



IRAQI
Academic Scientific Journals



العراقية
المجلات الأكاديمية العلمية

ISSN: 2663-9033 (Online) | ISSN: 2616-6224 (Print)

Journal of Language Studies

Contents available at: <https://jls.tu.edu.iq/index.php/JLS>



A Mythological Analysis of the Role and Function of the Divs in Ferdowsi's Shahnameh in Light of Mircea Eliade's Theories

Fadhl Mahmood Wali*

Department of Persian Language, College of Languages, Salahaddin University, Erbil,
Kurdistan Region, Iraq

fadhl.wali@su.edu.krd

Prof. Dr. Jihad Shukri Rashid

Department of Persian Language, College of Languages, Salahaddin University, Erbil,
Kurdistan Region, Iraq

jihad.rashid@su.edu.krd

Received: 16/12/2026, Accepted: 28/01/2026, Online Published: 30/06/2026

Abstract

The present study, drawing on the mythological and phenomenological theories of Mircea Eliade, examines the function and role of the dīvs (demons) in Shāhnāmeḥ. It also seeks to analyze the reflection of the dīvs in the Shāhnāmeḥ in relation to the layers of primordial myths within the Mazdean tradition. According to Eliade's definition, myth is the narration of events that occurred "in the beginning"; therefore, the presence of the dīvs in the Shāhnāmeḥ is not merely an epic or literary element, but rather a return to the primordial events of creation and to the original struggle between light and darkness.

In this study, the dīvs are analyzed, as principal examples, in connection with the stories of Keyumars and Siyāmak, Tahmuras the Demon-Binder, Jamshid, the demons of

* **Corresponding Author:** Fadhl Mahmood Wali, **Email:** fadhl.wali@su.edu.krd

Affiliation: Salahaddin University – Iraq.

© This is an open access article under the CC by licenses <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Mazandaran, and Akvan the Demon. In the narrative of Keyumars and Siyāmak, the opposition between Ahriman and Ahura Mazda is re-created on an epic narrative level. In the account of Tahmuras, the dīvs are, on the one hand, regarded as ahrimanic forces and, on the other, by granting the art of writing to humankind, they bring about the manifestation of a paradoxical concept, or, in Eliade's terms, a "coincidence of opposites." In the story of Jamshid, the dīvs, through the aid of the divine farr, are integrated into the framework of sacred order; however, with the rupture of this farr, they are transformed into forces of chaos. The demons of Mazandaran and Akvan the Demon likewise each reveal an aspect of the relationship between cosmogony and regeneration.

Keywords: dīvs, eternal return, Mircea Eliade, primordial myth, sacred and profane.

تحليل أسطوري لدور ووظيفة الديوان (الشياطين) في شاهنامه الفردوسي في ضوء نظريات ميرتشا

إلياده

فاضل محمود ولي

قسم اللغة الفارسية، كلية اللغات، جامعة صلاح الدين، أربيل، إقليم كردستان، العراق

أ. د. جهاد شكري رشيد

قسم اللغة الفارسية، كلية اللغات، جامعة صلاح الدين، أربيل، إقليم كردستان، العراق

المستخلص

تسعى هذه الدراسة، اعتماداً على النظريات الأسطورية والفينومينولوجية لدى **Mircea Eliade**، إلى بحث وظيفة ودور الديوان (الشياطين) في **Shāhnāme** كما تحاول تحليل تجلّي الديوان في الشاهنامه في ضوء طبقات الأساطير البدئية ضمن التقليد المزدنياني. ووفقاً لتعريف إلياده، فإن الأسطورة هي سردٌ لأحداثٍ وقعت «في البدء»؛ ومن ثمّ فإنّ حضور الديوات في الشاهنامه ليس مجرد عنصر ملحمي أو أدبي، بل هو عودة إلى أحداث الخلق الأولى وإلى الصراع الأصلي بين النور والظلمة.

وفي هذه الدراسة، يُحلّل الديوان، بوصفهم أمثلةً رئيسة، في ارتباطهم بقصص كيومرث وسياوش، وطهمورث مُقَدِّم الديوات، وجمشيد، وديوات مازندران، وأكوان الديو. ففي رواية كيومرث وسياوش يُعاد تمثيل التعارض بين أهريمان وأهورامزدا على المستوى السردى الملحمي. وفي قصة طهمورث يُنظر إلى الديوان، من جهة، بوصفهم قوى أهريمانية،

ومن جهة أخرى، فإنهم . بمنحهم فنّ الكتابة للبشر . يُظهرون مفهومًا مفارقًا، أو بتعبير إلياده «تلاقي الأضداد». أمّا في قصة جمشيد، فإن الديوان، بعون «القرّ» الإلهي، يندمجون ضمن نظام المقدّس؛ غير أنّهم، مع انقطاع هذا القرّ، يتحوّلون إلى قوى فوضى. كما تكشف ديوات مازندران وأكوان الديو عن جانبٍ من العلاقة بين نشأة الكون والتجدّد.

الكلمات المفتاحية: الديوان، العود الأبدي، ميرتشا إلياده، الأسطورة البدئية، المقدّس والمدنّس.

تحليل و بررسی نقش و کارکرد "دیوان" در شاهنامه فردوسی بر پایه نظریات اسطوره‌شناسی

میرچا الیاده

فاضل محمود ولی

گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان‌ها، دانشگاه صلاح‌الدین، اربیل، اقلیم کردستان، عراق

استاد دکتر جهاد شکری رشید

گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان‌ها، دانشگاه صلاح‌الدین، اربیل، اقلیم کردستان، عراق

چکیده

پژوهش حاضر با تکیه بر نظریات اسطوره‌شناختی و پدیدارشناختی میرچا الیاده به بررسی کارکرد و نقش ((دیوان)) در شاهنامه‌ی فردوسی می‌پردازد. همچنین در این پژوهش سعی شده‌است به بررسی بازتاب دیو در شاهنامه در پیوند با لایه‌های اسطوره‌های آغازین در سنت مزدیسنايي پرداخته شود. زیرا بر اساس تعریف الیاده، اسطوره روایت رویدادهایی است که در "آغاز" رخ داده‌است. از این رو، حضور دیوان در شاهنامه صرفاً یک عنصر حماسی یا ادبی نیست بلکه بازگشتی است به همان رویدادهای نخستین آفرینش و نبرد آغازین میان روشنایی و تاریکی. در این پژوهش دیو در پیوند با هرکدام از داستان‌های کیومرث و سیامک، طهمورث دیوبند، جمشید، دیوان مازندران، اکوان دیو به عنوان نمونه‌های اصلی تحلیل می‌شوند. در داستان کیومرث و سیامک، تقابل اهریمن و اهورامزدا در سطح داستانی حماسی بازآفرینی می‌شود. در روایت طهمورث، دیوان از یکسو نیروهایی اهریمنی به شمار می‌آیند و از سوی دیگر با هدیه دادن هنر نوشتن به انسان، موجب جلوه‌گرشدن مفهومی پارادوکسیکال یا به تعبیر الیاده "جمع اضداد" می‌باشند. در داستان جمشید، دیوان به یاری فره ایزدی در چارچوب نظم قدسی قرار می‌گیرند اما با گسستن

فره، تبدیل به نیروهای آشوب می شوند. دیوان مازنداران، اکوان دیو و دیو کندرو نیز هر يك سويه‌ای از نسب میان کیهان زایی و باززایی و همچنین را آشکار می سازند.

واژگان کلیدی: دیو، میرچا الیاده، اسطوره آغازین، زمان قدسی، مقدس و نامقدس، تکرارجاودانه

1. مقدمه:

1.1 معرفی شاهنامه و محدوده پژوهش

شاهنامه، حماسه منظومی است که بر پایه نسخه‌های بر جای مانده، میان حدود پنجاه هزار تا شصت و یک هزار بیت را دربر می‌گیرد و از بزرگ‌ترین و نامدارترین آثار حماسی ادب جهان به‌شمار می‌آید. این اثر بزرگ سروده ابوالقاسم فردوسی است و پدید آمدن آن حاصل دست‌کم سه دهه کوشش مداوم و خستگی‌ناپذیر این شاعر ایرانی بوده است. درون‌مایه این منظومه، روایت اسطوره‌ها و تاریخ ایران از سپیده‌دم آفرینش تا یورش اعراب در قرن هفتم میلادی است که در قالب چهار سلسله پادشاهی پیشدادی، کیانی، اشکانی و ساسانی سامان یافته است. شاهنامه از سه بخش اساطیری، پهلوانی و تاریخی فراهم آمده است. شاهنامه، افزون بر اینکه به عنوان يك اثر حماسی و ملی شناخته می‌شود، همچنین به عنوان بخشی از مهم‌ترین گنجینه‌های اسطوره‌ای فرهنگ ایران نیز به‌شمار می‌آید. حضور دیوان در شاهنامه دارای ماهیتی کاملاً اساطیری و به نوعی بازتاب سنت‌های آیینی و اسطوره‌ای آیین مزدیسنايي می‌باشد. هنگامی که عملکرد و ماهیت دیوان در شاهنامه بر پایه نظریات اسطوره‌شناختی و پدیدارشناختی میرچا الیاده و در پیوند با سطوح آغازین اسطوره‌های مزدیسنايي بررسی شود مشاهده می‌شود که دیوان نه تنها عناصری روایی در داستان‌های حماسی، بلکه بازمانده‌ی نیروهای کیهانی از روایت آفرینش و نبرد نخستین میان اهورمزدا و اهریمن می‌باشند. در این چارچوب، سنت مزدیسنايي با تأکید بر تثویت بنیادین میان اهورامزدا و اهریمن، چارچوبی را فراهم می‌آورد که در آن می‌توان حضور دیوان در شاهنامه‌ی فردوسی را بازآفرینی همان زمان ازلی و مقدسی دانست که الیاده از آن با عنوان ((زمان آغازین)) یاد می‌کند. میان حماسه و اسطوره پیوندی گسست‌ناپذیر وجود دارد و روایت‌های حماسی همان روایت‌های اسطوره‌ای می‌باشند که در گذر زمان در يك بافت سازمان یافته توسط حماسه‌سرایان به نظم در آمده‌اند. روایت‌های حماسی و اسطوره هر دو به سرگذشت پهلوانان و موجودات فراطبیعی می‌پردازند که خاستگاه تمام حماسه‌ها اگرچه دارای بافتی روایی باشد به طور ضمنی یا مستقیم به همان اسطوره‌های اولیه هر قومی باز می‌گردند و نمی‌توان جهانبینی حاکم بر روایت‌های حماسی را جدا از مسائل اسطوره‌ای و آیینی بررسی کرد؛ با این توصیف نظریه‌های پدیدارشناسی میرچا الیاده دریاب اسطوره و

آیین در بازگشت به بنیان اساطیری حماسه‌ها و تحلیل آنها در بازگشایی رمز و نمادها و روایت‌ها نتیجه بخش خواهد بود.

2.1 مبانی نظری

به باور الیاده، اسطوره پدیده‌ای دینی است. او اسطوره را نقل‌کننده سرگذشتی مقدس می‌داند، و راوی واقعه‌ای که در زمان آغازین همه چیز رخ داده است. ((اسطوره همیشه متضمن روایت يك "خلقت" است، یعنی می‌گوید چگونه چیزی پدید آمده، موجود شده، و هستی خود را آغاز کرده است... اساطیر ورود و دخول‌های گوناگون ناگهانی و گاه فاجعه‌آمیز عنصر مینوی (یا مافوق طبیعی) را در عالم، وصف می‌کنند)). (الیاده، 1362: 14).

میرچا الیاده از طریق پژوهش‌های خویش پیرامون اساطیر و نمادپردازی موجود در آنها، نقش بسزایی را در شرح و توضیح نمادهای موجود در دین و اساطیر داشته است؛ به باور الیاده: ((واژه نماد می‌باید به مرزهایی اختصاص یابد که ادامه و دنباله تجلی قداست اند و یا خودکشی محسوب می‌شوند که به هر صورت جادویی. مذهبی دیگری (آیین، اسطوره، تمثال الهی و غیره) قابل توصیف و بیان هستند)). (الیاده، 1381: 59). با توجه به این سخن، می‌توان گفت که الیاده اهمیت و اصالت نماد را در کارکرد آشکارکنندگی و حامل‌بودن امر قدسی می‌داند. از خلال مطالعه آثار او چنین برمی‌آید که نماد و اسطوره هرگز به‌مثابه اموری منفرد، منفصل و خودبسنده تلقی نمی‌شوند بلکه در درون يك ساختار معنایی به‌هم‌پیوسته و نظام‌مند فهم می‌گردند. با توجه به نوشته‌هایش، نمادها دارای خصلتی ساخت‌مند و نظام‌وارند و هر نماد جزئی از شبکه‌ای گسترده‌تر از نمادها را تشکیل می‌دهد؛ شبکه‌ای که از رهگذر پیوندهای درونی خود، الگوهای منظم و معنادار پدید می‌آورد. بر این اساس، در افق نظری الیاده، تحلیل يك نماد تنها زمانی معنا و عمق می‌یابد که در نسبت با سایر تجلیات امر قدسی بررسی شود. بنابراین، در این پژوهش، "دیو" نه به‌عنوان پدیده‌ای منفرد و مستقل، بلکه در تعامل و تقابل با دیگر مفاهیم، اسطوره‌ها و نمادهای هم‌بسته تحلیل خواهد شد تا جایگاه آن در منظومه‌ی کلی معنا آشکار گردد. در تعریف دیگری که از اسطوره ارائه می‌دهد ((اسطوره را تجلی قداست می‌داند، او باور دارد در هیچ مورد نمی‌توان اسطوره را بازتاب ساده، خیالی و موهوم حادثه‌ای طبیعی دانست؛ آن چه برای ذهن تجربی و عقل‌گرا، موقعیت یا فرآیندی طبیعی می‌نماید، در تجربه جادویی. مذهبی، تجلی قدرت یا تجلی قداست تلقی می‌شود)). (الیاده، 1402: 63).

به باور الیاده امر قدسی به انواع و اقسام مختلف در کسوت اساطیر، چهره‌های خدایان، نمادها، کیهان‌شناسی و ظاهر می‌گردد. تجلی قداست دیالکتیکی است، یعنی امر قدسی در چیزی که با آن تفاوت دارد پدیدار می‌شود. جدال میان انسان و دیو در شاهنامه نیز تقابل میان مقدس و نامقدس و اسطوره نبرد با دیوان جهانبینی کیهانی

و مقدس ایرانی را شکل می دهد. به باور الیاده در کتاب اسطوره بازگشت جاودانه : ((آیین ها دینی و کارهای مهم دنیوی فقط وقتی کسب اعتبار کرده و به ارزش و معنی معهود خود می رسند که آگاهانه به تکرار کردارهایی بپردازند که در آغاز توسط ایزدان، پهلوانان یا نیاکان وضع شده اند)). (الیاده: 20:1402). بنابراین، اسطوره های نبرد با دیوان را می توان تجلی اندیشه ای "بازگشت جاودانه" دانست. اندیشه ای که بر اساس آن، انسان سنتی با تکرار اعمال آغازین، به کردارهای خود مشروعیت و معنا می بخشد. در نتیجه، این نبردها صرفاً رخدادهایی حماسی نیستند، بلکه آیین هایی روایی اند که هر بار با بازگویی یا بازآفرینی، زمان فرسوده ی معمولی را به زمان ناب و ازلی آفرینش پیوند می زنند و جهان را از نو تقدیس می کنند.

3.1 بیان مسئله و پرسش های پژوهش

مسئله ی اصلی این پژوهش آن است که آیا می توان روایت دیو در شاهنامه را به مثابه اسطوره ای آغازین و بازآفرینی نمادین و تکرار نبرد نخستین در سنت کیهان زایی مزدیسنا یی تفسیر کرد یا نه! بر این اساس، پرسش های محوری پژوهش عبارت اند از:

1. چه نسبتی میان دیوان و فره ایزدی در سنت مزدیسنا یی از دیدگاه اساطیری وجود دارد؟
2. تقابل "مقدس و نامقدس" دیوان بر پایه خوانش الیاده چه جایگاهی را دارند؟
3. آیا چهره دیو در شاهنامه می تواند بازتابی از خدایان باطل در سنت زردشتی باشد؟

4.1 فرضیه های پژوهش

پژوهش حاضر بر دو فرض بنادین استوار است:

1. دیو همچون بازتابی از اساطیر آغازین در سنت مزدیسنا یی و بیانگر نبرد ازلی میان خیر و شر؛
2. دیو به عنوان شخصیتی چندوجهی و متناقض که تحلیل آن مستلزم توجه همزمان به لایه های اسطوره ای، دینی و روایی دارد.

5.1 پیشینه پژوهش

- (دیو در شاهنامه) عنوان پژوهشی است که توسط محمد رضا برزگر خالقی در مجله "زبان و ادب پارسی" سال 1379 منتشر شده که به بررسی مفهوم دیو و مواجهه انسان ایران با آن در متن شاهنامه پرداخته است. او در پژوهش خود می‌خواهد نشان دهد که نبرد پهلوانان ایران با دیوان. در واقع مبارزه با افکار اهریمنی است.
- پژوهشی دیگر با عنوان (جایگاه دیو و موجودات دیو سیرت در شاهنامه فردوسی) با قلم پریسا باستان و علی حسین باستان در یک مقاله کنفرانسی که در سال 1395 منتشر شده است به شیوه‌ای توصیفی به دسته‌بندی دیوهای شاهنامه فردوسی و یا افراد و موجودات دیو سیرت پرداخته‌اند.
- بررسی قصه‌های "دیوان" در شاهنامه فردوسی (بر اساس نظریه ریخت‌شناسانه ولادیمیر پراپ) عنوان مقاله‌ای دیگر است به قلم مسعود روحانی و محمد عنایتی که در سال 1390 در مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی چاپ شده است. که نویسندگان مقاله سعی کرده‌اند نشان دهند که حکایت مربوط به دیوان در شاهنامه همانند افسانه‌ها از توالی کارکردهای معینی پیروی می‌کنند.

6.1 اهمیت و نوآوری‌های پژوهش

با وجود پژوهش‌های پیشین، دیو در شاهنامه تاکنون به‌صورت مستقل بر پایه‌ی رویکرد اسطوره‌شناختی و پدیدارشناختی میرچا الیاده بررسی نشده است. نوآوری اصلی این پژوهش در آن است که چهره‌ی دیو را در پیوندی مستقیم با مفاهیمی چون زمان قدسی، اسطوره‌ی آغازین، ثنویت کیهانی و تجلی قداست تحلیل می‌کند و از این رهگذر، آفاق تازه‌ای را در خوانشی اسطوره‌ای از دیوان می‌گشاید.

7.1 روش‌شناسی پژوهش

روش‌شناسی پژوهش توصیفی - تحلیلی می‌باشد. مبانی نظری کار، برگرفته از اندیشه‌های میرچا الیاده در حوزه‌ی اسطوره و پدیدارشناسی دین است و مسیر مطالعه نیز بر آن تکیه دارد. همچنین به نوشته‌های دیگر ایران‌شناسانی که در باب اسطوره‌های ایرانی نظر داشته‌اند ارجاع داده شده است و منابع مورد استفاده از طریق مطالعه‌ی کتابخانه‌ای فراهم شده و متن شاهنامه، در کنار نوشته‌های معتبر اسطوره‌شناسی، مبنای اصلی استخراج داده‌ها بوده است..

2. دیو مسئله‌بازتکرار بندهشنی در داستان کیومرث

طبق نظر میرچا الیاده : ((اسطوره روایتی از رویدادهایی است که در ابتدا، یعنی در "آغاز"، در زمان نخستین و بی زمان، در لحظه‌ای از زمان مقدس، رخ داده‌است، این زمان اسطوره‌ای یا مقدس به لحاظ کیفی با زمان نامقدس، زمان بی وقفه و برگشت ناپذیر هر روزه ما، زندگی نامقدس و دنیوی، تفاوت دارد)). (الیاده، 1400: 63).

طبق این گفته الیاده، هر انعکاسی از عناصر اساطیری در متون دینی و حماسی، در واقع بازگشت و تکراری نمادین به همان رویدادهای آغازین و زمان نخستین می باشد.

به گفته الیاده : ((هر روایت اساطیری از خاستگاه یا منشأ اولیه چیزی در واقع اسطوره کیهانزایی یا آفرینش گیتی را مسلم فرض می کند و آن را ادامه می دهد. اساطیر خاستگاه از دیدگاه ساختاری می توانند با اسطوره کیهانزایی تشابه و انطباق داشته باشند. چون آفرینش این جهان همان نمونه شاخص و ممتاز آفرینش است، پس کیهانزایی به نمونه مثالی و قابل تقلید برای هر نوع از "آفرینش" تبدیل می شود)). (الیاده، 1402: 37).

پس بر این مبنا هر اسطوره‌ای که به منشأ پدیده‌ای یا موجودی فراطبیعی بپردازد، در پیوند مستقیم با الگوی آفرینش و کیهانزایی قرار می گیرد. بازتاب "دیو" نیز به عنوان موجودی اساطیری در متون حماسی نیز بازگشت به همین رویدادهای نخستین است؛ در دین مزدیسنا، و در کتاب "بندیشن" دیوان آفریده اهریمن هستند و همین موضوع می تواند نقش مهمی را در چهره دیو در متون دینی مزدیسنا و همچنین بازتاب آن را نیز در شاهنامه فردوسی تعیین کند. به بیان دیگر، چهره دیو در سنت حماسی، ریشه در جهان بینی ثنوی مزدیسنا دارد.

در کتاب "بندیشن" یعنی (آفرینش آغازین) که متنی به زبان پهلوی و توسط فرنیغ دادگی جمع آوری شده‌است به مسئله آفرینش در دین مزدیسنا و آغاز و انجام جهان و نبرد اهریمن و اورمزد اشاره شده‌است. در این کتاب می خوانیم هنگامی که اورمزد آفرینش مادی را شروع کرد و امشاسپندان را خلق کرد، اهریمن نیز : ((اهریمن از تاریکی مادی آن آفرینش خویش را فراز ساخت. او نخست خودی دیوان را آفرید (که) روش بد است، آن مینو که تباه کردن آفریدگان هرمزد از او بود... اهریمن بدان پتیارگی، از کماله دیوان [سرکردگان دیوان] نخست، اکومن را فراز ساخت، سپس اندر، سپس ساول، سپس ناگهیس، سپس ترومد، سپس تریز و زیر، سپس دیگر دیوان، هفتم خود اهریمن (بود) ((. (دادگی، 1378: 38).

با این توصیف، اهریمن در تقابل با اهورمزدا از دل تاریکی مادی برمی خیزد و به آفرینش دنیای خویش می پردازد. هر دیوی که می آفریند، دربردارنده‌ی صفتی تباه کننده است و در تقابل با امشاسپندان قرار می گیرد. بنابراین، نسبت دادن آفرینش دیوان به اهریمن نشان دهنده‌ی باور به ثنویت در آیین مزدیسنا است؛ باوری که هدف آن، مبرا

ساختن اهورمزدا از مسئولیت شر و بدی‌های جهان است. در نتیجه، هستی به عرصه‌ی نبرد میان اهورمزدا و اهریمن، تبدیل می‌شود.

با این زمینه اسطوره‌شناختی، داستان کیومرث در شاهنامه، در واقع ورود به نخستین لحظه‌ی نظم کیهانی و تقابل با دیوان می‌باشد. بر پایه‌ی روایت شاهنامه، کیومرث، نخستین فرمانروای ایرانی، فرمان‌روایی را بر فراز کوهستان آغاز می‌کند و به همراه فرزندان در ژرفای کوه‌ها سکونت می‌گزیند و در داستان کیومرث است که برای اولین بار سخن از دیو به میان می‌آید. زیست این دوران، حالتی آرمانی و بهشتی دارد. جانوران و چارپایان در فرمان اویند و کیومرث را فرزندی خوب چهره است به نام سیامک. در برابر کیومرث تنها رقیب و دشمنش اهریمن قرار دارد که او نیز همانند کیومرث، پسری به نام خزروان دارد.

پسر بد مراورا یکی خوبروی هنرمند و همچون پدر نامجوی

سیامک بدش نام و فرخنده بود کیومرث را دل بدو زنده بود

بگیتی نبودش کسی دشمن مگر بدکنش ریمن آهرمنا (شاهنامه، 8: ابیات 17، 18، 21).

در ادامه رشک بردن اهریمن و خزروان و چشم دوختن او را به تاج و تخت کیومرث می‌بینیم:

جهان شد بران دیوچه سیاه زیخت سیامک وزان پایگاه

سپه کرد و نزدیک او راه جست همی تخت و دیهیم کی شاه جست (همان، 8: ابیات 24، 25).

خزروان فرزند اهریمن که چشم به تاج و تخت کیومرث دوخته سپاهی می‌آراید و برای تسخیر او راهی می‌شود.. سیامک نیز که از یورش خزروان آگاهی یافته به مقابله با او می‌پردازد.. در این نبرد سیامک به دست خزروان دیو کشته می‌شود..

بزد چنگ وارونه دیو سیاه دوتا اندر آورد بالای شاه

فکند آن تن شاهزاده به خاک بچنگال کردش کمرگاه چاک

سیامک بدست خزروان دیو تبه گشت و ماند انجمن بی خدیو (همان، 8: ابیات 35، 36، 37).

در واقع گزارش فردوسی از این داستان همان تکرار مسائل آفرینش نخستین در متون زردشتی می باشد... پس از آنکه اورمزد دعای راستی "اهونور" را به زبان می آورد اهریمن به بیهوشی سه هزار ساله فرو می رود و در این دوران اورمزد به آفرینش گیتی می پردازد. در پایان دومین سه هزاره اهریمن به شکل ماری از بخشی از آسمان که در زیر زمین قرار دارد بیرون می جهد و به آفرینش مادی اورمزد یورش می برد. اهریمن برای از میان بردن گیومرث، استویداد یا دیو مرگ را با هزار دیو مرگ آور و فرتوتی و بیماری بر او رها می کند، اما از دست آنها کاری بر نمی آید زیرا زمان مقدر برای زیستن گیومرث در آغاز حمله اهریمن سی سال بود. و سرانجام بعد از زمانی که برای گیومرث تعیین شده بود به پهلوی چپ می افتد و می میمرد. پس در روایت شاهنامه ما نیز دوباره شاهد آن نبرد نخستین میان اهریمن و گیومرث هستیم که بر پایه برداشت الیاده که در ابتدا به آن اشاره شد هر روایت اساطیری از خاستگاه یا منشأ اولیه چیزی در واقع اسطوره کیهانزایی یا آفرینش گیتی را مسلم فرض می کند و آن را ادامه می دهد. اساطیر خاستگاه از دیدگاه ساختاری می توانند با اسطوره کیهانزایی تشابه و انطباق داشته باشند. و از نگاه او، هر اسطوره‌ی آفرینش دربردارنده‌ی نوعی بازگشت به زمان آغازین است؛ زمانی که جهان از دل آشوب زاده شد و هر نبرد نخستین، یادآور تکرار همان لحظه‌ی زایش کیهان است. مرگ سیامک در برابر خزروان دیو، بازتابی انسانی از همان نبرد آغازینی است که در متون مزدایی میان اهریمن و اورمزد رخ می‌دهد. در نگاه اسطوره‌شناسانه‌ی میرچا الیاده، چنین تکرارهایی تنها بازگویی رویدادی در گذشته نیستند، بلکه احیای لحظه‌ی آغازین در زمان حال‌اند و این نشان دهنده آن است که اسطوره در شاهنامه کارکردی کاملاً آیینی دارد. آیینی که در بطن خود تکرار همان فرایند کیهان‌زایی است. گیومرث چند سالی به سوگ فرزندش می نشیند و آیین سوگواری در شاهنامه نیز از این جا آغاز می شود. تا اینکه خجسته سروش از راه می رسد و به او فرمان می دهد سپه‌ساز و به نبرد دیوان بدکنش رود. سیامک نیز پسری به نام هوشنگ داشت که گیومرث راز مرگ پدر را به او می گوید و او سپاهی از دد و دام و مرغ و پری فراهم می کند و به پیکار با دیوسیه می رود و سر او را از تنش جدا می کند.

3. دیو و مسئله جمع اضداد و امر قدسی در داستان طهمورث

طهمورث که در شاهنامه‌ی فردوسی به "طهمورث دیوبند" شناخته می شود، دومین پادشاه از سلسله‌ی پیشدادیان می باشد، که نقش مهمی در نبرد با نیروهای اهریمی و دیوان دارد. در اوستا و متون زردشتی آنچه درباره طهمورث آمده‌است چنین است: ((می ستاییم فره را که طهمورث زیناوند [هوشیار] را همراهی کرد، تا بر زمین دارای هفت کشور، بر دیوان و مردمان، جادوان، و پریان، فرمانروایان ستمکار، کوی ها و کرپن ها فرمانروایی کرد. تا بر همه دیوان و همه مردمان، همه جادوان و پریان چیره شد، تا بر اهرمن به پیکر اسب درآمد به مدت سی سال از این کران تا آن کران جهان سوار شد)). (کریستن سن، 1383: 165).

آنچه در این بند مشاهده می‌کنیم، نبرد طهمورث با دیوان و جادوان و پریان و همچنین کوی و کرپن‌ها است. (از نام کوی و کرپن‌ها در گاهان و اوستای نو از این نام‌ها یاد شده و آنان در گروه «دیویسنا» (دوست‌داران دیو) جای می‌گیرند). کوی‌ها و کرپن‌ها به روحانیان آیین میترا اطلاق می‌شود که در دین زرتشتی مورد خشم و طرد قرار گرفتند. شاید همین نکته یادآور این باشد که دیوانی که طهمورث با آنان می‌جنگد، در اصل همان خدایان کهن‌اند که توسط کوی‌ها و کرپن‌ها یا در آیین مادی پرستیده می‌شدند.

در شاهنامه فردوسی نیز کاملاً بازتاب اندیشه‌های مزدیسنايي را در پیوند با طهمورث و نبرد او با دیوان مشاهده می‌کنیم، بخصوص در همان ابتدا ما شاهد اولین خویشکاری موبدان زردشتی در شاهنامه فردوسی و حضور آنها در متن هستیم، اما در اینجا فردوسی به جای اینکه تقابل طهمورث را با کوی و کرپن‌ها با توجه به متون مزدیسنايي نشان دهد، در روایت خود مستقیماً با میان آوردن موبدان در داستان، به طور ضمنی حذف و طرد آنان را به گونه‌ای دیگر برجسته می‌سازد؛ در شاهنامه طهمورث پس از پدرش هوشنگ بر تخت می‌نشیند:

پسر بد مراو را یکی هوشمند گرانمایه طهمورث دیویند

بیامد بر تخت پدر بر نشست بشاهی کمر بر میان بر ببست

همه موبدان را ز لشکر بخواند بخوبی چه میاه سخنها براند

چنین گفت کامروز تخت و کلاه مرا زبید این تاج و گنج و سپاه

زهرجای کوته کنم دست دیو که من بود خواهم جهان را خدیو (شاهنامه، 11، ابیات: 3-7)

طهمورث رشتن نخ از پشم گوسفندان و فراهم کردن جامه از آن را به مردمان آموخت و گفت از گاه و جو حیوانات خانگی را غذا دهند و باز و شاهین و یوز و سیاه‌گوش را برای شکارکردن فراهم کنند. و شعار طرد کردن دیوان را نیز تکرار می‌کند تا اینکه :

چنان شاه پالوده گشت از بدی که تابید از و فره ایزدی

برفت اهرمن را بافسون ببست چو بر تیزرو بارگی برنشست

زمان تا زمان زینش برساختی همی گرد گیتیش برتاختی (شاهنامه، 11، ابیات: 26-28).

در این ابیات طهمورث با کمک فره ایزدی می تواند اهریمن را افسون کند و چون اسبی بر او سوار شد و از زمان تا زمان، گرد جهان را ببیماید و بر او بتازد که در اینجا چنانچه در بالا به آن اشاره شد بازتابی مستقیم از اسطوره‌های آغازین در آیین مزدیسنايي می باشد.. در ادامه داستان می خوانیم که:

چو دیوان بدیدند کردار او کشیدند گردن ز گفتار او

شدند انجمن دیو بسیار مر که پرده‌خته مانند ازو تاج و فر (شاهنامه، 11، ابیات: 29-31).

دیوها زمانی که رفتار را او دیدند شروع به نافرمانی کردند و جمع شدند تا تاج و فر پادشاهی را از او بگیرند. بعد از این نیردی سهمگین میان طهمورث و دیوان در می گیرد طهمورث آنها را در همی می کوبد، در این میان بعضی از دیوان در مقابل آنکه طهمورث آنها را از پای درنیاورد به او نوشتن آموختند:

که ما را مکش تا یکی نو هنر بیاموزی از ماکت آید ببر

نباشتن به خسرو بیاموختند دلش را بدانش برافروختند (شاهنامه، 12، ابیات: 40-42).

آنچه که در اینجا حائز اهمیت است و باید به آن اشاره نمود این است که دیوان هنر نوشتن را به طهمورث یا انسان می آموزند.. اما دیوانی که آفریدگار اهریمن هستند و دارای وجهی منفی می باشند چگونه دارای چنین هنری می باشند. میرچا الیاده این ماهیت دوسویه موجودات اسطوره‌ای را با مفهوم ((جمع اضداد)) توضیح می دهد؛ یعنی نقطه‌ای که نیروهای متضاد مانند خیر. شر ، تاریکی. نور در يك موجود و در يك لحظه به هم می رسند.. به باور الیاده: ((اسطوره، ناحیه‌ای از وجود را که تجربه منطقی سطحی، بدان دسترس ندارد، کشف می کند.. و همزیستی و تقارن اضداد را آشکار می سازد؛ موجودات مقدس و اسطوره‌ای در اسطوره‌های آغازین اضداد را در خود جمع می کنند: آنها در يك لحظه نیک و بد، هم سامان بخش و هم آشوب زا هستند)). (Éliade 1949: 112).

پس به باور الیاده موجودات اساطیری دوسویه‌اند و از مرزبندی های خیر و شر خارج می شوند آنها پیش از هرچیز نیروهای کیهانی اند. در اینجا چنانچه مشاهده می شود "دیو" نیز يك نیروی کیهانی است که اگر مهار شود به خدمت فرهنگ در می آید و اگر خارج شود به نیروی آشوب تبدیل می شود. پس با این توصیف دیو در اینجا همزمان می تواند سرچشمه هنرهایی باشد که از جهانی تاریک برمی خیزد که با مهار کردن آنها این هنر تبدیل به امری قوام بخش می شود، که این نشان دهنده همان مفهوم "جمع اضداد" در این اسطوره می باشد.

این روایت از طهمورث در شاهنامه و حفظ ساختاری مشابه با متون مزدیسنايي، نماینگر تلاش شاه برای ایجاد نظم و مرکزیت مقدس در جهان می باشد. در شاهنامه فردوسی، فره ایزدی و یاری موبدان، نماد حضور نیروی قدسی در عرصه زمینی اند که طهمورث را قادر می سازد تا اهریمن و دیوان را تحت فرمان خود آورد؛ این امر بیانگر بازتاب "تجربه‌ی مقدس" به مفهوم الیاده می باشد، یعنی مقدس در چیزی غیر از خودش نمودار می شود و تجلی آن يك امر دیالکتیکی می باشد.

4. دیوان و فره ایزدی در داستان جمشید جمشید

طبق شاهنامه جمشید پس از طهمورث یعنی پدرش بر تخت می نشیند.. او در آغاز دارنده فره ایزدی و مقام شاهی الاهی و همچنین موبدی می باشد.

گرانمایه جمشید فرزند او کمر بست یکدل پر از پند او

برآمد بر آن تخت فرخ پدر برسم کیان بر سرش تاج زر

کمر بست با فر شاهنشهی جهان گشت سرتاسر او را رهی

زمانه برآسود از داوری بفرمان او دیو و مرغ و پری

منم گفت که با فره ایزدی هم شهریاری هم موبدی (شاهنامه، 12، ابیات: 5-7).

چنانچه در این ابیات خواهیم دید و در داستان های شاهان پیشدادی قبل از جمشید که شرح آن گذشت، دیوان مظهر نیروهای شر و اهریمنی هستند اما در اینجا طبق روایت شاهنامه جمشید فره ایزدی دارد و همین فره موجب آن شده است که دیوان، به فرمان او در آیند؛ موافق روایت فردوسی این شاه روابط دائمی با اهورمزد دارد و فره‌ای که به او بخشیده شده است تسلط کامل نظم قدسی بر هستی را که دیوان نیز در آن قرار دارند شامل می شود.

به فر کیانی یکی تخت ساخت چه میاه بدو گوهر اندر نشاخت

که چون خواستی دیو برداشتی زهامون بگردون بر افراستی (شاهنامه، 12، ابیات: 48-49).

جمشید به یاری فر کیانی تختی گوهرنشان می سازد و به دیوان امر کرد تا آن را به هوا ببرند، همچنین ساختن دیوار و کاخ و گرمابه و خانه از خشت و سنگ و گل و گچ را به دیوان فرمان داد.. تخت شاهی جمشید بر دوش دیوان به آسمان می رفت و این سرآغاز تکبر جمشید بود و کار بدانجا رسید که به مردم و موبدان گفت که همه

نعمت ها و هنرها و آسودگی ها جهان از من است، و ادعای خدایی کرد تا اینکه فر ایزدی از او دور شد و در این دوران ضحاک عیان شد و در آخر داستان ضحاک جمشید را با اره به دو نیمه قطع می کند..

آنچه در اینجا می بینیم با دورشدن فره و از دست دادن آن توسط جمشید همزمان است با پیدایش و ظهور ضحاک.. جمشید با از دست دادن فره، پیوند خود با امر قدسی را از دست می دهد و در نگاه میرچا الیاده ((هر گناه قدسی پیامدی کیهانی دارد: نابود نظم و بازگشت به آشوب آغازین)) (الیاده، 1402: 61). هنگامی که جمشید به یاری فره دیوان را در خدمت می گیرد، یعنی نیروهای اهریمنی در چارچوب نظم قدسی قرار می گیرند اما با ادعای خدایی و دورشدن فره و ظهور ضحاک، خود نشانگر تکرار لحظه‌ی آشوب نخستین است و نظم اهورایی بر نیروهای آشوب که دیوان نماینده آن هستند پایان می یابد. چنانچه طبق روایت فردوسی هنگامی که ضحاک بر تخت نشست هنر خوار و جادو ارجمند شد و دیوان بدی را گسترش داد:

چو ضحاک شد بر تخت شد شهریار برو سالیان انجمن شد هزار

هنر خوار شد، جادویی ارجمند نهان راستی، آشکارا گزند

شده بر بدی دست دیوان دراز به نیکی نبودی سخن جز براز (شاهنامه، 17، ابیات: 1-5).

پس چنانچه می بینیم غرور جمشید موجب گسستن او با امر قدسی و بازگشت به آشوب اولیه می شود و نظم بر هم می ریزد و هنر خوار می شود و جادوگری به عنوان امری پلید گسترش می یابد و دیوان به عنوان عنصری مهارشده در نظم کیهانی توسط فره ایزدی، به نیروهای آشوب تبدیل می شوند و عنصر شر خود را به عنوان خلقت اهریمنی، باز می یابند.

5. کندرو دیو

در شاهنامه کندرو کارگزار و کدخای دهاک بوده است، و در غیاب او اداره امور کشور را به عهده داشته است:

چو کشور ز ضحاک بودی تهی یکی میاهور بد بسان رهی

که او داشتی گنج و تخت و سرای شگفتی به دل سوزگی کدخدای

ورا کندور خواندندی به نام به کندی زدی پیش بیدادگام (شاهنامه، 27، ابیات: 349-352).

کندور در اوستا و منابع دیگر دارای دو وجه متفاوت از یکدیگر می باشد که هرکدام حاصل تغییر ماهیت دینی به این چهره می باشد یعنی تبدیل خدایان پیشازردشتی به دیو در نظام زردشتی. طبق نظر کریستن سن: ((در یشت‌های بازنگری شده‌ای که به دست ما رسیده، از دیوان به عنوان موجودات زیان‌آور یاد شده است، ولی واژه‌ی دیو در ابتدا به خدایان فروغ در آیین «میترا» نسبت داده می‌شد. بنابراین در گاهان، دیوان به عنوان خدایان دشمن، عاملان جهان شر و ایزدانی که زردشت الوهیتشان را رد کرده، به شمار می‌آیند. نماد اهریمن‌ها «اک من»[†] یا «اهرمئنیو»[‡] و «ائشم»[§] هستند. «ائشم» نماینده سنگدلی و خشونت است و این خشونت را علیه انسان‌ها و حیوانات به کار می‌برد. دیوان (خدایان جامعه مهرپرستان) به اهریمن پیوستند و به «ائشم» روی آوردند^{**})). (Christensen, 1942:87).

طبق تاریخ هرودوت: ((کوندی یکی از ایزدان جوامع ماد باستان بوده‌است که کوندیژا یک دسته یا یک تیره پرستنده این خدای باستان بوده‌اند)). (رضی، 904، 1381).

اگر چه فردوسی در اینجا اشاره‌ای به دیو بودن کندرو نمی کند و او را چهره‌ای انسانی و کدخدا معرفی می کند اما او کسی است که در غیاب ضحاک نظم اهریمنی او را حفظ می کند و در این معنا می تواند نماینده نظام اهریمنی باشد، زیرا کندرو در اوستا دیوی است ستبر و سهمگین.

در نهمین کتاب دینکرت و در گزارش آویزش و نبرد این دیو با گرشاسب آمده‌است: ((ای اورمزد. زندگانی برین را که همان گرزمان است، به من ارزانی دار؛ زیرا من گندور که به یک اوبارش، دوازده ده را می اوباشت، فروکشته‌ام. آنگاه که در میانه دندانهای گندرو نگرستم، آدمیانی مرده را دیدم که از دندانهای او آویخته‌بودند. او ریش مرا در چنگ گرفت. مرا به سوی دربار فرا کشید؛ در دریا نه روز و نه شب با هم نبرد آزمودیم. پس از آن، من بر گندور برتری یافتم)). (کزازی، 1384:27).

کندرو نمونه واضحی از دگرگونی خدایان کهن توسط رفرم دینی زردشتی می باشد که با استقرار نظام دینی جدید از قلمرو الاهی خارج می شود و به مرتبه دیوی فروکاسته می شود. در شاهنامه درست است که کندرو به طور واضح داره‌ای چهره‌ای دیونما نمی باشد اما در گزارش او نیز این امر به معنای خارج شدن از قلمرو شر و

[†] Aka Manah

[‡] Ahra mainyu

[§] Aišma

اهریمنی نمی باشد؛ کندرو در اینجا دیوی است انسان نما که قدرت اهریمنی را در ساختار حکمرانی استقرار می بخشد.

6. اکوان دیو

"اکوان دیو" در شاهنامه فردوسی يك داستان میان پیوست است.. در روایت شاهنامه اکوان به شکل یک گورخر وحشی ظاهر می شود و به اسب های کیخسرو آسیب می زند. رستم چند بار با رخس به او حمله می کند، اما هر بار دیو ناپدید می شود. در یکی از این نبردها، رستم خسته کنار چشمه ای به خواب می رود. در این هنگام، اکوان به او حمله می کند و او را همراه با تکه ای از زمین بلند می کند و تا آسمان می برد دیو از او می پرسد تو را به کوه بیندازم یا دریا؟ رستم که می داند دیو برخلاف حرفش عمل می کند، می گوید: «مرا به کوه بینداز!» اما دیو او را به دریا پرت می کند. رستم با شنا کردن، جانش را نجات می دهد. بعد از این اتفاق، دیو را پیدا می کند و روبه رویش می ایستد. او برای اینکه دیو نتواند از جادو استفاده کند، نام خدا را بر زبان می آورد و در پایان، سر دیو را از تن جدا می کند.

این داستان نه تنها بازتابی از نبرد خیر و شر، بلکه از دیدگاه پدیدارشناختی دین و اسطوره، بیانگر مواجهه انسان با نیروی "نامقدس" در قالب موجودی اسطوره ای است.

((هویت اکوان دیو در این داستان، اساطیری است. اشیپگل و نولدکه نام این دیو را تغییر یافته "اکومنه" به معنای "اندیشه پلید" دانسته اند که متضاد "وهومنه/بهمن: اندیشه نیک است. نظر پذیرفتنی درباره اشتقاق و معنای نام "اکوان" این است که آن را صورتی از "اکوای" (اك+وای یا "اکواد" (اك-واد) به معنای "باد بد" یا "خدای بد بدانیم)). (آیدنلو، سجاد، 10:1394).

جهانگیر کویاجی که این داستان را با اساطیری چینی مقایسه کرده است می گوید: ((چگونگی ظاهر شدن و اوصاف اکوان دیو با افسانه چینی فئی لین (دیویاد) هماهنگی دارد، فئی لین، پیکر گوزن نر دارد و جثه او اندازه يك پلنگ است. فئی لین می تواند پیکر باد را به دلخواه به وزش درآورد. از این رو، گور در شاهنامه کنایه از باد است؛ زیرا شتاب و جنبش باد را تجسم می بخشد)). (کویاجی، 310:1382).

اکوان دیو در ساختار اسطوره ای شاهنامه، نماد نیروهای هرچومرج، و ویرانگری در برابر نظم کیهانی و فره یزدی است. ریشه ی واژه ی او چه از "اکومنه" به معنای اندیشه ی پلید و چه از "اکواد" به معنای باد بد دانسته شود، در هر دو صورت به ماهیتی ضدنظم و پیشاکیهانی اشاره دارد، نیرویی که از بیرون از جهان سامان یافته وارد

می‌شود تا تعادل میان انسان و کیهان را برهم زند. در این معنا، اکوان را می‌توان بازمانده‌ی همان دیوان پیشاکیهانی دانست که در اسطوره‌های ایرانی پیش از زردشتی، نماینده‌ی قوه‌های طبیعی مهارناشده و خدایان کهن برانداخته‌اند.

چو روز از يك ساعت اندر گذشت بیامد بدرگاه چوپان از دشت

که گوری پدید آمد اندر گله چو شیری که از بند گردد یله

بدانست خسرو که آن نیست گور که برنگذرد گور ز اسپه بزور

برستم چنین گفت کین رنج نیز به پیگار بر خویشتن سنج نیز

برو خویشتن را نگه‌درا ازوی مگر باشد آهرمن کینه‌جوی (شاهنامه، 429، ابیات: 25-32).

((یکی از ویژگی‌های دیوان که در متون ایرانی تصویر روشنی از آن نیامده، کالبدپذیری دیوان است، دیوان در روزگار پیش از زردشت، مردم روی و در کالبد انسانی بر روی زمین می‌گشتند. اما با سرودن نیایش اهورنور در زیر زمین پنهان می‌شوند، چون کالبد آن‌ها شکسته می‌شود. اکوان دیو در کالبد يك گورخر در میان گله چوپانی نمایان می‌شود. رستم برای از میان برداشتن این دیو، نخست با شمشیر کالبد حیوانی اکوان دیو (پوست گور) را پاره می‌کند تا هستی واقعی این دیو پدیدار شود. همان‌گونه که زرتشت برای مبارزه با دیوان نخست کالبد آن‌ها را شکست. در واقع کردار زرتشت به رستم و نیایش اهورنور به شمشیر دگرگون شده‌است)). (طوسی، خدادادیان، نوروز، 1401:314).

طبق روایت بندهشن، دگرگونی یا تغییر کالبد از ویژگی‌های اهریمن و دیوان است. آنان می‌توانند به کالبدهای گوناگون درآیند و چهره‌ی خود را تغییر دهند. بنابراین، در اینجا چنانچه در بیت دیده می‌شود، خسرو نه از دیو بلکه از اهریمن یاد می‌کند، و این خود بازتابی دیگر از روایت‌های مزدیسنايي در شاهنامه و در ارتباط با دیوان است.

داستان اکوان دیو در شاهنامه، اگر با رویکرد میرچالیاچه نگریسته شود، دیگر صرفاً نبردی حماسی میان رستم و نیروی شر نیست، بلکه صحنه‌ی تجلی يك "رویداد قدسی" است که در دل نامقدس رخ می‌دهد. آنچه در نگاه نخست، خشونت یا آشوب به نظر می‌رسد، در واقع همان تجربه‌ی مقدس در پوشش شر است؛ پدیده‌ای که به‌گفته‌ی ژولین ریس، در همه‌ی سنت‌های دینی با چهره‌ای دوگانه ظاهر می‌شود: ((قدسی ویرانگر و قدسی آفریننده، دو قطب يك واقعیت‌اند)). (Ries, 1989: 73).

اکوان دیو، تجسم این دوگانگی است، نیرویی که هم ویران می‌کند و هم زمینه را برای تجدید کیهان فراهم می‌سازد. داستان اکوان دیو بازتاب همان تجربه‌ی جهان قدسی است که در آن، هر رخداد طبیعی (باد، گورخر، آب) به نشانه‌ای دینی بدل می‌شود. اکوان به‌عنوان دیو باد، در قلمرو مرز میان نظم و آشوب ظاهر می‌گردد. الیاده در کتاب "رساله تاریخ ادیان"^{††} بر این باور است که: ((اسطوره، ساختار روایی نیست بلکه حقیقت زیسته‌ی انسان در مواجهه با آغاز است (Eliade, 1949:31) اکوان دیو نیز در چنین افقی معنا می‌یابد: او رستم را ناگزیر می‌کند که به سرچشمه بازگردد، به لحظه‌ی آغازین هستی، تا از درون آشوب، نظم تازه‌ای برپا کند. به‌دام افتادن رستم و پرتاب شدن او به دریا، همان "سفر بازگشت به زمان اسطوره‌ای" است، سفری که در آن قهرمان مرگ و باززایی را تجربه می‌کند. رستم در آب فرو می‌رود، یعنی در رحم کیهانی، و پس از خروج از آن، نوزاده‌ای قدسی می‌شود که می‌تواند دیو را نابود کند. این باززایی، تکرار دقیق الگوی "بازگشت جاودانه" است که الیاده در اثر تشریح کرده است: ((بازسازی زمان آغازین برای بازیابی معنا)). (Eliade, 1949: 42).

7. دیوان مازندران

روایت فردوسی از دیوان مازندران به دوره پادشاهی کیکاووس باز می‌گردد. روزی که کیکاووس مشغول عیش و عشرت بود دیوی به شکل يك رامشگر نزد او می‌آید و چنان از مازندران و آب و هوا و زیبایی زنان آنجا می‌گوید که وی شیفته آنجا شده و آهنگ مازندران می‌کند. زال به پایتخت آمده و کیکاووس را از خانه دیوان مازندران آگاه می‌کند و حتی به او می‌گوید جمشید و فریدون با آن همه ثروت و قدرت چنین قصدی نکردند اما کیکاووس بر تصمیم خود مصمم است. هنگامی خیر لشکرکشی کیکاووس به شاه مازندران می‌رسد او از این امر نگران می‌شود و دیو سنج را فرامی‌خواند و از او می‌خواهد سوی دیو سپید برود و او را از این لشکرکشی آگاه سازد.

خبر شد سوی شاه مازندران دلش گشت پر درد و سر شد گران

زدیوان به پیش اندرون سنج بود که جان و تنش زان سخن رنجه بود

بدو گفت رو نزد دیو سپید چنان رو که بر چرخ گردنده شید (شاهنامه، 134، ابیات: 187-190).

^{††} *Traité d'histoire des religions.*

در شاهنامه، نخستین مکانی که با عنوان "سرزمین دیوان" شناخته شود، "دیوان مازندران" است. از لحاظ ریخت شناسی این واژه شباهت قابل توجهی با "مازن" یا "دیوان مازنی" در متون زردشتی دارد به همین دلیل شماری از پژوهشگران مازندران و دیوان مازندران را بازتاب همان دیوان مازنی در متون مزدیسنايي می دانند.

((در یسنا از دیوان مازندر همراه اهریمن و دیو خشم نام برده شده که از اهورامزدا شکست می خورند. سروش بزرگ ترین دشمن دیوان مازندر است. در وندیداد برای مبارزه با دیوان با دیوان مازندر که در کنار اهریمن، خشم و دروج از آنها یاد شده، از خواندن گاهان و نیایش های دینی استفاده می شود. در بندهشن آشکارا از دیوان مازندر با عنوان روان های دیوی نام برده شده که همسان با دیگر اهریمنان مینوی مانند دیوان، دروجان و جادوان در برابر روان های ایزدی قرار می گیرند)). (اکبری مفاخر، 1391، 34).

میرچا الیاده معتقد است یکی از ویژگی های برجسته جوامع سنتی، تقابلی است که آنها میان منطقه مسکونی خود و فضای ناشناخته و نامتعیین و مطلق که آن را احاطه کرده است، قائل هستند. ((مکان نخست، جهانی است آراسته و برخوردار از سامان و نظم. هر آنچه بیرون از این حوزه قرار گیرد، دیگر از جنس جهان کیهانی نیست، بلکه "جهانی دیگر" است؛ فضایی بیگانه و آکنده از نابسامانی و آشفتگی که ساکنان آن ارواح، دیوان و نیروهای بیگانه اند که در هیئت دیوان و ارواح مردگان پدیدار می شوند)). (Eliade, 1965: 51)

به طور کلی، الیاده با این توصیف نشان می دهد که مکان در اندیشه سنتی نه امری جغرافیایی، بلکه پدیده ای کیهانی و قدسی است. و انسان از دیدگاه اساطیری فقط در قلمرو مقدس احساس امنیت می کند. به همین دلیل این تقابل را در واقع بازتابی است بنیادین میان مقدس و نامقدس. با نگاهی به تحلیل الیاده، می توان دریافت که مازندران شاهنامه، در سطح نمادین، تجسم همان "جهان دیگر" است که در حاشیه هستی جای دارد چنانچه در متون مزدیسنايي نیز چنین است. قلمروی که ورود به آن، گذر از نظم به بی نظمی و از روشنی به تاریکی است. کیکاووس با نادیده گرفتن هشدار زال و میل به تسخیر آن سرزمین، در واقع به گونه ای استعاری، از مرز مقدس خویش عبور می کند و پا به قلمروی می گذارد که به او تعلق ندارد. بدین سان، ماجرای دیوان مازندران را می توان نه یک لشکرکشی صرف، بلکه روایتی از تقابل میان مرزهای مقدس و نامقدس دانست، تقابلی که در ژرف ترین لایه های خود، بازتابی از کشمکش میان نظم مینوی و آشوب است. همان تقابل بنیادینی که جهان اسطوره بر آن استوار است.

در ادامه روایت می خوانیم که دیو سفید با افسونی ابرهای سیاه را به بالای سپاه ایران می فرستد و با باریدن سنگ و چوپ تعدادی را می کشد و جمعی را می گریزند. کیکاووس و تعدادی از پهلوانان نیز نابینا می شوند. یکی از سپاهیان که از آن مهلکه جانم سالم به در برده بود خبر را به سیستان می رساند و زال و رستم را از آن واقعه

آگاه می‌کند. در شاهنامه فردوسی صحنه‌های جادویی عبارت است از تغییر دادن هوا منقلب ساختن آن و تیره‌کردن آسمان و باریدن برف و باران؛ اما نکته‌ی دیگری که اینجا باید به آن اشاره کنیم این است که در شاهنامه فردوسی معمولاً دیوها به رنگ سیاه توصیف می‌شوند و رنگ سفید در فرهنگ زردشتی نماد نور و پاکی است و نمی‌تواند به یک موجود کاملاً شر اطلاق شود. نولدکه برای توضیح رنگ دیو سپید معتقد است: ((پس از ظهور زردشت میان مردمان مازندران هنوز کسانی پابرجا بودند که دیوان باستان، یعنی خدایان خود را پرستش می‌کردند. این دیو سپید می‌بایست یکی از خدایان بزرگ آنها و حتی شاید بزرگترین خدای آنها بوده باشد. تنها از این راه می‌توان توجیه کرد که چرا رنگ این دیو شرور، سپید است. چون رنگ سفید که رنگ نور است ممکن نیست از میهن دین زردشت به یک ذات خبیث داده شده باشد)). (نولد، 1386:412).

این تعبیر نولدکه از دگرگونی خدایان کهن به دیوان زردشتی با الگوهای اسطوره‌ای مشابه و سازگار است. پس با توجه به قدرتی که این دیو دارد و سرکرده تمام دیوان مازندران است می‌توان او را یادگار خدایی دانست که نماد روشنایی بوده و در اثر تحول دینی، اهریمنی شده است؛ در ادامه داستان یعنی "هفت خوان" که رستم هفت خوان را باید برای پیدا کردن و نجات دادن کیکاووس بگذراند، در ادامه خوان پنجم هنگامی که رستم به جایگاه دیوان می‌رسد و تعداد زیادی از دیوان و ارژنگ دیو را نیز هلاک می‌کند، کیکاووس و دیگران را می‌یابد و کیکاووس به رستم می‌گوید چاره نابینایی اش این است که سه قطره از خون جگر دیو سفید را در چشمانش بچکانند. و رستم بعد از یافتن دیو سپید و مبارزه‌ای سخت و کشتنش جگر او را از سینه در می‌آورد و خون آنرا در چشم نابینایان و کیکاووس می‌چکاند و بینایی آنها بر می‌گردد. کویاجی معتقد است که در شاهنامه به هیچ روی روشنگری نشده است که چرا خون جگر دیو سفید برای بازگرداندن بینایی از دست رفته به کار می‌آید و سودمند واقع می‌شود؛ حتی اگر کوری بر اثر کنش جادویی پدید آمده باشد. به همین دلیل برای آگاهی از چگونگی این امر او به اسطوره‌های کهن چینی رجوع می‌کند؛ ((در متن های دائوباوران، این اعتقاد دیرینه‌ی چینی بازگفته شده است که هر یک از شش اندام درونی، دربرگیرنده‌ی تمام یا بخشی از روان آدمی ست که شن نامیده می‌شود. شن جگر. لونگ - ین یا "دود اژدخا" نام دارد و لقب هن - مینگ یعنی "کسی که در آواره‌هایش روشنایی دارد"، بدان داده‌اند. بررسی گزارش این باور، به خودی خود، رازگونگی درونمایه‌ی بازگردانیده شدن بینایی به وسیله خون جگر را از میان می‌برد. زیرا هنگامی که جگر دیو سفید بر پایه‌ی اعتقاد دائوباوران داری روشنایی ست، به طبع، چکانیدن خون آن در چشمان کاووس و همراهانش، سبب بیاشدن دوباره آنان می‌شود)). (کویاجی، 1383: 44).

آنچه بیشتر مورد توجه است این است که رنگ سپید دیو و مسائلی که در بالا مطرح شد، می‌تواند توجیه روشنی برای این موضوع ارائه دهد. پیش‌تر گفتیم که این دیو شاید یکی از خدایان روشنایی در آن نواحی بوده است

که بعدها، بر پایه‌ی سنت‌های دینی زرتشتی، به خدای باطل یا دیو تبدیل شده باشد. با این حال، ممکن است این دیو همچنان ویژگی‌های ایزدی و شفابخشی خود را حفظ کرده باشد. به گمان من، دشواری در توجیه شفایافتن از طریق خون جگر دیو سفید نیست بلکه از این است کیکاووس چگونه از درمان خویش

با خون جگر دیو سپید آگاه شده است.

نتیجه‌گیری

بررسی و خوانش چهره "دیو" در شاهنامه فردوسی، با تکیه بر روایت‌هایی که انجام شد، نشان می‌دهد که نمی‌توان دیو را که موجودی فراطبیعی است، صرفاً به عنوان یک دشمن اخلاقی یا یک عنصر اساسی در داستان‌های حماسی فهمید. در چارچوب نظریه‌های میرچا الیاده این نتیجه به دست می‌آید که دیو در این روایت در محورهایی چون کیهان‌زایی، زمان قدسی، مقدس و نامقدس و جمع اضداد عمل می‌کند. در داستان کیومرث و سیامک و نبرد آنان با دیوان نشان داده شد که این داستان بازآفرینی همان اسطوره‌ی آغازین نبرد میان اهورامزدا و اهریمن در سنت مزدیسنا می‌باشد. چنانچه گفته شد به باور الیاده اسطوره بازگشت به همان زمان آغازین است و شاهنامه با قراردادن نبرد میان دیو و انسان بازگشت به این زمان آغازین و مقدس را در دل روایتی حماسی احضار می‌کند. در داستان طهمورث، چهره دیو وارد مرحله‌ای دیگر می‌شود و در اینجا مفهوم "جمع اضداد" در دستگاه نظری الیاده به واکاوی و تحلیل این نمود از دیو یاری می‌رساند. طهمورث که از فره ایزدی برخوردار است با یاری نیروی قدسی خود اهریمن را به بند می‌کشد و دیوان را شکست می‌دهد و ما یکبار دیگر شاهد نبردی بنیادین میان نیروهای مقدس و نیروهای آشوب و اهریمنی می‌باشیم، اما همزمان دیوان به طهمورث نوشتن را تعلیم می‌دهند؛ که این خود بازگویی گردآمدن صفاتی پلید و خیر در یک موجود فراطبیعی و آشوب‌گر در دیو است که با توجه به مفهوم نام برده در نظم قدسی این موجودات بسته به جایگاهشان می‌توانند عملکرد سامان بخشی را نیز ارائه دهند. در داستان جمشید نشان داده شد که دیو همچون معیاری اصلی برای نسبت شاه با امرمقدس نشان داده شده است: هرچه شاه به فره و امر مقدس نزدیک تر باشد دیوان در خدمت نظم می‌باشند و گسستن این پیوند محکم موجب فروپاشی نظام قدسی می‌شود و دیوان در مقام آشوب جای می‌گیرند. با تکیه بر همین الگوها نشان داده شد که دیوان مازندران، از "جهانی نامقدس" بازنمایی می‌کنند. و مازنداران را نمی‌توان صرفاً به عنوانی مکان و اقلیمی جغرافیایی در داستان تلقی کرد. در پرتو دستگاه نظری الیاده و تفکیک "جهان مقدس" از "قلمرو نامقدس" مازندران همان قلمرو آشوب است که در حاشیه جهان انسانی قرار دارد و ورود به این مکان نادیده‌گرفتن مکان مقدس سامان یافته است و پا گذاشتن به آن انسان را مواجه با نیروهای آشوب و تاریکی می‌سازد. همچنین دیو سفید در روایت شاهنامه نشانگر ردپایی از خدایان کهن روشنایی می‌باشد که توسط نظام زرتشتی تبدیل به دیو شده است و باز نمود آن را نیز در شاهنامه

فردوسی مشاهده می‌کنیم. اگر مجموعه این روایت‌ها را در کنار یکدیگر قرار دهیم می‌توان گفت فردوسی با صورت بندی پیچیده مفهوم دیو را از يك سو در رابطه با اسطوره آفرینش و کیهان‌زایی را و دگرگونی خدایان کهن را در قالب روایت‌های حماسی بازگویی می‌کند و از سوی دیگر، چشم‌اندازی را برای درگ مفهوم امر مقدس در ارتباط با فره شاهی و قدرت پهلوانی فراهم می‌سازد. بدین‌ترتیب، فردوسی نه تنها روایتی حماسی را از نبرد میان شر و خیر، بلکه در بازگشت به لایه‌های اساطیری مزدیسنايي، مفهوم دیو را در هر يك از ابعاد آن بازآفرینی می‌کند.

فهرست منابع

- اکبری مفاخر، آرش (1391). بنیادهای حماسی و اساطیری دیوان مازنداران در شاهنامه، پژوهشنامه ادب حماسی، سال هشتم، شماره چهاردهم، پائیز و زمستان 1391.
- الیاده، میرچا (1386). چشم اندازه‌های اسطوره، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، چاپ دوم، تهران.
- ابولقاسم، فردوسی (1387) شاهنامه، به کوشش دکتر سعید حمیدیان، متن کامل بر اساس چاپ مسکو، نشر قطره، تهران.
- الیاده، میرچا (1402). اسطوره بازگشت جاودانه، د. بهمن سرکاراتی، انتشارات طهوری، چاپ هفتم، تهران.
- الیاده، میرچا (1402). سطور و رمز در اندیشه میرچا الیاده، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز
- الیاده، میرچا (1400). تصاویر و نمادها، نشر کتاب پارسه، تهران.
- الیاده، میرچا (1402). اسطوره و واقعیت، نشر کتاب پارسه، تهران.
- آیدنلو، سجاد (1394). بازشناسی روایت "کوان دیو" در سنت داستانی ایران، فصلنامه علمی پژوهشی کاوش نامه، سال شانزدهم، شماره 30، آیدنلو، سجاد، ص 10
- دادگی، فرنیغ (1387). ترجمه مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران.
- رضی، هاشم (1381). دانشنامه ایران باستان، جلد دوم، نشر سخن، تهران.
- ضیاء، سارا، خدادایان، محبوبه، فخراسلام، بتول (1386) توصیف نمادین انسان‌ها و موجودات افسانه‌ای در شاهنامه فردوسی، مجله مطالعات هنر اسلامی، شماره 46، ص 314.
- عجلی، سارا، مهرکی، دکتر ایرج، (1386) آز و نیاز در شاهنامه و آیین مزدیسنا، فصلنامه دهخدا، ص 123.
- کریستن سن، آرتور، (1377). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تقضلی، نشر چشمه، تهران.
- کزازی، میرجلال‌الدین (1384). آب و آینه، جستارهایی در ادب و فرهنگ، انتشارات آیدین، تهران.

- کویاجی، جهانگیر کوورجی (1383). بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، انتشارات آگه، تهران.
- کویاجی، کوورجی، جهانگیر (1382). آئین ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، مترجم جلیل دوستخواه، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- نولدکه، تئودور (1386). دیو سپید مازندران. سخن های دیرینه (مجموعه مقاله درباره فردوسی و شاهنامه). ترجمه جلال خالقی مطلق، ص 411-413. تهران: افکار.
- مینوی خرد (1354)، ترجمه احمد تفضلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران.

المراجع باللغة العربية

- أكبري مفاخر، آرش. (1391). الأسس الملحمية والأسطورية لديوان مازندران في الشاهنامه. مجلة بحوث الأدب الملحمي، السنة الثامنة، العدد (14)، خريف وشتاء 1391 هـ.ش.
- إلياده، ميرتشا. (1386). آفاق الأسطورة. ترجمة جلال ستاري. الطبعة الثانية. طهران: منشورات طوس.
- الفردوسي، أبو القاسم. (1387). الشاهنامه. تحقيق سعيد حميدان، اعتمادًا على طبعة موسكو الكاملة. طهران: منشورات قطرة.
- إلياده، ميرتشا. (1402). أسطورة العودة الأبدية. ترجمة بهمن سرکاراتي. الطبعة السابعة. طهران: منشورات طهوري.
- إلياده، ميرتشا. (1402). الأسطورة والرمز في فكر ميرتشا إلياده. ترجمة جلال ستاري. طهران: منشورات مركز.
- إلياده، ميرتشا. (1400). الصور والرموز. طهران: منشورات كتاب پارسه.
- إلياده، ميرتشا. (1402). الأسطورة والواقع. طهران: منشورات كتاب پارسه.
- آيدنلو، سجاد. (1394). إعادة قراءة رواية «أكوان ديو» في التقليد القصصي الإيراني. مجلة كاوشنامه العلمية المحكمة، السنة السادسة عشرة، العدد (30).
- دازگي، فرنينغ. (1387). بندهشن. ترجمة مهرداد بهار. طهران: منشورات طوس.
- رضي، هاشم. (1381). موسوعة إيران القديمة، المجلد الثاني. طهران: منشورات سخن.
- ضياء، سارة، خدادايان، محبوبه، وفخر الإسلام، بتول. (1386). الوصف الرمزي للبشر والكائنات الأسطورية في شاهنامه الفردوسي. مجلة دراسات الفن الإسلامي، العدد (46)، ص 314.

- عجلي، سارة، ومهركي، إيرج. (1386). *الطمع والاحتياج في الشاهنامه والديانة الزرادشتية*. مجلة دهخدا الفصلية، ص123.
- كريستنسن، آرثر. (1377). *نماذج الإنسان الأول والملك الأول*. ترجمة جاله آموزگار وأحمد تفضلي. طهران: منشورات چشمه.
- كزايي، ميرجلال الدين. (1384). *الماء والمرأة: دراسات في الأدب والثقافة*. طهران: منشورات آيين.
- كوياجي، جهانكير كاوورجي. (1383). *أسس الأسطورة والملحمة الإيرانية*. إعداد ومراجعة جليل دوستخواه. طهران: منشورات آگاه.
- كوياجي، جهانكير. (1382). *الطقوس والأساطير في إيران والصين القديمتين*. ترجمة جليل دوستخواه. طهران: دار النشر العلمي والثقافي.
- نولدكه، تيودور. (1386). *الديو الأبيض في مازندران*. ضمن: *أحاديث من الماضي: مجموعة مقالات عن الفردوسي والشاهنامه*. ترجمة جلال خالقي مطلق، ص411-413. طهران: منشورات أفكار.
- مينوي خرد. (1354). *ترجمة أحمد تفضلي*. طهران: مؤسسة الثقافة الإيرانية.

References in English

- Akbari Mofakher, A. (1391/2012). *The Epic and Mythological Foundations of the Mazandaran Episode in the Shahnameh*. *Journal of Epic Literature Studies*, 8(14), Autumn–Winter.
- Eliade, M. (1386/2007). *Perspectives on Myth*. Translated by Jalal Sattari. 2nd ed. Tehran: Toos Publications.
- Ferdowsi, A. (1387/2008). *Shahnameh*. Edited by Saeed Hamidian, based on the complete Moscow edition. Tehran: Qatreh Publications.
- Eliade, M. (1402/2023). *The Myth of the Eternal Return*. Translated by Bahman Sarkarati. 7th ed. Tehran: Tahoori Publications.
- Eliade, M. (1402/2023). *Myth and Symbol in Mircea Eliade's Thought*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Markaz Publications.
- Eliade, M. (1400/2021). *Images and Symbols*. Tehran: Ketab-e Parseh Publications.
- Eliade, M. (1402/2023). *Myth and Reality*. Tehran: Ketab-e Parseh Publications.
- Aydinlou, S. (1394/2015). *A Reappraisal of the Akvan Div Narrative in the Iranian Storytelling Tradition*. *Kavoshnameh*, 16(30).
- Dadagi, F. (1387/2008). *Bundahishn*. Translated by Mehrdad Bahar. Tehran: Toos Publications.
- Razi, H. (1381/2002). *Encyclopedia of Ancient Iran* (Vol. 2). Tehran: Sokhan Publications.

- Zia, S., Khodadayan, M., & Fakhr al-Islam, B. (1386/2007). *The Symbolic Representation of Humans and Mythical Creatures in Ferdowsi's Shahnameh*. *Journal of Islamic Art Studies*, (46), 314.
- Ajali, S., & Mehraki, I. (1386/2007). *Greed and Need in the Shahnameh and Zoroastrianism*. *Dehkoda Quarterly*, 123.
- Christensen, A. (1377/1998). *The First Man and the First King*. Translated by Zhaleh Amoozgar & Ahmad Tafazzoli. Tehran: Cheshmeh Publications.
- Kazazi, M. J. (1384/2005). *Water and Mirror: Essays on Literature and Culture*. Tehran: Aydin Publications.
- Coyajee, J. C. (1383/2004). *Foundations of Iranian Myth and Epic*. Edited by Jalil Dustkhah. Tehran: Agah Publications.
- Coyajee, J. (1382/2003). *Rituals and Myths of Ancient Iran and China*. Translated by Jalil Dustkhah. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Nöldeke, T. (1386/2007). "The White Div of Mazandaran." In *Ancient Discourses: Essays on Ferdowsi and the Shahnameh* (Trans. Jalal Khaleghi-Motlagh, pp. 411–413). Tehran: Afkar Publications.
- Mēnōg ī Khrad (The Spirit of Wisdom)*. (1354/1975). Translated by Ahmad Tafazzoli. Tehran: Iranian Culture Foundation.

———Eliade, Mircea, (1949). *Traité d'Histoire des Religions/ rééd.* Gallimard.

——— Christensen, A. (1941). *Essai sur la démonologie iranienne*. Copenhagen: Levin & Munksgaard.

——— Eliade, Mircea. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.