- Safa, Z. (2008) *Epic writing in Iran* (in Farsi). Ferdows.
- Shamsi, F. (2017). *Investigating the faces of demons and fairies in the legends of Mazandaran* (in Farsi). Soore Mehr.
- Tabatabaei, A. (1964) *Demon and satirical essence* (in Farsi). *Persian Language and Literature*, 16(69), 39-45.
- Tavaratani, N. (2014). *Demon from myth to reality* (in Farsi). Behjat.
- Toosi, M. (2012). *Strange creatures: strange creations* (edited by Manouchehr Sotoudeh). Elmi va Farhangi.
- Yousti, F. (ed) (2009). *Indian Bonde-aš* (translated into Farsi by Roghayeh Behzadi). Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Zolfaghari, H. (2018). *Popular fiction literature* (in Farsi). Khamoosh.
- Zolfaghari, H., & Shiri, A. A. (2016) *Folk beliefs of the Iranian people* (in Farsi). Cheshmeh.