

## بررسی سیر تحول مفهومی دیو در تاریخ اجتماعی و ادبیات شفاهی

معصومه ابراهیمی\*

(تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۲۹، تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۸)

### چکیده

«دیو» نام عمومی و لقب همه موجودات مافوق طبیعی و درعین حال موجودی مستقل و منفرد است و همسان‌هایی مانند جن در فرهنگ عربی دارد که در روایت‌های مکتوب و شفاهی، تفاوتی میان آنها گذاشته نمی‌شود. مفهوم دیو در طول تاریخ با فرازها و فرودهای فراوانی روبه‌رو بوده است، چنانچه زمانی در مقام خدایان پرستش می‌شده‌اند و طی دورانی بس طولانی به‌مثابه اهریمن و شیطان درآمده‌اند و تمامی جلوه‌های زشت و پلید به آنها نسبت داده شده است. در فارسی میانه، دیو و اهریمن در کنار هم قرار گرفته‌اند و به تدریج دیو همچون اهریمن تلقی شده است. از سویی دیگر در بخشی از روایت‌ها و باورهای مردمی بازمانده از دوره‌های کهن، دیوان همچون مردمان معرفی شده‌اند و هیچ ویژگی غیرطبیعی میان آنها و انسان‌ها دیده نمی‌شود. در آخرین تحول مفهوم دیو و براساس فرهنگ مردم ایران، دیو موجودی مافوق طبیعی است که با شکل و سیمای ویژه‌ای تصور می‌شود و خویشکاری‌های متعددی دارد. براین اساس، دیوها موجوداتی زیان‌کار و غیرطبیعی، به رنگ سیاه با دندان‌های بلند همچون دندان‌های گراز، لب‌های کلفت و سیاه و

گه‌گاه با چشمان آبی توصیف شده‌اند. بدن آن‌ها از موهای ضخیم پوشیده شده است و چند سر، شاخ، دم و گوش‌های بزرگ و یک جفت بال دارند و مردم‌خوارند. عوامل تغییر و تحول مفهوم دیو در ایران و بررسی سیر دگرگونی‌های مرتبط با آن از جمله اهداف پژوهش حاضر است. در این پژوهش همسان‌های دیو و موجوداتی که با ویژگی‌های منحصر به فرد لقب دیو دارند، معرفی و شناسایی شده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** دیو، موجودات مافوق طبیعی، جن، ازما بهتران، دیویسنا.

#### ۱. مقدمه

دیوها و موجودات شریر زاینده تخیل آدمی‌اند. با وجود این، آن‌ها هم صفات انسانی دارند و هم صفات غیرانسانی. صفات غیرانسانی آن‌ها بازتاب‌دهنده آرزوهای محال بشری و به‌حدی شگفت و غریب است که به ناگزیر برای نامیدن آنها اصطلاح «مافوق طبیعی» را به‌کار می‌بریم. اصلی‌ترین صفت غیرانسانی موجودات مافوق طبیعی این است که آنها طبیعتی غیرخاکی دارند؛ از آتش، هوا یا آب آفریده شده‌اند و به‌واسطه سرشت متعالی خود می‌توانند در یک لحظه به هر جا که بخواهند بروند، و به پیکر گیاه، جانور یا مردم درآیند. آن‌ها تیزپر 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 تا عنوان «مافوق طبیعی» را کسب کنند. هر چند این اصطلاح معانی متعددی دارد و در هر فرهنگ و سرزمینی مترادف‌هایی برای آن در نظر گرفته شده است. در ایران بیشتر از ترکیب وصفی «ازما بهتران» در کنار اصطلاحات مرموز دیگری چون «آن‌ها»، «ایشان» و «از آن‌ها» برای نامیدن مافوق طبیعی‌ها استفاده می‌شود. این اصطلاحات نشان می‌دهد که اشاره به نام مشخص هر یک از موجودات مافوق طبیعی ممنوع است. همچنین نشانه‌هایی از نوعی

ترس و خشیت، احترام، تملق و مبالغه نیز در معانی این اسامی دیده می‌شود. چه معنای هر یک از این اسامی، به توانایی‌های فوق‌بشری این موجودات اشاره می‌کند و به طور ضمنی انسان را در مرتبه پایین و پست‌تر، و «آنها» را بهتر و برتر نشان می‌دهد. اینکه انسان نسبت به مخلوقات خود چنین احساسی پیدا کرده است، پدیده شگفتی است.

از سویی دیگر، ممنوعیت بیان نام موجودات مافوق طبیعی، بازتاب‌دهنده این باور است که اگر آنها را به نام بخوانیم، در واقع آنها را احضار کرده‌ایم و زیان و نحوست گریبانگیرمان می‌شود. در بسیاری از سرزمین‌های دیگر نیز این پدیده دیده می‌شود.

چنان‌که در زبان روسی نام «خرس» که مایه وحشت ساکنان دشت‌های سرد شمالی بوده فراموش شده است و اکنون کلمه‌ای که در آن زبان برای نامیدن این جانور به کار می‌رود، لفظی وصفی و به معنی «عسل‌خوار» است. در ترکی آذربایجان نام گِگ فراموش شده و اکنون او را «قورت» می‌خوانند که معنی اصلی آن «گِرم» است ... (خانلری، ۱۳۵۴: ۱/ ۱۳۲-۱۳۱).

موجودات مافوق طبیعی بخشی از فرهنگ مردم هر جامعه به‌شمار 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 با پدیده‌ای به نام گریز از موجودات مافوق طبیعی روبه‌روست. 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 این رو، ما آیین‌هایی را برگزار می‌کنیم که منشأ و چرایی آن را فراموش کرده‌ایم. اگر شناخت نسبتاً جامع و دقیقی از چیستی موجودات مافوق طبیعی (از مابهران) صورت بگیرد، ممکن است رابطه میان آیین‌ها و مراسم جادویی و رازآمیز با منشأ و خاستگاه آن مشخص و معین‌تر شود. به عبارت 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 پی‌برد. از این رو، رابطه دوسویه‌ای میان شناخت و میزان آگاهی ما درباره موجودات مافوق طبیعی و شناخت و آگاهی درباره بشر وجود دارد؛ به گونه‌ای که دستاورد مطالعات دیوشناسی<sup>۱</sup> در هر جامعه و فرهنگی چیزی جز شناخت مردم آن جامعه نخواهد بود.

## ۲. پیشینه تحقیق

بررسی موجودات فراطبیعی موضوع بسیاری از پژوهش‌های مردم‌شناسی است که گاه برای بیان مفاهیمی چون آنیمیس<sup>۲</sup> به کار برده می‌شود. تیلور در *فرهنگ ابتدایی* (۱۸۷۱) اعتقاد به ارواح و موجودات فراطبیعی را در نتیجه جان‌بخشی به همه موجودات و اشیایی می‌داند که بر سرنوشت انسان ابتدایی تسلط دارند. گروهی از این ارواح خبیث و شرور و گروهی نیکوکارند؛ اما هر دو گروه بر زندگی و مرگ آدمی تأثیرگذارند. گروهی از مردم‌شناسان به پدیده موجودات فراطبیعی به مثابه «جادو» نگریسته‌اند و آن را در کنار مفاهیمی چون توتم و تابو بررسی کرده‌اند. فریزر در *شاخه زریں* و در فاصله سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۵م بسیاری از اعتقادات مربوط به موجودات فراطبیعی، ارواح خبیث و دیوهای زیانکار را در برخی از آداب و آیین‌ها و معتقدات جوامع ابتدایی مطرح کرده است. گروهی دیگر از دانشمندان و مردم‌شناسان تمایل داشتند تا موجودات فراطبیعی و دیوها و پریان را در گروه مطالعات اسطوره‌شناسی قرار دهند.

چنان‌که لوی استروس (۱۹۷۳) روایت‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای را موضوع شماری از پژوهش‌های خود قرار داد و آن‌ها را بر مبنای مکتب ساختارگرایانه و بر اساس شباهت‌های تکرارشونده، طبقه‌بندی و تحلیل کرد تا سرچشمه واحد روایت‌ها و معنا و پیام هر یک مشخص شود. معمولاً اسطوره‌شناسان موجودات فراطبیعی، جن‌ها، پریان و دیوان را جملگی مشتق‌شده از «اسطوره‌های مربوط به طبیعت» می‌دانند. آن‌ها استعاره یا تمثیلهای ابتدایی هستند که در نتیجه تغییرات عناصر و فرآیندهای طبیعی پدید آمدند.

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های روایت‌های مربوط به موجودات فراطبیعی داستان‌ها و افسانه‌های عامیانه است. مردم‌شناسان افسانه‌هایی را که در آن دیوها و هیولاها، پریان و غول‌ها و ... موضوع محوری آن به شمار می‌روند، در اصطلاح «داستان‌های پریان»<sup>۳</sup> نامیده‌اند و آن را ژانر ویژه‌ای از افسانه‌ها دانسته‌اند. پژوهش و طبقه‌بندی داستان‌های پریان در سده گذشته مورد توجه مردم‌شناسان قرار گرفته و نتایج آن حقایق بسیاری را درباره خاستگاه، باورها و اعتقادات اسطوره‌ای فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف روشن ساخته است. ولادیمیر پراپ با انتشار پژوهشی با عنوان *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان* (۱۹۲۸) شیوه‌ای علمی درباره مطالعه افسانه‌های پریان به وجود آورد (برای مطالعات متأخرتر در این باره ر.ک: Todorov, 1970; Tolkein, 1987).

در ایران متون و آثار تاریخی فروانی در دست است که موضوع اصلی آن‌ها پدیده‌های شگفت، موجودات عجیب و دیوها و شیاطین است. این آثار با عنوان «عجایب‌نامه» شناخته و طبقه‌بندی می‌شوند. عجایب‌نامه‌ها ژانر ویژه‌ای از تاریخ‌نگاری عامیانه هستند که داده‌های آن در پژوهش‌های مردم‌شناختی و فرهنگی به کار می‌رود (برای اطلاع از محتوا و شکل عجایب‌نامه‌ها ر.ک: ابراهیمی، ۱۳۹۱: ۱-۲۹). یکی از کهن‌ترین آثاری که بخشی از آن به عجایب دیوان اختصاص دارد، *الحيوان* (۱۹۳۸) تألیف عمرین جاحظ است که در ۲۳۳ق/۸۴۸م در هفت مجلد فراهم آمده است. جاحظ در جلد ششم *الحيوان* عجایب جن، دیو و انواع موجودات زیرگروه آن‌ها را معرفی می‌کند و به برخی از اعتقادات ایرانیان و اعراب در این زمینه می‌پردازد. در سده ۵ق در *تحفة الغرائب*

(۱۳۷۱ق) اثر محمدبن ایوب حاسب طبری شاهد الگوی کاملی از عجایب‌نامه‌نگاری هستیم که در آن گزارش‌های متنوعی از دیوها و هیولاهای سرزمین‌های مختلف ارائه شده است. این سنت را نویسندگان بعدی نیز ادامه داده‌اند، چنان‌که در سده ۶ق محمدبن محمود همدانی، معروف به طوسی، کتاب *عجایب‌المخلوقات* (۱۳۴۵ق) را تألیف کرد که ضمن توصیف دیوها و هیولاهای مختلف، حکایات و داستانهایی شگفت‌انگیز از کسانی نقل کرده که با دیوها و هیولاها روبه‌رو شده‌اند. پس از آن در سده ۷ق زکریای قزوینی در ادامه اثر طوسی، کتابی تألیف کرد و عنوان کامل *عجایب‌المخلوقات و غرائب‌الموجودات* (۱۳۴۴ق) را برای آن برگزید که نسبت به آثار پیشین شهرت بیشتری پیدا کرده است. روایات و حکایات طوسی و قزوینی تا حدودی به یکدیگر شباهت دارند؛ اما در روایات قزوینی تنوع بیشتری دیده می‌شود. همچنان‌که به سده‌های اخیر نزدیک‌تر می‌شویم، دیوها، شیاطین و هیولاهای عجایب‌نامه‌ها، شگفت‌انگیزتر می‌شوند و اعمال و زیان‌کاری‌های آنها ما را بیشتر به حیرت وامی‌دارد. حکایات و روایت‌های بحیره (۱۱ق) از میرمحمد فزونی استرآبادی، اطلاعات جالبی دربارهٔ چهره‌های جدید دیوها ارائه می‌دهد. در این اثر حکایات از زبان دریانوردان، مسافران و کشاورزان نقل می‌شود که حاصل تجربیات شخصی آنها در رویارویی با دیوها و هیولاهاست (ر.ک: Ebrahimi, 2012: 97-104).

در دورهٔ معاصر صادق هدایت در برخی آثارش به‌طور مختصر به معرفی دیوها و شیاطین و پریان و عملکرد آنها پرداخته است (برای نمونه ر.ک: هدایت، ۱۳۳۴: ۱۷۳-۱۹۰). کریستین سن (۱۹۴۹)، ایران‌شناس دانمارکی، رساله‌ای دربارهٔ دیوشناسی ایرانی دارد که در آن برای نخستین‌بار، دربارهٔ دیوها و شیاطین به‌صورت مستقل و علمی پژوهش شده است. وی در این رساله دیوها و شیاطین ایرانی را با انواع غیرایرانی - که از طریق اعراب وارد ایران شده‌اند - از هم تفکیک کرده است. هانری ماسه (۱۹۳۳) در فصل سیزدهم *معتقدات و آداب ایرانی*، به معرفی موجودات فراطبیعی و مطالعه شماری از آنها در بافت و متن اعتقادات ایرانیان می‌پردازد. آیلرس (۱۹۷۹) نیز به برخی دیوها و

شیاطین به ویژه آل و انواع آن توجه کرده است. در پژوهشی دیگر به نام *سداپ وحشی* از دونالدسن (۱۹۳۸) شاهد بررسی شماری از آیین‌های رماندن دیوها و ارواح خبیث هستیم.

غلامحسین ساعدی (۱۳۵۵) نیز در مناطق جنوبی و سواحل دریای عمان و خلیج فارس به پژوهش دربارهٔ مراسم زار پرداخت که با عنوان *اهل هوا* منتشر شده است. وی در شناساندن این پدیده نسبت به پژوهشگران دیگر پیش‌گام بوده است. علی‌ریاحی (۱۳۵۶) نیز پژوهشی مشابه با عنوان *زار و باد و بلوچ* منتشر ساخت.

### ۳. روش تحقیق

پژوهش حاضر از آنجایی که به حوزه‌های مردم‌شناسی و فولکلور تعلق دارد، بر مبنای تحقیق کیفی و به‌ویژه مطالعات مردم‌نگاری<sup>۴</sup> و تکنیک‌های مربوط به آن شکل گرفته است. مردم‌نگاری یکی از مناسب‌ترین روش‌ها برای موضوعات گسترده و پرابهام است. از این‌رو، موضوعات فرهنگی که مرزهای نامشخصی دارند، در چهارچوب مردم‌نگاری بررسی می‌شوند (Brix, 2006: 2/853). امروزه مردم‌نگاری به‌مثابهٔ یکی از شاخص‌ترین انواع روش‌های کیفی شناخته می‌شود و رویکرد و نظریه‌ای است که چهارچوب حوزه‌های مردم‌شناختی را شکل می‌دهد. تکنیک‌های مردم‌نگاری از جمله حضور در میدان تحقیق و مشاهدهٔ مشارکتی، هستهٔ اصلی و اساس مردم‌نگاری هستند. پژوهش حاضر نیز براساس همین تکنیک‌ها فراهم آمده است. درک اندیشهٔ عرفان‌مآبانه که در آن دیوها و شیاطین در هر کجا و هر زمان همراه آدمی‌اند و انسان ناگزیر از هم‌زیستی با آن‌هاست، کاری بس دشوار است؛ زیرا عقلانیت محض و شیوه‌های علم‌آموزی پوزیتیویستی مانع می‌شود که پژوهشگر به یک‌باره آنچه را به‌عنوان علم حقیقی آموخته است به کناری نهد و شیوهٔ اندیشیدن پیشامنتقی را یاد بگیرد. هرچند تا این اتفاق رخ ندهد و پژوهشگر به‌مثابهٔ یک اندیشه‌ورز پیشامنتقی پدیده‌ای به نام وجود ارواح و موجودات شریر را باور نکند، نمی‌تواند به همهٔ داده‌ها دست یابد. جهان

بینی انسان‌های پیشامنطقی بر این منطق استوار است که گروه زیادی از ارواح و شیاطین با ما همراه‌اند و در طول زندگی در جهانی نامرئی با ما به سر می‌برند. درک و شناخت این بینش، مستلزم چیزی فراتر از حواس پنج‌گانه است و این همان موضوعی است که لوسین لوی برول (۱۳۹۰: ۱۱۰) در *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده* آن را به ناگزیر «عرفان»<sup>۵</sup> می‌نامد. عرفان لوی برول به نیروها، تأثیرات و اعمالی اعتقاد دارد که با حواس پنج‌گانه به دست نمی‌آیند؛ اما هستی و موجودیتشان واقعی پنداشته می‌شود (همان، ۹۲).

یکی از تکنیک (نظریه)های مردم‌نگاری اصطلاح «روابط حسی» است (رک: Howes, 2003: 15-23). به نظر می‌رسد روابط حسی چیزی جز بازگشت و تمرکز بر اجزاء مشاهده مشارکتی نیست. افزون‌براین، رمزگشایی از نمادها و نشانه‌هایی که در مناسک، آیین‌ها، رفتارها و تجربه‌های عرفانی-جادویی مردم وجود دارد، ما را با رویکردی تفسیری-تأویلی، همراه با برداشتی اتیک<sup>۶</sup> روبه‌رو می‌کند. در این رویکرد، مردم‌نگار همچون کاشف رمزهای پیچیده می‌کوشد با توسل به تفسیرهایی که از درون آیین‌ها و مناسک به دست می‌آیند، خطوط ذهنی و منطق منحصربه‌فرد پدیده‌ای به نام دیوها و شیاطین نامرئی را تحلیل کند.

#### ۴. تحول مفهومی دیو

##### ۴-۱. دیوان به مثابه خدایان

نزد ایرانیان پیش از زردشت، دیوان مقدس بودند و در کنار ایزدان دیگر پرستش می‌شدند. به‌غیر از دیوان، گروه دیگری از خدایان به نام اسورا (یا اسوره) با نیروی معجزه آمیز «مایا» فرمان می‌راندند. میان دیوان و اسطوره‌ها نوعی توازن و توازی برقرار بود که هسته اصلی و زیربنای اندیشه آیین‌های ایران باستان را تشکیل می‌داد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۲۹). به تدریج و به‌ویژه در زمان تجلی آیین مزدیسنا، دیوها از جایگاه پرستش نزول کردند و همچون آفریدگان اهریمن پنداشته شدند؛ اما در سنت هندی به‌ویژه در وداها، دیوها جایگاه خود را حفظ کردند. از این‌رو در *اوستا* دیو (daeva) خدای بد و اهریمن



است و در سنسکریت دوه (deva) به معنای خدای خوب است که مورد پرستش قرار می‌گیرد. کریستین سن (1941: 4-5) دیوان را وابسته به آیین مهر و آن‌ها را همچون مهر، ناهید و دیگر فرشتگانی می‌داند که بعدها توسط زردشت طرد شده‌اند. واژه دیو در اصل برای نشان دادن ایزدان فروغ و روشنایی به کار می‌رفته که تا مدت‌ها در مناطق شرقی فلات ایران پرستیده می‌شدند. از این‌رو، به پرستندگان دیوان، دیویسن یا دیویسنا گفته شد. این نام اختلاف آیینی آن‌ها با پیروان مزدیسنا را نشان می‌دهد. با گسترش آیین زردشت دیوان به‌عنوان ایزدانی که از دشمنان حمایت می‌کنند، شناخته شدند و زردشت آن‌ها را عناصر و نیروهای جهان بدی و ناپاکی معرفی کرد. از این‌رو، دیوان به اهریمن پیوستند و نزد اسم (aesma)، خدای خشم، شتافتند. در نتیجه، واژه دیو از معنای ایزدیش تهی شد و به‌عنوان موجودی خبیث که آفریده اهریمن است، به کار رفت. پس از زردشت دیوها هرگز به صورت مرئی بر روی زمین ظاهر نشدند (Nyberg, 1931: 32). زردشت آن‌ها را از زمین بیرون کرد و به‌ناچار به زیر زمین گریختند و در آنجا پنهانی به زندگی خود ادامه دادند. برای حفاظت در برابر شر و زیانکاری دیوان *وندیداد*<sup>۷</sup> (قانون ضد دیو، یا قانون درهم شکننده دیو) نگاشته شد (Christensen, 1941: 28). به‌کارگیری دستورها و آموزه‌های مندرج در *وندیداد* بر هر مؤمنی واجب بود و خواندن و به‌کار بستن آن به همراه خواندن برخی سروده‌های گائاه‌ها، دیوان را می‌رماند (ر.ک: وندیداد، ۱۳۷۶: جم).

مشخص است که پارسیان، پیروان آیین کهن مهر و معتقدان به ایزد «اندر» (ایندرا) را سرکش و متمرّد می‌دانستند. متن کتیبه خشیارشا این موضوع را به‌روشنی نشان می‌دهد. شاهنشاه ایران پس از ذکر عناوین و القاب خود و برشمردن مردمان و سرزمین‌هایی که زیر فرمان اوست، چنین می‌گوید: «در کشورهای من گشودم مکانی بود که در آنجا دیوان را می‌پرستیدند. من به یاری اهورامزدا «دیودان» (معبد دیوان) آن‌ها را ویران کردم و با فروتنی اهورامزدا و ارتا را پرستش کردم.» (Kent, 1953: 150-151).

پیروان دیویسنا مردمانی بسیار جنگاور و جسور بودند و تا مدت‌ها میان آن‌ها با پیروان مزدیسنا نبردهایی درگرفت. خاطره این نبردهای اولیه و حوادثی که در پی آن‌ها در آغاز اقتدار قوم ایرانی رخ داد، گذشته از اینکه عناصر اصلی حماسه‌های ما را گرد آورد، تصوراتی نیز درباره بومیان فلات ایران بر جای گذاشت که با گذشت زمان به شاخ و برگ افسانه آراسته شد و به تصور موجود زیان‌کار و زشت‌چهره‌ای به نام دیو منجر گردید. امروزه تردیدی نیست که دیوان داستان‌های رزمی ایران آدمیانی بودند زورمند و غول‌پیکر و از آنجا که به آیین دیگری اعتقاد می‌ورزیدند، پدران ما به تبعیت از *اوستا* آن‌ها را دیو نام نهادند (طباطبایی، ۱۳۴۳: ۴۵). در گذر تاریخ، پیشینه دیوان به عنوان خدایان آیین‌های کهن و عاصیان شکست‌خورده فراموش شد و به تدریج شخصیت جدیدی برای دیوان به تصویر کشیده شد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

#### ۲-۴. دیوان به مثابه نیروهای اهریمن

چنان‌که گفته شد با نزول دیوان از جایگاه ایزدی، آن‌ها در شمار نیروهای اهریمنی و موجودات شریر قرار گرفتند و تمامی جلوه‌های زشت و پلید به آن‌ها نسبت داده شد. در متون فارسی میانه، دیو و اهریمن در کنار هم قرار می‌گیرند و به تدریج دیو همچون اهریمن تلقی می‌شود. در *مینیوی خرد* (۱۳۵۴: ۲۴) چنین آمده است: «اهریمن بدکار و دیوان را چگونه می‌توان شکست داد» و در جای دیگر می‌خوانیم: «اهریمن بدکار، دیوان و جادوان و دیگر فرزندان اهریمنی را از عمل لواط خود به وجود آورد» (همان، ۲۲؛ نیز ر.ک: آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۴۵). برخی از مهم‌ترین و سهمناک‌ترین دیوان عبارت‌اند از: استویداد، وای‌بد، نسوش، خشم، چشمگ، بوشاسپ، پنی و آز. جهی نیز از معدود دیوهای مادینه است که مظهر هرزگی و فساد است (برای فهرستی کامل از دیوان ر.ک: بندهش، ۱۳۶۹: ۹۳-۹۶، ۱۱۲، ۱۲۱؛ معین، ۱۳۳۸: ۲۴۵-۲۴۶).

دیوان هر شب به جهان می‌تازند تا مردم را تباه کنند؛ اما سروش ایزد به همراه دیگر ایزدان و امشاسپندان با دیوان نبرد می‌کنند و مردمان را از شر آنان محفوظ می‌دارند.

بانگ و صدای جانوران به‌ویژه جانداران مقدس همچون خروس، سگ و اسب سبب گریز دیوان و جادوان و پریان می‌شود. به‌غیر از زردشت که قهرمان جنگ با دیوان است، قهرمانان دیگری نیز به مبارزه با آنها اقدام کرده‌اند. جمشید نخستین کسی بود که دیوان را شکست داد. او به دوزخ وارد شد و تا سیزده زمستان در آنجا به‌سر برد تا رزم‌افزارها و جادوی دیوان را بشناسد. سپس توانست بر آنها غلبه کند. فریدون نیز دیوان مازندرانی را با جادو شکست داد. در روایت‌های *شاهنامه* تهمورث، پسر هوشنگ، لقب «دیوبند» دارد؛ زیرا از قهرمانانی است که دیوان را به‌سختی شکست داد (فردوسی، ۱۳۷۶: ۱/۲۲؛ نیز ر.ک: قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۱۶-۲۱۷).

دیوان به‌عنوان یاریگران اهریمن یا آفریده‌های اهریمن یا حتی خود اهریمن در متون و ادبیات شفاهی و مکتوب دوره‌های بعد، نمود پیدا کرده‌اند. فردوسی در *شاهنامه* چندین بار دیو را همچون اهریمن یا خود اهریمن عنوان می‌کند. جلال متینی در پژوهشی در این‌باره به این موضوع پرداخته و نمونه‌هایی از اشعار *شاهنامه* را برای مثال بیان کرده است (ر.ک: متینی، ۱۳۶۳: ۱۱۸-۱۳۴). چنان‌که فردوسی در داستان کشته شدن

سیامک به دست دیو سیاه، واژه دیو را برای «پور اهریمن» به کار برده است:

به گیتی نبودش کسی دشمننا	مگر در نهان ریمن اهریمننا
به رشک اندر آهرمن بدسگال	همی رای زد تا ببالید بال ...
سیامک بیامد برهنه تننا	بر آویخت با پور آهرمننا

(فردوسی، ۱۳۷۶: ۱۶/۱ ب ۲۲-۲۳ و ۳۵)

#### ۳-۴. دیوان به مثابه مردم

دیوان مردمانی بودند که بر آیین‌های کهن خود پایداری کردند و در برابر مهاجمان آریایی و دین جدید (مزدیسنا) از خود مقاومت نشان دادند. آموزه‌های رسمی دین مزدیسنا- که بر دوری و نفرت از دیوان تأکید می‌کرد- و سخت‌گیری‌های مغان و روحانیون راست‌کیش- که آیین‌های کهن را تحمل نمی‌کردند- سبب شد تا به

روایت‌های مربوط به دیوان شاخ و برگ داده شود. به گونه‌ای که به تدریج دیوان از دایره آدمیان حذف شدند و موجوداتی خبیث و غیرانسانی شناخته شدند که با آدمیان در تضادی همیشگی به سر می‌برند. اما بخشی از روایت‌ها و باورهای مردمی بازمانده از دوره‌های کهن، دیوان را همچون مردمان می‌شناسند و هیچ ویژگی غیرطبیعی میان آن‌ها و انسان‌ها قائل نیستند. در روایت‌های *گرشاسب‌نامه* دیوان بیشتر صفات آدمیزادگان را دارند. آن‌ها از تمدن، هنر، دانش و موسیقی بهره‌مندند، سپاه و پادشاه دارند و از قلعه‌ها و مزارع خود دفاع می‌کنند. بنابر روایت‌های اسطوره‌ای دیوان خط را به تهمورث آموختند و جمشید به کمک آن‌ها توانست بناهای عظیم بسازد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۴۵). از داستان‌های *شاهنامه* فردوسی نیز چنین برمی‌آید که تفاوت چندانی میان دیوان و آدمیان نیست. چنان‌که هر دو از آیین جنگ و رزم‌آوری آگاهی دارند و هر دو دسته به یک نسبت خواهان سلطنت و پادشاهی جهان هستند. متنی این پرسش را که دیوان *شاهنامه* دقیقاً چه مشخصات ظاهری و رفتاری دارند، موضوع یکی از مقالات خود قرار داده است. وی با بررسی چند بخش از *شاهنامه* که در آن دیوان نقش اساسی دارند، به این نتیجه رسیده است که دیوان در متون کهن فارسی دوره اسلامی، به آدمیان نزدیک‌تر بوده‌اند تا به دیوان افسانه‌ای مشهور در قرون اخیر (همان، ۱۳۲). وی برای نمونه‌هایی از منش و خصائل انسان‌گونه دیوان، به داستان جنگ کیکاووس و رستم در سرزمین دیوان، یعنی مازندران استناد می‌کند که دیوان در سراسر این داستان همچون آدمیان هستند. در این داستان که ۹۵۴ بیت از *شاهنامه* را به خود اختصاص داده است، دیوان سیما و شکل و شمایلی مشخص یا غیرعادی ندارند. مثلاً داستان با ورود دیو رامشگر به دربار کیکاووس آغاز می‌شود و از آنجا که هیچ سخنی از شکل و شمایل او به میان نمی‌آید و اعجاب و حیرت کسی نیز برانگیخته نمی‌شود، می‌توان چنین نتیجه گرفت که او مانند آدمیان بوده است. در داستان کیکاووس چندین بار از شاه مازندران و یاران، وزیران، جنگ‌سالاران و سپهداران او سخن به میان می‌آید، بی‌آنکه درباره صفات

ظاهری آن‌ها آگاهی چندانی داده شود. هرچند در چندجا صفت جادو به آن‌ها نسبت داده می‌شود.

از طرف دیگر فردوسی از شاه مازندران، بزرگان درگاه او، سپاهیان و سرداران او چنان سخن گفته است که گویی شکل و شمایل و رفتار و کردارشان با آدمیان تفاوتی نداشته است. دو بار نیز که کیکاووس فرستادگانی به نزد شاه مازندران می‌فرستد، فرستادگان او (فرهاد و رستم) در دربار شاه مازندران چیزی غیرمنتظره نمی‌بینند و در بازگشت به نزد کیکاووس به اینکه در آنجا چیزی خلاف معهود به چشمشان خورده است، اشاره‌ای هم نمی‌کنند. نامه‌هایی هم که کیکاووس به شاه مازندران می‌نویسد، نامه‌هایی است عادی که در **شاهنامه** مانندش بسیار است؛ نامه‌ای که شاهی به شاه دیگر می‌نویسد و حتی در یک مورد شاه مازندران به فرستاده کیکاووس خلعت می‌دهد. از سوی دیگر با آنکه شاه مازندران در این دو مورد می‌کوشد تا حشمت و جاه و جلال دربار خود و نیرومندی پهلوانانش را به رخ فرستادگان ایران بکشد تا به اصطلاح از آنان زهره‌چشم بگیرد، باز پهلوانان تراز اول مازندران در برابر فرستادگان ایران حقیر و ناچیز می‌نمایند (متنی، ۱۳۶۳: ۱۱۹-۱۲۰).

در افسانه جنگ کیکاووس با دیوان مازندران فقط دیو سپید و پادشاه مازندران با آدمیان تفاوت دارند. دیو سپید بسیار عظیم‌الجثه است و اندامی چون کوه دارد و وقتی می‌ایستد سرش به آسمان می‌ساید. پیکرش سیاه، اما موهایش سفید است. پادشاه نیز جادومردی است که در نبرد با رستم در یک لحظه خود را به شکل کوه و یک لحظه به شکل ابر درمی‌آورد. همچنین دیو سپید روزها در خواب است و با جادو جهان را تیره و چشمان سپاهیان کیکاووس را کور می‌کند و کاری می‌کند که از آسمان سنگ و خشت بر سپاهیان ایران می‌بارد. ویژگی‌های اخیر از معدود نمونه‌هایی است که به دیوان شخصیتی غیرانسانی می‌بخشد و بن‌مایه روایت‌هایی می‌شود که در آن، دیوان موجوداتی عجیب و مهیب و غیرعادی و غیرانسانی تلقی می‌شوند. فردوسی نیز در تفسیری از ماجراهای دیوان قاطعانه به مردم‌بودن دیوان اشاره می‌کند:

تو مر دیو را مردم بدشناس      کسی کو ندارد ز یزدان سپاس  
هر آن کو گذشت از ره مردمی      ز دیوان شمر، مشمرش آدمی

(فردوسی، ۱۳۷۶: ۱۴۳/۳ ب ۱۷۶-۱۷۷)

برای اطلاعات کامل درباره نمادها و رمزهای به کار رفته در این بیت، رک: قبادی، ۱۳۸۸: ۱۳۱).  
بدین ترتیب فردوسی در داستان «اکوان دیو» نیز به وجود دیو به معنی رایج در افسانه‌های کهن صحنه نمی‌نهد و نظر خود را به صراحت درباره دیوان بیان می‌کند. منوچهری (۱۳۳۸: ۶۰) نیز در یکی از اشعارش دیو را کسی می‌داند که از فرمان خدا روی برگردانده و بر امر او عاصی گشته است:

دیوست آن‌کس که هست عاصی در امر او      دیو در امر خدای عاصی باشد، نعم

توجه به موقعیت جغرافیایی مازندران، آگاهی‌هایی از دیوان در اختیار ما می‌گذارد. پژوهشگران درباره موقعیت مازندران گفته‌اند که: مازندران داستان‌ها و افسانه‌های **شاهنامه** جایی غیر از سرزمین گیل و دیلم کنونی و در شمال آفریقا است (متینی، ۱۳۶۳: ۱۲۷). صد سال پس از سرایش **شاهنامه** در اثری دیگر به نام **کوش‌نامه** از ایرانشاه بن ابی‌الخیر روایتی کم‌وبیش مشابه با داستان کیکاووس و دیوان مازندران تکرار می‌شود. در روایت **کوش‌نامه** سپاهیان مازندران (اهالی آفریقایی سرزمین‌های بجه و نوبی) مردمانی تنومند و جنگاور هستند و پهلوان و دلاور آن‌ها «اریدو» تنی سیاه دارد که پوستینی سپید بر تن کرده است و او را «دیو سپید» می‌نامند. متینی دو داستان کیکاووس و دیوان مازندران در **شاهنامه** و داستان کیکاووس در **کوش‌نامه** را با هم مقایسه کرده است. وی در پایان بررسی خود به این نتیجه منطقی می‌رسد:

در قرن‌های نخستین اسلامی به احتمال قوی دو روایت مختلف درباره ساکنان مازندران وجود داشته است. در یکی از این دو روایت گروهی از آنان «دیو» به معنی موجودی غول‌آسا و افسانه‌ای بوده‌اند و در روایت دیگر ساکنان آن سرزمین، آدمیانی نیرومند و سیاه‌پوست بوده‌اند. روایت نخست به دست فردوسی افتاده است و روایت دوم به دست حکیم ایرانشاه (همان، ۱۳۱).

برای این نکته که دیوان مازندران در دسته‌ای از روایات به مثابه مردم بوده‌اند، اسناد دیگری در دست است. چنان‌که در *مجم‌التواریخ و القصص* (۱۳۱۸: ۴۵) هرگز به دیوان و جادوان اشاره نمی‌شود و ماجرای کیکاووس این‌چنین بیان می‌شود که وی «به مازندران رفت و گرفتار شد آنجا با بزرگان عجم، تا رستم برفت تنها، بعد از حال‌های بسیار، و کشتن سپیددیو و شاه مازندران را و او را باز آورد». به نظر می‌رسد که سردار و پهلوان سرزمین مازندران به «دیو سپید» معروف بوده است. چنان‌که در *برهان قاطع* ذیل «دیو سپید» چنین نوشته شده است: «پهلوانی بود مازندرانی که رستم زال او را کشت».

طوسی (سده ۶ق) نیز در *عجائب‌المخلوقات* کشته شدن دیو سپید به دست رستم را دروغ می‌داند (۱۳۴۵: ۵۱۰؛ نیز ر.ک: متینی، ۱۳۶۳: ۳۱). مؤلف حبیب‌السیر نیز می‌نویسد: «قول اکثر مورخان در واقعه مازندران آن است که کیکاووس در اثناء گیرودار، به دست والی آن دیار گرفتار گشت و رستم به راه هفت‌خان، جریده متوجه آن دیار شد ...» (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۱/ ۱۹۲-۱۹۱).

اینکه ایرانیان گاه بیگانگان را «دیو» نامیده‌اند در برخی متون ادبیات شفاهی به طور واضح بازتاب یافته است. در *برزنامه* منظومه‌ای است به سبک و سیاق *شاهنامه* که در آن روس‌ها «دیو» لقب گرفته‌اند و پادشاه آن‌ها «دیو صقلاب» نام دارد (ر.ک: صفا، ۱۳۳۳: ۳۰۴).

#### ۴-۴. دیو موجودی مافوق طبیعی

باوجود مباحث مطرح‌شده و شواهد و مستندات که بر نزدیکی دیو و آدمیزادگان دلالت می‌کند، برخی روایت‌های ایرانی، به‌ویژه براساس آنچه در فولکلور ایرانیان موجود است، دیو موجودی مافوق طبیعی است که با شکل و سیمای ویژه‌ای تصور می‌شود و خویشکاری‌های متعددی دارد. سرچشمه و خاستگاه چنین باوری *شاهنامه* فردوسی است، به‌ویژه آنجا که به مشخصات «دیو سپید» پرداخته می‌شود (متینی، ۱۳۳۳: ۱۳۲). براین 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 با چشمان آبی وصف می‌شوند. بدن آن‌ها از موهای ضخیم پوشیده است و معمولاً چند سر، شاخ، دم و گوش‌های بزرگ و یک جفت بال دارند (Massé, 1933: 360). دیوها مردم‌خوار و معمولاً احمق و ابله (ر.ک: درویشیان و خندان، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۳۳-۲۳۴) 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 در می‌آیند. طرسوسی در *داراب‌نامه* (۱۳۵۶: ۱/ ۱۸۸) 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 لیکن 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.

مردم منطقه ممسنی فارس داستان جالبی درباره ابوعلی سینا و دیو روایت می‌کنند که به پیکرگردانی دیو اشاره دارد. دیو هر روز در قالب معلم به مکتب می‌رفت و کودکان مکتب را یک‌به‌یک می‌ربود و می‌خورد؛ اما ابوعلی سینا که همچون دیو، جادوگری می‌دانست هر لحظه خود را در جلد الاغ، کبوتر و آدمی درمی‌آورد و بدین ترتیب دیو را افسون جادوی خود می‌کرد و از مرگ رهایی می‌یافت (مجیدی کرای، ۱۳۷۱: ۴۴۳).

گاه سایه یا روحی از دیوها درک می‌شود. آن‌ها صورت مرئی ندارند؛ اما اگر دیوها به شکل حقیقی خود ظاهر شوند، بسیار عظیم و سهمناک‌اند. یکی از مشخصات رفتاری دیوها «وارونه‌خوی» بودن آن‌هاست (ر.ک: همایونی، ۱۳۷۱: ۳۲۹). دیوها معمولاً تمایل دارند آنچه را به آن‌ها گفته می‌شود، وارونه انجام دهند. خاستگاه چنین باوری درباره خصلت و منش دیوان نیز در *شاهنامه* فردوسی است. در داستان نبرد رستم با اکوان دیو با این ویژگی روبه‌رو هستیم. اکوان دیو ابتدا خود را به شکل گورخری در می‌آورد و رستم را



به دنبال خود می‌کشاند. 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 قطعه زمینی که در آن خفته بود بلند می‌کند و به آسمان می‌برد و از رستم می‌پرسد مایل است او را به بیابان بیندازد یا به دریا؟ رستم که به منطق وارونگی دیو آگاه بود برای نجات جان خود می‌گوید به بیابان. دیو وارونه عمل کرد و او را به دریا انداخت و رستم نجات یافت. در فولکلور و باورهای مردمی چنین تصویری هنوز پابرجاست و آن را در امثال و حکم مردم می‌توان دید (ر.ک: اکرامی، ۱۳۸۲: ۱۸۲). به گونه‌ای که هرکس که کاری را به اشتباه یا خلاف اصول انجام دهد، او را «دیوانه» و رفتار وی را «دیوانگی» می‌خوانند.

دیوها روزها به خواب عمیق می‌روند و شب‌ها را برای فعالیت خویش مناسب‌تر می‌بینند. در افسانه‌های ایرانی دیوها معمولاً دختر زیبایی را اسیر کرده‌اند و همراه او در چاه، غار یا زیرزمین زندگی می‌کنند. دختر زیبا توسط دیو ربوده و گاه خود عاشق دیو شده است و به‌اختیار همسر اوست و از او فرزندان دارد (برای مطالعه برخی از داستان‌های مردم درباره دیو‌هایی که دختران را به اسارت گرفته‌اند، ر.ک: شریعت‌زاده، ۱۳۷۱: ۱۳۲-۱۶۰؛ نادری، ۱۳۸۰: ۶۱-۸۵). لقب «دیوزاد» که در برخی افسانه‌ها به قهرمانان داده می‌شود از همین موضوع نشئت گرفته است. نکته قابل توجه این است که دیوها به آمیزش جنسی بسیار علاقه دارند و با هر موجودی ممکن است آمیزش کنند. در *عجایب المخلوقات* طوسی (۱۳۴۵: ۵۱۰)، داستان کهنی آمده است:

کدخدایی به باغ خود می‌رود و در آنجا دیوی را می‌بیند که با خر ماده درآمیخته بود. کدخدا دیو را اسیر می‌کند. دیو برای رهایی به مرد می‌گوید اگر مرا رها کنی به تو چیزی دهم که بتوانی سخن حیوانات را هم بفهمی. مرد دیو را رها کرد. دیو آب دهان در دهان مرد انداخت و به او هشدار داد که این ماجرا را با کسی نگو که اگر بگویی خواهی مرد.

در برخی روایت‌های مردمی دیو با چهل دختر آمیزش دارد و آن‌ها را به زنی می‌گیرد. در طالقان محلی است به نام «چهل دختر کمر» که نزدیک قلعه «ارژنگ» قرار دارد. مردم فشندک و طالقان معتقدند ارژنگ‌دیو در هفت‌خان رستم صاحب این قلعه بود و چهل دختر از چهل پادشاه را ربود و در این قلعه اسیر خود کرد که پس از فتح قلعه به دست رستم، دختران به ازدواج همراهان رستم درمی‌آمدند. در روایتی دیگر مردم می‌گویند که این چهل دختر برای جمع‌آوری گیاه به کوه رفته بودند که ارژنگ دیو از آن‌ها خوشش آمد و اسیرشان کرد. دختران دست به دعا برداشتند و از خدا خواستند که آن‌ها را نجات دهد. در همان لحظه زمین زیر پاهایشان باز شد و آن‌ها به درون زمین رفتند. به همین سبب به آن صخره و منطقه «چهل دختر کمر» می‌گویند (باستانی پاریزی، ۱۳۶۳: ۱۸۰).

جان و روح یا بقای دیوان در شیشه‌ای است که دیو از آن مراقبت می‌کند. اگر شیشه بشکند دیو دود یا خاکستر می‌شود (اسدیان و دیگران، ۱۳۵۸: ۱۶۷). بن‌مایه بسیاری از افسانه‌های ایرانی تلاش قهرمان برای دست یافتن به شیشه عمر دیو است. قهرمان پس از شکستن شیشه و کشتن دیو، دختری را که در اسارت است، با خود می‌برد. همچنین در جایگاه و محل زندگی دیوان گنج و طلا و جواهر بسیار یافت می‌شود (رک: میهن دوست، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۰، ۳۰-۳۱؛ سنگ صبور، ۱۳۳۷: ۱۶۸-۱۷۵). دیوان این توانایی را دارند که آهن و فلزات بی‌ارزش را به طلا و جواهر تبدیل کنند. هر آن‌کس که شیشه عمر دیو را بشکند به گنج‌های باارزش نیز دست می‌یابد.

گاه قهرمانان داستان‌ها دیوان را به تسخیر خود در می‌آورند. دیوان مسخر 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 «بهره»<sup>۱</sup> ای از دیوان می‌توان هر وقت که لازم بود آن‌ها را احضار کرد و به کار گماشت. چنان‌که اگر مو یا پر از آن‌ها گرو بگیریم و در صورت لزوم آن را آتش بزنیم، دیو در خدمت ما خواهد بود. هرگاه دیوان در حال ظاهر شدن یا

ناپدید شدن باشند توفان و گردبادی اتفاق می افتد 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 می شود که اغلب به صورت «دیو تنوره کشید و به آسمان رفت» به کار می رود. در زبان فارسی نیز اصطلاح «دیوباد» را به گردبادی می گویند که از زمین بلند می شود (معین، ۱۳۳۸: ۲۴۸).

اگر دیوها سایه خود را بر کسی بیندازند یا کسی دیو را ببیند و از او بترسد، یا دیو در کالبد او حلول کند، اصطلاح «دیوزده» یا «دیوانه» به کار می رود که به معنای کسی است که رفتارش همچون دیو شده و دیو بر جان او نشسته است.

چو دیوست اینکه بر جانت نشسته است در هر شادی ای بر تو بسته است

(اسعد گرگانی، ۱۳۴۹: ۱۳۰)

بجست از خواب همچون دیو زد مرد یکی آه از دل نالان بر آورد

(همان، ۴۲۵)

گاهی چون دیو زد بیهوش گشتی فغان کردی و پس خاموش گشتی

(همان، ۴۱۸)

چون ز دیو اوفتاد دیو سوار رفت چون دیدگان از کار

(نظامی، ۱۳۵۱: ۷۵۸)

از دیرباز تصاویر نبرد و درگیری‌های دیوان با جن‌ها و یا گرفتار شدن و کشته شدن دیوان (به ویژه دیو سپید) به دست رستم را بر دیوار حمام‌ها و سقاخانه‌ها و زورخانه‌ها نقش می کرده‌اند (ر.ک: ادامه مقاله).

#### ۴-۵. دیو لقب همه موجودات زیانکار مافوق طبیعی

معنای عمومی دیو به عنوان استعاره‌ای از اهریمن، ابلیس، شیطان، غول، جن، آل، دوالپای، نسناس و دیگر موجودات خبیث و شریر را می توان در متون و ادبیات شفاهی و رسمی دوره اسلامی پی گرفت. فردوسی در داستان ضحاک چند بار دیو را به جای ابلیس و اهریمن به کار برده است (متینی، ۱۳۶۳: ۱۳۲):

چو ابلیس پیوسته دید آن سخن      یکی بند دیگر نو افگند بن...  
بفرمود تا دیو چون جفت او      همی بوسه‌ای داد بر کتف او

(فردوسی، ۱۳۷۶: ۳۰/۱-۳۲ ب ۱۷۳ و ۱۷۵)

و در جای دیگر عبارت «دیومردم» به کار برده شده است که مقصود نسناس، جن و شیطان است:

یکی لشکری خواهم انگیختن      ابا دیو مردم بر آمیختن

(همان، ۴۳/۱ ب ۲۰۲)

فردوسی در داستان پادشاهی اسکندر و ضمن وصف سرزمین دوالپایان آن‌ها را به طور ضمنی «دیومردم» می‌خواند:

چو نزدیکی نرم‌پایان رسید      نگه کرد و مردم بی‌اندازه دید...

(همان، ۱۰۲/۵ ب ۱۲۱۵)

ناصرخسرو (۱۳۵۳: ۴۷۹-۴۸۰/۱) نیز عبارت «دیومردم» را در همین معنا به کار می‌برد:

ز مردم زاده‌ای با مردمی باش      چه باشی دیومردم؟ آدمی باش

در ترجمه فارسی تفسیر طبری نیز ابلیس (شیطان) به دیو برگردانده شده است (ر.ک: طبری، ۱۳۲۸ق: ۱/ ۳۲، ۲/ ۳۰۷، ۴۴۶، ۴۶۱)، درحالی‌که در بخش‌هایی دیگر از همین اثر مفاهیم جن و غول نیز به دیو و پری ترجمه شده‌اند (ر.ک: همان، ۵۴۳/۲، ۴۵۵، ۴۵۲/۳).

قزوینی نیز در *عجایب‌المخلوقات* (۱۳۴۶: ۳۸۵) هر کجا که می‌خواهد از ظاهر و عملکرد جن‌ها، شیاطین و غول‌ها توصیفی ارائه کند، آن‌ها را «دیو» می‌خواند. چنان‌که در وصف شیطانی به نام «منها» می‌گوید:

منها دیوی است که زهاد و عباد را فریبد و اظهار چیزهای عجیب کند تا او پندارد که کرامات اوست که به آن فریفته شود و عجب در وی پدید آید و به سبب آن عجب هلاک کند خود را. گویند بعض زهاد را صومعه بود. مهمانی نزد او رسید. هر شب هنگام افطار نزد او چراغی و چراغ‌پایی و خوانی از طعام حاضر آمدی. مهمان عجب ماند. از عابد پرسید. عابد از آن جواب اعراض نمود. مهمان الحاح

نمود. عابد گفت مدتی است که هر شب با من چنین می‌کند که تا من گمان برم که این سبب کرامات من است و من اول‌روز دانستم که او شیطان است. چون این بگفت در حال چراغ او فرو نشست و ناپدید شد.

همو (۱۳۴۶: ۳۸۹-۳۹۰) در بیان داستان سلیمان و چگونگی چیرگی او بر شیاطین و

جن‌ها می‌گوید:

شیاطین در خدمت سلیمان ایستاده بودند تا وضع آن‌ها را بررسی کند. در میان شیاطین، «دیوی» بگذشت یک نیمه بدن او سگ و یک نیمه دیگر گرگ بود. سلیمان گفت: تو کدام شیطانی؟ گفت قهربن فنان. گفت: عمل تو چیست؟ گفت: غنا و شرب خمر، و مرا مکان به زمین هند است و سرود و خمر را در پیش چشم مردمان بیاریم و ایشان را بر آن دارم. سلیمان گفت او را بند کردند.

قزوینی در تشریح و وصف انواع شیاطین و جن‌هایی که بر سلیمان ظاهر می‌شوند و از وضع و احوال خود می‌گویند، واژه «دیو» را به معنای «موجودی خبیث» و «دارای قدرت جادویی» به کار می‌برد و در ادامه در داستان جنی که به شکل مار درآمده بود می‌گوید: که او «دیوی» است که از نام خدا می‌گریزد (همانجا).

هانری ماسه نیز علی‌رغم اینکه مشخصات موجودی مستقل با سیما و خویشکاری مشخص به نام «دیو» را ارائه می‌کند، این واژه را برای معرفی انواع موجودات خارق العاده از جمله غول و عفریت، جن، پالیس و دوالپا به کار می‌برد (Massé, 1933: 360-361). از سویی دیگر، گاه واژه «دیو» در اشاره به رفتار خشن، کردار مهیب و صلابت و جنگاوری و شجاعت نیز به کار می‌رود (ر.ک: معین، ۱۳۳۸: ۲۴۵-۲۵۷). در این مورد حتی «دیو» را به عنوان صفت برای قهرمانان و دلاوران محبوب نیز به کار می‌برند. چنان‌که در *شاهنامه* فردوسی درباره نیرومندی و شجاعت قهرمانی به نام «پولادوند» چنین سروده شده است:

«بدو گفت گر دیو پولادوند

از این مرد بد خواه یابد گزند

نماند بر این رزمگه زنده کس

ترا از هنرها زیان است و بس»

(متنی، ۱۳۶۳: ۱۳۳)

در جایی دیگر بیژن هنگام معرفی خود چنین می‌گوید:

«دلاور بدو گفت بیژن منم به جنگ اندرون دیو روین تنم»

یا چون «قلون» رستم را در جنگ حاضر می‌بیند از وی با لفظ «دیو» یاد می‌کند:

«قلون دید دیوی بجسته ز بند به دست اندرون گرز و بر زین کمند»

دشت‌بانی که رستم گوش وی را کنده است در خوان پنجم رستم را «دیو»

می‌خواند:

«مرا دیو بر جست و یافه نگفت دو گوشم بکند و همان جا بخت»

(همان، ۱۳۴)

#### ۵. صفات، چهره‌ها و همسان‌های دیو

مثال‌های فراوانی دربارهٔ اطلاق اصطلاح «دیو» به انواع موجودات مافوق طبیعی می‌توان بیان کرد که در اینجا از آن صرف‌نظر می‌کنیم؛ اما می‌توان در مجموع «دیو» را مظهر شرارت و زیان‌کاری دانست که چهره‌ها و صفات گوناگونی دارد و هر یک از موجودات مستقل (همچون نسناس، دوالپا، غول و غیره) از جمله صفات آن به‌شمار می‌روند. در فرهنگ عربی-سامی 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 (حجر/۲۶-۲۷). جن‌ها از آتش آفریده شده‌اند و در طبقه‌بندی طبایع در مرتبه بالاتری از خاک- که انسان از آن آفریده شده- قرار دارند (رک: الرحمن / ۸۵). همان‌گونه که دیو از نیروهای اهریمن دانسته می‌شود، جن نیز از شیطان بزرگ (ابلیس) که جنسی از آتش دارد، پدید آمده است. شیطان گروه انبوهی از ارواح پلید را در کنار دارد که باعنوان «شیاطین» و «اجنه» یاد می‌شوند. جن به‌سبب برخورداری از طبیعت آتشین قابلیت پنهان‌شدن دارد (Christensen, 1941: 71). معنای لغوی واژه «جن» نیز بر همین موضوع دلالت دارد (Gesenius, 1955: 170-171). طبیعت هوازی و آتشین

جن به او این امکان را می‌دهد که در قالب و جلدهای انسان و حیوان درآید یا همچون باد نامرئی بماند. انسان پس از جن آفریده شد و چون در زمین قرار گرفت، جن‌ها ناگزیر پنهان شدند و آدمیان جایگاه پیشین آن‌ها را غصب کردند. گویی همین اساسی‌ترین عامل دشمنی و تضاد میان جن‌ها و آدمیزادگان به‌شمار می‌رود. گاه میان انسان‌ها و جن‌ها روابط دوستانه و عاشقانه وجود دارد. جن‌ها به ازدواج و آمیزش جنسی با آدمیزادگان تمایل دارند و گزارش‌هایی از ازدواج‌های میان انسان و جن در سراسر تاریخ وجود دارد که فرزندان هم از این وصلت به‌وجود آمده‌اند. جن‌ها به‌دلیل داشتن توانایی‌های مافوق انسانی، در پدیدآوردن عجایب و غرایب مشهورند. آن‌ها قدرت پیشگویی دارند و از گذشته نیز باخبرند. بناهای عظیم و اختراعات و ابتکارهای خارق‌العاده به آن‌ها نسبت داده شده است. آن‌ها توانایی تسخیر آدمی را دارند و آدمی نیز می‌تواند با توسل به روش‌های جادویی آن‌ها را تسخیر کند.

مختصر ویژگی‌هایی که در بالا به آن اشاره کرده‌ایم، نشان می‌دهد که میان «دیو» و «جن» شباهت‌هایی وجود دارد؛ هرچند نمی‌توان آن‌ها را یکی دانست (Christensen, 1941: 71). براین اساس، با ورود اعراب به ایران جن به زودی با دیو تداخل معنایی پیدا کرد و به‌عنوان مفهومی کلی و فراگیر و اصل همه موجودات مافوق طبیعی در نظر گرفته شد. به‌موازات روایاتی که دیو در آن مفهوم کلی و اساسی دارد و موجودات دیگر از آن به وجود می‌آیند، در برخی روایات سده‌های نخستین دوره اسلامی «جن» نیز همین نقش را ایفا می‌کند. موجوداتی که زیرمجموعه جن یا ازجمله صفات آن هستند، عبارت‌اند از: غول، نسناس، شیطان، ابلیس، دوالپا، ام‌صیبان، آل، همزاد و حتی دیو. روشن است که نوعی تخلیط و ترکیب میان مفاهیم ایرانی و عربی پدیدآمده که منشأ آن نزدیکی معنایی جن و دیو است.

در اشعار ابوشکور بلخی (۱۳۳۳: ۴۲) غول (نوعی جن)، دیوی معنا می‌شود که به هر شکل که بخواهد درمی‌آید:

گاهی چو گوسفندان در غول جای من      گاهی چو غول گرد بیابان دوان دوان

در لغت فرس اسدی نیز غول، دیوی خوانده می‌شود که در بیابان‌ها بر سر راه مردم درمی‌آید (۱۳۶۵: ۱۷۵). همو در *گرشاسب‌نامه* (۱۳۵۴: ۲۰۳) غول و دیو را کم‌وبیش همسان بیان کرده است:

بدو در ز هر سو ز غولان غریو      شب اندر هوا گونه‌گون چهر دیو

در *عجایب‌المخلوقات* طوسی، غول گونه‌ای از دیو معرفی می‌شود که فریب‌کار و مردم‌خوار است (۱۳۴۵: ۵۰۱). پس از آن در *عجایب‌المخلوقات* قزوینی (۱۳۴۶: ۳۸۵) غول از انواع شیطان دانسته شده است. شیاطین برای باخبرشدن از سرنوشت و آینده جهان به آسمان‌ها می‌روند و استراق‌سمع می‌کنند؛ زیرا با تولد عیسی مسیح و محمد (ص) آن‌ها از رفتن به آسمان‌ها منع شده بودند. خداوند آن‌ها را مجازات می‌کند و همچون شهاب درمی‌آورد. برخی از آن‌ها می‌سوزند و به دریا می‌افتند که نهنگ‌ها از آن پدید آمدند و برخی دیگر به بیابان‌ها می‌افتند و غول‌ها را پدید می‌آورند (همان، ۳۸۳).

با نگاهی به فرهنگ‌های لغت فارسی ذیل واژه غول، خواهیم دید که غول هرگز ماهیت مستقلی ندارد و نه تنها مترادف دیو معنا شده است، بلکه برای آن مترادف‌هایی از موجودات ایرانی و عربی بیان کرده‌اند که نشانه اختلاط فرهنگ ایرانی و عربی در این زمینه است. در فرهنگ‌های لغت، غول چنین معنا شده است: ازدهای بیابانی (نفیسی، ذیل واژه)، دیو و جن که در بیابان‌ها باشند؛ نوعی از دیوان زشت (متهی‌الارب، آندراج، غیث اللغات، ذیل واژه)، شیطان و جن نر (برهان قاطع، ذیل واژه)، جن ماده و معادل ساحره یا افسونگر (اقرب‌الموارد، ذیل واژه). در برخی اشعار پارسی نیز غول و دیو یکی پنداشته شده است. در *سام‌نامه* اثر خواجه کرمانی (۱۳۱۹: ۴۵) چنین آمده است:

بیابان خونخوار و مأوای دیو      ز هر سو برآورده غولان غریو

حتی در برخی آثار سده‌های نخست اسلامی، غول معادل و مترادف «پری» ظاهر می‌شود (Christensen, 1941: 68)؛ زیرا در بیشتر روایت‌ها غول خود را چون زنی زیبا



و افسونگر درمی‌آورد و مردان مسافر در بیابان‌ها را می‌فریبد (ibid). به‌همین ترتیب، می‌توان مثال‌هایی را دربارهٔ نسناس، همزاد، پری و غیره ادامه داد.

## ۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا مباحث مربوط به نام‌گذاری دیوان و موجودات شریر در فرهنگ‌های دور و نزدیک بررسی و معنای اصطلاح کلی «مافوق طبیعی» بیان شد. پس از آن تغییرات و دگرگونی‌های معنایی و شکلی دربارهٔ پدیدهٔ دیو مطرح و اوج و فرودهای آن در نمونه‌های تاریخی- ادبی و فولکلوریک بررسی شد. مجموعه‌ای از شرایط و عوامل اجتماعی و دینی- مذهبی در ایجاد تحولات معنایی مفهوم دیو در ایران نقش داشته‌اند. به‌گونه‌ای که این مفهوم که در دورانهای پیش از زردشت معنا و مفهوم خدا را داشته است، در دوره‌های استیلای آیین زردشت به جایگاهی پست و مورد نفرت تنزل می‌کند. در نتیجه، *وندیداد* به‌عنوان قوانین ضد دیو در راستای ابراز نفرت و دوری از دیوها، پدید می‌آید. از سویی دیگر *شاهنامه* فردوسی مفهومی نو از دیو را تصویر کرده است که مشخصات آن به فولکلور ایرانیان راه یافته و بارورتر و پرشاخ‌وبرگ‌تر شده و دایرهٔ وسیعی از موجودات مافوق طبیعی را دربرگرفته است؛ چنانچه مطالعهٔ ابعاد و اشکال آن خود مبحث جدیدی به نام «دیوشناسی» را پدید آورده است که دستاورد آن چیزی جز شناخت مردم نخواهد بود.

از شواهد و مثال‌های ذکرشده در مقاله می‌توان چنین نتیجه گرفت که ارواح و موجودات پلید فرهنگ عربی و ایرانی در دیوشناسی ایرانی تنوع و تکتیر بیشتری ایجاد کرده‌اند. نقش‌آفرینی دیوها و شیاطین در افکار و اندیشهٔ ایرانی نمودار ازلی مبارزهٔ دو نیروی خیر و شر است که به صورت غیرحماسی و در قالب اندیشه‌های مردم استمرار یافته است.

برای قبول این نکته که دیو و جن مفاهیمی کلی و عمومی هستند که برای نامیدن انواع ارواح پلید و موجودات زیان‌کار به‌کار می‌روند، شواهد بیشتری در دست است.

هرچند آن‌ها از خاستگاه‌های متفاوتی برآمده‌اند و درعین‌حال می‌توانند موجودیتی مستقل و منفرد داشته باشند.

#### پی‌نوشت‌ها

1. demonology
2. animism
3. fairy stories
4. ethnography
5. mystic
6. etic

۷. اصل این واژه به صورت وی دئو داته (vi-daeva-data) بوده است (Duchsne-Guillemin, 1962: 35).

۸. چیزی را به گرو گرفتن از دیوان و موجودات مافوق طبیعی دیگر.

#### منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). «دیوها در آغاز دیو نبودند». *زبان، فرهنگ، اسطوره*. تهران: معین. صص ۳۳۹-۳۴۹.
- *آندراج* (۱۳۶۳). محمد پادشاه. به‌کوشش محمد دبیر سیاقی. تهران: کتاب‌فروشی خیام.
- ابراهیمی، معصومه (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی دیوها و موجودات مافوق طبیعی در عجایب‌المخلوقات قزوینی و بحیره فزونی استرآبادی». *ادبیات تطبیقی*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. س ۳. ش ۶. صص ۱-۳۵.
- ابوشکور بلخی (۱۳۳۳). *دیوان*. به‌کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: چاپخانه صدری.
- اسدی طوسی، علی‌بن‌احمد (۱۳۵۴). *گرشاسب‌نامه*. به‌کوشش حبیب یغمایی. تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵). *لغت فرس*. به‌کوشش فتح‌الله مجتبایی و علی‌اشرف صادقی. تهران: خوارزمی.
- اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران (۱۳۵۸). *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*. تهران: مرکز مردم‌شناسی.

- اسعد گرگانی، فخرالدین (۱۳۴۹). *ویس و رامین*. به کوشش تودو وا و دیگران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اکرامی، محمود (۱۳۸۲). *از مابہتران*. مشهد: ایوار.
- فلیک، اوه (۱۳۸۸). *درآمدی بر تحقیق کیفی*. ترجمه هادی جلیلی. چ ۲. تهران: نشر نی.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۶۳). *اژدهای هفت سر*. تهران: دنیای کتاب.
- بلعمی، محمد (۱۳۸۰). *تاریخ بلعمی*. به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی. تهران: زوار.
- ----- (۱۳۷۴). *تاریخنامه طبری*. به کوشش محمد روشن. تهران: سروش.
- *بندھش* (۱۳۶۹). ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۶۳). *برهان قاطع*. به اهتمام و حواشی محمد معین. چ ۴. تهران: امیرکبیر.
- جاحظ، عمرو (۱۹۳۸). *الحيوان*. به کوشش عبدالسلام محمد هارون. قاهره: مطبعة السعادة.
- حاسب طبری، محمد بن ایوب (۱۳۷۱). *تحفة الغرائب*. به کوشش جلال متینی. تهران: معین.
- خانلری، پرویز (۱۳۵۴). *تاریخ زبان فارسی*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- خواجوی کرمانی (۱۳۱۹). *سام نامه*. به کوشش اردشیر بنشاهی. بمبئی: چ سنگی.
- خواندمیر، محمد بن همام الدین (۱۳۳۳). *حبیب السیر*. به کوشش جلال الدین همایی. تهران: کتابخانه خیام.
- درویشیان، علی اشرف و رضا خندان (۱۳۸۱). *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. تهران: نشر کتاب و فرهنگ.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رامپوری، غیاث الدین (۱۳۷۵). *غیاث اللغات*. به کوشش منصور ثروت. تهران: امیرکبیر.
- ریاحی، علی (۱۳۵۶). *زار و باد و بلوچ*. تهران: امیرکبیر.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۵۵). *اهل هوا*. تهران: امیرکبیر.

- (۱۳۵۴). *خیابو یا مشکین شهر*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- *سنگ صبور* (۱۳۳۷). به کوشش ابوالقاسم انجوی شیرازی. تهران: امیرکبیر.
- شریعت‌زاده، علی‌اصغر (۱۳۷۱). *فرهنگ مردم شاهرود*. تهران: مؤلف.
- شوکانی، محمدبن علی (۱۴۱۹ق). *ادب‌الطلب و منتهی‌الارب*. بیروت: دارابن حزم.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، احمد (۱۳۴۳). «دیو و جوهر اساطیری آن». *نشریه دانشکده ادبیات تبریز*. س ۱۶. ش ۱. صص ۳۹-۴۵.
- طبری، محمد (۱۳۲۸ق). *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*. قاهره: دارالمعارف.
- طرسوسی، محمدبن حسن (۱۳۵۶). *داراب‌نامه*. به کوشش ذبیح‌الله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- طوسی، محمد (۱۳۴۵). *عجایب‌المخلوقات*. به کوشش منوچهر ستوده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶). *شاهنامه*. براساس نسخه ژول مول. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- (۱۳۸۹). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۹). *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*. ترجمه کاظم فیروزمندی. تهران: آگاه.
- فزونی استرآبادی، میرمحمد (۱۳۲۸ق). *بحیره*. به کوشش عبدالکریم قمی تفرشی. تهران: مطبعه میرزا امان‌الله.
- قبادی، حسینعلی (۱۳۸۸). *آیین آینه*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- قزوینی، زکریا (۱۳۴۴). *عجایب‌المخلوقات و غرائب‌الموجودات*. به کوشش نصرالله سبوحی. تهران: ناصرخسرو.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایرانی*. تهران: شرکت مطالعات پارسه.

- لوی برول، لوسین (۱۳۹۰). *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده*. ترجمهٔ یدالله موقن. تهران: هرمس.
- متینی، جلال (۱۳۶۳). «روایتی دیگر از دیوان مازندران». *ایران نامه* (مجلهٔ تحقیقات ایران شناسی). س ۳. ش ۱. نیویورک: بنیاد مطالعات ایران. صص ۱۱۸-۱۳۴.
- *مجمعل التواریخ* (۱۳۱۸). به کوشش محمدتقی بهار. تهران: بی نا.
- مجیدی کرای، نورمحمد (۱۳۷۱). *تاریخ و جغرافیای ممسنی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- معین، محمد (۱۳۳۸). *مزدیسنا و ادب پارسی*. تهران: دانشگاه تهران.
- منوچهری دامغانی، احمدبن قوس (۱۳۴۷). *دیوان*. به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار.
- *مینوی خرد* (۱۳۵۴). به کوشش احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- میهن دوست، محسن (۱۳۵۵). «پدیده‌های وهمی دیرسال در جنوب خراسان». *هنر و مردم*. ش ۱۷۱. تهران. صص ۴۴-۵۰.
- ----- (۱۳۸۴). *سمندر چل گیس*. تهران: ماکان.
- نادری، افشین (۱۳۸۰). *شوقات، قصه‌های مردم استان مرکزی*. اراک: میراث فرهنگی استان مرکزی.
- ناصر خسرو (۱۳۸۰). *دیوان*. به کوشش نصرالله تقوی. تهران: معین.
- نظامی، الیاس (۱۳۵۱). *کلیات خمسه*. به کوشش وحید دستگردی. تهران: امیرکبیر.
- نفیسی، علی اکبر (۱۳۴۳). *فرهنگ نفیسی*. تهران: مروی.
- *وندیباد* (۱۳۷۶). به کوشش هاشم رضی. تهران: فکر روز.
- هدایت، صادق (۱۳۳۴). *نیرنگستان*. تهران: امیرکبیر.
- همایونی، صادق (۱۳۷۱). *فرهنگ مردم سروستان*. مشهد: به نشر.
- Brix, H.James (editor) (2006). *Encyclopedya of Anthropology*. Sage Publications.
- Brix, H.James (editor) (2006). *Encyclopedya of Anthropology*. Sage Publications.
- Christensen, A. (1941). *Essai sur la Demonologie Iranienne*. Kobenhavn: Ejnar Munksgaard.
- Donaldson, B. A. (1938). *The wild Rue*. London: Luzac & Co.

- Duchsne-Guillemain, J. (1962). *La religion de l'Iran ancien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ebrahimi, M. (2012). "Buhaira, the lake of Demons". *Iran and Caucasus*. Vol. 16. Leiden: Brill. pp.97-104.
- Eilers W. (1979). *Die Al, ein Persisch es Kindbettgespents*. München.
- Eliade, M. (1956). *History of religious ideas*. London.
- ----- (1957). *Rites and Symbols of Initiation: The mysteries of birth and rebirth*. London: Harper & Row.
- Gesenius, A. (1955). *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. London: Oxford.
- Howes, D. (2003). *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kent, R. G. (1953). *Old Persian: Grammar, texts, lexicon*. New Haven.
- Levi-Strauss, C. (1973). *Anthropology Structural*. Paris, Plon.
- Massé, H. (1933). *Croyances et Coutumes Persanes*. Paris: Librairie Orientale et Américaine.
- Nyberg, H.S. (1931). "Questions de cosmogonie et cosmologie mazdeénnes II". *Journal asiatique* 219. pp. 1-134.
- Propp, V. (1968). *Morphology of the folk tale*. Texas: University of Texas Press.
- Todorov, T. (1970). *Introduction à La Littérature fantastique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Tolkein, J.R.R. (1978). "On Fairy-Stories". *in Tree and Leaf*. London: Unwin Books. pp.3-83.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture*. London.