

بررسی چهره‌ی

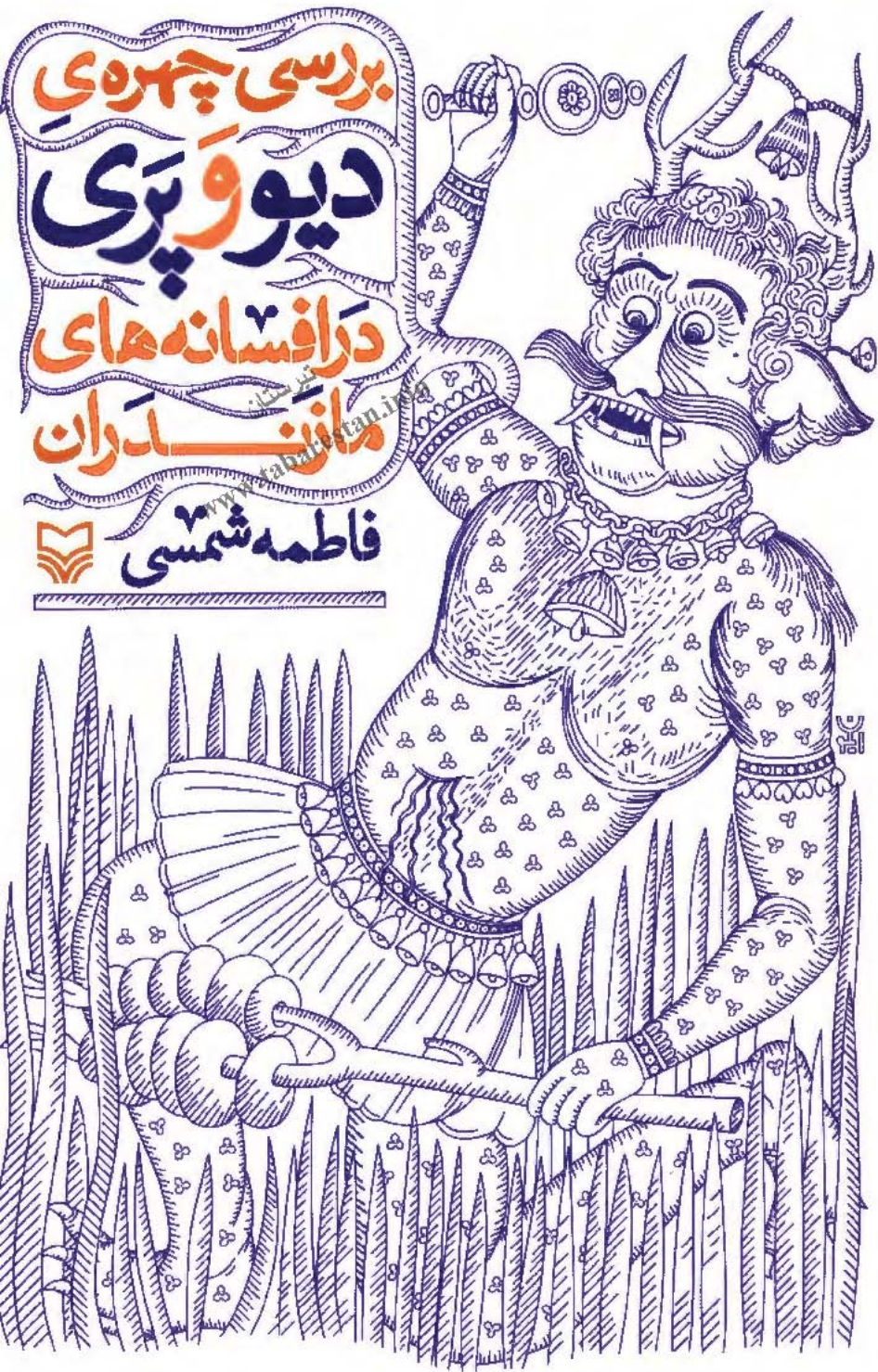
دیو و پری

در افسانه‌های

مازندران



فاطمه شمسی



تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان

تبرستان

اسم الله الرحمن الرحيم

تبرستان

www.tabarestan.info

لعلهم يوفونهم وعالهم

تبرستان

tabarestan.info

بررسی چهره‌ی

دیور و پری

در افسانه‌های

مازندران

فاطمه شمس‌ی



انتشارات سورمه‌ها (وابسته به حوزه هنری)



مرکز آفرینش های ادبی، دکترا پروچین

بررسی چهره‌های نامور و بررسی
افسانه‌های مازندران

نویسنده: فاطمه شمسی

طراح جلد: حبیب‌اللهیون

چاپ: صحافی و لیتوگرافی: واژه‌پرداز: اندیشه، چاپ: اندیشه

چاپ اول: ۱۳۹۶

شمارگان: ۲۵۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۰۰۲-۰۶۷۶-۲

سرشناسه: شمسی، فاطمه، ۱۳۹۵ -

عنوان و نام پدیدآور: دیو و پری در افسانه‌های مازندران: رویکردی
اسطوره‌شناسی/فاطمه شمسی: [برای] مرکز آفرینش‌های ادبی [سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری]

مشخصات نشر: تهران: شرکت انتشارات سورمه، مهر، ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری: ۲۵۶ ص.

ISBN: 978-600-03-0676-2

وضعیت فهرست‌نویسی: فبیبا

موضوع: اسطوره‌شناسی -- تاریخ و نقد

موضوع: Legends -- Iran -- Mazandaran

موضوع: ادبیات و اسطوره

Literature and myth

موضوع: افسانه‌ها و قصه‌های مازندرانی

Mythology-- History and criticism

شناسه افزوده: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، مرکز

آفرینش‌های ادبی

شناسه افزوده: شرکت انتشارات سورمه مهر

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵/۹ دانش/BL۳۱۳

رده‌بندی دهیسی: ۱۳/۳۹۱

شماره کتابشناسی ملی: ۴۵۹۱۷۵۱

نشانی: تهران، خیابان حافظ، خیابان رشیدت پستالک ۲۳

سند و قیاسی: ۱۴۴-۱۵۸۱۵

تلفن: ۶۱۹۴۲ سامانه پیامک: ۳۰۰۰۵۳۱۹

تلفن مرکز پخش: (پنج خط) ۶۶۴۶۰۹۹۳ فکس: ۶۶۴۶۹۹۵۱

WWW.SOOREMEH.R.I.R

نقل و چاپ نوشته‌ها منوط به اجازه رسمی از ناشر است.

تبرستان
www.tabarestan.info

به پدر، مادر، و مادربزرگ
به پاس لایمی‌های شبانه

تبرستان

www.tabarestan.info

فهرست

۱۱	پیشگفتار
۱۴	فصل اول اسطوره و افسانه
۲۱	نقد اسطوره‌شناختی
۲۴	افسانه و قصه
۲۷	افسانه‌های مازندران
۳۰	فصل دوم دیو
۳۱	مازندران تاریخی یا اسطوره‌ای
۳۳	دیوان و مازندران
۵۸	سخن آخر

۵۹	پیشینه «دیو»
۶۴	دیو در ادب پارسی
۶۸	دیو در افسانه‌های مازندران
۸۳	سخن آخر

۱۴	فصل سوم پری
۱۶	پری کیست؟
۱۰۱	پری و جنون
۱۰۸	آل
۱۱۹	شخصیت پری در ادب پارسی
۱۲۵	پیشینه و جایگاه مار
۱۴۲	پری در افسانه‌های مازندران
۱۵۲	سخن آخر

۱۵۴	فصل چهارم افسانه؛ میراثی جهانی
۱۷۶	سبزه‌قبا
۱۸۵	کوپید و پسوخه
۱۹۴	سلطان مار
۱۹۶	کاکل زری، دندان مروارید
۱۹۷	پسر تاجر و روح غریبه‌ای تنها
۱۹۸	چهل پهلوان، چهل دیو
۱۹۹	حاتم طایی و انگشتر سلیمانی
۲۰۰	حسن پهلوان
۲۰۱	سیب گریان، انار خندان

- ۲۰۲ روایت دیگر از سیب گریان، انار خندان
- ۲۰۲ شیرمحمد
- ۲۰۴ قوز بالاقوز
- ۲۰۴ پادشاه و دختر بیمارش
- ۲۰۶ پسمچوک
- ۲۰۶ حسن ترسو (کوهسار پهلوان)
- ۲۰۷ هیزمشکن و مار
- ۲۰۸ زخم زبان و اثر چوب
- ۲۰۸ محمد، پسر حداد
- ۲۱۵ برگ ظلمات
- ۲۱۶ پسرک بی خیال
- ۲۱۶ دو خواهر
- ۲۱۷ نقل نجار
- ۲۱۸ شغال ترس محمد
- ۲۱۸ تنبل
- ۲۱۹ مرغ تخم طلا
- ۲۲۰ ملک محمد
- ۲۲۱ دو برادر
- ۲۲۲ اوغچه پرین
- ۲۲۲ انار گل خنده زار، سیب گل خنده زار، گل گل خنده زار
- ۲۲۳ پیرمرد و مار
- ۲۲۴ شیرافکن و هفت دیو
- ۲۲۴ گل سرخ تتی
- ۲۲۵ مادیان چهل کره

۲۲۷	نارنج و ترنج
۲۲۸	چهل پهلوان و چهل دیو
۲۲۸	حسن پهلوان
۲۲۹	سیب گریان و انار خندان
۲۳۰	کچلک
۲۳۱	زنگ عدالت و مار
۲۳۲	ماه‌پیشانی
۲۳۴	مهرپرتو و شاهزاده افعی
۲۳۶	دختری که پسر شد
۲۳۷	مه‌مه‌خاتون
۲۴۰	وک (غوک)

پیشگفتار

افسانه‌های شفاهی و باورهای عامیانه^۱ در کنار آثار باستانی و متون کهن بازگوکننده ناگفته‌های بسیاری درباره فرهنگ یک قوم است و فقط با دیدگاهی میان‌رشته‌ای می‌توان به تحلیل مضامین و عناصر متون و ادبیات شفاهی، به‌ویژه افسانه‌ها، پرداخت. افسانه‌ها، به منزله بخش بزرگی از ادب باستانی، در گذر اسطوره به حماسه و حماسه به تاریخ شکل گرفته‌اند. بدین‌سان، اسطوره پس از افسانه شدن باز هم سهم خود را در زندگی انسان حفظ می‌کند. اسطوره‌ها به اقتضای پویایی روایی عمل می‌کنند و همواره از ایستایی اصول عقاید می‌گریزند (کوپ ۱۳۸۴: ۱۱۴). به باور مالینوفسکی، افسانه در فرهنگ بومی کارکردی ضروری دارد: افسانه اعتقاد می‌آورد، آن را تحکیم می‌بخشد و رمزآمیز

می‌نماید. افسانه‌ها حافظ اخلاق‌اند و آن را تجلیل می‌کنند. افسانه کارایی مراسم عبادت را تضمین می‌کند و شامل قوانین عملی برای راهنمایی انسان است (الیاده ۱۳۶۷: ۲۳). در اینجا می‌بینیم که افسانه دارای کارکردی یکسان با اسطوره است. به عبارت دیگر و به تعبیر آیدنلو، اینکه در داستان‌های عامیانه مواردی از بین مایه‌های اساطیری دیده می‌شود یا برای بررسی موضوعات حماسی - اساطیری از شواهد و نشانه‌های موجود در افسانه‌ها و روایات مردمی استفاده می‌شود، به این دلیل است که میان داستان‌ها و مضامین اساطیری و عامیانه و افسانه‌ای مناسبات و داد و ستدهایی وجود دارد. بدین معنی که گاه یکی از عناصر اساطیری وارد روایات مردمی می‌شود و گاه مایه‌هایی از حوزه فرهنگ و ادب عامیانه و افسانه‌ها به اسطوره و حماسه راه می‌یابد (آیدنلو ۱۳۸۴: ۳۳). در واقع، افسانه‌ها میراثی مشترک از درختی تنومندند که شاخه ابتدایی فرهنگ‌های بشری را شکل می‌دهند. نوشتار حاضر بر آن است تا در افسانه‌های عامیانه مازندران رگه‌های اسطوره‌ای را در دو پدیده «دیو» و «پری» بازنگری و بررسی کند. مازندران از دیرباز جایگاه اقوامی کهن با باورها، آیین‌ها، و رسوم غنی بوده است. در طول تاریخ همواره مازنی‌ها بر آن بوده‌اند که این باورها را از دسترس اقوام بیگانه و حکومت‌های مرکزی حفظ کنند. در این میان، دیو و پری جایگاهی ویژه در افسانه‌های ایران، به خصوص در افسانه‌های مازندران، دارند. نویسنده این نوشتار خود مازندرانی است و به دست دادن این پژوهش را ادای دینی می‌داند به سرزمین مادری خود. در کتاب پیش روی، در فصول مختلف، نخست سعی شده است درکی اسطوره‌شناختی از افسانه‌ها ارائه داده شود. سپس، در دو فصل مجزا به بررسی چهره دیو و پری و بیرون کشیدن لایه‌های کهن و

اسطوره‌ای مربوط بدان در افسانه‌های مازندران پرداخته شده است. در فصل آخر، با دیدگاهی تطبیقی، به مقایسه چند افسانه مازندرانی و همتایان ارمنی آن و نیز مقایسه یک افسانه کهن رومی و نمونه کاملاً مشابه آن در افسانه‌های مازندران پرداخته‌ایم.

در حوزه مربوط به افسانه‌های مازندرانی - تا آنجا که نویسنده اطلاع دارد - پژوهشی مستقل با هدف نقد اسطوره‌شناختی و نشانه‌شناختی افسانه‌ها به چاپ نرسیده است. در این پژوهش به جمع‌آوری افسانه‌هایی با محوریت یا حضور دیو و پری پرداخته‌ایم. از این دو، این افسانه‌ها همه در طبقه «افسانه‌های پریوار» نمی‌گنجد؛ چون در آن‌ها با موجودات شگفت‌انگیز روبه‌رو نمی‌شویم. مثلاً، در برخی افسانه‌ها دیو با ویژگی‌های عادی و مشابه انسان معمولی توصیف می‌شود و دارای نیروی مافوق طبیعی نیست. نویسنده سعی کرده است تا حد امکان از همه افسانه‌های مازندرانی، که در آثار موجود به چاپ رسیده و همچنین برخی افسانه‌هایی که به صورت شفاهی گردآوری شده است، بهره‌گیرد. بدیهی است که نمی‌توان از جامعیت افسانه‌های این مجموعه اطمینان حاصل کرد. امید است در آینده همه افسانه‌های خطه مازندران در چند مجلد و جداگانه به چاپ رسد.

در اینجا لازم است از دوست محققم، سپیده معافی مدنی، برای همکاری و یاری‌اش در جمع‌آوری افسانه‌ها و نمادشناسی آن‌ها سپاسگزاری و قدردانی کنم.

تبرستان
www.tabarestan.info

فصل اول | اسطوره و افسانه

افسانه‌سرایی در ایران سنتی کهن به شمار می‌آید. قصه‌های عامیانه ایرانی، از کهن‌ترین تا متأخرترین آن‌ها، از قصه‌های جن و پری گرفته تا رمانس و داستان‌های عیاری، همگی، سرشار از باورهای اسطوره‌ای‌اند. گرینباوم بر این باور است که اسطوره‌ها، قصه‌های عامیانه، داستان‌های پریوار، حماسه‌ها، و روایات گاه نکات ناگفته تاریخی را باز می‌نمایند؛ این نکته‌ها را باید با بررسی‌های دقیق علمی شناخت و به حل معمای آن‌ها پرداخت. (گرینباوم ۱۳۷۱: ۹۰)

اسطوره‌ها می‌توانند قومی و قبیله‌ای و مختص نیز باشند. پژوهشگران بر این باورند که افسانه‌های کهن، همچون جزئی از فرهنگ عامه^۱، که از روزگاران دور نسل به نسل منتقل شده است، لبریزند از باورها و آیین‌های انسان باستانی دربارهٔ زمین، آسمان، خورشید، ماه، ستارگان،

گیاهان، جانوران، انسان، و موجودات فراانسانی چون ایزدان و ایزدبانوان، دیوان و پریان، جانوران شگفت‌انگیز، و کنش‌های جادویی. با بازخوانی و تحلیل نقش‌مایه‌ها^۱ در گونه‌های متفاوت ادبیات شفاهی می‌توان باورها، رسوم، مناسبات تولیدی، و روابط اجتماعی اقوام ملل را در گستره پیش از تاریخ جهت‌وجو کرده است. در قصه‌های عامیانه هر ملت به نوعی جلوه‌گاه رازهای آن‌هاست. در زندگی انسان ابتدایی، جادو نقش زیادی در امور داشت و الفاظ نیز ذات جادویی داشتند. کنش جست‌وجوی نام در افسانه‌های پریان و آزمونی که در برابر قهرمان قرار می‌گیرد، هر دو، ریشه در این باور دارد. شخصیت‌های ساختگی و آفریده انسان (نخودی)، اعمال جادویی، اشیای جادویی (دیگ، انگشتر، و نظیر آن)، مکان‌های جادویی (باغ نارنج و ترنج و دژ جمشید)، و تبدیل شخصیت‌ها با نیروی جادو (تبدیل انسان به پرنده، گیاه به جانور و شیء، و عکس آن) همگی ریشه در باور انسان باستانی به جادو دارد. بنابراین، می‌توان گفت اسطوره در ابتدا با اجرای آداب و مناسک و آیین‌ها زنده ماند. آنگاه که تقدس این رسوم کم‌رنگ‌تر شد، در قصه‌ها و افسانه‌ها به حیات خود ادامه داد. با شکل‌گیری مکتب مردم‌شناختی و تحقیقات وسیع و پُر دامنه طرفداران آن، فولکلور و قصه‌های عامیانه نیز از حوزه نظر آنان برکنار نماند. اندریو لانگ^۲ (۱۸۴۴ - ۱۹۱۲) با استفاده از نظریات یک انسان‌شناس انگلیسی به نام ادوارد ب. تیلور^۳، درون‌مایه قصه‌های اروپایی را با قصه‌های آریایی و اسطوره‌های کلاسیک مقایسه کرد و به این نتیجه رسید که بنیان و اصل قصه‌ها به آداب و رسوم و باورهای

1. motifs

2. Andrew Lang

3. Edward B. Tylor

انسان‌های پیش از تاریخ می‌رسد. یرزلی^۱ در فولکلور قصه‌های پریان^۲ مهم‌ترین باورهای ابتدایی را طبیعت‌گرایی، جاندارانگاری اشیا و حیوانات، مسخ، بت‌پرستی، اژدها، خواب و رؤیا، تجدید حیات، سحر و جادو، و تابوها برمی‌شمارد. به نظر او، با مطالعه این موضوعات روشن می‌شود که چگونه باورهای راسخ نیاکان ابتدایی ما موضوع اصلی قصه‌های زنان کهن‌سال را شکل می‌دهد (خدیش ۱۳۸۷: ۱۸).

به تعبیر ولادیمیر پراپ، ساختارگرای بنام روس، سرچشمه بسیاری از مضامین قصه‌های عامیانه - به خصوص قصه پریان - نهادهای اجتماعی کهن و به‌ویژه آیین تشرّف است. وی با این اندیشه شروع کرد که این آیین‌ها در همه جا یکسان‌اند؛ زیرا خویش‌کاری آن‌ها در همه جا یکسان است: کودک آیین مردن را می‌گذرانند و به شکل یک مرد وارد جامعه می‌شود. در قالب قصه‌ای، به متشرّفان گفته می‌شد که در مراسم تشرّف چه رخ می‌دهد. بعدها که آیین سستی گرفت و تقدسش از بین رفت، آیین‌ها به صورت قصه عامیانه (پریان) درآمدند (همان: ۱۹).

به نظر ولادیمیر پراپ، اسطوره یکی از منابع و خاستگاه‌های افسانه‌ها، به‌ویژه قصه‌های پریان، است. در انسان‌شناسی و فولکلور، اسطوره را می‌توان همان افسانه یا قصه‌های پریان دانست؛ چون گاه اسطوره و افسانه چنان به هم آمیخته‌اند که تمیز آن‌ها از یکدیگر ممکن نیست. اسطوره‌ها کلید فهم قصه‌های پریان‌اند. قصه‌های پریان را باید با اسطوره‌های تمدن‌های باستانی و نیز اسطوره‌های اقوام ابتدایی و جوامع پیش از طبقات مقایسه کرد.^۳

لوی استروس، اسطوره‌شناس و مردم‌شناس فرانسوی، نیز به مقایسه

1. Macleod Yearsley

2. *The folklore of Fairy Tale*

۳. برای اطلاعات بیشتر از نظریات پراپ درباره اسطوره و پیوند آن با قصه و داستان‌های پریان استروس

اسطوره و افسانه‌های پریان می‌پردازد. نظریات عمده وی چنین است: اسطوره‌ها از دیدگاه راویانشان مقدس و الهی‌اند. اسطوره‌ها را نمی‌توان نمونه‌های قدیمی‌تر و کهن‌تر قصه‌های پریان دانست؛ بلکه هم‌زمان با آن‌ها پدید آمده‌اند. در انسان‌شناسی، تفاوتی که بومیان میان قصه و اسطوره قائل‌اند معنا دارد و با ارزش است، اما هرگز نمی‌توان این تفاوت‌ها را ناشی از سرشت و طبیعت آن‌ها دانست. قصه‌ها در هر جامعه می‌توانند اسطوره باشند و برعکس. قصه‌ها و الگوهای آن‌ها با کمی تغییر یا به همان شکل در اسطوره‌های جامعه‌ای دیگر از نو ظاهر می‌شوند. تفاوت اسطوره و افسانه ماهوی نیست؛ بلکه تفاوت در صورت است. قصه‌ها جنبه کیهان‌شناختی کمتری دارند؛ اما اسطوره‌ها دارای ماهیت پدیدارشناسانه و دینی‌اند. قصه‌های بدون اسطوره، همچون قمری بدون سیاره، به خروج از مدار گرایش دارند. تحلیل ریخت‌شناسی اسطوره و افسانه باید همسان باشد. (استروس ۱۳۷۱: ۶۶ - ۷۲)

اساطیر نیز چون هر پدیده دیگری برای گسترش و بقا نیازمند بسترهایی مناسب بوده‌اند تا از فراموش‌شدگی و رکود نجات یابند. علاوه بر ذهن و زبان، تاریخ و ادبیات نیز از بستره‌های مهم برای بقا و بالندگی آن‌ها بوده است. ادبیات - چه به صورت شفاهی، که اساطیر را سینه به سینه انتقال داده، چه به گونه مکتوب، که آن‌ها را در خود ثبت و ضبط کرده است - در مانایی و حفظ آن‌ها از گزند حوادث روزگار تا حد زیادی نقش داشته است. (ابراهیمی ۱۳۸۹: ۶۵)

در مباحث انسان‌شناسی و فولکلور،

اسطوره در تباین با افسانه معرفی نمی‌شود. هرچند آن‌ها با طرح چند ویژگی مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و مرزهای هر یک را بازگو می‌کنند، اسطوره و افسانه را گونه‌ها و جنس‌هایی

از یک نوع می‌شناسند که خصیصه‌های ثانوی به هر یک میدان عمل ویژه‌ای بخشیده است. بر اساس این، ماده مشترک اسطوره و افسانه همان مجموعه باورها و اندیشه‌های بشری است. برای همین است که گاه در تعریف‌های انسان‌شناسان اسطوره و افسانه واژگان مترادفی دانسته می‌شوند. (ابراهیمی ۱۳۸۹: ۶۵)

از دیدگاه این محققان، افسانه یا اسطوره گویی همان تکنیک مشهور روان‌شناسی، یعنی «تداعی آزاد»، است که، با تحلیل و طبقه‌بندی مفاهیم و محتوای آن، می‌توان حتی حافظه جمعی هر ملت را بازسازی کرد. (همان) میرچا الیاده اسطوره را داستان مقدس و افسانه را داستان غیر مقدس خوانده است؛ اما تصریح می‌کند که مرز بین قصه و اسطوره معین نیست. «آنچه در یک قبیله حیثیت یک اسطوره را دارد در قبیله همسایه قصه‌ای بیش نیست» (خدیش ۱۳۸۷: ۳۳). دکتر بهار درباره ماهیت اسطوره، حماسه، قصه، و تفاوت این سه چنین می‌گوید:

فرق عمده اسطوره و حماسه در زمان است. اسطوره به زمان ازلی برمی‌گردد و می‌گوید خدایان در ازل چه کردند. حماسه راجع به هزارها سال پیش صحبت می‌کند؛ اما درباره زمان ازلی یا ابتدایی جهان چیزی نمی‌گوید. شخصیت‌های هم خدایان نیستند و پهلوانان‌اند. حماسه به عوام‌الناس ارتباط زیادی ندارد... ولی قصه زمان مشخصی ندارد؛ هر چند همیشه در گذشته اتفاق می‌افتد: «خارکنی بود، پسر کچلی بود...» همه در گذشته اتفاق افتاده؛ اما زمان ازلی اسطوره و زمان بسیار دور حماسه را ندارد. موضوع قصه هم با اسطوره و حماسه تفاوت دارد. در قصه‌ها آدم‌های معمولی

را می‌بینید، امید را می‌بینید، پری‌ها و دیوها هم هستند. قصه کلاً می‌خواهد حق را به محق برساند و امید در دل‌ها نگه دارد. این درون‌مایه‌ها با درون‌مایه‌های حماسه فرق دارد؛ ولی خیلی از درون‌مایه‌های حماسی هم توی قصه‌ها هست (مثل موفقیت و قهرمانی) بسیر کوچک در قصه ایرج و سلم و تور). (بهار ۱۳۷۶: ۴۵۳ - ۴۵۵)

اسطوره و افسانه‌های پریان با زبان اشاره و نماد با ما سخن می‌گویند، که نماینده محتوای ناخودآگاه است.

اینکه قصه پریان کجا و چگونه رشد و گسترش یافته مشخص نیست. برخی از نمونه‌های آن به مجموعه‌ای مصری متعلق به قرن سیزدهم قبل از میلاد برمی‌گردد. انعکاس این سبک را می‌توان در برخی از بازسازی‌های ادبی قصه‌های پریان یافت؛ مثل کتاب توییت^۱ اثر آپوکریپال^۲ یا داستان کوپید و سایکه از آپولیس؛ قصه‌هایی که در بسیاری مواقع به قصه‌های بسیاری از مردمان آسیایی شبیه‌اند و در میان اقوام بدوی هم یافت می‌شوند و در بسیاری از قصه‌های غربی در سایر نقاط دنیا رواج دارند. (خدیش ۱۳۸۷: ۲۹)

لوفلر - دلاشو در زبان رمزی قصه‌های پریوار هدف قصه‌های پریان و آداب فولکلور را نشر تعالیم ظاهری اساطیر می‌داند که از راه مشابهت آموزش‌های قدسی را آشکار می‌کنند (لوفلر - دلاشو ۱۳۸۶: ۶۹). بیشتر محققان بر این باورند که تفاوت میان اسطوره و قصه به دلیل صورت و ساختار نیست و هر دو نشان‌دهنده نوعی حکایت یگانه‌اند. نوتراپ فرای در مقاله «ادبیات و اسطوره» به این نکته اشاره می‌کند.

1. Book of Tobit
2. Apocryphal

قصه‌های عامیانه و مردمی، از لحاظ ساختار حکایتی، مشابه اساطیر و حتی عین اساطیرند و چنین می‌نماید که فرق عمده میان آن دو در این است که قصه عامیانه، حتی اگر سنتی باشد و به معنای لفظی نیز تعبیر شود، باز عنصر اساسی در سنت و اعتقاد (مذهبی) نیست؛ اما اسطوره و قصه عامیانه و افسانه مجموعه یا کل واحدی را تشکیل می‌دهند و هر یک از آن مقولات که مورد بررسی قرار گیرد، مقوله دیگر نیز مشمول همان اصول می‌شوند. (ستاری ۱۳۷۸: ۱۰۶-۱۰۷)

فرای در جای دیگر تأکید می‌کند که وقتی از لحاظ صوری اسطوره و افسانه و قصه عامیانه را بررسی می‌کنیم فرق آن‌ها از میان می‌رود. (همان: ۱۰۸)

نقد اسطوره‌شناختی

روش نقد اسطوره‌ای (اسطوره‌شناختی)، که از آن به «نقد کهن‌گویی» نیز تعبیر می‌شود، از رویکردهای اصلی نقد معاصر است و پیشینه‌ای بیش از یک قرن دارد. تاریخچه آن را باید از مکتب انسان‌شناسی انگلیس و پژوهش‌های انسان‌شناسانی چون ادوارد تیلور، جیمز فریزر، و دیگران آغاز کرد. که از اواخر قرن نوزدهم شروع و با نظریات یونگ متحول شد. (سام خانیانی و ملک‌پایین ۱۳۹۱: ۲۸)

نقد اسطوره‌ای با تقدروان‌شناختی، که زیرمجموعه آن است، رویکردی میان‌رشته‌ای است که در زمینه اشتراکات رفتاری انسان همگرایی دارد. ضمن اینکه تقدروان‌شناختی به رؤیاهای فردی نظر دارد، اسطوره‌شناسی به رؤیاهای و رفتارهای گروهی یک جامعه که آن‌ها را در فعالیت‌های روانی و

معنوی مشترکشان گره می‌زند - می‌پردازد. (عباس‌لو ۱۳۹۱: ۹۰)

این نوع نقد، بر مبنای شکل کاربردش، زمینه‌های متنوعی چون «نقد کهن‌الگویی» و «نقد یونگی» را نیز در بر می‌گیرد. در این روش، منتقد می‌کوشد، با رویکردی تحلیلی - تطبیقی و روشی استقرایی، همه عناصر فرهنگی را - که در سیر تمدن بشری وجود داشته‌اند و ناخودآگاه در آفرینش اثر ادبی مؤثر بوده‌اند، بررسی کند (فائمی ۱۳۸۹: ۳۳). مهم‌ترین وظیفه منتقد، در زمان به کارگیری نقد کهن‌الگویی، پیداکردن کهن‌الگوهایی است که در یک اثر خاص وجود دارند. این جست‌وجو می‌تواند در دل مضامین، در پس شخصیت‌ها و لابه‌لای پیرنگ داستان، یا حتی در خود مکان داستان باشد. رنگ‌ها، اشکال، فرم‌ها، اعداد، اسامی، همه و همه می‌توانند کهن‌الگو باشند. (عباس‌لو ۱۳۹۱: ۸۹)

این کهن‌الگوها مضامین، تصاویر، یا الگوهای هستند که مفاهیم یکسانی را برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگ‌های متفاوت القا می‌کنند. اگرچه این نمادها و مفاهیم کهن ذهنی بقایای حافظه شخصی نیستند، به شکلی مشخص از مغز انسان مایه می‌گیرند و خاصیت موروثی دارند. یونگ بر این باور بود که انسان دارای نوعی «حافظه نژادی» است که کهن‌الگوها در آن ذخیره می‌شوند (همان: ۳۶). او به تعریفی از اسطوره مبتنی بر کهن‌نمونه‌ها و قالب‌های رفتاری^۱ رایج میان همه مردم اعتقاد داشت و بر آن بود که اسطوره روشی است از بیان نمادین برخی نیازهای روانی اصلی چون وحدت، سازگاری، و آزادی (بهار ۱۳۸۷: ۳۶۱). او اسطوره را به مثابه رؤیایی که در فرد به حدوث می‌رسد نمی‌داند؛ بلکه آن را در قالب الگویی مطرح ساخت که از مشارکت طبیعی در ناخودآگاه جمعی حکایت می‌کرد (عباس‌لو ۱۳۹۱: ۸۷).

1. Archetype

2. patterns of behavior

از نظر یونگ، مضامین اساطیری و صورت‌های ازلی از ابتدای هستی در بطن وجود انسان خفته‌اند و در طول تاریخ، در زمینه‌های گوناگون (رؤیا، مراسم عبادی، و قصه‌های عامیانه) متجلی می‌شوند (سام خانیانی و ملک‌پایین ۱۳۹۱: ۲۶). کهن‌الگوها معمولاً در ادبیات عامه بسیار به چشم می‌آیند و این از دیگر ویژگی‌های آن‌هاست که قدمتی گاه چند هزارساله را برای آن‌ها رقم می‌زند (عباس‌لو ۱۳۹۱: ۸۵ - ۸۶). کهن‌الگوها می‌توانند با فرافکنی در قالب صورت مشخص جلوه‌گر شوند؛ زیرا خودآگاهی همیشه کهن‌الگو را به صورت نماد درک می‌کند؛ یعنی کهن‌الگو در جامه تصاویر جمعی، که میان همه اقوام مشترک است، آشکار می‌شود. برخی از کهن‌الگوها جهانی‌اند؛ ولی اغلب نمادهای اساطیری برای هر ملتی مفهومی دارند که بر کهن‌الگوی خاص همان ملت به شیوه‌ای خاص دلالت می‌کنند. (سام خانیانی و ملک‌پایین ۱۳۹۱: ۲۶ - ۲۷)

به باور یونگ، هیچ چیز در حیطة تجربه فردی نمی‌گذرد که پیش از آن در قلمرو وسیع‌تر تجارب انسان‌های پیشین نگذشته باشد. به تعبیری دیگر، همان‌گونه که جسم انسان وارث صفات و ویژگی‌های گذشتگان است، ذهن او نیز خصلت‌های قومی پیشین را به ودیعه نزد خود نگه می‌دارد. به نظر یونگ، ذهن نیز مانند همه چیز دارای سابقه و تاریخ و گذشته‌ای است. از دید او، حتی بخش هوشیار و آگاه ضمیر ما نیز دست‌کم پنج هزار سال تاریخ دارد. یافته‌های انسان‌شناسان نیز تأکیدی است بر فرضیه‌های یونگ. اسطوره‌های ملل مختلف (همچون مایاها، بودائیان، هندوها، مسیحیان، و ایرانیان) در زمان‌های گوناگون در بعضی مسائل کلی مشترک‌اند. (علایی ۱۳۸۰: ۱۱ - ۱۲)

ادوارد تیلور در آثار خود، با عنوان فرهنگ بدوی^۱ و انسان‌شناسی^۲، ایده‌های خود را، مبنی بر اینکه توسعه فرهنگی در جوامع مبتنی بر بنیانی جهانی است، مطرح ساخت. سروایول^۳ از اصطلاح‌های مهم این بحث است. وی اذعان می‌کند که وقتی یک جامعه به رشد و تحول می‌رسد، عادات خاصی از خود را در جامعه جدید حفظ می‌کند. تعریف وی از این اصطلاح این گونه است:

فرایندها، عادات، عقاید، و امثال این‌ها، که به واسطه عادات به جامعه جدید، که متفاوت از جامعه‌ای است که در آن ریشه داشته‌اند، انتقال می‌یابند و به عنوان نمونه‌ها و شواهدی از شرایط فرهنگ گذشته - که فرهنگ جدید از آن نشئت گرفته است - باقی می‌مانند. (Tylor ص: 47)

اسطوره‌ها در اثر ناباوری می‌توانند ضعیف شوند؛ اما به سختی محو می‌شوند؛ زیرا اساطیرِ موفق اساطیری هستند که وقتی دلایل قدیمی دیگر چندان مقبول نیستند، مردم را تشویق می‌کنند دلایل نو و موثق‌تری برای باور به آن ابداع کنند. (روتون ۱۳۷۸: ۸۱ - ۸۲)

افسانه و قصه

در قرن نوزدهم، با اوج گرفتن تحقیقات مردم‌شناسان در غرب، افسانه‌های عامیانه به منزله بخشی از ادبیات شفاهی، توجه فولکلورشناسان و مردم‌شناسان را به خود جلب کرد.

ولادیمیر پراپ، زبان‌شناس و فرمالیست روسی، در ریخت‌شناسی قصه‌های عامیانه (۱۸۹۵ - ۱۹۷۰) به توصیف اجزای ساختمان قصه‌ها و روابط متقابل این اجزا پرداخت. پراپ، پس از بررسی یکصد افسانه

1. Primitive Culture
2. Anthropology
3. survival

عامیانه، عناصر تشکیل دهنده این حکایات را ۳۱ عنصر دانست - که عناصر متوالی قصه‌ها هستند.

ریشه ادبیات شفاهی در ایران را باید در وهله اول اسطوره‌های ایرانی دانست، که به صورت شفاهی انتقال یافته است.

در دوره‌های بعدی، عمدتاً در دوره پارت‌ها و ساسانیان، بسیاری از آنان مکتوب گشتند. این اسطوره‌ها برخی مربوط به دوران کافرکشی^۱ و برخی متعلق به دوره زرتشتی‌گری هستند، که پس از یورش اعراب به ایران در قرن هفتم و بعد از آن نیز به حیات خود ادامه دادند. (سرخوش کورتیس ۱۳۹۰: ۹۹)

افسانه‌های عامیانه، در واقع، محصول زندگی و آمال توده مردم در تاریخ بوده است. ساختار این افسانه‌ها مبتنی بر تقابل خیر و شر است، که اساس بن‌مایه اخلاقی - اسطوره‌ای ایرانی به شمار می‌آید و همیشه با پیروزی خیر به پایان می‌رسد. قصه‌ها بیشتر جنبه اخلاقی و اجتماعی دارند و کمتر از اسطوره درگیر ملاحظات مذهبی می‌شوند. هر چند قصه‌های عامیانه و اسطوره‌ها سویه متفاوتی دارند، با تأملی ژرف‌نگرانه می‌توان تأثیر اسطوره‌ها را در قصه‌های عامیانه دریافت. (مظفریان ۱۳۹۱: ۳)

مهر دادبهار زمان افسانه‌ها را در گذشته نامشخص می‌داند و بر این باور است:

عمدتاً بازمانده تباهی گرفته روایات اسطوره‌ای اعصار کهن‌اند که بر اثر تحولات مادی و معنوی جامعه و در پدید آمدن عصر دین نقش مقدس اسطوره‌ای خویش را از دست داده، به صورت روایاتی غیر مقدس در جوامع بازمانده‌اند. بسیاری از این افسانه‌های تهی شده از تقدس در گذشته همراه جدایی‌ناپذیر آیین‌های مقدسی بوده‌اند که، به سبب فراموشی گرفتن آن آیین‌ها، به صورت روایات شفاهی به زندگی خود ادامه داده، به

داستان‌های جادویی، روایات عامیانه و بچگانه، و سرودهای عامیانه تبدیل گشته‌اند. بسیاری از این روایات افسانه‌ای همچنان دارای خویش‌کاری‌های اخلاقی و رفتاری‌اند و خود توجیهی برای ساختارهای اجتماعی سنتی به شمار می‌آیند و

نقشی ایدئولوژیک دارند (بهار ۱۳۸۷: ۲۷۵).

در بین تعاریفی که ادیبان و پژوهندگان ادب فارسی از افسانه ارائه می‌دهند، افسانه تقریباً با قصه یکی دانسته یا به سوره‌ها و انواع خاصی تقسیم می‌شود. افسانه‌ها، از نظر شیوه انتقال، به طور کلی، به دو دسته کتبی و شفاهی تقسیم می‌شوند. افسانه‌های کتبی شامل افسانه‌هایی است که در گذشته‌های دور با نثری ادیبانه و آراسته و بعدها با نثری عامه‌پسند و ساده در کتاب‌ها بارها به ثبت رسیده‌اند. کلیله و دمنه، مرزبان‌نامه، آثار نظامی، قسمت‌هایی از شاهنامه، گلستان و بوستان، سندبادنامه، سام‌نامه، جامع‌الحکایات، عزیز و نگار، حسین‌گردش‌بستری، و کتاب‌های دیگر از این دسته‌اند. اما افسانه‌های شفاهی - که در این کتاب به آن‌ها پرداخته خواهد شد - افسانه‌هایی هستند که به شیوه سینه به سینه نقل شده و در حال گردآوری‌اند. ویژگی اصلی این افسانه‌ها، که بخش گسترده‌ای از ادبیات شفاهی را در بر می‌گیرد، عبارت است از: مشخص نبودن پدیدآور و خاستگاه، شیوه انتقال شفاهی و سینه به سینه، و تکرار در آن‌ها. مثلاً، افسانه‌ها با «روزی روزگاری»، «در زمان‌های قدیم»، و عبارات دیگر آغاز می‌شوند و با جملات تکراری نیز به پایان می‌رسند و به طور خاص، در افسانه‌های مازندران، «آن‌ها در همان حال بودند که ما آمدیم» و غیره. ایجاد سرگرمی و رفع خستگی، استفاده از زبان گفتار و محاوره، و آموزش مفاهیم اخلاقی و جوانمردی نیز از ویژگی‌های افسانه‌های شفاهی است. (فلاح ۱۳۹۱: ۱۴ - ۱۹)

افسانه‌های مازندران

قدیمی‌ترین و شاید نخستین کتاب افسانه به زبان مازندرانی مرزبان‌نامه است که به زبان طبری و به قلم اسپهبد مرزبان بن رستم نوشته شده است. بعدها سعدالدین وراوینی آن را از زبان طبری به فارسی دری برگرداند. راویان افسانه‌های مازندرانی برای افسانه‌نام‌های متفاوتی به کار برده‌اند. به عنوان نمونه، در مناطقی از آمل و نور نام‌های *qassə*، قصیده (*qaside*)، *qasde*، سرگذشت و در مناطقی از نور، رویان، نوشهر، و کجور آسنی (*âsni*)، قصه، داسان و داستان به کار برده می‌شود. راویان بین قصه یا قصیده و سرگذشت تفاوت قائل‌اند. به بسیاری از قصه‌های عامیانه، که حالت افسانه و غیر واقعی دارد، «قصیده» یا «قصه» گفته می‌شود، مانند بسیاری از داستان‌های حیوانات، هفت برادران و سه خواهران، داستان‌هایی که در آن دیو، جن، پری، و... است. اما «سرگذشت» به داستان‌هایی گفته می‌شود که به نوعی واقعیتی تاریخی را بیان می‌کند یا فکر می‌کنند با واقعیت‌های تاریخی درآمیخته شده است. (همان: ۳۰)

درون‌مایه افسانه‌های مازندرانی ستایش نیکی و بخشندگی، نبرد خیر و شر، و چیرگی نیروهای اهورایی بر اهریمنی است. اما مطلق‌بینی، که حاکم بر افسانه‌های ایرانی است، در افسانه‌های این منطقه کمتر دیده می‌شود. تقدیرگرایی نیز بخشی از درون‌مایه افسانه‌هاست. (عمادی ۱۳۹۰: ۱۲)

افسانه‌های مازندرانی دارای ویژگی‌های مختص به خود هستند. رویارویی با جن و پری و دیو در بسیاری از آن‌ها وجود دارد و در بیشتر

موارد پیروز میدان انسان است. قهرمان افسانه‌های مازندرانی بیشتر انسان‌ها هستند. حیوانات نیز در کنار آن‌ها به پیشبرد قصه کمک می‌کنند.

هرچند نمی‌توان قصه‌ها را ویژه یک منطقه دانست؛ اما محیط، کار، درآمد، فرهنگ، و... در قصه‌ها و نوع روایت آن‌ها تأثیر بسزایی دارند. مثلاً در مازندران دیو، جن، و پری در جنگل زندگی می‌کنند؛ ولی در خراسان و دیگر مناطق کویری در چاه‌ها و قنات‌ها. (فلاح ۱۳۹۱: ۳۳)

البته، در برخی از افسانه‌های مازندران نیز جایگاه دیو در چاه ذکر شده است. مریم هاشمی جنت‌آبادی در مقاله خود، با عنوان «افسانه در ادبیات کودکان و نوجوانان ایران»، برخی از ویژگی‌های کلی افسانه‌های عامیانه ایران را - که با ویژگی‌های عمومی افسانه‌های مازندران نیز مشترک است - چنین برمی‌شمارد. وی از شخصیت‌های اصلی پرتکرار در همه قصه‌ها نام می‌برد؛ مانند شخصیت قهرمان اصلی، شاهزاده، که در قصه «جوان» خوانده می‌شود. شخصیت «کچل» در قصه‌های متأثر از فرهنگ ترکی نیز وجود دارد، که دارای خصلت‌های مشترک - یعنی موجودی مطرود، تنبل، ترسو، و فقیر - است.^۱ شخصیت «خارکن» هم مشابه شخصیت «هیزمشکن» در داستان‌های برادران گریم است. در آخر، شخصیت «درویش» را می‌بینیم که اغلب در نقش مددکار و مساعد یا واسطه وارد ماجرا می‌شود. وی بر این باور است که نقش و سهم مذهب رسمی به صورت مستقیم در قصه اندک است. در واقع، کسانی که در زندگی مردم عادی معرف مذهب به شمار می‌روند در قصه به آن‌ها بسیار خرده‌گیری می‌شود. و چنین نتیجه می‌گیرد که با وجود آنکه به طور ضمنی نامی از این مقامات برده می‌شود، نمی‌توان مدعی شد که

۱. در افسانه‌های مازندران شخصیت کچل معمولاً زیرک است و دارای طالع درخشان.

مذهب در قصه‌های عامیانه مقام برجسته‌ای را به خود اختصاص داده است؛ بلکه برداشت عامه‌پسند از دین فقط در حضور مقدسان تجلی پیدا می‌کند؛ مانند حضرت خضر^(ع)، حضرت علی^(ع)، حضرت ابوالفضل، امام زمان^(عج)، و غیره.^۱

وی همچنین دنیای دیوها و اشباح را به دو تیپ محدود تقسیم می‌کند: پری‌ها، که همواره ویژگی‌های ممتاز و مثبت دارند و قهرمانان داستان را در اجرای هدف یاری می‌رسانند و این کار را با کمک ویژگی‌های فوق طبیعی انجام می‌دهند، و دیوها، که اغلب موجوداتی مذکرند و، چنان که در قصه‌ها می‌آید، چندین جنبه دارد؛ به نحوی که نمی‌توان به سهولت آن‌ها را تصویر و تثبیت کرد. به باور عامه، دیو دارای خصایل موجودات متعددی است که با هم فرق دارند و از یکدیگر مستقل‌اند. دیو دشمن آدمیزاد است و اغلب دختران باکره آدمیزادگان را می‌رباید و می‌کوشد آن‌ها را به وصلت با خود وادارد. غیر از این صفات اصلی، گاه دیو در نقش مددکار و یار خیرخواه قهرمان داستان نیز ظاهر می‌شود. گاهی حتی برادر تتی او هم است (هاشمی جنت‌آبادی ۱۳۸۳: ۱۷۷ - ۱۷۸). چنانچه در این کتاب خواهیم خواند، در افسانه‌های مازندران نیز دیو دارای چهره‌ای دوگانه است. پری در برخی از افسانه‌ها در نقش منفی نیز ظاهر می‌شود. مثلاً، در افسانه «فایز و پری»، «گل سرخ تتی» یا «سبزه‌قبا» با چهره دوگانه پری روبه‌رو هستیم - که در فصل سوم بدان پرداخته خواهد شد.

۱. دو شخصیت اول، حضرت خضر^(ع) و حضرت علی^(ع)، در افسانه‌های مازندران بسیار دیده می‌شوند.

تبرستان
www.tabarestan.info

فصل دوم | دیو

مازندران تاریخی یا اسطوره‌ای

مازندران از معدود سرزمین‌هایی است که با وجود پیشینه‌ای کهن در پرده‌ای از ابهام فرو رفته است. این نام در جهان اساطیر و همچنین در دنیای واقعی جایگاهی ممتاز و ویژه را به خود اختصاص داده است. به نظر می‌رسد تاریخ و فرهنگ مازندران و حتی نام آن، همانند جغرافیای طبیعی سرسختش، محافظه‌کار و مه‌آلود به نظر می‌رسد و در انبوه نظریات متفاوت پنهان شده است. مردم مازندران، بنا به شواهد تاریخی، دیرتر از مردم دیگر بخش‌های ایران به دین زرتشتی گرویدند.^۱ نامهٔ تنسر از مهم‌ترین منابع تاریخی و دینی در این زمینه است که طبق آن می‌توان به شماری از واقعیات اجتماعی، سیاسی، و دینی ناگفته در آن زمان و این خطه پی برد. همچنین، بر اساس گواهی

۱. شاید در اواخر دوره اشکانی یا در زمان اردشیر ساسانی. (مهجوری ۱۳۸۱: ۳۰)

گای لسترنج^۱، شرق‌شناس بریتانیایی، مازندران آخرین قسمت از ایران بوده است که به کیش مسلمانی درآمد و تا نیمه دوم قرن دوم هجری روی سکه‌هایی که در این منطقه ضرب می‌شد خط پهلوی نقش بود. (لسترنج: ۱۳۶۷: ۳۹۴)

درباره نام‌هایی که بر این دیار اطلاق شده است، از قبیل مازندران، هیرکانیا، تپورستان، و پتیشخوارگر، که گاهی بر همه یا بخشی از سرزمین کنونی دلالت می‌کرده است - دیدگاه‌ها و گمانه‌های متفاوتی بیان شده است. در این پژوهش، قصد نداریم آن‌ها را تکرار کنیم. در میان پیچیدگی‌ها و ابهاماتی که در این فرضیات وجود دارد،^۲ دیدگاه نویسنده درباره قدمت واژه مازندران به این نظریه نزدیک‌تر است: اینکه نه واژه تبرستان بر مازندران تقدم داشته است نه مازندران بر تبرستان. بلکه باید پذیرفت که تبرستان به بخشی خاص اطلاق می‌شده و مازندران نیز بر قسمت دیگر؛ چنان‌که رایینو آشکارا به این نکته اشاره کرده است (رایینو ۱۳۴۳: ۲۲). لسترنج نیز بدان صحنه گذارده است.

در حقیقت، این دو اسم - یعنی تبرستان و مازندران - مترادف و به یک معنی بوده‌اند؛ اما در همان حال که اسم تبرستان بر تمام نواحی کوهستانی و اراضی پست ساحلی اطلاق می‌شد، کلمه مازندران بر منطقه اراضی پست ساحلی، که از دلتای سفیدرود تا جنوب خاوری بحر خزر امتداد دارد، اطلاق می‌گردید. سپس، این کلمه یعنی مازندران بر تمام نواحی کوهستانی و ساحلی اطلاق گردید و امروز دیگر اسم تبرستان استعمال نمی‌شود. (همان: ۳۹۴)

هنوز هم، پس از گذشت زمانی طولانی، تفاوت عمده بین جلگه‌نشینان

1. Guy Le strange (1854-1933)

۲. برای دانستن بیشتر در این مورد - مهجوری ۱۳۸۱: ۲۷ به بعد.

و ساکنان مناطق کوهستانی در گویش و به کار بردن کلمات و همچنین باور و نوع دیدگاه و افسانه‌های منقول بسیار مشهود است.

می‌دانیم که پیش از هجوم یا مهاجرت آریاییان به فلات ایران، که از راه قفقاز و از دو سوی دریای مازندران به وقوع پیوسته، اقوامی در این سرزمین زندگی می‌کرده و پس از آن نیز کرده‌اند که در کتب مختلف تاریخی از آن‌ها یاد شده است؛ اقوامی که استرابن جهانگرد و جغرافی‌نگار از آن‌ها چنین یاد می‌کند:

تپوران میان هیرکانیان و آریان‌ها زندگی می‌کنند و گرداگرد دریا پس از هیرکانیان، آماردها، اناریاها، کادوسی‌ها، آلبان‌ها، کسپی‌ها، ویتی‌ها، و شاید قوم‌های دیگر و در پایان سکاها ساکن هستند [و] در بخش‌های شمالی رشته‌کوه‌ها، نخست گلاها و کادوسی‌ها و آماردها جای دارند و برخی از هیرکانیان و پس از آنان گروه پارت‌ها زندگی می‌کنند.
(مهجوری ۱۳۸۱: ۲۰)

اما، همان‌طور که از عنوان مطلب برمی‌آید، برای روشن‌تر شدن بحث ناگزیریم مسائل مطرح دربارهٔ ارتباط مازندران و دیوان را در متون کهن پهلوی و متون تاریخی - اساطیری مانند شاهنامه (کهن‌ترین منبعی که نام مازندران در آن به کار رفته است) و همچنین برخی شواهد تاریخی و مردم‌شناسی در این مورد در این مقال گردآوری و بررسی کنیم.

دیوان و مازندران

«در گزارش اوستا، دینکرد، و شاهنامه دیوان کسانی هستند که از سوی شمال و بیرون از مرزهای ایران به این سرزمین و ساکنان آن می‌تازند. اما، در گزارش تاریخ‌نگاران مسلمانی همچون طبری، بلعمی، و ثعالبی، دیوان نخستین ساکنان ایران هستند. آدمیانی که بیرون از مرزهای ایران زندگی

می‌کنند، به ایران مهاجرت کرده و می‌تازند. آن‌ها دیوان (بومیان) را از بین برده و ایران را به تصرف خود درمی‌آورند.» (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۲۰۶)

اباختر (شمال) همواره در متون دینی زرتشتی جایگاه دیوان قلمداد شده است. در ارداویراف‌نامه، به تصحیح مهر داد بهار، در بند هفدهم از دوزخ چنین یاد می‌کند:

پس، بادی سرد و گند به پیشباز آید. آن روان چنان پندارد
که از نیمه شمال، از نیمه دیوان، بیامد [که] از آن باد گندتر
در گیتی ندید. (بهار ۱۳۸۷: ۳۱۰)

در رویداد، فرگرد هشتم، بندهای شانزدهم تا هجدهم، نیز می‌خوانیم که سرزمین‌های اباختر جایگاه دیوان دروجان و پلیدترین خرفستران^۱ است. (رایشلت ۱۳۸۳: ۲۵۷)

در دین زرتشتی، سمت شمال سویی است که اهریمن از آن سو هجوم می‌آورد و از این رو اهریمنی است و همه رویدادهای بد نیز از آن سمت آشکار می‌شود. (راشد محصل ۱۳۸۵: ۳۲)

اگرچه جغرافیای اساطیری و جغرافیای تاریخی و تفاوت این دو خود بحثی جداگانه است و زمان و مکان در اساطیر و آثار حماسی متغیر با واقعیت و نه بی‌ربط به آن است، نام مازندران در نوشته‌های پهلوی و شاهنامه به نحو رموزی با این صفت جادویی و اهریمنی و بددینی در ارتباط بوده است. شگفتاکه از سویی دیگر در زنده‌یمن یسن به ناحیه پدشخوارگر^۲ و طبرستان در پیشگویی‌های پایان دوران در دین زرتشتی نقشی متحدباراستی محول می‌شود.

۱. Xrafstar، حشرات و جانور موذی دارای بن اهریمنی در دین زرتشتی

۲. درباره ریشه واژه پدشخوارگر و حدود جغرافیایی آن آرای بسیاری است - مهجوری ۱۳۸۱: ج ۱/ ۳۸-۴۵. دکتر راشد در توضیحی کوتاه می‌آورد: «پدشخوارگر سرزمین مازندران است و جایی است که به وسیله تورانیان غضب شد؛ اما منوچهر آن را پس گرفت و بار دیگر ضمیمه ایران شهر کرد» - بندش، ۱۸۱). در اوستا از پدشخوارگر نامی به میان نیامده است. در متن‌های زند و اژدها اوستایی varDna که ناحیه‌ای از گیلان بوده است، به پدشخوارگر تفسیر شده است.» (راشد محصل ۱۳۸۵: ۳۶)

۸. هنگامی که ستارهٔ اورمزد بالا به بالست (= شرف) رسد، ناهید را فروافگند، پادشاهی به [آن] کی رسد، سپاه بی‌شمار مسلح درفش آراسته‌اند؛ ۹. بود کسی که از سیستان و پارس و خراسان گفت، بود کسی که از ور (= حصار) پدشخوارگر گفت، بود کسی که از کوهستان هرات گفت، بود کسی که از تبرستان گفت؛ ۱۰. و از آن ناحیه کودکی خواهنده [با] درفش آراسته و بسیار سپاه بی‌شمار پدشخوارگر از لشکر و سپاه مسلح ایرانشهر به پیدایی آید - کسی بود که گفت [ایشان را] کرد و کرمانی نیز خوانند، پیداست نیست؛ ۱۱. که به یاری و هم‌درفشی (= در زیر یک درفش واحد) شمار بسیاری از خشم تخمگان شیدستی و هیون فراخ‌پیشانی آفریده شده، گرگ دوپا آفریده شده و دیو دوال کستی را در این ده‌های ایران بکشند. (همان: ۱۳ - ۱۴)

اوستاشناسانی مانند بارتولومه^۱ و دارمستتر^۲ و پورداوود (۱۳۴۷): ج ۱/۱۲ صفت مازنیه^۳ را به معنای «مازنی» و با مازندران کنونی یکی پنداشته‌اند و رایشلت آن را سرزمینی یاد می‌کند که پایگاه و پناهگاه دیوان و جادوان به شمار می‌آمد و کوه دماوند، که اژی‌دهاک (ضحاک) در آن به بند کشیده شده است، مرز جنوبی این سرزمین است. این صفت در پهلوی به صورت صفت تفضیلی مزی^۴ تر^۴ آمده است. این صفت در جاهای مختلف اوستا^۵ همراه با واژگان «دروندان یا دروغ‌پرستان ورنه» به کار رفته است. رایشلت در توضیح دیوان مزندی و دروندان ورنه آورده است که اینان عنوان دو گروه از دشمنان و ستیزندگان با پیام و دین

1. Bartholomae C. (1961). *Altiranisches wörterbuch*, Walter De Gruyter & Co, Berlin, 1169.

2. Darmesteter J. (1892). *Le Zend-Avesta*, Paris, 30.

۳. Māzainya. که از اسم Māzana درست شده است.

4. mazandar

5. Yt. 5.22; 13.137, Yt. 27.1, V. 10.16, 17.10

اهورایی در اسطوره‌های دینی مزدایرستان بوده است. نام آن‌ها بیشتر در کنار گروه‌هایی چون مردمان {دروند} و جادوان و پریان و کویان و کریان می‌آید (رایشلت ۱۳۸۳: ۲۲۲). از ارجاع‌هایی که به این نام می‌شود، در کرده ششم و بند ۲۲ از آبان یشت است؛ زمانی که هوشنگ پیشدادی برای ایزدبانو اردویسور آنها را قربانی‌های خونین می‌کند و از وی می‌خواهد «... بر همه دیوان و مردمان {دروند} و جادوان و پریان و کویان و کریان ستمکار چیرگی یافتم، که دوسوم از دیوان مزدیری و دروندان ورنه را بر زمین زنم» (همان: ۱۶۳). اوستاشناسان یادشده «مازنه» را مازندران امروز در نظر گرفته‌اند. همچنین، در جای دیگر اوستا، در وندیداد، فرگرد هفدهم، بخش دوم، بندهای نهم تا دهم، در دعایی به اشوزوشت، پرنده مقدس زرتشتی، که در تفاسیر جغد تعبیر شده است، چنین آمده است:

۹. ای پرنده اشوزوشت، بدین جا بنگر! در اینجا ناخن‌هایی است که از آن توست. بشود که آن‌ها تو را در نبرد با دیوان مزدیری نیزه‌ها، خنجرها، کمان‌ها، تیرهای به پر شاهین نشانده و سنگ‌های فلاخن باشند؛ ۱۰. هر گاه ناخن‌ها به پرنده اشوزوشت پیشکش نشود، نیزه‌ها، خنجرها، کمان‌ها، تیرهایی به پر شاهین نشانده و سنگ‌های فلاخن می‌شوند و در دست دیوان مزدیری جای می‌گیرند. (همان: ۲۶۳)

در این دعا به وضوح دشمنی دیوان مزدیر را با دین مزدیسنا مشاهده می‌کنیم.^۱ سروش بزرگ‌ترین دشمن دیوان مزدیر است. او روز و شب با آن‌ها مبارزه می‌کند و دیوان از ترس او به تاریکی روی می‌نهند (یسنا ۳۲، ۱۷، ۵۷؛ یشت ۱۱. ۱۲ - ۱۳). در بندهش، آشکارا

۱. هنوز برخی تفکرات زرتشتی در نقاط مختلف مازندران دیده می‌شود؛ مانند پاره‌ای از پرهیزها درباره گرفتن مو و ناخن در شب (یونسی رستمی ۱۳۸۸: ۳۵)، که می‌توان در پرتو این باور زرتشتی، که دیوان در شب قوی‌تر می‌شوند، تفسیر شود.

از دیوان مازندر در کنار دروجان و جادوان با عنوان روان‌های دیوی^۱ نام برده شده است که در برابر روان‌های ایزدی^۲ قرار می‌گیرند (بهار ۱۳۸۷: ۹۴). در دستورنامه پهلوی نیبرگ نیز واژه پهلوی Mazan به معنای «مزنی» و صورت اوستایی آن Māzainya - و صورت فارسی نو Māzan-darān به معنای «منزلگاه دیوان و کافران» آمده است. (Nyberg 1974: 130)

اما در مقابل، پژوهندگانی نیز، با پیشنهاد معنایی دیگر برای واژه مازندران، این نظریه را رد می‌کنند. جلیل دوستخواه در یادداشتی، ذیل «دیوان مزندری»، می‌نویسد:

این همان شمردن Māzana (سرزمین مزنان / مزندران) در اوستا با مازندران کنونی در پژوهش‌های تازه پذیرفته نشده است و بسیاری از پژوهشگران هم‌روزگار ما آن را جایی در حوزه آقیانوس هند می‌دانند.^۳

محمود بختیاری، از پژوهشگران ایرانی، برای این صفت پیشنهادی دیگر می‌دهد. وی با این پرسش آغاز می‌کند:

چرا مزنان و ورنه را مازندران و گیلان ترجمه کرده‌اند؟ حال آنکه هیچ دلیل زبان‌شناسی برای تأیید آن نداریم و چنین فرمولی برای تبدیل مزنان به مازندران و ورنه به گیلان یا دیلم دیده نشده است... این دو واژه هم در اوستا و هم در متن‌های پهلوی روشن و به صورت‌های گوناگون در فارسی دری و گویش‌های کنونی ایران به جا مانده‌اند؛ زیرا

1. dēwīg waxš

2. yazadīg waxš

۳. ارجاعات ایشان به کتاب *از اسطوره تا تاریخ* (مهرداد بهار، با ویرایش ابوالقاسم اسماعیل پور، ۱۳۷۶: ۱۳ - ۲۶) و *بنیاد اسطوره و حماسه ایران* (ترجمه جلیل دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۱۷ - ۲۱۸، یادداشت ۷) بوده است.

واژه «مزنان» در اوستا به معنی «قوی هیکل»، «تنومند»، و «عظیم‌جثه» است^۱ و «ورنه» در اوستا و «ورن»^۲ در پهلوی به معنی «شهوَت» و «شهوَت‌رانی» است. در نتیجه، ترجمه درست: «دیوان عظیم‌جثه و نیز دروندان شهوَت‌پرست» است. (محمودی بختیاری (۱۳۴۸: ۲۲) در استان مازندران)

در بندهش، در بخش تازش اهریمن از دیوان مَزَنی یاد شده و آمده است: «جهان از غریدن دیوان مَزَنی و نبرد با اختران یَرُطَنین شد» (بهار ۱۳۸۷: ۸۸). دکتر بهار در یادداشت‌های خود از این قسمت بندهش درباره دیوان مَزَنی آورده است:

Mazan در پهلوی، Mazan در اوستا به معنای «عظیم»، لقب گروهی از دیوان عظیم‌الجثه است. Mazandar صفت تفضیلی است و لقب همان گروه از دیوان است. [در نامه دینکر درباره قد و بالای مزندران یا مزنان چنین آمده است] ایشان را بلندای [چنان] است که دریای فراخ‌کرد تا میان ران [رسد] و باشد که تا ناف؛ و آنجا که ژرف‌ترین جای است تا دهان آید. (همان: ۹۰)

در قسمتی از بندهش، آنجا که از تخمه‌ها و چگونگی پیدایش نژاد آدمی سخن می‌گوید، از مازندران جدای از نژاد ایرانیان یاد می‌شود: ... جفتی، مرد هوشنگ، زن گوزگ نام؛ ایرانیان از او بودند. از جفتی مازندران بودند. (همان: ۱۷۹)

نیز در همین قسمت، سرزمین دهستان^۳، که نام سرزمینی در بالای

۱. صفت Maz- (سنسکریت MAH) در گاهان به معنای «بزرگ» و «عظیم» از اسم mazan- به معنای «بزرگی»، «عظمت»، «اقتدار»، «شکوه»، و «پایگاه والا» آمده است. همین طور صفت mazant در یسنا به معنای «عظیم»، «بزرگ»، «فراوان»، «مفضل»، «نیرومند»، «مقتدر»، «مهم»، «رفیع»، «شریف» و «اصیل» آورده شده است. (رایشلت ۱۳۸۳: ۶۲۹)

2. varan

3. dahestān

گرگان و شرق دریای مازندران دانسته شده است، جزء سرزمین‌های انیران در ردیف تور، سلم، روم و سند، و غیره به شمار آمده است. در کتاب جاماسپ‌نامه، که از کتب مذهبی زرتشتیان است و به ظاهر پس از اسلام نوشته شده است و در آن پیشگویی‌های جاماسب را نقل کرده‌اند، ویشتاسب از استاد خود می‌پرسد که آیا مازندرانی‌ها و ترک‌ها انسان‌اند یا دیو؟ و پس از مرگ روحشان کجا می‌رود؟ جاماسب پاسخ می‌دهد که آن‌ها همه انسان‌اند و گروهی از آنان تابع اهوره‌مزدا و گروه دیگر تابع اهریمن‌اند و اکثرشان به بهشت می‌روند (مهبجوری ۱۳۸۱: ۳۱). در دفتر نهم دینکرد، در بخش بیست‌ویکم، نیز آمده است که دیوان در روزگار فرمانروایی فریدون از مازندران به خوه نیرث بامی^۱ می‌تازد و این کشور را برمی‌آشوبد. ایرانیان به فریدون شکایت می‌برند و رفته‌رفته از نبودن ضحاک متأسف می‌شوند؛ چون او لااقل تازش وحشی‌ها را سلب می‌کرد. فریدون سرانجام با سپاهش به جنگ مازندرانی‌ها می‌رود و دو بهره از آنان را از پای درمی‌آورد. بهره سوم به مازندران و کوه‌های آن فرار می‌کنند. از آن پس کسی از مازندرانی‌ها را توان و جرئت آن نبود که از کوه فرود آید و دوباره بر خوه نیرث بتازد. (اوشیدری ۱۳۷۱: ۲۱۹)

پژوهشگرانی از قبیل دکتر صادق‌کیا بر این مدعا هستند که مازندران در اصل سرزمین کافرکیشانی بود که مذهبی غیر از دین زرتشتی داشتند و خدایانشان خدایان دشمن یا همان دئوه‌ها در دین زرتشتی قلمداد می‌شدند. ریشه‌شناسی‌ای که صادق‌کیا برای واژه مازندران می‌دهد، بدین قرار است: پاره نخست (Maz) به معنی «بزرگ»، پاره دوم (Indra) از خدایان هند و ایرانی آریاییان پیش از مهاجرت در زمرة

۱. کشور میانی در میان سرزمین‌های دیگر در تقسیم‌بندی بندهش

دئوه‌ها (Daeva) قرار داشت و بعدها در دین زرتشتی از دیوها و در مقابل اردیبهشت امشاسپند شمرده شد و پسوند «ان»، که در ساختن نام جای بسیار به کار رفته است. (کیا ۱۳۵۷: ۳۲)

پورداوود در یشت‌ها بر آن است که در عهد تدوین اوستا هنوز اهالی مازندران و گیلان یا قسمتی از آن به همان کیش قدیم آریایی باقی بوده‌اند (پورداوود ۱۳۴۷: ۱۲). دارمستتر نیز عبارت «دیوهای مازنی» را اشارتی دانسته است به ساکنان دیوپرست مازندران، که صدها سال به همان آیین دیویسنا^۱ یا دیوپرستی خود پایدار مانده بودند. (مهجوری ۱۳۸۱: ۳۰)

برای درک این نظرگاه، که محققانی دیگر چون دکتر کزازی نیز با آن هم‌رأی‌اند، بهتر است نگاهی بیفکنیم بر سلسله خدایان آریایی در پیش از مهاجرت و پس از مهاجرت آنان به فلات ایران و ظهور زرتشت و اصلاحات زرتشتی.

در هند دورهٔ ودایی دو گروه از خدایان وجود داشتند: اسوره‌ها^۲ و دئوه‌ها، که از هر دو رده به طور یکسان به درگاهشان حاجت و نذر و نیاز برده می‌شد. در آغاز این دو گروه از خدایان با یکدیگر همزیستی دارند؛ اما رفته‌رفته در سرودهای متأخر در برابر هم قرار می‌گیرند. خدایان گروه دئوه‌ها منصب خدایی خود را نگه می‌دارند؛ اما گروه دیگر، یعنی اسوره‌ها، از سریر خدایی به مرتبهٔ ضد خدایی تنزل داده می‌شوند. در وداهای متأخر، اسوره‌ها همه به صورت موجودات نابکار درمی‌آیند. این اندیشه در گذار به ایران دچار دگرگونی و اصلاح می‌شود، که طی آن اسوره تبدیل به اهورا (اهوره) به معنی «سرور و

1. daēvayasna

2. Asura

بزرگ» به عنوان لقب مزدا (دانا و آگاه) در اهورامزدا، خدای واحد زرتشت، جلوه می‌کند. دئوها در ایران نخست به صورت خدایان بیگانه و سپس خدایان دشمن درمی‌آیند و سرانجام مفهوم امروزی «دیو» را پیدا می‌کنند و در اندیشه‌های زرتشتی به صورت دیوهای مهم در برابر خدایان اصلی و به‌خصوص امشاسپندان قرار می‌گیرند (آموزگار ۱۳۸۶: ۱۲ - ۱۳). دیو^۱ واژه‌ای هندی و اروپایی است که در لاتین به صورت دئوس و در یونانی باستان زئوس (خدای خدایان) آمده است. دئوس^۲ در زبان‌های اسپانیایی و فرانسوی و ایتالیایی به معنی خدای به یادگار مانده است. این واژه در ژوپیتر نیز نهفته است. ژوپیتر شکلی از دئوپیتر به معنی «پدر خدایی یا آسمانی» است. پیوند این واژه باستانی با آسمان نیز از آنجاست که دیو در آغاز نام خدای روشنایی روز بوده است (کزازی ۱۳۹۱: ۱۲؛ عقیقی ۱۳۸۳: ۵۲۲؛ پورداوود ۱۳۴۷: ۱۳). به گفته دکتر اکبری مفاخر، در اوستای نو، به‌ویژه در ونیدداد، واژه دیو گسترش معنایی فراوانی یافته است و دسته‌های دیگری به این دیوخدایان افزوده می‌شود. مهاجمان و مردمان کشور همسایه، انسان‌هایی با ناهنجاری‌های اخلاقی (همجنس‌بازان و روسپیان، که دیوپرست نامیده می‌شوند) و ویژگی‌های پلید و زشت انسانی، و همچنین عناصر ویرانگر طبیعت نیز در گروه دیوان قرار می‌گیرد. (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۱۴۷)

وی در ادامه برداشت مفهوم دیو از مهاجمان را این‌گونه بسط می‌دهد: مهاجمین، دشمنان، و مردمان کشورهای همسایه ایران نیز با عنوان دیوان شناخته می‌شوند. نمونه برجسته مهاجمین در متون پهلوی انسان‌های غول‌پیکر مازندرانی هستند که

۱. در اوستا به صورت دئوه (Daēva)، در پهلوی دو (Dēv)، در فارسی دیو، و معادل سنسکریته آن Devā
 ۲. Dio, Dieu, Dios

هرازگاهی به سرزمین ایران می‌تازند و به نام دیوان مازندران

شناخته می‌شوند. (همان: ۱۶۶)

واژه دیو از دیرباز با نام مازندران همراه بوده است. در همه جای اوستا از دو گروه کلی «مزدایسنا»^۱ و «دیویسنا»^۲ سخن به میان آمده است. بی‌تردید، آریایی‌هایی که با مهاجرت از هند، از کیش هم‌نژادان و نیاکان خود فاصله گرفتند در تسخیر سرزمین جدید و تلاش برای استیلا بر بومیان و فرهنگ قوم مغلوب و از روی بر خشی شواهد (بعد از اصلاحات زرتشت با هم‌نژادانشان، که بر کیش کهن خود باقی مانده‌اند) بی‌شک جنگ و گریزهایی را متحمل شده‌اند.^۳

گاهان از این جهت سندی ارزشمند است؛ زیرا که مربوط است به آغاز جریان واقعیاتی که سبب عدم محبوبیت این خدایان شد؛ واقعیاتی که مقدر بود بر این دسته از خدایان تأثیر گذارد. جنگ دینی با دیوها و پیروانشان مذهب مختار آن روزگار بوده و حتی یک یسن کامل گاهان (یسن ۳۲) اختصاص دارد به برشمردن اعمال سزاوار سرزنی که از آنان سرزده است.

(کلنز ۱۳۹۱: ۳۲)

۱. مزدایسنا و پیروان زرتشتی
۲. دیوپرسنا و پیروان هر اندیشه‌ای به غیر از زرتشتی که پرستش خدایان کهن آریایی مانند میترا و ایندیره (همتایان دئوها هندی) را شامل می‌شود.
۳. اینکه چگونه یک شخصیت در هند مقام الوهیت را داراست ولی از همان شخصیت در ایران با عنوان اهریمن یا دیو یاد می‌شود موضوع بحث و سؤال بسیاری از مورخان و پژوهشگران ادیان بوده است (در جواب باید گفت)... زمانی که مردم یک قوم با باورهای مشترک از هم جدا می‌شوند، گروهی در شبه‌قاره هند و عده‌ای نیز در فلات ایران و آسیای میانه اقامت می‌کنند. بدون شک، این جدایی ریشه‌های اختلاف در امور سیاسی و اقتصادی داشته است. این اختلافات خود از گرایش‌های اعتقادی مختلف و احتمالاً رب‌النوع‌های گوناگون در محدوده یک آیین دینی واحد نشئت می‌گرفته است. پس از جدایی به طبع اعتبار و عظمت معبودان هر فرقه در نظر گروه مخالف رنگ باخت. این شکاف عمیق‌تر شد و به حدی رسید که خدای یکی در دیدگاه دیگری به حد اهریمن و دیو تنزل کرد و برعکس... ایندرا، که خدای حاصلخیزی و منشأ نزول باران و برکت آسمانی بود، قاعدتاً نمی‌توانست برای دشمنان هم دارای همان خصایص باشد. نکته دیگر اینکه ظهور یک دین نوین (زرتشت) به معنی نسخ حداقل بخشی از ادیان پیشین است. (ذکر گو ۱۳۷۷: ۴۲)

کلنز از بند نخست یسن ۳۲ چنین برداشت می‌کند که دئوها و پیروان آن‌ها به یک معنا مزدیسنا بودند و به برتری اهورامزدا اذعان داشتند. بند هشتم نیز نشان می‌دهد جماعت مزدیسنا در گذشته دئوها را بزرگ می‌داشته‌اند. همچنین، پیروان دیوان در مرتبه‌ای خاص از نظام اجتماع قرار دارند. آن‌ها، که دیوان را می‌پرستیدند، در بند سوم یسن و نیز در یک دو عبارت دیگر، مز^۱ (بزرگ) نامیده شده‌اند، که مقصود از آن دارنده قدرت دنیوی است. مهم‌ترین اعتراض مزدیسنان بر دیویسان به ظاهر ناظر بر شیوه اجرای آیین‌ها و مناسک بوده است. اجرای آیین‌ها با نیات بد، بدرفتاری و خشونت با گاو، استفاده از مسکرات، و قربانی کردن بی‌رحمانه حیوانات از جمله آن است (همان: ۳۳). باقیمانده و رسوبات این باورهای کهن در پیکره دین جدید زرتشت دیده می‌شود. قربانی‌های خونین - که در برخی از یشت‌های کهن‌تر (مثل آبان یشت) آمده است - با اندیشه زرتشت، که به طور خالص در گاهان آمده، تناقض دارد. نیز از رسوم و باورهایی کهن و آیینی حکایت می‌کند که زرتشت در تلاش برای از بین بردن یا دست‌کم اصلاحشان در آیین نو بهی بود. به طریقی که آمد، این نظرگاه انتساب «دیو» به مازندران را - نه به آن دلیل که منزلگاه دیوان گول‌پیکر، بلکه از آن روی که جایگاهی از آن مردمان به زعم زرتشتیان، کافرکیش و پرستنده دئوهای هند و ایرانی بوده است - مطرح می‌کند.

دکتر کرازلی نیز از پژوهندگانی است که بر رابطه مازندران کنونی با سرزمین «دیوان مزنی» اوستا صحنه گذارده، با ارائه دلایلی بومیان کناره جنوبی دریای مازندران را همان بومیان تمدن کهن دره ایندوس^۲ می‌داند که به بردگی آریاییان درآمدند و تارانده شدند. وی این نکته در شاهنامه را به یاد می‌آورد که در زمان تهمورث دیوبند، فرزند هوشنگ،

1. maz-

2. Indus Valley Civilization

دیوها به انقیاد درمی‌آیند و طبق پیمانی که با تهمورث می‌بندند، به او خط و نوشتن یاد می‌دهند و از آنجا که نوشتن از شرایط ملزوم یک تمدن پیشرفته است، این خود نشان می‌دهد که دیوان در تمدن و فرهنگ پیشرفته‌تر بودند.^۱ در ریگ‌ودا، از داسیوها یا داساها^۲ (در سانسکریت به معنی بنده و برده) با عنوان دشمنان سرسخت آریاییان سخن رفته است. دکتر کزازی نام داساها را با سرزمین دهستان کن شرق دریای مازندران - که در بندهش ذکرش رفته است - مرتبط دانسته، آنجا را سرزمین این بومیان باستانی می‌داند که پس از تازش آریاییان به بردگی و بندگی گرفته و دشمن آریاییان شمرده شده‌اند. جالب اینکه ایشان رد پای این واژه را در ادب پارسی با ذکر مثال‌هایی نشان می‌دهند.^۳ دارمستتر نیز پیش از این بومیان مازندران را با داستان‌های هند قیاس کرده است؛ اما وجه اشتراک را، غیر از دشمنی آریاییان، در غیر متمدن و وحشی بودن آن‌ها می‌داند:

بومیان مازندران، چون از نژاد بدوی بودند، در ادبیات ایران نقش دسیوها را در وداها بازی می‌کنند و سرزمین آنان، که پرگیاه ولی تب‌خیز است، در افسانه‌های ایرانی تقریباً همانند جزیره سیلان در افسانه‌های رامایانا است. (مهجوری ۱۳۸۱: ۳۰)

تمدن ایندوس، به لحاظ فرهنگی، پیش‌زمینه و سرچشمه تمدن هند است. بقایای این تمدن درخشان در خرابه‌های دو شهر باستانی

۱. انعکاس این ویژگی دیوان را در افسانه‌های مازندران می‌بینیم؛ آنان همیشه در رفاه‌اند و ثروتمند.
2. dasyus

۳. فرخی سیستانی:

خنک آن میر که در خانه تو، بارخدای!

یسر و دختر آن میر بود بنده و داه

سنایی:

گر سیر بکند عقل از عشق، گو بفکن، رواست

روی خاتون سرخ باید، خاک بر سر داه را!

موهنجدارو و هاراپا کشف شده است و نشان‌دهنده تمدنی بسیار پیشرفته، دارای خط (پیشادراویدی)، و مردمی صلح‌جو و آرام است. قدمت این تمدن به هزاره سوم پیش از میلاد می‌رسد، که به‌ناگهان در سده هجدهم پیش از میلاد نابود می‌شود. از فرضیه‌هایی که درباره نابودی آن داده شده این است که در هزاره دوم پیش از میلاد مردمان جنگجوی آریایی از سرزمین بلخ یا باکتریا به این سرزمین‌ها تاخته، شهرهای آن را به نابودی کشانده، و بازماندگان را به اسارت و بردگی گرفته‌اند؛ به گونه‌ای که نام و تبارشان در زبان‌های هند و ایرانی در معنی «برده» و «بنده» به کار رفت. به نظر دکتر کزازی، نشانه‌ها و نمادهای این بومیان کاملاً از بین نرفت و در ایران در قالب واژه «دیویسنا» خود را بروز داد. آریاییان چگونگی مقابله با این بومیان و غلبه یافتن بر آنان را در اساطیر، افسانه‌ها، و حماسه‌های خود غیر صریح بیان کردند. فرجام سخن اینکه دکتر کزازی بر آن است که دیوان، در کاربرد افسانه‌شناختی‌شان در شاهنامه، می‌تواند یادمانی باشد از بومیانی که پیش از تازش تازندگان آریایی می‌زیسته‌اند. این بومیان در سنجش با آریاییان آن‌چنان فرهیخته و پیشرفته بودند که می‌توانیم آن‌ها را ساکنان دره ایندوس بدانیم. زیرا در آن زمان فقط این مردمان را می‌شناسیم که دارای تمدنی شگرف بودند. از آنجا که مازندران و گیلان سرزمین‌هایی کوهستانی و دشوارگذر و همواره در تاریخ پناهگاه فراریان و مخالفان بوده‌اند، رفته‌رفته در روایت‌های بعدی آریاییان از حماسه پیروزی خود بر ایندوسیان یا دراویدیان، این دو سرزمین، به‌ویژه مازندران، زیستگاه آنان دانسته شده است و دشمنان آریایی‌شان آن‌ها را دیو نامیدند و مازندران در افسانه‌ها و حماسه‌ها «سرزمین دیوان» لقب گرفت (کزازی ۱۳۹۱: ۱۹ - ۴۳). مهجوری، نویسنده کتاب تاریخ مازندران،

«دیوان مازندران» را بومیان قوی‌هیکل ساکن کناره جنوبی دریای مازندران و، بنا به شواهد باستان‌شناسی، انسان‌های نئاندرتالی می‌داند که آریاییان تازه‌وارد در تلاش برای استیلا بر آنان بودند و پس از گذشت هزاران سال در اثر دگرگونی‌ها و آمیزش‌های اجتناب‌ناپذیر، بومیان در نژاد غالب مستحیل شدند؛ ولی یادگار ایشان به صورت وحشت و نفرت در نهاد و سینه نسل‌های بعد جای گرفت و بدین سان نشانه و اثر دژخیمی و نیرومندی آنان تا روزگار دین زرتشت و ادبیات دینی پدید آمد. (مهجوری ۱۳۸۱: ۳۲)

فردوسی نیز مازندرانی‌ها را نژادی بیگانه و دشمن یاد می‌کند. داستان دیوان مازندران در شاهنامه با الگوبرداری از آمدن دیو خشم از دوزخ به نزد کیکاووس، که در کتاب نهم دینکرد آمده است، آغاز می‌شود (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۲۲۵). اما داستان سفر به مازندران در شاهنامه با ورود رامشگری دیو به دربار کیکاووس کلید می‌خورد که با مازندرانی سرود خود شاه ایران را می‌فریبد^۱ و او را به تصرف مازندران وامی‌دارد. ابیات اولیه‌ای که در معرفی مازندران آورده می‌شود یادآور مازندران سرسبز کنونی است و نشان می‌دهد مازندران مذکور، اگرچه سرزمین جادوان و دیوان است و کسی را قدرت دست یازیدن بدان نیست، سرزمینی است در صلح و نعمت، با شهرهایی بزرگ چون گرگان، ساری، آمل و به صورت مستقل اداره می‌شود.

اینک بازمی‌گردیم به این فرضیه که سرزمین دیوان مازنی در اوستا و متون پهلوی و شاهنامه با مازندران کنونی مطابقت ندارد. درباره جایگاه مازندران در شاهنامه صحبت بسیار است. برخی محققان نظیر منوچهر ستوده مازندران شاهنامه را مازندران کنونی واقع در جنوب دریای

۱. در نظر بیاوریم که مازندران پیشینه‌ای بس کهن در موسیقی دارد.

مازندران، و برخی دیگر - بنا بر توصیفات شاهنامه و شواهد تاریخی کتب دیگر، مانند کوش نامه - موقعیت جغرافیایی مازندران را خارج از مرز ایران کنونی و در هندوستان یا یمن و شام و سرحدات مغرب تشخیص داده‌اند.^۱ در روایت دینکرد و گزارش نخست کوش نامه^۲، مازندرانی‌ها انسان‌هایی هستند ستر و نیرومند، اما در روایت شاهنامه دیو هستند. جلال متینی نیز از مازندران دو روایت دارد:

... در قرن‌های نخستین اسلامی، به احتمال قوی، دو روایت درباره ساکنان مازندران وجود داشته است. در یکی از این دو روایت گروهی از آنان دیو به معنی موجودی غول‌آسا و افسانه‌ای و در روایت دیگر ساکنان آن سرزمین آدمیانی نیرومند و سیاه‌پوست بوده‌اند. روایت نخستین به دست فردوسی و روایت دوم به دست ایران‌شاه، سراینده کوش نامه، افتاده است. (متینی ۱۳۶۳: ۱۳۱)

در واقع، در روایت نخست کوش نامه، که حکایت کارزار فریدون و مازندرانی‌هاست، مردم مازندران سیاهان قوی‌هیکل بجه و نوبی معرفی شده‌اند که در افریقا و جنوب مصر زندگی می‌کنند (متینی ۱۳۶۳: ۱۲۷). در گزارش دوم از کوش نامه، در روزگار پادشاهی کیکاووس، سنجه (شاه مازندران) مردی درشت‌اندام است که راه سرکشی را در پیش می‌گیرد، به سرزمین‌های اطراف مازندران می‌تازد و قصد تصرف دوباره باختر را دارد. برجسته‌ترین سپه‌سالار شاه مازندران پهلوانی است به نام ارن‌دو/ اریدو؛ این نام به زبان نوبی به معنی «دیو سپید» است. از توصیفات که از

۱. برای اطلاعات بیشتر محمودی بختیاری ۱۳۴۸: ۲۰-۲۷؛ متینی ۱۳۶۳: ۶۱۱-۶۲۸.

۲. کوش نامه، حماسه‌ای متأخرتر از شاهنامه، اثری است از شاعر حماسه‌سرای قرن پنجم هجری، حکیم ایران‌شاد بن ابی‌الخیر. موضوع این اثر حماسی جنگ‌های کوش بیل‌دندان، برادرزاده ضحاک، است. جلال متینی این متن را تصحیح کرده است.

دیو سپید در ابیات^۱ آمده چنان پیداست که، برخلاف سایر مردم مازندران که در آفریقا زندگی می‌کنند و به سپاهیان نوبی مشهورند، دارای پوستی سفید است. (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۲۳۸؛ متینی ۱۳۶۳: ۱۲۸)

از دلایل دیگر این پژوهشگران مدارک و متونی است که بر وجود مازندرانی غیر از مازندران کنونی دلالت دارد؛ مانند دیباچه شاهنامه ابومنصوری، که پایه سرایش شاهنامه فردوسی بود. نویسنده این کتاب^۲ مازندران را جایی جز تبرستان می‌داند و با صراحت شام و یمن را مازندران خوانده است.

... هفتم را که میان جهان است خنیرس بامی خوانند و
خنیرس بامی این است که بدو اندریم و شاهان او را ایرانشهر
خواندندی... و آفتاب بر آمدن را باختر خواندند و فروشدن را
خاور خواندند و شام و یمن را مازندران خواندند. (محمودی
بختیاری ۱۳۴۸: ۲۱)

ابن اسفندیار کاتب، نویسنده تاریخ تبرستان، نیز حدّ مازندران را
مغرب دانسته و مازندران اساطیری را جدا از تبرستان تصور کرده است.
مازندران مُحدّث است به حکم آنکه مازندران به حدّ مغرب
است و به مازندران شاهی بود؛ چون رستم زال آنجا شد، او
را بکشت. (ابن اسفندیار ۱۳۶۶: ۵۶)

محمودی بختیاری در مقاله خود، با ذکر دلایل مبنی بر انطباق
مازندران با یمن و شام، چنین می‌گوید:

۱. تنی چون هیون داشت و چرمی سپید
ز نیروی او بود بیم و امید
به گفتار نوبی چنان راندند
که دیو سپیدش همی خواندند

۲. دیباچه شاهنامه ابومنصوری پس از رساله فقه حنفی، نوشته ابوالقاسم سمرقندی، کهن‌ترین نمونه موجود نثر فارسی دری اسلامی است.

محل اصلی مازندران سرزمین یمن است و انگیزه‌های گوناگون در کار بوده است تا این نام از یمن برداشته و به تبرستان نهاده شود... این تغییر نام یا جابه‌جا شدن مازندران آن‌چنان با مهارت صورت گرفته بود که مردانی بسیار دقیق و خردانگار و کنجکاو مانند فردوسی را نیز دچار اشتباه کرد و مازندران سرزمین دیو سفید را به طور مطلق تبرستان یا مازندران کنونی دانسته است. (محمودی بختیاری ۱۳۴۸: ۲۰ و ۲۱)

جلیل ضیاء پور در کتاب شاهنامه‌شناسی بیان می‌کند که در داستان کیکاووس و تسخیر مازندران دو مطلب بسیار روشن است: یکی بیرون بودن مازندران از ایران و دیگری کینه دیرینه‌ای که میان ایران و مازندران شعله‌ور بوده است. چنان‌که شاه مازندران در پاسخ به کاووس شاه، که وی را به انقیاد و متابعت فرامی‌خواند، می‌گوید:

ز ایران برآرم یکی تیره‌خاک
بلندی ندانند باز از مغاک

(ضیاء پور ۱۳۵۷: ۳۵۸)

به نظر ضیاء پور، این مازندران نباید تبرستان حاشیه جنوبی دریای خزر باشد. بر مبنای روایت‌های مذهبی و ملی، فرمانروایان قبیله‌های ایرانی بارها با دیوان مازندران جنگیدند.

اعتمادالسلطنه دیوان را خدایان گروهی از آریاییان می‌داند که از سمت خوارزم و دشت ترکمان و گرگان به مازندران قدم نهادند و بعد از مهاجرت همان خدایان پیشین هندی خود را پرستیدند و بعدها، بزرگان و حکام خود و همچنین دلیران و کدخدایان را دیوان نام نهادند.

در واقع، دیو در نزد آنان در مقام معنویت و ستایش بود و در نظر سایر جای‌ها با مضمون نکوهش و اهریمنی... نواحی

مازندران، گرگان، و گیلان تا سیصد سال به واسطه کوه‌های البرز با ممالک دیگر ارتباط نداشتند. تا اینکه در عهد صفوی، مازندران برای اولین بار زیر تسلط حکومت مرکزی قرار گرفت. (اعتمادالسلطنه ۱۳۷۳: ۵۷)

اما تاویل حکیم فردوسی در باب دیو چنین است:

تو مردیورا مردم بد شناس
کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
هر آن کو گذشت از ره مردمی
ز دیوان شمر، مشمرش آدمی
خرد گر بدین گفته‌ها نگرود
مگر نیک معنی‌ش می‌نشنود
گوان پهلوانی بود زورمند
به بازو ستبر و به بالا بلند
گوان خوان، اکوان دیوش مخوان
ابر پهلوانی بگردان زبان

(فردوسی ۱۳۷۸: ج ۳/ ۸۱۷)

اما، با همه این تفاسیل، شواهدی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها در رد یا دست‌کم تردید در موارد بالا و پذیرفتن ارتباط مازندران کنونی - که سرزمینی دور از دسترس در حصار البرز بوده - با مازندران اساطیری یا داشتن وجه اشتراک با آنکه در ژنوم فرهنگی آریاییان با آن یکی پنداشته شده، استفاده کرد. فردوسی در داستان کاووس از کوهی به نام اسپروز یاد می‌کند که دروازه مازندران و جایگاه غروب خورشید بوده است.^۱

۱. چو خورشید برگشت گیتی فروز

بیامد دمان تا به کوه اسپروز (فردوسی ۱۳۷۸: ج ۱ و ۲/ ۳-۲۰۲)

این کوه در شاهنامه ضمن داستان کاووس شاه در منطقه مازندران جای دارد. در شاهنامه از موقعیت جغرافیایی این کوه سخنی به میان نیامده است.

مهدی قریب آن را کوهی میان ری و مازندران می‌داند و هوشنگ دولت‌آبادی آن را مرز ایران و مازندران دانسته است... نکته قابل ذکر اینکه کوهی به نام اسپهرز^۱ در آلاشت سوادکوه... موجود است که از فراز آن دشت مازندران در چشم‌انداز وسیع قابل رؤیت است. در تخت‌گاه‌های اطراف این کوه هنوز گورهای باستانی وجود دارد. (صمدی ۱۳۷۴: ۱۷۳)

میرزا غلام‌حسین خان افضل‌الملک نیز در سفری به مازندران، در اواخر دوره قاجار، از قلعه‌ای موسوم به «قلعه اولاد» دیدار می‌کند. وی در سفرنامه خود چنین نقل می‌کند:

در سوادکوه چندین طوایف است... طوایفی که از قدیم‌الایام قبل از اسلام از اهل سوادکوه هستند چهار طایفه هستند: یکی باجگیران است... و این‌ها از اولاد «اولاد» هستند که در شاهنامه فردوسی «قلعه اولاد» را ذکر کرده است و الان هم قلعه اولاد بالای کوهی موجود است که من آن را امروز از کنار جاده دیدم - از دوگل که روانه می‌شوی، هنوز به عباس‌آباد نرسیده، آن قلعه در بالای کوه نمایان است... (افضل‌الملک ۱۳۷۳: ۳۵)

در روایات دینی زرتشتی، فریدون ضحاک را در بلندای البرز به بند کشید و ضحاک در آن کوه تا هزاره اوشیدر ماه، که دوباره آزاد می‌شود، در غل و زنجیر است. جالب آنجاست که این اسطوره با بافت فرهنگی و اسطوره‌ای مازندران به قدری عجین شده که هنوز بقایای

آن در باورهای عامیانه شایسته پیگیری است. مردم سوادکوه بر این باورند که بیست و شش نوروزماه تقویم باستانی تبری، که امروز برابر است با بیست و هشتم تیرماه شمسی، روز پیروزی فریدون بر ضحاک است. به این روز عید ماه ۲۶ یا عید مردگان می‌گویند (این جشن و آدابش با توجه به پیشینه دین زرتشتی در مازندران بسیار یادآور جشن فروردینگان زرتشتی است که به طریقی در ناخودآگاه جمعی^۱ بومیان مازندران با اسطوره محوری فریدون و ضحاک خلط شده است). در این روز مردم سوادکوه به یاد شهیدانشان، که هزار سال پیش در جنگی بر ضد ضحاک شهید شدند، بر سر مزار مردگان می‌روند، شمع یا مشعل چوبی روشن می‌کنند، و بر ضحاک لعنت می‌فرستند.

البرز همان منزلت و ارجمندی را نزد ایرانیان دارد، که کوه افسانه‌ای قاف برای مسلمانان و کوه حماسی المپ برای یونانیان و کوه طور سینا برای عبرانیان. درباره کوه هرا^۲ در مهریشت، کرده چهارم، بند سیزدهم، آمده است که مهرایزد پیش از دمیدن خورشید بر فراز آن می‌آید و بر سرزمین‌های آریایی نظارت می‌کند. هوشنگ پیشدادی در آبان یشت، کرده ششم، بند ۲۱، در پای آن برای ایزد آناهیتا قربانی می‌دهد و آرش کمانگیر در روزگار منوچهر با پرتاب تیری از آن به مرو یا فرغانه، مرز ایران و توران را نشانه‌گذاری می‌کند^۳ و چینوت پل فراز آن قرار دارد. رایشلت در یادداشت‌های خود آورده است که این البرز را، که کوهی است در اسطوره‌های ایرانی، نباید با البرز

1. collective unconsciousness

۲. Harā-کوهی است اسطوره‌ای که آن را سرآمد همه کوه‌ها و فراگیر گرداگرد زمین می‌انگاشتند. این نام در اوستا بیشتر همراه با صفت پُرژئیتی *bə re zaiti* و در پهلوی ترکیبی از هر دو واژه و به گونه هربرز Harburz آمده است که البرز در فارسی نو دگر دیسه آن است. (رایشلت ۱۳۸۳: ۲۶۶)

۳. در ارتباط با اسطوره آرش، جشنی کهن در مازندران در تیرماه تبری (آبان‌ماه شمسی) اجرا می‌شود که به آن «تیرما سیزده شو» یا «لال شیش زدن» می‌گویند. این آیین دارای شباهت‌ها و نمادهایی مشترک با تیرگان زرتشتی و اسطوره کهن بازرایی است. —ابومحجوب ۱۳۸۸: ۹-۲۳.

کنونی یکی دانست (رایشلت ۱۳۸۳: ۲۲۱). نکته درخور تأمل و درنگ آن است که در داستان فریدون و ضحاک جایگاه و قرارگاه البرز سرزمین هندوستان است:

بیرم پی از خاک جادوستان

شوم با پسر سوی هندوستان

شوم ناپدید از میان گروه

برم خوب رخ (فریدون) را به البرزکوه

(کزازی ۱۳۷۹: ۴۴)

در توصیفات شاهنامه از دیوان می‌خوانیم که دیوان مازندران آفریده‌هایی هستند به پیکر و کالبد انسانی ولی با قدرتی برتر از انسان. شاه مازندران - که توصیف دقیقی از او نمی‌شود - در کنار ارتش دیوان و سپهسالاران دیوانش (از قبیل سنجه، ارژنگ، و پولادقندی^۱) که در برابر سپاه متجاوز ایرانیان قرار دارد، با مردم معمولی در یک سرزمین و در صلح زندگی می‌کرده است. دکتر حسین کریمان در رساله خود با عنوان «پژوهشی در شاهنامه» بر آن است که نام مازندران امروز در زمان فردوسی «بیشه نارون» و «بیشه تمیشه» بوده است. در عهد فردوسی دو مازندران معروف بوده: یکی مازندران مشرق (لاهور و هند و کشمیر و کوه‌های لاهور) و دیگر مازندران نزدیک سگسار و گرگسار. (شریعتی ۱۳۸۲: ۱۶۳) در اینجا نیز درست به مانند مازندران با تفاوت بین جغرافیای اساطیری و جغرافیای طبیعی و تاریخی مواجهیم. توضیح معقول شاید این باشد که آریاییان، پس از مهاجرت از سرزمین مادری به فلاتی ناشناخته، اسامی مقدس و مألوف خود را در محیط جدید و بر اساس وجوه اشتراک بر پدیده‌های اطراف خود نهادند و به بازسازی آرمان‌های

۱. برخی مورخان به دلیل همین اسامی هندی جایگاه مازندران شاهنامه را هندوستان نامیدند.

دورافتاده از مسکن مألوف مبادرت کردند. بنابراین، البرز اساطیری و مقدس خود را چکاد دماوند قرار دادند. ریچارد فرای نیز در اثر خود سخن از نام‌های همانند در میان اقوام آریایی به میان آورده است و به این حقیقت انکارناپذیر اشاره می‌کند: «نباید از دیدن آبادی‌های هم‌نام در ایران و آسیای میانه دچار شگفت‌زدگی شد.» (فرای ۱۳۷۳: ۷۵)

آیین‌ها، آداب و رسوم، افسانه‌ها، و باورهای عامیانه در کنار آثار باستان‌شناختی و متون تاریخی از منابعی هستند که پژوهشگر را در پر کردن خانه‌های سفید و حل معما و پاسخ به سؤالات پیچیده یاری می‌رسانند. از این رو، به بررسی رسم دیرینه‌ای در مازندران می‌پردازیم که مطالب مهم و پنداشته‌های کهنی در بر دارد که در این تحقیق مورد نظر است و آن نمایش‌گونه «پیربابو» است. عروس گولی یا پیربابو از نمایش‌های ابتدایی است که در استقبال از نوروز در مازندران غربی و گیلان شرقی به اجرا درمی‌آمد. این نمایش در مازندران غربی «عروس بابو» و در گیلان شرقی «عروس گلی»، «عروس گولی»، یا «عروس گول» نامیده می‌شد. نقش‌های اصلی آن عبارت بود از: گول، پیربابو، و نازخانم. گول کلاهی از ساقه‌های خشک شالی بر سر می‌نهاد، زنگ و زنگوله به خود می‌آویخت، و چماقی هم به دست می‌گرفت. پیربابو خود را به هیئت پیرمردی می‌آراست. این نقش را در مناطق غربی گیلان «کوسه» و در کوهستان‌های شرق گیلان «پیربابو» می‌نامیدند. نقش نازخانم را نیز یکی از مردان با لباس زنانه ایفا می‌کرد. موضوع نمایش دعوی پیربابو و گول بر سر نازخانم بود. سرانجام، کشتی می‌گرفتند و گول پیروز می‌شد و همراه نازخانم رقص‌کنان بازی را به پایان می‌برد. آقای خلعتبری در کتاب خود به تحلیل این نمایش می‌پردازد. وی در

باب غول این فرضیه را دوباره مطرح می‌کند و «غول» یا «دیو» را لفظ کنایه‌ای می‌داند که آریایی‌های مهاجر و مهاجم برای تحقیر و تسلط به ساکنان اولیه فلات ایران به‌ویژه اقوام شمالی (آمردها یا مردها) اطلاق می‌کردند. احتمالاً این اطلاق از ویژگی‌های ظاهری و نحوه زیست آنان، که مردمانی تندخو و سرکش بودند، نشئت گرفته است.

ایشان در ادامه تحلیلش از شخصیت‌های نمادین نمایش، هر یک از این سه نقش را نماینده تفکر و جناحی مستقل می‌داند و به رسم و آیین کهن ربودن عروس (زن) در قبایل بدوی اشاره می‌کند. در این نمایش، پس از اینکه غول عروس را می‌رباید، پیر با غول به مبارزه برمی‌خیزد. در برخی روایات پیر و در برخی روایات غول پیروز می‌شود. به لحاظ برداشت اسطوره‌شناختی، زن عامل اصلی برکت در تاریخ اسطوره جهان است. در دورترین ادوار ربودن زن‌ها از قبایل بیگانه یک رسم عمومی بوده است. وی، با ذکر دلایلی، دیو یا غول را نماینده بومیان اولیه فلات - که به باور بسیاری از پژوهشگران^۱ دارای نظامی مادرتبارانه و در تقابل با نظام پدرسالارانه هند و اروپایی هستند^۲ - و پیر را نماد مهر یا آیین میترائیستی می‌داند که آریاییان آن را وارد منطقه کردند.

بنابراین، ربودن عروس توسط دیو یا غول در حقیقت تصرف

زمین یا ازدواج با محارم و هم‌قبیله‌ای محسوب می‌شود. و زن

حق مسلم قوم ساکن است. این نکته آشکار می‌کند که زن یا

زمین عامل اصلی و مهم بسط قدرت و تسلط محسوب می‌شده

۱. گریشن دربارۀ اعتقاد به نقش یک زن در جایگاه الهه مادر و سابقۀ آن در ایران می‌نویسد: «در بین النهرین، که سکنه بدوی آن از همان منشأ ایران بودند، اعتقاد بر این بود که حیات آفریده یک رب‌النوع است و جهان در نظر آن‌ها حامله بوده نه زائیده. و منبع حیات، به عکس آنچه مصریان می‌پنداشتند، مؤنث بوده نه مذکر» (گریشن ۱۳۸۱: ۳۰).

۲. برای اطلاعات بیشتر از نظام مادرتباری بومیان فلات ایران و بقایای آن در شاهنامه - مزدایور ۱۳۸۳: ۱۶۹ - ۲۰۹.

است. این پیوند اسطوره‌ای بین زن و زمین هنوز در ترکیب «مام وطن» حفظ شده است. غول (بومیان و مالک سرزمین مازندران) در تلاش برای تسلط بر مرزهای ازدست‌رفته است، که اوج این درگیری نمادین را می‌توان در شاهنامه و لشکرکشی کیکاووس به مازندران و متعاقباً حمله رستم و کشتار دیوان مازندران به دست او مشاهده نمود. از این منظر، زن حق مسلم دیو است؛ اما نکته‌ای می‌ماند و آن ازدواج با محارم (هم‌قبیله‌ای) و ترس از زنا می‌باشد.^۱ اگر ربودن عروس ازدواج با غیر اقارب و زن غیر همخون باشد، نوعی تفکر سیاسی و اجتماعی حاکم بوده که با بسط قدرت و آیین مهرورزی و رفع کدورت‌ها و اختلافات قومی نیز همراه است. اما اگر ربودن عروس ازدواج و یا تأکید بر ازدواج با اقارب باشد، از این منظر می‌توان نقش پیر را در این مبارزه به مبارزه بین دین کهن با دین بهی یا گذار از حالت توحش به تمدن تعبیر نمود. (خلعتبری ۱۳۹۰: ۶۷-۹۳)

در میان همه‌مهم و پیچیدگی‌های نظریات مختلفی که درباره ارتباط مازندران کنونی با دیوان گفته شده است، می‌توان در آخر به برخی نام‌های جغرافیایی در مازندران، که در وجود آن‌ها شکی نیست، اشاره کرد؛ برخی وازگان کهنی که برای مکان‌ها و آبادی‌ها و اقوام این منطقه به کار می‌رود و بازمانده واژه دیو و مشتقات آن را نشان می‌دهد - اگرچه شباهت‌های ظاهری برخی از این واژه‌ها دال هم‌معنایی آنان نیست. مطالعه میدانی در این واژه‌ها به یقین نشان از رسوبات اساطیری و تاریخی و فرهنگی مازندران کهن در مازندران کنونی دارد. از آن جمله اند نام دهستان‌هایی

۱. در برخی از جوامع، افرادی که به توتم معتقدند حق ازدواج با یکدیگر را ندارند. از این رو، در بسیاری از فرهنگ‌ها ازدواج با خویشاوندان دور و نزدیک یک کلان و دودمان - چون عموزادگان و مانند آن - بپذیرفتنی نیست.

چون دیودره و دیورود در نزدیکی رودسر و دو دهستان در نزدیکی آمل به نام دیوکلا و دیورز، به همان سان دهستان‌هایی در نزدیکی قائم‌شهر و بابل به نام دیوکلا وجود دارد که به معنی کلات و دژ دیو است. دهستان‌هایی نیز در نزدیکی بابل و ساری و لنگرود با نام دیودشت و دیوکتی و دیوشل وجود دارد (کزازی ۱۳۹۱: ۲۰). همچنین، روستاهایی نظیر دیوان ارواح (در تنکابن)، دینان، دیوا، دیوخانه، و دینه‌سرو نام تبارهای دیوسالار و دیودوست که در مازندران بسیار مشهورند.

رابینو از سه تن از حاکمان منطقه مازندران نام می‌برد که نام یا لقب دیو بر خود دارند: میرک دیو (وکیل سلطان حسین میرزا صفوی)، شمس‌الدین دیو، و الوند دیو (حاکم سوادکوه در عصر شاه‌عباس). کلمه دیو و دیوسالار، که در زبان محلی کجور به فرم پهلوی «دوسلار» وجود دارد، باقی‌مانده آن روزگار است.^۱ در گوش‌نامه واژه دیو برای انسان‌هایی که سردار سپاه مازندران بودند به کار می‌رود؛ همانند دیو سپید و دیو دستان. به بیانی، واژه دیو در گوش‌نامه برای مازندرانی‌ها کاربردی انسانی و مثبت دارد؛ اما ویژگی غول‌پیکری سبب تغییر آن‌ها به موجوداتی دیوماند و اهریمنی شده است. در واقع، دیو برای افرادی که مقام سپهسالاری داشته‌اند واژه‌ای عمومی است. این نام‌گذاری در کتاب تاریخ عالم آرای عباسی هم به چشم می‌خورد. در این کتاب نام دو تن از سپهسالاران دوران صفوی دیوسلطان رولو و تکلو است. (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۲۳۹)

دکتر صفا، ضمن تأکید بر تطابق مازندران اساطیری و مازندران کنونی در حاشیه دریای خزر، در باب دیوان مازندران می‌گوید:

در مازندران هنوز روایاتی در باب دیوان وجود دارد و یا در تواریخی که نویسندگان قدیم این ناحیه نگاشته‌اند دیده می‌شود.

در یکی از نقاط سلسله‌جبال سوادکوه، در ناحیه عباس‌آباد، بومیان قلعه‌ای را نشان می‌دهند و می‌گویند دیو سپید در آن جا قلعه‌ای داشت. در ناحیه دیگر از سوادکوه، معروف به دره «کیجاگرگ‌چال»، غاری منسوب به دیو سفید است. سیدظهیرالدین مرعشی به ذکر قلعه «آسپی‌ریز» (کوه اسفروز شاهنامه) اشاره کرده، آن را متعلق به دیو سپیدنامی که حاکم رویان بود دانسته است... اسکندریک منشی نیز از قلعه‌ای به نام «قلعه اولاد» در عهد شاه‌عباس اول خبر داده و گفته است قلعه اولاد، که از آثار قدیمه فرس و محکم‌ترین قلاع تبرستان است، در تصرف الوندیو بود و او سر به حیز اطاعت در نمی‌آورد و دنبال همین کلام مازندران‌یانی را که با الوندیو همراه بوده‌اند مازندران‌یان دیوسالار خوانده است. (صفا ۱۳۶۹: ۶۱۰)

سخن آخر

تا اینجا فقط به جمع‌آوری دیدگاه‌های مختلف درباره مازندران و ارتباط اساطیری، افسانه‌ای، و تاریخی آن با دیوان پرداختیم. در متون مختلف، مازندران محیطی غیر آریایی، مستقل، و خودبنیاد تصویر شده است با پیشینه‌ای کهن و همچنین آیین‌ها و باورهای متأثر از دین زرتشتی (که تبرستان از پایگاه‌های مهم این دین به حساب می‌آید) و برخی باورهای خاص مغایر با دین زرتشتی (که در فصل سوم به تفصیل از آن‌ها سخن به میان خواهد آمد) و اسامی خاص اساطیری. اگرچه بنا بر قرائنی مازندران تاریخی خارج از مرزهای ایران بوده است و مازندران اساطیری موجود در جغرافیای اساطیری و باستانی آریاییان (که در متون پهلوی به تفصیل از آن یاد شده) با مازندران کنونی مطابق نباشد، علت این وجه تسمیه نیز درخور تأمل است. مازندران شاهنامه، که داستان‌های

زندگی چند شاه و پهلوان اساطیری و تاریخی در آن بازتاب داشته است با دو تصویر نشان داده می‌شود: یکی مازندرانی سرسبز، ساکنانی ثروتمند، و بت‌هایی سیمین‌بر با شهرهای آمل، ساری، بابل، تمیشه، و غیره، و دیگری مازندرانی که جایگاه دیوان و دشمن ایرانیان است.

پیشینه «دیو»

همان طور که در مباحث پیشین آوردیم، واژه *دِیو* در اوستا به صورت *Daēva*، در فارسی باستان *Daiva*، در پهلوی به صورت *Dēv*، و در فارسی دیو آمده است و معادل سانسکریت آن *Devá* - از ریشه هند و اروپایی به معنی «فروغ و روشنایی»^۱ است که در لاتین به صورت *دِئوس* و در یونان باستان *زئوس* (نام خدای خدایان) آمده است. این واژه نزد مردمان هند و اروپایی به معنی خدای روشنی و با آسمان در ارتباط است. در زبان‌های هند و اروپایی، در فرانسوی با واژه *Dieu* و در انگلیسی با واژه *Divine* هم خانواده است؛ اولی به معنی «خدا» و دومی به معنایی «خدایی». واژه *دیو* نزد همه اقوام هند و اروپایی - به استثنای ایرانیان - معنی خدا را حفظ کرده است. البته، در زبان ارمنی نیز شاهد این تغییر هستیم. به زبان ارمنی آسمان نورانی و نور آسمانی در طی روز یک واژه واحد داشته است - البته با تغییراتی در حروف؛ یعنی *Tiu (tiv)* به معنی «خدا، روز، نور آسمانی در طی روز» و *Di (K)* به معنی «خدا، آسمان»، که هر دو از ریشه هند و اروپایی باستان **dei-* به معنی «درخشیدن، درخشش» آمده است. در زبان ارمنی معنی این واژه تغییر یافته و به شکل «*dev*» آمده است؛ نخست به معنی «روح، روح نیک» و سپس به معنی «روح خبیث» (در روایات ارمنی این تغییر معنا دیده می‌شود) به کار رفته است. این معنا در ضدیت با *Tiu (tiv)* نور آسمانی به ظلمت و دنیای

1. "to shine, to bright"

زیرزمینی مربوط شده است. (آیوازیان - ترزیان ۱۳۹۱: ۶۵)

بنا بر آموزه‌های زرتشت و متن گاهان، می‌توان دریافت که خدایان کهنی که در روزگاران پیش از او و هم‌زمان با او در میان آریاییان پرستش می‌شدند کم‌کم ویژگی مثبت خدایی خود را از دست می‌دهند و به خدایانی از تبار اهریمن، که بدمنش و ویرانگرند، دگرگون می‌شوند. زرتشت در آموزه‌های گاهانی نخست این خدایان را رد می‌کند و مقام آن‌ها را پایین می‌آورد. سپس از آن‌ها چهره‌ای منفی ارائه می‌دهد و با «دیورستی» به مبارزه می‌پردازد. در هفت‌ها، نامی از این خدایان نیامده است؛ اما این اندیشه در اوستای نو و متون پهلوی ادامه می‌یابد. مثلاً، در وندیداد، سه خدای بزرگ و درخور ستایش هندی (ایندره^۱، سورو^۲، و نانگ هیثیه^۳) در آیین مزدیسنا به دیوان فرمانبردار اهریمن دگرگون شدند. بنیادی‌ترین نقش در دگرگونی چهره این خدایان به موجوداتی اهریمنی از آن آموزه‌های زرتشت است. همچنین، در بندهش، سه خدای بزرگ هندی (اندر^۴، ساوول^۵، و نانگهیس^۶) در شمارشش دیو بزرگ آفریده اهریمن و به ترتیب همیستارهای امشاسپندان اردیبهشت، شهریور، و اسپندار مقرر می‌گیرند (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۶۵، ۱۷۵). در بندهش می‌خوانیم، پس از ناسپاسی‌های مشی و مشیانه، دیوان گستاخ شدند و از دوزخ آن‌ها را به دیورستی دعوت کردند. طبق گفته بندهش، این مشیانه است که پیشقدم می‌شود، شیر گاورا می‌دوشد، و به سوی شمال، جایگاه دیوان، می‌ریزد و با این «دیورستی» باعث نیر و مندی دیوان می‌شود. (بهار ۱۳۸۷: ۱۷۸)

با اینکه دیورستان خدایان مشترکی با مزدایرستان دارند، جامعه مزدایی آیین و اندیشه‌های آنان را نمی‌پذیرد و به شیوه‌های مختلف آنان

1. iñdró
2. saoru
3. nānghaithe
4. Andar
5. Sawul
6. Nanhais

را سرکوب می‌کند. این رویه را در دوره ساسانیان به وضوح می‌توان دید که هر آیینی غیر از دین زرتشت «آیین دیوپرستی» به حساب می‌آمد. چنانچه در سنگ‌نوشته‌های کرتیر در نقش رستم (KNRm: 29-32)^۱ دین‌های غیر مزدیسنان، کیش اهریمن و دیوان، و پرستشگاه‌های آنان «لانه دیوان» خوانده شده است. این نوع نگرش به خدایان کشورهای دشمن و دیو شمردن آن‌ها در روزگار هخامنشیان نیز رواج داشته است. واژه دیو^۲ سه بار و واژه دیودان^۳ یک بار در سنگ‌نوشته تخت جمشید خشایارشا^۴ آمده است. او در میان کشورهای فرمانبردار به سرزمینی اشاره می‌کند که مردمانش دیوان را پرستش می‌کردند. آنگاه خشایارشا به خواست اهورامزدا آن دیودان را ویران، دیوپرستی را ممنوع، و اعلام می‌کند که دیوان نباید پرستش شوند. در این نوشته واژه دیو نمودی کاملاً منفی دارد. این واژه برای خدایان پذیرفته نشده و خدایان ادیان دیگر به کار رفته و با معنای مورد نظر زرتشت در گاهان یکی است. (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۱۵۴)

کریستین سن واژه دیو را به آیین مهری وابسته می‌داند (میرزای ناظر ۱۳۷۰: ۱۸۷) و این شاید به دلیل قربانی‌های خونین گاو - که در یشتها (مثلاً، در بهرام یشت، بندهای ۵۶ - ۵۴) به دیوان و مردم دیوپرست منتسب شده است - باشد. در بهرام یشت می‌خوانیم که دیوپرستان بسیار خون می‌ریزند و پشت گاو را خم می‌کنند. کمرش را در هم می‌شکنند و دست‌ها و پاهایش را دراز می‌کنند.^۵

۱. ارجاع کتیبه

2. daivā

3. daivadāna

4. XPh

5. مثلاً، در بند ۵۶ از بهرام یشت با چنین توصیفات از مردمان دیویستان مواجه می‌شویم: «در این هنگام که دیوهای ویامبور vyā mbura و مردمان دیویستان یشت (گاو) را خم می‌کنند و کمرش را در هم می‌شکنند و اندام‌هایش را (دست‌ها و پاهایش را) دراز می‌کنند، به نظر می‌رسد که آنان می‌کشند؛ اما

در دین سومری - بابلی نیز با خدایان نیرومندی روبه‌رو هستیم که در برابر خود دیوان نیرومند داشتند. دکتر بهار درباره فرهنگ بومی آسیای غربی چنین می‌نویسد:

گروهی از دیوان پیوسته آماده آن بودند که مردی یا زنی را در خلوتی به هنگام خوردن یا نوشیدن یا خواب فروگیرند و به‌ویژه بچه‌ها را برابند.^۱ مردم و حتی خدایان تعویذها و طلسم‌ها در بر داشتند تا یارای مقاومت در برابر دیوان یابند. بر این تعویذها نقش آن دیو را می‌نشانند و برای دور نگه داشتن دیوان سرودها می‌خوانند و جادو می‌کردند و ایزد آب و خرد، ائا، را - که دوستدار مردمان بود - به یاری می‌طلبیدند. یکی از نیروهای سخت مؤثر در مقابله با دیو آتش بود. دیوان خود فرزند ائو، خدای آسمان، بودند. در برابر این گروه عظیم نیرومند دیوان، گونه‌هایی از دیوان بامحبت و موجوداتی چون شدو^۲ و لمسو^۳ وجود داشتند. این دو بر دو سوی دروازه‌های کاخ‌های سلطنتی آسوری به صورت شیران و گاوان بالدار می‌ایستاده‌اند، که شبیه آن‌ها را در کاخ‌های هخامنشی در تخت جمشید و شوش نیز می‌توان دید. (بهار ۱۳۸۷: ۴۱۰ - ۴۱۱)

بنا بر گزارش دینکرد نیز دیوان در زمان زرتشت، مانند انسان‌ها، آزادانه روی زمین می‌زیستند. آنان آشکارا زنان را از مردان می‌ربایند و با آنان می‌آمیزند. دیوان در برابر شکایت مردم با آن‌ها ستمکارانه‌تر رفتار

نمی‌کنند... در این هنگامی که دیوهای یامبور و مردمان دیوستان گوش‌ها را می‌بیچانند و چشم‌ها (گاو) را بیرون می‌آورند...» (پورداوود ۱۳۴۷: ج ۲/ ۱۳۰ - ۱۳۱)

۱. درباره این ویژگی، که در دیوی به نام «آل» در باورهای عامیانه ایران وجود دارد، در فصل سوم، ذیل نام «آل» سخن به میان آمده است.

می‌کنند. با ظهور زرتشت، اهریمن پُرمرگ همراه با دیوان برای نابودی او از سرزمین‌های شمالی به سوی ایران می‌تازد. زرتشت اهنور را می‌سراید و پس از خواندن این دعا همهٔ دیوان به زیر زمین می‌روند و پنهان می‌شوند (اکبری فاخر ۱۳۸۹: ۲۰۲). بنا بر گزارشی از وراوینی در مرزبان‌نامه، این داستان به صورتی تمثیلی با نام «دیوگاوپای و دانای نیک‌بین» چنین بازگو می‌شود: در روزگاران گذشته، دیوان اشکان را بر روی زمین می‌گشتند، با آدمیان رفت و آمد و آمیزش می‌کردند. آن‌ها مردم را گمراه می‌کردند، از راه حق باز می‌گرداندند، و دروغ را در چشم مردم می‌آراستند. تا اینکه در سرزمین بابل مردی دین‌دار در کوهی جای می‌گیرد و به عبادت می‌پردازد و مردم را به خداپرستی دعوت می‌کند. مردم از دیوان روی بر می‌گردانند. دیوگاوپای و سرکردهٔ دیوان به همراه دیگر دیوان به نزد مرد دینی می‌آیند و او را به مناظره دعوت می‌کنند؛ به این شرط که اگر دیوگاوپای در این مناظره شکست خورد، دیوان دنیای آباد را رها کنند، خانه‌های خود را در گودی‌های زمین بسازند، در غارها به زندگی پردازند، و از آمیزش و ارتباط با آدمیان دوری کنند؛ اما در صورت پیروزی دیوگاوپای بر مرد دینی او را بکشند. پس از مناظرهٔ طولانی، دیوگاوپای شکست می‌خورد. دیوان از روی زمین فرار می‌کنند و با ناامیدی و زیان به زیر زمین می‌روند، در مغاک‌ها و گودال‌ها خانه می‌سازند، و شر آمیزش آن‌ها با انسان‌ها به پایان می‌رسد. (وراوینی ۱۳۷۶: ۱۴۷، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۱)

پیکریذیری دیوان در اندیشه‌های ایرانی از ویژگی‌های اهریمن، تصورات انسان دربارهٔ دیوان مینوی، انسان‌های غول‌پیکر بیابانی، مهاجمان، و عناصر جادویی سرچشمه گرفته است. «پیکره‌گردانی برای اهوراییان بازتابی از معجزه‌گری، و برای اهریمن و دیوان بازتابی از جادوی آن‌هاست» (همان: ۱۹۱). به‌ویژه در حماسه‌های بعد از شاهنامه

(مانند گرشاسب‌نامه، فرامرزنامه، و سام‌نامه) این ویژگی جادویی دیوان پُررنگ‌تر می‌شود. بر اساس متون پهلوی نظیر بندهشن و روایت پهلوی، نخستین پیکری که اهریمن در آن درمی‌آید پیکر مار است. در گردشی دیگر در پیکر وزغی بی‌ارزش پدیدار می‌شود. جهی، دختر اهریمن، نیز در پیکر مگس سیاه، مار، و انسان درمی‌آید (همان: ۱۹۰ و ۱۹۱). دکتر رستگار فسایی نیز بر این مطلب تأکید می‌کند.

در اساطیر زرتشتی دیوان، پریان، اژدهایان، و خرفسترها از نسل اهریمن شمرده می‌شوند و به همین جهت در متون اوستایی می‌خوانیم که اهریمن به اتفاق دیوان پیش رفت و چون دیدگانش به آسمان‌ها افتاد، همچون ماری به درون آن جست. دیوان در چهره‌های مختلفی ظاهر می‌شوند. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۲۶۴)

دیو در ادب پارسی

همان‌طور که درباره‌ی جایگاه دئوها آمد، با گذشت زمان، نیروی دیوان، یعنی ضد ایزدان، در دنیای زرتشتی نمادی مشخص به صورت اهریمن یا تاریکی پیدا کرد و به ثنویت مزدیسنا وارد شد و از آنجا به تدریج در حماسه‌ی ایرانی در حضور نهاد پهلوانان یاریگر شاه ایران زمین در برابر دیوان و تورانیان پدیدار شد و در گذر زمان از حماسه‌ها به قصه‌های کهن ایرانی راه یافت.

ساختار حماسه‌های ایرانی - که در آن‌ها از نبردهای آسمانی نشانی نیست - این نیاز را به وجود آورده است که دیوان در ساختار پیکر انسانی پیکرپذیر شوند و هستی انسانی بیابند. در حماسه دیوان، همانند همه‌ی انسان‌ها و شخصیت‌های حماسی، هستی و پیکری شناخته‌شده، نام، شناسه، و ویژگی‌های خاص خود را دارند. این ویژگی‌ها سبب

تمایز دیوان از انسان‌ها و سایر دیوان و شخصیت‌پذیری آن‌ها می‌شود (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۱۸۰ و ۱۸۲). جلال متینی نیز بر آن است که در روایات کهن، مثل شاهنامه، دیوان از لحاظ ظاهر با آدمیان تفاوت چندانی ندارند. (متینی ۱۳۶۲: ۱۳۲)

در یشت‌ها می‌خوانیم که هوشنگ و تهمورث بر دیوان چیره می‌شوند و دوسوم از دیوان مزدری را از بین می‌برند. جمشید نیز پس از چیرگی بر دیوان دارایی، سود، فراوانی، گله، و خشنودی و سیرافرازی را از آنان می‌ستاند (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۱۵۵). در اینجا به طور ضمنی می‌بینیم که دیوان موجوداتی انسان‌گونه‌اند که دشمنان ایرانیان به‌شمار می‌آمدند. برخلاف آموزه‌های دین زرتشتی، که جهل و پست‌دانشی را جزء خصوصیت اصلی اهریمن و دیوان می‌داند، در شاهنامه و همین‌طور افسانه‌ها (به‌ویژه افسانه‌های مازندران) دیوان از سطوح بالای آگاهی و تمدن برخوردارند. در زمان تهمورث و همچنین جمشید، دیوها تحت فرمان آن‌ها بودند. آن‌ها خط، بیرون آوردن کانی‌ها و جواهرات، فن‌رنگری جامه، ساختن گرمابه، شهرسازی، و مهارت‌های دیگر را نیز به مردمان آموختند. یکی از دلایل این‌همانی جمشید با سلیمان نبی در اساطیر سامی همین وجه تشابه است.

بارزترین نکته در جامعه دیوان نظام فرهنگی آن‌هاست. چیرگی نظامی تهمورث بر دیوان باعث انتقال فرهنگ آن‌ها به انسان‌ها می‌شود. برجسته‌ترین ویژگی فرهنگی دیوان، که نمودار تفکر و بازتاب اندیشه آن‌هاست، داشتن نظام نوشتاری - هفت‌گونه دبیری - است. این نظام نوشتاری بیانگر سطح فکری گسترده و اندیشمندی والای آن‌هاست.^۱ (همان: ۲۰۵)

۱. نبشتن به خسرو بیاموختند
دلش را چو خورشید بفروختند
نشسته یکی نه، چه نزدیک سی

در اسطوره‌های ایرانی، دیوان جادوگر نیز هستند. از اعمال آن‌ها پیکرگردانی است، که از ویژگی‌های جادوگران است (مظفریان ۱۳۹۱: ۱۰). دیو در برخی متون فارسی موجودی افسانه‌ای است که با جن و غول و شیطان یکسان دانسته شده است. در فرهنگ جهانگیری آمده است: دیو و جن، که در شعاع کوه‌ها و جاهای غیر معمول و ویران باشند و به هر شکلی که بخواهند برآیند و مردم را از راه ببرند تا هلاک کنند.

در برهان قاطع نیز چنین ذکر شده است:

آنکه مردم را در بیابان به نام بخواند و از راه ببرد. جن نر، شیطان آدم‌خوار، شیطان گمراه‌کننده، جانوری به هیئت انسان، ولی سخت مهیب که در بیابان زید و مردم را چون تنها باشد، فروگیرد و هلاک کند.

غول^۱ در فرهنگ واژگان تبری کر، ناشنوا، کنایه از آدم ترسناک، هیولا، و درشت‌هیکل و غولک^۲ نام پرنده، بلبل کر - که به آن «خرینو» نیز گفته می‌شود - معنی شده است. غول در زبان عبری به معنی مودار است. گاهی آن را به «بز» ترجمه کرده و در بعضی موارد به آن «دیو» نیز گفته‌اند. انا کراسنولکا، به نقل از کریستن سن، آورده است که غول مترادف دیو به کار می‌رود و از زمره اجنه است. همچنین، باور دارد که غول زنی است که در صحرا روزگار می‌گذراند و به صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود و مسافران را گمراه می‌کند (خلعتبری ۱۳۹۰: ۷۱). در افسانه‌ها و به خصوص افسانه‌های مازندران نیز «دیو اصلی بدخواه دارد که اغلب دختران باکره

چه رومی و چه تازی و پارسی

چه سغدی چه چینی و چه پهلوی

نگاریدن آن کجا بشنوی (فردوسی ۱۳۷۸: ج ۱ و ۵۹/۲ و ۶۰)

1. qul

2. qulak

را می‌ریاید و آن‌ها را به وصلت با خود وادار می‌کند. دیو موجودی نادان و کندذهن است که روحش در شیشه یا شیء دیگر قرار دارد و برای غلبه بر دیوان باید آن شیء را یافت و از بین برد» (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۴۶). در باور مردم خراسان، دیو موجودی بسیار ترسناک و شاخ‌دار است که اگر سایه‌اش را بر کسی بیندازد، او خواهد مرد. (میهن دوست ۱۳۵۵: ۴۵-۴۶) از تعاریف فرهنگ‌ها چنین برمی‌آید که دیوان موجوداتی مهیب و قوی‌هیکل‌اند و دشمن آدمی. ظاهری ترسناک و چندان آوار دارند و در جاهای نامعمول و خلوت در صدد فریب آدمی و نابودی او هستند. در ضمن، می‌توانند از شکلی به شکل دیگر درآیند. چنان‌که رستگار فسایی تأکید می‌کند:

دیوان با تاریکی غار و اندیشه‌های بد و دشمنانه ارتباط دارند. در حماسه‌های پس از فردوسی نیز دیوان به چهره‌های متعدد و فراوانی درمی‌آیند. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۲۶۵ و ۲۶۷) در باورداشت‌ها و برداشت‌های عامیانه نیز دیو (به‌ویژه دیو آل) را می‌توان با وسایل تیز و آهنی مثل سوزن، سنجاق، چاقو، و گفتن بسم‌الله متواری ساخت. نمود این باور را در بیت زیر از ازرقی در سده پنجم هجری نیز شاهدیم:

ز دست و طبع زبانت چنان گریزد بخل

که دیو از آهن و لاحول و لفظ استغفار

(چراغی ۱۳۷۰: ۲۶۹)

دربارۀ ریشه‌های این باور در فصل پری سخن خواهیم گفت. با وجود این، در برخی از افسانه‌های ایرانی دیو را با ویژگی کهن هند و ایرانی با کنش نیک مشاهده می‌کنیم؛ این بن‌مایه از بقایای فرهنگ هند و ایرانی است. نمونه‌هایی از این قصه‌ها را در اوسانه‌های

خراسان سراغ داریم؛ مثل افسانه «شهربانو و ملک رحمان» و «ملک دیوان». در این گفتار، قصد داریم پیشینه این موجود افسانه‌ای و نیز این چهره از دیو را در افسانه‌های مازندران واکاوی کنیم.

دیو در افسانه‌های مازندران

در افسانه‌های مازندران دیوها چهره‌ای بینابین دارند؛ چون در برخی افسانه‌ها در نقش دشمن انسان و آدمی خوار، و در برخی دیگر دارای کارکرد مثبت هستند. گاه بسیار متمول، گاه در حد انسان‌های معمولی و کشاورز یا پاکیزه و مرفه نمایانده می‌شوند. دیو گاوها را به چرا می‌برد، بز می‌دوشد، شیر و عسل می‌خورد (افسانه «نقل نجار» و «دو برادر») یا تنور دارد و نان می‌پزد (افسانه «پسمچوک»). دیوها معمولاً نه شاخ دارند نه دم. دست‌کم در توصیفشان ذکری از آن به میان نمی‌آید. در برخی افسانه‌ها بسیار چندان آور توصیف شده‌اند (افسانه «شغال ترس محمد»). در مقابل، مثلاً در افسانه «تنبل» و «شیرمحمد»، زیبا هم توصیف شده‌اند. دیوها جنسیت دارند. معمولاً، در برخورد با انسان، دیو نر خصمانه‌تر از دیو ماده نشان داده می‌شود. در برخی افسانه‌ها دیوها نادان‌اند. در واقع، این نادانی آن‌هاست که به کمک قهرمان قصه می‌آید تا بر او پیروز شود. مثلاً، در افسانه «نیم‌وجوک»، قهرمان قصه، با وجود ظاهر کوچک خود، دیوی را فریب می‌دهد. در این قصه، دیوی نیم‌وجوک را می‌دزد؛ اما در میانه راه، نیم‌وجوک فرار می‌کند. بار دیگر باز هم دزدیده می‌شود و این بار دیو موفق می‌شود پسر را به خانه‌اش ببرد. نیم‌وجوک مادر دیو و خود دیو را با زیرکی می‌کشد و با خیال راحت به خانه‌اش بازمی‌گردد. یا در افسانه «نقل نجار»، بچه‌ها به خانه دیو می‌روند، گرسنه می‌شوند، و تصمیم می‌گیرند مقداری حلوا درست کنند. بقیه حلوا را در شلوار دیو می‌ریزند. دیو هم برای تنبیه خود،

سیخی را در مقعدش فرو می‌کند و می‌میرد. افسانه «شغال ترس محمد» هم چنین است. ماده دیوان در نقش مادر دیو بیشتر دارای کنش مثبت هستند و به قهرمان در رسیدن به هدفش کمک می‌کنند (افسانه «ماه پیشانی» و «نارنج و ترنج»). اما گاهی او را نفرین می‌کنند (افسانه «چهل دیو و چهل پهلوان»). ویژگی مهم مادر دیوان پستان‌های آویخته است که در باورهای عامیانه در قالب دیو مجزایی به نام «آل» در ارتباط با باروری و بچه جلوه‌گر می‌شود.^۱ جنسیت مؤنث دیو فقط شامل مادر نمی‌شود؛ بلکه در نقش دختر دیو هم ظاهر می‌شود. مثلاً، در افسانه «شیرمحمد»، دختران زیبای دیو در نقشی دارای خویش‌کاری مشترک با پریان ظاهر می‌شوند و قهرمان را به ازدواج با خود مجبور می‌کنند. در این افسانه، دیو با چهره‌ای خاکستری نمایانده می‌شود. بدین قرار که در ابتدای افسانه، پادشاه فرزندش، شیرمحمد، را برای تعلیم نزد پیر دانا می‌فرستد. پیر پسر را برای جنگ با دیو به اصفهان روانه می‌کند و از او می‌خواهد مدارکی از نبردش بیاورد. در افسانه جایگاه دختر اول دیو در حمای متروکه ذکر می‌شود. اما با غیب شدن دیو، شیرمحمد موفق نمی‌شود او را بگیرد و فقط لنگه کفشی زنانه در دستش می‌ماند. بار دوم، در شهری دیگر، دختر دوم دیو به داخل چاه می‌رود و مانع رسیدن آب به مردم می‌شود. شیرمحمد به درون چاه می‌رود؛ اما این بار هم موفق نمی‌شود. فقط انگشتی دیو به دستش می‌افتد. در شهری دیگر دختر سوم دیو زنی زیباست که پسر پادشاه را شب‌ها زنده می‌کند، با او عشق‌بازی می‌کند، و صبح‌ها می‌میراند. این بار نیز شیرمحمد موفق نمی‌شود دیو را بکشد و فقط روسری‌ای در دستش می‌ماند. شیرمحمد به نزد پیر برمی‌گردد و هر سه شیء را به او می‌دهد. پیر، به امید گرفتن پادشاه، لنگه کفش را نزد پادشاه می‌برد؛ اما پادشاه لنگه دیگر را از او می‌خواهد. شیرمحمد این بار برای یافتن لنگه

۱. چون این دیو دارای ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های مشترکی با پریان است، در فصل سوم بخشی را به آن اختصاص داده‌ایم.

دیگر به بیابانی می‌رود و در قصری سه دختر دیو و پدرشان را ملاقات می‌کند. شیر محمد با دختر دوم از دواج می‌کند و لنگه کفش را می‌گیرد و با سر بلندی به مملکت خویش بازمی‌گردد. در این افسانه، نکاتی پنهان را می‌توان استنباط کرد؛ اینکه دیو پدر، برخلاف همه دیوان در افسانه‌ها، که هنگام ظاهر شدن چون ابری سیاه نازل می‌شوند (مانند داستان‌های هزار و یک شب)، به صورت پیر مردی سفیدمو و سفیدابرو توصیف می‌شود (یادآور چهره زال در شاهنامه که گمان کردند فرزند اهریمن است) این گونه تصویر کردن دیو درخور تأمل و متفاوت با دیگر افسانه‌هاست. در افسانه «دو برادر» نیز، که دیو در آن به هیئت درویش و با کنشی مثبت ظاهر می‌شود، شاهد این تصویر از دیو هستیم. دیو سپید از دیوهای معروف در شاهنامه نیز پیکری سیاه و بسیار بزرگ و موهایی سفید «به رنگ شبه روی و چون برف موی» دارد. «گویا در اندیشه‌های ایرانی ویژگی موی سپید برای اهریمن وجود ندارد؛ اما موجودات پتیاره و اهریمنی دیگری هستند که تن سیاه و موی سپید دارند: زن جادو در هفت خان اسفندیار، یکی از دیوان، و گرگ گویا در فرامرنامه دارای تنی سیاه و مویی چون برف هستند (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۱۸۰ و ۲۳۲). دوم اینکه در این افسانه ماده دیوان پاره‌ای از خویش‌کاری‌ها و ویژگی‌های پریان را به خود اختصاص داده است. مثلاً، دیو اول در حمام متروک جای گرفته است؛ مکانی در ارتباط با آب؛ جایی که معمولاً در قصه‌ها و باور عامیانه به پریان نسبت می‌دهند. دیو دوم در چاه زندگی می‌کند. چاه جای آب است و هر جا که آب باشد زندگی هم وجود دارد. پس، چاه نماد زندگی است. از طرف دیگر، چاه، به سبب تاریکی و ناشناختگی، مانند غار، تداعی‌کننده زهدان است و با مادینگی و باروری ارتباط دارد. دیو سپید مازندران نیز درون چاهی تاریک در غاری در مازندران زندگی می‌کند و از کارگزاران شاه مازندران است.^۱ دیو سوم

۱. این دیدگاه زرتشتی درباره دیوان است که به افسانه‌ها راه یافته است. دیو در تاریکی غار زندگی

در افسانه «شیرمحمد» دارای نیروی خاصی است که در افسانه‌های دیگر نظیر «چهل پهلوان، چهل دیو» نیز به دیوان نسبت داده شده و آن قدرت میراندن و زنده کردن انسان است. از طرفی، متصف به ویژگی‌ای است که از خویش‌کاری پریان به شمار می‌آید و آن خواندن مردان زیبا به خود و فریفتن و عشق‌بازی با آنهاست. در آخر نیز، چنانچه اشاره شد، استفاده از ویژگی دیگر پریان و آن واداشتن و تحریک قهرمان به ازدواج با خود است. در اینجا چهره ماده‌دیو و پری در هیئت زنی زیبا با چهره‌ای دوگانه کُشنده و اغواگر در هم خلط شده است. از ویژگی‌های دیگر دیوها، که با خوانش افسانه‌ها آشکار می‌شود، این است که دیوها همیشه منابع گنج و ثروت به شمار آمده‌اند. در اغلب قصه‌ها، قهرمان داستان با غارت اموال دیو به نان و نوای می‌رسد. (مثل افسانه‌های «خواهر فقیر و عریان»، «پسمچوک»، «شغال ترس محمد»، و «پسر تاجر و روح غریبه‌ای تنها»)

جایگاه دیوان در افسانه‌های مازندران معمولاً در اعماق تاریکی، در غار یا ته چاه است. در این میان، دختری معمولاً اسیر دیو است و دیو همیشه سر بر زانوی او دارد. در افسانه «محمد، پسر حداد»، دیوها همراه دختر پادشاه در اعماق چاه زندگی می‌کنند. همچنین، در افسانه‌های «شیرافکن و هفت دیو» و «حسن پهلوان» نیز می‌بینیم که دیوها دخترانی را اسیر خود کرده‌اند و دختران خود را به اجبار در سیطره خواهش دیوان قرار می‌دهند و به گونه‌ای قربانی و نثار آنان می‌شوند. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۳۰)

در افسانه‌های «مرغ تخم طلا»، «حسن پهلوان»، و «محمد، پسر حداد» قهرمان وارد غاری می‌شود و دیوی را می‌بیند که سر بر زانوی دختری گذاشته است. دیو را می‌کشد و دختر را از تاریکی می‌رهاند.

می‌کند، که یادآور شکست دیوان از زرتشت و گریختن آنها به زیر زمین و زندگی کردن در کوه‌ها و غارهاست. همچنین، تأکید بر تاریکی آموزه دینی زرتشتی دیگری را فریاد می‌آورد و آن اشاره به مبارزه خورشید با دیوان در «روایت پهلوی» است. (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۲۳۱)

همان طور که گفتیم، چاه با آب، زندگی، و مادینگی و باروری در ارتباط است. غار هم، به سبب تاریکی، نماد زهدان است. به علاوه، در زبان و آیین رموز، غار و شکاف (و از راه قیاس همه محل‌های تاریک) مترادف و هم‌معنی اندام زنانگی شده‌اند، که انعقاد اسرارآمیز نطفه از آنجا صورت می‌گیرد. همین عناصر را در آداب تشریف و رازآموزی (آیین‌های بلوغ یا گذار از مرحله‌ای به مرحله‌ای برتر در سلسله مراتب زندگی) بازمی‌یابیم. (لوفلر - دلاشو ۱۳۶۴: ۱۰۴)

در قصه‌ها و افسانه‌ها، هر بار که ذکر زیرزمین، مغاره و دخمه، چاه، صندوق، برج، و جاهای بسته یا محصور به میان می‌آید که در آن زن قهرمان داستان زندانی است، مقصود «مناسک گذر» و کمال‌یابی است. این زن مظهر جان و نفس نوع بشر است که از تناسخی به تناسخ دیگر می‌رود و از مرگ به زندگی، از کودکی به سن بلوغ، از درجه دانی به مرتبه عالی در رازآموزی و غیره می‌رسد. (همان: ۱۰۵)

از دیدگاه روان‌شناسانی همچون دانیلز، دیو یا غول بیانگر انگیزش و گرایش‌های پشت‌از کلی فرد در زندگی، و معمولاً نشان‌دهنده انگیزه‌هایی است که فرد را به پیش می‌برد. این انگیزه‌ها به مراتب اساسی‌تر از اهداف و امیال آگاهانه خود هستند و اصل پیشرفت، رشد، حرکت، جنبش، آزادی، بلوغ، قدرت، انگیزش، نظم، پیشروی، و آینده را تشکیل می‌دهند. (همان: ۷۲)

در افسانه «زخم زبان و اثر چوب»، شاهد رفاقت انسان با دیو هستیم. در این افسانه زیستگاه دیو در جنگل است و دیو هر روز با صدای «الله‌وا» (نی)، که پسر آن را می‌نوازد، می‌رقصد. دیو در ازای

زدن لله‌وا به پسر کمک می‌کند تا هیزم جمع کند. در این افسانه حتی مروده با دیو، خوشرویی و آداب مهمانداری او نیز روایت می‌شود. در پایان افسانه، این دیو است که نتیجه اخلاقی را در قالب نصیحت بیان می‌کند. در افسانه‌هایی با درون‌مایه مشابه، پلنگ جانشین دیو می‌شود. در ادامه کنش مثبت دیو در کمک به قهرمان و پیشبرد داستان، در برخی افسانه‌ها، دیو یک تار موی خود را به قهرمان می‌دهد تا در مواقع ضروری (با آتش زدن آن) به کمک او بشتابد. معروف‌ترین این موتیف را در داستان «زال و سیمرغ» سراغ داریم. در اینجا موی دیو جانشین پر سیمرغ می‌شود. در این موارد، به لحاظ نمادین،

مو کارکرد حلقه را دارد. نشانه تعهد و وفاداری نسبت به هم است. این سخن بیانگر وحدت جزء و کل در باورها، اساطیر، و افسانه‌هاست: «مویی از سر کسی کم شدن» مساوی است با نابودی کامل. معمولاً، زمانی این سخن به میان می‌آید که نمی‌خواهند از نابودی شخص سخن بگویند؛ چراکه شگون ندارد. این برابری مو با وجود کامل صاحب آن در افسانه‌ها به چشم می‌خورد: معلمی جادوگر از دانش آموز مکتب‌خانه‌اش می‌خواهد که مویی از مادرش را برای او بیاورد؛ به این امید که مادرش را تسخیر و رام خودش کند. مادر موی پوستین گوسفند را به او می‌دهد تا به معلم بدهد؛ می‌دهد و می‌بیند که پوستین خود به خود به سوی خانه معلم به حرکت درآمده است. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۳۵)

مو و پر در افسانه‌ها و اساطیر یاری‌رسان قهرمان است. سوزاندن پر و مو و خاصیت جادویی آن با آتش مرتبط است. در افسانه «برگ ظلمات»، قهرمان به قلعه‌ای می‌رسد، دیوی را در قلعه می‌بیند، با دیو

زور آزمایی می‌کند، قهرمان دیو را بر زمین می‌زند، بر دو برادرِ دیگر دیو پیروز می‌شود، و هر سه غلام او می‌شوند. دیوان مویشان را به قهرمان می‌دهند تا در مواقع سختی از آن یاری طلبد. در افسانه «انارِ گل خنده‌زار، سیبِ گل خنده‌زار، گلِ گل خنده‌زار» هم، دیو به قهرمان کمک می‌کند تا آنچه حاکم از او خواسته بود فراهم کند. دیو تار موی خود را به او می‌دهد تا در گرفتاری‌ها آن را آتش بزند. حاکم او را زندانی می‌کند و قهرمان قصه موی دیو را آتش می‌زند و دیو او را نجات می‌دهد. در افسانه «ملک محمد»، قهرمان برای آوردن وسایلی که در خانه دیو بود تار موی اسب خود را آتش می‌زند و اسب حاضر می‌شود و جام را می‌آورد. در افسانه «برگ ظلمات»، قهرمان سه دیو را غلام خود می‌کند و آن سه تار مویشان را به او می‌دهند تا در مواقع گرفتاری آن را آتش بزند.

حلقه، به مانند پر و مو، کارکرد تسخیر جنیان را دارد؛ سنجاق هم خاصیت تسخیرکنندگی را دارد. به طور کلی، با هر شیء تیزی جن را تسخیر می‌کنند؛ به‌ویژه اگر مانند سنجاق حلقوی باشد، می‌تواند بدین تسخیر تداوم بخشد. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۲۸)

گفتیم که در افسانه‌ها دیوان صاحب گنج و دارایی‌اند. در افسانه «ملک محمد»، قهرمان، با کشتن دیوان، زنان آنان را تصاحب می‌کند و صاحب مال و دارایی فراوان آن‌ها می‌شود. در اسطوره‌ها و افسانه‌ها، معمولاً، گنج در غارها یافت می‌شود. «گنج، از آنجا که نماد خورشید و آتش می‌باشد، مسبب خشکی است؛ مانند اژدها، که باعث خشکسالی می‌شود» (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۳۴). دیو در برخی افسانه‌ها جانشین اژدها در چاه و مانع دسترسی به آب می‌شود. این خویش‌کاری یادآور خویش‌کاری دیو

اپوش، دیو خشکسالی، در اسطوره تیشتر در اوستا است. در افسانه‌های «محمد، پسر حداد»، «تنبل»، «مرغ تخم طلا»، «دو برادر»، و «شیرافکن و هفت دیو» دیوها در چاه‌ها و غارها زندگی می‌کنند. دیو بر چاه و چشمه تسلط دارد. در این افسانه‌ها، دیو نماد خشکسالی و قحطی است. قهرمان به داخل چاه یا غاری تاریک می‌رود که سوزان است و دیو در انتهای تاریکی با دختری که دزدیده حضور دارد. قهرمان، با کشتن دیوها، یعنی کشتن تاریکی، دختر را نجات می‌دهد.

ازدواج دیوها با انسان پدیده دیگری در افسانه‌های مازندران است. نمونه کهن ازدواج با دیو و پری را می‌توان در متون پهلوی نظیر روایات پهلوی و همچنین بندهشن یافت، که در آن از همخوابگی جم با پری و خواهرش، جمیگ، با دیو سخن رفته است. در کتاب روایات پهلوی و نیز روایات فارسی آمده است که چگونه پس از گسستن فر از جمشید، او و خواهرش، جمیگ، به دریای فراخکرد پناه بردند و در آنجا پری و دیوی از پی آنان آمدند. جم با پری و خواهرش با دیو خوابید و از آنان ددان و زنگیان به دنیا آمدند (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۱۷-۱۸). همچنین، بر اساس وزیدگی‌های زاداسپرم، در پی ازدواج دیو خشم با منوشک^۱ (خواهر منوچهر) کوخرید^۲ (از دشمنان زرتشت) زاده می‌شود. (راشد محصل ۱۳۸۵: ۵۸)^۲

گفتیم که در افسانه «شیرمحمد» دختر دیو قهرمان را به ازدواج با

1. Manušak

2. Kuxrid

۳. «فره کاستاران از کوخرید، کوخرید از خشم و منوشک، خواهر منوچهر، زانند.» اما، مهر دادبهار با ترجمه‌ای مشابه چنین می‌آورد: «کریان و اوسیشخان، برادر و پسر، [از خاندان] فره کاستاران [بودند] فره کاستاران، که [همان] کوخرید [اند] از خشم و منوشک که منوچهر را خواهر بود سزاده شدند.» وی، در شرح «کریان» و «اوسیشخان»، آن‌ها را نام گروهی از پیشوایان و موبدان و آموزگاران دیویسینه معرفی می‌کند. «کوخرید» نیز نام طبقه‌ای از آفریدگان اهریمنی است که در ادبیات پهلوی «فره کاستاران» به معنای «کاهش دهندگان فره» نامیده می‌شوند. (بهار ۱۳۸۷: ۲۴۶ و ۲۴۰)

خود مجبور می‌کند و قهرمان نیز با سربلندی می‌پذیرد. در دو افسانه «دو خواهر» و «تنبیل» نیز صحبت از ازدواج دیو و انسان است. در «دو خواهر»، خواهر کوچک‌تر، به دلیل حسادت خواهر بزرگ‌تر، در صحرا می‌ماند و گم می‌شود. دیوی او را می‌یابد و دختر به او می‌گوید که در ازای نجاتش با او می‌آید. دیو قبول می‌کند و با دختر ازدواج می‌کند. دختر از دیو صاحب چند فرزند دیو می‌شود. در این حین، برادر دختر متوجه غیبت او می‌شود، به دنبال خواهر به صحرا می‌رود، و غاری را که دیو و دخترک در آن زندگی می‌کردند می‌یابد. با خواهرش نقشه فرار می‌کشد و روزی که دیو به جنگل می‌رود، دخترک بی‌وفایی می‌کند، بچه‌های دیو را یکی یکی می‌کشد، و با برادر فرار می‌کند. دیو خانه دختر را می‌یابد و دختر با دیدن دیو جا به جا می‌میرد. در افسانه دیگر، به نام «تنبیل»، قهرمان به دنبال پدر گم‌شده‌اش می‌رود. به کوهی می‌رسد که پدرش در آنجا به دست دیوانی کشته شده بود. قهرمان همه آن‌ها را می‌کشد؛ به جز جوان‌ترین دیو که بسیار زیبا بود. قهرمان و مادرش صاحب اموال دیوان می‌شوند. مادر قهرمان عاشق دیو جوان می‌شود و با دیو ازدواج می‌کند. مادر و دیو برای از بین بردن قهرمان از هر راهی استفاده می‌کنند. او را به سفری پرخطر می‌فرستند تا سبب مرگش شوند. اما، قهرمان در این سفرها، با وجود خطرهای بسیار، از نقشه‌ای که مادرش و دیو برایش کشیده بودند آگاه می‌شود و هر دوی آن‌ها را می‌کشد.

چنان‌که مشاهده می‌کنیم، در هر دو ازدواج انسان و دیو پایانی نافرجام برای هر دو رقم می‌خورد. چنان‌که در نمونه کهن آن حاصل نافرجام همخوابگی با دیو و پری به وجود آمدن زنگیان و ددان قلمداد شده است. در افسانه اول، دختر به‌ناچار با دیو ازدواج می‌کند و در پایان پیمان‌شکنی می‌کند و فرزندان دیو را می‌کشد و خود نیز مجازات می‌شود.

در افسانهٔ دوم، زن با رضایت خود به همسریِ دیو درمی‌آید و از او بچه‌دار می‌شود. در اینجا زن در صدد کشتن فرزند انسانش برمی‌آید. اما، در نهایت، فرزند انسان است که غالب می‌آید و آن دورا مجازات می‌کند. اما، حاصل ازدواج پریان همیشه شوم نیست و در بیشتر افسانه‌های مازندران ازدواج با دختر یا پسر شاه پریان برای قهرمان موهبت تلقی می‌شود. در فصل سوم بیشتر به این مضمون می‌پردازیم.

دیوها در افسانه‌ها معمولاً طلسمی دارند که با آن نابود می‌شوند. در افسانه‌های «چهل پهلوان و چهل دیو»، «محمد، پسر حداد»، «شیرافکن و هفت دیو»، و «حسن تنبل حسن پهلوان شد»، قهرمان به درون چاه یا غاری می‌رود که دختری در دست دیو اسیر است. قهرمان، برای نجات دختر، باید با دیوها مبارزه کند. قهرمان با راهنمایی دختر شیشهٔ عمر دیو را، که جان دیو در آن است، پیدا می‌کند و دیوها از بین می‌روند. در داستان «چهل پهلوان و چهل دیو»، چهل برادر با چهل دیو مبارزه می‌کنند و آن‌ها را شکست می‌دهند. برادر کوچک‌تر را پیرزنی جادوگر نفرین، و سپس دیوی سیاه اسیر می‌کند. پسر کوچک‌تر دختری را در منزل دیو می‌بیند که دیو او را هم اسیر خود کرده است. دختر محل شیشهٔ عمر دیو را، که در ته حوض بود، به او نشان می‌دهد و با کمک هم دیو را می‌کشند و نجات می‌یابند. در افسانهٔ «شیرافکن و هفت دیو»، قهرمان به غاری می‌رود که دیوها دختر حاکم را اسیر کرده بودند. قهرمان با دیوها مبارزه می‌کند. اما، با کشتن هر دیو، چندین دیو از شکمشان بیرون می‌آید. دختر شیشهٔ عمر دیوها را به قهرمان نشان می‌دهد و با شکستن شیشهٔ عمرشان به زندگی آن‌ها پایان می‌دهد. در قصه‌های «نیم‌وجوک»، «تنبل»، و «حسن پهلوان»، قهرمان با دیوها مبارزه می‌کند و با یافتن شیشهٔ عمر آن‌ها، مرگشان را سبب می‌شود. این طلسم فقط شیشه نیست.

گاهی یک میوه است. مثلاً، در افسانه «حسن تنبل حسن پهلوان شد»، حسن با زیرکی با دیوها زور آزمایی می‌کند و از آنجا که دیوها نادان‌اند، گول می‌خورند و گمان می‌برند که او قدرت زیادی دارد. در آخر حسن با گاز زدن به سیبی که در دستش بود به عمر دیوان پایان می‌دهد.

در افسانه «انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار» نیز، دیو دارای کنش مثبت است. از رازها خبر دارد و قهرمان را یاری می‌کند. در اینجا نیز مثلث تکرار شده دختر - دیو - قهرمان را می‌بینیم؛ درون‌مایه‌ای که در ذیل بخش «دیوان و مازندران»، در رقص - نمایش «پیربابو» با آن برخورد کردیم. از آنجا که این مثلث در افسانه‌های زیادی تکرار شده است، در همه آن‌ها با این توصیف که «دیوی در غار یا چاه تاریکی سر بر زانوی دخترکی دارد، قهرمان به تاریکی می‌رود و دختر را از چنگ دیو نجات می‌دهد»، می‌توان چنین برداشت اسطوره‌شناختی را برای چنین افسانه‌هایی نیز به کار برد. جدا از تحلیل‌های روان‌شناختی، که غار را نماد زنانگی تعبیر می‌کند و سفر قهرمان به تاریکی و نجات دختر را جزء آیین‌های تشرّف نوجوان می‌داند، در خوانش اسطوره‌ای این موتیف، شاید بتوان گفته مهر داد بهار را در اینجا به کار بست و دختر را با الهه باروری، که در باورهای بومیان پیش از مهاجرت آریاییان پرستش می‌شد، یکی دانست^۱ - که رفته‌رفته مهاجران آریایی با تغییر روایت بومیان و خلق تصویر نقش خود همچون قهرمان و منجی، الهه و باورهای آیینی و قدرت پیرامون او را در نظام مردسالارانه هند و اروپایی خود حل کردند و به دیو کنشی منفی نشان دادند و برای همیشه محرومش ساختند.

خوانش محتمل دیگر از این مثلث این است که دیو را جان‌نشین اژدها بدانیم. همان گونه که اژدها نگهبان گنج در افسانه‌هاست، دیو نیز از گنج درون غار پاسبانی می‌کند و دختر همان بلاگردان و قربانی است

که دیو - اژدها طلب می‌کند. اما، اژدها در همهٔ افسانه‌های مازندران کنشی منفی دارد و آب را سد می‌کند. در واقع، اژدها فقط در غالب مار است - که در افسانه‌های مازندران معمولاً مثبت و دارای قدرت مرموز می‌شود.^۱ در حالی که دیو همیشه منفی نیست و یاری‌رسان نیز است. در افسانهٔ «انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار» نیز با مثلث مذکور به گونه‌ای مواجه می‌شویم. در این افسانه نیز دختر به گونه‌ای اسیر دیو است و این راهنمایی‌های دختر است که قهرمان را نجات می‌دهد؛ با این تفاوت که به جای غار جایگاه دیو بالای درخت است. چوپانی با دختر پادشاه وارد جنگلی می‌شود. دیو میمون‌نمایی را بر روی درخت می‌بیند. از دیو می‌خواهد که به دختر پادشاه میوه‌ای بدهد. دیو تنگ بلورینی را وارونه می‌کند و از یک قطره خون دختری ظاهر می‌شود که به پسرک میوه می‌دهد. دختر پادشاه و چوپان وارد شهری می‌شوند و با هم ازدواج می‌کنند. حاکم شهر، برای تصاحب همسر چوپان، او را به دنبال کارهای ناممکن می‌فرستد. وزیر به حاکم می‌گوید او را به دنبال «انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار» بفرستد. چوپان به جنگل می‌رود و دیو میمون‌نما را می‌بیند و دختر ظاهر می‌شود. چوپان به آن‌ها می‌گوید که به دنبال چه چیزی آمده‌اند. دیو او را راهنمایی می‌کند. چوپان به رودخانه‌ای می‌رسد. سه کبوتر را می‌بیند که از بالای درخت پایین می‌آیند و به هیئت سه دختر درمی‌آیند. چوپان با دزدیدن لباس آن‌ها به خواسته‌اش می‌رسد.

بسیاری از اقوام باستانی درخت را در جایگاه خدا یا در واقع مثل خود خدا می‌پرستیدند. همچنین، نماد کیهان و منبع باروری و نماد دانش و حیات جاودانی است (هال ۱۳۸۷: ۲۸۵). به لحاظ رمزپردازی، درخت همانند «ستون» زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهد. بنابراین،

۱. در فصل پری بدین مقوله بیشتر می‌پردازیم.

می‌توان دنیای بالای درخت را رمزی از آسمان و عالم بالا دانست؛ همان گونه که ریشه‌هایش زمین و زیر زمین را نماینده است. در این افسانه، جایگاه دیو در کنار دختر مرموز در نقش الهه باروری^۱ این بار در کنار نماد درخت، تصویری اساطیری را پیش رو می‌گذارد. دیو در این افسانه ویژگی باستانی خود را حفظ کرده، دارای کنش مثبت است و نه در مقابل قهرمان بلکه یاریگر اوست.

در بیشتر موارد، قهرمان دیو را در مبارزه شکست می‌دهد و دیو می‌پذیرد در دستیابی به هدف او را یاری دهد؛ مانند افسانه‌های «برگ ظلمات» و «محمد، پسر حداد»، که قهرمان با دیوها کشتی می‌گیرد، آن‌ها را شکست می‌دهد، و دیوها بنده او می‌شوند. در افسانه «برگ ظلمات»، پسر کوچک شاه برای آوردن برگ ظلمات به سفر می‌رود. به خانه سه دیو می‌رسد و هر سه را شکست می‌دهد، که به خدمت قهرمان درمی‌آیند. دیوها برای کمک و یاری رساندن به قهرمان موی خود را به او می‌دهند تا در مواقع ضروری آن را آتش بزنند. در افسانه «محمد، پسر حداد» هم، قهرمان با دیوی شاخ‌دار مبارزه می‌کند، بر دیو پیروز می‌شود و او را قسم می‌دهد که در خدمتش باشد. دیو هم در مشکلاتی که برای قهرمان پیش می‌آید به او کمک می‌کند. در بعضی قصه‌ها هم، به واسطه احترامی که قهرمان به دیو یا مادر دیوها می‌گذارد، نقش یاری‌رسان او را به عهده می‌گیرند؛^۲ مانند افسانه «نارنج و ترنج»، که مادر

۱. کریم‌زاده، در قصه‌ای با عنوان «قصه دختران انار»، این ارتباط نمادین بین دختر و درخت در افسانه‌ها را نوعی بازگشت به باور ایزدبانوی گیاه و باروری می‌داند. در این قصه، دختر، که به صورت کبوتری درآمده است، کشته می‌شود و از قطره خونش درخت چناری می‌روید. سرانجام، دختر از چوب درخت چنار بیرون می‌آید (کریم‌زاده ۱۳۷۷: ۸۰). همچنین -مضمون ارتباط پری و گیاه در فصل سوم، البته، عکس این نظر نیز صادق است؛ همان‌طور که در افسانه «چهل پهلوان و چهل دیو» پیرزنی را می‌بینیم که به‌صراحت از او با نام «مادر دیو» یاد نمی‌شود؛ بلکه در نقش یک جادوگر سرپرستی چهل بچه دیو را بر عهده دارد؛ آنجا که قهرمان قصه را نفرین می‌کند نکته تأمل برانگیز خاصیت شفابخشی جگر پیرزن است که در افسانه باعث زنده شدن برادران قهرمان می‌شود. نمونه چنین مضمونی را در داستان‌های شاهنامه سراغ داریم. در داستان سفر کیکاووس به مازندران نیز، جگر دیو سفید همان خاصیت شفابخشی را دارد.

دیو به واسطه احترام و سلام گفتن قهرمان، به او کمک می‌کند. همین‌طور در افسانه «ماه‌پیشانی»، مادر ماه‌پیشانی به او می‌گوید که اگر باد پنبه‌هایش را به خانه مادر دیو برد، به او سلام کند و احترام بگذارد تا پیرزن به او کمک کند. ماه‌پیشانی هم با احترام پنبه‌های پیرزن را برمی‌دارد و مادر دیو برایش دعای خیر می‌کند. مادر دیو اینجا با پستان‌های آویخته یادآور دیو آل است؛ اما با کارکردی مثبت. در این افسانه، شیوه زود به رو شدن ماه‌پیشانی با مادر دیو همانند انجام دادن نوعی مناسک برای برآوردن حاجت بسیار تأمل برانگیز است. مادر ماه‌پیشانی از دختر می‌خواهد که به هنگام نزدیک شدن به مادر دیو پستان‌های آویخته او را بمکد تا لطف او را به خود جلب کند. در واقع، توصیفی که از مادر دیو در این افسانه از روستای یازن (از دهستان‌های قدیمی اشکور) ارائه می‌شود تصویری از پیکرهای کهن ایزدبانوی مادر را فریاد می‌آورد؛ پیکرهای برنزی و گلی که از این الهه‌های باستانی در تمدن‌های کهن ایرانی نظیر لرستان، سیلک، و جیرفت ثبت شده است. در عصر آهن ساخت پیکرهای برهنه در شمال ایران و به‌ویژه گیلان و تمدن مارلیک تمرکز یافت. همه این پیکرها به سبک محلی ساخته شده، اغلب در نوشته‌های باستان‌شناختی به بت‌های مادینه معروف‌اند.

یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های شمالی نگاری مادینه پیکر زرنی

است که از مارلیک به دست آمده و به عصر آهن یک (۱۲۵۰-۱۰۰۰

پم) تعلق دارد. این زن به شیوه پیکرهای مادینه عصر مفرغ متأخر

دست خود را از پستان‌هایش نگه داشته است. (دیمز ۱۳۸۸: ۶۵-۶۶)

همچنین، مجسمه‌ای گلی به عرض ۹۵ و ارتفاع ۲۴۵ میلی‌متر به رنگ آجری، که هیئت باستان‌شناسان سوئدی در سال ۱۹۳۳ در کاوش‌های منطقه مازندران یافتند. این مجسمه گوشواره‌ای بر گوش دارد و دست‌هایش به نشانی پخش شیر بر سینه است. بر سراسر شکم

تا سینه نیز شکافی دارد و همانند رب‌النوع‌هایی از این دست ایستاده و عریان است. (خلعتبری ۱۳۹۰: ۱۰۸)

در مواردی که این پیکره‌ها به صورت ایستاده ساخته شده‌اند، مرکز ثقل آن‌ها بخش پایینی بدن و اندام‌های مربوط به باروری است. این پیکره‌ها همگی دارای خصوصیات غیر فردی هستند. هر قدر اغراق در اعضای زایش و باروری در این آثار جدی است، به همان اندازه در ارائه چهره‌ها و ویژگی فردی بی‌اعتنایی آگاهانه اعمال شده است. (خانی و ذکرگو ۱۳۸۱: ۷)

گریشمن نیز بر اساس وفور چنین پیکره‌های برهنه‌ای از زنان، پرستش و برتری اصل مؤنث در ایران پیش از ورود آریاییان را باور دارد.

این رب‌النوع محتملاً همسری داشته که او نیز رب‌النوع بوده و در آن واحد هم شوهر و هم همسر و هم فرزند او محسوب می‌شده است... نیز ممکن است رسم انتساب به مادران، که در نزد عیلامیان و اتروسکیان و مصریان بسیار معمول بود، از اینجا نشئت گرفته باشد. (گریشمن ۱۳۸۱: ۳۰-۳۱)^۱

در افسانه‌ای دیگر، به نام «دو برادر»، باز هم دیو در نقشی مثبت ظاهر می‌شود. بدین صورت که دیو در ظاهر درویشی به پادشاه سببی می‌دهد تا پادشاه، که فرزندی نداشت، دارای فرزند شود. به او وعده دو پسر می‌دهد؛ به شرطی که یکی از پسرها مال او شود. چند سال بعد، درویش طلب پسرش را می‌کند و او را با خود می‌برد. در غار، پسر پادشاه با پسر دیگر دیو - برادرش - آشنا می‌شود. پسر پادشاه عکس دختری را می‌بیند که ملکه آفاق است و همراه پسر دیو به دنبال

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره پرستش الهه برکت و نظام مادرتباری - بهار ۱۳۹۰: ۲۶۹-۲۷۱ و به طور اختصاصی پیکره‌های مادینه و آیین پرستش آن‌ها در ایران پیش از اسلام - دیمز ۱۳۸۸.

دختر می‌رود و دختر را به دست می‌آورد. در راه بازگشت، لشکریان شاه آن‌ها را تعقیب می‌کنند. دیو به آن‌ها کمک می‌کند و آن‌ها از دست لشکریان فرار می‌کنند. دیو به پسرها می‌گوید که از فلان راه برای شکار نروند؛ اما آن‌ها گوش نمی‌دهند و گرفتار می‌شوند. پسر دیگر پادشاه خبردار می‌شود و دو برادر دیگر خود را نجات می‌دهد.

می‌بینیم که دیو در شخصیت معمولاً مثبت درویش و این بار به واسطه سببی که به پادشاه می‌دهد به نوعی مرتبط با باروری ظاهر شده است. سیب نماد باروری و عشق است. در افسانه‌های دیگر این درون‌مایه تکرار شده است و همیشه درویشی به پادشاه یک سیب یا در افسانه «شیر محمد» دستور العملی می‌دهد تا پادشاه صاحب جانشینی برای تاج و تختش شود و زن همیشه بعد از نه ماه و نه روز و نه ساعت بچه‌دار می‌شود. که همیشه فرزندی که از چنین بارداری به وجود می‌آید دارای ویژگی خاص یا سرنوشتی پرفراز و نشیب است.

سخن آخر

افسانه‌ها، باورها، و آداب و رسوم زنده بعد از آثار باستانی و متون کهن کلید راهیابی ما به دل باورهای یک قوم است. همان طور که دیدیم، دیوها در بسیاری از افسانه‌های مازندران مانند انسان زندگی می‌کنند و دارای تمدن‌اند. در برخی افسانه‌ها، داخل غارها و چاه‌ها زندگی می‌کنند. که یادآور باورهای زرتشتی درباره دیوان و موجودات اهریمنی است. این جایگاه البته متضمن معانی رمزی و نمادین کهن خود نیز است. دیوها در برخی موارد رودرروی انسان و گاهی یاریگر و حتی معاشر او هستند. این موجود افسانه‌ای با پیشینه کهن و طول و درازش در افسانه‌ها نیز مسیر خود را طی کرده، پاره‌ای از چهره اساطیری خود را به ما شناسانده است.

تبرستان
www.tabarestan.info

فصل سوم | پری |

ما غالباً در قصه‌های پریان به چشم تخیلاتی می‌نگریم که فقط به درد سرگرمی کودکان می‌خورد. اما وقتی این زحمت را به خود بدهیم که از قصه به اسطوره برگردیم، به کشف پنهانی‌ترین اسرار طبیعت نائل می‌آییم. (درویشیان و خندان ۱۳۸۶: ۳۷)

قصه‌های پریان بخشی از ادبیات بسیاری از مردم جهان را تشکیل می‌دهند. درباره قصه‌های پریان، ماهیت، و خصوصیاتشان کتاب‌ها و مقالات بی‌شماری نوشته شده است که تعریف بیشتر محققان از آن کم و بیش بر ماورای طبیعی بودن، جادویی بودن، و حضور موجودات و رویدادهای غیر طبیعی در این نوع قصه تأکید دارد. ولادیمیر پراپ درباره قصه پریان بر آن است که قصه‌های پریان همان اسطوره‌هایی

هستند که از نقش‌های مذهبی تهی شده‌اند، اما هرگز پست‌تر از اسطوره‌هایی نیستند که از آن‌ها گرفته شده‌اند. قصه‌های پریان چون از تعهد دینی معاف است، به فضای آزادانه و خلاقانه و هنری راه می‌گشاید (ابراهیمی ۱۳۸۹: ۶۸). در این فصل، نخست به مقوله پری می‌پردازیم و، پس از اشاره‌هایی به نقش آن در ادب پارسی، نشانه‌های آن را در فرهنگ مازندران و افسانه‌های آن دنبال می‌کنیم.

پری کیست؟

هر گاه در زبان فارسی سخن از پری باشد، شبکه‌ای از پنداشته‌های ناگفته، با روشنی و صراحت بیشتر یا کمتر، به ذهن می‌آید: موجودی زیبا و اثیری و عشق‌انگیز، آفریننده جنون، که این تأثیر مبهم را با واژه «پری‌زدگی» می‌شناسیم. اما فرهنگ فارسی معین معنای «پری» را «جن»، «مؤنث جن»، «روح‌پلید و دیو» می‌نویسد و در معنای چهارم «زن زیبا به استعاره» و به دنبال آن به واژه‌هایی مانند «پری‌افسای»، «پری‌بند»، «پریسای»، «پری‌خوان»، و «پری‌زاد» می‌پردازد و ما را به جهان اساطیری می‌کشاند که در آن قطعاً جن با پری یکی نیست و وجود پنداری وی خصایصی دارد متفاوت با جن. هیچ فارسی‌زبانی کسی را که به پری تشبیه کند به جن تشبیه نخواهد کرد. بدین ترتیب، پری در دو بعد و نظام متفاوت جای می‌گیرد: یکی آنکه در ملازمت دو واژه «جن و پری» در زبان فارسی حقیقتش آشکار است و فرهنگ فارسی آن را رجحان نهاده است؛ و دیگری نظامی مبهم و اغلب به بیان نیامده؛ اما موجود و حقیقی، که بعد اساطیری آن است. (مزدایور ۱۳۸۳: ۷۰-۷۱) لوفلر - دلاشو در کتاب خود، زبان رمزی قصه‌های پریوار، پری را این‌گونه توصیف کرده است:

ظاهراً در جوامع کهن، پری کسی بوده که، بر وفق قواعد و ضوابط حکمت و معرفت، کودکان را به دنیا می‌آورد؛ بدین

معنی که مراقب بوده تا آیین‌های زایش دقیقاً رعایت گردد و بنابراین، حافظ و نگهبان مناسک و سنن و آداب محسوب می‌شده و به همین علت غالباً ترس و احترام برمی‌انگیخته است. (لوفلر - دلاشو ۱۳۸۶: ۱۱۷)

وی در کتاب خود اهمیت و قداست عنصر آب را در فرهنگ کشاورزی در پشت سیمای «پری» خاطر نشان می‌کند و چنین می‌نویسد: از دوره‌های نخستین، آب به دو گونه با مفهوم باروری و بارداری پیوند یافت: اول به صورت باران؛ دوم به صورت زنی باردار که فرزندی می‌آورد و این ولادت در لوا و پناه عنصری که آن را می‌پرستیدند انجام می‌گیرد. در قصه‌ها اغلب شاهزاده خانم در کنار چشمه‌ای به پری نیکوکار و خیرخواه یا به شاهزاده پسر دل‌فریبی برمی‌خورد. ویژگی‌های اساسی داستان‌های خدایان اساطیری (اریاب انواع) و پهلوانان تقریباً همیشه مرهون و مدیون اسطوره کشاورزی است که نخستین و بزرگ‌ترین اسطوره محسوب می‌شود و طبیعت را به سیمای زنی در عین حال باکره و باردار، مادر هفت فرزند، که یک تن از آنان بر خوردار از قدرت‌های فوق طبیعی است، بزرگ و گرامی می‌دارد (همان: ۱۴۰ و ۱۴۱). در مصر، قریب به سه هزار سال پیش از میلاد، هفت پری مادر خوانده به کمک زائو یا زنان جوان به هنگام بار گرفتن می‌شتافتند و از سرنوشت نوزادان خبر می‌دادند. (همان: ۱۸۰)

پری پیشینه‌ای بس کهن در این سرزمین دارد. واژه پری در اوستا به صورت Pairikā- و در زبان پهلوی به صورت Parīg آمده است. بارتولومه، اوستاشناس آلمانی، در واژه‌نامه خود ذیل واژه Pairikā آن

را «عفریته و ساحره» (Batholomae 1961: 863) معنا کرده است و در باب ریشه‌شناسی پری، نخست Pairikā را به صورت مؤنث para-ka آورده و در مقایسه با واژه هندی باستان parakiya- (وابسته به دیگران، دشمن) معنی آن را «زن بیگانه و غریبه» فرض کرده است. بهمن سرکاراتی در اثر ارزشمند خود اشتقاقی را مطرح کرده است که، بنا بر آن، اصل واژه را به مانند بارتولومه، pairikā در نظر می‌گیرد. که از ریشه هند و اروپایی per- به معنی «به وجود آوردن و زاییدن» است. معنی اصلی پری را نیز طبق این اتیمولوژی «زاینده و بارور» دانسته است.^۱ جادو در اوستا به صورت یاتو^۲ و در پهلوی یاتوک^۳ آمده است. این کلمه در گات‌ها دیده نمی‌شود؛ اما در سایر قسمت‌های اوستا، به استثنای چند فقره، همیشه با پری همراه است. پری جنس مؤنث جادو شمرده شده، در کنار نیروهای زیان‌کاری چون کریان‌ها^۴، کوی‌ها^۵، راهزنان دوپا، ستمکاران، گمراه‌کنندگان، و گرگ‌های چهارپا در خدمت اهریمن آمده است. (پورداوود ۱۳۴۷: ج ۱/۱۳-۱۴؛ محمدی ۱۳۸۳: ۴۱)

در تیشتر یشت، بند هشتم و نیز بندهای ۳۹-۴۰ آمده است که در کنار دریای فراخکرت، به صورت ستارگان دنباله‌دار در میان زمین و آسمان در حال پروازند و ستاره تیشتر آن‌ها را در هم می‌شکند (پورداوود ۱۳۴۷: ج ۱/۱۴؛ صفاری ۱۳۸۲: ۸۵). دکتر آموزگار پریان را ماده دیوانی با ظاهری زیبا تعریف می‌کند که به فریب دادن قهرمانان در دوران گیتیگ می‌پردازند (آموزگار ۱۳۸۶: ۴۲). در اوستا به فریبکاری پری در به دام انداختن پهلوانانی چون گرشاسب و جم اشاره شده، آمده است که بر برای چیرگی بر پریان و دور کردن گزندشان به درگاه فروهر و

۱. برای صورت‌های گوناگون و ریشه‌یابی‌های مختلف سرکاراتی ۱۳۵۰: ش ۱-۴، ش. پ. ۹۷-۱۰۰ و ۲-۶.

۲. Yato

۳. Yatuk

۴. Kārāpan

۵. Kāvi

ایزدان و پارسایان نیایش می‌کردند (ابراهیمی ۱۳۸۳: ۶۱۸). میل شدید مردان به همخوابگی با پریان نمونه‌های کهنی دارد. پری «خناثیتی»^۱ از پریانی است که نامش در اوستا آمده است و گرشاسپ، پهلوان مشهور، با او ارتباط داشت. پری در زند و نندیداد (فرگرد سوم، بند ۷) «ماده‌دیو» معرفی شده است. در جاهایی از بندهش نیز به همین مفهوم به کار رفته است (افشاری ۱۳۷۹: ۵۹۴). اشارات و یادکردهای اوستا دربارهٔ پری جملگی او را از بوده‌های اهریمنی و در کنار جادوان و دیوان یاد می‌کند: یشت یکم، بند ۶؛ یشت سوم، بند ۵؛ یشت چهارم، بند ۴؛ و نندیداد، فرگرد هشتم، بند ۹۰؛ فرگرد بیستم، بند ۱۰؛ یسنای نهم، بند ۸؛ و غیره. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۱۸ - ۱۹)

از مجموعه قرآینی که در تحقیقات همه‌جانبه و بسیار ارزشمند بهمن سرکاراتی و پژوهشگران برجستهٔ دیگر دربارهٔ پری گردآوری و گزارش شده است چنین برمی‌آید که پری در اصل یکی از «زن‌ایزدان» بوده است که در زمان‌های کهن و پیش از دین‌آوری زرتشت ستایش می‌شد؛ ولی بعدها در اثر عوامل و انگیزه‌های گوناگون (مانند دگرگونی‌های اجتماعی، دین‌آوری و نوکیشی‌ها، و رواج ارزش‌های اخلاقی تازه) برداشت ذهنی آن گروه از ایرانیان - که آیین زرتشت را پذیرفته بودند - دگرگون شد و پری را به صورت موجود زشت اهریمنی پنداشتند. ولی خاطرهٔ دیرین پری، همچون الهه‌ای که با کامکاری و باروری و زایش رابطهٔ نزدیک داشت، همچنان در ذهن جمعی ناخودآگاه مردمان باقی مانده، در ادب فارسی و فرهنگ عامیانهٔ ایرانی منعکس شده است؛ بدین معنا که پری‌ها در یک زمان زن‌ایزدان باروری و زایش بوده، در این نقش به‌سان زنان جوان بسیار زیبا و فریبنده تصور می‌شدند و تجسم ایزدینهٔ میل و خواهش تنی بودند، هر گونه توان فریبایی و جاذبه

و افسونگری زنانه داشتند و به پندار مردمان از بهر بارور شدن و زاییدن با ایزدان و نیز شاهان و یلان اسطوره‌ای درمی‌آمیختند و با نمایش زیبایی و جمال خود آنان را اغوا می‌کردند. بعدها در زمان دین‌آوری زرتشت پریان به واسطهٔ سرشت شهوانی خود و وابستگی‌شان به کام - جشن‌ها و مراسم کامرانی‌های آیینی^۱ از انجمن ایزدان رانده شدند و در دین مزدیسنا به صورت بوده‌های اهریمنی^۲ درآمدند. ولی تأثیر عمیق باورهای دیرین مذهبی در اذهان مردم سبب شده است با وجود همهٔ این دگرگونی‌ها پریان بعضی از جنبه‌های کهن سرشت اساطیری خود را حفظ کنند و همچون موجودات نامرئی زیبا و فریبنده - که دلباختهٔ نران و پهلوانان می‌شوند و با آبستنی و زایش سر و کار دارند و گاهی نوزادان را در گاه زادن می‌ربایند^۳ یا می‌زنند و به جادو و پری‌زدگی و پری‌خوانی وابسته‌اند - نمایانده شوند. (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۲ و ۷)

پری در رمزپردازی‌های اسطوره‌ای آب در اساطیر ایران و یونان و بین‌النهرین نقشی مستمر و آشکار دارد. در اساطیر بین‌النهرین «انسان دریایی» یا «ماهی - انسان»، که آن را کولولو می‌نامیدند، همان پری دریایی است که بالاتنه، سر، و بازویش انسان، و پایین پیکرش ماهی است و رابطه‌ای نزدیک با الههٔ آب (اِنا) و نقشی محافظتی - جادویی دارد. انسان دریایی در آثار برج‌مانده از دورهٔ هخامنشیان و سلوکیان هم دیده می‌شود (ابراهیمی ۱۳۸۳: ۶۱۸). در اساطیر ارمنی هوشکا پاریک^۴، پری‌های دریایی نیمه ماهی و نیمه زن هستند. آن‌ها را دختران دریا می‌دانند و فرض بر این است که این موجودات در

1. Ritual Orgies

2. Painkā-

۳. مقایسه کنید با موجودی به نام «آل» در افسانه‌ها و باورهای عامیانه.

۴. Huškapanik: hušk (به معنی خر) + parik (پری)

ویرانه‌ها زندگی می‌کنند. بر اساس باورهای بومی، پاریک^۱ روح نیک مؤنث است و اغلب در هیئت زن ظاهر می‌شود. آن‌ها را پری‌های دریایی می‌دانند که معمولاً در مکان‌های زیبای طبیعت می‌رقصیدند (آیوازیان - ترزیان ۱۳۹۱: ۶۲ - ۶۳). در اسطوره‌های یونانی «نومف»^۲ها (که احتمالاً همسان پری ایرانی است) الهه‌های آب و چشمه‌سارها و فواره‌ها هستند که در زیر سایه درختان و در جنگل‌ها و بیشه‌زارها زندگی می‌کنند. آن‌ها نیروی جادویی دارند و به پهلوانان و قهرمانان کمک می‌کنند. در بسیاری از حماسه‌های کهن یونان، مادران قهرمانان در شمار نومف‌ها و موجوداتی برتر از قوای طبیعی هستند که به رموز قهرمانی آشنایند. نومف‌های یونانی هم سیمای آدم‌نما دارند و در زندگی بشر نقش محسوسی ایفا می‌کنند. آن‌ها کودکان را می‌پرورند و با نیروی جادویی خود راه و رسم قهرمانی را به آن‌ها می‌آموزند. گاهی نومف‌ها منش و ماهیتی شریر دارند و خطرناک‌اند؛ کودکان را می‌ربایند و می‌آزارند (یادآور کارکرد دیو آل یا ام صبیان در نواحی جنوبی) یا روح کسانی را که در میانه روز شاهد تجلی قدسیانه‌شان باشند آشفته و پریشان (پری‌زده) می‌کنند (ابراهیمی ۱۳۸۳: ۶۱۹). دکتر سرکاراتی نیز در اثر خود به پیوند میان پری، آب، و باروری می‌پردازد. ارتباط پری با آب و دریا و باران به وسیله گواهی‌های بی‌شمار تأیید می‌شود؛ از آن جمله است اشاره‌ای در کتاب گزیده‌های زادسیرم که، مطابق آن، پری‌ها از دریا درمی‌آیند و با آتش مقدس آذربرزین به ستیزه می‌پردازند و نیز افسانه آبستنی دختران دوشیزه از تخمه زرتشت که در دریاچه Kāsaoya نگه‌داری می‌شوند و زادن سوشیانت‌ها. این

1. Parik

2. Nymph

افسانه را می‌توان این‌گونه گزارش کرد که مطابق اسطوره کهن‌تری، اعتقاد عامیانه بر این بوده است که در دریاچه Kāsaoya پریان می‌زیند و، به سان زن‌ایزدان باروری و زایش، رحم زنان و دخترانی را که در گاهانبار معینی در آن دریاچه آب‌تنی کنند پالوده و زایا می‌کنند. آب‌تنی، آیینی که مطابق مراسم خاص انجام می‌شد، در یونان باستان نیز مرسوم بود و در اساطیر یونانی زن‌ایزدانی چون آفرودیت و هرا و آتنه، برای اینکه دوشیزگی پیشین خود را دوباره بازابند، همه‌ساله با آیینی ویژه در چشمه‌سارهای معینی آب‌تنی می‌کرده‌اند. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۱۷)

در اساطیر رومی نیز ژوپیتز یک پری دریایی را به صورت چشمه‌ای درآورد و این خاصیت را به وی بخشید که هر کس در آن چشمه تن خویش را می‌شست نوجوان می‌شد (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۲۷۵). همان‌طور که در فصل ۳، بند ۸۳ از گزیده‌های زادسپرم هم از پری‌پیکرانی یاد شده است که از دریا برمی‌آیند (راشد محصل ۱۳۸۵: ۵۱). مضمون ارتباط پری و آب در بن‌مایه‌های رایج در قصه‌های هزار و یک شب نیز مشهود است. در برخی قصه‌ها می‌بینیم که پریان در آب خفه نمی‌شوند و در چاه آب ساکن‌اند (مظفریان ۱۳۹۱: ۱۰). همچنین، باید به خاطر داشت که در افسانه‌ها و باورهای عامیانه نیز جایگاه پریان را دریاها و چشمه‌سارها انگاشته‌اند. در جنوب هند نیز فرشتگان و پریان دریایی - که به اصطلاح ناگی^۱ (شاه‌بانو با بوی ماهی) نامیده می‌شوند - موجوداتی با قدرت جادویی مذهبی هستند که در قعر اقیانوس‌ها می‌زیند و به قهرمانان نیرو و قدرت جادویی می‌دهند

(الیاده ۱۳۷۲: ۲۰۷). با توجه به اینکه پریان هندی^۱ و یونانی^۲ هم با ایزدان، شاهان، و پهلوانان اسطوره‌ای ارتباط دارند. می‌توان حدس زد که «ویژگی باروری و زاینده‌گی پری یک نقش مشترک هند و اروپایی است. مسعودی در اخبارالزمان در بخش «پریان و گروه‌های آن‌ها» با تعبیر «ماده‌غولان» از این بوده‌های اساطیری به خویش‌کاری دیرین آن‌ها چنین اشاره کرده است:

چنین روایت شده است که دسته‌ای از ماده‌غولان همانند زنان نیکوچهره ظاهر می‌شوند و با مردانی از آدمیان نکاح و همسری می‌کنند (آیدنلو ۱۳۸۴: ۲۸). در اساطیر بابلی نیز پریان، که مردان و یلانی را که با آن‌ها همخوابگی می‌کنند، به صورت خرس و بوزینه و دیگر ددان درمی‌آورند و از این رو گیلگمش آن‌ها را نمی‌پذیرد. اینان همیشه جوان و مورد توجه خدایان بودند و قدرت‌های فراوان داشتند. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۲۷۲)

۱. *Apsaras*. در هندباستان، از لحاظ اساطیری و نقش و صفاتی که دارد مانند پری در ایران است. در ریگ‌ودا/ از اسپرس فقط پنج بار یاد شده است و نقش چندان مهمی ایفا نمی‌کند (۱۹۷۴: ۱۲۴) *(Macdonell)*. اسپرس‌ها در اساطیر هندی معمولاً در کنار ازدهای آسمانی گندارو *Gandharava* در حال رقص و طرب تو صیف می‌شوند. در ضمن سرودی مشکل و مبهم (ریگ‌ودا، کتاب دهم، ۹۶) از یک *apsaras* به نام *Unvati* نام برفته که در جهان استومند پهلوانی بارسا یعنی *purūravas* را فریفت و عاشق خود کرد. اما در همین سرودها ذکر می‌شود که *purūravas* به واسطه ارتباطش با *Unvati* این قول را دریافت می‌کند که اخلاقش خدایان را با فدیهاستایش خواهند کرد و خود او در آسمان‌ها *svarga* رستگار خواهد شد (134-135 *Ibid*). در اتر و اودا و دیگر کتاب‌های ودایی *apsaras* ها گروهی از موجودات اثری و پری مانند را تشکیل می‌دهند که گامه نی‌کوبی از آن‌ها یاد نرفته. چنان تصور شده است که آنان به سبب دیوانگی و به‌ویژه جنون عاشق می‌شوند ولی در نوشته‌های بعد و ادبیات کلاسیک سنسکریت اهمیت و بر جستگی بیشتری پیدا می‌کنند و شماره آن‌ها هزاران هزار یاد شده. درباره ارتباط آن‌ها با آب‌ها و دریاها و اقیانوس‌ها تکیه زیاد کرده و آمده است. زمانی که *apsaras* ها از آب زاده شدند هنوز نه اسوراها و نه دیوان زاده شده بودند و از القاب آن‌ها در حماسها *Suraganās* («زان خدایان» و *Sumat-ātmaṃās* «دختران کام» است و ابستگی آن‌ها با کام و خواهش و میل جنسی از تعویض‌های متعددی که در اتر و اودا بر ای برانگیختن عشق زنان یا مردان یا بر ای به‌وجود علاج جنون آمده و نام *apsaras* ها در این گونه تعویض‌ها ذکر شده است معلوم می‌شود (سرکراتی ۱۲۵۰: ۸)

در مازندران نیز شاهد بقای باور کهن ارتباط پری با آب هستیم.^۱ در کوهپایه‌های گیلان و مازندران، اگر نه صدها که ده‌ها نقطه به نام آب پری وجود دارد که اغلب مکان‌هایی مصفاً با آبشاران یا چشمه‌ساران پربابی است که در افواه عام پریان برای آب‌تنی به آنجا می‌روند و مردم محلی روایت می‌کنند که در غاری بر فراز آبشار یک پری نکوروی نشسته است که ریزش آب از آبشار در حقیقت بارش گیسوان اوست (ملک‌زاده ۱۳۸۱: ۱۷۶). در ایران، به‌ویژه در روستاهای غرب کشور، چشمه‌ها مقدس و محترم‌اند. قصه‌های عامیانه بسیاری درباره چشمه‌سارها و پریان نیکوکار این چشمه‌ها هنوز بر سر زبان‌هاست. در پایان این فصل وجود چنین ارتباطی را در افسانه‌ای از افسانه‌های تنکابن نشان خواهیم داد.

در کنار این برداشت‌ها، بیوار^۲ در مقاله‌ای با نام «سرزمین پریان پارسی»^۳ نظریه دیگری درباره منشأ و خاستگاه پریان پیش کشید. وی سرچشمه پریان را یک سلسله سنت‌های ایرانی مربوط به قبیله‌ای موسوم به پریکانی می‌داند. بنا به نظر وی، این قبیله در منطقه خوش‌آب و هوای جبل بارز، که در قسمت جنوبی ناحیه‌ای که از رفسنجان و یاریز تا بلندترین مناطق پیرامون ده بکری بین بم و جیرفت امتداد دارد، سکونت داشتند. به گفته بیوار، روحانیون زرتشتی از این قبیله بیزاری جستند؛ ولی گویا، به تأثیر از روایات پارتی، در حماسه‌ها و سپس در شعر پارسی با آنان همدلی می‌شود (ملک‌زاده ۱۳۸۱: ۱۴۸). علیف،

۱. نویسنده در مقاله‌ای به ردیابی انگاره کهن پری در بناهای آیینی و بومی موسوم به «سقنقار» در مازندران پرداخته است. برای اطلاعات بیشتر - شمس ۱۳۹۲.

2. D. Bivar

۳. "A Persian Fairyland" (۱۹۸۵)، نویسنده به مقاله مذکور دسترسی نداشته؛ این اطلاعات از مقاله دکتر ملک‌زاده با نام «سرزمین پریان در خاک مادستان» انتخاب شده است که به خلاصه مقاله بیوار و افزودن نکاتی به آن مثل اثبات حضور این قبیله در خاک مادها و پیشهاد منطقه طالقان کنونی به عنوان مکان زندگی قوم پری پرست پریکانی پرداخته است.

نویسندهٔ دومین کتاب تاریخ ماد، هم در فهرست ساکنان «انیرانی» فلات ایران، به‌ویژه مادستان، در کنار کاسپیان (کاسیان و کوسیان و کیسیان)، کادوسیان، گلان، تپوران، امردان، اناریکان، اوتیان و میکیان و بسیاری دیگر از پریکانیان یاد می‌کند (همان: ۱۷۳). بیوار از رابطهٔ پریان با مناطق خوش آب و هوای کوهستانی سخن به میان می‌آورد و این را یک باور کهن ایرانی می‌داند. (همان: ۲۷ - ۲۸)

پری دارای صفات و خوبی است که به اعصاری مرده و اجتماعی فراموش‌شده بازمی‌گردد. بسیاری از اوصاف و کردارهای این الهه و پرستندگانش به نظر غریب و سخیف و غیر عقلانی می‌آید. به بیانی دیگر، تصویری که پیرامون پری وجود داشته با برداشتی که در عقاید ما منعکس است تفاوت دارد. به همین دلیل باید آن را متعلق به مردمی دانست که اعتقادات و شیوه‌های زندگانی آنان شکسته و مغلوب شده و نتوانسته است در برابر حوادث زمان و داد و ستدهای گوناگون تاب بیاورد و در متن روشن تاریخ رشد و دوام یابد. (مزدایور ۱۳۷۱: ۲۹۴)

پریان در باور مردم جهان موجودات نیکو و کارسازند؛ جایگاهشان در رودخانه و جنگل است؛ از آهن می‌ترسند و می‌توانند غیب شوند؛ از اسرار همه چیز آگاه‌اند؛ غیب‌گویند؛ و با دیوها دوست و گاهی دشمن‌اند. به باور مردم ایران نیز پریان موجوداتی نیکو و پرخیر و برکت، و گاه شریر و آزاررسان‌اند که در چشمه‌ها، رودها، دریاها،^۱ و کوه‌ها جای دارند و چشمه‌ها، رودها، و کوه‌های پری‌دار مقدس‌اند. پریان گاه بال و پر دارند؛ از میان دود و ابر آسمان پدیدار می‌شوند؛

۱. نادعلی فلاح در کتاب خود، اوسنه‌های مازنی، در «حکایت آدم آبی» از موجودی عجیب سخن به میان می‌آورد که ظاهری شبیه انسان دارد؛ اما در آب زندگی می‌کند. (فلاح ۱۳۸۲: ۱۷۵)

جلد دارند و گاهی از جلد خود بیرون می‌آیند؛ به شکل مار، قورباغه و ماهی، مرغ، اسب، گاو، اژدها، شیر، مار، مارمولک، کبوتر، گورخر، آهو، و دیگر چهارپاها درمی‌آیند یا چهره‌ای انسان‌نما و اندامی ماهی‌وار دارند (ابراهیمی ۱۳۸۳: ۶۱۸ - ۶۲۱). پریان قدرت پیکره‌گردانی^۱ دارند. در اساطیر افریقایی آمده است:

یک پری در باتلاقی غرق شد و در آنجا بوته کدوی تنبل روید و کدو داد. پسری آن کدو را چید و به خانه برد. والدین کودک کدو را تکه‌تکه کردند؛ زیرا پری را شناخته بودند و می‌دانستند که پریان ممکن است خود را به صورت گرگ یا گیاه یا حتی جوانی زیبا درآورند و ممکن است حیوانات خطرناکی را به وجود آورند. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۲۷۳)

پریان جلد دارند و گاه برای آب‌تنی از جلد خود بیرون می‌آیند. اگر کسی جلد آن‌ها را برآید، نمی‌توانند بگریزند (افشاری ۱۳۷۹: ۵۹۵). گاه نیز در میوه‌هایی نظیر نارنج و انار پنهان می‌شوند (مثل افسانه «نارنج و ترنج» از افسانه‌های مازندران). پیش از آنکه به زمین فرود آیند، دود و ابر در آسمان پدیدار می‌شود (همان). از اساطیر و داستان‌های ایرانی که در هزار و یک شب باقی مانده است داستان «حسن بصری» مربوط به پری‌ای در جلد پرنده است که از سرزمین پریان به زمین پرواز می‌کند و پوستین پرنده بر تن دارد.^۲ مردی پوستین را می‌دزد و پری

1. Metamorphosis

۲. در اساطیر ایران و جهان از زن‌هایی که پرنده شده‌اند سخن رفته است. نمونه اسطوره‌ی یونانی فیولوم (Philomela) و پروکون (Procone)، هارپالیه، نیکتی منه، پردیکس، سیرنه‌ها (Sirens) و موارد بسیار دیگر است. همچنین، در افسانه‌های بومی می‌توان از افسانه «کوکو، دختری که به فاخته تبدیل شد» یاد کرد. ارتباط زن و پرنده بی‌شک برگرفته از روایتی کهن و لایه‌های روان‌شناختی و نشانه‌شناختی عمیق است. در تاریخ تمدن، ویل دورانت جایی از سنت فرانسیس یاد می‌کند که گاه با پرندگان حرف می‌زد و برای آنان موعظه می‌کرد. نکته جالب اینکه وی در موعظه‌هایش پرندگان را «خواهران کوچک» خطاب می‌کرد. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۴۲۹، ۴۲۸، ۷۴)

قادر به بازگشت نیست، اما با پیدا کردن پوستین همسر و فرزندانش را رها می‌کند و به سرزمین پریان برمی‌گردد (سرخوش کورتیس ۱۳۹۰: ۹۲ - ۹۳).^۱ نمونه این روایت را در افسانه‌های مازندران و همچنین افسانه‌های ارمنی و حتی ژاپنی نیز سراغ داریم. جالب است بدانیم که مضمونی مشابه از این روایت را در اساطیر هندی نیز می‌توان سراغ گرفت. در یک اسطوره ریگ‌ودایی از عشق یکی از پریان هندی یا اسپرس‌ها به نام اوروشی^۲ و مردی زمینی به نام پروراوا^۳ سخن به میان آمده است. اوروشی چهار پاییز در میان میرایان می‌زید. از او خواسته می‌شود بازگردد، که این تقاضا به‌ظاهر رد می‌شود. اما بسیاری از ابیات سرود مذکور فضای داستانی خود را در متن مقدس Satapatha Brāhmana^۴ می‌یابد، که بخشی از جزئیات آن بر اساس کج‌فهمی متن ریگ‌ودا به وجود آمده است (Macdonell 1974: 135). در افسانه آمده است که اوروشی برای پیوستن به پروراوا، پسر ایلا، پیمانی با او می‌بندد و آن این است که پری نباید هیچ‌گاه او را برهنه ببیند. گنداراو،^۵ ازدهای آسمانی که در ریگ‌ودا معمولاً در کنار پریان در آسمان‌ها توصیف می‌شود، شب‌هنگام با حيله‌ای با ایجاد سر و صدایی پروراوا را برمی‌خیزاند و با آذرخشی بدن برهنه او را بر اوروشی آشکار می‌کند. پری ناپدید می‌شود و پروراوا به دنبال او آواره می‌شود؛ تا اینکه او را در حال آب‌تنی در دریاچه نیلوفر آبی با اسپرس‌های دیگر به هیئت پرنده‌ای آبی می‌بیند. پری خود را بر پروراوا آشکار

۱. در اسطوره می‌بینیم که پری بعد از مدتی جلدش را می‌یابد، شوی و فرزندش را برای همیشه ترک می‌کند، و به سرزمین پریان برمی‌گردد.

2. Urvaśī
3. Purūravas

۴. از متون منثور مرتبط با یاجور ودا، که درباره آیین‌ها و مراسم ودایی است.

5. Ijā
6. Gandharavas

می‌کند و در مقابل خواهش‌های او رضایت می‌دهد که شبی را در سال بعد با او بگذرانند. پرور او در موعد مقرر حاضر، و در پی آن از بخشش و لطف گندار او بهره‌مند می‌شود. با برپایی آتش مقدس به جرگه آنان می‌پیوندد و نامیرا می‌شود (Ibid: 135). در این افسانه نیز، نظیر افسانه «فایز و پری»، از افسانه‌های گیلان، پری شوهر و فرزندان او را به دلیل عهدشکنی شوهرها می‌کند و می‌رود؛ در اساطیر و ادبیات عامه نیز با افسانه‌هایی از پریان سر و کار داریم که در جلد مار تغییر شکل می‌یابند، دختران و پسران شاه پریان معرفی می‌شوند، و با آدمیان درمی‌آمیزند. در قسمتی از گزیده‌های زادسپرم باز با انگاره تغییر شکل پری مواجهیم که به پیکر سگ درمی‌آید (راشد محصل ۱۳۸۵: ۵۴). در فرامرزنامه گورخر زیبایی، که از پریان است، ناگهان به جوانی زیبا و بلند قامت تبدیل می‌شود. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۳۹۷)

در فرهنگ‌های گوناگون برای کلمه «پری» تعاریف گوناگون ارائه شده است. در منتهی‌الارب آمده است که پری موجودی است وهمی، دارای پر، که اصلش از آتش است. به چشم نمی‌آید و، به عکس «دیو»، اغلب نیکوکار است. فرهنگ فارسی معین پری را اما معادل جن و دیو گرفته است. فرهنگ سخن، علاوه بر این، آن را در فرهنگ عوام موجودی زیبا و لطیف می‌داند که گاه جمال خود را نشان می‌دهد و مردمان را می‌فریبد. (فطوره‌چی ۱۳۸۶: ۵۲۱)

دکتر یا حقی پری را این‌گونه معرفی می‌کند:

موجودی است موهوم، افسانه‌ای، و زیبا و دل‌پذیر. چنان‌که از روایات کهن برمی‌آید، پری وجودی است لطیف و بسیار زیبا که اصلش از آتش است و با چشم دیده نمی‌شود و با

۱. پری از فایز می‌خواهد به او خیانت نکند؛ اما فایز خیانت می‌کند و پری از او می‌خواهد فرزندان نشان را نصف کنند. نصف می‌کنند و بچه فایز می‌میرد و پری او را طرد می‌کند. (- معافی مدنی ۱۳۹۰: ۴۶)

زیبایی فوق‌العاده‌اش آدمی را می‌فریبد. پری، برعکس دیو،

اغلب نیکوکار و جذاب است. (یا حقی ۱۳۸۸: ۲۴۴)

در فرهنگ لغت لاروس، پری^۱ از واژه لاتین *Fata* گرفته شده است، که در زبان لاتینی عامیانه به معنای «الهه نگهبان کشتزار» است.^۲ از وظایف و خصوصیات پریان در افسانه‌ها بخشیدن صفات نیک و بد به نوزادان، توانایی پیشگویی و دریافتن اندیشه‌ها، بخشیدن گنج و خواسته، تغییر شکل اشیا و اشخاص، و قدرت اجرای کارهای دشوار و عجیب است. (خدیش ۱۳۸۷: ۲۸)

اما لوفلر - دلانو در زبان رمزی قصه‌های پریوار بر آن است که پریان در قصه‌ها هیچ کاری با روستا و کشت ندارند و این را یک اشتباه می‌دانند. وی اصل و مبدأ آن‌ها را در خصیصه دیگری می‌جوید. پری را طبقه‌ای از دروئیدی‌هایی می‌داند که سلف و اسطغان ارتباط با ارواح و درمانگر و شفا بخش و پیش‌بین و غیب‌آموز بودند و بعدها مسیحیت آن‌ها را مطرود و تقبیح کردند. اما خاطره کهن آن‌ها در افسانه‌ها در قالب پری نیکوکار باقی ماند. وی در شرح خود از طبقه‌ای با نام طبقه پریان یا *Fate* سخن به میان می‌آورد، که طبقه‌ای خاص و روحانی از اردویی دروئیدی مرکب از مردمان فریجیایی و یونانی بود که زمانی در فاصله میان شهرهای دیژون^۳، دول^۴، شالون^۵، و اوتون^۶ ساکن بودند. در آن دوران، یعنی بین ششصد و هفتصد سال پیش از مسیحیت، صنف قدرتمند دروئیدها دارای سلسله‌مراتب و سازمان تشکیلاتی دقیق و منظمی بودند، که بر طبق آن رازآموختگان در شش مرتبه شناخته‌شده

1. fee

۲. به زبان لاتینی فصیح، *Fata* یعنی رب‌النوع سرنوشت.

3. Dijon

4. Dole

5. Chalon

6. Autun

قرار داشتند. طبقه چهارم را Fate یا Vate تشکیل می‌داد که غیب‌گویی و ساحری را بر عهده داشتند. تاریخ مغرب‌زمین زنان ساحره درویدی را با سیمای زشت زنان جادوگر نشان داده است، که از محاکماتشان در قرون وسطی باخبریم. مسیحیت آنان را به بدعت و زندقه متهم کرد و زنده‌زنده سوزانده شدند. این خیال‌بافی نابه‌تجان و زنده‌آن‌قدر وحشتناک بود که تخیل مردم ساده را، که تا آن زمان زنان دروید را تقدیس می‌کردند، تحت تأثیر خود قرار داد. پس همه نیکویی‌های آن‌ها را از یاد بردند. اما در ناخودآگاهشان خاطره‌ای از تصویر اصلی پریان یا Fata ها باقی ماند و در قصه‌ها خود را بروز داد. (لوفلر - دلاشو ۱۳۸۶: ۲۴۷ - ۲۵۵)

از نکات درخور توجه در اغلب داستان‌های پریان و باورهای عامیانه در آمیختگی پری با جن است، که از فرهنگ سامی - عربی به ایران وارد شده است (ابراهیمی ۱۳۸۹: ۷۶). حتی گاه پری داستان‌های عامیانه با جن و توصیفاتی که از آن در دست است مطابقت بیشتری دارد. در هر حال، پیوند جن عربی و پری ایرانی بر پایداری چنین باوری نزد عوام افزوده است و از دیرباز تا کنون در جامعه و فرهنگ ایرانی حضوری شایسته توجه دارد. در قرآن نیز به نامرئی بودن جن‌ها از دیدگان، یاریگری یا دشمنی و آزاررسانی به انسان‌ها، و ویژگی‌های دیگر اشاره‌هایی شده است.

در قصه‌ها «پری» و «پری‌زاد» همواره منش مثبت دارند: یا کمک قهرمان هستند یا مطلوب و پاداش قهرمان قرار داده می‌شوند. اینکه پری قصه نقش ضدقهرمان را داشته باشد، جزء موارد اندک است. برعکس، «دیو» و «دیوزاد» نقش منفی دارند. اما در برخی قصه‌ها و روایات این نقش‌ها جابه‌جا شده‌اند. (درویشیان و خندان ۱۳۸۶: ۲۰۱)

پری و جنون

کهن‌ترین اشاره به ارتباط پری و جنون را از اوستا سراغ داریم. بهمن سرکاراتی در کتاب خود به بندی از اوستا (بند ۱۰۴ از یشت سیزدهم، یعنی فروردین یشت) می‌پردازد، که در آن به فروهر چند تن از پیشینیان پارسا برای مقاومت و ایستادگی در برابر کابوس و خواب‌های بد^۱، پری‌خوان‌های بد^۲ پریان بد^۳ یزشن و نیایشی شده است. این عبارت اوستایی پیشینه بسیار کهن ارتباط پری را با جنون و پری‌زدگی و رؤیا و کابوس می‌رساند، که در ادبیات فارسی نیز فراوان بدان اشاره شده است.^۴ ارتباط پری‌ها با دیوانگی و جنون عشق در اساطیر هندی نیز بازگو شده است. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۱۸ - ۲۱)

می‌گویند در کنار چشمه‌ها و چاه‌سارها و در زیر سایه درختان تنها نروید و نمانید و نخسید که پری‌زده می‌شوید؛ زیرا که شاید این‌گونه اماکن فاضل^۵ یعنی منزلگاه پریان و خوبان و از مابهران باشد. خوبان و از مابهران کنایه و تعریضی برای نامیدن پریان است. پری موجودی نادیدنی توصیف شده که در کنار ما حضوری نهانی دارد. کردار و رفتار ما می‌تواند او را رنج سازد و چون این ناشناخته پرهوس برنجد، خطرناک می‌شود و با بودن وی موقعیت حساسی پدید می‌آید. «سفره

1. ayanāmča xvafnanān

2. Ōifranām ayanāmča

3. pairikanam ayanāmča

۴. پری‌زادی مرا دیوانه کرده‌ست

مسلمانان که می‌داند فسونم (مولوی)

۵. این واژه در یزد کاربرد دارد. باور بر این است که در برخی از جاها زمینه برای تأثیر و ظفر «از مابهران» آماده‌تر است و خفتن و نشستن در آن‌ها می‌تواند خطرناک باشد. در بسیاری از مکان‌های فاضل رطوبت هست؛ مانند زیرزمین، پلکان آب‌انبار، چاه‌خانه (یعنی چاه‌سار سرپوشیده و اتاقکی بر فراز چاه آب)، و نیز چشمه و پکنه (راه‌پایی که با داشتن پلکان یا سراسیمی، امکان برداشتن آب را از چاه زیرزمینی قنات فراهم می‌کند). (مزدابور ۱۳۷۱، یادداشت‌ها: ۳۴۵)

سبزی کردن»^۱ و خواندن اوراد و افروختن شمع در جای فاضل هر یک نوعی تمنا و استغاثه برای رستن از «ظفر» یعنی تأثیر بد پریان یا جلب لطف کمیاب آنان است. اجرای این مراسم به امید آن است که پری زده شاید بتواند از طیف‌های گوناگون جنون و بیماری برهد و از سخن گفتن با ماه و بیهوده خندیدن و گریستن بازماند. (مزدآپور، ۱۳۷: ۲۹۰)

حافظ نیز در اشعار خود به این مطلب اشاره می‌کند:

مگر دیوانه خواهم شد در این سودا که شب تا روز
سخن با ماه می‌گویم پری در خواب می‌بینم (حافظ
۱۳۸: ۳۶۴)

همچنین، در نوروژنامه، مشهورترین اثر فارسی منسوب به خیام نیشابوری در سال ۴۹۵ ق، به ارتباط بین پری و جنون و سودازدگی اشاره شده است. خیام در مضرّت شراب نوچنین می‌نویسد:

... نشاید مردمانی را که پری دارند و باد بر ایشان غلبه دارد
و تنهای پُرخلط دارند. (خیام ۱۳۵۷: ۷۴)

به ارتباط بین پری و مناطق مرطوب و درخت در نیرنگستان نیز اشاره شده است: «هر کس شب در گرمابه یا زیر درخت بخوابد، بی‌وقتی می‌شود» (هدایت ۱۳۱۲: ۶۲). نظیر چنین باوری در مازندران

۱. در کرمان کوهستانی است که «تندرستان» می‌نامند. باور عوام این است که از مابهران در آنجا جمع می‌شوند. پیرزنی که مجرب و ممکن است زرتشتی باشد پیدا می‌کنند. در سایر شهرها این کار را کنار جوی آب مجرا می‌کنند و شرطش این است که در آن اطراف هیچ کس نباشد. کسی که بانی سفره سبزی است، کاملاً مطیع اوامر آن پیرزن است. در این سفره آنچه در هفت‌سین است وجود دارد... آن پیرزن به تنهایی سر سفره می‌نشیند و از دختر شاه پریان خواهش می‌کند تا ناخوش شفا بیاید یا مراد آن کس برآورده شود. پس از انجام دادن آداب مخصوص، هر گاه گربه یا کبوتر سیاه سر سفره بیاید، برآمدن حاجت حتمی است؛ چه ممکن است دختر شاه پریان به آن شکل دربیاید یا اینکه دختر شاه پریان چیزی از سر سفره می‌خورد و انگشتش را در نمک می‌زند؛ و گرنه باید این کار تجدید شود. (هدایت ۱۳۱۲: ۴۳)

دربارهٔ درخت گردو وجود دارد، که احتمالاً به دلیل گاز خاصی است که شب‌ها درخت از خود متصاعد می‌کند و باعث مسمومیت فرد می‌شود. بهرام چوبین نیز در پیشه‌ای پر درخت، که خود کاملاً با آب و رطوبت در پیوند است، گوری (پری) را می‌بیند. همچنین، در مرزبان‌نامه، در داستان «نشستن شاهزادهٔ کور در زیر درختی که مسکن پریان است»، جایگاه پریان زیر درخت قید شده است. در شاهنامه نیز - آنجا که بیژن پری را باعث عشق خود به منیژه می‌داند - پری در زیر درخت سرو بر بیژن نمایان شده است، که باز هم ارتباط درخت (به‌ویژه سرو) با آب کاملاً آشکار است. این قداست یادآور باغ‌های مقدس (بعدها پردیس در فارسی) در ایران باستان است، که خانهٔ ایزدان به شمار می‌آمدند. رفته‌رفته این باغ‌های محصور مفهوم مقدس خویش را از دست دادند و به شکارگاه‌ها و محل تفریح شکار شاهان هخامنشی تا ساسانی درآمدند - که نقش برجستهٔ خسرو پرویز در طاق بستان کرمانشاه نمونه‌ای از این تحول است. امروز نیز چنارهای کهن در ایران، به‌ویژه نزد زرتشتیان، محترم‌اند و روایات بسیار - مانند ساطع بودن نور از آن‌ها یا سوختن بخشی از درون آن‌ها و خاموش شدنشان بی دخالت دست انسان و تقدس آن به سبب روایتی در ارتباط با شهادت پیری یا سیدی نورانی در پای آن - دربارهٔ آن وجود دارد. هنوز هم، علاوه بر چنارها، سروهای بزرگ و درختان کُنار (سدر) و شاید خرما و درخت‌های کهن دیگری در ایران مقدس‌اند. کهن بودن آن‌ها ازلی بودن را القا می‌کند و مقدس بودن آن‌ها به عصر بسیار کهن تقدس درخت‌ها برمی‌گردد (صادقی شهیر ۱۳۸۹: ۱۳۹ - ۱۵۹). از طرف دیگر، چنار هر ساله پوست می‌افکند و شاخه‌های تنومند آن رنگ سبز روشنی به خود می‌گیرد. در نتیجه، این نو و جوان شدن هر ساله‌اش،

مانند همیشه سبز ماندنِ سرو، به آن تقدس می‌بخشد؛ زیرا حفظ قدرت جوانی از شرایط لازم برای باروری است. در نتیجه، آن را مظهر برکت و نعمت بخشیدنِ ابدی خدایان و ارواح می‌سازد (بهار ۱۳۷۶: ۴۴ - ۴۵). به باور مهرداد بهار، درختان بسیار کهن در ایران همیشه همچون پری‌ها، پیرها، و امامزاده‌ها معمولاً در کنار چشمه‌ها درمی‌آیند. پیر، به باور بهار، شکلی از Pairikā است که در فارسی به صورت «پیر» درمی‌آید. در واقع، برداشتی کهن و دینی از ارواح درختان و چشمه‌ها را نشان می‌دهد. (بهار ۱۳۹۰: ۲۶۱)

به اعتقاد یونانیان نیز، دریاها^۱، یعنی رب‌النوعی^۲ که در جنگل می‌زید و موکل درختان و نگهبان بیشه‌زاران است، در درخت سکنی دارد و مقدر چنین بوده که اقامتگاه این الهه‌گان ظریف زیر پوست درختان جنگلی باشد. در قرون وسطی، باور داشتند که درخت منزل پریان است و از این رو در نزدیکی هر روستا درخت پریان یافت می‌شد، که آن را با تاج گل می‌آراستند و دختران جوان سال روستا دورش به رقص و پایکوبی می‌پرداختند. (دوبوکور ۱۳۹۱: ۱۹)

در اساطیر هندی نیز جایگاه و قلمرو پریان یا اسپرس‌ها در زمین و به‌خصوص بر روی درختان گسترده یاد شده است. این ساکنان درخت انجیر هندی یا انجیر معابد^۳ و درختان انجیر مقدس^۴ از جایگاهی که

1. Dryade
2. Nymph
3. nyagrodha
4. aśvattha

۵. درخت انجیر هندی یا انجیر معابد در آیین بودایی مقدس است. همچنین، گفته می‌شود که این درخت از قسمت جلوی ایندرا خارج و برترین درختان لحاظ شده است. درخت ابدی زندگی با شاخه‌های زیرین (در این دنیا) و ریشه‌های برین (در پیش خدایان) که در متون کهن هندی با عنوان اسوتنا توصیف شده است. یک درخت اسوتنای آسمانی وجود دارد که زیرش خدایان انجمن می‌کنند. بنابراین، انسان‌های مقدس، خدایان بر روی زمین، در حالت نشسته در زیر این درخت دیده

انعکاس صدای بریط و سازشان از آن شنیده می‌شود سخن می‌گویند (Macdonell 1974:134). در مازندران نیز درختان از قداست برخوردارند. به درختانی که کهن سال و با قدمت‌اند «آقادار» می‌گویند. معمولاً امامزادگان در کنار آقادارها مدفون‌اند. در برخی مناطق استان، نیازمندان، به‌ویژه دختران دم‌بخت، پارچه‌ای را به آن می‌بندند (دخیل). هر گاه گره خودبه‌خود باز شود، نشان‌دهنده گشایش نیاز نیازمندان است (یونسی رستمی ۱۳۸۸: ۱۵۶). درخت شمشاد، به‌خصوص در بین مردم مازندران، جایگاه خاصی دارد و از آتش زدن چوب آن پرهیز می‌کنند. در آیین‌ها و افسانه‌های ارمنی نیز شاهد قداست درختان، گیاهان، و جنگل‌ها هستیم. درخت صنوبر از درختان مقدس نزد قوم آرامنه است. این باور پس از گرویدن ارمنیان به مسیحیت نیز همچنان ادامه یافت تا جایی که نرسس سنورهالی^۱، روحانی شاعر و موسیقی‌دان ارمنی، راجع به آیین پرستش صنوبر می‌گوید:

شیاطین در این درختان مخفی شده بودند و توسط مردم ندانسته مورد پرستش واقع می‌شدند. (آیوازیان - ترزیان ۱۳۹۱: ۳۷)

در باورهای قومی به گیاهان و گل‌ها قدرت‌های ماورایی نسبت می‌دادند. به مرور زمان، افسانه‌های بی‌شماری در مورد گل‌ها و گیاهان به وجود آمد، که معمولاً آن‌ها را با چشمه‌ها و مارها مرتبط می‌دانستند.

می‌شوند. همچنین، این باور وجود دارد که به این درخت قدرت جادویی ارزانی شده است. زنانی که بچه‌دار نمی‌شوند آن را پرستش می‌کنند و به دور آن می‌چرخند؛ با این یقین که به آن‌ها فرزند موهبت می‌شود. از چوب آن نیز برای آماده کردن آتش قربانی (برای الهه ارنی (Arani) که الهه آتش و جنسیت زنانه است) استفاده می‌شود. <http://www.sanathanadharm.com/symbol/asvattha.htm>

برای دانستن بیشتر می‌توانید به این مقاله از K.R.Paramahansa در سایت زیر مراجعه کنید که به مقایسه توصیفات اوپانشادها و بهاگاوادگیتا درباره این درخت پرداخته است:

<http://www.trcb.com/religion/hinduism/the-asvattha-in-the-upanisads-and-the-bhagavad-gita-882.htm>

1. Nerses šnorhali (1100- 1173)

در این افسانه‌ها، مارها همیشه موجوداتی هستند که رازهای طبیعت را می‌دانند و آدمیان به کمک آن‌ها می‌توانستند بفهمند که چه موقع چه اتفاقی خواهد افتاد. آیوازیان از سرواندز تیان‌تس گارگین^۱ چنین نقل کرده است: اینجا و آنجا چشمه‌سارهای خاصی وجود دارد که در سرچشمه آن‌ها گل‌ها و گیاهان متفاوتی می‌رویند. مارهای پیر به آنجا می‌روند، پوست می‌اندازند و یکی از گل‌هایی را که فقط خودشان می‌شناسند می‌بلعند، و در این چشمه شنا می‌کنند. سه بار از آن آب می‌خورند؛ سپس، کاملاً تازه و جوان از آب خارج می‌شوند. اگر چوپان یا کس دیگری این عمل مارها را ببیند و بفهمد مار از کدام گل خورده و او نیز همان گل را بخورد و در همان آب شنا کند و سه بار از آب بخورد، نامیرا می‌شود. بیماران تکه‌های لباس‌هایشان را به این گل و گیاهان مقدس می‌بستند و اعتقاد داشتند که شفا خواهند یافت. (همان: ۳۷)

در بخشی جداگانه در همین فصل به ارتباط پری و مار در افسانه‌ها و اساطیر ایرانی خواهیم پرداخت.

مستراح‌ها، چاه‌ها، حمام‌ها، و در کل جاهای مرطوب و تاریک جایگاه اجنه (معادل به‌کاررفته پری در دوره اسلامی) به شمار می‌رود. در خراسان نیز باورهای مشابه درباره جن و پری وجود دارد.

شب‌هنگام از گفتن کلمه حمام خودداری می‌کنند و زنی که می‌خواهد به حمام برود می‌گوید: «فردا می‌روم باغ» یا هر طور شده باید از تنها بودن در حمام، به‌ویژه شب‌هنگام، خودداری نمود. حمام رفتن از غروب به بعد برای زن آبستن

۱. (۱۸۹۲-۱۸۴۰)، متخصص ادبیات شفاهی و فرهنگ عامیانه ارمنیان. از آثار او می‌توان به گردتس پروتس (کتبی - شفاهی)، سانساتسر، و مانانا اشاره کرد.

خطر دارد. به عقیده عوام، آل و جن و سایر موجودات نامرئی از آهن آلات آهنی و کهنه و سیخ و پولاد شکسته می‌ترسند. (شکورزاده ۱۳۴۶: ۱۴۳-۱۴۴)

در باورهای عامیانه و نیز افسانه‌های مازندران بسیار برخورد می‌کنیم که فلزات تیزی مانند سوزن و قیچی، روشنایی، برخی گیاهان، و همچنین خواندن ادعیه جن و پری را می‌ماند و می‌ترساند.^۱

پری، که تجسمی اسطوره‌ای از ناخودآگاه نفس در نقش زنانه اوست، در زمانی که پارسایی و نریمانی و اخلاق بر جامعه مردمان چیره شده است، چون نمی‌تواند آشکارا و بی‌هراس و شرم یار و محبوب را از میان یلان و مردان برگزیند، به‌ناچار در قالب معتقدات اسطوره‌ای که در ذهن بیمارگونه موبدان ساخته و پرداخته شده است، در جاهای خلوت و تاریک یا در خواب و وهم بر مردان، هر که باشد، ظاهر می‌شود و زیبایی خویش را بر آنان می‌نمایاند و آنان را پری‌زده و پری‌گرفته می‌کند. از این رو است که در ادب عامیانه، پری و جن از نمادهای خودآگاهی مانند نام خدا، آینه، و آهن بیمناک و رویگردان است. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۳)

نظیر چنین اعتقادی یعنی ظاهر شدن پری بر مردان و پسران و بیان اصطلاح «پری‌زدگی» در مازندران نیز وجود دارد. نویسنده خود این باور را در قالب خاطره‌ای سال‌ها پیش از زبان دوستی شنیده است، که در آن هم‌بازی‌اش را به علت داشتن حالت‌های عجیب نزد دعانویس می‌برد و دعانویس با توجه به زیبایی پسرک می‌گوید که وی پری‌زده شده است.

۱. کاربرد اشیای آهنی مانند سوزن، قیچی، چاقو، سیخ، خنجر، و کارد برای رماندن ارواح خبیث و زیان‌کار و جن و پری در بسیاری از سرزمین‌های شرق و غرب جهان باقی‌مانده فرهنگ عصر حجر است که فلز جدید را برای موجوداتی مانند جن و پری زیان‌آور می‌دانستند. (ابراهیمی ۱۳۸۳: ۶۱۸-۶۲۱)

«پری خوان» یا «جن گیر» کسی است که تسخیر جن می‌کند و «پری افسای» یا «افسونگر» نیز برای تسخیر جن افسون می‌خواند. «پری خوان» پری را با خواندن افسون و عزیمت اسیر شیشه می‌سازد (فطوره چی ۱۳۸۶: ۵۳۲). نظیر این باور را در افسانه‌های مازندران می‌بینیم. در افسانه «پیر مرد و مار»، جادوگری مار را افسون کرده است و فقط با شکستن شیشه افسون است که شکل اصلی خود را پیدا می‌کند. در فرهنگ فارسی معین و لغت‌نامه دهخدا نیز به این نکته اشاره شده، در ذیل «پری در شیشه دیدن»، آمده است که جادوگران و جنگیران آینه‌ای در پیش چشم اطفال نگاه می‌دارند و اوراد و اذکاری مخصوص می‌خوانند تا کودکان نابالغ پریان و اعمال آن‌ها را در آینه ببینند و از گم‌شده یا سفر کرده‌ای که از او خبری نیست با مشاهده در آینه خبر دهند.

آل

برای آل در فرهنگ معین پنج معنی آمده است: نخستین معنی به صورت آل، که پهلوی اش arūs، و در زبان مازندرانی نیز به همان صورت āl وجود دارد و به معنای سرخ کم‌رنگ است. همچنین، درختی که از بیخ آن رنگی سرخ گیرند و جامه بدان سرخ کنند و در طب نیز به کار برند. معنی دیگر آن بیماری‌ای است که زن نوزائیده را تا شش روز پس از وضع حمل رسد. همچنین، موجودی نامرئی مانند جن که زن تازه‌زا را، اگر تنها بماند، صدمه رساند. دیگر اینکه در زبان عربی عبارت است از مکانی در بیابان که به هنگام تابش آفتاب همچون آب نماید؛ مانند سراب. در فرهنگ پهلوی مکتزی واژه arūs به معنی سفید آمده است (مکتزی ۱۳۸۳: ۴۲). در فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، زیر مدخل «آل»، صورت پهلوی lā (مثلاً، در واژه āl-gōnak به معنی سرخ‌گون، سرخ‌فام) را به احتمالی از ریشه ایرانی باستان *harda- به معنی سرخ و قرمز،

مشتق شده از har- «دانسته و صورت هند و اروپایی آن را «*sor-/*ser» به معنی سرخ و سرخ نیم‌رنگ آورده است که با واژه اوستایی harə dha- و harə ta- به معنی «سرخ» مطابقت می‌کند. (حسن دوست ۱۳۸۳: ۴۵)

آل‌ها، در میان باورهای کهن برخی از اقوام و ملت‌ها، موجودات افسانه‌ای یا ارواح شریر و بد هستند. گرجی‌ها آل‌ها را ارواح جنگل می‌نامیدند. در باورهای ارمنیان، آل‌ها موجوداتی پریشم، نیمه‌انسان - نیمه‌حیوان، با چشمانی آتشین‌اند که با زائوها و نوزادان دشمن‌اند. این باور ارمنیان با عنوان «آلک»^۱ به کردها نیز منتقل شده است. واژه آلک در زبان ارمنی باستان به معنای «دره عمیق و دنیای زیرین یا جهنم» نیز آمده است. باور به وجود آل‌های مذکر نیز در بین ارمنه دیده می‌شود (آیوازیان - ترزیان ۱۳۹۱: ۵۸ - ۵۹). در آسیای میانه آل (almasti, albasti) معمولاً به صورت پیرزنی چاق، زشت، و پُرمو با سینه‌های آویزان، که بر روی شانه‌هایش انداخته، تصویر شده است (Limbert 2006: 427). آل در تاجیکستان و افغانستان ol, hāl, xāl، در میان ترک‌زبانان آسیای میانه almaste, almasteyka, almasti (albasti)، در شمال قفقاز al، و در میان نام‌های دیگر اُم صبیان (مادر بچه‌ها)، ālci, īsīčī, bīnī gelī, damāq-gelī، و دختر بن ملعون (فرزند دختر از پسر فردی لعنت‌شده) خوانده می‌شود. (Ibid: 426)

در تاجیکستان، در فرغانه (دره زرافشان)، آل زنی زیبا و جوان است که میان بیشه‌ها و درختان زندگی می‌کند. در دره پامیر، آل در رودخانه می‌زید و دیو فریبنده مؤنثی است که زیستگاهش را در شب ترک می‌کند، مردان را به قتل می‌رساند یا به جنون می‌کشاند (Ibid: 42). در باور تاجیک‌های پامیر (قبایل ایرانی پامیر غربی)، المسته دارای موهای رنگارنگ، چشمانی آتشین، و پنجه‌هایی کوچک است. او از سگ‌ها، بزها، اسب‌ها، و بیلچه

آهنین داغ می‌ترسد. حالت اولیة او به شکل مار است و اگر مردی او را سه بار در این شکل ببیند، برای همیشه به شکل مار باقی خواهد ماند. ظاهر المسته مردان را به جنون می‌کشاند یا باعث حمله و بی‌هوشی می‌شود. در افغانستان نیز باور بر این است که آل (مادر آل) هر شب در برابر چشم مردان ظاهر می‌شود و فقط در کنار آب می‌توان با او روبه‌رو شد. باور درخور توجه دیگر در این ناحیه آن است که آل می‌تواند وارد مسجد و حتی به محراب نزدیک شود و تنها راه بیرون راندن او مشعل آتش یا چوبی برافروخته است. ارتباط این شخصیت با آب در همه سنت‌ها امری بدیهی است و به طور مشخص در باور عامیانه ارمنیان شهر نور نخجوان^۱ به صورت دیوی زن به شکل مار دریایی، که در آب زندگی می‌کند، آمده است. نیروی این دیو زن در موی بلندش نهفته است. این مار دریایی «کوی مار»^۲ (برگرفته از مار در فارسی) یا البستی خوانده می‌شود. (Ibid: 428)

آل در سراسر ایران دیده می‌شود و چهره‌های خوب و بد دارد. در برخی جاها حتی با ظاهری زیبا یاد شده است.^۳ از باب نمونه، در مقاله محسن میهن دوست از معتقدات جنوب خراسان درباره ریخت و دوگانه بودن آل آمده است:

برخی بومیان آل را زنی بلندقامت و سپیدتن با گیسوان طلایی می‌پندارند، که شب‌هنگام در کاریز تن به آب می‌دهد و اگر جوانی خوش‌روی از محوطه کاریز بگذرد، او را به خود می‌خواند و لاجرم عابر از همه جا بی‌خبر، به قصد وصل، پای سوی کاریز می‌کشد. در کاریز آل تا سینه در

۱. Nor Naxijevan (شهر روستو Rostov on the Don، جنوب روسیه)

2. covi mar

۳. به نقل از دکتر مزدایور در مصاحبه‌شان - کتاب ماه هنر، «زن، اسطوره و هنر در یک میزگرد»، مرداد و شهریور ۱۳۸۱: ۱۴.

آب است و، پس از کام، وصل گیرنده را در آب خفه می‌کند. تصویر دیگر آل را با قامتی شگفت، که بینی اش از گل سرخ است، توصیف می‌کند، که به سراغ زائو می‌رود. زائو که تنها باشد، آل به سوی او پا می‌کشد و قصد دزدیدن جگر زائو را دارد. از این روه، بومیان زائو را حداقل سه روز تنها نمی‌گذارند و معتقدند اگر آل به خاکستر نزدیک شود، زائو به هلاکت خواهد رسید. (میهن دوست ۱۳۵۵: ۴۴)

آل در باورهای عامیانه جنوب ایران و همچنین در مازندران و گیلان دارای چهره‌ای منفی است. در جنوب با عنوان ام‌الصبيان و همانند جادوگر حضور دارد. اما از دیدگاهی دیگر، به نقل از آقای میرشکرایبی، می‌توان گفت:

کارکرد آل به تمامی منفی نیست. در واقع، علی‌رغم چهره منفی که از او روایت می‌شود، اما کارکرد مثبت دارد؛ بدین طریق که این باور فرایندی را ایجاد می‌کند که در مورد زائو شروع به مقابله با جنبه‌های زیانمند روانی، غیر بهداشتی، و... می‌کند. در واقع، پادزهری است که خود فرهنگ سنتی در درون خود ایجاد کرده است و در تمام ایران عمومیت دارد.^۱

در کتاب معتقدات و آداب ایرانی، از هانری ماسه^۲، شرق‌شناس فرانسوی، در باب آل چنین می‌خوانیم:

درباره مادر جوان باید گفت که دشمن خونین وی آل است. آل اندام زیبایی دارد. صورتش سرخ، موهایش حنایی، و بینی اش خاک رسی است. آل در چشمه‌ها سکونت دارد

۱. — مصاحبه چاپ‌شده دکتر مزدپور در کتاب ماه هنر، «زن، اسطوره و هنر در یک میزگرد»،

مرداد و شهریور ۱۳۸۱: ۱۴.

و کارش این است که زائو را در سبدی می‌گذارد و سپس جگرش را درمی‌آورد. ولی تا موقعی که از آب نگذشته است می‌توان جگر را نجات داد. اغلب در آستانه در اتاق یک لگن پر از آب قرار می‌دهند و گاهی به در اتاق دل و جگر گوسفند یا گاوی را که از قصابی خریده‌اند آویزان می‌کنند. هنگام تولد نوزاد چند تیر خالی می‌کنند تا آل بترسد. رسم عامیانه بر این جاری است که هیچ چیز سرخ‌رنگی نباید در اتاق زائو باشد. (ماسه ۱۳۸۷: ۳۹ - ۴۰)

آل در اعتقاد عمومی و افسانه‌ها به هر شکلی درمی‌آید؛ حتی شکل مادبان، گنجشک، مرغ، و جوجه. متواری ساختن آل با وسایل تیز و آهنی (مثل سوزن، سنجاق، و چاقو) و گفتن بسم‌الله ممکن است. زنان ارمنی نیز گردن‌بندی از فولاد در گردن و انگشتری از فولاد در انگشت می‌کنند تا از شر دیوان و آل در امان باشند (آیوازیان - ترزیان ۱۳۹۱: ۶۰). آل‌ها در ظاهر مؤنث، تتومند، کاملاً برهنه، و فوق‌العاده خشن و شریرند. آقای رحیم چراغی در مقاله خود، با نام افسانه «مهار آل؛ آل از دیدگاهی دیگر»، از زبان دهقانی گیلانی آل را چنین توصیف می‌کند:

آل هر یک از دو پایش را به روی شاخه‌ای از درختان عرض دو سوی رودخانه گذاشته و سرش از بالای درختان بیرون زده بود. ناگهان هر یک از سینه‌هایش را با دو دست گرفت و به روی شانه‌هایش انداخت. آل از آبادی گریزان است و هر جایی و مکانی که جنگلی و بایر است مأمن و مسکن آل است. آل معمولاً در رودخانه‌های محصور از درختان و به‌ویژه در زیر و حوالی سد رودخانه‌ها زندگی می‌کند و چنین جاهایی به باور روستائیان «سنگین» و گذر

و توقف شبانه در چنین جاهایی خطرناک است؛ زیرا منزلگاه آل است.^۱ آله زده شدن مرغ با اصطلاح آلموج^۲ حالتی است که به باور روستائیان آل در مرغ حلول می‌کند و ناگهان سر و صدا می‌کند. به باور آنان، آله زدگی مرغ از غروب و در راه بودن آل در شب ناشی می‌شود. موقع حرکت آل را غروب خورشید و شب می‌دانند. در گیلان ضرب‌المثلی در این باب رایج است و آن این است که هنگام روشن شدن چراغ‌ها عقد ازدواج جاری نمی‌کنند؛ زیرا آل در راه است. در باور آن‌ها آل با عقد در ارتباط است. (چراغی ۱۳۷۰: ۲۷۰ - ۲۷۱)

در گیلان از موجودی دیگر در کنار آل و در ارتباط با باورها و مراسم مربوط به تولد کودک و زایش سخن به میان می‌آید. از این موجود با نام آلالو^۳ یاد می‌شود. از اشعار عامیانه دیوان شاعر گیلانی، نسیم شمال، درمی‌یابیم کارکردی همانند پری و آل دارد و مرتبط با تولد نوزاد است.^۴ همان‌طور که پیش از این آمد، در این ترانه عامیانه نیز با کارکرد منفی پری و آل در کنار افسون، جادو، و رمالی

۱. «در باور مردم دوان (روستایی است در شهرستان کازرون در استان فارس)، ماوای «ازماهترون» خبیث (همچون آل) عمدتاً محل بالا، حمام دوان، خانه‌های مخروطی، و بعضی از بستوخانه‌هاست.» (فطوره‌چی ۱۳۸۶: ۹)

2. âldomuj

3. Allalu

۴. شعر دارای مایه‌های عامه‌پسند و در باب مراسم پس از تولد نوزاد در باورهای بومی مردم گیلان است و بخش مورد نظر ما بدین قرار است:

افسون بنویسد پری‌زاد نیاید	همزاد نیاید
هرچند که همزاد گرفتار بلا شد	به‌به چه به‌جا شد
جن‌گیر بیارید که شبیخون زند آل	کودک نشود لال
هرچند که از ترس دعا آل فنا شد	به‌به چه به‌جا شد
رمال بیارید بگیرد آلالو را	آتش زند او را
هرچند که پای آلالو هم به هوا شد	به‌به چه به‌جا شد

(رشتی ۱۳۷۰: ۲۲۴)

روبه‌رو هستیم. آل در مقابل دعا و آلالو در مقابل آتش قرار می‌گیرد. درخشان هدایتی‌فرد در مقاله‌ای جالب به جست‌وجوی سرزمین و خاستگاه اولیه سومریان پیش از مهاجرت به بین‌النهرین پرداخته، این جغرافیای اساطیری را - با استناد به اشاراتی که در اثر اسطوره‌ای و مکتوب و کهن گیلگمش بر جای مانده و نیز برخی شواهد تاریخی، باستان‌شناختی، زبان‌شناختی، و مردم‌شناختی - در منطقه گیلان (فاصله بین کوه درفک با سرزمین‌های اطراف تا دریای کاسپین) جسته است. وی، علاوه بر ردیابی اسامی خاص سومری در جغرافیای کنونی گیلان، به ذکر واژه‌ها و کلماتی می‌پردازد که بومیان منطقه کوهستانی گیلان با همان معنی و مفهوم مورد کاربرد در سومری به کار می‌برند. یکی از این واژگان کلمه «آلالو» است که در کنار کلماتی نظیر گیلوم، نانا، لیل، دوموس، و اوتو آورده می‌شود.^۱

در مازندران (قائم‌شهر و تنکابن) نیز نظیر چنین باورهایی وجود دارد که عروس و داماد تا چهل روز پس از عقد نباید شب‌ها به تنهایی از خانه خارج شوند؛ زیرا ممکن است که آل به آنان آزار برساند. در دهستان جنت رودبار نیز معتقدند که جوان تازه ازدواج کرده نباید شب‌هنگام بیرون برود؛ زیرا جن به آنان آزار می‌رساند. صبح نیز باید مبلغی در آب بیندازد. (پناهی ۱۳۸۹: ۱۸۶)

در برخی نواحی ایران، آل را شبیه جن تصور کرده‌اند که قیافه‌اش به زن‌ها زن‌ها شباهت دارد و پستان‌های بسیار بزرگ دارد. آل یا بختک هنگام خواب به سراغ انسان می‌آید و او را خفه می‌کند یا

۱. هدایتی‌فرد (۱۳۸۰)، «گیلان سرزمین مقدس سومریان»، فصل‌نامه فرهنگ گیلان، ش ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان، ۸۳ - ۹۱. همچنین، این مقاله در نخستین همایش ملی ایران‌شناسی، در سال ۱۳۸۱، در گروه علمی تاریخ و جغرافیای تاریخی ارائه شد و بنیاد ایران‌شناسی آن را چاپ کرد. (کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، مرداد و شهریور ۱۳۸۱، ش ۵۸ و ۵۹: ۱۱۷۱)

به حالت احتلام می اندازد (قلی زاده ۱۳۸۷: ۵۷). صادق هدایت در نیرنگستان از آل چنین سخن می گوید:

آل به شکل زنی است که دست‌ها و پاهای استخوانی لاغر دارد و رنگ چهره‌اش سرخ و بینی او از گل است. کار او آن است که جگر زن تازه‌زا را در زنبیل گذاشته، می‌برد. ولی جگر زائو تا از آب نگذرد، معالجه می‌شود. برای پیش‌بینی از خطر آل، به یک سیخ پنج یا سه پیاز کشیده، گوشه‌ی اتاق می‌گذارند. دور رختخواب زائو طناب پشمی سیاه می‌گذارند و دوازده فیتیله پنبه‌ای، که یک طرفش سفید و طرف دیگرش را با پشت دیگ سیاه کرده باشند، برای ترساندن آل دور اتاق می‌چسبانند. در روایت دیگر آمده: رختخواب زائو نباید سرخ باشد. در دامن زائو جو بریزند و اسب بیاید آن را بخورد. روز دهم که به حمام می‌رود، سیخ پیاز را همراهش می‌برند و روی پله حمام پیازها را درآورده، زیر پایش له می‌کنند و یک گردو زیر پایش شکسته و پیازها را به آب روان می‌دهند. بچه که تازه به دنیا آمده تا ده شب بالای سرش شمع می‌سوزانند. تا اینکه روز دهم با جام چهل‌کلید آب ده بر سرش می‌ریزند. بعد از حمام هر گاه زائو تنها بماند، دیگر آل نمی‌تواند به او آزار برساند. (هدایت ۱۳۱۲: ۲۷ - ۲۹)

در آیین زرتشتی نیز چنین باوری وجود دارد. در میان پارسیان هند رایج است که در هنگام زایمان و تا سه روز پس از آن مشعل یا چراغی - برافروختن آتش مقدس بهتر دانسته شده - در اتاق زائو قرار داده شود تا دیوان و اهریمنان نتوانند آسیبی به نوزاد و مادر برسانند (Modi 1922: 5). در فصل دوازدهم، بند یازدهم شایست نشایست، از

مهم‌ترین متون فقهی زرتشتی در عهد ساسانیان، درباره ارتباط «دیوان» و آتش چنین می‌خوانیم:

یکی اینکه چون زن آبستن باشد، تا بتوان آتش را باید خوب پرهیز (=نگهداری و حرمت) کرد و در خانه نگاه داشت. چه در نسک سپند پیدا است که دوغدوی، مادر زرتشت، هنگامی که به زرتشت آبستن بود، در سه شب، هر شب دیوی با صد و پنجاه دیو دیگر، برای نابودی زرتشت آمدند؛ اما، به علت بودن آتش در خانه، چاره او ندانستند. [در بند دوازدهم ادامه می‌دهد:] یکی اینکه چون کودک زاده شود، سه روز برای نگهداری [وی] از دیوان [و] جادوان و پریان، به شب تا روز آتش باید روشن کرد و در روز [نیز آن را در] آنجا باید نگاه داشت و بر آن بوی [خوش] پاکیزه باید ریخت؛ چنان که در فرگرد سی‌ام از سکا توم [نسک] پیدا [است]. (مزدایور ۱۳۹۰: ۱۵۶-۱۵۵)

در اساطیر ایرانی، در اسطوره تولد زرتشت، دیوان در صدد نابودی مادر باردار برمی‌آیند و از زنی جادوگر با نام دورسرو^۱ نام برده می‌شود. در هنگام تولد زرتشت، دیوان همه گرد دورسرو جمع شدند و از او خواستند که نوزاد تازه به دنیا آمده را از میان ببرد. ولی پس از آن، در جای دیگری از او نامی برده نمی‌شود. (آموزگار ۱۳۸۶: ۸۱)

در بین‌النهرین نیز صورت مستند این موجود وجود دارد. دکتر بهار در نوشته‌های خود دربارهٔ دین سومری - بابلی از دیوی سخن به میان می‌آورد که در زمرة دیوان عمده به شمار می‌رود و شباهت بسیاری به دیو آل دارد. نام این دیو لمشتو^۲ است؛ دیو زنی که بر سر زنان به هنگام زایش می‌تاخت و بچه‌ها را از کنار مادران می‌ربود. (بهار ۱۳۸۷: ۴۱۱)

1. Dūrasraw
2. Lamashtu

بنا بر اطلاعات فوق، ادامهٔ چهرهٔ دوگانهٔ پری را در دیوزن آل نیز می‌بینیم. در برخی جاها زیبارویانی هستند که در تاریکی و جاهای مرطوب و نیز در آب مردان زیبا را به خود می‌خوانند و پس از کام گرفتن نابود می‌سازند. در برخی جاها نیز در چهرهٔ شریر ظاهر می‌شوند، بچه‌ها را می‌ربایند، و زائو را نیز با برد کردن جگرگاهش از آب از بین می‌برند. همچنین، در میان باورهای یادشده، نکتهٔ شایستهٔ توجه باور ارمنیان نور نخجوان است که در آن تغییر شکل آل به صورت مار دریایی یادآور ارتباط کهن پری و این جانور افسانه‌ای است.

در برخی از مناطق مازندران، مانند جنت رودبار، از آل به طور خاص نام برده نمی‌شود؛ بلکه مراسمی با نام کلی جن برای در امان ماندن زائو برگزار می‌شود. در این مراسم دور خانهٔ زائو را خط‌کشی می‌کردند و در همان حال آیه‌ای از قرآن می‌خواندند. سپس، کاردی را پشت سر زائو قرار می‌دادند تا زائو از دست جن در امان باشد (پناهی ۱۳۸۹: ۱۸۶). در افسانه‌های مازندران با صراحت اسم آل را نمی‌شنویم؛ بلکه کارکردها و خویش‌کاری‌های آل را در شخصیت‌ها باز می‌شناسیم؛ بدین طریق که به طور استعاری در افسانه‌ها با پیرزنی مواجه می‌شویم که وظیفهٔ نابودی فرزند تازه به دنیا آمده به او محول می‌شود. این کار معمولاً با موتیف کهن و پرکاربرد سپردن نوزاد به آب انجام می‌شود. در افسانه‌های «خندیدن پسر و سر شانه زدن دختر» و «کاکل زری و دندان مروارید»، پیرزنی، که در واقع همان آل است، بنا به دستور همسران پادشاه، که به زن کوچک شاه حسادت می‌کردند، بچه‌های زن کوچک را می‌دزدد و در آب می‌اندازد. در این افسانه‌ها، پیرزن جانشین آل شده است و به جای اینکه خودش بر سیدی بنشیند، بچه‌ها را داخل

سیدی می‌گذارد و به آب می‌سپارد. جگر زن در اینجا می‌تواند فرزندانش باشد که، با رها کردنشان در آب، زن پادشاه دچار سرنوشت بدی می‌شود، که با مرگ او برابری می‌کند. در باور عوام دزدیده شدن نوزاد به دست آل انجام می‌گرفت. ممکن است روایان قصه‌ها نام آل را بر زبان نیاورند و یا ندانند که این کردارها از آل سر می‌زند؛ فرهنگ گاهی نامستقیم در ذهن و زبان روایان اثر می‌گذارد. در افسانه «ماه‌پیشانی» نیز مادر ماه‌پیشانی، که به شکل گاوی درآمد، به او سفارش می‌کند که اگر پنبه‌هایت را باد برد، نزد پیرزنی، که پستان‌هایش از پشت آویزان است و در ته جنگل زندگی می‌کند، برو و با احترام پنبه‌ها را از او بگیر. وقتی که دختر به دنبال پنبه‌هایش می‌رود، به خانه مادر دیو می‌رسد و، برای احترام، به او سلام می‌کند و پستان‌هایش را می‌مکد و، به واسطه کارهای مهرورزانه دختر، مادر دیو به نیکی گرایش پیدا می‌کند و برای دختر آرزوی خوشبختی می‌کند. در افسانه‌های مازندران، برخی از دیوان نشانه‌هایی از آل را دارند. وارونه شیر دادن مادر دیو از نشانه وارونه‌کرداری دیوان است. (معافی ۱۳۹۰: ۴۳)

در افسانه «ماه‌پیشانی» نیز اشاره‌ای به نام آل نشده است. دیو مورد نظر با توصیفات مشابه آل زنی است با پستان‌های آویزان که در ته جنگل در مکانی تاریک و نمور و درون درخت زندگی می‌کند. شخصیت ماه‌پیشانی کارکرد مثبتی دارد و مانند پریان موجودی است با ویژگی خارق‌عادت، پاداش‌دهنده و جزادهنده. با اینکه از واژه دیو در این افسانه استفاده شده - همان طور که در فصل قبل و مطالب بالا در ارتباط با خویش‌کاری‌های نزدیک به هم «پری» و «آل» گفته شد - مادر دیو با خویش‌کاری‌های «آل» و «پری» آمده است.

شخصیت پری در ادب پارسی

در باورهای ایران باستان، جاری شدن آب‌ها و رویش گیاهان به گونه‌ای با پری در ارتباط بوده است.

آگاهی از اسرار و عالم غیب، آموزش دادن جملات و وردهای جادویی، هدیه دادن اشیای جادویی (همچون آینه، سرمه، شمع، شانه، مو، ویر) برای محافظت از نیروهای شریر،^۱ زندگی در آسمان‌ها یا جایی نزدیک کوه قاف، یا تغییر چهره و به شکل حیواناتی چون مار، کبوتر، گاو، مرغ، اسب، و شیر درآمدن از ویژگی‌های پریان داستان‌ها است که در خصلت‌های آن‌ها و روایت‌های اسطوره‌ای ریشه دارد. (ابراهیمی ۱۳۸۹: ۷۷)

جایگاه پریان در دریا، نهر، یا چشمه است و به آب‌تنی و شست‌وشوی مشغول‌اند. گاه نیز در زیرزمین پنهان‌اند - که البته آنجا نیز رطوبت است. در اشعار مولانا نیز باقی‌مانده چنین تفکری را می‌بینیم (فطوره‌چی ۱۳۸۶: ۵۲۶):

هر جا که چشمه باشد، باشد مقام پریان
با احتیاط باید بودن تو را در آنجا

(کلیات ۱۳۸۴: ۵۹)

یا:

این گرمابه که خانه دیوان است
خاستگه و آرامگه شیطان است
در وی پری‌ای، پری‌رخ پنهان است
پس کفر، یقین، کمینگه ایمان است

(رباعیات ۱۳۸۴: ۱۰۵۲)

۱. مو و پر را در افسانه‌های مازندران سراغ داریم.

در شاهنامه از پری به همراه ترکیباتش بیش از پنجاه بار یاد شده، که بیشترین کاربرد آن در معنای «زیبارو» بوده است. اما از این واژه در کنار «دیو» و نیز مرغ و جانوران درنده، جزء فرمانبران و سپاهیان برخی از شاهان پیشدادی، نیز یاد شده است. در شاهنامه نخستین بار پری را در داستان کیومرث در سپاه اهریمن و در ردیف موجودات شرور می‌بینیم. این واژه کاربردهای اسطوره‌ای همانند دیوان و دیگر موجودات شرور را به همراه دارد (صفاری ۱۳۸۲: ۷۸-۸۸). علاوه بر آن، در همین قسمت است که سروش به صورت پری پلنگینه پوش بر کیومرث آشکار می‌شود. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۲۷۲)

در داستان‌های فارسی و باورهای عامیانه، با دو گروه از پریان روبه‌رو می‌شویم: گروهی که کافر و بدکردارند و آدمیان را می‌آزارند، زهر در چشمه‌ها می‌کنند، انسان‌ها را می‌ربایند، و سر دل‌باختگان و خواستگاران خود را می‌برند - که ظاهراً در این گونه داستان‌ها صبغه‌ای از اعتقادات کهن زرتشتی درباره پری نمودار است - و گروهی دیگر از پریان، که خداپرست و نیکرفتارند و با جادوی خود به قهرمانان داستان یاری می‌رسانند یا آنان را راهنمایی می‌کنند که با برگ درختی سحرآمیز چگونه دردها را درمان به‌ویژه چشمان نابینا را بینا کنند. در این گونه موارد ظاهراً صبغه قداست و الهی پری پیش از ظهور زرتشت حفظ شده است. (افشاری ۱۳۷۹: ۵۹۶)

در داستان‌های عامیانه فارسی، پریان گاه با دیوان دوست‌اند و دیوها آن‌ها را یاری می‌رسانند. گاه نیز با هم دشمن و در ستیزند. پریان را دارای بال و پر توصیف کرده‌اند. چهره آن‌ها مانند آدمی است؛ اما اندامشان در داراب‌نامه طرسوسی به مرغ و پاهایشان در اسکندرنامه به چهارپایان شباهت داده شده است - که در این صورت با سانتورها یا

قنطورس‌ها^۱ در اساطیر یونان و روم همانندند. گاه نیز به صورت مار به‌ویژه مار سفید و مارمولک‌اند (افشاری ۱۳۷۹: ۵۹۴). در داستان‌های بلقیس - ملک سبا - نیز با تغییر چهرهٔ پریان در قالب مار مواجهیم. در این داستان آمده است که بلقیس پری‌زاده بود. بدین ترتیب که پدر بلقیس روزی در شکارگاه ماری سیاه را می‌بیند که بر ماری سفید پیچیده است و قصد کشتن او را می‌کند. وی به کمک مار سفید می‌شتابد، او را می‌رهاند و... چون به خانه می‌رسد، مردی را می‌بیند که به میان خانه ایستاده است، نیکوروی. می‌گوید: «من پسر شاه مهتر پریانم و من آن مار سفیدم که تو مرا از دست آن مار سیاه برهانیدی. مرا خواهی هست. اگر خواهی تا او را به زنی به تو دهم» (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۳۹۷). نظیر چنین داستان‌هایی را در افسانه‌های «اوغچه پری»، «کچلک»، و «زنگ عدالت و مار» از افسانه‌های مازندران سراغ داریم. همچنین، در تفسیر طبری می‌خوانیم هنگامی که مادر بلقیس، که پری بود، بلقیس را به دنیا آورد،

او را لختی شیر بداد و آوازی بداد و سگی آمد. این زن آن دختر را پیش سگ نهاد و آن سگ آن دختر را برگرفت و ناپدید شد (و زن در پاسخ به شوهر خود) گفت: «آن سگ نبود، آن دایهٔ من بود و آن دختر به او دادم تا شیر همی‌دهد.» (همان: ۲۷۵ - ۲۷۶)

در بسیاری از موارد هم پریان به شکل پرنندگان (به‌ویژه کبوتر / کفتر) ظاهر می‌شوند.

گونه‌های جدید و عامیانهٔ رابطه و همسری پری با یلان و پهلوانان در داستان‌ها و افسانه‌های عامیانه به صورت مهرورزی با دختر شاه پریان و یا همسری مردی با پری منعکس می‌شود که جلد کبوتر دارد و پس از روزگاری

شوی و فرزندان خود را رها می‌کند و در پیکر کبوتر به

سرزمین خود و به میان پریان بازمی‌گردد. (همان: ۲۷۳)

گنجشکان معمولاً در افسانه‌ها قهرمان را از حقایق آگاه می‌کنند یا آن‌ها را از خطر انداز می‌دهند و نجات‌بخش و پیشگو هستند. پرنده با روح در ارتباط است. بنا به باور بعضی ملل، روح انسان بعد از مرگ در قالب پرنده‌ای می‌رود. در بیشتر افسانه‌های مازندران نیز پیشگویی و نجات قهرمان به یاری پرندگان وجود دارد؛ به‌خصوص در افسانه‌های تنکابن که با قداست گنجشک و تابوگونه بودن شکار آن و همچنین با نمونه گشتاری دختر - گنجشک مواجهیم.

در باورهای مردم مازندران، شنا کردن گنجشک در آب

نشانه بارانی شدن هوا است. همچنین، باور داشتند اگر به

گنجشک غذا دهند، این کار موجب فراوانی و برکت می‌شود.

(مهجوریان ۱۳۸۴: ۲۶ - ۲۸)

در کل، تصویر پریانی که در برکه آب تنی می‌کنند و از جلد کبوترانه خود بیرون آمده‌اند کنایه از ویژگی گشتاری این موجودات بوده است. این تصویری است که در بیشتر داستان‌های پری‌وار و باورهای عامه نیز وجود دارد. نیز از دیرینگی ارتباط پریان با آب و باروری و همین‌طور قدرت تغییر شکل آن‌ها در متون کهن حکایت دارد.

نشانه‌هایی از تصورات دیرین ایرانیان درباره ارتباط پری با کامکاری و باروری با چهره‌ای ستودنی در ادب فارسی دوره اسلامی و فرهنگ عامه ایران باقی مانده است. شاعران معشوق خود را به پری مانند کرده‌اند. پری در کنار «حوری» و واژگانی مانند «ماه»، «گل»، و «سرو» - که زیبایی و خوش‌اندami را وصف می‌کند - در شعر غنایی فارسی بسیار به کار رفته است. ترکیباتی نظیر پری‌پیکر، پری‌چهره، پری‌دیدار، پری‌رخسار، پری‌روی، پری‌زاد، و پری‌زاده همه زیبایی

و دلربایی را وصف می‌کند. در داستان‌های فارسی، دختر شاه‌پریان آن‌چنان زیباست که ازدواج با او به صورت آرزو درآمده است و در قصه‌های عامیانه بارها از عشق‌ورزی و ازدواج قهرمانان داستان با پریان، خاصه دختر شاه‌پریان، یاد شده است. گاه پریان خود عاشق قهرمانان داستان می‌شوند و اگر قهرمانان به وصال با آن‌ها تن دردهند، پریان آنان را می‌آزارند یا گرفتار جادو می‌کنند.

در سام‌نامه^۱، منظومه‌ای منسوب به خواجوی کرمانی، شاعر سده هشتم، عالم‌افروز پری نیز عاشق سام است و می‌خواهد با او درآمیزد؛ اما سام، که دل‌باخته پری‌دخت، دختر خاقان چین، است، همواره از پیوند با این پری سر می‌پیچد و او نیز با افسون خود پریدخت را به دریای چین می‌اندازد. با عنایت به اینکه در اوستا «Sama» لقب گرشاسپ است، چنین به نظر می‌رسد که عالم‌افروز در سام‌نامه دگرگونه‌ای از همان پری خنثیتی است که مطابق اوستا گرشاسپ با او درآمخت. (افشاری ۱۳۷۹: ۵۹۴-۵۹۵)

طبق روایات پهلوی، گرشاسپ نیز در واقع سرنوشتی ناگوار را در پیش دارد؛ این گونه که با شکایت ایزد آتش وارد بهشت نمی‌شود و مقدر است که در حالی از بی‌هوشی باشد تا در دوران فرشگرد (بازسازی جهان) به یاری منجی بشتابد و اژی‌دهاک را نابود سازد.

در برخی دیگر از روایات هم، پری شیفته پهلوان یا پادشاه نوع انسان است. آن‌ها را نیز عاشق خود می‌کند و با ازدواجی که صورت می‌گیرد، نقش باروری خویش را به عمل می‌آورد. در چندین افسانه عامیانه نقاط مختلف ایران نیز مضمون پیوند پری و انسان و فرزندزایی

۱. شامل داستان عامیانه دلاوری‌های گرشاسپ یا سام است.

روایت شده است (آیدنلو ۱۳۸۴: ۳۰). از ویژگی‌های داستانی پری دزدیدن اسب پهلوانان است که فقط در عوض همخوابگی و داشتن فرزند از آنان حاضر به دادن اسب‌ها می‌شوند^۱ (صفاری ۱۳۸۲: ۸۶). در داستان‌های ارمنی هم، پریان آدمیان را به همسری برمی‌گزینند. از شیوه‌های متداول پریان برای دلربایی از پهلوان یا پادشاه در راستای خویش‌کاری زاینده‌گی خود، پیکرینگی در قالب نخچیر (گور یا آهو) یا فرستادن یکی از این جانوران برای راهنمایی شه‌ریار یا پل مورد نظر به جایگاه پری یا مکانی است که نشانه‌ای از پری در آنجا وجود دارد و پهلوان را شیفته او می‌کند. (مزدایور ۱۳۷۱: ۳۰۳ و ۳۰۴؛ افشاری ۱۳۷۹: ۵۹۶؛ آیدنلو ۱۳۸۴: ۳۲)

در موارد بی‌شمار نیز، به‌ویژه هنگامی که بخواهند قهرمانی را بفریبند یا او را گرفتار بند عشق خود کنند، به شکل گورخری زیبا درمی‌آیند و قهرمان را به دنبال خود می‌کشاند. در شاهنامه نیز، گوری زیبا بهرام چوبین را به دنبال خود می‌کشاند؛ تا اینکه به کاخ زنی راه می‌یابد و میهمان او می‌شود. هنگامی که از وی جدا می‌شود، منشی دیگر می‌یابد. اگرچه در شاهنامه زن یادشده به‌صراحت پری معرفی نشده است، اسلوب داستان مانند داستان‌های عشق پریان است و توگویی بهرام، پس از ملاقات با زن اسرارآمیز، «پری‌زده» شده است؛ چنان که در یکی از نسخه‌های کهن ترجمه تاریخ طبری زن یادشده به‌صراحت «پری» دانسته شده، که عاشق بهرام است و در مقابله بهرام و سپاهیان با دشمنان، او و یارانش جلوی سپاه بهرام می‌ایستند و دشمنان بهرام هزیمت می‌کنند. پایان سحرآمیز زندگی بهرام گور، پادشاه ساسانی، در هفت‌پیکر نیز درخور تأمل است. بهرام گوری را دنبال می‌کند، از پی آن

۱. از جمله مثال‌هایی که طرفداران این نظریه می‌آورند داستان «همینه و رستم» در شاهنامه است و آن را بر گرفته از روایتی کهن‌تر می‌دانند که دارای خصوصیات نظام‌مادر تباری است که به‌بومیان این فلات نسبت می‌دهند.

به غاری می‌رود، و از دیدگان مردم پنهان می‌شود. شاید آن گور نیز در داستان بهرام همان پری باشد. (افشاری ۱۳۷۹: ۵۹۶)

در اساطیر جهان، آمیزش پهلوان با پری در نهایت به آوارگی و گزند و گاه مرگ پهلوان منجر می‌شود. در افسانه‌های یونانی، بسیاری از پهلوانان دل‌باخته پریان به مرگ یا فرجام بدبچار می‌شوند^۱ و در اساطیر هندی نیز از جنون و سرگشتگی کسانی که دل‌داده پریان شده‌اند سخن رفته است (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۱ و ۲۲). چون پریان در معتقدات باستانی بغ بانوان زاینده و تناسل بوده‌اند، رخ‌نمایی و فریبایی آن‌ها نیز امری اهورایی شمرده می‌شد. اما، با تحول ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی پس از ظهور زرتشت، این موضوع جنبه اهریمنی یافت. در نتیجه، برای شیفتگان پری سرنوشتی ناگوار تصور شد. در برخی از داستان‌های ایرانی، فقط یکی از این دو باور مثبت و منفی درباره پری دیده می‌شود و در بعضی دیگر، که حالتی بینابین دارند و هنوز در آن‌ها نقش ایزدین این الهگان فراموش نشده، آمیزه‌ای از هر دو جنبه نیک و بد پریان و ارتباط با آن‌ها، توأمان، بر جای مانده است. (آیدنلو ۱۳۸۴: ۳۸)

پیشینه و جایگاه مار

حضور مار، چه واقعی و چه خیالی، همواره با زندگی که مار صورت جامع و فعال آن محسوب می‌شود، مربوط است. از این رو، در بعضی تمدن‌ها، یک لغت برای مار و حیات وجود دارد. رنه گنون خاطر نشان می‌کند که در لغت عرب به مار «حیه» می‌گویند و به زندگی «حیات» و «الحی»، به معنای

۱. در اساطیر یونانی هیلاس (Hylas)، که فریفته یک پری به نام دیروب (Dyrobe) شد، به اغوای او در مفاک و زمین گم شد و بزموس (Bormus) را پریان فریفتند و به ته‌جاء کشانیدند و پری دیگری به نام نومیا (Nomia) عاشق دفسیس (Dophnis) شد و او را کور کرد.

زندگانی‌بخش، اصل و مبدأ زندگی، و کسی است که جان

می‌بخشد. (دوبوکور ۱۳۹۱: ۵۱)

در اساطیر افریقا، مار نمادی از سلطنت است. مصریان بر این باور بودند که ازدواج با مار - خدا برای آن است که خدا بتواند وظیفه مهم خود را در رشد گیاهان و محصول و دام انجام دهد؛ زیرا در فصولی که بسیار مرطوب یا خشک است یا محصول خوب نیست، به مار روی می‌آورند. (فریزر ۱۳۸۳: ۳۷۸)

مار، به دلایل گوناگون، با مفهوم حیات مرتبط بوده است. از این موارد می‌توان به پوست‌اندازی‌های سالانه آن، که مؤید اندیشه جوانی و جاودانگی است، اشاره کرد؛ نیز به ظهور اسرارآمیز آن بر سطح زمین و سپس غیب شدن ناگهانی‌اش در اعماق زمین، که جایگاه مردگان تصور می‌شده است. (دوبوکور ۱۳۹۱: ۴۱؛ هال ۱۳۸۷: ۹۳ و ۹۴)

عدم پایداری حضور مار، که در پوست‌اندازی ادواری آن و نیز در آشکار و پنهان شدن پیوسته آن مشاهده می‌شود، آن را به جانوری قمری تبدیل کرده و آن را در اغلب تجلیات قدسی ماه شریک نموده است؛ چه مار درست به مانند ماه در معرض کون و فساد دائمی است. بنابراین، می‌توان گفت که مار صورت تجلی قداست ماه است. این امر از یک سو مار را همچون ماه، علاوه بر گیاه، به آب هم پیوند می‌دهد.^۱ (محمدزمانی ۱۳۹۰: ۶۰)

مار و ماه، چون آب، نشانه‌های تجدید حیات و دگر دیسی‌اند. با

۱. ماه، به عکس خورشید، که سی‌روز و دگرگونی ندارد، پُر و کاسته و ناپدید می‌شود و دیگر بار ظهور می‌کند. زندگانی ماه با ولادت و مرگ همراه است و همانند انسان دچار فر توتی و مرگ می‌شود و پایانی غم‌انگیز می‌یابد. اما، در پی این مرگ، رستاخیزی وجود دارد که آن ولادت ماه نو است. از این رو، ولادت‌ها و مرگ‌های متناوب ماه ضرباهنگ‌های حیات را تداعی می‌کند. بنابراین، با آب، باران، رویدنی‌ها، و پدیده باروری ارتباط می‌یابد. عالم نباتات، که تابع تناوبی است که وزن‌های قمری ضابط آن‌اند، از یگانه منبع باروری جهان (ماه) سرچشمه می‌گیرد. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۶۱ - ۱۸۳)

توجه به تأثیر جزر و مد ماه بر آب دریا، نظر به اینکه ماه در میزان بارندگی و باروری زمین مؤثر است، پس وفور نباتات به ماه بسته است (دوبوکور ۱۳۹۰: ۵۳). تندیس یافت‌شده از تمدن آرتک مربوط به قرون ۱۴ و ۱۵ میلادی در قاره آمریکا نیز خدای باران، موسوم به تالوک، را نمایش می‌دهد که از اندام مارهایی برساخته شده که تجسم‌بخش قدرت آذرخش بوده‌اند (کامبریج ۱۳۹۰: ۴۱). از همین رو است که انبوهی از اسطوره‌ها دربارهٔ مارهایی وجود دارد که بر پراکندگی ابرها و نزول باران بر زمین حاکم‌اند یا آن‌ها که بر رودها و چشمه‌ها فرمانروایی دارند. از سویی دیگر، پیوند مار با گیاه و آب، از لحاظ نشانه‌شناختی، آن را با باروری و زنانگی و آبستنی هم مرتبط کرده است؛^۱ چه همان رمزپردازی‌های اصل باروری و تجدید حیات، که تابع ماه‌اند، و خود اختر شب یا موجودات هم‌ذات و هم‌گوهر او بخشندهٔ آن مواهب‌اند مبین حضور مار در شمایل‌نگاری و آیین‌های الهگان بزرگ باروری در سراسر جهان است. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۷۲)

در متون، افسانه‌ها، و باورهای عامیانه با تغییر شکل پری به مار آشنا شدیم. تغییر شکل مار به پری و مسخ انسان در غالب مار در افسانه‌های مازندران به چشم می‌خورد. با توجه به جایگاه خاص مار در آثار باستانی یافت‌شده و همچنین باورهای زنده در این خطه، که در افسانه‌هایش نیز تبلور یافته، شایسته است بخشی را به این موجود غریب اختصاص دهیم.

تعاریف و شواهدی اعم از یافته‌های باستان‌شناختی، متون کهن، و آداب و رسوم زنده در ایران وجود دارد، که در این نوع باورها نماد مار به نوعی با مفهوم برکت‌بخشی عجین می‌شود. دکتر مزداپور و

۱. برای دانستن بیشتر این نمادپردازی— به دوبوکور ۱۳۹۰: ۵۲-۵۶.

پیش از ایشان دکتر بهار به زیبایی وجود دو لایه از نظام باور را نشان داده‌اند: یکی متعلق به مهاجران آریایی منعکس در کیش زرتشتی، که در اواخر هزارهٔ دوم و اوایل هزارهٔ اول پیش از میلاد به این سرزمین مهاجرت کردند؛ و دیگری متعلق به قوم آسیائی^۱، که پیش از آریاییان در این سرزمین می‌زیسته‌اند؛ در تمدن‌های خیره‌کننده‌ای مانند سیلک، جیرفت، و تمدن کناره‌های هلیل‌رود (که با استناد به آثار و شواهد باستان‌شناسی کشف شده‌اند و هنوز هم در حال بحث و بررسی‌اند) و همچنین چگونگی تأثیر آن در فرهنگ آریاییان و جذب توسط آن‌ها - که موجبات ظهور تناقضات و تضادهایی را در مذهب راست‌کیشانه (ارتدکسی) زرتشتی فراهم آورده‌اند. در مازندران نیز، یافته‌های باستان‌شناسی در مناطق باستانی غار کمر بند و هوتو در نزدیکی بهشهر و همچنین گوهر تپه و دیگر کشفیات در منطقهٔ لغور و پل تلار باورهای آیینی و سنن نیاکانمان و این تحول و تأثیرپذیری بین دو لایهٔ فرهنگی را نشان می‌دهد. در این نوشتار بر آنیم با اتکا به چنین نظرگاهی به بررسی در فرهنگ مه‌آلود و باورهایی دربارهٔ مار در مازندران بپردازیم؛ چون در این خطه نیز وجود شواهد باستان‌شناسی، باورهای زنده، و انعکاس آن در افسانه‌ها در ارتباط با - اگر نه تقدس - اهمیت مار شایستهٔ تأمل و پیگیری است.

در شایسته‌نشایست، فصل هفدهم، بندهفت، می‌خوانیم: روان‌کسانی که در دین بدعت‌گذارند به مارشیا (افعی) دگرگون می‌شود (مزداپور، ۱۳۹۰: ۲۲۷). مار در بسیاری از اساطیر ملل اهمیتی ممتاز دارد. در ایران چند گونه تکیه و تأکید بر اهمیت مار و نمادهای آن، به‌ویژه، به چشم می‌خورد. نخستین آن‌ها نقوش مار در

۱. Asianique، اقوامی که از دیرزمان پیش از ورود آریاییان در فلات ایران ساکن بوده‌اند.

یافته‌های باستان‌شناسان است و دوم نقش مار در باورهای زنده‌زرتشتیان ایران و به‌ویژه سفره‌آیینی بهمن امشاسپند. سوم نقش مار و ضحاک است در اساطیر بندهشی و سپس در تاریخ داستانی ایران و حوادث آن؛ به طرزی که در شاهنامه فردوسی و دیگر منابع تاریخی کهن آمده است. طرحی که این مجموعه از باورهای کهنه‌دینی^۱ به دست می‌دهد باورهایی متعلق به حدود هزاره‌های دوم و سوم پیش از میلاد را در این نجد بازنمون می‌کند. در این طرح، نماد مار، که پرستش آن را هنوز در نزد اقوام کنونی دراویدی^۲ و کلاری^۳ هندوستان می‌شناسیم، با زمان نسبت دارد. (مزداپور ۱۳۸۷: ۲۰۸، ۲۰۹)

جز این، یافته‌های باستان‌شناسی در این خطه نماد مار را بسیار تکرار می‌کند. از عیلام و گنجینه جیرفت گرفته تا آثار قمرود و جام خفاجه از کناره هلیل‌رود و مهر فروغی همه این نقش را بر خود دارند. (همان: ۲۱۰)^۴

از مثال‌های بارز تناقض و تضاد در پندار مربوط به مار، که در سنت راست‌کیشانه زرتشتی دیده می‌شود، این قول در بندهش آمده است: «گوید که خرفستر همه جادو است و مار جادوتر؛ اما او را کشتن نگوید.»^۵ یا در تضادی دیگر در اقوال موبدان راست‌کیش می‌بینیم که، خلاف این ممنوعیت، کشتن مار را ثواب می‌دانند. و از آن سو نیز از کسانی ذکر به میان می‌آید که آن‌ها را «آیین این» بوده است، که مارغن^۶ نباید داشت

1. paganism
2. Dravidians
3. Kolarians

۴. برای اطلاعات بیشتر در باب نظریه‌های فوق — مزداپور ۱۳۸۷.

۵. در همان بخش نیز قائل به وجود «شاه‌ماران» است (فرنیخ‌دادگی ۱۳۹۰: ۹۸)؛ عنوانی که در افسانه‌های مازندران نیز با آن برخورد می‌کنیم.

۶. مارکش، ایزار و چوب‌کشنده مار

(همان: ۲۰۸). وجود چنین باورها و شواهد باستان‌شناسی این نظر را تأیید می‌کند که در دنیای کهن پیش‌زرتشتی این خزنده ناخوشایند پدیداری بسیار مقدس به حساب می‌آمده است.

مار در تمدن پیش‌آریایی عیلام جانوری بسیار مقدس شمرده می‌شد؛ چندان که می‌توان آن را یک موضوع اصلی فرهنگ عیلامی به شمار آورد. این امر با بررسی سفالینه‌های عیلامی، که مملو از نقوش گوناگون مارند، به خوبی اثبات می‌شود. در نقوش عیلامی، مار، این مظهر دفع بلا، بر روی در کوزه‌ها و سرپوش ظرف‌ها و در مقام نگهبان بر درگاه‌ها و پیکره شاهان و گرد محراب‌ها نمایان است. همچنین، باید به تصویر دو مار درهم‌پیچیده در حال جفت‌گیری، برای مظهر باروری، و نیز مارهایی با سر انسان به نشانه الوهیت این خزنده اشاره کرد (هینتس ۱۳۸۷: ۵۱-۵۲؛ هال ۱۳۸۷: ۹۵). از طرف دیگر، بر روی بسیاری از اشیای باستانی یافت‌شده در تمدن جیرفت نقش‌های گوناگون و حیرت‌آوری از مار، با همان مضامین کلی که در عیلام دیده می‌شود، وجود دارد. این یافته‌ها حکایت از تقدس فوق‌العاده مار در پنداشته‌های پیش‌آریایی دارد و نشان می‌دهد که، برخلاف باورهای آریایی، مار در دوره پیش‌آریایی، بر وفق آنچه در فوق گفته آمد، تقریباً به مقام خدایی رسیده بود. کتابون مزداپور این توصیه به نکشتن مار را، که به‌تمامی با آموزه‌های راست‌کیشانه زرتشتی مغایرت دارد، نموداری از ماندگاری باورهای پیش‌آریایی در لابه‌لای یک متن دینی زرتشتی می‌داند. وی می‌افزاید که نه فقط در سنت زنده زرتشتی کشتن مار شوم تلقی شده و با عواقبی تحذیردهنده و جادویی همراه است، بلکه در مارنامه - که منظوم است - می‌آید که دیدن مار در هر یک از روزهای ماه حکمی خاص دارد و گاه شوم است و گاه فرخنده. برتر از این، این نظرگاه غیر رسمی و شگفت تا آن حد جدی است که حتی سفره مقدسی هم دیده می‌شود که به افتخار مار کشیده

می‌شود. بر سر آن سفره، قصهٔ مقدس خاصی را نقل می‌کنند به نام «قصهٔ مار»^۱. (مزداپور ۱۳۸۳: ۲۱۰)

وجود باورهایی دربارهٔ مار صاحبخانه در بسیاری از خانه‌های یزد و کرمان به چشم می‌آید. بدین قرار که هر گاه بر خوردی خطرناک با چنین ماری پیش می‌آید، در کرمان تا حدود سال‌های ۱۳۳۰ خورشیدی ۱۹۵۰ میلادی، مراسم آیینی خاصی برگزار می‌شد. تا همان حدود زمانی، در یزد مسلم می‌دانستند که کشتن مار، دانسته و نادانسته، موجب می‌شود که فرزندان کسی که ناپرهیزی کرده است، همگی بمیرند و به ثمر نرسند. «سفرهٔ سبزی کردن» و انواع تدابیر درمانگر برای رفع این‌گونه «چشم‌زخم» مرسوم بود. به هر سان، نرساندن آزار به مار و رابطهٔ غیبی و هوشمندانهٔ آن با مردم در داستان‌های بسیاری نقل می‌شد. (مزداپور ۱۳۸۷: ۲۱۳)

وجود گستردهٔ تندیس‌های مار بر روی علم‌ها در مراسم عاشورا، پس از اسلام، نمونهٔ دیگری از بقای باور به تقدس این جانور پرماجراست. این خزنده در مازندران نیز دارای پیشینه‌ای کهن است.

۱. مزداپور قصهٔ مار را مشابه قصه‌های نوع B425 در طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی مارزلف می‌داند. نمونه بومی آن در افسانه‌های مازندران افسانه «مهمه خاتون» یا صورت دیگر آن افسانه «سبز قبا» و «سلطان مار» است: «ختر به ازدواج با مار، که وجودی مرموز و اساطیری و خداگونه است، درمی‌آید. خواهران حسود جلد مار را، که شب آن را از تن به درمی‌آورد، می‌سوزانند. مرد/مار با دود به هوا می‌رود و ناپدید می‌شود. زن در پی پیدا کردن شوهر، یا به راه می‌گذارد. پس از سفر سخت، او را کنار آب از روی نشانه بازمی‌یابد؛ ولی از آن پس فقط مجاز است که او را به صورت مار ببیند. مار فرمان به کشیدن سفرهٔ ویژه می‌دهد و اعلام می‌دارد که از آن پس زن و سفره در خانه‌ها و خود وی فقط به شکل مار برای پاسبانی و برکت بخشیدن بر سر دیوارها خواهند بود. قصهٔ سفرهٔ مار با دقت و سماجت پنهان می‌ماند و مشهور است که می‌گویند اگر کسی آن را فاش کند، یکی از عزیزانش را از دست خواهد داد. این سفره با سفرهٔ بهمن امشاسپند اغلب ملازمت دارد و می‌دانیم که امشاسپند بهمن پاسدار و پاسبان گوسفندان و همهٔ جانداران نیک و زندگان به صورت کلی است.» (مزداپور ۱۳۸۷: ۲۱۱-۲۱۲، مزداپور ۱۳۸۳: ۲۱۰-۲۱۱). رجوع کنید به پانوشت مربوط به «سفرهٔ سبزی کردن»، سفرهٔ دختر شاه پریان در همین فصل.

از باب نمونه، کشفیات باستان‌شناسی پل تلار، در نزدیکی رودخانه تلار در قائم‌شهر، النگوهای مفرغی با تزئین سر مار است که بر میج دست دو اسکلت کشف شده است. زمان این گورها را هزاره اول پیش از میلاد تخمین زده‌اند.^۱ وجود این دستبندها با تزئین سر مار در گور ذهن را به این سو سوق می‌دهد که این موجود بی‌شک در گذشته‌های دور این خطه نیز دارای نقشی مابعدالطبیعی بوده، که همانند خدایی زیرزمینی به جهان مردگان مربوط می‌شده است. بر اساس آنچه درباره اهمیت و گستردگی تجلیات قدسی مار ملاحظه کردیم، این ماندگاری تعجبی ندارد. نیز، تعجبی ندارد که در موارد دیگری هم این ماندگاری شگرف را ملاحظه می‌کنیم و آن پاره‌ای از باورهای عامیانه درباره مار در برخی نقاط ایران و مازندران است. مثلاً، در قم و مناطق دیگر، باور به برکت‌بخشی مارهای سفیدی که در برخی از خانه‌ها مسکن دارند و صاحبخانه را هیچ‌گزندی نمی‌رسانند.

در زبان مازندرانی به مار «مهر» گفته می‌شود. نوعی از این مار، که به مازندرانی به آن «بوم مهر» می‌گویند و مطابق نامش در بام‌هایی به شکل شیروانی خانه‌ها زندگی می‌کند، دارای احترام فراوانی بین مردم محلی است. این مار بزرگ و بسیار سیاه است. در حقیقت، یکی از دلایلی که به این نام می‌خوانند همین سیاه بودنش است. مازنی‌ها بر این باورند که این مار باعث برکت و روزی در خانه می‌شود. بنابراین، به

۱. در پنج کیلومتری شمال غرب قائم‌شهر، در حاشیه رودخانه تلار و در محل برش ساحل و رودخانه، محتویات تعدادی گور، در اثر طغیان رودخانه، مشاهده شد. ابعاد یک گور ۸۵ در ۲۲۰ سانتی‌متر بود و آثار داخل گور در عمق ۳۰/۱ متری قرار داشت. جهت گور شرقی-غربی و تدفین به صورت چمبانه انجام شده بود و پاها در سمت غرب قرار داشت. در انتهای پای اسکلت، سفالینه قرمز رنگ شکسته و خردشده‌ای به دست آمد. ابعاد گور دیگر ۸۰ در ۲۰۰ سانتی‌متر بود. سر اسکلت در جهت شرق، به صورت طاقباز و پاها کشیده و در جهت غرب، و دست‌ها در امتداد بدن قرار داشت. بر میج دست‌ها النگوی مفرغی با تزئین سر مار دیده می‌شد. جهت قرار گرفتن سر در گورها به هیچ وجه تصادفی و خالی از اندیشه مابعدالطبیعه نبوده است.

آن غذا می دهند و از کشتنش خودداری می کنند. باور دیگری که درباره این مارها وجود دارد این است که، در صورت کشتن مار، جفتش برای انتقام گیری به سراغ کشنده می آید. از باورهای دیگر مردم مازندران درباره جایگاه مار است که اگر قورباغه ای را از دهان مار نجات دهند، در روز قیامت تکه ای از گوشت بدن آن شخص را می کنند و به مار می دهند (یونسی ۱۳۸۸: ۵۸). همچنین، وجود ارتباط بین مار و گنج و حضور مارهای نگهبان گنج ها و دفینه ها و حتی مارهای نگهبان اماکن مقدس نظیر امامزاده ها را، که از ورود نااهلان جلوگیری می کنند، در افسانه ها و باورهای مردم مازندران شاهدیم. دکتر مزداپور رشد کمی باورهای مربوط به مار و فزونی گرفتن نقش آن در تصورات جمعی و مظاهر فرهنگی ایرانی را - که هر چه از منابع و مآخذ رسمی زرتشتی دور می شود و به سوی باورهای غیر رسمی و عقاید تازه تر از منابع اوستایی و پهلوی می گراید و تکرار و حضورش افزایش می یابد - آشکارا با فراوانی تصویر و نقش آن بر اشیای باستانی در تمدن های باستانی عیلام و جیرفت در هماهنگی تام می بیند.

چنین به نظر می رسد که در اثر باورها و اصول اخلاقی / اساطیری در راست کیشی زرتشتی، وجه مثبت و برکت بخشی مار از اساطیر عتیق بندهشی حذف شده است. اما تجلی آن وجه از مار را که منفی است و او را در زمره «خرفستران جادو» جای می دهد و همچنان در حوادث کیهانی پایداری می کند در اسطوره ضحاک و ازی دهاک در اوستا شاهدیم. مزداپور عناصر پیشازرتشتی را در «اسطوره ضحاک» نمایان می سازد. به این صورت که ضحاک ماردوش نمونه زرتشتی شده از ازدهایی ازلی در اسطوره ای کهن تر پیش از آریاییان است که نمودار زمان بی کران و آشوب ازلی بوده، با به بند کشیدن او نظم آغازین به وقوع

می‌پیوندند. چنین است که به نظر می‌رسد در بنیان اسطوره هزاره‌های عمر جهان باور داشته و می‌گفته‌اند که ازدهای زمان چون به اسارت درآمد، آفرینش عالم امکان یافت.^۱ شواهد تاریخی دیگری نیز از متونی مانند حکایت «کرم هفتواد»^۲ - که دو روایت مهم آن یکی در شاهنامه و دیگری در کارنامه اردشیر بابکان به زبان پهلوی برجای است - نیز وجود دارد که در آنها با رگه‌هایی اصلی از فرهنگ و آداب گروه بومیان و گاهی ازدها پرستانی روبه‌رو هستیم که شاید هرگز زرتشتی هم نبوده یا همواره به صورت پیروان کیشی دیگر و به صورت مردمی کشاورز و کهنتر در روستاها یا میان اصناف و بازار می‌زیستند. به نظر مهرداد بهار، مزدک بازگوکننده نظر آنان و اصلاً اصلاحگری مدافع آنان است (مزداپور ۱۳۸۳: ۲۳۰ - ۲۳۶؛ بهار ۱۳۷۶: ۲۴۵ - ۲۷۸).^۳ در نظر بیاوریم که در رساله جغرافیایی «شهرستان‌های ایران»، که از متون بازمانده به زبان پهلوی ساسانی است، آمل جزء شهرهای شمالی ایران و جدا از بیست شهر ناحیه پتیشخوارگر ثبت شده است.

شترستان ئی آموی نزدیک ئی پرمگ کرت {یعنی}
شهرستان آموی (تبرستان) را زندیق (مانوی) مرگبار

۱. نظیر آنچه در اساطیر آفرینش تمدن همجوار ایران - بین‌النهرین می‌بینیم، ازدهای آغازین (تیمات) به دست مردوک خدای نابود و هستی از آشوب ازلی خارج می‌شود.
۲. هفتواد مردی بود که هفت پسر و یک دختر داشت و در شهر کجاران (ساحل دریای پارس، کرمان) می‌زیست. دخترش با دیگر دختران برای رشتن پنبه به دامنه کوه می‌رفت. روزی کرمی در سببی یافت و آن را در دوک‌دان خود نهاد. پس از آن برکت ریسندگی و اختر کرم سخت بالا گرفت و کرم سیب به صورت ازدهایی درآمد و در دژی بساط فرمانروایی آراست. کرم هفتواد و پرستدگانش کار را بر اردشیر بابکان سخت کردند. سرانجام، اردشیر با شیوه‌هایی که هم مذهبی و آیینی بود هم به رسم عیاران نزدیک می‌شد، کرم را کشت و قدرت هفتواد و پرستدگان کرم/ازدها را از میان برد. با کشف این همه نقش ازدها در جیرفت، که آشکارا مایه‌ای اساطیری/دینی را بیان می‌کند، دلایل دیگر که بر قداست کهن این داستان وجود دارد تأیید می‌شود (مزداپور ۱۳۸۳: ۲۲۸ - ۲۲۹). برای خواندن حکایت هفتواد - فردوسی ۱۳۷۸: ۱۵۱۱/۵، بیت ۴۹۹ به بعد.
۳. برای دانستن بیشتر درباره بقایای قداست و قدمت نماد مار - ازدها در مازندران -، شمسی ۱۳۹۲.

(مزدک؟) بساخت. (هدایت ۱۳۷۶: ۱۷۱)

همچنین، در جای دیگر دربارهٔ پیشینهٔ آمل چنین آمده است:
گمان بسیار می‌رود که این شهر پس از اعدام مزدک بنا شده باشد. بعضی از پیروان مزدک، که تحت تعقیب قرار داشتند، گریختند و به اینجا آمدند و شهر مذکور را بنا نهادند یا وسعت بخشیدند.^۱ (ذبیحی ۱۳۹۱: ۱۳)

وجود چنین قصه‌هایی نشان‌دهندهٔ حضور و نقش مار در روایتی مقدس است. ^۲فرزین آقازاده، در اثر ارزشمند خود، به ماهیت اسطوره‌ای مار - اژدها می‌پردازد و در پی شواهدی منشأ آن را به پدیدهٔ آتشفشان در ذهن انسان باستان مربوط می‌داند:

به دلیل قدرت و نیروی فراوان نهفته در آتشفشان و عظمت ویرانگر آن، برخلاف تصور عمومی اهل فن و نیز مخالف با متون اوستایی، برخی اقوام و گروه‌ها به اژدها (مار) به چشم ستایش و تمجید می‌نگریستند و بار معنایی منفی و اهریمنی آن در نزد ایشان چندان بارز نبوده است. از همین رو است که، جز درفش رستم، درفش یل سیستانی دیگر گرشاسب را نیز می‌بینیم که نقش یا پیکرهٔ اژدهای سیاه را بر خود دارد. (آقازاده ۱۳۸۹: ۳۰)

وی شاهی از معنای ریشهٔ پیشنهادی «اژی»، یعنی، به دست می‌دهد که در زبان مازندرانی فقط به «خم شدن» اشاره می‌کند و آن /ajik/ است؛ نامی که مردم مازندران به کرم سرخ‌رنگ خاکی، که

۱. کی‌اوس (کیوس)، پسر قباد ساسانی، که به بت‌شواری طبرستان فرستاده شده بود و بر مرز و بوم ایشان دست یافت، در کیش مزدک تعصب داشت. گویند مزدک چندی در آمل توقف داشت و از این رو است که بعضی بنیاد آن شهر را به زندیق (مزدک) نسبت داده‌اند. (مهجوری ۱۳۸۱: ۶۲)

۲. دربارهٔ ارتباط همین امشاپند و آیین احتمالی مرتبط او با مار به عنوان عنصر خرد، که بعدها منسوخ شد، - مزدابور ۱۳۸۷: ۲۱۲ - ۲۱۳.

خود مصداق کاملی از خمندگی در پیکر دارد، می‌دهند (همان: ۲۹). در مازندران نیز اسطوره ضحاک از اسطوره‌های زایا و برجسته به شمار می‌رود. نادعلی فلاح در مقدمه کتاب خود به باوری اشاره می‌کند که به زیبایی نشان می‌دهد وجود اسطوره‌ای ضحاک به واسطه کوه اسطوره‌ای البرز در ذهن مازنی هنوز پویا است.

در روستای ناندل^۱ چاهی است به نام چاه ضحاک. ضحاک ماردوش در آن چاه با غل و زنجیر به بند کشیده شده است. او هر شب غل و زنجیر بسته شده به پایش رالیس می‌زند تا آن را پاره کند و رهایی یابد. این کار تا صبح ادامه می‌یابد و غل و زنجیر به باریکی مویی می‌رسد. صبح، آهنگر به محل کارش می‌آید. وقتی اولین پتک را بر سندان می‌کوبد، می‌گوید: «لعنت بر ضحاک مادوش.» با گفتن چنین جمله‌ای و کوبیدن پتک بر سندان، غل و زنجیر کلفت و کلفت‌تر می‌شود تا غروب که دوباره به حالت اول برمی‌گردد. غروب هنگام، کار ضحاک شروع می‌شود. این دور هزاران سال ادامه دارد. ذکر این نکته بسیار شگفت‌انگیز است؛ زیرا در اساطیر ارمنی نیز مشابه چنین باوری درباره شخصیت اسطوره‌ای آرتاوازد^۲ وجود دارد. افسانه آرتاوازد برگرفته از روایات شفاهی ملی است که موسی خورنی، مورخ معروف ارمنی، از خنیاگران سده پنجم شنیده است. درباره او گفته شده: وقتی به دنیا آمد، ویشاپ (-، به فصل چهارم) او را از مادر دزدید و به جای او بچه دیوی را گذاشت. بنا بر افسانه، پدرش در هنگام مرگ او را نفرین می‌کند و وی در غاری بی‌نور گرفتار می‌شود. به گفته موسی خورنی، بنا بر عقیده عمومی آن زمان، هنوز آرتاوازد در غار زندانی است و دو سگ مدام بندهای او را می‌جویند تا صاحبشان از بندرها شود و جهان را نابود کند. اما در اثر صدای پتک آهنگران، که روزهای یکشنبه سه یا چهار

۱. Nonal، ناندل یا نونل روستایی است از توابع دلارستاق لاریجان آمل، اطراف کوه دماوند
 ۲. Artavazd

بار با پتک بر سندان‌ها می‌کوبند، زنجیرهای او سخت‌تر می‌شود. (آیوازیان - تریزیان ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱۵۲)

رویداد اساطیری پیروزی فریدون بر ضحاک چنان در خاطره‌ی مازندرانی برجسته است که در برخی جاها با آیین‌های کهن دیگر خلط می‌شود. مثلاً، در روستاهای آمل، جشن تیرگان در روستای نول با نام «نورگهون» برپا می‌شود. در این شب به پاس پیروزی فریدون بر ضحاک این خبر را با آتش بر سر تپه‌ها به هم می‌رسانند و گیاهی به نام «گون» را آتش می‌زنند و می‌چرخانند. از طرفی، در روستای سوادکوه مردم بر این باورند که بیست‌وششم نوروزماه طبری، برابر با بیست‌وهشتم تیرماه، روز پیروزی فریدون بر ضحاک است. به این روز «عید ماه بیست‌وشش» یا «عید مردگان» می‌گویند. در این روز مردم به یاد شهیدانشان، که هزاران سال پیش در جنگ با ضحاک شهید شدند، بر سر مزار مردگان می‌روند، شمع یا مشعلی روشن می‌کنند، و بر ضحاک لعنت می‌فرستند. در این روز مردم بومی به قبرستان‌ها می‌روند و به دید و بازدید از یکدیگر می‌پردازند. بدیهی است که «عید ماه» ویژگی‌های اساسی جشن مردگان (فروردینگان یا فرودک) را در کیش زرتشتی دارد. اما، بنا به علل و عواملی روان‌شناختی، تاریخی، و جغرافیایی، در حافظه‌ی جمعی مردم این خطه با اسطوره‌ی فریدون و ضحاک خلط شده است.

قسم دیگر ماجرا وجود سفره‌های آیینی زنانه‌ای است که روایتگر داستانی مقدس هستند و یک زن نقش اصلی را بر عهده دارد. به گفته‌ی دکتر مزداپور، در سنت زنده‌ی زرتشتیان ایران، در زیارتگاه‌های یزد و نیز سفره‌های زنانه‌ی آیینی، به‌ویژه، می‌توان بقایایی عتیق از باورهای گرد محور مار و قداست زن بازیافت. سفره‌های آیینی مانند «دختر شاه

پریان»، «بی‌بی سه‌شنبه»، «نخود مشکل‌گشا»، «بهمن امشاسپند»، و «اشتا‌دایزد» عناصر بسیار قدیمی و اغلب بیگانه با بنیادهای رسمی و پذیرفته زرتشتی را نگه داشته‌اند. هر یک از این سفره‌ها قصه‌ای دارد که گفتن آن بر سر سفره مراسم را تکمیل می‌کند. در همه این قصه‌ها یک زن با نقش اصلی پدیدار می‌شود و اوست که، بنا بر روایت آنان در قصه، به گستردن سفره و برگزاری مراسم آن می‌پردازد. جز این، یک زن اساطیری و معجزه‌گر هم به اصطلاح «صاحب سفره» است. این رجحان زنانگی به‌ویژه با اصول غالب جامعه پدرسالار و رهبری دینی مردانه مبیانت دارد. (مزداپور ۱۳۸۷: ۲۱۱)

در قصه «سفره بهمن امشاسپند»، این تضاد و کوشش برای رفع آن

۱. از معروف‌ترین سفره‌های نذری در ایران «سفره بی‌بی سه‌شنبه» است که به «سفره بی‌بی حور» و «بی‌بی نور» هم معروف است. سه زن مقدس، که برآورنده حاجات حاجتمندان‌اند، هر کس حاجتی دارد به آن‌ها متوسل می‌شود و نذر می‌کند - که در صورت برآورده شدن پیاپی در سه سه‌شنبه یا حداقل در یک سه‌شنبه سفره نذری به احترام این پاک‌زنان برپا دارد. ویژگی‌های این سفره عبارت است از: توسل به زنان مقدس، برگزار شدن سفره در محیط کاملاً زنانه و به دور از چشم مردان، هر چه فقیرانه‌تر برگزار شدن سفره، گردآوری مواد سفره به شیوه فقرا و اهل سؤال، وجود عناصر آب و آتش و آینه و نان در این سفره، ذکر افسانه‌ای مفصل پس از قرائت قرآن، و برگزاری نماز بر سر سفره. فرنگیس مزداپور خاستگاه این سفره‌ها را دوران ماقبل تاریخ ایران می‌داند. بر طبق این قصه‌ها و افسانه‌ها، نظام‌های جادویی وجود داشته که الهه‌های مادر در آن نظام قادر می‌شدند مشکل‌گشایی کنند. حال الهه‌های مادر شکل دینی و افسانه‌ای تری به خود گرفته‌اند و به صورت «بی‌بی سه‌شنبه» یا «بی‌بی حور» و «بی‌بی نور» پدیدار شده‌اند. برای اطلاعات بیشتر درباره سفره‌های آیینی و پیشینه آن‌ها - مزداپور ۱۳۸۱. در مازندران قصه مقدس این سفره حول افسانه دختری خارکن با خصوصیات تقریباً مشابه برگزار می‌شود. صادق هدایت درباره سفره دختر شاه پریان می‌نویسد: «در کرمان کوهستانی است که تدرستان می‌نامند و عقیده عوام این است که از مابهران در آنجا جمع می‌شوند. پیرزنی، که مجرب باشد، پیدا می‌کنند که ممکن است زرتشتی باشد. در سایر شهرها این کار را کنار جوی آب مجرا می‌کنند و شرطش این است که در آن اطراف هیچ کس نباشد. کسی که بانی سفره سبزی است کاملاً مطیع اوامر آن پیرزن است و در این سفره آنچه که در هفت‌سین است وجود دارد... آن پیرزن به تنهایی سر سفره می‌نشیند و از دختر شاه پریان خواهش می‌کند تا ناخوش شفا بیابد و یا مراد آن کس برآورده شود و پس از انجام آداب مخصوصی هر گاه گربه یا کیوتر سیاه سر سفره بیایند، برآمن حاجت حتمی است؛ چه ممکن است دختر شاه پریان به آن شکل دربیاید و یا اینکه دختر شاه پریان چیزی از سر سفره می‌خورد و انگشتش را در نمک می‌زند؛ و گرنه باید این کار تجدید شود.» (هدایت ۱۳۱۲: ۴۳)

به اوج می‌رسد. بر سر این سفره، جز قصه مشکل‌گشا دو قصه دیگر را نیز می‌خواندند: یکی از این قصه‌ها - با نام «ماه‌بانو»، که جداگانه به چاپ رسیده است - در طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی اولریش مارزلف مشابه قصه‌های نوع B425 است. این قصه از نوع اسطورهٔ پسوخه و کوپید رومی است و در آن مار یا همان جوان خداگونه‌ای که جلد مار می‌پوشد و همسر محبوب است نقش اصلی و شخصیت مرموز و الهی قصه را دارد. برابر دقیق این قصه را در افسانهٔ «سبزهبیا» و نمونهٔ مشابه آن را در افسانهٔ «مهمه خاتون» و نیز افسانهٔ «سلطان مار» از منطقهٔ کجور مازندران می‌بینیم - در فصل چهارم به این افسانهٔ مازندرانی می‌پردازیم که دارای مشابهت‌های بی‌شمار با نمونه‌هایی از نوع خود، به خصوص با نمونهٔ کهن خود، یعنی اسطورهٔ پسوخه و کوپید رومی، است. در اساطیر چینی، مار و صورت اغراق‌شدهٔ آن، اژدها، نماد برکت و معمولاً دارای جنبهٔ مثبت است. در اساطیر هندی، مار پاسدار گنجینه‌های سیم و زر است. در باورهای نجومی مردم مازندران، اگر سال روی مار نو شود، آن سال سال جدال و فراوانی آب است (مهجوریان ۱۳۸۴: ۲۰). همچنین، در باورهای مردم مازندران دیدن مار در خواب نشانهٔ دست یافتن به گنج و دارایی است (یونسی ۱۳۸۸: ۶۶). در بیشتر افسانه‌های مازندران، مار موجودی است بی‌آزار و صاحب گنج و کارکرد مثبت دارد؛ حتی به قهرمان برای رسیدن به اهدافش کمک می‌کند. در برخی افسانه‌ها، مانند «پسرک بی‌خیال»، مار با حضرت سلیمان در ارتباط است و از این طریق به قهرمان کمک می‌کند. مار در بیشتر افسانه‌ها موجودی است که باید تغییر شکل دهد و به صورت جوانی زیبا درآید. در افسانه‌های «پیرمرد و مار»، «زنگ عدالت و مار»، و «کچلک» با مسخ انسان در قالب مار مواجهیم. در «پیرمرد و مار»، پیرمردی برای کندن خار به بیابان می‌رود و ماری می‌بیند. خارکن در ابتدا از او می‌ترسد؛ اما

مار با دادن یک عدد مروارید از او می‌خواهد که به حرف‌هایش گوش دهد. مار با او صحبت می‌کند و ماجرای خود را به او می‌گوید که به دست جادوگری مسخ شده است. پیرمرد به خانه جادوگر می‌رود و، با شکستن شیشه طلسم، طلسم مار شکسته می‌شود و مار به جوانی زیبا تبدیل می‌شود. به لحاظ جنبه درونی - اخلاقی، در این افسانه بین دیو و مار مشابهت وجود دارد. با شکستن شیشه، مار بودن شکسته می‌شود. به زبان دیگر، شیشه - اگرچه دیو را نابود می‌کند و مار را کامل و به شکل انسان برمی‌گرداند - در لایه درونی، دیو که نابود شود، باز هم مایه کمال انسان است؛ زیرا که در تقابل او دیوهای درون و برون قرار دارند. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۷۸)

در افسانه‌ای از شهرستان تنکابن نیز به ارتباط میان مار و سلیمان اشاره شده است. در میان افسانه‌هایی که محقق گرامی، جناب آقای عزیز عیسی‌پور، جمع‌آوری کرده‌اند افسانه‌ای از روستای نشتارود با نام «تخت سلیمان» وجود دارد. در این افسانه، درباره وجه تسمیه قله‌ای در جنوب شرق منطقه سه‌هزار تنکابن به نام «تخت سلیمان» و چرایی به وجود آمدن چشمه آب گرمی با همین نام در کنار آن سخن رفته است. مردم این منطقه بر این باورند که حضرت سلیمان در این چشمه شست‌وشو می‌کرده است. در این محل حضرت سلیمان به مراد دلش رسیده و با بلقیس وصلت کرده است. همچنین، می‌گویند ماری کوچک در همه فصول سال در این آب گرم زندگی می‌کند و با مردمی که به داخل چشمه می‌روند کاری ندارد. در اینجا با حلقه‌های ظریف و پنهانی از باورهای مربوط به پری روبه‌رو هستیم که، با وجود حذف رابط، با نگاهی نمادشناسانه همچنان تشخیص داده می‌شوند. این عناصر

عبارت اند از: قداست چشمه، حضور مار در آن، وجود شخصیت سلیمان (که دیو و پری را زیر فرمان داشت)، و بلقیس (که پری زاد بودن بلقیس در روایات و داستان‌های عامیانه کلید حل این حلقه‌های پنهان است). می‌بینیم که پری در این روایت نیز هنوز ویژگی باستانی خود را مبنی بر حضور در چشمه‌ها و استحاله در قالب مار حفظ کرده است.^۱

در افسانه «زنگ عدالت و مار»، ماری به قصر پادشاه می‌رود و از پادشاه دختر یک پیرمرد را خواستگاری می‌کند. بعد از عروسی، مار به هیئت جوانی درمی‌آید. در افسانه‌های «اوغچه‌پرین»، «پسرک بی خیال»، و «کچلک»، مار به قهرمان کمک می‌کند تا به مقصود خود دست یابد. اوغچه‌پرین به اشتباه مار سفید را، که همسر شاه مارهاست، هدف می‌گیرد و مار آسیب می‌بیند. اوغچه‌پرین، پشیمان از کرده خود، به خانه شاه مارها احضار می‌شود. اطرافیان شاه مارها به او می‌گویند که از شاه مارها بخواهد در دهانش تف کند. سر این کار این بود که اوغچه‌پرین قادر به شنیدن صدای صحبت حیوانات و اشیاء می‌شود. در اینجا می‌بینیم که شاه مارها موهبت فهمیدن زبان حیوانات را نصیب قهرمان می‌کند.

در افسانه «پسرک بی خیال»، وقتی قهرمان مار را نجات می‌دهد، مار برای پادشاه دادن به قهرمان، او را نزد حضرت سلیمان می‌برد و به او می‌گوید از حضرت سلیمان انگشتری را که زیر زبانش پنهان کرده است بگیرد. با این کار، قهرمان به مقصود خود می‌رسد. در افسانه «کچلک»، قهرمان داستان مار، گربه، و کبوتری را می‌خرد که می‌خواستند آن‌ها را بکشند. مادر قهرمان او را از خانه بیرون می‌کند و پسر به کلبه‌ای می‌رود. ناگهان مار به دختر زیبایی تبدیل می‌شود که دختر شاه پربان است.

۱. جالب است که رد چنین باوری در باورداشته‌های گیلان نیز مشاهده می‌شود؛ چنان‌که آمده است: «اگر کسی ماری را در راه ببیند، قبل از کشتن می‌گوید: 'ای مار سلیمانی کافری یا مسلمانی؟' اگر مار زبانش را بیرون بیاورد، مسلمان است؛ وگرنه کافر. و باید آن را کشت.» (پابنده لنگرودی ۱۳۷۷: ۲۸۴)

وی کچلک را راهنمایی می‌کند و نزد پدر خود می‌برد و به او می‌گوید انگشتری را که زیر زبان پدرش است از او بخواهد. و با آن انگشتری به همه آرزوهای خود می‌رسد. مار در این افسانه‌ها نشانه راز و آگاهی و همین طور راز آرزوهاست. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۷۹)

در برخی افسانه‌ها مار در نقش حیل‌گر ظاهر می‌شود. در افسانه «گوزن و مار»، گوزن مار را از آتش نجات می‌دهد؛ اما مار با حیل‌گری می‌خواهد نجات‌دهنده خود را بکشد. بعد از مشاجره طولانی، از روباهی کمک می‌گیرند. روباه با زیرکی مرگ مار را سبب می‌شود. در افسانه «مار و کوزه ماست»، از روستای لاکتراشان (اطراف تنکابن)، تصویری همراه با ترس و احترام از مار نشان داده می‌شود که نشان‌دهنده باور کهن و آیینی است که اکنون نیز در میان بومیان مازندران وجود دارد. در این افسانه زن صاحبخانه نوزادان مار را در سبیدی پیدا می‌کند. ولی به توصیه همسایگان آن‌ها را نمی‌کشد؛ بلکه در جایی امن روی ایوان می‌گذارد. در این میان، مار به انباری می‌رود و نوزادانش را نمی‌یابد. بدون اینکه کسی متوجه شود، از آنجا یک راست به روی رف و به سراغ کوزه‌های سفالی ماست می‌رود و آن‌ها را زهر آلود می‌کند. مار در یافتن نوزادانش سرگردان در خانه می‌چرخد؛ تا اینکه زن صاحبخانه باز، به توصیه همسایگان، نوزادان را دوباره سر جایش می‌گذارد. مار به محض اینکه نوزادانش را سالم پیدا می‌کند به سراغ کوزه‌ها می‌رود و آن‌ها را کج می‌کند تا ماست زهر آلود بریزد و اعضای خانه از آن چیزی نخورند. این افسانه به وضوح باور به «مار صاحبخانه» و پرهیز از کشتن آن را نشان می‌دهد.

پری در افسانه‌های مازندران

همان طور که دانستیم، رویارویی قهرمان داستان با پری و ازدواج

و آمیزش با او و سپس سفر به سرزمین پریان و در پی آن تحول، ترک‌شدگی، و گاه مرگ قهرمان از موضوعاتی است که در قصه‌های عامیانه پری‌وار، بیش و کم، یکسان دیده می‌شود. از این گونه مضامین پری‌وار در شعر «پی دارو چویان» از نیما یوشیج بازتاب یافته است. چنان‌که از آن برمی‌آید، قصه‌ای بومی و مشهور در میان مردم منطقه‌ای از مناطق مازندران بوده که در مقاله‌ای به قلم رضا صادقی شهیر بررسی شده است. شعر مذکور داستان چویان جوانی به نام «الیکا» است که در تیراندازی مانند ندارد و، در غروب هنگامی، شوکایی (آهو) را شکار می‌کند. اما ناگهان با زنی زخمی روبه‌رو می‌شود. چون علت را جویا می‌شود، زن می‌گوید که زخمی‌شده تیر اوست و از او می‌خواهد که درمانش کند. الیکا زن زخمی را به خانه‌اش می‌برد و، در پی خواهش‌های زن، دلباخته او می‌شود و برای آوردن «علف دارو» برای درمان زخم به جنگل می‌رود و هرگز بر نمی‌گردد. پس از آن هم هیچ‌کس از فرجام کار آن دو باخبر نمی‌شود. در این داستان بومی نیز ویژگی‌های کهن و باستانی ذکر شده در اسطوره‌ها و داستان‌ها را از پری می‌بینیم، که از این قرار است: نمایان شدن ناگهانی پری بر قهرمان داستان به هنگام شکار؛ توانایی پریان بر تغییر چهره و نمایان شدن به صورت زن زیبا، گور، آهو، و...؛ زنانگی پری و تمایل او به آمیزش با قهرمان و فریفتن وی؛ ارتباط و بستگی پریان با آب و رطوبت، تحول، ترک‌شدگی یا مرگ قهرمان پس از پیوند و آمیزش با پری‌پیکر.

در شعر نیما هم، الیکا به هنگام شکار در بیشه و جنگل، که با آب ارتباط تنگاتنگی دارد، به ناگهان با شوکا روبه‌رو می‌شود. پس از آنکه الیکا با تیرش او را زخمی می‌کند، به جای شوکا، زنی زخمی و زیبا را می‌بیند. همین تمایل پریان به همخوابگی و آمیزش با مردان اساطیری

و قهرمانان در اساطیر کهن و قصه‌های عامیانه بیانگر ماهیت زنانه آن‌هاست. البته، در مواردی هم پریان مذکرند و به دخترانی از انسان‌ها عشق می‌ورزند. جالب این است که حیوانات و پرندگانی مانند آهو، اسب، و کبوتر - که پریان در هیئت آن‌ها بر قهرمان قصه نمایان می‌شوند - نیز به نوعی با زنانگی و زایش مرتبطند؛ چنان‌که آهو نماد زنانگی است و تصویر آن تصویر دختر جوان و گاه باگرگی است. در اساطیر یونان، ماده آهو به «هرا»، ایزدبانوی عشق و آمیزش، اختصاص دارد و کبوتر نیز همواره نماد عشق شهوانی و هوسناک بوده است. این پرندۀ با آفرودیت، الهه عشق و زیبایی رومیان، مرتبط بوده است و کبوتری که ارابه آفرودیت را می‌کشیده به پری تغییر شکل داده است. (صادقی شهر ۱۳۸۹: ۱۳۹ - ۱۵۹)

در افسانه «پادشاه و دختر بیمارش»، از افسانه‌های مازندران، در جایی قهرمان به دنبال آب صبا به قصر پری‌ای به نام «پریا» می‌رود. وی، به کمک راهنمایی‌های درویش، موفق می‌شود مقداری از آب صبا را بردارد. در این حین، با اینکه درویش به او هشدار داده است، دستش خیس می‌شود و پریا بیدار می‌شود و از او می‌خواهد در ازای بردن آب با او ازدواج کند. در این افسانه نیز ارتباط پری با عناصر آب و باروری با چند نشانه بروز داده شده است.

تصویر مکرر از پریانی که در برکه آبی می‌کنند و دارای جلد کبوترانه‌اند در اساطیر و افسانه‌ها و باورهای عامه بسیار آورده شده است. در افسانه‌های بومی مازندران - نظیر «کچلک»، «سبزه‌قبا»، «سلطان مار»، و «زنگ عدالت و مار» - پیکره‌گردانی پری به صورت مار و پرندۀ و آمیزش او با انسان را مشاهده می‌کنیم. در این افسانه‌ها نیز پریان راز غیب می‌دانند، پیشگو و دارای خصایص مثبت‌اند، و به

قهرمان داستان کمک می‌کنند تا به مقصود برسند. چنان‌که یاد شد، در برخی افسانه‌ها این نقش خود را در غالب پرندگان ایفا می‌کنند، قهرمان قصه را از بلا نجات می‌دهند یا خوشبخت می‌کنند. در ادامه به این نقش پریان بیشتر می‌پردازیم.

در افسانه «انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار» نیز، استحاله کبوتر به دختر دیده می‌شود که به گونه‌ای پاره‌ای از اسطوره کهن پری با جلد پرنده را یادآوری می‌کند. در این افسانه، قهرمان چوپانی است که برای نجات خود به دنبال انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار فرستاده می‌شود. قهرمان قصه به رودخانه‌ای می‌رسد و کبوترانی را می‌بیند که، به محض فرود آمدن بر روی زمین، به دخترانی تبدیل می‌شوند که برای شست‌وشو به درون رودخانه می‌روند. چوپان لباس دختران را برمی‌دارد و در عوض آن انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار را طلب می‌کند. در اینجا گرچه با صراحت از دختران با نام پری یاد نشده است، ویژگی‌های پریان در آن‌ها دیده می‌شود. افسانه دیگر «ککی یا کاکوی» از روستای توبن تنکابن است. درون مایه افسانه موتیف بیشتر افسانه‌ها رابطه نامادری و دختر است. در اینجا نیز حکایت بدی‌های فراوان نامادری در حق دختر روایت می‌شود. در پایان افسانه، دختر از خدا می‌خواهد که او را به پرنده‌ای تبدیل کند تا بتواند همیشه روی درخت‌ها ناله سردهد. خداوند او را به پرنده‌ای به نام ککی یا کاکوی تبدیل می‌کند که در شب‌ها صدایش همچون ناله‌ای به گوش می‌رسد. استحاله دختر به پرنده را در افسانه‌ای دیگر نیز می‌توان پی گرفت؛ افسانه «شکارچی و سار» از روستای کشکوه تنکابن. در افسانه‌های تنکابن، با منع شکار بیش از حد حیوانات بسیار مواجهیم؛ تا آنجا که حیوانات از نوعی موکل و حامی اسطوره‌ای برخوردارند.

«سیاه‌گالش» یکی از این شخصیت‌های اسطوره‌ای است که، بنا به نظر بسیاری، باقیمانده و یادواره‌ای از چهره ایزد زرتشتی «گوشورون»^۱ یا «روان‌گاو» است. برخی نیز آن را باقی‌ماندهٔ نفوذ اساطیر و فرهنگ بین‌النهرین در این مناطق می‌دانند. (خلعتبری ۱۳۹۰: ۱۹۵-۲۲۰)

در «شکارچی و سار»، از افسانه‌های تنکابن، وظیفهٔ نگهبانی از حیوانات جنگل به دختری در قالب پرنده محول شده است، که اگرچه پری نامیده نمی‌شود، از ویژگی‌های پری برخوردار است. افسانه از شکارچی‌ای سخن می‌گوید که به نظر اطرافیان‌ش زمان شکارش به سر رسیده است. او را از شکار منع می‌کنند. اما شکارچی، بی‌اعتنا به هشدارها، به سمت جنگل می‌رود. در میان راه به یک سار برمی‌خورد و به او تیراندازی می‌کند. اما سار ناگهان ناپدید می‌شود. پس از آن، همهٔ شکارها به طور مرموزی از چنگش فرار می‌کنند. دوباره با سار برخورد می‌کند. سار به طرفش می‌آید. اما هنگامی که آن را نشانه می‌گیرد، به جای سار دختری را می‌بیند که به طرفش می‌آید و شکارچی را مؤاخذه می‌کند که چرا به هشدارها توجه نمی‌کند و جانوران جنگل را به حال خود نمی‌گذارد. پس از آن شکارچی سخت بیمار می‌شود و تا سرحد مرگ پیش می‌رود. در پایان افسانه، شکارچی بهبود می‌یابد و تصمیم می‌گیرد تا پایان عمر به شکار نرود.^۲

در افسانهٔ «اوغچه پیرین»، قهرمان با شنیدن حرف‌های دو پرنده موفق به یافتن گنج می‌شود. همان‌طور که در بخش بالا آمد، این توانایی را شاه‌مارها به او ارزانی می‌دارند. در افسانهٔ «سعد و سعید» نیز قهرمان با کمک دو پرنده نجات می‌یابد و به خوشبختی می‌رسد. در افسانه‌های «دختر

1. Gaušurvan

۲. افسانه‌های آورده‌شده از تنکابن، نظیر «ککی یا کاکوی» و «شکارچی و سار» و «تخت سلیمان»، برگرفته از مجموعه افسانه‌های گردآوری‌شدهٔ عزیز عیسی‌پور است؛ در کتاب زیر چاپ ایشان با نام «قصه و افسانه‌هایی از تنکابن».

نظر کرده»، «گل سرخ تتی»، و «میشکا تتی»، گنجشکی بر بالای درخت قهرمانان را از حوادث بد دور می‌کند. قهرمانان داستان «دختر نظر کرده» خواهر و برادری هستند که از بدجنسی‌های نامادری بی‌خبرند. نامادری و پدرشان نقشه قتل آن دو را می‌کشند. زمانی که خواهر و برادر زیر درختی می‌نشینند، گنجشکی بر روی درخت از آن‌ها مقداری نان می‌طلبد تا خبر مهمی را به آن دو بگوید. گنجشک نقشه نامادری را برای آن‌ها فاش می‌کند و می‌گوید که باید از خانه فرار کنند.

در افسانه‌های «گل سرخ تتی» و «میشکا تتی»، پرنده‌ها با رازگشایی قهرمانان را یاری می‌کنند. در افسانه «میشکا تتی»، ملک جمشید برای زنده کردن جوانان مردم باید به خانه جادوگری برود که دختر قاضی را طلسم کرده است. در بین راه زیر درختی می‌خوابد. دو پرنده بالای درخت راز زنده کردن آن‌ها را می‌گویند. ملک جمشید حرف‌های آن‌ها را می‌شنود، همه را انجام می‌دهد، و افراد زنده می‌شوند. در افسانه «نارنج و ترنج» نیز درویش به قهرمان می‌گوید که رمز نجات دختر نارنج و ترنج را باید از دو پرنده بشنود. در نهایت، قهرمان با عمل کردن به حرف‌های پرندگان به سعادت می‌رسد.

در افسانه‌های مازندران، پادشاه پریان مردی نیک‌خواه و آزاده است و دختر و پسر شاه پریان رمزی از کمال، ثروت، و خوشبختی‌اند. قهرمان داستان اغلب با دختر شاه پریان آشنا می‌شود و، در آخر، با پشت سر گذاشتن موانع و مشکلات، پری محبوب خود را به دست می‌آورد؛ مثل افسانه «محمد پسر حداد».

در افسانه‌های مازندران، ازدواج با پریان همواره سعادت‌مندی در بر دارد. در افسانه «کچلک»، قهرمان داستان مار، گربه، و کبوتری را - که می‌خواستند آن‌ها را بکشند - می‌خرد. مادر قهرمان او را از خانه بیرون

می‌کند و پسر به کلبه‌ای می‌رود. ناگهان مار به دختر زیبایی تبدیل می‌شود. دختر، که دختر شاه پریان است، از پسر می‌خواهد نزد پدرش برود و از او انگشتری‌اش را بخواهد. پسر را راهنمایی می‌کند و پسر به سعادت و خوشبختی می‌رسد. در افسانه «سبزه‌قبا»، کبوتر بخت و اقبال دختر کوچک پادشاه بر روی خرابه‌ای می‌نشیند. سبزه‌قبا، که پسر شاه پریان است، آنجا را به قصری باشکوه تبدیل می‌کند. او از دختر می‌خواهد که این راز را با کسی در میان نگذارد؛ اما دختر به خواهرهاش می‌گوید و برای پیدا کردن پسر شاه پریان به سرزمین پریان می‌رود. در آنجا، با وجود مشکلات بسیار، با کمک سبزه‌قبا موفق می‌شود و با پسر شاه پریان به خوبی و خوشی زندگی می‌کند.

در این دو افسانه، پری به کمک انسان‌ها می‌شتابد و به او یاری می‌رساند. در افسانه‌های دیگر - «فایز و پری» از افسانه‌های گیلان - هنوز سرنوشت شوم آمیزش با پریان، همان گونه که در بسیاری از اساطیر آورده شده است، دیده می‌شود. در این افسانه، پری از فایز می‌خواهد به او خیانت نکند؛ اما فایز خیانت می‌کند و پری از او می‌خواهد فرزندانشان را نصف کنند. نصف می‌کنند و بچه فایز می‌میرد و پری او را طرد می‌کند. کچلک چون به مار کمک کرده است، مار هم او را به خوشبختی می‌رساند. در افسانه «گل سرخ تتی»، همسر پادشاه پس از سالیان سال صاحب فرزندی می‌شود. پادشاه همه آدمیان و پریان را دعوت می‌کند؛ به جز پری آه. پری آه هم دختر را نفرین می‌کند تا در پانزده سالگی با سوزن چرخ کشته شود؛ اما پری دوازدهم دعا می‌کند که دختر نمیرد؛ بلکه به خوابی طولانی برود. در ادامه افسانه می‌خوانیم که دختر و همه آنان که در قصر هستند به خواب می‌روند. پری‌ها به شاهزاده می‌گویند که برای بیدار کردن دختر پادشاه و باطل کردن سحر

باید پری آه را بکشد. برای این کار لازم است شمشیرش را با زهر اژدها آبدیده کند. شاهزاده در ادامه توضیح می‌دهد که قبلاً به کمک دو پرنده‌ای که در بالای درختی بودند راز کشتن اژدهایی را فهمیده، او را کشته، و شمشیرش را به زهرش فروبرده است. وی به سراغ پری آه می‌رود و دختر را نجات می‌دهد.

این افسانه در ساختار کلی مشابه افسانه معروف «زیبای خفته در جنگل» از سری قصه‌های شارل پرو، نویسنده و گردآورنده معروف قصه‌های پریان، است. شاهزاده خانمی که به همراه قصر و اهالی آن باید صد سال در انتظار بماند تا شاهزاده‌ای فرارسد و با بوسه‌ای او را، که به دست پری زیانکار خبیثی در خوابی جادویی فرورفته، بیدار کند؛ با این تفاوت که، در افسانه «گل سرخ تتی»، پری‌ای که او را به خواب فروبرده پری نیکوکاری است که نفرین پری دیگر را خنثی می‌کند و شکستن طلسم طور دیگری صورت می‌پذیرد. در این افسانه، پری با دو کارکرد منفی و مثبت، جایی در نقش یاریگر قهرمان (چه در ظاهر پری چه به طور نمادین در قالب پرنده) و در جای دیگر در نقش منفی پری آه حضور می‌یابد.

با توجه به اصل برابری جزء با کل در اساطیر، دیدیم که در افسانه‌ها با آتش زدن جزئی از موجودی - موی یا پر - کل او ظاهر می‌شود. در افسانه‌های دیگر دیدیم که قهرمان، با آتش زدن موی دیو، او را ظاهر می‌کرد و از او یاری می‌جست. در این افسانه، دو چهره از پری تأمل‌برانگیز است: یکی چهره‌ای که یادآور خویش‌کاری اسطوره‌ای او همچون موجودی نیکوکار است - که به تفصیل درباره‌اش حرف زدیم - و دیگری چهره‌ای که در سنت زرتشتی از پری ارائه شده است. در این افسانه، قهرمان با آتش زدن موی پری آه او را نابود و جادویش را خنثی

می‌کند. از دیدی نمادشناسانه، آتش می‌تواند در اینجا نماد دین زرتشتی باشد که باعث نابودی پری، در نقش موجودی اهریمنی، می‌شود.

همچنین، در افسانه «سیب گریان انار خندان» نیز به چهره منفی و تصویر زرتشتی از پریان برمی‌خوریم. در جایی از افسانه، قهرمان به دنبال یافتن «گوهر شب چراغ»، که در دست پریان است، فرستاده می‌شود. در این افسانه نیز مکان پریان دره‌ای تاریک و روش مقابله با آن‌ها روشن کردن آتش ذکر شده است تا دود آتش چشم حن و پری را کور کند. همین طور در جای دیگر، قهرمان به دنبال «سیب گریان انار خندان» به سرزمین پریان فرستاده می‌شود. باز هم چشم پریان با جرقه‌هایی که از برخورد نعل اسب قهرمان با سنگ‌ها به وجود می‌آید کور می‌شود و، در نهایت، با نفرین آنان قهرمان تغییر جنسیت می‌دهد - که به طریقی همچون موهبتی در حق قهرمان عمل می‌شود. این گونه افسانه‌ها، که در آن عنصر آتش مقابل پری و همچون راه‌حلی برای نابودی او طرح می‌شود، شاید باقی‌مانده انگاره زرتشتی از پری باشد که در این افسانه‌ها هنوز حفظ شده است.

در افسانه «کاکل زری، دندان مروارید»، ویژگی باروری، پیشگو بودن، و درمانگری پری هنوز بر جای مانده است؛ همچنین، در مقابل آن چهره شیریر او، که در برخی اسطوره‌ها رباینده کودک است. چنان‌که در افسانه می‌بینیم، از بین زنان پادشاه فقط زن کوچک، که دختر شاه پریان است، باردار می‌شود. اما همسران دیگر پادشاه از روی حسادت پیرزنی قابله را مأمور نابودی فرزندان می‌کنند و دو توله‌سگ را به جای کودکان قرار می‌دهند. در همین فصل گفتیم که چگونه پیرزن قابله در افسانه‌ها غیر مستقیم نقش آل را بازی می‌کند و کودکان را - که به استعاره همان جگرگاہ مادراند - به آب می‌سپارد. این پدیده را در

اساطیر و داستان بسیار سراغ داریم. در داستان موسی، مادر موسی به امر خداوند موسی را درون سیدی می‌گذارد و به رود نیل می‌سپارد. سید یا صندوق همان قایق است. رودخانه، در عین اینکه مانعی برای عبور محسوب می‌شود، نجات‌بخش نیز هست. رموس و رمولوس نیز، در اساطیر روم باستان، از باکره وستایی و مارس - خدا به دنیا می‌آیند. آن دو را در سیدی بر روی رود رها می‌کنند تا بمیرند. وجود کودک در یک سبد و شناور شدن آن بر روی آب و تغذیه او توسط یک حیوان بن‌مایه‌ای از داستان‌های عامیانه است. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۲۱)

خواهر دختر شاه پریان، یعنی خاله، نیز در این افسانه خصوصیات پیشگویی و درمانگری پریان را فریاد می‌آورد. وی در هر مرحله کاکل‌زری را از بلایای مختلف می‌رهاند و، با درایت و یاری‌رسانی، پایانی خوش را برای قصه به ارمغان می‌آورد. شعری که در پایان قصه از زبان خاله بیان می‌شود باز بر خصوصیت باروری در پریان حتی در باور عامیانه تأکید می‌کند.

در افسانه‌ای دیگر به حضور پریان در جاهای مرطوب و گرمابه‌ها و همین‌طور دوری گزیدن آن‌ها از نام خدا - همان‌طور که در باورهای عامیانه رواج دارد - اشاره می‌شود. گفتیم که جن معادل عربی به‌کاررفته پری در فرهنگ اسلامی و درست به مانند پری دارای دو چهره بد و خوب است. در افسانه «قوز بالا قوز»، جن‌ها موجوداتی تصویر می‌شوند که نیمه‌شب در حمام روستا مجالس رقص و شادی و همچنین عزای خود را برپا می‌کنند و در قبال خوبی انسان از قدرت درمانگری، برداشتن قوز، و بخشش ثروت برخوردارند. اما در مقابل بدی او می‌توانند او را

بسیار آزار دهند. همان طور که در بخش مربوط به دیو بررسی کردیم، در افسانه «شیرمحمد»، دختران دیو را دیدیم که با ویژگی‌های عمدهٔ پریان - حضور در مکان‌های مرطوب (گرما به و چاه)، افسونگری، و به خود خواندن قهرمان - تصویر شده‌اند. همچنین، در افسانه «شیرمحمد»، خصوصیت دیگر پریان در داستان‌ها - پدیدار شدن از میان دود و ابر از آسمان - نیز با شخصیت «دیو پدر» انطباق می‌یابد؛ زیرا در افسانه آمده است که هنگام پدیدار شدن در هاله‌ای از ابر و دود ظاهر می‌شود.

سخن آخر

قصه‌های پریان منصف^۱ ندارند و مثل منظومه‌های حماسی، افسانه‌ها، و سرودهای عامیانه آخرین شاخه‌هایی هستند که از تنهٔ اساطیر منشعب شده‌اند و می‌توان گفت که بیانگر خاطرات دوران کودکی نوع بشر به شمار می‌روند. منشأ آن‌ها به ماقبل تاریخ می‌رسد. ارنست ژوبر می‌نویسد: «قصه‌ای که ما را شیفتهٔ خود می‌کند قبلاً آریاییان را شیفته کرده بود.» (لوفلر - دلاشو ۱۳۸۶: ۳۰)

با مطالعهٔ قصهٔ پریان در سرزمین‌های مختلف، متوجه می‌شویم که همه جا همانند و گوهری یگانه دارند. در هر اقلیمی، عناصر قصهٔ پریان همیشه یکسان‌اند: کاخ یا سرایی اربابی، شاهی کهن سال، شاهزاده خانمی، شاهزاده پسر، جنگلی جادو، چشمه‌ای یا فواره‌ای، گردونه‌ای پُران، چرندگان کوچک، و غولان و گورزادگانی. این مشابهت یا توارد ابدأ اتفاقی نیست. اگر هر ایالتی قصهٔ خود را از شاخ درختی فولکلوریک می‌چیند، که در آن سرزمین می‌روید، همهٔ شاخه‌ها متعلق به درخت تناوری هستند که در سرتاسر زمین ریشه دوانده است. این درخت واحد منبع

تغزیه تمام روایات مردمی است که از طریق منظومه‌های حماسی، افسانه‌ها، اساطیر در سرتاسر زمین پراکنده‌اند. (همان: ۳۰-۳۱)

پری از موجوداتی است که با سیمایی دوگانه نمایش داده شده است. این دوگانگی در لایه‌ها، متون، و ادوار مختلف همواره به جای مانده است و در افسانه‌ها و باورهای عامیانه هنوز به چشم می‌خورد. همان طور که از مطالب گردآوری شده برمی‌آید، پری در کارکرد مثبت خویش در افسانه‌ها و باورهای عامیانه یاری‌دهنده، بارور و بارورکننده، پیشگو، و وسوسه‌کننده است که در مکان‌های مرطوب، چشمه‌ها، و جنگل حضور دارد. در کارکرد منفی هم، ربایندۀ کودکان، دشمن زائو، و نابودکنندۀ نرینه دلخواه (با عنوان آل) واقع در مکان‌های تاریک و مرطوب است.

تبرستان
www.tabarestan.info

فصل چهارم | افسانه؛ میراثی جهانی |

اسطوره‌ها حیات غریزی آدمی را در قالب یک نمایش عرضه می‌کنند. از جنبه‌های شایسته بحث و بررسی اسطوره‌ها، شباهت‌های آن‌ها با یکدیگر در جغرافیای زمانی و مکانی متفاوت است. ادبیات عامیانه معمولاً تحت تأثیر فرهنگ‌های ملل گوناگون قرار گرفته و محتوای آن بیشتر ویژگی‌های ادبیات بین‌المللی آن زمان را دارا بوده است. آداب و رسوم اقوام و ملل مختلف جهان، از جوامع ابتدایی تا پیشرفته، که دهان به دهان نقل و نسل به نسل منتقل می‌شود، فولکلور یا فرهنگ عامه نامیده می‌شود. عناصر تشکیل‌دهنده این فرهنگ را اسطوره‌ها، افسانه‌ها، قصه‌ها، ضرب‌المثل‌ها، مثل‌ها، ترانه‌ها، تصنیف‌ها، و سایر آداب و سننی که مردم هر سرزمین، بنا به ضرورت و در شرایط اجتماعی و فرهنگی و تاریخی خاصی به وجود آورده‌اند، تشکیل می‌دهد.

اگر شناخت را نتیجه برخورد ارگانیزم انسان با محیط و اثر این شناخت را بر ذهن انسان تجربه بدانیم، با توجه به اشتراکات استعدادها و ظرفیت‌های جسمی و ذهنی انسان‌ها و اشتراک بسیاری از خصوصیات محیطی آن‌ها، می‌توانیم بخشی عظیم از شناخت‌ها و تجربه‌های انسان‌ها را عمومی و مشترک بشماریم. از این دیدگاه می‌توان نتیجه گرفت که برخورد انسان‌ها با ظرفیت‌ها و استعدادهای ناشی از ماهیت مشترک آنان با محیطی تقریباً مشترک و شبیه به هم، در بسیاری از خصوصیات، می‌بایست فرآورده‌هایی مشابه تولید کند، که اگرچه به سبب وجود اختلاف‌های فرهنگی و زمانی و مکانی و تجربه‌های گوناگون شخصی روستاها این فرآورده‌ها مختلف به نظر می‌رسد، ژرف‌ساخت آن‌ها تقریباً یکسان و شبیه یکدیگر است. شباهت اساطیر ملل مختلف - که خود نخستین جلوه‌های معرفت آنان و تبیین بدوی پدیده‌های طبیعی و روحی و جسمی از جانب آنان است - از همین چشم‌انداز است که می‌تواند توجیه‌پذیر باشد. (پورنامداریان ۱۳۸۸: ۵۳)

افسانه‌ها شامل آداب و رسوم مردم یک منطقه و باورهای آنان است. قصه‌ها و افسانه‌ها زبان مشترک ملل هستند برای بیان حقایق زندگی و عادات مختلف، به منظور باروری اندیشه نسل‌های بشر و رویارویی با مشکلات زندگی - که سینه به سینه نقل شده، از سرزمینی به سرزمین دیگر راه یافته‌اند. به همین دلیل، مفهوم و مضمون افسانه‌های سرزمین‌های مختلف به هم شباهت دارد؛ اما، بر اساس شرایط جغرافیایی و بومی هر منطقه و سرزمین، با هم متفاوت‌اند. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۱۰)

با خوانش افسانه‌ها و مشاهده شباهت‌های شگفت‌انگیز بین آن‌ها،

چنانچه آمد، پی به این نکته می‌بریم که بن‌مایه‌هایی مشترک افسانه‌های همه ملل را به هم پیوند می‌دهد. همان‌طور که احمد باوندی سوادکوهی در مقدمه کتاب خود، به نقل از دکتر شین تاکه‌هارا، چنین می‌آورد: «بیشتر قصه‌هایی که در ژاپن گفته می‌شود در اصل ژاپنی نیست و بسیاری از آن‌ها متعلق به سرزمین ایران است.»^{۱۷} بازرگانانی که از جاده ابریشم با ژاپن در ارتباط بودند نقش مهمی در انتقال افسانه‌های ایرانی به ژاپن داشتند. (باوند سوادکوهی ۱۳۸۶: ۱۷)

همچنین، وجود شباهت‌های کلی در اساطیر و افسانه‌های ملل جهان - که هیچ‌گونه راه ارتباطی نداشتند - در موضوعات کلی پیدایش انسان، پیدایش جهان، نابودی محتوم آن و تبیین پدیده‌های طبیعت، و نبرد با دیوان دیده می‌شود و تلاش انسان‌های نخستین را در این راستا در قالب اسطوره، مناسک، و ادبیات نشان می‌دهد. البته، جزئیات این افسانه‌ها با یکدیگر فرق دارد؛ اما بر همه آن‌ها الگوی واحدی حاکم است. این فرض، که شباهت میان افسانه‌ها به واسطه ارتباط میان اقوام است، مردود می‌نماید؛ زیرا انسان‌شناسان امکان تعامل اجتماعی میان آن اقوام را نمی‌پذیرند. پس شباهت موجود در اساطیر و مناسک باید معلول چیزی جدا از ارتباط فرهنگی یا همجواری جغرافیایی باشد و آن یکسانی موقعیت‌هاست؛ زیرا این همه در خاطره قومی آن‌ها انباشته است. شخصیت‌های آنان در واقع بازتاب خصلت‌های عام بشر است. افسانه‌ها زیربنایی برای پژوهش تاریخ‌نگاران به شمار می‌روند. بعضی از آن‌ها جزء وقایع تاریخی‌اند. در بسیاری از موارد افسانه و حماسه با هم تلفیق شده است و تمیز آن‌ها از یکدیگر کاری است بس مشکل. افسانه‌ها در گذشته‌های دور شفاهی و گفتاری میان مردم روایت می‌شد؛ که این پایه‌گذار ادبیات عامیانه بوده است.

دو کشور ارمنستان و ایران سوابق تاریخی و همبستگی بسیاری دارند که آغاز آن به زمان‌های دور بازمی‌گردد. در هر دو کشور سیر تکامل مشابهی وجود داشته است و در این راه اشتراکات فراوانی به چشم می‌خورد. پیوندهای تاریخی، فرهنگی، اقتصادی، و سیاسی مردم ایران و ارمنستان ریشه در ژرفای تاریخ چند هزارساله دارد. این پیوندها در وهله نخست به علت هم‌نشینی و همسایگی خاستگاه اولیه آنان و بهتر است بگوییم به دلیل هم‌نژادی ایشان بوده است - که این امر بدون شک نمی‌توانست در طول اعصار به یگانگی و تاثیرهای متقابل فرهنگی معنوی و اقتصادی و اجتماعی سیاسی منجر نشود. این نزدیکی فرهنگی حتی در خط و زبان نیز رخ داده است.

پس از رسمیت یافتن آیین مسیح در ارمنستان (۳۰۱م) و تغییر مواضع شاهزادگان ارمنی به سمت بیزانس، شکاف ژرفی میان دو ملت به وجود آمد؛ لیکن، چنانچه موسی خورنی گواهی می‌دهد، به مدت یک سده تا زمان پیدایی الفبای ارمنی (۴۰۵م)، به موازات نوشتار یونانی، استفاده از خط و زبان فارسی در محافل حکومتی و اجتماعی ارمنستان رایج بود. (چوکاسزریان ۱۳۸۱: ۱)

ذکر این نکته بسیار مهم است که فرهنگ و دین ایرانی در باورهای مذهبی تأثیر عمیقی داشته است. وجوه تشابه بین ایزدان ایرانی و ارمنی از روابط تنگاتنگ میان این دو همسایه حکایت دارد (آیوازیان - ترزیان ۱۳۹۱: ۷۵). بین افسانه‌ها و روایات ارمنی و دیگر ملل شباهت‌های فراوانی وجود دارد و گاه به وقایع مشابهی در افسانه‌های ارمنی، ایرانی، یونانی، و دیگر کشورها برمی‌خوریم. از این میان شباهت‌های فراوان و خیره‌کننده و اشتراکاتی نیز بین افسانه‌های ارمنی

و افسانه‌های مازندران وجود دارد. با در نظر گرفتن استیلای هزارساله هخامنشیان، پارتیان، و ساسانیان بر ارمنستان و ارمنیان و این نکته که «پادشاهان ارمنستان در زمان روی کار آمدن سلسله ساسانی، از سلسله اشکانیان بودند» (آبوازیان - ترزیان ۱۳۹۱: ۱۵۵)، این تشابه فرهنگی، که در افسانه‌ها نیز خود را متجلی ساخته است، غریب نمی‌نماید. نگارنده، با مطالعه افسانه‌های ارمنی، شباهت‌های فراوانی بین آن‌ها و افسانه‌های مازندران دیده است. در بخش‌های مختلف این کتاب برای نشان دادن این شباهت‌ها بین افسانه‌ها و باورهای ملل به بیان مفاهیم مشترک در باورهای ارمنی و مازنی در جاهای گوناگون اشاره کردیم. در این بخش به ذکر درون‌مایه‌های مشترک در افسانه‌های این دو ناحیه با محوریت حضور دیو و پری می‌پردازیم. در ادامه یک نمونه از افسانه‌های ارمنی را، که دارای ساخت و درون‌مایه مشترک و تقریباً یکسان با یکی از افسانه‌های مازندرانی است، می‌آوریم و به بررسی شباهت‌های آن می‌پردازیم.

در افسانه‌های ارمنی نیز با گشتار پری در غالب پرنده، که قادر به پیشگویی است و راز غیب می‌داند، مواجهیم. مثلاً، در افسانه «پری پرنده»، از افسانه‌های آرامنه، به مانند افسانه «برگ ظلمات»، از افسانه‌های مازندران، با پادشاهی نابینا روبه‌رو هستیم که سه پسرش را برای مداوای نابینایی به سفری پرماجرایی فرستد. پسر کوچک‌تر در هر دو افسانه - در افسانه مازندرانی به کمک دیو و در نمونه ارمنی در آخر با کمک پری - به پادشاهی می‌رسد.^۱ در افسانه ارمنی «مهرپرتو و شاهزاده افعی»، با تلفیق گونه‌ای از اسطوره کهن ضحاک و افسانه ماه‌پیشانی روبه‌رو هستیم که در قالب افسانه‌ای ارمنی آمده است.

۱. برای خوانش افسانه ارمنی «پری پرنده» - داوونینگ جازز ۱۳۸۰: ۴۵ - ۶۷.

در فصل گذشته درباره پدیده مار-اژدها و جایگاه آن بحث کردیم. در اساطیر و افسانه‌های ارمنی نیز موجودی افسانه‌ای به نام ویشاپ^۱ وجود دارد. ریشه‌یابی این واژه بدین صورت آمده است:

ویشاپ (اژدها) از اوستایی *višāpa*- یعنی اژدها، لقبی برای *aži* یعنی مار *aži*- اوستایی و *iž* در ارمنی یعنی مار زهردار.^۲ (آبوازیان-ترزیان ۱۳۹۱: ۶۹)

موسی خورنی، تاریخ‌نگار ارمنی (سده پنجم میلادی)، ویشاپ را به شکل مارماهی می‌داند که به نظر می‌رسد قدیمی‌ترین نمونه کامل ویشاپ بوده است. در ادبیات ارمنی، افسانه‌ای معروف به نام افسانه «آژدهاک» وجود دارد؛ روایت اسطوره‌ای ارمنی درباره تیگران و آژدهاک، که به همت موسی خورنی به ما رسیده است. در متن این داستان، جنگ ایزدرعد و برق (تیگران) با اژدها گنجانده شده است که در روایت اسطوره‌ای ارمنی به شکل موضوعی تاریخی درآمده، چهره ایزدرعد و برق را تیگران دوم در نقش پادشاه ارمنستان و اژدها را آژدهاک^۳ در نقش پادشاه ماد ایفا کرده است. آژدهاک همان لغت ارمنی ویشاپ است. در داستان‌های اسطوره‌ای ارمنیان، مادها به طور کلی «اژدهاناسب» نامیده شده‌اند. موسی خورنی می‌گوید که فرزندان پادشاه ماد اژدهاناسب نامیده می‌شده‌اند. فردیناند یوستی، شرق‌شناس مشهور، در کتاب خود، نام‌نامه ایرانی، درباره آنویش (همسر آژدهاک) می‌نویسد: آنویش مادر اژدهایی است که در اساطیر ارمنی باستان ایزدبانوی مار بوده است. در داستان‌های اسطوره‌ای

1. Višap

۲. جالب است بدانید که امروزه در زبان مازندرانی هنوز به کرم سرخ‌رنگ خاکی *ajik*/گفته می‌شود (بشیرنژاد ۱۳۸۶: ۱۸۲)، که از نظر فرزین آقازاده صورت ظاهر واژه هم‌خانودگی آن را با واژه «اژی» از ریشه *Varj* به معنای «خمندگی» بیان می‌کند. (آقازاده ۱۳۸۹: ۲۹)

۳. آستیگ، شاه‌ماد

ارمنیان، مارها به طور کلی ویشاپازون (اژدهانژاد) نامیده می‌شدند. (همان: ۶۸ و ۱۴۷ - ۱۴۸)

در اثر موسی خورنی، در داستان «هریسیمه مقدس»، آمده است که مردم خود را برای ویشاپ قربانی می‌کردند. در باور بومی، ویشاپ نه تنها مار (به خصوص مارهای عظیم‌الجثه) است بلکه جثه‌اش به شکل انسان است. در یکی از افسانه‌های بومی چنین آمده است که همسر آرتاشس، پادشاه ارمنستان، وقتی آرتاوازد را به دنیا می‌آورد، ویشاپ او را می‌دزدد و بچه‌دیوی را به جای آن می‌گذارد. از ویژگی‌های ویشاپ ظاهر شدن او در هیئت‌های گوناگون و دیگر مار عظیم‌الجثه است. بر اساس باورهای بومی ارمنیان، مارها تا زمانی که به دست انسان‌ها کشته نشوند نامیرا هستند. خصوصیات پوست‌اندازی مارها نمادی از جوان بودن ابدی، یعنی نامیرایی، است. به نظر بنونیست^۱، در سده اول قبل از میلاد، در منطقه‌ای از سرزمین ایران تا ارمنستان و گرجستان، باورهایی درباره ویشاپ وجود داشته است (همان: ۶۹). در افسانه «مهرپرتو و شاهزاده افعی»، می‌بینیم که پسر پادشاه مار - اژدهایی است که هر روز دوشیزه‌ای را برای قربانی طلب می‌کند.

دکتر آرش اکبری مفاخر، در کتاب خود، داستان قربانی کردن شبانه دو جوان برای مارهای روی شانه ضحاک را در شاهنامه به گونه‌ای بازمانده‌ای از آیین کهن اهریمن پرستی می‌داند: اجرای قربانی شبانه برای رام کردن اهریمن و فرونشاندن خشم او و همچنین در امان ماندن از نیروهای ویرانگرش بوده است (اکبری مفاخر ۱۳۸۹: ۴۸ - ۴۹). در افسانه «مهرپرتو و شاهزاده افعی»، به گونه‌ای با پرستش اژدها و قربانی دادن برای او و دگرذیسی اژدها به انسان روبه‌رو هستیم. این درون‌مایه تبدیل مار به انسان را در افسانه‌های مازندران نیز سراغ

داریم. در ادامه، ضمن بررسی و مقایسه این نوع افسانه‌ها و نمونه اسطوره رومی آن، بیشتر به این مطلب می‌پردازیم.

همان طور که در بالا یاد کردیم، بخش دوم افسانه ارمنی «مهرپرتو و شاهزاده افعی» دارای ساختار و درون‌مایه مشترک با افسانه «ماه‌پیشانی»، از سری افسانه‌های دهستان اشکور مازندران، است. در هر دو افسانه با درون‌مایه نامادری و ناخواهری بدجنس روبه‌رو هستیم - که در مقابل آن شخصیت مرموز مؤنث با قدرتی خارق‌العاده (در افسانه مازندرانی مادر دیو و در افسانه ارمنی پیرزنی در غار زیر سنگ) به قهرمان قصه کمک می‌کند. در افسانه ارمنی از ماهیت پیرزن حرفی زده نمی‌شود؛ هرچند می‌دانیم در افسانه‌ها جایگاه دیوان اغلب غارها، چاه‌ها، و مکان‌های تاریک ذکر شده است. در هر دو افسانه، دختر از جانب نامادری به رشتن پنبه مأمور می‌شود، که در هر دو لوازم رسیدن (در نمونه مازندرانی پنبه و در نمونه ارمنی دوک) را به محل پیرزن/مادر دیو هدایت کند. در هر دو افسانه حسن نیت دختر موجب درخشش مو/پیشانی و در آخر خوشبختی او، و در مقابل بی‌ادبی ناخواهری باعث درآمدن پوستی آویزان از پیشانی‌اش می‌شود. البته در افسانه مازندرانی حضور شخصیت نیکوکار دیگری نیز دیده می‌شود و آن مادر دختر است که در پیکر گاو به ایفای نقش خود می‌پردازد. حضور گاو در افسانه‌ها، در جایگاه یاریگر قهرمان، چونان عنصری مینوی و اهورایی دیده می‌شود و در باور انسان باستانی در فلات ایران ریشه دارد. در اسطوره فریدون، نبرد او با ضحاک گویی نبرد گاو پرمایه و برکت‌زا با اژدهای نیستی است. گرز گاو سر فریدون تأییدی بر این معناست. گاو در افسانه‌ها معمولاً نماد برکت‌بخشی و زایش است. نمونه کهن این مفهوم را در آیین کهن مهرپرستی و اسطوره قربانی گاو از سوی میترا سراغ داریم.

در اینجا یافته‌های باستان‌شناسی شامل پیکرک‌های گاو کوهان‌دار و همچنین گردن‌بندی با نقش شاخ گاو به دست آمده از یکی از گورها در گورستان باستانی گوهرتپه در شرق مازندران، که قدمت آن را تا به عصر برنز و آهن تخمین زده‌اند، شایان ذکر است.^۱ این کشف در نظر آوردن نقشی آیینی را برای گاو در گذشته دور به ذهن متبادر می‌کند؛ چنانچه ادامه این تقدس را در باورهای مردم مازندران شاهدیم؛ مثل باور به شفا بخشی شیر گاو زرد، اسطوره سیاه گالسن و مثال‌های فراوان در باورهای عامیانه و افسانه‌ها از این حیوان. در افسانه‌ای دیگر از افسانه‌های ارمنی با عنوان «گاو سرخ‌رنگ»^۲، با مضمونی مشابه با شخصیت گاو با همان مشخصات خارق‌العاده (پیشگویی و تغذیه و کمک به کودکان پس از مرگ) همان گونه که در افسانه مازندرانی آورده شده است، روبه‌رو هستیم. همچنین، پایان‌بندی افسانه ارمنی «گاو سرخ‌رنگ» بسیار مشابه ماه‌پیشانی از افسانه‌های مازندران است. از افسانه‌های دیگر، با درون‌مایه مشترک، «سیب‌گریان انار خندان» از افسانه‌های مازندران و «دختری که پسر شد» از افسانه‌های ارمنی^۳ است. در هر دو افسانه دختری فقیر به هیئت مردان درمی‌آید. در افسانه مازندرانی دختر فرزند پیرمردی است که به جنگ فرستاده می‌شود و در نمونه ارمنی دختر فرزند پیرزنی است که لباس‌های پسرانه می‌پوشد و در ادامه قصه به طریقی به قصر پادشاه مربوط می‌شود. در نمونه مازندرانی در اثر رشادت‌ها شهرت می‌یابد و دختر پادشاه عاشقش می‌شود. در نمونه ارمنی دختر پادشاه گم می‌شود و با کمک

۱. برای اطلاعات بیشتر - به وب‌سایت کانون پژوهش‌های ایران باستان دانشگاه SOAS: <http://www.cais-soas.com/News/2006/April2006/27-04-farming.htm>

۲. این افسانه را نیز از کتاب داوینگ ۱۳۸۰: ۸۵-۹۳ بخوانید.

۳. این افسانه را نیز از کتاب داوینگ ۱۳۸۰: ۱۴۱-۱۴۹ بخوانید.

دختر فقیر با لباس مردانه به قصر برده می‌شود. پس از آن در هر دو افسانه شاه برای سر به نیست کردن دامادش او را به سفرهای خطرناک می‌فرستد. در هر دو قصه شخصیت یاریگر وجود دارد که در سفرها به قهرمان کمک می‌کند. در افسانه مازندرانی درویش و در نمونه ارمنی، به مانند افسانه مازندرانی «مادیان چهل کره»، این مادیان قهرمان است که او را راهنمایی می‌کند و نجات می‌دهد. در افسانه ارمنی قهرمان سه بار و در نمونه مازندرانی چهار بار به سفر فرستاده می‌شود. در هر دو افسانه قهرمان در سفر آخر با نفرینی به مرد تبدیل می‌شود. در افسانه مازندرانی به دنبال چیدن «سیب گریان اثار خندان» به سرزمین پریان می‌رود و پریان پس از دزدیده شدن میوه‌ها از باغشان او را نفرین می‌کنند: «اگر زنی مرد و اگر مردی زن شوی.» در نمونه ارمنی مادر دیوها جایگزین پریان و دقیقاً چنین جمله‌ای از زبان مادر دیوها پس از دزدیده شدن تسبیحش بیان می‌شود. در نهایت، پایان‌بندی هر دو افسانه یکی است. در هر دو، دختر، که به مرد تبدیل شده، با دختر پادشاه زندگی شادی را شروع می‌کند و وارث تاج و تخت می‌شود.

اکنون به مقایسه دو افسانه دیگر با روساخت و ژرف ساخت کاملاً یکسان - افسانه «سبزه‌قبا» از مازندران و «کوپید و پسوخه» از افسانه‌های کهن روم - می‌پردازیم. البته، افسانه‌های دیگری نیز با مضمون مشابه با «سبزه‌قبا» در افسانه‌های مازندران دیده می‌شود؛ مانند «سلطان مار» و «مه‌مه خاتون». اما به دلیل شباهت مضمون فقط به افسانه «سبزه‌قبا» بسنده می‌کنیم.

افسانه «کوپید و پسوخه»^۱ از داستان‌های منصوب به آپولیوس^۲، نویسنده و فیلسوف رومی در سده دوم میلادی، است. در کتابی از وی،

با نام الاغ طلائی (این کتاب با نام دگر‌دیدی‌ها هم شهرت دارد)، در قرن دوم میلادی، قدیمی‌ترین روایت از یک قصه جادویی آمده است که با یکی از تیپ‌های مجموعه آرنه - تامسون، تیپ ۴۲۵B، مطابقت کامل دارد (خدیش ۱۳۸۷: ۱۴) و آن جوانی خدای‌گونه است که پوستین مار و شخصیتی مرموز و اساطیری دارد و با دختری زمینی وصلت می‌کند. در اینجا مفید است که شباهت مضمون افسانه هندی اوروشی و پروراوا را - که در فصل سوم در بخش «پری کیست؟» از آن سخن به میان آمد - به یاد آوریم. چنان‌که دیدیم، در افسانه هندی نیز پری با انسانی خاکی ازدواج می‌کند و، بعد از شکسته شدن پیمان و به نوعی برملا شدن راز مگو، پری ناپدید می‌شود و انسان به دنبال او سرگردان می‌شود. در اینجا نیز شخصیتی از نزدیکان پری می‌کوشد انسان را مجازات کند. سر آخر، با لطف خدایان، ازدواج به سعادت دو طرف می‌انجامد. البته، ساختار این افسانه به یقین در ردیف افسانه‌های حیوان - داماد قرار نمی‌گیرد و فقط شباهت کلی مضمون مد نظر است. سنت داستان‌های حیوان - داماد در جهان غرب با داستان «کوپید و پسوخه» آغاز می‌شود. با اینکه در این افسانه کوپید یکی از خدایان است، جنبه‌های مهم و مشترکی با قصه‌های حیوان - داماد دارد. بتل‌هایم «کوپید و پسوخه» رانه یک قصه پریان، بلکه یک اسطوره می‌شناسد. (بتل‌هایم ۱۳۸۱: ۳۶۰)

در هر دو افسانه «سبزه‌قبا» و «کوپید و پسوخه»، شاهد ساختاری یکسان و مضمون و شخصیت‌ها و اتفاقات مشابه هستیم؛ پادشاهی که سه دختر دارد و کوچک‌ترین آن‌ها دارای سرنوشتی متفاوت با خواهرانش است. در افسانه مازندرانی، پرنده بخت دختر سوم در خرابه‌ای می‌نشیند و در افسانه رومی پسوخه با زیبایی خارق‌العاده خود حسادت و خشم ونوس را برمی‌انگیزد. در هر دو افسانه دختر از ابتدا به سرنوشتی شوم

محکوم می‌شود و در پی شوربختی خود از قصر خارج می‌شود. پس از آن، در دنیایی باشکوه با شخصیتی مرموز مواجه می‌شود و زندگی‌اش را در نهایت آسایش و رفاه با او آغاز می‌کند. این شخصیت در افسانه «سبزه‌قبا» پسر شاه پریان است و در افسانه رومی یکی از خدایان به نام کوپید، پسر ونوس. در هر دو افسانه دختر در گفتنِ رازِ همسر مارگونه ممنوعیت دارد، که با وسوسه خواهران حسود و بی‌احتیاطی دختر راز بر ملا می‌شود. در افسانه «سبزه‌قبا»، روزها شوهر نامرئی است یا به هیئت مار در نظر دیگران در می‌آید و فقط شب‌ها به هیئت انسان در کنار همسرش قرار می‌گیرد. در افسانه رومی نیز پسوخته نمی‌تواند همسرش را ببیند و او روزها نامرئی است. خواهران به پسوخته می‌قبولاند موجودی که همسر اوست، همان طور که کاهنه پیش‌بینی کرد، مار غول‌آسایی است با هزار چنبره و باید سرش را با چاقو برید. پسوخته نیمه‌شب در صدد کشتن او بر می‌آید؛ اما او را به صورت جوان زیبایی می‌بیند. کوپید وقتی از حقیقت امر آگاه می‌شود، پسوخته را ترک می‌کند. این آغاز مجازاتی است که هشدارش را همسر ماریبکر داده بود. در این مرحله دختر به اجبار مسیری طولانی را با تحمل سختی‌هایی طی می‌کند و هنگامی که به مقصد می‌رسد با کینه مادر شوهر و توطئه‌های او مواجه می‌شود. البته، در هر مرحله با کمک همسر ماریبکر خود سربلند بیرون می‌آید. در افسانه «سبزه‌قبا»، دختر با دیدن خرابه به جای قصر زیبایی‌اش پی به اشتباهش می‌برد و، بنا به هشدارهای سبزه‌قبا، هفت جفت کفش آهنی و یک عصای آهنی تهیه می‌کند و آن‌قدر راه می‌رود تا هفت جفت کفشش پاره و عصایش ساییده شود.^۱ در نمونه رومی، دختر نخست قصد خودکشی می‌کند و همسرش او را نجات می‌دهد

۱. در افسانه «خوک سحرشده»، قصه‌ای رومانیایی با مضمونی مشابه (- بتلهایم ۱۳۸۱: ۲۶۵)، هم راز شوهر آشکار می‌شود. قهرمان با کفش و عصای آهنی به دنبال همسر می‌رود و در آخر داستان به خواسته خود می‌رسد.

و سفر خود را آغاز می‌کند. خدایان در این راه او را یاری می‌دهند؛ اما ونوس (مادر شوهر) با او به خشونت رفتار می‌کند و مأموریت‌های دشوار و ناممکن به او می‌دهد؛ درست مانند رفتاری که مادر و خاله سبزه‌قبا با دختر دارند. در هر دو افسانه مادر شوهر سه بار دختر را به انجام دادن کارهای سخت مأمور می‌کند. در افسانه رومی، ونوس نخست از پسوخه می‌خواهد انبار معبدش را، که مملو از گندم و جو و غلات برای کبوترانش بود، مرتب کند و هر دانه را در رسته خود بگذارد. این عمل با کمک کوپید میسر می‌شود. در مرحله بعدی از او خواسته می‌شود که مقداری از پشم گوسفندان طلایی را بیاورد. در این مرحله نیز خدای رودخانه او را یاری می‌دهد. در مرحله سوم او را به زیرزمین و قلمرو مردگان می‌فرستد تا کمی از زیبایی پرسفون^۱ را قرض کند. در این مرحله نیز خدایان و کوپید به او کمک می‌کنند. در افسانه «سبزه‌قبا» نیز مادر شوهر، که از وجود دختر انسان بین پریان عصبانی است و دختر خواهرش را برای سبزه‌قبا در نظر دارد، قصد کشتن دختر را می‌کند. وی در مرحله اول به او می‌گوید که با مزگان‌ش حیاط را جارو و با اشک‌هایش آن را آب‌پاشی کند. سبزه‌قبا با خواندن وردی او را یاری می‌دهد. در مرحله بعدی او را نزد خواهرش می‌فرستد تا او را بکشد. اما این بار نیز سبزه‌قبا دخالت می‌کند و دختر را نجات می‌دهد. در مرحله سوم او را نزد خواهرش می‌فرستد. اما باز دختر با کمک سبزه‌قبا موفق به برداشتن دایره بزن برقص می‌شود و از خانه خاله می‌گریزد. هنگام فرار باز مادر و خواهر سبزه‌قبا به دنبالشان می‌روند؛ اما آن‌ها، با دگرپرسی خود به اژدها و درخت، خود را نجات می‌دهند. در پایان‌بندی دو افسانه اندکی تفاوت وجود دارد؛ اما در هر دو پایان خوش در انتظار زوج جوان است. در هر دو افسانه خواهران حسود به مجازات می‌رسند. در افسانه رومی، با وساطت ژوپیتر نزد ونوس، پسوخه بخشوده

می‌شود، از جام نامیرایی می‌نوشد و یکی از خدایان می‌شود. در افسانه مازندرانی، سبزه‌قبا به همراه دختر در نزدیکی کاخ پادشاه پدر دختر سکنی می‌گزیند. سبزه‌قبا با هوش و درایتش پادشاه را از بیماری نجات می‌دهد و شوهرهای خواهران بزرگ‌تر را بنده خود می‌کند. در نتیجه، تاج و تخت پادشاه را از آن خود و همسرش می‌سازد.

کوپید و پسوخه اسطوره است نه قصه پریان؛ گرچه پاره‌ای از ویژگی‌های آن به قصه پریان شباهت دارد. از دو چهره اصلی یکی از ابتدا در زمره خدایان است و دیگری بعدها جاودان می‌شود؛ واقعه‌ای که برای هیچ یک از شخصیت‌های قصه‌های پریان پیش نمی‌آید. در سراسر داستان، خدایان در رویدادها دخالت دارند. کوپید، برخلاف همتاهایش، در دیگر قصه‌های حیوان - داماد همیشه خودش است و بس. فقط پسوخه - که غیبگو و خواهران بدسرشت (یا دلهره جنسی خود او) گمراهش کرده‌اند، تصور می‌کند که او یک جانور است. (بتلهایم ۱۳۸۱: ۳۶۳)

بتلهایم برداشت روان‌شناختی خود را از این افسانه این‌گونه بازگو می‌کند: «حیوان - شوهر نماد دلهره‌های جنسی دختر است. صرف نظر از اینکه این دلهره‌ها آفریده او باشند یا پیامد آنچه زنان بزرگ‌تر (خواهران بزرگ‌تر) به او گفته‌اند.» پسوخه^۱ در این افسانه نماد صفات والای روان و کوپید (اروس در نسخه یونانی افسانه) نماد امر جنسی است، که اتفاقات و دشواری‌های مسیر در افسانه چگونگی پیوند جنسیت و

۱. واژه یونانی پسوخه (psyche) برای «پروانه» به کار می‌رود و به معنای روح است (Bufinch 1855: 126). ذکر این نکته شگفت‌انگیز است؛ چون در باورهای مردم مازندران برای پروانه جایگاهی ماورایی قائل‌اند. پروانه‌های بزرگ خاصی را در نقش ارواح درگذشتگان در نظر می‌گیرند. این پروانه‌ها چون وارد خانه می‌شوند، به آن‌ها احترام می‌گذارند و از آزار یا کشتن آن‌ها می‌پرهیزند.

خرد برای رسیدن به کمال را نشان می‌دهد. در واقع، به شکل مار یا جانوری دیگر شدن نشانه آن است که می‌خواهند زندگی جنسی خود را از دیگر کارهایشان جدا کنند. تسلیم شدن پسوخه به کشتن کوپید همان احساس نیرومندی است که شاید هر دختر جوانی به مردی که او را از دوشیزگی خود محروم کرده داشته باشد. و آفکندن روشنایی بر کوپید و پی بردن به حقیقت به طور نمادین تلاش روان را برای رسیدن به دانش و آگاهی نشان می‌دهد. که رسیدن به آن با تحمل سختی‌های زیاد همراه می‌شود.

در قصه‌های حیوان - شوهر، نگرانی مرد از اینکه زمختی او زن را از او روگردان کند، در کنار نگرانی زن در مورد ماهیت حیوانی امر جنسی قرار می‌گیرد. (بتلهایم ۱۳۸۱: ۳۶۲-۳۶۷)

در این افسانه‌ها، زن‌ها از آشکار کردن راز شوهرانشان منع می‌شوند؛ اما منع شدن به جان آن‌ها و سوسه می‌اندازد و راز را آشکار می‌کنند. با آشکار شدن راز، تلاش و رنج‌های بسیاری باید متحمل شوند تا بتوانند به آن‌ها برسند. مثلاً، در افسانه‌های «کوپید و پسیکه»، «شاهزاده ابراهیم»، «سبزه‌قبا»، «سلطان مار»، و «مه‌مه خاتون» زن‌ها، پس از آشکار کردن راز برای پیدا کردن همسرانشان، سفری سخت و پرمشقت را آغاز می‌کنند و سرانجام به همسر محبوب خود دست می‌یابند. افسانه «سلطان مار» و همچنین افسانه «مه‌مه خاتون»^۱ به لحاظ مضمون و همچنین ساختار مشابه افسانه «سبزه‌قبا» هستند. «مه‌مه خاتون» افسانه‌ای است که راجع به دختر هیزم‌شکنی که با مار ازدواج می‌کند. نام حیوان - داماد کیارستم دیوزاد است که روزها در پوست مار و شب‌ها به هیئت انسان

۱. این نام در کتاب یزدان‌پناه لموکی به معنی «ماه‌خاتون بزرگ» و در کتاب یونسی مخفف «ماه‌میترا خاتون» آمده است. انتساب این نام در جای خود شایسته بحث و جالب است. چه میترا او مهر نامی است که در مازندران دارای ریشه‌هایی کهن است. از طرفی، ارتباط نمادین مار، که یکی از نمادهای مهری است، با میترا تأمل برانگیز است.

درمی‌آید. نام این موجود نیز بسیار جالب توجه است که شاید حاکی از باورهای پنهان حول مار و قداستش در این منطقه و شاید پندار دیوپرستی در مازندران باشد. اما طیار یزدان پناه لموکی خوانشی دیگر از افسانه به دست می‌دهد. وی از روی نام کیارستم او را متعلق به قوم سکایی می‌داند که روزگاری در کناره جنوبی مازندران سکونت داشتند و مضمون داستان را به سنت ازدواج درون طایفه‌ای مرتبط می‌داند. او می‌افزاید:

افسانه‌های «ماه‌خاتون بزرگ» سه روایت دیگر نیز دارد که شامل دو روایت آن را در کتاب قصه‌های کتاب کوچه آورده است. در هر سه روایت (تهرانی، افغانی، و کرمانی)، مشابهت‌های آن‌ها با افسانه‌های مازندرانی، صرف‌نظر از تنوع رخ داده‌ها که در بیان هر یک از آن‌ها آمده، مضمون یکی است. یعنی شکستن قبح ازدواج فامیلی، که در دو افسانه افغانی و تهرانی، قهرمان داستان جوانی است خوش‌سینما که روزها رخ از مردم می‌گیرد؛ یعنی در پوست مار می‌رود و شب‌ها با هیئت انسانی در کنار همسرش ظاهر می‌شود. علاوه بر این، در دو افسانه افغانی و تهرانی قهرمان داستان (سنت‌شکن) پریزاد است. در بخش پایانی هر سه افسانه، بنا به اجرای مراسمی که در طرد غیر خودی دارند، مشابهت‌های فراوانی دیده می‌شود و بیشتر حکایت از اهمیت رسم و سنت ازدواج درون طایفه‌ای دارد که به طور کلی به شدت غریبه‌ستیز است. (یزدان پناه لموکی ۱۳۹۰: ۹۲)

پیرو نظر یزدان پناه لموکی درباره این افسانه و بنا به اسم خاص «کیارستم دیوزاد»، در این بخش آیین و نمایش گونه «پیربابو» را، که در فصل دوم مفصل به آن پرداختیم، فرایاد می‌آوریم؛ نمایشی که در آن دیو یا غول بر سر زن، «نازخانوم»، به مبارزه می‌پردازد و پیروز می‌شود.

بنا بر نظر جناب خلعتبری، این نمایش به رسم دزدیدن عروس در قبایل اولیه اشاره می‌کند. در این افسانه نیز دختر در ابتدا به زور ستانده می‌شود، سپس عاشق دیو (همسر مارگون) و از خانواده (طایفه) خود جدا می‌شود. پسر نیز با برگزیدن همسر از قبیله غیر خودی به مبارزه و ترک طایفه مجبور می‌شود. در هر سه افسانه «سبز قبا»، «سلطان مار»، و «مه‌مه خاتون»، انگشتی‌ای که در کوزه انداخته می‌شود کلید ظاهر شدن و رسیدن به مار است.

انگشت از مصر باستان در پی تکامل «مهر» سرچشمه گرفته است. در قدیم، انگشتی از آن جهت اهمیت داشت که مهر هر کس و مخصوصاً پادشاهان بر نگین آن بود. حلقه، مانند دایره‌ای بسته، نماد پیوستگی و تمامیت است. به همین علت، هم نماد ازدواج و هم نماد چرخه تکراری و جاودان زمان شمرده می‌شود. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۲۵)

این گونه افسانه‌ها را می‌توان در یک گروه طبقه‌بندی کرد. مارزلف در کتاب طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی آن‌ها را مشابه قصه‌های نوع B425 طبقه‌بندی کرده است. همان طور که در فصل مربوط به پری گفته آمد، در ایران این افسانه‌ها نسخه‌ای آیینی دارد و آن «قصه سفره مار» و دیگری قصه‌ای است که با عنوان «ماه بانو» در سال ۱۳۵۷ انتشار یافته، بر سر سفره بهمن امشاسپند در میان زرتشتیان برگزار می‌شده است. که امروزه دیگر برگزار نمی‌شود و سخت‌گیری‌های اکیدی در بازگو نکردن قصه وجود دارد. دکتر مزداپور در پژوهش خود درباره قصه‌های آیینی ممنوع در سنت زرتشتی چنین می‌آورد:

از زمانی پیش از حدود سال ۱۳۵۵ خورشیدی، در جامعه زرتشتیان ایران، کنار نهادن «قصه مار» در برگزاری سفره

بهمن امشاسپند معمول شد و در خرّمشاه یزد، که در حقیقت برای برگزاری این آیین مرکزیت داشته است، فقط آن قصه دیگر را می‌خوانند. ابرام در نهمان داشتن قصه اصلی سفره چندان است که نسل جوان آن را نمی‌شناسند. خصیصه پنهان داشتن اسرار دینی را دربارهٔ مذهب کهن و پیش‌آریایی مردم عیلام نیز ذکر کرده‌اند. (مزدآپور ۱۳۸۷: ۲۱۲)

حال به ویژگی‌های پری در افسانه «سبزه‌قبا» بپردازیم. «سبزه‌قبا» در باور مردم مازندران نام گونه‌ای پرنده است. در این افسانه پری پسر شاه پریان است که روزها در هیئت مار و شب‌ها در ظاهر جوانی زیبا درمی‌آید و این رازی است که در صورت فاش شدن عقوبت دارد. در این افسانه، با توجه به باورهای زندهٔ مربوط به شخصیت اصلی، یعنی سبزه‌قبا، باز هم شاهد دگردیسی پری در قالب پرنده و مار هستیم. در ابتدای افسانه، کبوتری که دختر به پرواز درمی‌آورد دو بار بر سر خرابه فرودمی‌آید. با توجه به مطالبی که دربارهٔ گشتار و پیکره‌گردانی پریان در قالب پرندگان در افسانه‌ها و ارتباط به‌ویژه کبوتر و پریان در اساطیر برشمردیم، می‌توان کبوتر را همان «پری» دانست که سرنوشت دختر را از همان آغاز با عشق خود رقم زده است؛ درست مانند پیشگویی‌ای که کاهنهٔ معبد آپولون دربارهٔ سرنوشت شوم پسوخته می‌کند، که مقدر است با جانوری ماروش ازدواج کند.

در افسانه «سلطان مار» نیز این جست‌وجو برای یافتن «دخال مدخال» است که دختر را به لانهٔ مار می‌کشاند و او را به تسلیم در برابر آن مجبور می‌کند. در بخشی از افسانه «سبزه‌قبا» ورود انسان به دنیای پریان با مرگ او برابر می‌شود. سبزه‌قبا از ممنوعیت ازدواج انسان و پری نزد پریان سخن می‌گوید. در اینجا نیز با بازماندهٔ رسم کهن غریبه‌ستیزی

در پیوندهای خونی و قبیله‌ای مواجهم که به دنیای پریان تعمیم داده شده است. درباره‌ی ازدواج پری با انسان گفته‌ایم که این وصلت در افسانه‌ها گاه با سعادت و گاه با شقاوت همراه بوده است. در این افسانه نیز با قدرت پریان در پیکرگردانی خود و دیگران، اعمال جادویی، و پیشگویی آن‌ها مواجهم. در بخشی از این افسانه، سبزه‌قبا دختر را به سوزن تبدیل می‌کند و به خانه می‌برد (مانند آنچه در افسانه «سلطان مار» اتفاق می‌افتد) و در جایی دیگر به درخت. در بخشی از افسانه باز دگردیسی و گشتار پریان را در قالب مار و در اینجا صورت اغراق‌شده‌ی آن‌ها می‌بینیم. در این بخش نیز با تصویری اساطیری روبه‌رو هستیم که سابقه‌ای بس کهن دارد و آن تصویر مار و درخت است.

به منظور نقد اسطوره‌شناختی افسانه لازم است به پیشینه آن بپردازیم. نمایش درخت و مار و دایره، به صورتی پیوسته و به تحلیل رفتن و جذب شدنشان در یکدیگر به طور متقابل نشان‌دهنده رشته‌های پیوندی است که طی قرون و اعصار میان آن‌ها استوار شده است؛ زیرا رمزها با یکدیگر تلاقی و متقابلاً در هم نفوذ و تداخل می‌کنند و بر هم سوار می‌شوند و به روشن کردن معنای هم مدد می‌رسانند. این تلاقی‌های مستمر و مدام موجب دگردیسی‌های بی‌وقفه می‌شود و تکثیر این استحالها منشأ و منبع رمزپردازی است. (دوبوکور ۱۳۹۱: ۵)

تلفیق مار و درخت یکی از پرمعناترین و نیرومندترین نمادهای پیش‌آریایی را پدیدار می‌سازد. از دیرباز، چنین تلفیقی را در ذیل مفهوم «درخت زندگی» می‌بینیم.

کهن‌ترین نمونه مکتوب چنین تلفیقی در اسطوره گیلگمش مشاهده می‌شود؛ آنجا که او به سودای دستیابی به زندگی جاودانه و با راهنمایی عوت‌نه‌پیش‌تم، گیاه جوانی را، که

مایه جاودانگی است، در قعر دریا می‌یابد. اما ماری بر او پیش‌دستی می‌کند و گیاه را می‌بلعد و پوست کهنه خود را در عوض بر جای گیاه می‌گذارد. و این‌گونه گیلگمش، ناامید از اینکه باید همچون دوستش انکیدو بمیرد، به‌سختی می‌گرید.

(مجیدزاده ۱۳۷۹: ۳۵۳-۳۵۴)

در اینجا، پوست‌اندازی ماری که گیاه جوانی را می‌رباید، رمزی است از کهن‌الگوی زادمرد؛ زادمردی که، به جای جاودانگی، حصه گیلگمش و لذا انسان خواهد بود. مار را مظهری از دانایی شمرده‌اند که آگاهانه بر سر گنجینه‌ها بیتوته می‌کند. این امر مرهون پنداشته‌های کهن درباره بی‌مرگی مار یا تجدید حیات دائمی است. از همین مختصر و بخش‌های پیشین پیداست این نماد با مجموعه‌ای به‌هم پیوسته مشتمل بر «باران - باروری - مرگ - تجدید حیات ادواری» در ارتباط است که این مجموعه خود، به صورتی یکپارچه، با مار و درخت ارتباطی مستقیم دارد. تصویری اساطیری، که هنوز در مراسم مقدس عاشورا و بر روی علم‌ها بر جا مانده است، تندیس درخت سروی است که همواره در دو سوی آن دو تندیس مار- اژدهایی دهان‌گشوده به چشم می‌خورد. در فصل پیشین، راجع به قداست درخت به‌ویژه درخت سرو در ایران زمین و اهمیت مار و نیز جایگاه ویژه این دو در باورهای مازنی‌ها صحبت به میان آمد. جالب است بدانیم که کنیه درخت سرو، در زبان عربی، «شجره الحیه» است؛ یعنی درخت مار. (برهان قاطع) ادامه این باورهای کهن درباره اهمیت مار و درخت و ارتباط آن با پری را در افسانه «سبزه‌قبا» نیز شاهدیم. پری به صورت اژدهایی به دور درخت می‌پیچد. اینجا نیز پری ویژگی‌های کهن و اساطیری خود را به صورت نمادین با خود به همراه دارد.

در ادامه، به بررسی یکی دیگر از افسانه‌های مازندرانی گردآوری شده از کتاب طیار یزدان پناه می‌پردازیم؛ چون از جهاتی به افسانه‌های بالا شباهت دارد. در افسانه «وک» (غوک) به جای حیوان - داماد با پری مؤنثی در جلد قورباغه مواجهیم. اما به جای سه دختر، این بار سه پسر هستند که در بخت‌آزمایی همسر خود را انتخاب می‌کنند و به مانند افسانه‌های بالا فرزند سوم انتخاب نامتعارفی دارد. انار در اینجا در جای کبوتر نشسته است، که به دامان غوک می‌افتد. انار از نمادهای شناخته‌شده برای مفهوم باروری، فراوانی، و عشق است. رسم انارزنی از رسوم مردم مازندران در مجالس عروسی است، که خویشاوندان داماد به سوی خویشاوندان عروس انار پرتاب می‌کنند. این بار این پسر انسان است که از راز پری مؤنث آگاه می‌شود. در این افسانه نیز انسان راز را بی‌خردانه آشکار می‌سازد و عقوبت‌های آن را به کمک پری یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد. تعداد این مراحل در اینجا نیز به سه می‌رسد؛ درست مانند تعداد دفعات پرتاب دادن کبوتر یا انار در اینجا. در ادبیات عامیانه سه آرزو، سه شاهزاده، سه خواهر، و نظیر آن زیاد دیده می‌شود. رقم «سه» معمولاً در همه قصه‌ها یافت می‌شود و مهم‌ترین موتیف افسانه‌هاست. در ضمیر ناخودآگاه، این عدد جست‌وجوی شخص است برای یافتن هویت شخصی و اجتماعی خود. (معافی مدنی ۱۳۹۰: ۵۹)

«سه» دوگانگی را از میان می‌برد. در اسطوره‌ها عدد سه نشانه پایداری و عدم کون و فساد و نیز کمال کار است. علامتی جنسی است و همین‌طور رمز جفتی که زاد و ولد می‌کند. (لوفلر - دلاشو ۱۳۸۶: ۲۲۴)

در افسانه «غوک»، این بار مادر پری در نقش شخصیت یاریگر ظاهر می‌شود و این پدر انسان است که موانع را به وجود می‌آورد. در پایان این

افسانه نیز، به مانند «سبزه‌قبا»، پری همراه همسرش پادشاهی را بر عهده می‌گیرد. افسانه «شاهزاده قورباغه»، از مجموعه افسانه‌های برادران گریم، نیز دارای مضمونی مشترک با افسانه غوک است. این افسانه در ردیف افسانه‌های حیوان-داماد قرار دارد. قورباغه در واقع شاهزاده‌ای است که طلسم یا شکل قورباغه مسخ شده است.

تبرستان

سبزه‌قبا

یکی بود، یکی نبود. غیر از خدا هیچ‌کس نبود. پادشاهی بود که سه دختر داشت. از هر دیار و مملکتی خواستگاران می‌آمدند؛ اما به همه جواب رد می‌داد. به این ترتیب، دختران پس از چند سالی طراوت، زیبایی، و شادابی خود را از دست می‌دادند. سرانجام، آنان تصمیم گرفتند دست‌به‌کار شوند و شوهری برای خود دست و پا کنند. گفتند چه بکنیم و چه نکنیم؛ تا اینکه فکری به سرشان زد. برخاستند و سه خربزه گندیده و نیمه‌گندیده و کال تهیه کردند. آن‌ها را در سینی نقره‌ای گذاشتند و رویش را با سوزنی ترمه و مروارید تزئین کردند و به خواجه‌باشی دادند و به او گفتند این تحفه را برای پدرشان ببرد. شاه از دیدن خربزه‌های گندیده، نیمه‌گندیده، و کال متحیر شد. در این حال، یکی از وزیران شاه، که خیلی دانا بود، منظور دختران شاه را فهمید. شاه پرسید: «این‌ها چیست؟» وزیر دانا گفت: «تحفه دختران پادشاه است!» شاه خشمگین شد. باز وزیر دانا گفت: «قبله عالم به سلامت باشند! دختران شما با رمز و کنایه حرفشان را زده‌اند. خربزه گندیده نشانه دختر بزرگان است که خواسته به شما بفهماند که دیگر از وقت شوهر کردنش گذشته و مانند خربزه گندیده‌ای شده است. خربزه نیمه‌گندیده نشانه دختر وسطی‌تان است و می‌گوید که او هم تقریباً از وقت شوهر کردنش

گذشته است. خریزه کال نشانه دختر کوچکتان است. خواسته بفهماند که دختر جوانی است و زمان ازدواجش فرارسیده است. «شاه، پس از آگاهی از ماجرا، با همان وزیر دانا مشورت می‌کند و سرانجام تصمیم می‌گیرد و می‌گوید: «خب! مصلحت این است که فردا شب در محوطه وسیعی چادری بزیم. شاهزادگان، وزرا و پسران وزرا، اعیان، اشراف، و امیران را دعوت می‌کنیم. بعد به هر یک از دختران کبوتری می‌دهیم تا پرواز دهند. کبوتر بر شانه هر کسی نشست، او دامادم می‌شود.»

شب بعد آمد. دختران شاه لباس فاخری پوشیدند و خود را به زر و زیور آراستند و منتظر پدرشان ایستادند. لحظه‌ای نگذشت که پدرشان ظاهر شد. سه کبوتر سفید آوردند. هر یک از دخترها کبوتری را برداشت و پرواز داد. کبوتر دختر بزرگ رفت و بر سر شانه پسر وزیر نشست. کبوتر دختر وسطی هم روی شانه پسر دیگر وزیر نشست. اما کبوتر دختر کوچک‌تر پرواز کرد و رفت و در میان خرابه‌ای نشست. شاه به دختر کوچکش دستور داد تا دوباره کبوتر را پرواز دهد. این بار هم کبوتر به درون همان خرابه رفت و نشست. شاه برای دو دخترش عروسی مفصلی گرفت و با شادی‌ها و جشن‌های فراوان آن دو را راهی قصرهایشان کرد و دستور داد تا دختر کوچک را به همان خرابه‌ای ببرند که کبوتر بختش آنجا نشسته بود. دختر، گریه‌کنان، به ناچار هر چه داشت جمع کرد و همراه چند سوار به خرابه رفت. سوارها برگشتند و او با گریه و زاری شب را به صبح رساند.

شب دیگر فرارسید. دختر دید که خرابه با شب قبل خیلی فرق کرده است؛ دیوارها و حیاطش از گل و سبزه پر شده بود؛ حوضچه‌های مرمرین بر سنگ‌فرش حیاط نمایان شده بود. آن سوتر، تخت زرینی در وسط حیاط دید که جوان زیبا و رعنائی بر روی آن تکیه زده بود. آن

جوان «سبزه‌قبا»، پسر شاه پریان، بود. سبزه‌قبا خود را به دختر معرفی کرد، او را دلداری داد، و به او سفارش کرد: «وقتی خواهرانت سرزنش کردند که نصیب تو چه شد، مبادا سر این خرابه را به آن‌ها بگویی! من می‌خواهم با تو عروسی کنم؛ ولی نباید کسی از این راز آگاه شود.» آن شب و چند شب دیگر گذشت. تا اینکه سبزه‌قبا خبردار شد که احتمال می‌رود دختر نتواند جلوی دهانش را بگیرد و راز را آشکار کند. نزد دختر رفت و گفت: «باز هم می‌گویم مبادا این راز را به کسی بگویی! من تا دو شب دیگر کار دارم و نمی‌توانم اینجا بیایم. اگر دهان باز کنی و راز را بگویی، این باغ به شکل اولش، همان خرابه، درمی‌آید و آن وقت تو باید هفت جفت کفش آهنی و یک عصای آهنی تهیه کنی و راه دوری را در پیش بگیری تا مرا بیایی. این راه را آن‌قدر باید ادامه دهی تا هفت جفت کفش پاره و عصایت ساییده شود. در این حال تو به همان شهری می‌رسی که من در آنجا هستم؛ در ضمن، انگشتری من را هم در دستت کن. در آن شهر چشمه‌ای می‌بینی. در کنارش کمی استراحت کن. زنی با کوزه‌ای به سر چشمه می‌آید تا کوزه‌اش را از آب پر کند. تو کوزه‌اش را بگیر و، همین‌طور که مشغول خوردن آب هستی، انگشتری مرا داخلش بینداز. انگشتری از این طریق به دستم می‌رسد و آن وقت من می‌فهمم که تو به این شهر رسیده‌ای و باید چه کار کنم.»

سبزه‌قبا، پس از گفتن این حرف‌ها، از جلوی چشم دختر غیب شد. با همه سفارش‌های سبزه‌قبا، دل دختر طاقت نیاورد و، در مقابل سرزنش، چرب‌زبانی، و اصرار خواهرانش، راز خرابه را به آن‌ها گفت. یکی دو روز بعد، مکان سرسبز به همان شکل اولیه و خرابه درآمد. خودش را سرزنش کرد که چرا به حرف سبزه‌قبا گوش نکرده است. کاری که نباید بکند کرده بود. فقط چاره را در این دید که به سفارش‌های دیگر سبزه‌قبا

عمل کند. این بود که صبح روز بعد هفت جفت کفش و یک عصای آهنی تهیه کرد و راه دور و ناپیدایی را با قدری آذوقه در پیش گرفت. رفت و رفت تا کفش‌هایش فرسوده، عصایش ساییده، و توشه‌ راهش هم تمام شد. به شهری رسید. دانست همان شهری است که سبزه‌قبا پیشاپیش به او گفته بود. پس از آنکه قدری راه رفت، به همان چشمه و همان زن رسید. کنار چشمه نشست و از زن خواهش کرد که کوزه‌اش را به او بدهد تا از آن آب بنوشد. زن قبول کرد و، او هنگام نوشیدن آب، انگشتری را در کوزه انداخت. کوزه به دست سبزه‌قبا رسید و انگشتری را در آن یافت و فهمید که دختر رازش را آشکار کرده و به این شهر رسیده است. سبزه‌قبا بسیار ناراحت شد. در این میان، مادر سبزه‌قبا خواهرزاده‌اش را برای پسرش نامزد کرده و فقط دو شب به جشن عروسی‌شان باقی مانده بود. سبزه‌قبا به فکر فرورفت تا چه کار کند. نزد دختر به سر چشمه رفت و با ناراحتی به او گفت: «این چه کاری بود که کردی! اگر دو روز جلوی زیانت را می‌گرفتی، این وضع پیش نمی‌آمد.» بعد موضوع عروسی با دختر خاله‌اش را برای دختر تعریف کرد و گفت تا دو شب دیگر جشن عروسی‌شان برپا می‌شود. دختر پرسید: «حالا می‌خواهی چه کار کنم؟» سبزه‌قبا گفت: «این را بدان که خانواده‌ی من از نسل پریان‌اند. اگر موضوع ما را بفهمند، خشمگین می‌شوند و بلایی به سرت می‌آورند. من تو را نزد خودم می‌برم.» بعد وردی خواند. وردش را به یقه‌ی دختر سنجاق کرد. دختر غییش زد و با هم به طرف خانه حرکت کردند.

وقتی به خانه رسیدند، خانواده‌ی سبزه‌قبا بوی آدمیزاد شنیدند و گفتند: «بوی آدمیزاد می‌آید» و آن قدر سبزه‌قبا را بازخواست کردند که سرانجام او از رابطه‌اش با دختر گفت. دختر را جلوی چشمان آن‌ها ظاهر کرد و به آن‌ها قسم داد که آسیبی به او نرسانند. تا چشم مادر و خواهر سبزه‌قبا

به دختر افتاد، آهی کشیدند و گفتند: «پسر، خفه شوی! دختر خاله‌ات به این قشنگی! این دختر را از کجا پیدا کردی؟»

بعد در صدد برآمدند تا دختر را از بین ببرند و برای قتلش نقشه‌ها کشیدند. روزی مادر و خواهر سبزه‌قبا هنگام بیرون رفتن از خانه به دختر گفتند: «تا ما برگردیم، تو باید با مزگان‌ت این حیاط را جارو و با اشک چشمانت آب پاشی کنی!»

دختر بسیار ناراحت شد و گفت: «کار به این مشکلی از دستم بر نمی‌آید.» سبزه‌قبا، بعد از اینکه مادر و خواهرش از خانه بیرون رفتند، پیدایش شد و به دختر گفت: «غصه نخور! من می‌دانم باید چه کار کنم.» وردی خواند و ناگهان بادی تند وزید و حیاط را جارو کرد. لکه‌ای آمد و بارانی هم بارید و حیاط را آب پاشی کرد. وقتی مادر و خواهر سبزه‌قبا برگشتند، دیدند که حیاط جارو و آب پاشی شده است. عصبانی شدند و فهمیدند کار کار سبزه‌قباست. روز دیگر مادر سبزه‌قبا نامه‌ای برای خواهرش آماده کرد. در نامه‌اش نوشته بود: «ای خواهر، ما به خاطر سبزه‌قبا قسم خوردیم که به آورنده‌ی نامه آسیبی نرسانیم؛ اما تو قسم نخورده‌ای! بدان این دختر همان دختری است که می‌خواهد به جای دختر نازنین شما زن سبزه‌قبا شود. فوراً او را از بین ببر!» نامه را به دست دختر داد. دختر راه افتاد. سبزه‌قبا سر راه او رسید. از دختر پرسید: «کجا می‌روی؟» دختر نامه را به او نشان داد و گفت: «می‌خواهم این نامه را برای خاله‌ات ببرم.» سبزه‌قبا نامه را گرفت و خواند. بعد پاره کرد و به جای آن نامه دیگری نوشت: «مبادا این دختر، آورنده‌ی نامه، را اذیت کنید. در ضمن، آن قیچی را که هم می‌برد هم می‌دوزد به او بدهید تا بیاورد.» و رو به دختر گفت: «سر راهت، نزدیک خانه‌ی خاله‌ام، گاوی می‌بینی که بسته شده است و جلوی او استخوان ریخته‌اند. تو باید جای علف و استخوان را با هم

عوض کنی. وقتی نامه را دادی، باز هم ممکن است خاله‌ام تو را اذیت کند. پنهانی قیچی را بردار و فرار کن. خاله‌ام به دنبالت می‌دود تا تو را بگیرد. سر راه به گاو می‌گوید که: 'برو این دختر را بگیر!' گاو به خاله‌ام می‌گوید: 'چرا بگیرم؟ تو به جای علف به من استخوان دادی!' بعد به سگ می‌گوید: 'برو این دختر را بگیر!' سگ هم به خاله‌ام می‌گوید: 'چرا بگیرم؟ تو به جای استخوان به من علف دادی!'

دختر به همه حرف‌های سبزه‌قبا خوب گوش داد و بعد راه افتاد تا به خانه خاله سبزه‌قبا رسید. همه دستوره‌های او را مو به مو اجرا کرد و قیچی را هم برداشت. صحیح و سالم به خانه برگشت و قیچی را به مادر سبزه‌قبا داد. مادر سبزه‌قبا از دیدن دختر عصبانی شد. نامه دیگری برای خواهرش نوشت: «ای خواهر، من به تو سفارش کرده بودم آورنده نامه را بکشی! تو به او قیچی دادی که برای من بیاورد! چرا او را نکشتی؟ حالا از تو می‌خواهم که به حرف من گوش کنی. او را بکش!» دختر، بدون اطلاع از آنچه در نامه نوشته بود، نامه را برداشت و به سوی خانه خاله حرکت کرد. باز سبزه‌قبا سر راه او رسید. نامه را از او گرفت و خواند. بعد پاره کرد و به جای آن نامه دیگری نوشت: «خواهر جان، به آورنده نامه دایره بزن و برقص را بدهید تا برایم بیاورد.» دختر نامه را گرفت و راه افتاد. همین که پای او به خانه خاله سبزه‌قبا رسید، خاله از بدطینتی‌اش او را دنبال کرد تا بگیرد و بکشد؛ ولی دختر زرنگی کرد و دایره را گرفت و فرار کرد. دایره را آورد و به مادر سبزه‌قبا داد. دو شب به عروسی سبزه‌قبا با دختر خاله‌اش مانده بود و مادر سبزه‌قبا نتوانسته بود دختر را از بین ببرد. جشن عروسی آغاز شد. پریان جمع شدند و شادی‌ها کردند. در شب عروسی سبزه‌قبا به دختر گفت: «هر چه به تو می‌گویم، خوب گوش کن! امشب عروسی من است. ده شمع روی ده تا

انگشتانت روشن کن تا با نورشان تو را گم نکنم و منتظرم باش!» دختر همین کار را کرد و به انتظار ماند.

مجلس عروسی پس از رقص و پایکوبی تمام شد و زمان خواب فرارسید. نیمه‌های شب، که همه در خواب بودند، سبزه‌قبا برخاست و سر دختر خاله‌اش را، که در کنارش خوابیده بود، برید. بعد یک جفت اسب، که از نژاد ابر و دیگری از نژاد باد بود، برداشت. روی یکی از اسب‌ها پرید و اسب دیگری را به دنبال کشید و به سراغ دختر رفت. زیر نور شمع‌ها دختر را، که همچنان منتظر بود، پیدا و سوار اسب کرد. تاختند و به آسمان رفتند. صبح شد. مادر و خواهر سبزه‌قبا از خواب برخاستند و با سر بریده عروس روبه‌رو شدند. فهمیدند که کارِ سبزه‌قباست و با دختر فرار کرده است. مادر و خواهر سبزه‌قبا هم با یک جفت اسب، یکی از نژاد باد و یکی هم از نژاد ابر، به دنبال آن‌ها نزدیک شدند. سبزه‌قبا، که این چنین وضع را وخیم دید، با شتاب وردی خواند. خود اژدهایی شد و دختر هم درخت، و به دورش پیچید. مادر و خواهر به این اژدها و درخت برخوردند؛ ولی متوجه نشدند که آن‌ها به صورت اژدها و درخت درآمده‌اند. به ناچار با دودلی و تردید زیاد از اژدها و درخت دور شدند و به جست‌وجویشان ادامه دادند. سبزه‌قبا و دختر، پس از رفتن آن‌ها، از جلد اژدها و درخت بیرون آمدند و این بار از راه زمینی تاخت کردند. تاختند و تاختند تا به نزدیکی جزیره‌ای رسیدند. از قضا، این جزیره واقع در همان سرزمین دختر بود و پادشاهش هم پدر دختر؛ اما سبزه‌قبا و دختر این سرزمین را شناختند. مخلص کلام؛ تکه‌زمینی را در جوار این جزیره انتخاب کردند که با ورد سبزه‌قبا به سرزمینی سبز و خرم تبدیل شد. قصر باشکوهی در میان سبزه‌زار به وجود آمد. در چمنزارش انواع پرندگان، حیوانات، و از جمله آهوان بسیاری پدیدار شدند.

حالا از پدر دختر، شاه این سرزمین، بشنوید: شاه از دوری دختر و ناپدید شدن او مریض شد. حکیمان نتوانستند او را درمان کنند؛ تا اینکه حکیمی پیدا شد و گفت: «علاج بیماری شاه خوردن گوشت آهوبچه است.» دامادهای شاه، همان شوهران خواهر بزرگ و وسطی، برای پیدا کردن آهوبچه رو به صحرا تاختند. بالاخره، در گوشه‌ای از سرزمین شاه، به قصر، باغ، و حیوانات سبزه‌قبا رسیدند. سبزه‌قبا آن‌ها را به قصر خود راه داد و وقتی تقاضایشان را شنید، قبول کرد و گفت: «به یک شرط.» آن‌ها پرسیدند: «چه شرطی؟» سبزه‌قبا گفت: «در قبال هر آهوبچه مهری به ساق پایتان می‌زنم.» سبزه‌قبا با خود فکر کرده بود که این دو نفر با این مهر برای همیشه نشان نوکری او را با خود دارند. دامادهای شاه پذیرفتند. سبزه‌قبا مهر نشان غلامی را به ساق پایشان کوبید و بعد دو آهوبچه به آن‌ها داد. دامادهای شاه خوشحال و خندان دو آهوبچه را به قصر بردند، کشتند، طبخ کردند، و به شاه دادند. شاه خورد و حالش کمی بهتر شد.

حال از این طرف بشنوید که سبزه‌قبا چه عملی انجام داد: او، که دامادهای شاه را شناخته بود، با شنیدن بیماری شاه، آهوبچه‌ای کباب کرد و در ظرف نقره‌ای گذاشت و با سفره زرینی، به عنوان تحفه، نزد نوکران شاه فرستاد تا خدمت شاه ببرند. نوکران شاه تحفه سبزه‌قبا را بردند و گفتند: «سبزه‌قبا نامی این کباب آهوبچه را برای شما فرستاده و سفارش کرده است حتماً میل فرمایید.» شاه کباب آهوبچه را می‌خورد و سلامتی خود را به دست می‌آورد.

بعد از چند روز، سبزه‌قبا نامه‌ای به شاه می‌نویسد و از شاه و درباریان دعوت می‌کند تا ناهار مهمانش باشند. شاه می‌پذیرد و با کبکبه و دبدبه، به همراهی دختران و دامادهایش، وزرا، امیران، و خدمه حرکت می‌کند

و به قصر سبزه‌قبا می‌رود. پس از پذیرایی و خوردن ناهار، سبزه‌قبا شاه را به خوابگاه مخصوص می‌برد تا استراحت کند. در این حال، همسر سبزه‌قبا، که کوچک‌ترین دختر و گم‌شده شاه است، با لباس فاخر و زیبا و جواهراتی نفیس نزد پدرش به خوابگاه می‌رود. تا چشمش به شاه می‌افتد، پدرش را می‌شناسد و از خود به آونشانی می‌دهد و می‌گوید: «من همان دختر کوچک هستم که من را با خواری و خفت از قصرت راندی. حالا ببین به کجا رسیده‌ام.» شاه هم، که دخترش را شناخته بود، چشمانش غرق در اشک می‌شود و حرفی نمی‌زند. در همین موقع سبزه‌قبا، که در واقع دامادش است، می‌آید و به شاه می‌گوید: «من دو نفر غلام در دربار شما دارم.» شاه می‌پرسد: «غلامان شما در دربار من چه کار می‌کنند؟! نام و نشان‌شان چیست؟» سبزه‌قبا می‌گوید: «دامادهایت!» شاه تعجب می‌کند و می‌پرسد: «به چه دلیل، چطور؟ دامادهای من غلامان شما هستند؟!» سبزه‌قبا جواب می‌دهد: «دامادهایت را احضار کن! ساق پای آن‌ها مهر نوکری من را دارد.» شاه دامادهایش را به حضور می‌طلبد. وقتی مهر سبزه‌قبا را بر ساق پایشان می‌بیند، به زیرکی و کاردانی دامادش پی می‌برد و به دخترش می‌گوید: «شوهر تو و داماد من سرآمد همه است. از کاری که در گذشته در حقت کردم ناراحت و پشیمانم.» خواهرها، که همیشه خواهر کوچک خود را سرزنش می‌کردند، وقتی حرف پدرشان را می‌شنوند و مهر نشان نوکری سبزه‌قبا را بر پای شوهرانشان می‌بینند، سرافکنده می‌شوند و دم نمی‌زنند. سپس، شاه سبزه‌قبا را به جانشینی خود انتخاب و دو داماد دیگرش را به وزارت سبزه‌قبا می‌گمارد و تا آخر عمرشان همگی به خوبی و خوشی روزگار می‌گذرانند و زندگی می‌کنند.^۱

۱. برگرفته از سیدحسین میرکاظمی (۱۳۷۹)، افسانه‌های دیار همیشه‌بهار، تهران: سروش، ۹۴-۱۰۳.

کوپید و پسوخه^۱

پادشاهی سه دختر داشت. دو دختر بزرگ تر در دلربایی از همه پیشی جسته بودند؛ اما دختر کوچک تر در زیبایی نظیر نداشت؛ آن چنان که از سرزمین های اطراف برای دیدن زیبایی و ستایش او - که تا آن روز فقط در انحصار الهه ونوس (الهه عشق و زیبایی) بود - نذورات و تجلیل ها می کردند؛ تا آنجا که ونوس پرستشگاه های خود را خالی دید. این امر خشم و غضب الهه را برانگیخت و در صدد انتقام از این همه تکبر و زیبایی، که در وجود یک انسان فانی جمع شده بود، برآمد. بدین منظور، پسر بالدارش، کوپید، را در آسمان ها فراخواند و او را مأمور انتقام از پسوخه ساخت. کوپید به باغ ونوس رفت و از آب دو چشمه موجود در باغ، یکی سرشار از آب شیرین و دیگری تلخ و گزنده، دو کوزه کهربایی را پر ساخت و به سوی اتاق پسوخه شتافت. در حالی که او خواب بود، چند قطره از آب گزنده بر روی لبانش ریخت. اما با دیدن چهره پسوخه دلش به رحم آمد. پهلوی دختر را با نوک پیکانش لمس کرد. با این تماس پسوخه بیدار شد و چشمانش را به روی کوپید (نامرئی) گشود. بیداری پسوخه باعث مبهوتی و دستپاچگی کوپید شد و در اثر آن با پیکانش خود را زخمی کرد. کوپید فارغ از زخمش تنها اندیشه اش جبران شرارتش شد. در نتیجه، همه قطرات آب های خوشبو را بر موهای پسوخه ریخت.

از آن پس پسوخه خشم ونوس را برانگیخت و از آن همه زیبایی بهره ای نبرد؛ چون با آنکه همه ستایشش می کردند، هیچ کس، نه پادشاه و نه شاهزاده ای و نه حتی مردم عامی، از او خواستگاری نمی کردند. خواهرانش مدت زیادی بود که با شاهزادگانی ازدواج کرده بودند. اما پسوخه در محبشش، تنها و خسته از زیبایی اش، که فقط انبوهی از

1. Cupid & Psyche

چاپلوسان دورش را گرفته بودند، بدون عشق سپری می‌کرد. والدینش ترسیدند که نکند خشم خدایی را برانگیخته‌اند. با کاهنه آپولون مشورت کردند و ندایی شنیدند: «مقدر است که این باکره عروس هیچ عاشق زمینی نشود. همسر آینده او بر ستیغ کوه انتظارش را می‌کشد. او یک هیولا است که نه خدایان و نه انسان می‌توانند تابش آورند.»

با شنیدن این حکم وحشتناک کاهنه، ترس بر همه مستولی شد و پدر و مادر پسوخته غمگین شدند. اما پسوخته چنین گفت: «والدین عزیزم، چرا اکنون برای من سوگواری می‌کنید؟ باید همان موقع که مردم باران نذورات و ستایش‌ها را، که شایسته‌اش نبودم، بر سرم می‌ریختند و یک صدا مرا ونوس می‌خواندند گریه می‌کردید. اکنون دریافته‌ام که قربانی آن نام شده‌ام. گردن می‌نهم. مرا به آن صخره برید که سرنوشت شومم در آن رقم خورده است.»

همه چیز مهیا شد و دوشیزه جوان در مراسمی، که بیشتر به تشییع جنازه شبیه بود تا عروسی، به همراه والدینش و خیل مردم عزادار راهی کوه شد. بر قلّه آن تنها رها شد و دیگران با دل‌هایی پرانده راهی خانه شدند.

هنگامی که پسوخته با ترس و چشمانی گریان بر لبه کوه ایستاده بود، نسیم بخشنده با حرکتی نرم او را از روی زمین بلند کرد و به سوی دره‌ای پر گل برد. بعد از گذشت زمانی، ذهنش آرام گرفت و بر لبه علفزار به خواب رفت. هنگامی که برخاست، خود را نزدیک پیشه‌ای دلپذیر از درختان بلند و تنومند یافت. وارد آن شد. در وسط آن چشمه‌ای یافت که آبی تمیز و درخشان به بیرون می‌داد. پس از آن قصری عالی دید که منظره روبه‌رویش چشم بیننده را چنان خیره می‌کرد که انگار ساخته بشر نه، خدایی است. دختر شگفت‌زده وارد

قصر شد. همه چیز او را به وجد می‌آورد؛ ستون‌های طلایی، طاق‌ها، و دیوارهایی مزین به حکاکی‌ها و نقاشی‌ها.

صدایی او را خواند. کسی را ندید. صدا چنین گفت: «ای سلطان ما، هر چیزی که می‌بینید از آن شماست. ما، که شما را خطاب قرار می‌دهیم، خدمتگزارانِتان هستیم و باید که از همه دستوراتان اطاعت کنیم. اگر خسته هستید، در اتاقان روی تخت دراز بکشید. هر هنگام که خواستید، حمام کنید. شامتان در شاه‌نشین مجاور، هر جا که دلخواه شماست، در انتظاران است.»

پسوخته به صداها گوش فراداد و، بعد از تعویض لباس و حمام، در شاه‌نشین نشست و میز فوراً ظاهر شد. خدمتکاران نامرئی بشقاب‌ها را جلوی او گذاشتند. حتی آوازهای زنده‌ای از خوانندگان نامرئی به گوش می‌رسید. روزها گذشت و پسوخته هنوز شوهر مقدرش را ندیده بود. او در ساعات تاریکی می‌آمد و قبل از سپیده خورشید می‌رفت. اما صدایش در گوش دختر دلنشین و سرشار از محبت بود. پسوخته اغلب التماس می‌کرد که پیشش بماند. اما موافقت نمی‌کرد و برعکس او را نصیحت می‌کرد که هیچ کوششی برای دیدن او نکند؛ چون به صلاحش است و به دلایلی بهتر است که مخفی بماند. می‌گفت: «چرا می‌خواهی مرا ببینی؟ آیا به عشق من شک داری؟ آیا آرزویی داری که برآورده نشده باشد؟ اگر مرا ببینی، شاید از من بترسی، شاید ستایشم کنی؛ اما تنها چیزی که از تو می‌خواهم این است که مرا دوست بداری. ترجیح می‌دهم که مرا دوست بداری تا چون خدایی ستایشم کنی.»

این دلایل اندک‌زمانی پسوخته را آرام کرد. اما پس از مدتی دوری از خانواده و خواهرانش و آگاه ساختنشان از شرایط بسیار مطلوبش ذهنش را آشفته و آن قصر را چون زندانی برایش ساخت. یک شب، که

شوهرش آمد، او را از اندوهش باخبر ساخت. شوهر با بی میلی رضایت داد تا خواهرانش را به دیدنش آورد. بنا بر این، نسیم را خواند و دستور شوهرش را به او ابلاغ کرد. او بی درنگ اطاعت کرد و سریع خواهران را از آن طرف کوه به دره سرسبز آورد. خواهران یکدیگر را در آغوش کشیدند. پسوخه گفت: «بیاید! وارد خانه‌ام شوید و جانتان را با هر آنچه خواهرتان پیشکش می‌کند تازه کنید» و دستشان را گرفت و به قصر طلایی خود برد و به آن‌ها هر آنچه از خوشی و راحتی و گنجینه، که در اختیار داشت، نشان داد. دیدن این همه سعادت حسادت را در دل خواهران برانگیخت. سؤال‌های زیادی از خواهرشان پرسیدند؛ مثلاً اینکه شوهرش چگونه انسانی است. پسوخه در جواب گفت که شوهرش جوان زیبایی است که تمام روز را در کوه به شکار می‌پردازد. اما خواهران با این جواب قانع نشدند و او را واداشتند تا اعتراف کند که تاکنون شوهرش را ندیده است. سپس، بذر شک را در دلش کاشتند و به او گفتند: «به یاد بیاور که کاهنه درباره تو پیشگویی کرد که با هیولایی ازدواج می‌کنی. موجودات این دره می‌گویند که شوهر تو مار اژدها و شیئی است که تو را با انواع خوراکی‌های لذیذ می‌پروراند تا بعدها تو را ببلعد. نصیحت ما را گوش کن. برای خودت چراغ و چاقویی تیز تهیه و آن‌ها را در مخفیگاهی پنهان کن تا شوهرت نفهمد. هنگامی که شوهرت در خواب است، از تخت بیرون بیا و چراغ را به پیش آر و با چشم خودت بین آیا چیزهایی که می‌گویند حقیقت دارد یا نه. اگر داشت، تردید نکن. سر هیولا را از تن جدا ساز و آزادی دوباره‌ات را به دست آر.»

پسوخه تا جایی که توانست در برابر این تحریکات مقاومت کرد. اما آن‌ها پا پس نکشیدند تا کاملاً بر روان او تأثیر بگذارند. پس

از رفتن خواهران، پسوخه نتوانست در برابر سخنان آنها و حس کنجکاوی اش مقاومت کند. پس به گفته‌هایشان عمل کرد و چراغ و چراغ را کناری نهاد. هنگامی که شوهرش خواب بود، چراغ را بالا آورد و دید که نه تنها هیولایی ترسناک نیست، بلکه زیباترین و فریبناک‌ترین خدایی است که دیده است؛ با طره‌هایی طلایی و دو بال سفید مرطوب با پره‌های درخشان بر شانه‌هایش. پسوخه برای بهتر دیدنش چراغ را اندکی کج کرد و قطره‌ای از روغن سوزان آن بر شانه‌های خدا ریخت. چشمانش را باز کرد و در برابر دیدگان حیرت‌زدهٔ پسوخه ترمیمش کرد. سپس، بدون گفتن کلمه‌ای بال‌هایش را گشود و از پنجره به بیرون پرید. پسوخه در تلاشی بیهوده به دنبال او از پنجره بر زمین سقوط کرد. کوپید او را در دستانش گرفت و او لحظه‌ای از پرواز ماند و گفت: «آه پسوخه نادان! این بود جواب عشق و محبت من؟ بعد از آنکه از مادرم نافرمانی کردم، تو را همسر خود ساختم، آیا در موردم فکر کردی که هیولایم و باید سرم را جدا سازی؟ اکنون پیش خواهرانت برگرد؛ کسانی که نصیحتشان از من برایت برتر بود. هیچ مجازاتی برایت عذاب‌آورتر از جدایی همیشگی از من نیست. عشق نمی‌تواند با شک یک جا قرار گیرد.» این را گفت و به آسمان پرواز کرد و پسوخه بیچاره و به خاک افتاده را در اندوهی جان‌گداز رها ساخت. هنگامی که به خود آمد، به اطرافش نگریست اما قصر و باغ ناپدید شده بودند و به جای آن خود را در بیابانی نزدیک به شهر خواهرانش یافت. پس به نزد آنان رفت و همهٔ داستان را برایشان تعریف کرد. آن‌ها به‌ظاهر ناله سر دادند؛ در حالی که کینه‌توزانه در دل شاد بودند. پس با خود گفتند: «اکنون او شاید یکی از ما را برگزیند.» با این فکر و نیت، هر یک از آن‌ها صبح روز بعد زود بیدار شدند و به

بالای آن کوه رفتند تا به نوکش رسیدند و نسیم را برای بلند کردن و بردن نزد سرورشان احضار کردند. از نوک کوه پریدند؛ اما نسیم آن‌ها را نگه نداشت. از پرتگاه سقوط کردند و تکه تکه شدند. در این حین، پسوخته روز و شب سرگردان بود و بدون غذا و توشه به دنبال شوهرش می‌گشت. تا اینکه کوهی رفیع، که بر جیشش معبدی شکوهمند داشت، چشم او را گرفت و آرام با خودش گفت: «شاید عشقم، سرورم در آنجا ساکن باشد.» راهش را بدان سو کج کرد. هنوز به آن وارد نشده بود که پشته‌هایی از ذرت دید. قسمتی از خوشه‌ها رها شده و قسمتی دیگر دسته و با خوشه‌های جو در هم بافته شده بود. داس‌ها و چنگک‌ها و همه ابزار درو بدون نظم و پراکنده بودند؛ گویی دستان خسته دروگری در ساعات گرم روز آن‌ها را با بی‌حوصلگی به گوشه‌ای پرت کرده باشد. پسوخته وارسته، با این باور که نباید از هیچ یک از خدایان غفلت کرد، به زودی به این بی‌نظمی خاتمه داد و هر چیز را سر جایش گذاشت. سرس^۱ مقدس (ایزد غلات در روم باستان)، که معبد از آن او بود، پسوخته را دید که مؤمنانه در حال خدمت است. پس با او به سخن درآمد: «آه پسوخته! به راستی شایسته رحمت ما هستی. اگرچه نمی‌توانم در مقابل خشم ونوس از تو محافظت کنم، می‌توانم به تو پیاموزم چگونه از ناخشنودی‌اش بکاهی. برو و خود را به خانم و سرورت تسلیم نما و تلاش کن با تواضع و تسلیم بخشش او را به دست آوری. شاید لطفش شوهر از دست رفته‌ات را به تو بازگرداند.» پسوخته از دستورهای سرس مقدس اطاعت کرد و راهی معبد ونوس شد. تلاش کرد ذهنش را آماده کند و سخنانی بر زبان راند که به بهترین وجه خشم الهه را فرو نشانند. ونوس با سیمایی خشمگین از او استقبال کرد و گفت: «ای وظیفه‌شناس‌ترین و کافرترین بندگان! آیا بالاخره به یاد آوردی

که بانویی داری؟ یا ترجیح دادی به ملاقات شوهر مریضت بیایی، که از زخم‌هایی که از همسر دوست‌داشتنی‌اش به او رسیده در بستر است؟ تو بسیار ناپسند و نامطبوعی. تنها راهی که بتوانی به عاشقت کمک کنی، با سعی و کوشش و پشتکار بسیار همراه است. من خانه‌داری و همسری‌ات را به آزمایش خواهم گذاشت.» پیش از آن، به پسوخه دستور داد که همراه او به انبار معبد برود؛ جایی که حجم بسیار زیادی گندم، جو، ارزن، نخود، لوییا، و عدس - که برای غذای کبوترانش آماده شده بود - پاشیده شده بود. به او گفت: «همه این حبوبات و غله را بردار و جدا ساز و هر نوع را جدا در قسمتی قرار بده. حواست باشد که قبل از غروب خورشید به پایان رسانی‌اش.» ونوس می‌رود و او را با وظیفه‌اش تنها گذاشت.

اما پسوخه، در بهت و حیرتی کامل از کاری تمام‌نشدنی، گیج و ساکت، بدون اینکه انگشتی به تپه‌های ناگشودنی بزند، نشست. ناامیدانه نشسته بود که کویید مورچه کوچکی را تحریک کرد تا دلشان برای او بسوزد. رهبر لانه مورچه‌ها، در حالی که سپاهی از سربازان شش‌پای خود را به دنبال داشت، به پشت‌ها نزدیک شد و با نهایت تلاش هر دانه را پس از دانه‌ای دیگر برداشتند و هر ستون را جدا ساختند و در قسمت مربوط به خودش انبار کردند. هنگامی که همه چیز به اتمام رسید، در یک چشم به هم زدن ناپدید شدند. ونوس نزدیک گریگ و میش از ضیافت خدایان برگشت و کار را انجام‌شده یافت. بانگ زد: «این کار تو نبود، ای گناهکار. بلکه کار کسی است که از زور بدبختی فریفته تو شده است.» این را گفت و تکه‌نانی سیاه برای شام به سمت او پرت کرد و رفت.

صبح روز بعد، ونوس پسوخه را احضار کرد و به او گفت: «آن سوی

بیشه را، که در کنار آب گسترده شده است، ببین. در آنجا گوسفندانی می‌بینی با پشم‌های طلایی که بدون چوپان تغذیه می‌کنند. برو و نمونه‌ای از پشم‌های گران‌بهای هر یک از گوسفندان را جمع کن و برایم بیاور.»

پسوخته گردن نهاد و به ساحل رودخانه راهی شد و همه قوایش را برای اجرای فرمان آماده کرد. اما خدای رودخانه نغمه‌هایی خوش‌آهنگ را به نی الهام بخشید که گویی این‌گونه می‌سرودند: «ای دوشیزه خسته، هوس امواج خطرناک و جسارت رفتن به میان گوسفندانِ نر ترسناک را نکن؛ زیرا مادام که تحت تأثیر نور خورشید هستند، آتشی از خشم برای نابودی میرایان با شاخ‌های تیزشان وجودشان را در بر گرفته است؛ اما هنگامی که خورشید نیمروز دام‌ها را در سایه قرار می‌دهد و روح آرام جریان آب آن‌ها را آرام می‌سازد تا بیاسایند، خواهی توانست از کنارشان با آرامش بگذری و بر شاخ و برگ بیشه و تنه درختان پشم‌های طلایی که چسبیده است خواهی یافت.» بنابراین، خدای مهربان رودخانه به پسوخته دستور چگونگی اجرای کار را داد و با راهنمایی او دختر با بغلی پر از پشم طلایی خیلی زود به سوی ونوس بازگشت؛ اما ستایش بانوی سنگدلش را دریافت نکرد: «می‌دانم این‌ها را خودت انجام نداده‌ای. هنوز قانع نشده‌ام که می‌توانی مفید واقع شوی. اما مأموریتی دیگر برای تو دارم. بیا این جعبه را بگیر و به سوی سایه‌های دوزخی در زیر زمین برو. آن را به پرسفون^۱ بده و بگو: 'بانوی من، ونوس، از شما می‌خواهد کمی از زیبایی تان را برای او بفرستید؛ زیرا برای مداوای پسر مریضش بخشی از زیبایی‌اش را از دست داد.' مأموریت را به درازا نکشان؛ زیرا باید خود را با آن بیاریم و امروز غروب در حلقه خدایان و ایزدبانوان حاضر شوم.» پسوخته قانع شده بود که نابودی‌اش نزدیک است. مجبور بود با پاهای خود مستقیم به

زیر زمین و قلمرو اربوس^۱ برود. برای اینکه در کاری که ناگزیر به انجام دادنش بود تأخیری نکنند، بر بالای برجی بلند رفت تا بی پروا سقوط کند. کوتاه‌ترین راه را برای سقوط به سرزمین سایه‌ها انتخاب کرد. اما صدایی از برج به او گفت: «ای دختر بیچاره، چرا چنین پایان وحشتناکی را برای زندگی خود رقم می‌زنی؟ کدام نامردی تو را در چنین خطری قرار می‌دهد که تو را در کارهای قبلی به طور معجزه‌آسایی حمایت کرده است؟» بعد صدا به او گفت که چگونه از طریق غاری معین می‌تواند به قلمرو پلوتو دست یابد، از همه خطرهای راه دوری کند، از کنار سربروس^۲ (سگ سه‌سر نگهبان) دوزخ بگذرد، و بر خارن^۳ (قایق‌ران عبوردهنده) چیره شود تا او را از رودخانه سیاه عبور دهد و برگرداند. اما صدا گفت: «هنگامی که پرسفون جعبه انبوه‌شده از زیبایی‌اش را به تو داد، از همه چیز مهم‌تر این است که هیچ‌گاه آن را باز نکنی یا به درون آن نگاهی نیندازی و به کنجکاوای ات اجازه دست یافتن به گنجینه زیبایی یک ایزدبانو را ندهی.» پسوخته با این نصیحت جرئت یافت و آنچه به او گفته شده بود اطاعت کرد. به قلمرو مردگان رفت، بدون اتلاف وقت پیام ونوس را رساند، جعبه را برداشت، و دوباره به سوی روشنایی روز رهسپار شد. اما در میان راه باز هم حس کنجکاوای بر پسوخته غلبه کرد و در جعبه را کمی باز کرد؛ اما در آن چیزی نیافت، جز خوابی تاریک و دوزخی که بر او مستولی شد. اما کویید، که اکنون زخمش بهبود یافته بود و دیگر نمی‌توانست دوری پسوخته عزیزش را تحمل کند، از شکاف کوچک پنجره اتاقش، که اتفاقاً باز مانده بود، به سوی پسوخته پرواز کرد. خواب را از چشمانش ربود و به جعبه برگرداند تا به مادرش دهد و به او گفت: «دوباره به واسطه همان کنجکاوای هلاک‌شده. اما کاری را که مادرم به تو محول کرده بود کامل

۱. Erebus، قلمرو مردگان در روم باستان

2. Cerberus

3. Charon

انجام دادی و من باقی کار را به اتمام خواهم رساند.»
 در نهایت، خدایان تصمیم گرفتند از جام نامیرایی به پسوخه
 بنوشانند و او را در انجمن خدایان پذیرفتند. ژوپیتتر نیز رضایت ونوس
 را به دست آورد. پسوخه و کوپید تا ابد چون دو خدا با هم زندگی
 کردند و دختری به نام لذت^۱ به دنیا آوردند.^۲

سلطان مار

مردی سه دختر و یک پسر دارد. روزی عروسی تنها پسرش فراهمی رسد.
 مرد به دخترها پیش می‌گوید که هر چه می‌خواهند به او بگویند تا برایشان
 فراهم کند. دختر اولی و دومی از پدر طلا و لباس و کفش می‌خواهند؛
 اما دختر کوچک فقط می‌گوید: «دخال مدخال^۳ می‌خواهم.» پدر از
 سفر باز می‌گردد و سوغاتی دخترها را می‌دهد؛ اما برای دختر کوچک
 چیزی نمی‌خرد و تهیه آن را، که بین مارهای سمی و درون صخره و
 کوه است، ناممکن می‌داند. دختر پافشاری می‌کند و با هم راهی یافتن
 دخال مدخال می‌شوند. بعد از خستگی زیاد، بالای کوه، روی یک
 سنگ، چهار دانه دخال مدخال پیدا می‌کنند. اما در هنگام چیدن، یکی
 از دانه‌ها در لانه مار می‌افتد. همه مارها جمع می‌شوند. سلطان مار از
 مرد می‌پرسد که دخال مدخال را برای چه می‌خواهد و مرد و دخترش
 را تهدید می‌کند که دخترش را به عقد او درآورد. سرانجام، دختر تسلیم
 می‌شود و قبول می‌کند که با مار ازدواج کند. مار از پوسته‌اش بیرون
 می‌آید و به جوانی زیبا و «نظرکرده» تبدیل می‌شود. در روز عروسی
 برادر دختر او را مسخره می‌کند که با مار ازدواج کرده است. اما در

1. Pleasure

۲. از متن زیر ترجمه شده است:

Thomas Bulfinch (1855), *The Age of Fable; or, Stories of Gods and Heroes*, Boston: Sanborn, Carter, and Bazin, pp.115-126.

۳. دخال مدخال یعنی سرنوشت (dad xāl mad xāl)

عروسی، دختر در لحظه مناسب شوهرش را به همه نشان می‌دهد. دختر برای خرید عروسی به بازار می‌رود. سلطان مار به دختر می‌گوید: «مقداری پول زیر نمد (فرش) گذاشته‌ام. زمان خرید با خودت ببر؛ وگرنه با شانه تاج سرم را می‌زنند. آن وقت تاجم می‌افتد و همه جای خانه پر از آشغال و کثافت می‌شود. آنگاه باید از پنجاه طویله گاو و پنجاه طویله گوسفند عبور کنی تا به چشمه برسی. دو کوزه آنجاست. باید انگشتی را درون کوزه بیندازی تا من بیرون بیایم.»

روز خرید دختر فراموش می‌کند پول را بردارد. خواهران بزرگ‌تر به بخت خواهر کوچک‌تر حسادت می‌کنند. یکی‌شان از روی حسادت تاج سلطان مار را می‌اندازد. وقتی دختر از خرید برمی‌گردد، می‌بیند همه جای خانه کثیف است و پی به ماجرا می‌برد. بنابراین، زود دست‌به‌کار می‌شود و از پنجاه طویله گاو و گوسفند عبور می‌کند و به چشمه‌ای می‌رسد. انگشتش را توی کوزه می‌اندازد و مار بیرون می‌آید. سلطان مار دختر را به سوزن تبدیل می‌کند و به خانه‌اش می‌برد. مادر سلطان مار در خانه متوجه بوی آدمیزاد می‌شود و در صدد کشتن دختر برمی‌آید و نقشه‌های زیادی برای نابودی او می‌کشد. اول به او می‌گوید برود سر چشمه و نمد سیاه را سفید کند. دختر، طبق توصیه‌های قبلی سلطان مار، به چشمه می‌رود و می‌گوید: «هور هور سلطان مار مرده است» و نمد سیاه به نمد سفید تبدیل می‌شود. دومین بار همان نمد را می‌دهد و می‌گوید: «برو سیاهش کن.» باز سلطان مار به دختر کمک می‌کند. سومین بار به او می‌گوید که کیسه‌ای را بر بالای کوهی ببرد و پر از پر کند. این بار هم دختر به کمک سلطان مار و گفتن آن جمله نجات می‌یابد. در آخر دختر را به نان پختن وامی‌دارد. باز سلطان مار مانع سوختن سر دختر می‌شود. تا اینکه سلطان مار دیگر تنها چاره را فرار می‌بیند. زمین

را سوراخ می‌کند و به بالای کوه می‌رسند. سلطان مار تصمیم می‌گیرد مادرش را، که به دنبالشان می‌گردد، از بین ببرد. در نهایت، این دو در کنار هم سال‌های سال زندگی می‌کنند. (فلاح ۱۳۸۲: ۹۱-۹۷)

کاکل زری، دندان مروارید

پادشاهی هفت زن داشت؛ ولی فرزندی نداشت. زن کوچکش دختر شاه پریان بود. پادشاه روزی از ناراحتی پادشاهی را رها کرد و به کشاورزی پرداخت. درویشی به او هفت سیب داد و تأکید کرد که زن‌هایت باید سیب‌ها را بخورند و ایرادی نگیرند. همه زن‌ها ایراد گرفتند، به جز زن کوچک. هر هفت زن حامله شدند؛ اما بچه‌شان را انداختند، به جز پری. زنان حسادت کردند و به پیرزن قابله پول دادند تا بچه را بکشد. وقتی بچه‌ها به دنیا آمدند، پیرزن دختر و پسر دوقلو را در جعبه گذاشت و به آب سپرد و توله‌سگی را به جای بچه‌ها گذاشت. پادشاه پری را در سیاه‌چال انداخت. خواهر دختر شاه پریان از ماجرا باخبر شد. او غیب‌دان و پیشگو بود. بچه‌ها را از آب گرفت، آن‌ها را شیر داد، و به زرگری داد تا آن‌ها را بزرگ کند. پادشاه به خانه زرگر رفت. می‌دانست که زرگر بچه‌دار نمی‌شود. زن‌های شاه فهمیدند و به قابله گفتند که بچه‌ها زنده‌اند. قابله به خانه آن‌ها رفت و به دندان مروارید گفت: «حیف نیست که باغ خانه‌تان درخت نارنج نداشته باشد؟» دختر برادرش را برای آوردن درخت نارنج بیرون فرستاد. کاکل زری نزد خاله‌اش رفت و از او کمک خواست. جوان با درخت نارنج برگشت. دوباره قابله به دختر گفت: «حیف این درخت نیست که بلبل نداشته باشد؟» کاکل زری بلبل را آورد. قابله باز هم به دختر گفت: «حیف این درخت نیست که در سایه‌اش شیر نخواهی دید؟» پسر نزد خاله‌اش رفت و خاله به او گفت: «پیرزن با زن‌های دیگر شاه همدست است.» خاله در کف دست کاکل زری تف کرد، پسر به واسطه آن تف، تراشه استخوان شیر را، که در پای راست

بچه گیر کرده، بیرون آورد. شیر را رام خود کرد و به خانه آورد. شیر با اشاره کاکل زری پیرزن را خورد. پادشاه از زرگر درباره بچه‌ها پرسید و زرگر ماجرا را به او گفت. در این حین، خاله دم در شاه را آگاه کرد: «ای پادشاه نادون/ دختر شاه پریون/ سگ و گربه زایون؟! (می‌زاید؟!))» پادشاه از ماجرا باخبر شد و زن‌های دیگرش را کشت و با زن کوچکش به خوبی و خوشی زندگی کردند. (عمادی ۱۳۹۰: ۲۳۹-۲۴۴)

پسر تاجر و روح غریبه‌ای تنها

تاجر ثروتمندی یک پسر داشت. روزی پسرش را برای خرید به شهر فرستاد. پسر برنج و نخود و کشمش و پارچه خرید. در راه برگشت به کلبه بیوه‌زنی رسید که بچه‌هایی گرسنه داشت. دار و ندارش را به بیوه‌زن بخشید و دست خالی به خانه بازگشت. برخلاف انتظارش، پدر و مادر با روی گشاده کار انسانی او را تحسین کردند. دو هفته بعد، دوباره تاجر پسرش را به بازار فرستاد. این بار نیز پسر دار و ندارش را به پیرزنی دیگر بخشید و دست خالی بازگشت. سه هفته بعد، دوباره تاجر او را به خرید فرستاد. در راه به مردی چهارشانه و قوی‌هیکل برخورد و او را به عنوان کارگر قراردادی به استخدام خود درآورد. در راه به یک دوراهی رسیدند. کارگر گفت: «اگر از راست بروی، زنده برمی‌گردی و اگر از چپ بروی، به پیشواز مرگ رفته‌ای.» به نصیحت مرد، پسر به چپ رفت.

آن دو نیمه‌شب صدای طوفان و باد و باران را شنیدند. چهل دیو با شمشیرهای بر آن به طرف آن‌ها هجوم آوردند. مرد چهارشانه یک‌تنه با دیوها جنگید، آن‌ها را تعقیب کرد، و در کنار دهنه غاری آن‌ها را نابود ساخت. درون غار خروارها خروار جواهر و طلا یافتند. جواهرات را برداشتند و به راه افتادند تا به چمنزاری رسیدند که در کنار قصر شاه بود.

شاه دختری جادوگر داشت؛ این دختر هر تاجری را که به این سرزمین می‌آمد به کاخ دعوت می‌کرد و به بهانه‌ای می‌کشت. شب مهمانی، پسر، طبق نصیحت‌های مرد چهارشانه، با دختر پادشاه ازدواج کرد و طلسم دختر را باطل کرد و به مملکت خود بازگشت. مرد از او خدا حافظی کرد و گفت که در واقع روح شوهر آن زن بیوه و پدر بچه‌های یتیمی است که پسر به آن‌ها کمک کرده بود. آن‌ها ماندند که ما آمدیم. (همان: ۶۴-۶۸)

چهل پهلوان، چهل دیو

مرد فقیری چهل پسر داشت که همگی پهلوان بودند. موعد ازدواج پسرها فرارسید. چهل پسر با هم به دنبال یافتن چهل دختر برای ازدواج به راه افتادند. در راه به خانه پیرزن جادوگری رسیدند که چهل بچه دیو داشت و برای آن‌ها چهل دیگ پلو پخته بود. پهلوان‌ها از شدت خستگی و گرسنگی همه پلوه‌ها را خوردند. پیرزن آن‌ها را نفرین کرد که تا صبح یکی‌شان زنده نماند. نیمه‌های شب برادرها دل‌درد گرفتند و همه به جز برادر کوچک‌تر مردند. برادر کوچک‌تر به نصیحت پیر دانا پیرزن را کشت و جگر سفیدش را به پای برادرها مالید و آن‌ها را زنده کرد. اما دم مرگ پیرزن او را نفرین کرد که گرفتار دیو سیاه شود. چهل برادر به شهری رسیدند که حاکم آن چهل دختر داشت که در دست چهل دیو اسیر بودند. چهل پهلوان چهل دیو را کشتند و با دختران شاه ازدواج کردند. در روز چهلم به چمنزاری رسیدند. در همین هنگام از آسمان غرشی شنیده شد و دیو سیاه برادر کوچک‌تر را ربود. دیو پسر را در کوهی زندانی کرد و دختری را نیز اسیر کرد. دیو هر روز دختر را می‌کشت و جانش را در میان شیشه‌ای در ته حوضی حبس کرد. پسر و دختر با هم نقشه فرار کشیدند. دختر به پسر گفت که شیشه عمر دیو را بشکند و دیو را نابود سازد. در پایان پسر دختر را نجات داد و با او ازدواج کرد. (همان: ۸۸-۹۲)

حاتم طایی و انگشتر سلیمانی

حاتم طایی فردی بسیار بخشنده بود. روزی خانه و زندگی اش را به برادرش سپرد و به سفر رفت. بعد از چهل روز برگشت و فهمید که برادرش همه وسایل خانه را فروخته است. حاتم زنی داشت غرغرو. روزی از دست زنش از خانه بیرون رفت. به شهری رسید که دوست تاجرش در آنجا بود. دوستش به او پول و لباس داد. حاتم پول ها را به فقیران بخشید. بزرگان جمع شدند. حاتم به آنها گفت که تا وقتی مال التجاره اش برسد، به او پول قرض بدهند. حاتم دوباره پول ها را بخشید. این خبر به گوش پادشاه رسید. حاتم پادشاه را به مهمانی دعوت کرد. در شب مهمانی انگشتر محبوب پادشاه را حاتم شکست. حاتم به پادشاه گفت که انگشترهایی به مراتب زیباتر در مال التجاره اش وجود دارد. پادشاه دختر خود را به همسری حاتم درآورد. حاتم برای ازدواج یک شرط گذاشت و آن در اختیار داشتن خزانه شاهی بود. حاتم باز با بذل و بخشش خزانه شاهی را نیز تهی کرد؛ تا اینکه وزیر به پادشاه اطلاع داد که خزانه خالی شده است و در صورت بروز جنگ توان مقابله نخواهند داشت. پادشاه از حاتم مال التجاره اش را خواست. حاتم در کمال خونسردی موعد رسیدن آن را تا یک ماه دیگر اعلام کرد. همان شب حاتم این موضوع را با زنش در میان گذاشت. زن به او گفت که از آنجا دور شود. صبح روز بعد حاتم از پادشاه اجازه گرفت که به پیشواز مال التجاره اش برود. پادشاه شمشیر و اسب و مقداری پول به او داد. در راه به کشاورزی رسید و به اصرار به او چند سکه داد تا برای خودش مقداری نان و پنیر بخرد. در این میان، حاتم شروع کرده به شخم زدن زمین. ناگهان زیر سنگی در زمین گنج تمامی عالم را یافت. کشاورز بازگشت و حاتم زمین را از او خرید. حاتم به سراغ گنج رفت و انگشتر سلیمانی را از آن میان پیدا کرد. در همان حال چهل

دیو حاضر شدند. حاتم از دیوها خواست که خزانه شاهی را پر از طلا و جواهر کنند. وزیر متوجه ماجرا شد. انگشتر سلیمانی را از حاتم دزدید، در دست کرد، و شاه و حاتم را دست‌بسته در کوه سراندلیب زندانی کرد. سپس، دختر پادشاه را به عقد خود درآورد. زن با زرنگی انگشتر را از چنگ وزیر بیرون آورد، شوهر و پدرش را نجات داد، و وزیر را به همانجا تبعید کرد. (همان: ۹۳-۱۰۲)

حسن پهلوان

حسن پهلوان مشهوری بود. روزی به سفر رفت. در راه مردی را دید که کوه را می‌کند. از کوه‌کن پرسید که برای چه کوه را می‌کند. او گفت که می‌خواهد قوی شود تا بتواند حسن پهلوان را شکست دهد. حسن پهلوان گفت که شاگرد حسن پهلوان است و اگر بتواند او را زمین بزند، حسن پهلوان را هم می‌تواند. حسن پهلوان در یک چشم به هم زدن مرد را بر زمین زد. مرد کوه‌کن فهمید که او همان حسن پهلوان است و با او همراه شد. با هم رفتند تا به مردی رسیدند که گاو را خام می‌خورد تا قوی شود و حسن پهلوان را شکست دهد. به همین ترتیب مرد گاوخور نیز به دنبال حسن پهلوان روانه شد. یک روز حسن پهلوان و کوه‌کن به شکار رفتند و گاوخور را در کلبه گذاشتند تا غذا درست کند. اما ناگهان موجودی به نام «یک و جب قد و دو و جب ریش» ظاهر شد و همه غذاها را خورد. نوبت به کوه‌کن رسید که در خانه بماند. باز همان اتفاق تکرار شد. فردای آن روز نوبت حسن پهلوان شد. وقتی یک و جب قد و دو و جب ریش آمد، حسن پهلوان با شمشیر تا دم غار او را دنبال کرد و در راه رد پای او با پوست باقلا به جا گذاشت. کوه‌کن و گاوخور حسن پهلوان را دم غار یافتند. قرار بر این گذاشتند که یکی از آن‌ها به درون غار برود و موجود را بکشد و برگردد. کوه‌کن اول با طناب پایین رفت؛ اما از شدت گرما نتوانست وارد غار شود. گاوخور

هم موفق نشد. اما حسن پهلوان وارد غار شد. در غار دختر زیبایی دید که یک وجب قد و دو وجب ریش سر بر روی زانو او گذاشته بود. دختر به او گفت که اسیر شده است. از صدای صحبت آن‌ها یک وجب قد و دو وجب ریش بیدار شد و حسن پهلوان او را دو شقه کرد. حسن پهلوان دختر را با طناب بالا فرستاد. اما کوه‌کن و گاوخور به محض دیدن دختر، حسن پهلوان را فراموش کردند. حسن پهلوان به جای گفتن «یا هو»، گفت «یا کوه»، و به درون شهری پرت شد که در آن ازدها راه آب را بسته بود و هر روز با گرفتن قربانی کمی راه آب را باز می‌کرد. حسن پهلوان ازدها را کشت و پادشاه ازدواج با دخترش را به او پیشنهاد داد، ولی حسن پهلوان نپذیرفت. به دهنه همان غار برگشت و کوه‌کن و گاوخور را ادب کرد و با دختر ازدواج کرد. (همان: ۱۰۸ - ۱۱۵)

سیب گریان، انار خندان

پیرمردی فقیر دختری زیبا داشت. هنگام جنگ دختر در جامهٔ پسرانه رهسپار جنگ می‌شود و سرباز سرشناسی می‌شود. دختر پادشاه عاشق او می‌شود؛ اما پادشاه مخالفت می‌کند. پادشاه و وزیر برای خلاص شدن از سرباز تصمیم می‌گیرند او را به جاهای خطرناک بفرستند. نخست به او می‌گویند که دندان فیل را بیاورد. سرباز در راه با پیرمردی روبه‌رو می‌شود که راز چگونگی برداشتن دندان فیل را به او می‌گوید. سرباز موفق می‌شود. در مرحلهٔ بعدی او را به سراغ گوهر شب چراغ می‌فرستند. گوهر شب چراغ مکان جن و پری است. سرباز دوباره در راه به پیرمرد برمی‌خورد. پیرمرد می‌گوید که چارهٔ کار روشن کردن آتش است. زیرا دود آتش چشمشان را کور می‌کند. سرباز همین کار را می‌کند و سالم بازمی‌گردد. پادشاه راضی می‌شود دخترش را به عقد سرباز درآورد. اما سرباز برای آشکار نشدن رازش از نزدیکی ممانعت می‌کند و باعث

ناراحتی دختر پادشاه می‌شود. خبر به شاه می‌رسد و شاه با پیشنهاد وزیر دوباره او را به مأموریتی خطرناک می‌فرستد و آن آوردن اسب چهل کره‌مار (مادر) است. بار دیگر سرباز در راه پیرمرد را می‌بیند و پیرمرد راه رام کردن اسب را به او می‌گوید. سرباز با اسب بازمی‌گردد و باز هم به دلیل ممانعت از نزدیکی با دختر پادشاه به مأموریتی دیگر فرستاده می‌شود و آن آوردن سیب گریان و انار خندان از باغ پریان است. دوباره در راه با پیرمرد روبه‌رو می‌شود. سرباز به نصیحت‌های پیرمرد عمل می‌کند و به چیدن سیب گریان و انار خندان موفق می‌شود. در هنگام فرار پریان سرباز را دنبال می‌کنند. از برخورد نعل پولادی اسبش با سنگ‌ها جرقه‌ای بلند می‌شود و چشمان پریان را کور می‌کند و نمی‌توانند به او برسند. پریان او را نفرین می‌کنند که اگر مرد است زن و اگر زن است مرد شود. دختر همان دم به پسری تبدیل می‌شود و به قصر بازمی‌گردد و با دختر پادشاه زندگی خوشی را آغاز می‌کند. (همان: ۱۶۴ - ۱۷۲)

روایت دیگر از سیب گریان، انار خندان

پادشاه صاحب فرزند دختری می‌شود؛ این فرزند به دلیل دختر بودن طرد می‌شود. چوپانی او را پیدا و مانند فرزند خود بزرگ می‌کند. دختر بزرگ می‌شود. روزی که پادشاه مشغول گشت و گذار است، او را می‌بیند و عاشقش می‌شود. چوپان برای نجات دختر لباس مردانه به او می‌پوشاند و او را فراری می‌دهد. دختر به رم می‌رود. آنجا ازدهایی است که راه آب را بسته است. ازدها را می‌کشد. دختر پادشاه عاشق او می‌شود. باقی قصه مانند قصه پیشین. (همان: ۱۷۳ - ۱۷۶)

شیرمحمد

پادشاهی بود که بچه‌دار نمی‌شد. درویش او را نصیحت کرد و گفت

به شکار شیر برود و گوشت شکار را به زن خود بدهد. زن از گوشت خورد و بعد از نه ماه و نه روز بچه‌دار شد. پادشاه پسرش را برای تربیت نزد پیر دانا فرستاد؛ پیر دانای خوش‌خو در قلعه‌ای همراه دوازده پسرش زندگی می‌کرد. پسر هجده‌ساله شد. پیر مرد شیرمحمد را برای آزمایش به جنگ دیو به اصفهان فرستاد. دیو در حمام متروکه‌ای خانه داشت. شیرمحمد خم شد تا پای دیو را بگیرد. دیو فرار کرد و فقط یک لنگه کفش زنانه در دستش ماند. در راه جمع‌هزاداری را دید. به او گفتند که در چاه دیوی است که نمی‌گذارد آب بردارند. شیرمحمد این بار هم نتوانست دیو را نابود کند. دیو غیب شد و فقط انگشتری دیو به دستش افتاد. در راه به شهری رسید که در آن گریه و زاری بود. دیوی پسر پادشاه را کشته بود. پادشاه هر شب جوانی را برای نگهبانی قبر می‌فرستاد، اما دیو او را می‌کشت. تا آن لحظه همه جوانان شهر کشته شده بودند. شیرمحمد آن شب به سر قبر رفت و خود را پنهان کرد. زنی زیبا را دید که پسر پادشاه را زنده کرده و با او عشق‌بازی می‌کند و هر صبح دوباره پسر پادشاه را می‌میراند. شیرمحمد این بار هم به کشتن دیو موفق نشد. دیو دوباره غیب شد و روسری‌اش در دست شیرمحمد افتاد. شیرمحمد به قلعه برگشت و روسری و انگشتر و یک لنگه کفش زنانه به پیر داد. پیر لنگه کفش را نزد پادشاه برد تا انعام بگیرد. اما پادشاه لنگه دیگر را از او خواست و پیرمرد را تهدید کرد. شیرمحمد به ناچار برای یافتن لنگه دیگر پای در بیابانی بی‌آب و علف‌گذار داد. به قصری رسید. در قصر سه دختر زیبا دید که از او سراغ روسری و انگشتری و لنگه کفششان را می‌گرفتند. شیرمحمد لنگه کفش را نشان داد و گفت که به دنبال لنگه دیگر آمده است. در این میان از آسمان غرشی شنید. ابری سیاه پدیدار شد. از دل ابر پیرمردی سپیدمو

و سپیدروی و سپیدابرو بیرون آمد. دختر دوم به شیرمحمد گفت که فقط در صورت ازدواج با یکی از آنها می‌تواند از قصر خارج شود. شیرمحمد نیز در ازای گرفتن لنگه کفش قبول کرد. شیرمحمد لنگه کفش را به پیرمرد رساند، با دختر دوم دیو ازدواج کرد، و با سربلندی به مملکتش بازگشت. (عمادی ۱۳۹۰: ۱۹۵-۲۰۲) *تبرستان*

قوز بالا قوز

دو نفر بودند که بر پشتشان قوز داشتند. یکی از آنها شبی به حمام رویشا می‌رود و بدون آنکه بسم الله بگوید، وارد حمام می‌شود. صدای تنبک و سازهای دیگر می‌شنود. عده‌ای از جن‌ها را می‌بیند که مشغول شادی و رقصیدن‌اند. او نیز به جمعشان می‌پیوندد و با آنها به پایکوبی می‌پردازد. در پایان جشن، جن‌ها به او می‌گویند که هر آرزویی دارد بگوید تا برآورده کنند. مرد از آنها می‌خواهد قوزش را بردارند. جن دستی به پشتش می‌کشد و قوزش را روی طاقچه حمام می‌گذارد. در آخر به او میوه و شیرینی می‌دهند. فردای آن روز مرد متوجه می‌شود همه آن میوه و شیرینی‌ها طلاست. زندگی مرد دگرگون می‌شود. قصه دهان به دهان به گوش فرد قوزدار دوم می‌رسد. چند شب بعد، مرد قوزدار به حمام می‌رود و بدون هیچ تأملی شروع به رقصیدن می‌کند. از قضا، آن شب جن‌ها به خاطر یکی از دوستانشان عزا دار بودند. آنها از عمل مرد ناراحت می‌شوند و او را به باد کتک می‌گیرند. همان جن، که قوز مرد اول را برداشته بود، قوز را از روی طاقچه برمی‌دارد و بر پشت مرد دوم می‌گذارد. روز بعد مردم می‌بینند که یک قوز بالای قوز مرد به وجود آمده است. از همین جا بود که ضرب‌المثل قوز بالا قوز ساخته شد. (همان: ۱۶۶-۱۶۸)

پادشاه و دختر بیمار

پادشاهی دختری داشت. این دختر روزی بیمار شد. در شهر اعلام کردند

هر که بتواند دختر را معالجه کند، همسر او خواهد شد. درویشی به قصر رفت و راز سلامتی دختر را نزد پیرمردی دانست که در کوهستانی دور زندگی می‌کرد و دارای سه پسر بود. در باغ این پیرمرد درخت سیبی بود که سه عدد از سیب‌های آن می‌توانست دختر را نجات دهد. پسر بزرگ پیرمرد سیب‌ها را در زنبیل گذارد و رهسپار قصر شد. در راه درویش را دید و به دروغ به او گفت که سه لاک پشت در زنبیل دارد. وقتی به قصر رسید، به جای سیب، لاک پشت از زنبیلش بیرون آمد. بنابراین، پسر تنبیه شد. پسر دوم نیز به دروغ به درویش گفت که سه قورباغه در زنبیل دارد. بنابراین، در قصر تنبیه شد. برادر کوچک‌تر به درویش راستش را گفت. وقتی به قصر رسید، سیب‌ها را به دختر پادشاه داد و دختر بهبود یافت. پادشاه، که با این وصلت مخالف بود، پسر را برای پیدا کردن آب صبا به کوه صبا نزد ملکه‌ای به نام پریا فرستاد. درویش در میانه راه به پسر راه رسیدن به کوه و چگونگی برداشتن آب صبا را گفت. پسر پس از هفت شبانه‌روز به قصری در وسط بیابان رسید. به گفته درویش، هنگام برداشتن آب صبا نباید دستش خیس می‌شد. اما هنگام بیرون کشیدن ظرف دستش خیس شد و پریا بیدار شد و به جوان گفت در ازای بردن آب باید با او ازدواج کند. پسر قبول کرد. در راه برگشت برادرهایش را دید. آن‌ها از روی حسادت آب صبا را در دریا خالی کردند و خود به سراغ پریا رفتند. پریا از حیله آن‌ها آگاه شد و به دیوها دستور داد آن‌ها را به باد کتک بگیرند و بعد به سنگ تبدیل کنند. برادر کوچک‌تر به قصر رفت و پادشاه مأموریت دیگری به او داد. به او صد گله داد تا به مدت یک ماه به چرا ببرد؛ بدون آنکه یک گوسفند کم شود. این بار نیز درویش با خواندن دعایی به پسر کمک کرد و پادشاه در آخر مجبور شد جشن عروسی آن‌ها را برپا کند. (باوند سوادکوهی ۱۳۸۶: ۲۳ - ۳۰)

پسمچوک

مردی هیزم‌شکن و زنی روستایی صاحب فرزندی می‌شوند. چون پسر مثل بادی از مرد خارج می‌شود، نامش را پسمچوک می‌گذارند. روزی پسمچوک برای اینکه برای پدرش غذا ببرد به جنگل می‌رود. پدرش او را برای آوردن آب به چشمه می‌فرستد. پسمچوک برای خوردن خرمالو به بالای درختی می‌رود. در همان حال دیوی برای نوشیدن آب به لب چشمه می‌آید. دیو پسمچوک را تهدید می‌کند که پایین بیاید. دیو او را به‌زور پایین می‌آورد و در کیسه می‌اندازد تا به خانه ببرد و او را بخورد. در راه پسمچوک از کیسه بیرون می‌پرد و خار جای خود می‌گذارد. در خانه نیز با زرنگی خود مادر دیو را، که با پستان‌های بزرگش مشغول تمیز کردن تنور است، در تنوری که برای خودش آماده کرده است می‌اندازد. دیو کباب مادرش را می‌خورد. در آخر پسمچوک با استفاده از نادانی دیو او را می‌کشد. پسمچوک و پدرش به خانه دیو می‌روند و همه وسایل خانه دیو را به خانه خود می‌برند. (همان: ۳۹ - ۴۲)

حسن ترسو (کوهسار پهلوان)

مردی بود به نام حسن کچل که از همه چیز می‌ترسید. از این رو، او را حسن شال‌ترس^۱ می‌نامیدند. یک شب حسن کچل از روی عادت همراه زنش به دست‌شویی می‌رود. اما این بار زنش در خانه را قفل می‌کند و او را در حیاط تنها می‌گذارد تا ترسش بریزد. حسن کچل تا صبح کنار در التماس می‌کند. فردای آن روز زن در را باز می‌کند و به او می‌گوید: «ترس کجا بود که تو می‌ترسیدی؟» حسن کچل، که ترسش ریخته بود، قصد کشتن دیوی را می‌کند که پدرش را کشته بود و از زنش می‌خواهد که کارد دیوکُش را برایش بیاورد. حسن کچل به جنگل می‌رود. در

راه چند خال از موی دم خر، یک سینه سرخ، و یک قورباغه به همراه می برد. به دیو برخورد می کند و خود را کوهسار پهلوان معرفی می کند. در مسابقه هایی که با دیو می دهد، با زرنگی و بهره گیری از نادانی دیو پیروز می شود. دیو به کوهسار دست دوستی می دهد و او را به خانه اش دعوت می کند. دیو خیال کشتن کوهسار پهلون را می کند؛ اما او با زرنگی نقشه دیو را بی اثر می سازد. فردای آن روز کوهسار دیو را به خانه دعوت می کند و دیو برای سوغات یک کیسه طلا و یک کیسه پنبه به او می دهد. زن پهلوان از دیو پذیرایی مفصلی می کند و روبه کوهسار می گوید: «خدایا مرز پدرت هر وقت به شکار می رفت، هفتاد دیو شکار می کرد. تو رفتی یه دونه دیو شکار کردی؟!» دیو با شنیدن این حرف ها پا به فرار می گذارد. دیو داشت به طرف خانه اش می رفت که ما آمدیم. (همان: ۱۱۱ - ۱۱۶)

هیزم شکن و مار

پیرمردی بود که در جنگل هیزم جمع می کرد. روزی از روزها با ماری در جنگل مواجه می شود. مار می گوید که اگر هر روز برایش غذا بیاورد، به او یک اشرفی می دهد. پیرمرد قبول می کند و هر روز در ازای اشرفی برای مار غذا می برد. با تکرار این کار زندگی پیرمرد رونق می گیرد. روزی پیرمرد قصد حج می کند و از مار اجازه می خواهد که پسرش به جای او غذا ببرد. مار قبول می کند. پسر یک روز غذا می برد. بعد از آن به این فکر می افتد که مار را بکشد و گنج را صاحب شود. روز موعود فرامی رسد. هنگامی که مار مشغول غذا خوردن است، تبر را می کشد که مار را دو نیم کند؛ اما مار جاخالی می دهد و تبر به دمش اصابت می کند. مار از جایش می پرد، دور گردن پسر حلقه می زند، و او را می کشد. پیرمرد از حج برمی گردد و به سراغ مار می رود. مار در

جواب به او می‌گوید: «تا مرا دم، تو را فرزندت در یاد است / پیر مردا، دوستی من و تو یر باد است.» (همان: ۱۴۷ - ۱۴۹)

زخم زبان و اثر چوب

پسری در جنگل همراه مادرش زندگی می‌کرد. پسر هنگامی که از هیزم شکستن خسته می‌شد، زیر درخت می‌نشست و لاله‌وا^۱ می‌زد. همیشه دیوی در پشت درخت‌ها با صدای لاله‌وا می‌رقصید. روزی پسر متوجه حضور دیو شد. دیو به او پیشنهاد دوستی داد و به او گفت که اگر هر روز برایش لاله‌وا بنوازد، او در هیزم شکستن به او کمک می‌کند. پسرک پذیرفت و با دیو دوست شد. پسرک بزرگ شد و ازدواج کرد. روزی دیو او و نامزدش را به خانه‌اش دعوت کرد. آن روز همسر پسر با اهانت دیو را آزد. اما دیو با خوش‌رویی از آن‌ها پذیرایی کرد. روزی پسر به جنگل رفت تا هیزم جمع کند. دیو به او کمک کرد و موقع برگشت به او گفت که به سرش تبر بزنند. پسر به ناچار این کار را کرد. مدتی گذشت و پسر صاحب فرزند شد. روزی پسر دیو را در جنگل دید. دیو به او اهانت نامزدش را یادآوری کرد و به او پند داد که جای زخم تبر خوب شده است؛ اما جای زخم زبان نامزدش هنوز برجاست. (همان: ۱۷۶ - ۱۷۸)

محمد، پسر حداد

حداد پسری داشت به نام محمد. هر روز که محمد به مکتب می‌رفت، دو قران از مادرش می‌گرفت. یک روز از مادرش پنج قران خواست و با آن به قمار پرداخت و تا غروب آفتاب پول زیادی برد. بازی که تمام شد، قماربازان به محمد حمله کردند و در دعوا دو نفر کشته شدند. پادشاه باخبر شد و دستور داد محمد را دستگیر کنند و بکشند. وزیر مانع شد و محمد را خرید. دو ماه بعد، وزیر محمد را آزاد گذارد و به مکتب فرستاد. محمد بار

دیگر سر راه مدرسه قماربازان را دید. با آن‌ها تا غروب بازی کرد و همه پول آن‌ها را برد. باز هم دعوا کردند و دست دو نفر شکسته شد. باز خبر به پادشاه رسید. پادشاه گفت که باید فکری در این باره بکنند.

شیری در جنگل بود که از ترس او کسی جرئت نمی‌کرد به جنگل نزدیک شود. پادشاه گفت: «اگر محمد، پسر خداداد، می‌خواهد زنده بماند، یا باید برود شیر را بیاورد یا سر شیر را.» محمد، که چاره‌ای جز پذیرفتن نداشت، از پدرش خواست تا تبرزینی برایش بسازد. محمد تبرزین و سفره‌ای برداشت و به طرف جنگل حرکت کرد. در جنگل، همین که شروع کرد به نان خوردن، شیر از راه رسید و به او حمله کرد. محمد سرش را به شکم شیر کوبید. شیر بر زمین افتاد. همین که محمد تبرزین را فرود آورد تا سر شیر را از تن جدا کند، شیر گفت: «ای محمد، مرا نکش که غلام تو خواهم بود. هر جا که بروی، با تو خواهم بود. هر جا که بروی، با تو خواهم آمد.» محمد پاسخ داد: «اگر تو را نکشم، تو مرا می‌کشی.» در قدیم که انسان و حیوان و علف حرف می‌زدند، همه به علی^(ع) اعتقاد داشتند. این بود که محمد گفت: «اگر بگویی با تو کار ندارم، من با تو کاری نخواهم داشت.» شیر به علی^(ع) قسم خورد. محمد تبرزین را از گردن شیر برداشت و شیر از جا برخاست. خبر به پادشاه رسید که محمد و شیر به قصر نزدیک می‌شوند. پادشاه دو وزیر داشت: یکی مسلمان و دیگری کافر. وزیر مسلمان، که محمد را خریده بود، هوایش را داشت؛ اما وزیر کافر مخالف او بود. تا اینکه روزی به پادشاه گفت: «قبله عالم، اگر محمد را سربه‌نیست نکنی، پنج سال دیگر تخت و بارگاه تو را تصاحب خواهد کرد.» سپس، به چاره‌جویی پرداختند. وزیر کافر گفت: «صنم‌پر خانم، دختر شاه پریان، در دست هفده دیو گرفتار است. محمد را بفرستیم که او را نجات دهد.

اگر دختر را نجات داد، که آزاد است به هر جا می‌خواهد برود؛ وگرنه او را می‌کشیم.» از قضا، محمد کمر بسته علی^(ع) بود و هیچ موجودی حریفش نمی‌شد. همین که پادشاه محمد را احضار کرد و شرطش را گفت، محمد پذیرفت. بار سفر بست و با شیر به راه افتاد. به چشمه‌ای رسید. سر چشمه نشست و رو به شیر گفت: «ای شیر، تو برو در جنگل غذایت را بخور. بعد بیا حرکت کنیم.» شیر رفت. در همان حال که محمد نشسته بود، دیو شاخدار سهمناکی از راه رسید: او می‌خواست محمد را بخورد که محمد سرش را به زیر شکم دیو برد، دست و پای او را گرفت، و شانه او را به خاک مالید. همین که تبریز را فرود آورد تا دیو را بکشد، دیو گفت: «ای محمد، مرا نکش که با تو خواهم آمد و همیشه غلامت خواهم بود.» محمد پاسخ داد: «اگر من تو را نکشم، تو مرا می‌کشی.» دیو به علی^(ع) قسم خورد و محمد او را آزاد کرد.

محمد و دیو شاخدار و شیر به راه افتادند تا به شهری رسیدند. جلوی دروازه شهر، نگهبان رو به محمد گفت: «ای جوان، نمی‌دانم تو این جانوران وحشی را آورده‌ای یا این جانوران تو را آورده‌اند. صبر کن تا از پادشاه اجازه بگیرم، بعد وارد شو.» نگهبان پیش پادشاه رفت و اجازه خواست. پادشاه گفت: «جانوران را در گوشه‌ای جا بدهید و جوان را پیش من بیاورید.» جانورها را در گوشه‌ای جا دادند و محمد را نزد پادشاه بردند. محمد تعظیم کرد و ایستاد. پادشاه پرسید: «چه کاره‌ای جوان؟» محمد گفت: «مساقرم.» پادشاه گفت: «این جانورها را چرا با خودت می‌بری؟» محمد پاسخ داد: «این جانورها برادران من‌اند.» محمد دلیل مکدر بودن پادشاه را پرسید. وی گفت: «ای جوان، من پادشاهم؛ اما فقط یک دختر دارم، که آن هم به دست یازده دیو گرفتار است و نمی‌دانم چه کنم؟»

پس از شام و شب نشینی، محمدنشینی، محمدنشانی دختر پادشاه را از دروازه بان پرسید. دروازه بان گفت: «آن‌ها در چاهی زندگی می‌کنند که چهل متر عمق دارد. برو ته چاه. شب که شد، می‌آیند. دختر گرفتار دیو بزرگی است در ته چاه. دیوها می‌آیند که دختر را از دیو بزرگ بگیرند؛ اما کاری از پیش نمی‌برند.» محمد رفت تا به آن چاه برسد و در گوشه‌ای پنهان شد. دیوها می‌آمدند. محمد ده دیو را کشت و بعد به ته چاه رفت. دیو بزرگ هفت روز در خواب بود و هفت روز بیدار. وقتی محمد وارد شد، دید که دیو سرش را بر زانوی دختر نهاده و خوابیده است. دختر، همین که محمد را دید، گفت: «خدایا، تو کجا بودی که پیدایت شد؟ اگر دیو بیدار شود، هم تو را می‌کشد هم مرا.» دختر گفت که راز نابودی دیو شمشیر آویخته شده بر دیوار است. محمد کمی فکر کرد. شمشیر می‌خواست دربرود که محمد پرید و شمشیر را به دست گرفت. محمد سه بار تبرزین را به کف پای دیو فرود آورد. ناگفته نماند که محمد به دروازه بان گفته بود: «اگر نعره اولم را شنیدی، بدان که سر چاه هستم. نعره دومم را که شنیدی، در جنگ هستم؛ و نعره سومم را که شنیدی، به پادشاه بگو چند نفر بفرستند تا دختر را از ته چاه به بالا بفرستیم.» تبرزین سوم را که محمد به کف پای دیو زد، دیو از جا برخاست و گفت: «عجب لقمه‌ای گیرم آمد!» که محمد شمشیر را فرود آورد و یک سمت تن دیو را درید. دیو سر به شکم محمد کوبید. محمد از هفت در خارج شد و بی‌هوش افتاد. دختر، که دید دیو به بالا و پایین می‌پرد و به زمین می‌افتد، شمشیر را به گوشه‌ای انداخت و به سراغ محمد رفت. بعد محمد را به هوش آورد و به پادشاه خبر داد که محمد شب گذشته دیو را سربسته کرده است. پادشاه جوان قوی هیکلی را فرستاد که با چند تن دیگر اول دختر را بالا آوردند، بعد ثروت دیو را، و بعد محمد

را. پادشاه دخترش را به عقد محمد درآورد و هفت شبانه‌روز برای آن‌ها مراسم عروسی برگزار کرد.

سه روز پس از عروسی، محمد از پادشاه اجازه حرکت خواست و گفت که باید از نیل بگذرد و صنم‌پر خانم (دختر شاه پریان) را، که در دست هفده دیو گرفتار است، نجات دهد. محمد و دیو شاخدار و شیر به راه افتادند تا در قلّه کوه به چشمه‌ای رسیدند. برادرها به جنگل رفتند. محمد کنار چشمه نشست تا لقمه‌ای نان بخورد. فیلی مثل تیر آمد تا محمد را لقمه چپ کند. محمد سرش را به زیر شکم فیل زد. شانه فیل به زمین آمد. شمشیر را بر گردن فیل گذارد، که آه و ناله فیل بلند شد: «ای جوان، مرا نکش.» محمد فیل را به علی^(ع) قسم داد و بعد با هم برادر شدند. به کمک فیل از نیل گذشتند. محمد قبل از حرکت به برادرها گفت: «شما تا صبح لب رودخانه بمانید؛ اگر من آمدم که چه بهتر؛ وگرنه آزاد هستید هر جا که دلتان خواست بروید.» برادرها پاسخ دادند: «ما به انتظار تو خواهیم ماند.»

محمد از نیل گذشت. همین که به آن طرف رودخانه رسید، راهی دید؛ از آن راه رفت و به قصری رسید. وارد قصر شد و صنم‌پر خانم را دید که تنها در قصر است. صنم‌پر خانم گفت: «ای جوان، چطور توانستی به اینجا بیایی؟ همین حال است که دیوها از راه برسند و یک تکه‌ات را هزار تکه کنند.» محمد گفت: «مرام آن‌ها چیست؟» صنم‌پر خانم گفت: «مرام آن‌ها این است که سر یکدیگر را نمی‌دانند. هر یک به سراغ من می‌آید، می‌گویم برو، ده روز دیگر بیا با تو ازدواج خواهم کرد. می‌رود و دیگری می‌آید. از این هفده دیو هیچ یک نمی‌دانند اوضاع از چه قرار است. امشب همه با هم می‌آیند.»

محمد رفت و در گوشه‌ای پنهان شد. هفده دیو آمدند. محمد یک‌یک

آن‌ها را کشت. بعد آن‌ها را به دوش گرفت و به رودخانه انداخت. همین که کارش را به پایان رساند، دختر را به عقد خود درآورد و در آنجا ماندگار شد.

جسد دیوها باعث بسته شدن راه رودخانه شد. پادشاه رمال آورد تا بفهمد چه کسی دیوها را کشته است. رمال گفت: «صنم‌پر خانم، دختر شاه پریان، در دست هفده دیو گرفتار است. محمد نامی رفت و دیوها را کشت و به آب انداخت و اکنون او با دختر در آنجا زندگی می‌کند.» پادشاه رو به وزیر کرد و گفت: «هر طور که شده - حتی به کمک پیر زال - صنم‌پر خانم را به اینجا بیاور.» شبی که پیر زال رفت مقرر می‌ماند که او را بگیرد، دید که وزیر ناراحت است. وزیر ماجرا را تعریف کرد. پیر زال گفت: «اگر چهل روز به من مهلت بدهی، می‌روم و دختر را می‌آورم.» پیر زال کمی داروی بی‌هوشی برداشت و با یک چرخ نخ‌ریسی به راه افتاد. وقتی از رودخانه گذشت، دید که محمد کنار رودخانه قدم می‌زند. پیر زال از محمد خواست که اجازه بدهد در خانه‌اش کار کند. محمد قبول کرد. صنم‌پر خانم، همین که پیر زال را دید، گفت: «آفرین بر تو پهلوان محمد! رفتی و قاتل ما را آوردی؟» اما، پیر زال با شیرین‌زبانی‌ها صنم‌پر خانم را قانع کرد که آنجا بماند. پیر زال زیر پای دختر نشست و مجابش کرد که از شوهرش بخواهد برایش نار گریان و سیب خندان بیاورد. هنگام غروب، وقتی محمد به خانه برگشت، دید که صنم‌پر خانم غمگین است. صنم‌پر خانم نار گریان و سیب خندان را خواست. محمد راضی شد و فردای آن روز به راه افتاد. وسط راه شخصی مقدس از او پرسید که کجا می‌رود. محمد گفت: «می‌روم که نار گریان و سیب خندان بیاورم.» آن شخص محمد را راهنمایی کرد و سه شیشه به او داد و گفت: «اگر از مایه شیشه اولی به دوش راست بمالی، چاله‌ای

به وجود می‌آید. شیشه‌ای را درون آن چاله بگذار. از مایه شیشه دومی به چاله بمال. شیشه وارد گوشت تنت می‌شود. همین که از مایه شیشه سومی بمالی، گوشت هم می‌آید. تا زمانی که شیشه بر دوش توست، زنده‌ای. شیشه را که بردارند، می‌میری.» محمد از آن شخص تشکر کرد. آن شخص گفت: «ای محمد، به شهری می‌روی. دختری در آنجا زندگی می‌کند که یک اسب سیاه دارد و یک سگ سیاه. روزی کنار حوض می‌آید و یک بره با خود می‌آورد و یک پیمانانه برنج. یک پیمانانه برنج را پلو می‌پزد و بره را سر می‌برد. بعد از آب‌تنی در حوض، غذا می‌خورد و می‌خوابد. باید آن قدر او را ناراحت کنی که عصبانی شود و سگ سیاه را پرت کند. همین که دختر خوابید، سوارش شو و بگو: دل به من ببند و دعا کن که اسب سیاهت در سر طویله بمیرد. اگر با من ازدواج کنی، راه و چاه را به تو نشان خواهم داد.»

محمد به راهنمایی آن شخص گوش داد و با دختر ازدواج کرد. بعد از سه روز، راه رسیدن به نارگریان و انار خندان را از دختر پرسید. به باغی رسید. نارگریان و انار خندان را چید و به صنم‌پر خانم رساند. پیر زال دید که نمی‌تواند محمد را سربه‌نیست کند. او را به دنبال مرغ سخن‌گوفرستاد. محمد مرغ سخن‌گو را به دست آورد. پیر زال وقتی فهمید به هیچ وجه نمی‌تواند محمد را سربه‌نیست کند، در غذایشان داروی بی‌هوشی ریخت. بعد مایعی را که در جیب محمد بود به دریا انداخت و دختر را برداشت و به راه افتاد. وقتی محمد نیامد، برادرها به سراغش رفتند. فیل به دریا رفت و شیشه عمرش را به دوشش مالید. همین که محمد به هوش آمد، نه صنم‌پر خانم را دید نه پیر زال را. محمد به دنبال او رفت. پیر زال را کشت و با صنم‌پر خانم به خانه خود بازگشت و با هم زندگی کردند تا پیر شوند.

(سادات اشکوری ۱۳۸۷: ۸۳-۹۶)

برگ ظلمات

پادشاهی برای بینا شدن چشمانش سه پسر خود را برای یافتن برگ ظلمات به ظلمات می فرستد. دو برادر بزرگ تر در ابتدای راه منصرف می شوند؛ اما برادر کوچک تر راضی نمی شود و به راه خود ادامه می دهد. به قلعه ای می رسد. با دیوی روبه رو می شود و دیو را بر زمین می زند. وقتی می خواهد دیو را بکشد، دیو به او می گوید که غلامش خواهد شد و به او کمک می کند تا به منزل بعدی برسد. به خانه برادر میانی می رسد. او هم غلامش می شود و به او کمک می کند تا به خانه برادر سومی برسد. به او می گوید: «اگر خواست تو را اذیت کند، بگو به کتاب جلد قرمز قسم بخورد.» دیو سوم هم تسلیم می شود و مویس را به پسر می دهد تا در مواقع گرفتاری آن را آتش بزند.

پسر به ظلمات می رسد و برگ را می چیند. بعد وارد خانه ای می شود که چهل دختر در آن خوابیده اند. گونه دختر چهلم را می بوسد و باز می گردد. در راه بازگشت، برادرانش به او حسادت می کنند و برای اینکه برگ را به پادشاه نرساند، او را در چاهی می اندازند. مسافری به پسر کمک می کند و او را نجات می دهد. پسر به شکل ناشناس به شهر می رسد.

مدتی بعد، دختر نزد پادشاه می رود و می خواهد پسری را که برگ ظلمات چیده است نزد او بفرستد. دو برادر بزرگ تر نزد دختر می روند؛ ولی نمی توانند نشانی درست ظلمات را بدهند. دختر آماده جنگ با پادشاه می شود. پادشاه مهلت می خواهد تا پسر کوچکش را پیدا کنند. پسر را پیدا می کنند و نزد پادشاه می برند. دختر از او درباره ظلمات می پرسد. پسر تار مویی از دیوها را آتش می زند و دیوها حاضر می شوند. دختر می فهمد که او همان پسری است که برگ ظلمات را

چیده است. با او ازدواج می‌کند. پادشاه هم دو پسر دیگر را مجازات می‌کند. (همان: ۳۳-۳۸)

پسرک بی خیال

پیرزنی پسری داشت که کار نمی‌کرد. یک روز پسر خمره طلا پیدا کرد؛ اما بدون توجه به آن به خانه بازگشت. مردی مریض را پسر بود. خمره را برداشت و دید که پر از زنبور است. خمره را از روزن خانه پسر خالی کرد. همه به طلا تبدیل شد. روزی مادر به پسرش پول داد تا لباس بخرد؛ اما گربه‌ای خرید که قصد کشتنش را داشتند. روز دیگر، کبوتری و روز بعد هم ماری خرید. مار او را نزد حضرت سلیمان برد تا برای پاداش از او انگشتی اش را بگیرد. پسر انگشتی را به دست آورد و به خواستگاری دختر پادشاه رفت. پادشاه شرط‌هایی پیش روی او گذارد تا پسر را منصرف کند؛ اما پسر، به کمک انگشتی، شرط‌ها را برآورده کرد و با دختر ازدواج کرد. پادشاه جوانی هم عاشق دختر شد و با یاری گرفتن از یک پیرزن دختر را به دست آورد و انگشتی را دزدید.

پسر به کمک کبوتر و گربه به شهری رفت که پادشاه جوان در آنجا بود. انگشتی را که پیرزن زیر زبانش پنهان کرده بود بیرون آورد و دختر را دوباره از آن خود کرد. (همان: ۴۸-۵۳)

دو خواهر

دو خواهر برای کاری به کوه می‌روند. خواهر بزرگ‌تر از حسادت خواهر کوچک‌تر را به دست گرگ یا خرس یا دیوی می‌سپارد. خواهر کوچک‌تر از آن‌ها می‌خواهد که به او کمک کنند تا بعد با آن‌ها هر جا که بخواهند برود. دیو قبول می‌کند و با او ازدواج می‌کند. چندین سال می‌گذرد. خواهر کوچک‌تر از دیو صاحب چندین فرزند می‌شود.

برادرشان، که چوپان بود، به سراغ خواهرش می‌رود. به خانه دیو می‌رسد. خواهرش را نجات می‌دهد و بچه‌دیوها را می‌کشد. خواهر کوچک‌تر وقتی به خانه می‌رسد، ماجراهای زندگی با دیو را تعریف می‌کند. دیو، که می‌داند خانه آن‌ها کجاست، به آنجا می‌رود و دختر با دیدن دیو می‌میرد. (همان: ۱۲۲ - ۱۲۵)

تبرستان

www.tabarestan.info

نقل نجار

مردی که زنش مرده است دو فرزند خود را دور از چشم نامادری در توری پنهان می‌کند. روزی از مقعد نامادری صدایی به گوش بچه‌ها می‌رسد که آن‌ها می‌خندند. نامادری متوجه وجود بچه‌ها می‌شود و به پدر بچه‌ها می‌گوید که آن‌ها را در جنگل رها کند. پدر چنین می‌کند. دیوی با حیوانات خود در حال گذر از جنگل بود؛ بچه‌ها به دم یکی از گاوها آویزان می‌شوند و به خانه دیو می‌روند. بچه‌ها گرسنه می‌شوند و تصمیم می‌گیرند مقداری حلوا درست کنند. حلوایی درست می‌کنند و می‌خورند و بقیه حلوا را در شلوار دیو می‌ریزند. دیو، برای تنبیه خودش، سیخی را در مقعدش فرومی‌کند و می‌میرد. بچه‌ها از آنجا می‌روند و به چشمه‌ای می‌رسند. برادر، که تشنه‌اش می‌شود، می‌خواهد آب بخورد که خواهرش او را منع می‌کند. از چندین چشمه می‌گذرند. به آخرین چشمه که می‌رسند، برادر بی‌طاقت می‌شود و آب می‌خورد و به آهو تبدیل می‌شود. خواهر به بالای درختی می‌رود و آنجا زندگی می‌کند. مسافری دختر را می‌بیند و با او ازدواج می‌کند. همسر اول مرد به او حسادت می‌کند و او را در چاهی می‌اندازد. اما برادر، که آهوئی بود، به مرد می‌گوید که خواهرش ته چاه است. مرد او را نجات می‌دهد و زن اول مجازات می‌شود. (همان: ۱۲۶ - ۱۳۲)

شغال ترس محمد

شغال ترس محمد دو زن دارد و از شغال می‌ترسد. شبی، برای تنبیه او، زن‌ها در خانه را قفل می‌کنند و به خانه راهش نمی‌دهند. شغال ترس محمد در جنگل به هفت دیو برمی‌خورد و خود را پهلوان معرفی می‌کند. هر یک باید قدرت خود را نشان دهند تا از آسیب دیگری در امان بمانند: دیو باید به شغال ترس محمد مشت بزند؛ اما او جا خالی می‌دهد. نوبت به دیو می‌رسد. شغال ترس محمد با تبر به او ضربه می‌زند. بعد دیوها از بدنشان مویی بیرون می‌کشند که یک متر است. شغال ترس محمد طنابی از زیر بغل خود بیرون می‌کشد. بعد، یکی از دیوها تیزی می‌دهد. شغال ترس محمد به روی خودش نمی‌آورد. شغال ترس محمد با تفنگش به طرف دیو نشانه می‌گیرد. دیوها از قدرت او تعجب می‌کنند. او را به خانه‌شان می‌برند و نیمه‌های شب تصمیم می‌گیرند او را بکشند؛ اما شغال ترس محمد تنه درختی را زیر پتویش می‌گذارد و در امان می‌ماند. دیوها با شغال ترس محمد به خانه‌اش می‌روند. در راه بازگشت با شغال برخورد می‌کنند و از قهرمانی‌های آن مرد می‌گویند. شغال می‌گوید: «همراهم بیاید تا ببینید که او از من می‌ترسد.» شغال یک سر رز را به گردن خود و سر دیگر را به کمر دو تا از دیوها می‌بندد و به خانه شغال ترس محمد می‌رود. شغال ترس محمد همین که آن‌ها را می‌بیند، به شغال می‌گوید: «سال قبل سه تا گوستی برایم آوردی، امسال چرا دو تا آوردی؟» دیوها می‌گریزند، سر شغال جدا می‌شود و می‌میرد. (همان: ۱۴۴ - ۱۴۸)

تنبلی

تنبلی بود که پسری به اسم لطیف داشت. زن تنبلی از اینکه شوهرش کار نمی‌کرد خسته شده بود. با کمک زن همسایه، او را به جایی فرستاد که پول

درییاورد. تنبل به کوهی رفت که جایگاه دیوان بود. دیوها او را خوردند. لطیف بزرگ شد. از مادرش سراغ پدر را گرفت. برای یافتن او به همان کوهی رفت که دیوها بودند. دیوها را کشت. اما جوان ترین دیو را مجروح کرد و در غاری انداخت. لطیف مادرش را هم به آن کوه برد تا زندگی کنند. روزی که به شکار رفته بود، مادرش به دیو جوان کمک کرد و او را نجات داد؛ بدون اینکه لطیف باخبر شود. آن‌ها عاشق هم شدند. مادر از او باردار شد. دیو نقشه کشید که پسر را از بین ببرد. مادر او را به دنبال «گل هفت رنگ و هفت بو» فرستاد. لطیف به شهری رسید که دختری در حال نبرد با پهلوانان بود. همه را شکست داد. بعد با لطیف مبارزه کرد و این بار دختر شکست خورد. آن‌ها عاشق هم شدند و با هم ازدواج کردند.

لطیف به راه خود ادامه داد. با کمک پیری، راه رسیدن به «گل هفت رنگ و هفت بو» را پیدا کرد. گل را چید و برای مادرش برد. دیو بار دیگر نقشه کشید و مادر لطیف را به دنبال «گل» به صنوبر چه کرد، صنوبر به گل چه کرد» فرستاد. باز هم در راه با همان پیر روبه‌رو شد. پیر باز هم او را راهنمایی کرد تا به آنجا برسد. لطیف این بار هم موفق شد. مادر با نقشه دیو، او را به سراغ مرغ سخن گو فرستاد. مرغ را برای مادر آورد. روزی دیو و مادر لطیف برای کشتن لطیف نقشه کشیدند. مرغ سخن گو حرف‌های آن‌ها را شنید و به نامزد لطیف خبر داد. دختر دیو و بچه دیوها و مادر لطیف را کشت. (همان: ۱۶۵ - ۱۷۷)

مرغ تخم طلا

پادشاهی سه پسر دارد. پسرانش را برای انجام دادن کاری مأمور می‌کند. پسر بزرگ و میانی نمی‌توانند از عهده کار برآیند؛ اما پسر سوم با هوشیاری دزد گل‌های باغ شاه را پیدا می‌کند و همراه برادرانش به دنبال هیولا می‌رود. برادر کوچک‌تر به داخل چاه می‌رود و دختری را اسیر دیو می‌بیند.

در کنار دختر، گهواره و مرغی از طلاست که تخم طلا می‌گذارد. برادر کوچک‌تر دیو را می‌کشد و دختر را نجات می‌دهد. وقتی دختر را بالای چاه می‌فرستد، برادرانش، به خاطر دختر، او را داخل چاه‌ها می‌کنند و به قصر برمی‌گردند. برادر کوچک‌تر از داخل چاه به شهری می‌رسد که مانند شهر مردگان است. ازدهایی راه آب را سد کرده است و نمی‌گذارد به مردم آب برسد. جوان ازدها را می‌کشد و از پادشاه آنجا اسبی می‌گیرد و می‌رود. در جنگل، جوجه‌های سیمرغ را از دست ازدهایی نجات می‌دهد. سیمرغ برای تشکر، او را به سرزمینش برمی‌گرداند و یکی از پره‌های خود را به جوان می‌دهد تا در مواقع ضروری آن را آتش بزند. برادر کوچک‌تر موقعی به سرزمین خود می‌رسد که زمان عروسی دختر با برادر بزرگ‌تر فرارسیده است. دختر، که تمایلی به ازدواج با برادر بزرگ‌تر را ندارد، از پسر می‌خواهد برایش گهواره و مرغی از طلا، که تخم طلا بکند، حاضر کند. برادر کوچک‌تر شاگرد زرگری شده است. پادشاه برای سفارش چیزهایی که دختر گفته است نزد زرگر می‌رود. پسر قبول می‌کند که خواسته‌های پادشاه را انجام دهد. پسر سیمرغ را آتش می‌زند و از او کمک می‌گیرد تا گهواره و مرغ طلا را برایش فراهم کند. دختر، که آن‌ها را می‌بیند، می‌فهمد پسر زنده است. ماجرا را برای پادشاه تعریف می‌کند و به خوبی و خوشی با هم زندگی می‌کنند. (همان: ۱۷۸-۱۸۵)

ملک محمد

پادشاهی سه پسر دارد. برای تعیین جانشین، آن‌ها را به دنبال مرغ سخن‌گو می‌فرستد. دو برادر بزرگ و میانی نیمه‌های راه متصرف می‌شوند؛ اما ملک محمد می‌رود و به جایی می‌رسد که منزل دیو سفید است. زن دیو سفید عاشق ملک محمد می‌شود و به او کمک می‌کند تا دیو سفید را نابود کند. سپس، به منزل دیو زرد می‌رود. در آنجا هم زن

دیو زرد عاشق ملک محمد می‌شود. بعد از کشتن دیو زرد، به منزل دیو سیاه می‌رود. اما دیو سیاه را نمی‌تواند بکشد. به همین دلیل، به راه خود ادامه می‌دهد تا مرغ سخنگو را به دست آورد. مرغ سخنگو را پیدا می‌کند. پیرزن جادوگر را می‌کشد و مرغ را به دست می‌آورد. دوباره به خانه دیوها می‌رود و سه زن دیوها و اسباب و اثاثیه‌شان را برمی‌دارد. فقط در هر خانه یک وسیله باقی می‌گذارد. برادرانش به او حسادت می‌کنند و او را در چاه می‌اندازند و با سه زن به قصر برمی‌گردند. برادرها می‌خواهند با زن‌ها ازدواج کنند؛ اما زن‌ها از آن‌ها چیزهایی می‌خواهند که ملک محمد در خانه دیوها گذاشته است. ملک محمد تار مویی از اسبش را آتش می‌زند و آن وسایل را به دست می‌آورد. مرغ سخنگو حرفی نمی‌زند. ملک محمد برادرها را مجازات می‌کند و مرغ با دیدن ملک محمد شروع می‌کند به حرف زدن. (همان: ۲۰۳-۲۱۱)

دو برادر

پادشاهی هیچ فرزندی نداشت. درویشی، با دادن یک سیب، وعده دو پسر را به او می‌دهد؛ به شرطی که یکی از پسرها مال او شود. چند سال بعد، درویش پسرش را طلب می‌کند و او را با خود می‌برد. درویش دیوی است و پسری دارد. پسر پادشاه عکس دختری را می‌بیند که ملکه آفاق است. همراه پسر دیو، که در واقع برادرش است، به دنبال دختر می‌رود. دختر را به دست می‌آورد. در راه بازگشت، لشکریان شاه آن‌ها را تعقیب می‌کنند. دیو به آن‌ها کمک می‌کند و از دست لشکریان می‌گریزند. دیو به پسرهای می‌گوید که از فلان راه برای شکار نروند؛ اما پسرها گوش نمی‌دهند و گرفتار می‌شوند. پسر دیگر پادشاه خبردار می‌شود و دو برادر دیگر خود را نجات می‌دهد. (همان: ۲۳۳-۲۳۸)

اوغچه‌پرین

اوغچه‌پرین یک شکارچی بود. روزی ماری سیاه می‌بیند و می‌خواهد او را بکشد؛ اما اشتباهی مار سفیدی را نشانه می‌گیرد و دم او را قطع می‌کند. از قضا، مار سفید همسر شاه مارهاست. شاه مارها می‌خواهد او را مجازات کند؛ اما می‌فهمد که شکارچی نمی‌خواستند همسرش را بکشند. برای پاداش، تف خود را در دهان اوغچه‌پرین می‌ریزد. سر تف این است که به زبان حیوانات آگاهی پیدا می‌کند. پادشاه آن سرزمین به دنبال خزانه کیکاووس است. از اوغچه‌پرین کمک می‌گیرد. دو پرنده با هم شروع می‌کنند به حرف زدن. اوغچه‌پرین می‌فهمد و گنج را پیدا می‌کند. (همان: ۲۳۹ - ۲۴۴)

انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار یکی بود، یکی نبود. چوپانی گله‌اش را به شخصی که خوابی دیده است می‌دهد. آن مرد خواب دیده است که ماه و ستاره به هم پیوند شده‌اند. چوپان تک و تنها به دیار دیگری می‌رود. دختر حاکم و نامزدش، با شنیدن صدای خوش نی‌لبک، چوپان را به قصر دعوت می‌کنند. روزی قرار می‌گذارند که با هم به باغ بروند. نامزد دختر حاکم نمی‌آید. چوپان و دختر حاکم دونفری به باغ می‌روند و از آنجا به جنگلی می‌رسند. دختر گرسنه می‌شود. چوپان می‌رود که برایش میوه‌ای بچیند. روی یک درخت دیوی به شکل میمون، با تنگی در دست، نشسته است. دیو تنگ را برمی‌گرداند. قطره خونی از آن بیرون می‌چکد و دختری ظاهر می‌شود. دختر به او کمک می‌کند تا میوه‌ای بچیند و خرده‌سنگ‌هایی هم بردارد.

چوپان و دختر با هم ازدواج و در سرزمینی دیگر زندگی می‌کنند. حاکم در روز جشن به همه خانه‌ها سر می‌زند. به خانه آن‌ها می‌رسد و خرده‌سنگ‌ها را می‌بیند. از قضا آن‌ها گوهر شب چراغ‌اند. از وزیرش می‌خواهد تا زن چوپان را برایش بیاورد. چون می‌فهمد که از کاردانی

زن بوده که گوهر شب چراغ را به دست آورده است. به همین دلیل شرط می‌گذارند که چوپان صد خرده‌سنگ دیگر بیاورد؛ وگرنه زنش را تصاحب می‌کنند.

زن چوپان می‌رود و سنگ‌ها را پیدا می‌کند. حاکم و وزیر شرطی دیگر می‌گذارند که چوپان باید «انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار» را برایش بیاورد. چوپان به همان جنگل می‌رود و از دختری که از تنگ بلورین بیرون می‌آید کمک می‌گیرد. دختر به دیو می‌گوید که چوپان برادرش است تا از آسیب او در امان بماند. بعد دیو راه رسیدن به «انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار» را به چوپان می‌گوید و مویی از خودش را به چوپان می‌دهد تا در زمان گرفتاری آن را بسوزاند. چوپان به رودخانه‌ای می‌رسد. سه کبوتر روی درختی نشسته‌اند. وقتی کبوترها روی زمین می‌نشینند، به دختری بدل می‌شوند. چوپان لباسشان را برمی‌دارد و در عوض لباس از آن‌ها «انار گل خنده‌زار، سیب گل خنده‌زار، گل گل خنده‌زار» می‌خواهد. دخترها به خواسته‌ او عمل می‌کنند و چوپان به قصر حاکم می‌رود. حاکم عصبانی می‌شود و او را به زندان می‌اندازد. چوپان، با آتش زدن موی دیو، از او کمک می‌گیرد و دیو ظاهر می‌شود. با ظاهر شدن دیو، قصر فرومی‌ریزد. حاکم و وزیر می‌میرند و چوپان نجات پیدا می‌یابد. (میرکازمی ۱۳۸۲: ۱۰۲ - ۱۱۰)

پیرمرد و مار

پیرمردی تنها زندگی می‌کرد. وقتی جوان بود، برای کندن خار به صحرا رفت. پیرمرد ماری دید و قصد کشتن او را کرد. مار از مرد خواست که او را نکشد و به او مرواریدی داد. مرد ماجرا را از او پرسید. مار گفت که قبلاً چوپان بوده و عاشق دختر پادشاه. پادشاه برای مجازات او را به جادوگری سپرده و جادوگر او را به شکل ماری طلسم کرده است. مار

از مرد خواست که نزد جادوگر برود و طلسم را بشکند. مرد نزد جادوگر رفت و به او گفت که برای شاگردی آمده است. مرد جادوگر را داخل تنور انداخت و شیشه‌های طلسم را شکست. مار به جوانی تبدیل شد و انتقام خود را از پادشاه گرفت. (مهدی‌پور عمرانی ۱۳۸۸: ۴۳-۵۸)

شیرافکن و هفت دیو

چوپانی با همه حیوانات جنگل دوست است. روزی خبردار می‌شود که دختر حاکم شهر گم شده است. سوار بر اسبش می‌شود و می‌رود تا به غاری می‌رسد. اژدهایی جلوی در غار است. با کمک اسبش او را می‌کشد و داخل غار می‌شود. داخل غار چاهی است و نمی‌تواند از روی آن بپرد. از اسبش کمک می‌گیرد و به آن طرف چاه می‌رود. در گوشه‌ای از غار، دختر حاکم زندانی است. ناگهان دیوی از راه می‌رسد. شیرافکن هر چه دست‌هایش را قطع می‌کند، باز هم دست‌های جدید بیرون می‌آید. دختر به او می‌گوید که عمر دیو در شمشیر بالای طاقچه است. آن را به دست می‌آورد و دیو را می‌کشد. دیو بعدی از راه می‌رسد و او را هم می‌کشد. دیوها را پی در پی می‌کشد و باز هم دیوهای جدیدی از شکمشان بیرون می‌آید. دختر شیشه‌ی عمر دیوها را به او نشان می‌دهد. آن را می‌شکند و همه دیوها می‌میرند. دختر را به قصر می‌برد. خبر به حاکم می‌رسد که حاکم کشور همسایه از دخترش خواستگاری کرده است. شیرافکن به حاکم کمک می‌کند تا برای مقابله با کشور همسایه لشکری تشکیل دهد. با یاری شیرافکن، در جنگ پیروز می‌شوند. حاکم از شیرافکن می‌خواهد که با دخترش ازدواج کند؛ اما او قبول نمی‌کند و به دیار خود برمی‌گردد. (همان: ۱۹۲ - ۲۰۰)

گل سرخ تتی

پادشاهی بود که فرزندی نداشت. روزی از پری دریایی خبر می‌رسد که

همسر پادشاه صاحب دختری بسیار زیبا خواهد شد. دختر به دنیا می‌آید. برای او جشنی باشکوه برپا می‌کنند. در آن جشن، همه حضور دارند، جز پری آه. پری دختر را نفرین می‌کند که در پانزده سالگی بمیرد؛ اما پری دیگری آرزو می‌کند که دختر به خوابی طولانی برود و نمیرد.

بعد از پانزده سال، دعای پری آه اجابت می‌شود. اما دختر و همه قصر به خوابی طولانی می‌روند. همه قصر را خان و خزنه پر می‌کند. شاهزاده کشور همسایه ماجرا را می‌فهمد و به آنجا می‌رود تا شاهزاده خانم را نجات دهد. پری‌ها به پسر می‌گویند: «باید طلسم را بشکنی.» پسر راه شکستن طلسم را می‌پرسد. پری‌ها می‌گویند: «با شمشیری که در زهر اژدها آب داده باشد طلسم شکسته می‌شود.» شاهزاده توضیح می‌دهد: «چند سال پیش، آب رودخانه کم شده بود. من به دنبال علت آن رفتم و اژدهایی را دیدم که راه آب را بر مردم بسته بود. زیر درختی خوابیدم. دو پرنده راه کشتن اژدها را به هم می‌گفتند. بعد به کلبه‌ای رسیدم که پیرزنی جادوگر در آن بود. موی جادوگر را کندم و سوزاندم. همه جوان‌هایی که سنگ شده بودند، دوباره زنده شدند. سپس، همراه آن‌ها، اژدها را کشتم و شمشیرم را با خون اژدها آب‌دیده کردم.» شاهزاده به قصر می‌رود و خارها و علف‌ها را از بین می‌برد و مویی از پری آه را آتش می‌زند. همه قصر از خواب بیدار می‌شوند. شاهزاده و شاهزاده خانم با هم ازدواج و سال‌های سال در کنار هم زندگی می‌کنند. (همان: ۳۹۸ - ۴۱۱)

مادیان چهل‌کره

مردی سه پسر داشت. از آنجا که خسیس بود، برایشان زن نمی‌گرفت. پسرها تصمیم گرفتند از خانه بروند. رفتند و رفتند تا به سرزمینی رسیدند. گندم کاشتند و درو کردند. تصمیم گرفتند که هر شب یک نفرشان کشیک بدهد. نیمه‌های شب برادر بزرگ‌تر و میانی خوابشان برد و مقداری از

گندمشان دزدیده شد. شب سوم، برادر کوچک‌تر بیدار ماند و دزد را گرفت. مادیانی با چهل کره گندم‌های آن‌ها را خورده بود. پسر آن‌ها را به دام انداخت و مادیان سه تا از کره‌هایش را به آن‌ها داد. مادیان برادر کوچک‌تر لاغر و مردنی بود. پسر اعتراض کرد؛ اما مادیان به او گفت که همین به درد او می‌خورد.

برادرها به خانه پیرزنی رفتند. آن‌ها نمی‌دانستند که او جادوگر است. مادیان برادر کوچک‌تر به او گفت: «این پیرزن جادوگر است. امشب سر شما را می‌برد.» آن‌ها با کمک مادیان نجات یافتند و از خانه جادوگر فرار کردند. اما در لحظه آخر، جادوگر قشویی پرتاب کرد که در خورجین مادیان جای گرفت. برادرها از هم جدا شدند و هر یک به راهی رفتند. برادر کوچک‌تر به قصر پادشاهی رفت و به تیمار اسب‌های شاه پرداخت. قشو به شکل پیرمردی درآمد و نزد شاه رفت. از شاه خواست که پسر را برای آوردن طوطی سخن‌گو بفرستد. پسر، با راهنمایی مادیان، به غاری رفت که خانه پیر زال بود. یکی از پسرهای پیر زال به طوطی تبدیل شد و برادر کوچک‌تر را به قصر آورد. بار دیگر، پیرمرد نزد پادشاه رفت و به او گفت: «این طوطی به سه پایه‌ای طلایی نیاز دارد تا حرف بزند.» باز هم پادشاه پسر را برای آوردن سه پایه فرستاد. پسر، با راهنمایی مادیان، سه پایه را از خانه پیرزن آورد. پیرمرد جادوگر وقتی دید که پسر زنده مانده و کارهایی را که پادشاه خواسته برآورده کرده، به شاه گفت: «در قصر، دختر دریایی کم داری.» پادشاه پسر را واداشت این کار را انجام دهد. مادیان وقتی متوجه شد که پسر غمگین است، باز هم به او کمک کرد تا دختر دریایی را به دست آورد. یک تار موی خود را به او داد تا وقتی کارها را انجام داد، آن را آتش بزند تا مادیان حاضر شود و او را به قصر برگرداند. پسر دختر دریایی

را به قصر آورد؛ ولی چون پادشاه پیر بود، دختر او را تحویل نگرفت. پیر مرد جادوگر ظاهر شد و به او راه جوان شدن را گفت. پادشاه پسر را به سراغ مادیان چهل کره فرستاد تا با ریختن شیر مادیان بر سرش جوان شود. پسر مادیان را به قصر آورد؛ اما دختر دریایی شیر را روی سر پسر ریخت. پسر جوان شد و با دختری ازدواج کرد. (همان: ۴۳۰ - ۴۵۴)

نارنج و ترنج

شاهزاده‌ای کوزه پیرزنی را می‌شکند و پیرزن او را نفرین می‌کند. شاهزاده به او طلا و جواهرات می‌دهد و پیرزن او را دعا می‌کند: «الهی نارنج و ترنج نصیب تو بشود.» شاهزاده درباره نارنج و ترنج می‌پرسد. پیرزن او را راهنمایی می‌کند تا به آن دست یابد. شاهزاده می‌رود و به پیرزنی می‌رسد. به او سلام می‌کند و احترام می‌گذارد. پیرزن مادر دیو است. با این حال به شاهزاده کمک می‌کند تا به نارنج و ترنج برسد.

شاهزاده می‌رود و این بار به پیرمردی می‌رسد. او هم به پسر کمک می‌کند. در راه از دو پیر دیگر هم یاری می‌گیرد. پیرمرد به او می‌گوید: «به دره‌ای می‌رسی. پرنده‌ای بالای درخت می‌آید و رمز را به تو می‌گوید.» شاهزاده می‌رود و، همان طور که پیرمرد گفته بود، دو پرنده را بالای درختی می‌بیند که به هم می‌گویند: «اگر شاهزاده شمشیرش را در آب چشمه بالای این رودخانه بشوید، شمشیرش آب دیده می‌شود و می‌تواند در برابر همه پایدار بماند.»

شاهزاده به حرف‌های آن‌ها گوش می‌دهد و به قصر نارنج و ترنج می‌رسد. با نگهبانان مبارزه می‌کند و با وردی که می‌خواند، آن‌ها را به سنگ تبدیل می‌کند. به داخل قصر می‌رود، دختر نارنج و ترنج را می‌بیند و با او ازدواج می‌کند. (همان: ۴۷۴ - ۴۸۸)

چهل پهلوان و چهل دیو

مرد فقیری چهل پسر دارد. تصمیم می‌گیرد که برای آن‌ها زن بگیرد؛ اما چهل برادر می‌گویند: «ما چهل برادریم و چهل دختر می‌خواهیم از یک مادر.» سپس، برای پیدا کردن چهل خواهر، خانه را ترک می‌کنند. به خانه پیرزنی می‌رسند که مادر چهل دیو است. برادرها غذاهایی را که پیرزن برای بچه‌هایش درست کرده بود می‌خورند. پیرزن آن‌ها را نفرین می‌کند که تا صبح زنده نمانند. همه برادرها، به جز برادر کوچک‌تر، می‌میرند. برادر کوچک‌تر از پیری دانا راهنمایی می‌گیرد تا برادرانش را زنده کند. پیرزن را می‌کشد و جگرش را به پای برادرانش می‌مالد تا زنده شوند. پیرزن، پیش از مرگ، برادر کوچک را نفرین می‌کند که گرفتار دیو سیاه بشود.

چهل برادر به شهری می‌رسند که حاکم شهر چهل دختر دارد. چهل غول می‌خواهند که با آن‌ها ازدواج کنند و کسی جرئت ندارد نام دخترها را بر زبان آورد. چهل برادر با غول‌ها می‌جنگند و آن‌ها را می‌کشند و با دختران حاکم ازدواج می‌کنند و راهی سرزمین خودشان می‌شوند. در راه، دیوی سیاه می‌آید و برادر کوچک‌تر را می‌دزدد و دختری را اسیر می‌کند. دیو سیاه هر روز دختر را می‌کشد و جانش را درون شیشه‌ای می‌ریزد و در ته حوض مخفی می‌کند. جان دیو هم درون شیشه‌ای ته حوض است. دیو، که از خانه بیرون می‌رود، پسر به ته حوض می‌رود و شیشه‌ی عمر دیو را پیدا می‌کند و می‌شکند. بعد، با دختر از آنجا فرار می‌کند و در شهر خودش با دختر ازدواج می‌کند. (عمادی ۱۳۹۰: ۸۸-۹۲)

حسن پهلوان

حسن پهلوان همراه دو رفیق خود به جنگل می‌رود. آن‌ها به کلبه‌ای

می‌رسند و در آنجا می‌مانند. متوجه می‌شوند که موجودی عجیب غذایشان را می‌خورد. حسن پهلوان به دنبال آن موجود عجیب می‌رود و به دهنه غاری می‌رسد. به داخل غار می‌رود. دختری را می‌بیند که دیوی سر بر زانوی او گذاشته است. پهلوان دیو را می‌کشد و دختر را نجات می‌دهد. به دختر می‌گوید: «دوستانم بیرون غار نشسته‌اند و منتظرند تو را بالا بکشند.» دختر به او می‌گوید: «اگر مرا بالا بفرستی، آن‌ها تو را اینجا تنها می‌گذارند و می‌روند.» حسن پهلوان به ناچار دختر را بالا می‌فرستد. همان طور که دختر گفته بود، برادرانش او را درون غار تنها رها می‌کنند. پهلوان در همان غار به شهری می‌رسد که راه آب بر مردم بسته شده است. ماجرا را می‌پرسد. می‌فهمد که ازدهایی آب را بر مردم بسته است و، برای باز کردن راه آب، قربانی طلب می‌کند. آن روز که حسن پهلوان در آن شهر بود، نوبت دختر پادشاه بود که قربانی ازدها شود. حسن پهلوان به جای دختر نزد ازدها می‌رود و ازدها را می‌کشد. شاه می‌خواهد که دختر خود را به او بدهد؛ اما او دختر را خواهر خود می‌خواند و به سرزمین خودش برمی‌گردد. وقتی به دهانه غار می‌رسد، می‌بیند که هنوز دوستانش بر سر دختر با هم دعوا دارند. دختر را برمی‌دارد و به شهرش بازمی‌گردد. (همان: ۱۰۸ - ۱۱۵)

سیب گریان و انار خندان

پادشاهی بود که فرزند پسری نداشت. زن کوچک پادشاه حامله می‌شود. پادشاه دستور می‌دهد که اگر باز هم بچه دختر باشد، او را بکشند. بچه به دنیا می‌آید و دختر است. وزیر نوزاد دختر را پنهان می‌کند. چوپانی دختر را پیدا می‌کند و به خانه می‌برد. دختر بزرگ می‌شود. روزی پادشاه او را می‌بیند و عاشقش می‌شود. ولی نمی‌داند که او همان دخترش است. وزیر می‌فهمد و از دختر می‌خواهد که از آن سرزمین برود؛ و گرنه کشته می‌شود.

دختر لباس مردانه می‌پوشد و می‌رود. به دیاری می‌رسد که مردم آن عزادارند. علت را می‌پرسد و می‌فهمد که ازدهایی راه آب را بسته است و، برای باز کردن آب بر مردم، قربانی می‌طلبد. آن روز نوبت دختر پادشاه بود. دختر ازدها را می‌کشد. دختر پادشاه، که فکر می‌کند کسی که ازدها را کشته پسر است، عاشق او می‌شود. پادشاه قبول نمی‌کند که دخترش با آن جوان ازدواج کند. برای اینکه از دست او خلاص شود، به کمک وزیرش او را برای آوردن دندان فیل می‌فرستد. جوان می‌رود و در راه پیری را می‌بیند. پیرمرد به او کمک می‌کند تا دندان فیل را برای پادشاه بیاورد.

باز هم نقشه دیگری می‌کشند و او را برای آوردن گوهر شب چراغ می‌فرستند. اما جوان باز هم، به کمک پیر، سالم به قصر برمی‌گردد. شاه، که شرط را باخته است، مجبور می‌شود دخترش را به او بدهد؛ اما جوان از رفتن به نزد دختر پادشاه امتناع می‌کند و بین خودش و دختر شمشیری می‌گذارد. پادشاه می‌فهمد و دستور می‌دهد او را دار بزنند. وزیر پادرمیانی می‌کند و او را به دنبال مادیان چهل‌گره می‌فرستد. این بار هم جوان موفق می‌شود. هنگام خواب، باز هم جوان شمشیرش را بین خود و دختر می‌گذارد. این بار پادشاه، برای سربه‌نیست کردن جوان، او را به دنبال «سیب خندان و انار گریان» می‌فرستد. باز هم پیر به آن جوان کمک می‌کند تا به باغ پریان برود. آن‌ها را می‌چیند و پریان او را نفرین می‌کنند که اگر مرد است زن و اگر زن است، مرد بشود. دختر به پسری تبدیل می‌شود و به قصر برمی‌گردد و با خوبی و خوشی در کنار دختر پادشاه زندگی می‌کند. (همان: ۱۶۴ - ۱۷۶)

کچلک

پسر کچلی با مادرش زندگی می‌کرد. روزی کوزه‌ای پُر از سکه پیدا می‌کند.

مادرش او را به بازار می‌فرستد. در بازار عده‌ای می‌خواهند ماری را بکشند. کچلک مار را از آن‌ها می‌خرد. روز بعد، باز هم به بازار می‌رود و می‌بیند که قصابی می‌خواهد گربه‌ای را بکشد؛ دلش به حال گربه می‌سوزد و آن را هم می‌خرد. روز دیگر، کیبوتری را می‌خرد. این بار، مادر کچلک او را از خانه بیرون می‌اندازد. کچلک به چنگل می‌رود و مار به دختری زیبا تبدیل می‌شود، که دختر شاه پریان است. به پسر می‌گوید: «نزد پدرم برو و از او انگشتی سلیمانی را، که زیر زبانش است، بخواه.»

کچلک انگشتی را به دست می‌آورد و به خانه باز می‌گردد. مادرش را به خواستگاری دختر پادشاه می‌فرستد. اما پادشاه شرط‌هایی می‌گذارد تا دخترش را به او ندهد. کچلک شرط‌ها را می‌پذیرد و انجام می‌دهد و با دختر ازدواج می‌کند. (میرکاظمی ۱۳۷۹: ۷۷ - ۸۱)

زنگ عدالت و مار

مار، گرگ، و کلاغی به خواستگاری سه خواهر می‌روند و با آن‌ها ازدواج می‌کنند. برادر دخترها برای دیدن آن‌ها به سرزمینشان می‌رود. مادر به او می‌گوید: «باید یک جفت کفش آهنی و عصای آهنی برداری و آن‌قدر بروی تا آن‌ها ساییده شوند. بعد به سرزمین پریان می‌رسی.» پسر به حرف‌های مادرش گوش می‌دهد و به سمت سرزمین آن‌ها راه می‌افتد. برادر به خانه خواهرها می‌رسد و آن‌ها را می‌بیند. هنگام خواب، شوهر به زنش می‌گوید: «مبادا جای برادرت را در پشت بام بیندازی!» برادر با اصرار آنجا می‌خوابد و خواب چهل‌گیسو را می‌بیند و عاشقش می‌شود. شوهر خواهر می‌فهمد و کاری که نباید بشود اتفاق می‌افتد. شوهر خواهرها به برادرزانشان کمک می‌کنند تا به چهل‌گیسو برسند. برادرزن او را به دست می‌آورد و با او ازدواج می‌کند. (همان:

ماه‌پیشانی

مردی بود که زنی داشت و دختری. زن دیگری اختیار کرد و از آن زن نیز صاحب دختری شد. زن اول ناراحت شد و به شکل گاو درآمد. دختر با سبدی پنبه، گاو (مادر) را به صحرا برد. گاو گفت: «دختر جان، کمی پنبه بده بخورم! برایت سیریک می‌ریزم.» دختر کمی پنبه به گاو داد و گاو به او سیریک داد. او سیریک‌ها را به خانه آورد. هر روز که ناخواهری گاو را به صحرا می‌برد، مادرش عصبانی می‌شد و می‌گفت: «خواهرت هر وقت گاو را به صحرا می‌برد، با سبدی سیریک برمی‌گردد؛ اما تو دست خالی می‌آیی.» دختر گفت: «او به گاو پنبه می‌دهد و گاو به او سیریک می‌دهد.» مادر گفت: «تو هم این کار را بکن.» دختر گفت: «گاو پنبه‌های مرا نمی‌خورد.» خلاصه به این فکر افتادند که گاو را بکشند. چنین گاوی به چه درد می‌خورد. یک روز که دختر گاو (مادر) را به صحرا برده بود، گاو به او گفت: «دختر جان، انگار می‌خواهند مرا بکشند. یادت باشد که از گوشتم نخوری. استخوان‌هایم را جمع کن و در آغل بریز. هر وقت کاری داشتی، اسب زین کن. هر چه خواهی، کنار آغل حاضر است. کافی است خواهی. این را هم بگویم که به هنگام رسیدن پنبه، کمی از پنبه‌هایت را باد به خانه مادر دیو می‌برد. ناراحت نشو. به خانه مادر دیو برو. پیرزنی با پستان‌های آویخته می‌بینی. پستان‌هایش را بمک و بگو جای پنبه‌ها را به تو نشان بدهد. او از تو خوشش خواهد آمد و دعا خواهد کرد که خوشبخت بشوی.»

گاو را سر بریدند. دختر به نصیحت مادر عمل کرد. پنبه‌ها که می‌رسیدند، باد پنبه‌هایش را به خانه مادر دیو می‌برد. دختر به خانه پیرزن رفت. سلام کرد و پستان‌های او را مکید. بعد پرسید: «مادر جان، ممکن است بگویی پنبه‌هایم کجاست؟» پیرزن گفت: «خدا عمرت بدهد. پنبه‌ها روی طاقچه

است، بردار. ان شاء الله یک ماه روی پیشانی تو دربیاید.»

دختر پنبه‌ها را برداشت و به خانه برگشت. سر شب، نامادری گفت: «برو ظرف‌ها را بشور.» دختر گفت: «در این هوای تاریک چطور می‌توانم ظرف بشورم؟» اما همین که از اتاق بیرون رفت و آهسته مندیلش را از روی پیشانی کنار زد، همه جا روشن شد. نامادری گفت: «دخترک بی‌حیا خیال می‌کند من نمی‌بینم. بیرون که هوا روشن است.» دختر این حرف را که شنید، مندیلش را پایین آورد و پیشانی‌اش را پوشاند، تا آن‌ها از رازش سر درنیاورند. با این همه، مادر و دختر پس از کنجکاوای بسیار فهمیدند ماه روی پیشانی دختر درآمده است. فردای آن روز، نامادری دخترش را به صحرا فرستاد. کمی از پنبه‌های دختر را باد برد. دختر در پی پنبه راه افتاد و به خانه پیرزن رفت. بدون اینکه سلام بکند، گفت: «پنبه‌هایم را بده، می‌خواهم بروم.» پیرزن گفت: «روی طاقچه است، بردار. ان شاء الله یک ... خر روی پیشانی تو دربیاید.» غروب که دختر از راه رسید، مادر دید یک «... خر» روی پیشانی دختر درآمده است. هر چه آن را می‌تراشید، فایده‌ای نداشت و «... خر» به همان صورت باقی بود.

مدتی گذشت. پسر پادشاه عاشق ماه‌پیشانی شد و از او خواستگاری کرد. شب عروسی فرارسید. نامادری با خود گفت: «چرا باید ماه‌پیشانی را به پسر پادشاه بدهم.» این بود که «... خرپیشانی» را عروس کرد و به قصر پادشاه فرستاد و ماه‌پیشانی را توی تنور پنهان کرد. مرغکی که جلوی خانه ایستاده بود، آواز سر داد: «... خرپیشانی سوار اسب / فاطمه‌نساء توی تنور...» نامادری فریاد زد: «کیش! این فاطمه‌نساء است که سوار بر اسب است، نه ... خرپیشانی.» خلاصه، «... خرپیشانی» را به قصر پادشاه بردند. پسر پادشاه همین که عروس را دید، عصبانی شد. او

را برگرداند و ماه‌پیشانی را با خود برد و به خوشی با هم زندگی کردند.
(سادات اشکوری ۱۳۸۷: ۲۱۹ - ۲۲۱)

مهرپرتو و شاهزاده افعی

پادشاهی بود که فرزندی نداشت. با دیدن ماری در کنار بچه‌هایش از خدا خواست که فرزندی به او عطا کند. دعای او اجابت شد و ملکه فرزندی به دنیا آورد که انسان نبود. بلکه ماری کوچک بود. پادشاه خوشحال شد و از او نگهداری کرد. با گذشت زمان، این مار کوچک به اژدهایی بزرگ تبدیل شد. سربازان در سیر کردن او سردرگم شدند. روزی دختر پیشکار شاه آمد تا اژدها را ببیند، که اژدها در یک چشم به هم زدن او را بلعید. به این صورت فهمیدند که غذای اژدها دوشیزگان جوان است. از آن پس هر روز یک دوشیزه برای غذای اژدها اختصاص داده شد. تا اینکه روزی سربازان شاه در زیر درخت به دختری زیبا با موهای طلایی برخوردند که اروهات^۱ نام داشت، به معنی «تکه‌ای از خورشید». او را نزد شاه بردند. شاه دستور داد او را به پسرش بدهند. سربازان «مهرپرتو» (اروهات) را با طنابی از سقف اتاق اژدها آویزان کردند. دختر مانند پرتوی از نور وارد اتاق تاریک شاهزاده شد. در مقابل او ایستاد و گفت: «شاهزاده، نور خدا بر تو بتابد.» همین که این کلمات از دهان دختر بیرون آمد، اژدها پوست انداخت و به جوانی زیبا تبدیل شد و دست دختر را گرفت. سربازان بلافاصله شاه را باخبر ساختند. شاه با کمال خوش‌وقتی جشن عروسی آن دو را در هفت شبانه روز برپا کرد. از دختر پرسید که از کجا آمده است. دختر به شرح ماجرای خود پرداخت، که با نامادری و ناخواهری‌اش زندگی می‌کرده است و هر روز نامادری گاوها و گوسفندان را همراه او به چرا می‌فرستاده و یک کیسه پشم و یک تکه نان خشک به او می‌داده که

1. Arevhat

تا غروب آن را بریسد و نیمی از نان را به خانه بیاورد. یک روز، در کنار یک تپه، هنگام رسیدن نخ، ناگهان سنگ دهان باز کرد و دوک دختر درون آن افتاد. وقتی خم شد که دوک را بردارد، متوجه غار زیر سنگ و پیرزنی که در غار نشسته بود شد. از پیرزن خواهش کرد که دوک را به او بدهد. اما پیرزن گفت که پیر و ناتوان است و دخترک خود باید برود و دوک را بردارد. دختر راه ورود به غار را پرسید و پیرزن به او نشان داد. دختر به درون غار رفت و دوک را برداشت و راه خروج را پرسید. پیرزن در جواب گفت: «بیا اینجا دخترم، می‌خواهم چیزی به تو بگویم. بعد راه خروج را به تو نشان می‌دهم.» به او گفت که یک جارو بردارد و خانه‌اش را جارو کند. دخترک این کار را کرد. پیرزن پرسید که خانه او تمیزتر است یا خانه دخترک. مهرپرتو در جواب گفت: «خانه شما مادر بزرگ.» پیرزن از او خواست کنارش بنشیند و موهایش را شانه کند. سپس پرسید: «موهای من تمیزتر است یا موهای مادرت؟» و مهرپرتو جواب داد: «موهای شما مادر بزرگ.» پیرزن به او گفت: «می‌خواهم قدری بخوابم. وقتی آب سیاه و بعد از آن آب سرخ در غار جاری شد، من را بیدار نکن. اما، به محض جاری شدن آب زرد، فوری من را بیدار کن.» مهرپرتو چنین کرد. پیرزن پاهای مهرپرتو را از بالا گرفت و سرش را در آب زرد فروبرد. موهایش به رنگ طلا شد. سپس، راه خروج را به او نشان داد. دخترک پس از بیرون آمدن، از ترس نامادری موهایش را در شکمبه گوسفند پوشاند. اما نامادری بالاخره متوجه شد و با کتک از دختر واقعیت را جویا شد. فردای آن روز نامادری به دخترش یک کیسه پشم و نان خشک داد و با مهرپرتو به صحرا فرستاد. مهرپرتو جای آن سنگ را به ناخواهری‌اش نشان داد. او به بالای سنگ رفت، شروع به رسیدن کرد، و دوکش در غار افتاد. ناخواهری خم شد و طبق انتظارش پیرزن را دید و از او راه ورود به غار

را پرسید. پس از وارد شدن و برداشتن دوک، راه خروج را از او پرسید. پیرزن او را به خود خواند و دوباره همان تقاضاها را مطرح کرد؛ با این تفاوت که هر بار ناخواه‌ری در جواب به پرسش‌های پیرزن، خانه خودش و موهای مادرش را تمیزتر می‌دانست. این بار پیرزن از دختر خواست که در صورت جاری شدن آب سیاه او را بیدار کند. دختر چنین کرد و پیرزن سرش را در آب سیاه فروبرد. رنگ دختر سیاه شد و از پیشانی‌اش یک پوست زشت سیاه‌رنگ آویزان شد. وقتی برگشتند، نامادری مهرپرتو را از خانه بیرون انداخت. دختر هم به زیر درختی پناه برد تا سربازان شاه او را ببینند. (داویننگ ۱۳۸۰: ۶۷-۷۵)

دختری که پسر شد

پیرزنی دختری داشت که به او لباس پسرانه می‌پوشاند. یک روز شاهدخت، دختر پادشاه، گم می‌شود. دختر پیرزن او را پیدا می‌کند و به خانه می‌برد. پادشاه در شهر جار می‌زند که به یابنده هر چه بخواهد می‌دهد. دختر پیرزن شاهدخت را به قصر می‌برد و از پادشاه در ازای دخترش مادیان او، موسوم به «لؤلؤ عذار»، را درخواست می‌کند. برای آن‌ها هفت شبانه‌روز جشن می‌گیرد. شاهدخت خیلی زود می‌فهمد که شوهرش هم جنس اوست. پادشاه و وزیر به این نتیجه می‌رسند که تنها راه خلاص شدن از شر دامادشان فرستادن او به مأموریتی خطرناک است. پس او را صدا می‌زنند و می‌گویند که باید برادر لؤلؤ عذار را برایش بیاورد. دختر گریان و مضطرب به طویله می‌رود و ماجرا را برای مادیان تعریف می‌کند. مادیان به او قول می‌دهد که کمکش کند. به او می‌گویند نزد شاه برود و از او یک بطری شراب کهنه و یک بقچه پشم بگیرد. به دختر یاد می‌دهد که چگونه برادر اسب را رام کند. او هم این کار را می‌کند و اسب را به قصر می‌برد.

پادشاه و وزیرش نقشه‌ای دیگر می‌کشند و او را به قصر دیوها می‌فرستند تا خراج عقب‌مانده هفت سال را از آن‌ها بگیرد. به مانند دفعه قبل، مادیان او را در این سفر همراهی می‌کند. دختر با کمک مادیان و با استفاده از نادانی دیوان کیسه خراج‌های هفت‌ساله را، که بر ستونی آویزان بود، برمی‌دارد و با مادیان به سرعت دور می‌شود. باز داماد پادشاه به سلامت به قصر برمی‌گردد. پادشاه و وزیر دوباره نقشه‌ای ترتیب می‌دهند و دختر را برای بازستاندن تسبیح پدر بزرگ پادشاه به سراغ مادر دیوها می‌فرستند. دختر دوباره به سراغ مادیان می‌رود. با هم وارد قلعه مادر دیوها می‌شوند و تسبیح را، که از یک ستون آویزان بود و هر از چندگاهی در دست مادر دیوها می‌افتاد، می‌ربایند. هنگام خروج، مادر دیوها بیدار می‌شود و رباینده تسبیح را نفرین می‌کند: «نفرین بر تو! اگر مردی، زن شوی و اگر زنی، مرد شوی.» در یک چشم به هم زدن، دختر به پسری تبدیل می‌شود. پس از مدتی، دختر پادشاه نزد پدر می‌رود و بسیار خرسند از شوهرش، مانع سفر رفتن‌های بیشتر او می‌شود. پادشاه تخت و تاج خود را در اختیار دختر و دامادش می‌گذارد و آن‌ها به خوبی و خوشی به زندگی خود ادامه می‌دهند. سه سیب از آسمان فرو افتاد: یکی برای قصه‌گو، یکی برای کسی که به قصه او گوش کرد، و یکی هم برای کسی که سراپا گوش شد. (همان: ۱۴۱ - ۱۴۹)

همه‌مخاتون

پیرمردی هیزم‌شکن سه دختر داشت. روزی مار جلوی راهش را سد می‌کند و می‌گوید که یکی از دخترهایش را باید به همسری او درآورد؛ وگرنه جاننش را می‌ستاند. پیرمرد از این تهدیدها جاننش به لب می‌رسد و موضوع را با دخترانش در میان می‌گذارد. دو دختر اولی خشمگین از جای برمی‌خیزند و به پدر می‌گویند در خیالش هم نگنجد که همسر مار

شوند. فقط دختر آخری، «مه‌مه‌خاتون»، می‌ماند و به پدر دل‌داری می‌دهد. برای عروسی مه‌مه‌خاتون و مار جشنی بزرگ و باشکوه برپا می‌شود، که هفت شبانه‌روز به طول می‌انجامد. مه‌مه‌خاتون، عروس کیارستم دیوزاد، که در پوست مار قرار دارد، بر اسبی می‌نشیند و راهی خانه بخت می‌شود. دختر با جلال و شکوه تمام وارد قصر می‌شود و به زندگی آرامی در کنار همسر خود می‌پردازد که شرط آن فاش نکردن راز شوهر است. کیارستم از مه‌مه‌خاتون می‌خواهد پوستین مارگونه او را، که شب‌ها از آن به درمی‌آید و روی رف می‌گذارد، به کسی نشان ندهد و با هیچ‌کس از آن سخن نگوید. همچنین هشدار می‌دهد که هر وقت به آن آسیب برسد، دیگر او را در خانه نخواهد دید. آنگاه باید پوزاری^۱ به پا کند و عصایی در دست بگیرد و آن قدر راه برود تا پوزار پاره شود و آن قدر آنجا بماند تا او را پیدا کند.

روزی خواهران مه‌مه‌خاتون به دیدار او می‌آیند و به گردش در خانه و گفت‌وگو مشغول می‌شوند. یکی از خواهران پوستین کیارستم را روی رف می‌بیند و آن را به بیرون پرت می‌کند. پوستین غلت می‌خورد و به درون چاه می‌افتد. مه‌مه‌خاتون سری به اندرونی می‌زند و پوستین را نمی‌یابد. از خواهرانش پرس‌وجو می‌کند و قضیه را می‌فهمد. خواهران غمگین هنگام غروب خانه را ترک می‌کنند.

چند روزی می‌گذرد و از کیارستم خبری نمی‌شود. دختر راهی سفر می‌شود. می‌رود تا به گاوبانی می‌رسد و از او مقداری شیر می‌خواهد. اما گاوبان نمی‌دهد و می‌گوید: «این گاوها از آن کیارستم است و مهریه مه‌مه‌خاتون. چگونه می‌شود داد؟» دختر راهش را ادامه می‌دهد؛ تا اینکه به گله‌ای اسب می‌رسد و اسبی طلب می‌کند. اما اسب‌بان همان

گفته گاوبان را تکرار می‌کند. دختر با ناراحتی به راه ادامه می‌دهد. تا اینکه روز دیگر به گلّه گوسفندی می‌رسد و از چوپان اندکی شیر طلب می‌کند و پاسخی مشابه می‌شنود. دختر به راهش ادامه می‌دهد؛ تا اینکه پوزار پاره می‌شود. در همین هنگام دختری کوزه به دست را می‌بیند. به او می‌گوید که کوزه‌اش را بدهد تا قدری آب بنوشد. دختر پاسخ منفی می‌دهد و در ادامه می‌گوید که آب را باید هر چه سریع‌تر برای برادرش، کیارستم، ببرد. که این روزها تندخو و خشمگین شده است. مہمہ خاتون دوباره خواسته‌اش را مطرح می‌کند. این بار خواهر کیارستم راضی می‌شود و کوزه‌اش را به او می‌دهد تا آب بنوشد. مہمہ خاتون، پنهان از چشم دختر، انگشتی را که کیارستم به او داده بود درون کوزه می‌اندازد. کیارستم هنگام خوردن آب متوجه انگشت می‌شود و بر خواهرش بانگ برمی‌دارد که آن را از کجا آورده است و او ماجرای چشمه را بازگو می‌کند. کیارستم سوار بر اسب خود می‌شود و به سراغ مہمہ خاتون می‌رود. با هم به خانه کیارستم می‌روند. هنگامی که دختر وارد خانه می‌شود، پدر و مادر کیارستم، با شنیدن بوی آدمیزاد، قصد خوردن او را می‌کنند. اما کیارستم با فریاد بلندش آن‌ها را عقب می‌راند و می‌گوید که او همسرش است. پدر و مادر شگفت‌زده‌تر می‌شوند که او چگونه توانسته چنین کاری انجام دهد. در نهایت، مادر کیارستم شرطی می‌گذارد. دو کیسه آرد نشان می‌دهد و می‌گوید: «تا من و پدرت از خانه خاله برگردیم، باید نان پخته شود؛ وگرنه او را خواهیم خورد.» کیارستم می‌پذیرد و پس از رفتن آن‌ها رو به مہمہ خاتون می‌گوید: «آن درچه را می‌بینی؟ هفت سال است اسب و سگ پدر و مادر پشت آن‌اند. پیش سگ گاه و پیش اسب استخوان گذاشته‌اند. تو جایشان را برعکس کن.» مادر و پدر باز می‌گردند و نان را پخته می‌بینند. مادر

می‌گوید که این کار آدمیزاد نیست. دوباره به خانه خواهر برمی‌گردد و او را به بهانه گرفتن آرد و الک به خانه می‌فرستد و می‌گوید که اگر خانه به آرایش دیوان نبود، ماه‌خاتون را بریاید. کیارستم از این نقشه آگاه می‌شود و خانه را به آرایش دیوان درمی‌آورد. خاله به خانه می‌رود و متوجه چیزی نمی‌شود. از ماه‌خاتون آرد و الک را می‌گیرد و به خانه‌اش باز می‌گردد. مادر و پدر با شنیدن آن از کوره درمی‌روند و به سمت خانه می‌روند. ماه‌خاتون را تنها می‌یابند و به او حمله‌ور می‌شوند. ماه‌خاتون فرار می‌کند. مادر کیارستم به در می‌گوید او را بگیرد. اما در امتناع می‌کند و می‌گوید: «هفت سال بسته بودم. او مرا باز کرد.» به سگ و اسب هم چنین دستوری می‌دهد. آن‌ها نیز پاسخ‌های مشابه می‌دهند. در این لحظه کیارستم می‌رسد. به سرعت بر اسب می‌نشیند و همراه مومه‌خاتون و سگ برای همیشه از آنجا می‌گریزد. (یزدان‌پناه لموکی ۱۳۹۰: ۸۳-۹۲)

وک (غوک)

شاهزاده‌ای به کنار برکه‌ای می‌رسد. کنار برکه پریزاده‌ای زیبا می‌بیند. پریزاده با شنیدن شبیه اسب شاهزاده می‌ترسد و در پوست غوک فرومی‌رود. شاهزاده به میان آب می‌رود و از پری تقاضا می‌کند که از پوستینش خارج شود. آن دو در همان لحظه عاشق هم می‌شوند. شاهزاده از پری می‌خواهد که در «جشن انارزنی» و انتخاب همسر، که چند روز دیگر برگزار می‌شود، به قصر پادشاه بیاید. پری قبول می‌کند؛ با این شرط که با پوشینه غوک به مراسم بیاید.

روز موعود فرامی‌رسد. همه دختران و شهبانوان جمع می‌شوند؛ به امید آنکه انار در دامن آن‌ها فرود آید و با پسران شاه ازدواج کنند. پسر اول انار را پرتاب می‌کند که در دامن بزرگ‌زاده‌ای می‌نشیند. پسر دوم

نیز با اشاره پدر امیرزاده‌ای را نشانه می‌رود و انار را به سمت او پرتاب می‌کند. نوبت به پسر سوم می‌رسد. وی غوک را نشانه می‌گیرد. پادشاه بلند می‌شود و نعره می‌زند که این کار را تکرار کند. انار بار دوم نیز در دامان پریزاد فرومی‌آید. سلطان خشمگین خواستار پرتاب سوم می‌شود. پسر مصمم در مرتبه سوم نیز بر انتخاب خود پافشاری می‌کند. سلطان در تنبیه پسر نافرمان دستور می‌دهد برای هر یک از دو پسر اول کاخی باشکوه بسازند و پسر سوم را در خانه‌ای قدیمی در کنار اصطبل جای دهند. از قضا روزی سلطان بیمار می‌شود. از دو عروس اول می‌خواهند که آش بپزند. اما هیچ یک از عروسان بلد نیستند. از عروس سوم می‌خواهند و او آشی لذیذ می‌پزد و می‌فرستد. شاه دستور می‌دهد فردای آن روز نیز چنین کند. فردای آن روز در کنار آش مقداری خاک می‌ریزد؛ به این معنا که خانه قدیمی کنار اصطبل خاکریز دارد. پادشاه دستور می‌دهد قصری در بیرون شهر برایشان برپا کنند.

روزی جاری‌ها به دیدن پری می‌روند و از او دلیل خوشبویی قصرش را می‌پرسند. پری در جواب می‌گوید که فاضلاب هفت دستشویی را بر در و دیوار مالانده است. شاه در همان روزها قصد دیدار فرزندانش را می‌کند. به خانه پسر اول و دوم می‌رود و از بوی تعفن از آنجا دور می‌شود. وزیر می‌گوید که به کاخ پسر سوم بروند. شاه درجا می‌گوید: «اینان آدمیزادگان‌اند و چنین‌اند. آن غوک دیگر جای خود دارد.» وزیر شاه را راضی می‌کند و به کاخ پسر سوم می‌روند. شاه، در کمال تعجب، قصر پسر سومش را بسیار دل‌انگیز و خوشبو می‌بیند. استقبال نیکو از آن‌ها به عمل می‌آید و پری پذیرایی شایسته‌ای می‌کند. شاهزاده از همسرش می‌خواهد که از پوستین غوک به درآید و برای شاه جامی ببرد. پریزاده امتناع می‌کند و می‌گوید که پدرش با دیدن او از خود بی‌خود خواهد شد.

اما شاهزاده زیر بار نمی‌رود. پری به ناچار از پوست غوک بیرون می‌آید و سلطان را شیفته خود می‌کند. شاه با حالتی پریشان به قصر خود برمی‌گردد. هفته بعد شاه پسر را به حضور می‌طلبد و او را متهم می‌کند که درباره همسرش به او دروغ گفته است و به سه شرط قول می‌دهد از خودش بگذرد: اولین شرط این است که باید اناری بیاورد که همه لشکریانش از آن بخورند؛ دومین شرط آن است که فرشی بگسترده که همه سپاهیانش روی آن بنشینند؛ و شرط سوم اینکه صد من برنج پخته شده را یا خودش بخورد یا کسی را بیاورد که این کار را بکند. پسر، که به اخطار پری پی برده است، درمانده به قصر خود بازمی‌گردد و موضوع را با همسر خود در میان می‌گذارد. پری همسر را دلداری می‌دهد و از او می‌خواهد روز بعد به کنار برکه برود و مادر پری را صدا کند و بگوید دخترش بیمار است و کوچک‌ترین انار را بدهد تا برای او ببرد. سپس، انار را به قصر ببرد و آنجا بماند تا خورده شود. پسر چنین می‌کند. فردای آن روز همه سپاهیان فقط می‌توانند نیمی از انار را بخورند. برای شرط دوم نیز پری می‌گوید به کنار برکه برود و از مادرش بخواهد که کوچک‌ترین فرش را به او بدهد. پسر چنین می‌کند. سپاهیان پادشاه همگی روی فرش می‌نشینند؛ در حالی که هنوز بخشی از فرش خالی است. شهزاده برای اجرای شرط سوم نیز به اندرز پری به کنار برکه می‌رود و مادر پری را صدا می‌زند و به او می‌گوید: «دخترت گفته با بابزرگ بیاید.» مادر به او می‌گوید: «باشد. تو برو. مبادا پشت سرت را نگاه بکنی.» شاهزاده به سرعت به سوی قصرش بازمی‌گردد. در قصر ناگهان به پشتش نگاه می‌کند و موجودی غول‌پیکر او را از زمین بلند می‌کند. پری فریاد می‌زند: «پدربزرگ، همسرم است.» و ماجرا را برای او تعریف می‌کند. پدربزرگ به سمت قصر شاه می‌رود و اول آشپز و برنج را می‌بلعد، سپس به درباریان حمله می‌کند، و همه سپاهیان را از بین

می برد. در پایان، شاه و وزیر را هم تکه پاره می کند. خبر در سراسر سرزمین
می پیچد و مردم با خرسندی جشنی برپا می کنند و پسر و پری را به پادشاهی
برمی گزینند. (همان: ۹۳-۱۰۲)

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

| منابع |

- آقازاده، فرزین (۱۳۸۹). ضحاک ماردوش، تهران: ققنوس.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). تاریخ اساطیری ایران، ج ۹، تهران: سمت.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۴). «فرضیه‌ای دربارهٔ مادر سیاوش»، نامهٔ فرهنگستان، پاییز، ش ۲۷: ۲۷-۴۶.
- ایوازیان - ترزیان، ماریا (۱۳۹۱). اشتراکات اساطیری و باورها در منابع ایرانی و ارمنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی، معصومه (۱۳۸۳). «پری»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۳، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۶۱۸-۶۲۱.
- _____ (۱۳۸۹). «نقد اسطوره‌شناختی دیوها و موجودات ماورایی در داستان سلیم جواهری»، فصلنامهٔ علمی - پژوهشی نقد ادبی، س ۳، ش ۱۱ و ۱۲: ۵۷-۸۶.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد ابن حسن (۱۳۶۶). تاریخ طبرستان،

- ج ۱، تصحیح عباس اقبال، تهران: خاور.
- ابومحبوب، احمد (۱۳۸۸). «لال شیش؛ چوب بلاگردان، تیر آرش»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۵، ش ۱۶: ۹-۲۳.
- ادریسی آریمی، مه‌ری (۱۳۹۱). «مرعشیان عصر صفوی»، شناخت‌نامه مازندران/ ۱۷، بناهای مذهبی و تاریخی/ ۶، تهران: رسالتش نوین.
- استروس، کلود لوی (۱۳۷۱). «شناخت و صورت، تأملاتی درباره اثری از ولادیمیر پراپ»، ریشه‌های تاریخی قصه پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۲). «چشم‌اندازهای نقد اسطوره‌ای»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۶۹.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۷۳). التدوین فی احوال جبال شروین (تاریخ سوادکوه مازندران)، با تصحیح و پژوهش مصطفی احمدزاده، تهران: فکر روز.
- افشاری، مهران (۱۳۷۹). «پری»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۵، تهران.
- افضل‌الملک، غلام‌حسین (۱۳۷۳). سفر مازندران و وقایع مشروطه (رکن‌الاسفار)، به کوشش حسین صمدی، قائم‌شهر: دانشگاه آزاد اسلامی.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۸۹). درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی، تهران: ترفند.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۷). افسانه و واقعیت، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: آگه.
- _____ (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز.

باوند سوادکوهی، احمد (۱۳۸۶). افسانه‌های سوادکوه، ج ۱، ساری: پژوهش‌های فرهنگی.

بشیرنژاد، حسن (۱۳۸۶). «مازندرانی، زبان، لهجه یا گویش»، فصلنامه اباختر، ش ۱۳ و ۱۴.

بلتهایم، برونو (۱۳۸۱). افسون افسانه‌ها، ترجمه اختر شریعت‌زاده، تهران: هرمس.

بهار، مهرداد (۱۳۷۶). جستاری چند در فرهنگ ایران (مجموعه مقالات)، تهران: فکر روز.

_____ (۱۳۸۷). پژوهشی در اساطیر ایران، ج ۷، تهران: آگه.

_____ (۱۳۹۰). از اسطوره تا تاریخ، ج ۷، تهران: چشمه.

پاینده لنگرودی، محمود (۱۳۷۷). آیین‌ها و باورداشتهای گیل و دیلم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پناهی، عباس (۱۳۸۹). «پژوهشی در مردم‌شناسی دهستان جنت رودبار و رامسر»، قم: آیین احمد.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۷). یشت‌ها، ج ۱ و ۲، چ ۲، تهران: طهوری.

_____ (۱۳۸۰). یسنا، تهران: اساطیر.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸). «عالم مثل افلاطون، ناخودآگاه جمعی

یونگ و عالم دل مولوی»، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، تهران: مرکز

پژوهشگاه علوم انسانی، دانشگاه تهران.

پیروز، غلام‌رضا (۱۳۸۵). «مازندران در دنیای اساطیر»، فصلنامه مطالعه ملی، ش ۴.

چراغی، رحیم (۱۳۷۰). افسانه «مهار آل: آل از دیدگاهی دیگر»، مجله چیستا، ش ۸۲ و ۸۳.

چوکاسزریان، بابکن (۱۳۸۱). «انعکاس افسانه زال قهرمان اساطیری

ایران در تاریخ ارمنیان، اثر موسی خورنی» (ترجمه ادیک باغداساریان)، فصلنامه پژوهشی ایران‌شناسی و ارمنی‌شناسی آباگا، ش ۹ و ۱۰.

حسن دوست، محمد (۱۳۸۳). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، زیر نظر بهمن سرکاراتی، ج ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. حافظ شیرازی (۱۳۸۰). دیوان، با تصحیح و مقدمه حسین الهی قمشه‌ای، تهران: فرهنگسرای میردشتی.

خانی، شهین و ذکریگو، امیرحسین (۱۳۸۱). «تجلی زن ازلی در هنرهای اساطیری و دینی»، هنرنامه، ش ۷.

خدیش، یگانه (۱۳۸۷). ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی، تهران: علمی فرهنگی.

خلعتبری، غلام‌رضا (۱۳۹۰). تجلی اسطوره در فرهنگ عامیانه تنکابن، تهران: نوین پویا.

خیام، عمر ابن ابراهیم (۱۳۵۷). نوروزنامه، به کوشش علی حصوری (زبان و فرهنگ ایران ۸۶)، تهران: طهوری.

داویننگ، چالز (۱۳۸۰). افسانه‌های ملل (۵)، قصه‌ها و افسانه‌های آرامنه، ترجمه رؤیا سعیدی، تهران: هرمس (کیمیا): مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.

درویشیان، علی‌اشرف و خندان، رضا (۱۳۸۶). فرهنگ افسانه‌های مردم ایران، ج ۱۹، تهران: کتاب و فرهنگ.

دوبوکور، مونیگ (۱۳۹۱). رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، ج ۴، تهران: مرکز.

دیمز، اورلی (۱۳۸۸). تندیس‌گری و شمایل‌نگری در ایران پیش از اسلام، ترجمه علی‌اکبر وحدتی، تهران: ماهی.

ذبیحی، علی (۱۳۹۱). «شهرهای امروزی، آمل»، شناخت‌نامه‌ی مازندران، شهرنامه‌ها - ۳، ساری: رسانش نوین.

ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۷). اساطیر و خدایان هند، تهران: فکر روز.
 رایینو، هل (۱۳۴۳). سفرنامه‌ی مازندران و استرآباد (مجموعه‌ی ایران‌شناسی)، ترجمه‌ی وحید مازندرانی غلام‌علی، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۵). زند بهمن یسن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۵). گزیده‌های زاداسیرم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رایشلت، هانس (۱۳۸۳). گاهان زرتشت و متن‌های نوآوستایی، ترجمه‌ی جلیل دوست‌خواه، تهران: ققنوس.

رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۳). پیکره‌گردانی در اساطیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رشتی، سیداشرف‌الدین (۱۳۷۰). دیوان کامل نسیم شمال، با مقدمه‌ی سعید نفیسی، ج ۱، مطبوعاتی حسینی.

روتون، ک. ک. (۱۳۷۸). اسطوره، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: مرکز.

سادات اشکوری، کاظم (۱۳۸۷). افسانه‌های دهستان اشکور، تهران: هراز کرمان.

سام خانیانی، علی‌اکبر و ملک‌پایین، مصطفی (۱۳۹۱). «تحلیل اساطیری حکایت شیر و گاو در کلیله و دمنه بر پایه‌ی نظریه‌ی یونگ و نوتروپ فرای»، زبان و ادبیات فارسی (نشریه‌ی سابق دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تبریز)، س ۶۵، ش ۲۲۶: ۲۳ - ۴۸.

- ستاری، جلال (۱۳۷۸). اسطوره و رمز، ج ۲، تهران: سروش.
- سرخوش کورتیس، وستا (۱۳۹۰). اسطوره‌های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، ج ۸، تهران: مرکز.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰). «پری: تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س ۲۳، ش ۱ تا ۴، ش. پ ۹۷ - ۱۰۰: ۱ - ۳۲.
- _____ (۱۳۷۸). سایه‌های شکارشده، تهران: قطره.
- سگال، رابرت آلن (۱۳۸۹). دانشنامه ۵ اسطوره، ترجمه فرنودفر، تهران: بصیرت.
- شریعتی، محمد (۱۳۸۲). «مازندران در شاهنامه فردوسی»، مجله چیستا، ش ۲۰۲ و ۲۰۳.
- شکورزاده، ابراهیم (۱۳۴۶). عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- شمسی، فاطمه (۱۳۹۲). «بررسی پاره‌ای از نقوش سقانفارها با تمرکز بر عناصر کهن در آن»، فصلنامه استاره‌سو، س ۵، ش ۲: ۴۶۳ - ۴۶۵.
- صادقی شهر، رضا (۱۳۸۹). «نیما یوشیج و یک قصه پریوار (بررسی و مقایسه ساختاری شعر «پی دار و چوپان» با قصه‌های پریوار)»، مجله علمی - پژوهشی جستارهای ادبی، دانشگاه آزاد اسلامی (تهران شمال)، س ۲، ش ۷: ۱۳۹ - ۱۵۹.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹). حماسه‌سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر.
- صفاری، نسترن (۱۳۸۲). «چهره اساطیری پری در شاهنامه»، نشریه رشد آموزش زبان و ادب فارسی، س ۱۷، ش ۶۶: ۸۴ - ۸۸.
- صمدی، حسین (۱۳۷۴). در قلمرو مازندران، ج ۳، تهران: فرهنگسرا.

ضیاءپور، جلیل (۱۳۵۷). «مازندران فردوسی کجاست؟»، شاهنامه‌شناسی (مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه)، ج ۱، تهران: بنیاد شاهنامه فردوسی.

عباس‌لو، احسان (۱۳۹۱). «نقد کهن‌الگوگرایانه»، کتاب ماه ادبیات، ش ۶۸، ش. پ ۱۸۲: ۸۵ - ۹۰.

عفیفی، رحیم (۱۳۸۳). اساطیر و فرهنگ ایرانی، تهران: سروش.

علایی، مشیت (۱۳۸۰). «درآمدی انتقادی بر نقد اسطوره‌شناختی»، نشریه ادبیات داستانی، ش ۵۸.

علی‌پور گسگری، بهناز (۱۳۸۱). «نقد اسطوره‌ای و عوامل شکل‌گیری و نقش آن در تحلیل ادبی»، ماهنامه کلک، ش ۱۳۱: ۹ - ۱۱.

عمادی، اسدالله (۱۳۹۰). افسانه‌های مردم مازندران، ج ۲، ساری: شلفین.

فرای، ریچارد (۱۳۷۳). میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی فرهنگی.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۸). شاهنامه. تصحیح ژول مل، با مقدمه محمدمین ریاحی، ج ۵، ج ۶، تهران: سخن.

فرنیغ دادگی (۱۳۹۰). بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.

فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۳). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزوند، تهران: آگاه.

فصلنامه پژوهشی ایران‌شناسی و ارمنی‌شناسی آباگا، ج ۲، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۷۹ و ش ۹ و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۸۱، تهران.

ISSN ۱۶۸۲ - ۵۴۳۸

فطوره‌چی، مینو (۱۳۸۶). «بررسی پیشینه تاریخی و فرهنگی پری با نگاهی به کلیات شمس»، مجله فرهنگ (ویژه مولوی)، ش ۶۳ و ۶۴.

فلاح، نادعلی (۱۳۸۲). اوسنه‌های مازنی (افسانه‌های مازندرانی)، آمل: وارث.

_____ (۱۳۹۱). «درباره افسانه‌های مازندرانی»، شناخت‌نامه

مازندران ۹ (فرهنگ و ادب ۵)، تهران: رسانش نوین.

قائمی، فرزاد (۱۳۸۹). پیشینه و بنیادهای نظری رویکرد نقد اسطوره‌ای و زمینه و شیوه کاربرد آن در خوانش متون ادبی، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی، س ۳، ش ۱۱ و ۱۲: ۳۳ - ۵۶.

قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۷). فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی، تهران: کتاب پارسه.

کامبریج، ارنست (۱۳۹۰). تاریخ هنر، ترجمه علی رامین، چ ۷، تهران: نی. کریم‌زاده، منوچهر (۱۳۷۷). چهل قصه، تهران: طرح نو.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۱). «مازندران و دیوان»، شناخت‌نامه مازندران ۵ / فرهنگ و ادب ۱، تهران: رسانش نوین.

_____ (۱۳۷۹). «نامه باستان»، شاهنامه با گزارش و ویرایش،

ج ۱، تهران: سمت.

کلنز، ژان (۱۳۹۱). مقالاتی درباره زرتشت و دین زرتشتی، ترجمه احمد رضا قائم‌مقامی، چ ۲، تهران: فرزاد.

کوپ، لارنس (۱۳۸۴). اسطوره، ترجمه محمد دهقانی، تهران: علمی فرهنگی.

کوریتس کیا، صادق (۱۳۵۷). شاهنامه و مازندران، تهران: اندیشه نیک (ش ۱).

گریشمن، رومن (۱۳۸۱). ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، چ ۱۴، تهران: علمی فرهنگی.

گرینباوم، ا. س. (۱۳۷۱). «اسطوره اژدهاکشی در هند و ایران»، ترجمه

- فضل‌الله پاکزاد، نامه فرهنگ، س ۲، ش ۷: ۹۰ - ۹۳.
- لسترنج، گای (۱۳۶۷). جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی فرهنگی.
- لوفلر - دلاشو، مارگریت (۱۳۸۶). زبان رمزی قصه‌های پریوار، ترجمه جلال ستاری، ج ۲، تهران: توس.
- _____ (۱۳۶۴). زبان رمزی افسانه‌ها، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- ماسه، هانری (۱۳۸۷). معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه مهدی روشن‌ضمیر، تهران: شفیعی.
- متینی، جلال (۱۳۶۳). «مازندران در جنگ‌های کیکاووس و رستم با دیوان»، ایران‌نامه، س ۲، ش ۴: ۶۱۱ - ۶۳۸.
- _____ (۱۳۶۲). «روایتی دیگر از دیوان مازندران»، ایران‌نامه، س ۳، ش ۱: ۱۲۰ - ۱۳۴.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۹). تاریخ و تمدن بین‌النهرین، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدزمانی، جواد (۱۳۹۰). «بررسی شماری از باورها و نمادهای ایرانی در آیین‌های سوگواری امام حسین (ع)»، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده ادیان.
- محمدی، هاشم (۱۳۸۳). «جادو و جادوگری در شاهنامه»، مجله فردوسی، س ۳، ش ۱۹: ۴۱ - ۴۵.
- محمودی بختیاری، علی‌قلی (۱۳۴۸). «مازندران یا یمن»، مجله هنر و مردم، ش ۸۹: ۲۰ - ۲۷.
- مزدایور، فرنگیس (۱۳۸۱). «پاگانسیم ایرانی»، کتاب ماه هنر، ش ۵۱ و ۵۲: ۴۴ - ۴۵.

مزدایور، کتابیون (۱۳۸۳). «مار جادو و زیبایی پروانه». فصلنامه فرهنگ و مردم، س ۷، ش ۲۷ و ۲۸: ۲۰۴ - ۲۲۰.

_____ (۱۳۷۱). «افسانه پری در هزار و یک شب»، شناخت

هویت زن ایرانی در گستره پیش از تاریخ و تاریخ، به کوشش شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، تهران: روشنگران، صفحات متعدد.

_____ (۱۳۸۳). داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره، تهران: اساطیر.

_____ (۱۳۹۰). شایست نشایست، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مظفریان، فرزانه (۱۳۹۱). «اسطوره و قصه‌های عامیانه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۸، ش ۲۸.

معافی مدنی، سپیده (۱۳۹۰). «بررسی نشانه‌ای افسانه‌های مازندران»، دانشگاه پیام نور (مرکز بابل)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

مکنزی، دیوید نیل (۱۳۸۳). فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ملک‌زاده، مهرداد (۱۳۸۱). «سرزمین پریان در خاک مادستان»، نامه فرهنگستان، ش ۵/۴، تحقیقات ایران‌شناسی: ۱۴۷ - ۱۹۱.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴). کلیات شمس تبریز، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: دوستان.

مهجوری، اسماعیل (۱۳۸۱). تاریخ مازندران، ج ۱، تهران: توس.

مهجوریان نماری، علی‌اکبر (۱۳۸۴). باورها و بازی‌های مردم مازندران، آمل: شمال (وابسته به مؤسسه فرهنگی هنری شمال).

مهدی‌پور عمرانی، روح‌الله (۱۳۸۸). افسانه‌های مردم آمل، تهران: آفرینش.

میرزای ناظر، ابراهیم (۱۳۷۰). «تفسیر واژه دیو و پری»، مجله چیستا، ش ۸۲ و ۸۳.

میرکاظمی، سیدحسین (۱۳۷۹). افسانه‌های دیار همیشه‌بهار، تهران: سروش.

_____ (۱۳۸۲). چهل گیسوطلا: افسانه‌های مردم مازندران و ترکمن صحرا، ج ۲، تهران: مرکز.

میهن دوست، محسن (۱۳۵۵). «پدیده‌های وهمی در نیرسال در جنوب خراسان»، مجله هنر و مردم، ش ۱۷۱.

_____ (۱۳۷۹). نه کلید: دفتری از اوسانه‌های خراسان، تهران: توس.

وراوینی، سعدالدین (۱۳۷۶). مرزبان‌نامه، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

هاشمی جنت‌آبادی، مریم (۱۳۸۳). «افسانه در ادبیات کودکان و نوجوانان ایران» (پایان‌نامه)، پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان، ش ۳۶.

هال، جیمز (۱۳۸۷). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، ج ۳، تهران: فرهنگ معاصر.

هدایت، صادق (۱۳۱۲). نیرنگستان، تهران: جاویدان. _____ (۱۳۷۶). شهرستان‌های ایران (نوشته‌های فراموش‌شده

هدایت، به‌اهتمام مریم برومند، تهران: نگاه. هدایتی‌فرد، درخشان (۱۳۸۰). «گیلان سرزمین مقدس سومریان»، فصلنامه فرهنگ گیلان، ش ۱۱ و ۱۲: ۸۳-۹۱.

هینتس، والتر (۱۳۸۷). شهریاری ایلام، ترجمه پرویز رجیبی، تهران: ماهی.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۸). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، ج ۲، تهران: فرهنگ معاصر.
 یزدان‌پناه لموکی، طیار (۱۳۹۰). افسانه‌های مازندران، تهران: چشمه.
 یونسی رستمی، علیرضا (۱۳۸۸). اعتقادات، باورها، و پندارهای مردم استان مازندران پیرامون حیوانات، گیاهان، و پدیده‌های طبیعی، ساری: افست زارع.

Bartholomae, Christian (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin: Walter De Gruyter & Co.

Bulfinch, Thomas (1855). *The Age of Fable; Stories of Gods and Heroes*, Boston: Sanborn, Carter, and Bazin.

Modi, J.J. (1922). *The religious Ceremonies and Customs of The Parsees, Mazagon, Bombay*: British India Press.

Limbert, Mandana (2006). Spirit possession, The Caucasus, Central Asia, Iran and Afghanistan, *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality and health*, ed. Saud Joseph, Volume 3, 426-429, Leiden: Brill.

Macdonell, A.A. (1974). *Vedic Mythology*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Nyberg, H.S. (1974). *A Manual of Pahlavi, Part II, Glossary*, Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Tylor, Edward (1920). *Primitive Culture*, J.P. Putnam's Sons, New York.



سوره مهر
وابسته به حوزه هنری
ناشر بزرگترین سال‌های ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳
مرکز آفرینش‌های ادبی / دفتر پژوهش‌های فرهنگی
تهران / خیابان حافظ / خیابان رشت / پلاک ۲۳
صندوق پستی: ۱۵۸۱۵/۱۱۴۴. تلفن: ۶۱۹۴۲
سامانه پیامک: ۳۰۰۰۵۳۱۹
مرکز بخش: شرکت انتشارات سوره مهر
تلفن: (پنج خط) ۰۹۹۳۱۰۶۶۶۰. فکس: ۰۶۶۶۹۹۵۱



نویسندگان حاضر بر آن است تا در افسانه‌های عامیانه مازندران رگه‌های اسطوره‌ای را در دو پدیده دیو و پری و بازنگری و بررسی کند. مازندران از دیرباز جایگاه اقوامی کهن با باورها، آیین‌ها، رسوم و غنی بوده است. در طول تاریخ همواره مازنی‌ها بر آن بوده‌اند که این باورها را از دسترس اقوام بیگانه و حکومت‌های مرکزی حفظ کنند. در این میان، دیو و پری جایگاهی ویژه در افسانه‌های ایران، به‌خصوص در افسانه‌های مازندران، دارند.