

مجله‌ی بوستان ادب دانشگاه شیراز
سال چهارم، شماره‌ی اول، بهار ۱۳۹۱، پیاپی ۱۱
(مجله‌ی علوم اجتماعی و انسانی سابق)

خاستگاه و ردّ پای دیو و اهریمن در ادب کهن فارسی

دکتر حمیرا زمردی* زهرا نظری*

دانشگاه تهران

چکیده

تقابل نیروهای خیر و شر، تقسیم جهان به دو پهنه‌ی نور و تاریکی و عقیده به ستیز دایمی میان پدیده‌های اهورایی و اهریمنی، باوری رایج در میان تمام اقوام و ملت‌هاست؛ پیکاری که تا جهان برپاست ادامه دارد و پیروزی نهایی در آن با جبهه‌ی نور است. ردپای چنین باوری را در اسطوره‌ها، ادیان و حتی تفکرات دنیای جدیدی چون فیلم‌ها و بازی‌های کامپیوتری نیز می‌توان دید. هدف این پژوهش بررسی منشأ و خاستگاه یکی از دو طرف این جدال یعنی نیروهای شر و دیوان در ادبیات کهن فارسی است؛ به همین منظور، سرچشمه‌های پیدایش چنین تفکری را از تمدن بین‌النهرین و آسیای غربی که تأثیر آن بر فرهنگ ایران غیرقابل انکار است، پی‌می‌گیریم و سعی می‌کنیم تغییراتی را که در اثر گذشت زمان و تغییر حوزه‌ی جغرافیایی، در این باورها روی داده است، نشان دهیم؛ به ویژه که چنین باوری هم از صافی اصلاحات مصلحی چون زردشت گذشته و هم از مجرای فرهنگ دین اسلام؛ ضمن این که آگاهی روزافزون آدمی در گذر زمان و تصرف او در طبیعت و جهان پیرامونش، در تطور چنین اندیشه‌ای نسبت به خاستگاه اولیه‌اش بی‌اثر نبوده است.

واژه‌های کلیدی: اهریمن، خدایان، دیو، شیطان، ضدخدایان، متون کهن ادب فارسی.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی zomorrodyhomeyra@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی zahranazari5@gmail.com (نویسنده‌ی مسئول)

۱. مقدمه

کتاب‌ها و مقالات بسیاری درباره‌ی نیروهای شر و اهریمنی چه به دست خاورشناسان و چه نویسندگان ایرانی، نگاشته شده است که از پاره‌ای از آن‌ها در این پژوهش نیز بهره برده‌ایم؛ اما تلاش ما یافتن منشأ پیدایش این تفکر در باور ایرانی و بررسی تغییرات آن در گذر زمان در سرزمینمان بوده که کم‌تر بدان پرداخته شده است: باور به دوگانگی در طبیعت، در وجود انسان و در نیروهای متعارض موجود در جهان را تقریباً در اساطیر تمام اقوام از جمله اقوام هند و اروپایی و آریایی کهن، می‌توان دید؛ این تعارض در آسیای غربی و بین‌النهرین، پررنگ‌تر است و در برابر خدایان، جهان دیگری از ضدخدایان قرار گرفته‌اند.

این تفکر در ایران، رشدی عظیم می‌یابد و ایزدی بودن و اهریمنی بودن، همه‌ی آفرینش و فوق آفرینش را دربرمی‌گیرد و محور تفکر ایرانی می‌شود؛^۱ در گاهان، در رأس تمام نیروهای شر، اهریمن در جایگاه یک قدرت واحد و مظهر شر، قرار می‌گیرد؛ اهریمن در جایگاه نمود شر، زاده‌ی تفکر ایرانی و دین زردشتی است. بنابراین ثنویت و دوالیسم (Dualism) ایرانی و هندی که خود متأثر از ثنویت فرهنگ‌های آسیای غربی بود، در ایران شکل تازه‌ای می‌یابد و پس از زردشت، اهریمن یا شیطان در تمام ادیان آسیای غربی راه می‌یابد. (ر. ک. بهار: ۱۳۷۵: ۳۶-۳۹ و ۴۲۲؛ بهار، ۱۳۷۶: ۴۰۶-۴۰۷ و بهار، ۱۳۸۶: ۲۳۹-۲۴۰)

دیو از واژگان کهنی است که نزد آریایی‌های هند و اروپایی، به معنی خدا بوده است. در زبان هند و سنسکریت، Deva یا Daevah به معنی روشنایی و خداست. مشتقات واژه‌ی دیو در میان اقوام آریایی نیز معنای خدا دارد؛ این واژه در ایران در اثر اصلاحات دین زردشت، معنایی منفی می‌گیرد و به نیروهای شر، اطلاق می‌شود. (ر. ک. عفیفی، ۱۳۷۴: ۵۲۲؛ موله، ۱۳۷۷: ۴۵؛ جلالی نایینی، ۱۳۸۵: ۶۵۶ و

(332/II :1991,DIWAN,H. MASSE-L. HUART

۲. دیو در فرهنگ‌های آسیای غربی و بین‌النهرین

مهم‌ترین اثر فرهنگ بین‌النهرین بر فرهنگ آریایی این بود که دو دسته خدایان خیر آریایی را تبدیل به دو گروه خدایان خیر و شر کرد که هر دو گروه این خدایان از غول‌خدایی نخستین پدید آمده بودند.

از قربانی شدن این گول‌خدای نخستین، در تمدن سومری، در اساطیر قوم حتی (Hetti)، در آسیای صغیر، در میان هندوان دره‌ی سند، در ایران و در یونان، آفرینش و هستی شکل می‌یابد. (ر.ک. بهار، ۱۳۸۱: ۳۹۶-۳۹۷؛ بهار، ۱۳۸۶: ۳۰۳، ۴۰۸ و ۴۲۸؛ الیاده، ۱۳۸۶: ۱۰۰ و اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۸۶-۸۷ و ۹۲-۹۳)

انسان بین‌النهرینی در زندگی روزانه‌اش، گرفتار دیوان بود. خاستگاه این نیروهای وحشتناک- همان‌گونه که در ایران نیز چنین است- جهان زیرین بود. (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۵ و هوک، ۱۳۸۱: ۲۱ و ۱۹۱)

آدمیان همیشه در جاهای دورافتاده و در هر حالتی، در حال خوردن و آشامیدن، در خواب یا به هنگام زایش کودک، در معرض هجوم دیوان بودند. این دیوان حتی با ربودن خدای نیرومندی چون سین (ماه)، عامل خسوف به شمار می‌آمدند. (اباذری، ۱۳۷۲: ۲ و ۲۲۹) آن‌ها مسبب بیماری، نفاق افکندن میان خانواده‌ها، نابودی گله‌ها و واداشتن آدمیان به کارهای جنایت‌بار بودند؛ از دیوارهای ضخیم و زیر درها می‌گذشتند و از بام‌های بلند، فرود می‌آمدند. هفت تن از این دیوان، بسیار خطرناک بودند و در کوهستان باختر (همان جایگاه دیوان در ایران) زاده شده بودند و در حفره‌های زمین، خانه داشتند. با چهره‌های موخس بر آدمیان ظاهر می‌شدند؛ پیکری انسان‌گونه، با سر شیر شاخ‌دار و پاهایی با پنجه‌های تیز داشتند؛ گاهی هم به صورت انسان و تن حیواناتی از قبیل اژدها، افعی و پلنگ، برای آزار بشر در هر گوشه پنهان می‌شدند. (ر.ک. شاله، ۱۳۴۶: ۲۲۸ و ژیران، ۱۳۸۲: ۹۲-۹۳) دین رسمی و خرافات رایج و تعویذها، مراسم و دعاهایی که جادوگران برگزار می‌کردند و آتش، مؤثرترین وسیله‌ی دفع دیوان بود. (ر.ک. بهار، ۱۳۸۱: ۴۰۱ و ۴۰۸-۴۱۱)

۳. دیوان در فرهنگ آریایی هند و اروپایی

در فرهنگ هند و ایرانیان نخستین یعنی آریاییان، خدایان و نیروهای شر، به شکل نظام‌مند وجود نداشتند بلکه آنان پیش از جدایی و حتی زمانی پس از جدایی، به دو دسته از خدایان خیر، معتقد بودند: اسوره‌ها (Asura) یا اهوره‌ها که بیش‌تر با جنبه‌ی معنوی زندگی سروکار داشتند و دئوه‌ها یا دیوها که غالباً در جنبه‌ی مادی زندگی حضور داشتند.

پس از جدایی هندوان و ایرانیان و مهاجرتشان به دره‌ی سند و نجد ایران، تحت‌تأثیر فرهنگ آسیای غربی، تغییری مشترک در دین هر دو گروه آریایی به وجود

می‌آید که همان تبدیل گروه خدایان به دو گروه خدایان خیر و شر است. در هند، اسوره‌ها از مقام خدایی می‌افتند و در وداهای متاخر، تبدیل به دیو می‌شوند و دئوه‌ها، خدایان خوب می‌گردند؛ در ایران به عکس، اهوره‌ها خدایان خوب می‌شوند و دئوه‌ها که در فرهنگ آریایی قدیم، مقدس بوده‌اند از مقام خدایی نزول می‌کنند و خدایان شر می‌شوند. (ر.ک. بهار، ۱۳۷۵: ۳۴، ۱۲۸ و ۱۳۳؛ بهار، ۱۳۷۶: ۲۹-۳۰، ۹۴ و ۱۶۰؛ بهار، ۱۳۸۶: ۲۱، ۲۴-۲۵ و ۲۳۸-۲۴۰ و دوشن گیمن، ۱۳۷۸: ۱۸)

۴. دیوان در تمدن هند

برای بررسی دیو در تمدن هند، باید به دو بخش عمده، توجه کنیم: ابتدا ادبیات ودایی و برهمنی و بعد، آیین بودایی. هندوان عصر ودایی، دیوان شریر و پلید را به دو دسته‌ی دیوان کوچک و بزرگ تقسیم می‌کردند. دیوان کوچک، عامل آسیب‌ها، بدی‌ها و بیماری‌ها توصیف شده‌اند و دیوان بزرگ مانند دیو خشک‌سالی و تاریکی، بسیار خطرناک‌تر بودند. (جلالی نایینی، ۱۳۸۵: ۱۵۶)

دین باوران هندو، سوما (Soma) (افشره‌ی مقدس آیینی)، نور خورشید (سوریا)، ایندرا، اگنی (خدای آتش زمینی) را نابودکننده‌ی دیوان می‌دانند. (گزیده سرودهای ریگ ودا، ۱۳۸۵: ۵۶۶ و ۶۳۰) اهریمن یا شیطان کیش بودا، «مارا» نام دارد. او مظهر زشتی و پلیدی و نیروی مرگ است. حرص، آز، شهوت و اضطراب، فرزندان مارا یا اهریمنند. مارا می‌تواند به اشکال مختلف، تجسم یابد. (ر.ک. الدنبرگ، ۱۳۴۰: ۸۸، ۱۵۵، ۲۱۶، ۲۹۶ و ۲۹۷-۲۹۸)

۵. جایگاه و نقش دیوان در ایران^۲

بررسی جایگاه دیو را در گستره‌ی فرهنگی ایران زمین، در سه بخش می‌توان پی‌گیری کرد: متون ایران باستان، متون دوره‌ی میانه یا پهلوی و متون دری که غالباً ادبیات پس از اسلام است. از ایران باستان، آثار تمدن پارت‌ها و مادها، کتیبه‌های هخامنشی و اوستای کهن یا همان گاهان، در دست است. متون دوره‌ی میانه، شامل اوستای متاخر و دیگر متون ادبیات پهلوی می‌شود. به علاوه، متون مربوط به آیین زروانی، مانوی و مهرپرستی نیز قابل بررسی است که برای پرهیز از طولانی شدن مطلب، بدان نمی‌پردازیم.^۳

از متون پارسی-پارتی-پارتها در شرق ایران سکونت داشتند-این اندازه می‌دانیم که اهریمن را «شاهزاده‌ی تاریکی» می‌خواندند. (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۱۲۳)

در دین ماد-آن‌ها از حدود ۷۰۵ ق. م در غرب ایران ساکن بودند-وجود پیکرک‌های شگفت‌چهره، نیمی‌چون دد و نیمی‌آدمی و غولان بال‌دار-که بعدها در ایران، نام «دیو» می‌گیرند- در سراسر زاگرس نشان می‌دهد که باورهای بین‌النهرینی درباره‌ی نیروهای خیر و شر در غرب ایران، از آذربایجان امروزی تا خوزستان و سرزمین عیلامیان عمومیت داشته است. (بهار، ۱۳۷۶: ۱۴۶-۱۴۷)

بعد از مادها در ایران باستان، متن *اوستا* را در شمال شرق و کتیبه‌های هخامنشی را در جنوب و جنوب غرب داریم. آن چه میان گاهان و کتیبه‌های هخامنشی مشترک است، نام «اهورا مزدا» (Ahura-Mazda) و وجود دیوان و دو اصل «ارته» (اشه) (Asha) یا راستی و «دروغ» (Druj) است؛ اما هرچند در مذهب هخامنشی جنبه‌ی ثنوی آیین زردشتی دیده می‌شود، نام اهریمن (انگزه مینو) و اسامی خاص دیوان، در کتیبه‌های آن دوره نیامده است.

در کتیبه‌ی هخامنشی خشایارشا، اشاره به شهری است که دیوها در آن پرستش می‌شده‌اند و خشایار این معبد را ویران کرده است.

این دیوپرستی هیچ‌گاه در ایران به شکل کامل از رونق نیفتاد. در آیین زردشتی، پرستندگان دیو را دئویسن (daevayasna) می‌خواندند و دیوپرستی را بدعتی نابخشودنی می‌شمردند. مطابق *وندیداد*، دئوها و پرستندگانشان، پس از غروب آفتاب، در گورستان‌ها و دخمه‌ها (daxma) یکدیگر را ملاقات می‌کردند و به صرف غذای آیینی نفرت‌انگیز خود که جسد مردگان بود، می‌پرداختند. (وندیداد، ۱۳۷۶: فرگرد ۷، فقره ۵۳-۵۸ و فرگرد ۸، فقره ۷۳) ردپای پرستش دیوان در آیین مهر نیز دیده می‌شود؛ اما اثری از آن در عقاید مانوی و زروانی نیست.

طبق دینکرد، دیویسنان مراسم خود را پنهان اجرا می‌کرده‌اند، اما ذکر مکرر نام آن‌ها و رد و نقد عقایدشان در کتب پهلوی، نشان می‌دهد آن‌ها به هر حال، در عهد ساسانیان نیز وجود داشته‌اند. به نظر استاد زرین‌کوب، نام «دیوداد» در خاندان ساجیان آذربایجان از منسوبان افشین اشروسنه، نشان می‌دهد که احتمالاً در اوایل عهد عباسی هنوز پرستش دیو در گوشه و کنار، رواج داشته است.^۴ (زرین‌کوب، ۱۳۴۳: ۲۱۶) هنوز نیز «در مازندران و گیلان شماری نام خاص با جزء ترکیبی دیو دیده می‌شود مانند دیوکلا، دیوسالار، دیوشل...» (زرشناس، ۱۳۸۵: ۱۴۶)

تمام پرستش‌ها، نیایش‌ها، نذرها و قربانی‌های تقدیم شده به اهریمن و دیوان، ظاهراً به علت ترس از آن‌ها و تلاش برای خرسندسازی و در خدمت گرفتنشان بوده است. رسم پرستش خدایان شر، اسوره‌ها، را در جامعه‌ی آریایی هند نیز می‌توان دید. (جلالی نایینی، ۱۳۸۵: ۴۰)

به طور کلی می‌توان گفت در فرهنگ اوستایی شرق ایران، اهوره مزدا به خدایی یکتا تبدیل گشته و خدایان دیگر حذف شده‌اند (گذر از Paganism به Monotheism) و اهریمن مظهر شر و سرور دیوان شده است؛ در حالی که در دیگر نقاط ایران از جمله دین ایرانی بر همان اساس کهن باقی مانده است. (بهار، ۱۳۷۶: ۱۶۱-۱۶۲ و ۴۱۶-۴۱۷) و دقیقاً به همین دلیل، دیوپرستی در این مناطق دیده می‌شود. متون اوستایی و پهلوی، صحنه‌ی نبرد و ستیز دائمی نیروهای اهورایی و اهریمنی است. آفرینش دیوان و موجودات اهریمنی در *اوستا* و کتاب‌های پهلوی، به روشنی آفرینش مینوی اهوره مزدا و موجودات اهورایی، توصیف نشده است. در چنین نظامی، دیوان به اندازه‌ی فرشتگان، درست جان‌یافته‌اند. این فقدان نظم، غیر عمدی نیست؛ زیرا از خصوصیات عمده‌ی شر، بی‌نظمی و ناهماهنگی است. (هینلز، ۱۳۷۹: ۸۰) در نوک هرم این نیروهای شر، اهریمن قرار دارد.

۵. ۱. اهریمن در *اوستا* و متون پهلوی

اهریمن (Ahreman)، در پهلوی و انگره مینو (Angra Mainya)، در اوستایی به معنای «روح ستیزه‌گر» است، گرچه نامش در گاهان به صورت نام خاص ذکر نمی‌شود، خود این ترکیب به کار می‌رود و فکر حضور «وجودی شر»، کاملاً پیداست. (یسنا، ۱۳۳۷: یسنه ۴۵، بند ۲) او سردسته و رهبر تمامی نیروهای اهریمنی و دیو دیوان است که در مغانی در تاریکی بی‌پایان در شمال که بر حسب سنت، جایگاه دیوان است، می‌زید، (وندیداد، ۱۳۷۶: فرگرد ۱۹، بند ۱؛ یسنا، ۱۳۳۷: یسنه ۹، بند ۱۵)؛ او سبب بیماری مردمان می‌گردد (رضی، ۱۳۷۶، فرگرد ۲۰، فقره ۳) و آفریننده‌ی همه‌ی چیزهایی است که دشمن آفرینش هرمزدند (یسنا، ۱۳۳۷: یسنه ۵۷، بند ۱۷)؛ هرچند سرانجام شکست می‌خورد. (یشت‌ها، ۱۳۵۷: یشت ۱۹، بند ۹۶)

دین اهریمن، جادوگری و سلاحش: دروغ است. گوهر وی سرد و خشک و جایش تاریک و گنده است. (فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۱۲۲)

اهریمن، مردمان را به افراط و تفریط و شک و بدعت و حرص بیش‌تر می‌فریبید و خوشیش از دشمنی مردمان و خوراکش از ناتوانی و ناپیدایی آنان و مکانش در میان کینه‌وران است و رفت و آمدش با خشمگینان بیش‌تر است. او کم‌تر می‌تواند به مردم خردمند و خرسند، آسیب برساند. (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۵۸-۵۹، فصل ۴۴، بند ۷-۱۲: ۵۰، فصل ۳۳، بند ۳)

در باورهای مزدیسنا، سیارات آسمانی نیز- مانند «گرگ سردگان» یا جانوران درنده و «خرفستران» چون مار، کژدم، وزغ و... (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۵۵، بخش ۶، بند ۴۸)- آفریده و از خیل اهریمنند؛ مهر و ماه اباختری؛ خورشید و ماه تیره‌اند که همراه با پنج اباختر (= سیاره) یعنی اورمزد، کیوان، بهرام، ناهید و تیر، هفت سیاره را می‌سازند که در دشمنی با اختران (= ثوابت) با دیوان همکاری می‌کنند. اباختران به علت دنبال کردن مسیرهای نامنظم و غیرعادی، اهریمنی به شمار می‌روند برخلاف ثوابت که نمایان‌گر نظم الهیند. (صمدی، ۱۳۶۷: ۱۲۳؛ زادسپرم، ۱۳۶۶: ۷۷ و بهار، ۱۳۸۱: ۱۶۵)

تن در باورهای باستانی، خاکی و پست است و در پیوند با اهریمن، این تن اهریمنی، جان مینوی را به بند کشیده است؛ پس برای پروردن جان باید تن را خوار داشت. شاید از همین روست که پزشکی، چون دانش تن است، دانشی اهریمنی محسوب می‌شود، و مار که در اسطوره‌شناسی، نماد اهریمن است نشانه‌ی رازآمیز پزشکی شده است. (کزازی، ۱۳۸۰: ۴۷)

۵. ۲. دیوان در اوستا و متون پهلوی

در رده‌ی موجودات بد مینوی پس از اهریمن، کماریگان یا کمالگان یا سردیوان قرار دارند که آفریده‌ی اهریمنند. کماله در پهلوی Kamalag و در اوستایی، Kamərəsa به معنای «چه سری» و به مفهوم «چه سر نفرت‌انگیزی» است. (بهار، ۱۳۸۱: ۱۲۱) این‌ها دشمن و رقیب امشاسپندان هستند و ظاهراً وجود آن‌ها مثل وجود اهریمن و امشاسپندان در اوستا، از نوآوری‌های زردشت است و در کتیبه‌های هخامنشی، سخنی از آنان نیست. (بهار، ۱۳۸۱: ۴۸۰؛ کریستین‌سن، ۱۳۴۵: ۴۴ و بهار، ۱۳۷۶: ۹۵)

تعداد آن‌ها شش است. گاه خود اهریمن و گاه ائشمه (دیو خشم) را بر این شش دیو می‌افزایند و تعداد آن‌ها به هفت می‌رسد. (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۱۱۹-۱۲۲؛

آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۳-۳۴ و بهار، ۱۳۸۱: ۱۴۱) همان‌گونه که در بین‌النهرین نیز این عدد را دیدیم.

بعد از شش سردیو، سهمناک‌ترین دیوان، آن‌ها ایند که به «دیوهای مرگ» مشهورند؛ مثل استویداد یا استوهات (Astō-vizātu). (مینوی خرد، ۱۳۷۹: فصل ۲، بند ۱۱۵) در اساطیر ایران از میان دیوان، اژی‌دهاک یا ضحاک (Azhi Dahaka)، نیرومندترین دروجی است که اهریمن برای نابودی جهان راستی آفریده است. (یسنا، ۱۳۳۷: یسنه ۹، بند ۸)، دیوی سه سر و شش چشم و سه پوزه با بدنی از چلیپاسه و کژدم و دیگر آفریدگان اهریمنی به طوری که اگر آن را بدرند همه‌ی جهان از چنین آفریدگانی پر خواهد شد. (یشت‌ها، ۱۳۵۷: یشت ۱۴، بند ۴) بخش نخستین این نام، اژی (در سنسکریت اهی) به معنی مار است. (یشت‌ها ۱۳۵۷: یشت ۱۴، بند ۱۸۸ و ۱۹۰، آبان یشت، فقره ۹۰؛ ونیدداد، ۱۳۷۶: فرگرد ۱، فقره ۲ و فرگرد ۱۴، فقره ۵؛ یسنا، ۱۳۳۷: یسنه ۹ و یسنه ۱۱، فقره ۶) در نمادشناسی ایرانی، مار نشانه‌ی اهریمن است و اهریمن هرگاه بخواهد به آهنگ تباهی و زیان‌رسانی تجسم یابد، در چهره‌ی مار نمودار می‌شود. (کزازی، ۱۳۸۰: ۱۰-۱۲) به اعتقاد کویاجی، در افسانه‌های بابل، کینگو (Kingu) معادل اژی‌دهاک است و ردپای مارهای دوگانه‌ی روئیده بر دوش ضحاک را در بابل، در دیوی به نام لابارتو (Labartu) و چوب‌دست مراسم مذهبی بابلیان نیز می‌بینیم. (کویاجی، ۱۳۷۸: ۲۶۰-۲۶۱ و ۲۶۸-۲۶۹)

دیوهای مازن، مزن، مازندر (Māzana)، نام دیوانی است بت‌پرست که در سرزمینی به همین نام، در کرانه‌های دریای خزر می‌زیسته‌اند. آن‌ها به آزار مردم پرداخته و برخلاف قوانین و رسوم رفتار می‌کرده‌اند. در *اوستا* اینان از آغاز، با شاهان پیشدادی از جمله هوشنگ، در ستیز بوده‌اند و او نیز چون فریدون، دو سوم آنان را از بین می‌برد. (ر. ک. یسنا، ۱۳۳۷: یسنه ۱، بند ۲۳۱؛ یشت‌ها، ۱۳۵۷: فروردین یشت، بند ۱۳۷؛ روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۱۵۸ و ۱۶۰؛ مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۴۳ و شایست نشایست، ۱۳۶۹: ۱۶۸) ظاهراً دیوهای مازن، بومیان غول‌پیکر فلات ایران یا ایزدان مردم این سرزمین بوده‌اند با تمدنی پیشرفته که چون دئوه‌ها، خدایان قدیم آریایی، را می‌پرستیدند و به اصلاحات زردشت تن نداده بودند در *اوستا* با واژه‌ی منفی دیو، از آنان یاد شده است. چنان‌که در *روایت پهلوی* مذکور است، جایگاه دیوان دوزخ است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۴) و چنان‌که ارداویراف در مکاشفات خود می‌گوید آن‌ها در دوزخ به کار

شکنجه‌ی دوزخیانند. (ارداویراف، ۱۳۷۲: ۵۰، ۵۱، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۸۳ و ۹۳)؛ در اساطیر چین نیز چنین نقشی را برای دیوان می‌بینیم. (کریستی، ۱۳۷۳: ۱۷۶)

به طور کلی در ادبیات اوستایی و پهلوی، دیوان جز اینکه نماد آفات طبیعی مثل زلزله و توفان و رنج و ستمند، مظهر خلق و خوی بد مردم و صفات مذموم آن‌ها چون رشک و حسد و آز و شهوت نیز هستند.

بنابر اسطوره‌های زردشتی، پیش از زردشت، دیوان به شکل آدمی بر روی زمین راه می‌رفتند یا می‌پریدند؛ اما پس از ظهور زردشت، آنان از زمین بیرون رانده شدند و به زیرزمین گریختند. (زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۲۲، یسن ۹، بند ۱۵)

۶. ردپای باور به دیوان در آیین‌ها، مراسم، جشن‌ها و فرهنگ عامیانه

ردپای اعتقاد به وجود، قدرت و تأثیر دیوان و نیروهای اهریمنی و راه‌های مبارزه با این هستی و قدرت را در مراسم و زندگی روزمره‌ی مردمان فرهنگ‌های مختلف می‌توان دید. خواندن کتب مقدس دینی در مراسم تحویل سال، می‌توانست سبب شود، دیوان و شیاطین از محیط خانه و شهر و روستا رانده شوند. در جشن نوروز و اعیاد، ایرانیان مسابقات و زورآزمایی‌هایی برگزار می‌کردند که نماد نبرد خدایان و دیوان بود و هنوز در برخی روستاها پابرجاست. (بهار، ۱۳۸۶: ۲۸۲-۲۸۳)

بنابر متن بندهش در هریک از ۳۶۰ درجه‌ی حرکت یک‌ساله‌ی خورشیدی، دیوی وجود دارد، اما در واپسین ۵ درجه‌ی سال، دیو وجود ندارد، (فرنبرغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۱۹۰-۱۹۱) شاید بین چنین باوری با جشن پنجه که در پنج روز پایانی سال برگزار می‌شد، ارتباطی باشد.

بنابر اسطوره‌ای، دوازده تن از یاران اهریمن در طول دوازده ماه، سرگرم جویدن و بریدن دوازده ستونند که جهان، را نگاه می‌دارد. در روزهای پیش از نوروز، هنگامی که ستون‌ها در شرف افتادن هستند، یاران اهریمن به شادی پایان یافتن جهان برای رقص و پایکوبی به زمین می‌آیند و چون بازمی‌گردند همه‌ی ستون‌ها را مرمت شده می‌یابند. در این جا جلوه‌ای از نبرد نور و ظلمت و نیروهای هرمزدی و اهریمنی را می‌بینیم. احتمالاً دوازده ستون، نمادی برای بروج دوازده‌گانه است. این اسطوره مربوط به جشن‌های نوروز و علت برپایی آن‌ها در میان بابلیان و ایرانیان است. (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۱۰۴-۱۰۵)

در میان برخی اقوام مشهور بود که بعضی گوهرها و سنگ‌های قیمتی، شیاطین و اهریمنان را دفع می‌کنند. (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۱۱۴)

گاهی مردمان، رنگ‌ها را نیز با دیوان و شیاطین مرتبط می‌دانند؛ مثلاً رنگ سرخ نزد مصریان، رنگی شیطانی و اهریمنی است؛ زیرا خدای شر در روایات، چشمان و موی سرخ دارد. (ژ. ویو، ۱۳۷۵: ۳۳) دیوزاد خواندن زال در شاهنامه به دلیل سرخ‌رویی وی، شاید برگرفته از چنین باوری باشد. (ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۹)

رنگ سبز گرچه در مراسم مذهبی، نشانه‌ی امید و انتظار نجات است؛ اما گاهی رنگ دیو و اهریمن نیز هست؛ مثلاً شیطانی سبزی‌پوست با چشمان دریده‌ی سبزرنگ بر روی شیشه‌بند منقوش کلیسای جامع شارتر دیده می‌شود. (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۱۱۱)

به گفته‌ی میرچا الیاده، دایره ساختن و دایره زدن، ایمنی بخش بود و مانع از هجوم ارواح خبیثه و دیوان می‌شد؛ بر اساس همین باور، در قرون وسطی، استحکامات و خندق و حصار، برج و باروی شهر را دایره‌وار دربرمی‌گرفتند و به باور سازندگانشان، کار حفاظت از شهر و هزیمت دادن دیوان و اهریمنان و دفع بیماری‌های واگیر را بر عهده داشتند. (همان، ۹۳)

۷. دیو در ادب کهن فارسی

در متون فارسی معمولاً شیطان، ابلیس، اهریمن، دیو، غول، عفریت و جن را معادل هم گرفته‌اند؛ هرچند شیطان غالباً مفهومی خاص‌تر دارد که همان ابلیس و شیطان مفاهیم و منابع اسلامی است، دیو و اهریمن، کاربردی عام‌تر و وسیع‌تر می‌یابد.

درباره‌ی شیطان دو دیدگاه در متون ادبی دیده می‌شود: ابتدا دیدگاه اصحاب شریعت که در این موارد، شیطان موجودی متمرّد، عاصی، اهل قیاس، متکبر، نماینده‌ی طغیان و عقل نقّاد است و تمام ویژگی‌های بد و صفات نکوهیده را دارد؛ دیدگاه دوم، دیدگاه عرفا و متصوفه است. در این جریان فکری، به طرز شگفت از شیطان دفاع و او تبرئه می‌شود. سردمداران این جریان، حسین بن منصور حلاج، احمد غزالی و عین القضاة همدانیند. بعدها سنایی، عطار و مولانا نیز به این خیل پیوستند و ابلیس را چون موحدی عاشق ستودند، هرچند هرگز به حد دسته‌ی اول تندر و نبودند و شیطان را از دیدگاه اهل شریعت نیز مورد انتقاد قرار می‌دادند.^۵

پس از این مقدمه درباره‌ی دیو و شیطان به بررسی برخی کاربردهای دیو و اهریمن در بخشی از متون حماسی، غنایی و عرفانی فارسی، می‌پردازیم؛ در این قسمت، تاکید بر متون برجسته‌تر نظم و متون منثوری است که این واژه در آنها به کار رفته است:

«انگاره‌های انسانی از اهریمن در سنگ نگاره‌های دوره‌ی ساسانی و نیز سرنوشت داستانی او زمینه‌ی ورود اهریمن را به گونه‌ی موجودی زمینی و انسانی به داستان و حماسه فراهم می‌کند.» (اکبری مفاخر، ۱۳۸۸: ۱۴۵)؛ هرچند در شاهنامه، بزرگ‌ترین اثر حماسی فارسی، دیگر دیوان نشانی از دیو اوستایی ندارند و نبرد ایزدان با دیوان که جایگاه عمده‌ای در اوستا و ادبیات پهلوی دارد، در شاهنامه محذوف است و تنها در داستان‌های نبرد شاهان و پهلوانان با دیوان برجای مانده که آن هم وسعت، قدرت و شدت دیرین را ندارد؛ با این همه، در نگاهی کلی در حماسه نیز مانند اسطوره مضمون کهن نبرد اهورا و اهریمن را داریم. برای نمونه، نبردهای ایران و توران، برخورد افراسیاب و شاهان ایرانی، دشمنی ضحاک و فریدون، همگی معرف نبرد خوب و بد و برخورد شخصیت دیوسیرت و فرشته‌آسا است. (بهار، ۱۳۸۶: ۵۲ و ۲۴۱-۲۴۲)

- در هزاره‌ی اول شاهنامه یعنی زمان حکومت شاهان صاحب فره، هرچند اولین رویارویی شاهان و دیوان به شکست آدمیان می‌انجامد و سیامک پسر کیومرث به دست دیوان کشته می‌شود:

سیامک به دست خروزان دیو تبه گشت و شد انجمن بی خدیو

(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۰)

اما تهمورث، پسر هوشنگ، برخلاف سیامک بر دیوان غلبه می‌یابد و به تهمورث دیوبند^۶ شهره می‌شود. دیوان در ازای طلب آزادی، قول آموختن خط را به تهمورث می‌دهند و کتابت در شاهنامه، صنعتی اهریمنی قلمداد می‌شود:^۷

کشیدندشان خسته و بسته‌خوار به جان خواستند آن زمان زینهار
که ما را مکش تا یکی نو هنر بیاموزی از ماکت آید به بر
چو آزاد گشتند از بند او بجستند ناچار پیوند او
نبشتن به خسرو بیاموختند دلش را به دانش برافروختند

(همان، ۳۸)

بر اساس این ابیات و روایات مشابه، برخی این دیوهای متمدن و صاحب کتابت را چنان‌که اشاره رفت، ساکنان و بومیان اولیه‌ی ایران دانسته‌اند. از طرفی، واژه‌ی «دیوان»

به معنی کتاب و دفتر نیز شاید منسوب به همین دیوان باشد (دیو + ان نسبت).
(غلامعلی، ۱۳۷۶، ۸۰)

- در هزاره‌ی دوم شاهنامه، با ظهور ضحاک بی‌فره و اهریمنی، آشفتگی همه جا را فرامی‌گیرد و نیروهای تاریکی یعنی دیوان، ارجمند می‌شوند:

چو ضحاک شد بر جهان شهریار بر او، سالیان انجمن شد هزار
نهان گشت کردار فرزائگان پراکنده شد کام دیوانگان
شده بر بدی دست دیوان دراز به نیکی نرفتی سخن جز به راز
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۱)

- به طور کلی، ضحاک در شاهنامه با اهریمن رابطه‌ای تنگاتنگ دارد؛ اهریمن او را به کشتن پدرش فرمان می‌دهد (همان، ۴۴-۴۶)؛ اهریمن او را به خورش‌های گوشتی می‌پرورد^۸ (همان، ۴۷)؛ اهریمن بر شانه‌اش بوسه^۹ می‌زند و سبب رویش مارها می‌شود (همان، ۴۸)؛ اهریمن در قالب آشپز، به او پیشنهاد می‌دهد برای آسایش ماران، هر روز مغز دو جوان را به آنان بدهد؛ حتی خاستگاه او گاهی یمن یا هاماوران^{۱۰} معرفی شده که سرزمینی نمادین و اهریمنی است. (کزازی، ۱۳۸۰: ۲۷) نکته‌ی قابل تأمل آن که ضحاک که در متون اوستایی و پهلوی به شکل دیوی دهشتناک تجسم داشت، در ادبیات پس از اسلام، به صورت آدمی نمود می‌یابد، هرچند در باطن، چیزی جز همان دیو نیست.

- در تمامی حکایات مربوط به سیامک و تهمورث و ضحاک-چنانکه در نبرد رستم با ارژنگ دیو، دیو سپید، اکوان دیو و پولادوند نیز چنین است- برای دیو و اهریمن، وجود خارجی تلقی شده است و در بسیاری از آن‌ها، اهریمن به شکل خوالی‌گر، پزشک، جوان، غلام و رامش‌گر ظاهر می‌شود که همه و همه نمودار تجسم دیو^{۱۱} هستند؛ مثلاً:

چو ابلیس پیوسته دید آن سخن یکی بند بد را نوافکند بن
جوانی برآراست از خویشتن سخن‌گوی و بینادل و رایزن
بدو گفت اگر شاه را درخورم یکی نامور پاک خوالی گرم
بسان پزشکی پس ابلیس تفت به فرزاندگی نزد ضحاک رفت
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۶ و ۴۸)

خاستگاه و ردّ پای دیو و اهریمن در ادب کهن فارسی _____ ۸۵

- دیو در شاهنامه، گاهی پیام‌آور اهریمن است؛ در داستان گشتاسب، نرّه دیوی خیر پذیرش دین بهی را از سوی گشتاسب به شاه می‌دهد. (همان، ج ۶: ۷۱-۷۳)
- فردوسی گاهی از اهریمن، معنای دژخیم و جلاد را اراده کرده است:

بفرمودمی تا سرت را ز تن بکندی به کردار مرغ اهرمن
(همان، ج ۵: ۴۱)

- در داستان جمشید، دیوان با قدرت مهندسی شگفت، برای او کاخ‌ها و بناهایی می‌سازند که ساختشان خارج از توان بشر است:

به سنگ و به گچ دیو، دیوار کرد نخست از برش هندسی کار کرد
چو گرمابه و کاخ‌های بلند چو ایوان که باشد پناه از گزند
(همان، ج ۱: ۴۱)

- به گواهی شاهنامه، خون جگر دیو سپید، بینایی بخش چشم کیکاووس و همراهانش است. (همان، ج ۲: ۱۰۹)

* در ادب عرفانی، بسیاری از داستان‌های حماسی و اساطیری ما از طریق تأویل، مفهومی انتزاعی و دینی یافته است. سنایی از اولین کسانی است که در پرتو بینش عرفانی خود، ماجرای رستم و دیوسپید را به غلبه‌ی سالک عارف بر نفس اماره، تاویل می‌کند. (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۸۷)

از مراد خود تبرا کن اگر خواهی که تو در میان بی‌مرادان یک نفس بی‌غم زنی
چون ولایت‌ها گرفت اندر تنت دیو سپید رستم راهی گر او را ضربت رستم زنی
(سنایی، بی تا: ۶۹۴-۶۹۵)

پس از سنایی، عطار نیز داستان‌هایی از شاهنامه را تأویل می‌کند. (ر.ک. عطار، ۱۳۸۷: ۱۸۳)

* این تأویل و تفسیر دیو و اهریمن را به نفس اماره، نیروهای اهریمنی وجود آدمی، صفات مذموم و عادات رذیله و غلط، در بسیاری از متون فارسی می‌بینیم:^{۱۲}

دین چو به دنیا بتوانی خرید کن مکن دیو نباید شنید
(نظامی، ۱۳۸۰: ۹۱)

دیو الحاح غوایت می‌کند شیخ الحاح هدایت می‌کند
(مولوی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۷۱۲)

* گاهی نیز دیو نفس به شکل اضافه‌ی تشبیهی یا نسبی آمده است:

از دست دیو نفس کجا برهی^{۱۳} تا تو دل از طمع نکنی شسته
(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۴۴۸)
رسن دادت ز قرآن تا ز چاه تن برون آیی که فرمودت رسن بازی ز راه دیو نفسانی
(سنایی، بی تا: ۶۸۵)

* بعضی شاعران نیز دیو و نفس را یکی و همکار دانسته‌اند:

نفس و شیطان می‌برند از ره تو را تا بیندازند اندر چه تو را
(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۰)
نفس و شیطان بوده ز اول واحدی بوده آدم را عدو و حاسدی
(مولوی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۸۱ و ۵۱۹)

در رساله‌ی حی بن یقظان ابن سینا، چنانکه در داستان رساله‌الطیر نجم‌الدین رازی، «دیوان» رمز قوای نفس حیوانی و وقتی نفس حیوانی مقهور نفس انسانی نشده و مطیع آن نگشته است، و «پریان» رمز قوای نفس حیوانی زمانی که نفس حیوانی مقهور و مطیع نفس انسانی شده است. (ر.ک. کرین، ۱۳۸۷: ۱۷۰، ۲۸۷، ۲۸۸ و ۵۰۷-۵۱۲ و پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۴۰۱ و ۴۲۴)

ناصر خسرو نیز در جامع‌الحکمتین، پریانی را که به طاعت مشغولند، فرشته و آن‌ها را که بی‌طاعتند دیو می‌خواند. زیبایی پری و زشتی دیو، نتیجه‌ی طاعت و معصیت آن‌هاست. او نفس ناطقه را در هرکس، فرشته‌ای بقوت می‌داند و فرشته‌ی بالقوه، پری است... و نفس شهوانی و غضبی را در هرکس دو دیو بالقوه می‌داند. (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۴۰، ۱۴۲ و ۱۴۳)

در سیرالعباد سنایی نیز دیو هفت سری، رمز روح حیوانی و اخلاق ذمیمه است.
(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۷۸)

* مولانا در مثنوی، از عادات و خوی بد آدمی با عنوان دیو یاد می‌کند:

گفت: چندان آن یتیمک را زدی چون نترسیدی ز قهر ایزدی؟
گفت: او را کی زدم؟ ای جان دوست من بر آن دیوی زدم کو اندروست
(مولوی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۱۷)

- در متون ادبی ما، گاهی دیو تجسم اعمال آدمی به ویژه اعمال بد فرض شده است و از آن با عنوان دیو آز، دیو کین، دیو شهوت، دیو سخن چینی و... یاد می‌شود:

حسد و حقد کرده آلت جنگ دیو حقدت گرفته اندر چنگ
(سنایی، ۱۳۸۳: ۲۸۰)

همتم رستمی است کز سر دست دیو آفکند به ناوردی
(خاقانی، ۱۳۷۴: ۸۰۷)

نَبَرَدِ دِیو آرزوم از راه آرزو را گرو کنم به گناه
(نظامی، ۱۳۸۴: ۸۱)

فردوسی و سنایی، خرد و عقل را تنها سپر در برابر گزند این دیوان، می‌دانند:

ز شمشیر دیوان خرد جوشن است دل و جان داننده زو روشن است
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۹۷)

عقل کل مر تو را رهاند زود از قرینی دیو و آتش و دود
(سنایی، ۱۳۸۳: ۲۹۸)

در مرحله‌ی سوم تمثیل *سلامان و انسال* نیز دیوها و نیروهای شیطانی، رمز حرص، آز، جاه‌طلبی، خیانت و نفاقند. (کرین، ۱۳۸۷: ۴۰۲ و ۴۰۳؛ فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۶۷ و ج ۸: ۱۹۶؛ منشی، ۱۳۷۴: ۹ و نظامی، ۱۳۸۵: ۱۴۳)

– زمانی نیز دیو، تجسم وهمیات و خیالات بد آدمی^{۱۴} است؛ چنان‌که در داستان «ماهان» در هفت‌پیکر، می‌بینیم:

ساده‌دل شد در اصل گوهر تو کین خیال اوفتاد در سر تو
این‌چنین بازی کریه و کلان ننمایند جز به ساده‌دلان
گر دلت بودی آن زمان برجای نشدی خاطرت خیال‌نمای
(نظامی، ۱۳۸۴: ۲۴۷-۲۴۸)

– در بسیاری موارد نیز دیو، تمثیل آدم‌های بد، پلشت، سرکش و فریبکار است:^{۱۵}
تو مر دیو را مردم بد شناس کسی کاو ندارد ز یزدان سپاس
هر آن کو گذشت از ره مردمی ز دیوان شمر مشمرش آدمی
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۱۰)

آدمی کو فریب‌ناک بود هم ز دیوان این مغاک بود
(نظامی، ۱۳۸۴: ۲۴۷)

– در متون مختلف، سخن از گریز دیوان از نام خدا و آیات قرآن است؛ مثلاً رستم در خوان دوم، با به زبان آوردن نام خدا، سبب سیاه شدن چهره‌ی زن جادو می‌شود.
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۸ و سنایی، ۱۳۸۳: ۲۸۵)

و ابیات زیر:

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۶۶)
دیو کو بمالش تو شتافت جز بدین پنج پنجه^{۱۶} نتوان تافت
(جامی، ۱۳۶۱: ۲)

*دیوان از آهن نیز می‌رمند:

چنان درمی‌رمید از دوست و دشمن که جادو از سپند و دیو از آهن
(نظامی، ۱۳۸۵: ۱۸۴)
*براساس آیات قرآن، شهاب‌های آسمانی، دیوان و شیاطین را می‌رمانند. (جن / ۸ و ۹)
یک جهان دیو را شهابی بس چرخ را خسرو آفتابی بس
(سنایی، ۱۳۸۳: ۵۰۹)

دیو دزدانه سوی گردون رود از شهاب محرق او مطعون شود
(مولوی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۶۳۴ و مسعود سعد، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۲۳)
- در ادبیات ما معمولاً اعتقاد بر این است که دیو از دید مردم، پنهان است و از ایشان می‌گریزد:

دیوانه و دردمند و رنجور چون دیو ز چشم آدمی دور
(نظامی، ۱۳۸۷: ۱۰۳ و نظامی، ۱۳۸۵: ۱۸۳)
دیو با مردم نیامیزد مترس بل بترس از مردمان دیوسار
(سعدی، ۱۳۷۵: ۶۶۸)

- بنابر باوری کهن، جادوگران و ساحران، قادرند، دیوانی را که در بدن آدمی رخنه و او را دیوانه یا دیوزده می‌کنند، بگیرند و در شیشه، زندانی کنند:

بداندیش را جاه و فرصت مده عدو در چه و دیو در شیشه به
(سعدی، ۱۳۷۵: ۹۸ و مولوی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۷۸۱)

دیو در شیشه کند افسون او فتنه‌ها ساکن کند قانون او
(مولوی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۹۹۵)

- محل سکونت و جایگاه دیوان در اساطیر و ادبیات، دوزخ، کوهستان، بیابان و به ویژه در شب در حمام است؛^{۱۷} البته دیو بیابانی را بیش تر به غول تعبیر می‌کنند:

به دوزخ درون دیدم آهرمنا نیارستمش گشت پیرامنا
 (فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۷۲)
 کمرخوانی کوه کردن چو دیو همان چون ددان برکشیدن غریو
 (نظامی، ۱۳۸۶، ب: ۲۳۳)
 دیو بود آن که مردمش خوانی نمام اوهایل بیابانی
 (نظامی، ۱۳۸۴: ۲۳۵)
 آن که اول حور را همخوابه کرد این زمانش دیو در گرمابه کرد
 (عطار، ۱۳۸۶، ب: ۳۳۴)

- در ادب فارسی، دیو همواره سمبل تاریکی است و در مقابله با نور، قرار می گیرد. با آمدن نور و دمیدن صبح، تمامی دیوان ناپدید می شوند. خدا در قرآن نور آسمانها و زمین و پیامبر، سراج منیر، خواند شده است. (نور/۳۵ و احزاب/۴۶)؛ چنان که قرآن و تورات و انجیل نیز نور معرفی شده اند (تغابن/۸ و مائده/۴۴ و ۴۶)؛ برعکس، شیطان و طاغوت، مظهر تاریکی و تیرگیند و آدمی با حرکت به سوی خدا یا شیطان، به سوی نور یا تاریکی روان می شود. (بقره/۲۵۷)، در زبان لاتین نیز شیطان، لوسیفر به معنی زداینده ی نور خوانده می شود. در عرفان ما، نور تمثیلی است برای بیان منزلت حضرت حق و ملاصدرا، بر مبنای این تمثیل، خداوند را «نور قیومی» و شیخ اشراق «نور الانوار» می خوانند. (ر. ک. سجادی، ۱۳۷۹: ۵۰۵ و غفاری، ۱۳۸۰: ۳۶۲-۳۶۳)

نمونه هایی از تقارن دیو و تاریکی^{۱۸} را در ابیات زیر می بینیم:

بیابان و تاریکی و دیو و شیر چه جادو چه از اژدهای دلیر
 (فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۵۸)
 ز درد و انده هجران گذشت بر من دوش شبی سیاه تر از روی و رای اهریمن
 (مسعود سعد، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۰۶)
 دیوان میغ رنگ سنان کش چو آفتاب کز نوک نیزه شان سر کیوان سنان کشید
 (خاقانی، ۱۳۷۴: ۸۵۹)

- دیوان و شیاطین، توانایی آن را دارند که از حال نهان و مکنونات درونی آدمیان مطلع باشند:

از نُبی برخوان که دیو و قوم او می برند از حال انسی خفیه بو
 (مولوی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۶۳۳ و لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۴۹)

- در ادبیات ما، دیو به سرعت و چابکی شهره است.^{۱۹} در شاهنامه، اکوان دیو در سرعت، به گور و باد وصف می‌شود. (ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۰۳ و ۳۰۴ و زمردی، ۱۳۸۵: ۱۲۵-۱۲۶ و ۲۷۵) چنان که مقصود از دیودولت کسی است که دولتش را بقایبی نیست و زود زوال می‌گیرد. دیوباد نیز گردباد و تندبادی است که علاوه بر سرعت، هوا را نیز تیره و تار می‌کند و ویژگی دیگر دیو یعنی تقارن با تاریکی را هم به ذهن متبادر می‌کند، نظامی در وصف اسب می‌گوید:

به چابک‌روی پیکرش دیوزاد به گردندگی کنیتش دیوباد
(نظامی، ۱۳۸۶، ب: ۳۳۹)

شیران سیاه در دریدن دیوان سپید در دویدن
(نظامی، ۱۳۸۷: ۱۳۱)

- ایرانیان قدیم، مردمان شجاع و دلیر را به کنایه، دیو یا دیودل می‌خواندند؛ مثلاً مردمان مازندران را که کاکوی نیز از آنان بود:

برون رفت کاکوی و برزد غریو برآویخت با شاه، چون نره دیو
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۶۲)

دیودلان سرکشش حامل عرش سلطنت مرغ پران ترکشش پیک سبای مملکت
(خاقانی، ۱۳۷۴: ۴۶۲ و ۲۵۹)

- به طور کلی، در ادبیات فارسی، هر چیز بزرگ، ترسناک، تیره، سنگین و زشت را به دیو نسبت می‌دهند مثل کمان دیو، دیو کلوخ، دیو خار، خواب دیو که به ترتیب کمان و کلوخ بزرگ و خار درشت و قوی و خواب سنگین معنی می‌دهد.

۸. نتیجه‌گیری

ذهن بدوی و ساده‌نگار بشر ابتدایی، تمامی اموری را که از علت علمی و منطقی آن ناآگاه بود یا پدیده‌هایی را که در برابر قدرت آنان مقهور و ناتوان می‌شد، به نیروهای فراطبیعی نسبت می‌داد و از آن‌جا که این موجودات فوق طبیعی نمی‌توانستند خدایان مقدس و قدر قدرت باشند، آن‌ها را به ضدخدایان و دیوان، منسوب می‌کرد.

برای مثال، درد، بیماری، اندوه، مرگ، زمین‌لرزه، توفان، خشک‌سالی، سرمای شدید زمستان، بیابان‌های لم یزرع، دریاچه‌های شور، کوه‌های خالی و عریان و هر آفت طبیعی

دیگر که برای انسان اولیه مسایلی لاینحل بود، به دیوان تعلق داشت. (ژیوان، ۱۳۸۲: ۳۷ و موله، ۱۳۷۷: ۵۸)

در نزد بشر اولیه، دیوان در شمار تابو و محرّمات قرار می‌گرفتند و تابو چیزی جز ترس از نیروهای شیطانی نبود؛ به نظر وی، پشت تمام ممنوعیت‌های تابویی، این پیام پنهان بود که از خشم شیاطین برحذر باشید. (الیاده، ۱۳۸۶: ۵۳)

بسیاری از مراسم و آیین‌های اجرا شده در میان اقوام و ملل نیز به همین ترس از نیروهای اهریمنی و یا شادی دفع و نابودی آنان برمی‌گشت؛ مراسم دعا و نیایش خدایان، حتی آیین نیایش خود دیوان، تعویذها، بسیاری از مراسم جادوگری، آیین‌های ویژه‌ی تشییع و دفن مردگان، همه از این تفکر ناشی می‌شد.

برای مثال، در آیین زردشتی به مراسمی به نام «سگ دید» برمی‌خوریم که همراهی سگی کنار جنازه و نظاره‌ی جسد به وسیله‌ی سگ را الزام می‌کند؛ پایه‌ی چنین آیینی این اعتقاد است که وجود سگ، اهریمن و دیوان را می‌رهاند. (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۱۹۰-۱۹۱)

کم‌کم در ذهن آدمی، هر زشتی، پلشتی، آفت، تباهی و هر پدیده‌ی ناخوشایند طبیعی و فراطبیعی که سبب زیان و تهدید هستی او می‌شد، به دیوان و نیروهای شر، منسوب شد؛ چه امور مادی، چه امور معنوی و مینوی. اما با آگاه‌تر شدن آدمی در روند تکاملی زندگی بشری و اطلاع او از علت رخ دادن و فلسفه‌ی وجودی خیلی از پدیده‌ها، به‌کارگیری و استعمال دیو، بیشتر جنبه‌ی نمادین یافت و دیو، مظهر و سمبل شر و پدیده‌های منفی شد، نه آن‌که واقعاً علت موجد و پدیدآورنده‌ی امور بد، دانسته شود؛ برای مثال، این تغییر نگرش را به وضوح در ادبیات ایران پس از اسلام نسبت به قبل از آن می‌بینیم.

تفاوت دیگر میان ادبیات فارسی قبل و بعد از اسلام آن است که برخلاف متون اوستایی و پهلوی که تن را اهریمنی می‌دانند، ادبای مسلمان تن را اگر در خدمت روح و جان و خدمتگزار آن باشد، پلشت و بی‌ارزش نمی‌دانند و شاید این پستی تن به نوعی به نفس اماره منسوب می‌شود.

اشتراک اندیشه‌ها، درباره‌ی نیروهای اهریمنی را در حوزه‌ی فرهنگ ایران و هند و خاستگاه مشترکشان، بین‌النهرین جز موارد بالا در بسیاری دیگر از مسایل نیز می‌توان دید: عامل بیماری و بلا پای طبیعی تلقی شدن دیوان، ارتباط آن‌ها با تاریکی، تجسمشان در اشکال مختلف، نقش تعویذها و دعا در مبارزه با نیروهای اهریمنی، اشتراک محل

صدور و سکونت دیوان، استعمال عدد هفت دربارهی مهم‌ترین آن‌ها، باور به قدرت خارق‌العاده‌ی دیو از جمله پرواز، پنهان بودنش از دید مردمان، نماد آز و شهوت بودن نیروهای شر و خاصیت آتش و نور در نابود کردن آنان.

یادداشت‌ها

۱. این دوگانگی، حتی در واژگان *اوستا* نیز هست و بیش‌تر نتیجه‌ی تعصب موبدان به ثنویت است، نه این که از ویژگی‌های زبان اوستایی باشد. (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۸۰: ۷۶)
۲. برای اطلاعات بیش‌تر (ر.ک. اکبری مفاخر، ۱۳۸۸: ۴۱-۵۴ و ۱۳۸۹: ۶۱-۸۷ و واشقانی فراهانی، ۱۳۸۸: ۲۵۹-۲۷۴)
۳. برای مطالعه در این زمینه (ر.ک. بنونیست، ۱۳۵۰: ۹۸-۹۹؛ یشت‌ها، ۱۳۵۷: یشت پنجم، بند ۹۴؛ رضی، ۱۳۷۱: ۱۵۴-۱۵۵؛ ونیدداد، ۱۳۷۶: فرگرد، فقره ۷۹؛ رضی، ۱۳۸۱: ۳۵۲؛ زهر، ۱۳۷۵: ۲۸۵-۲۸۶؛ بهار، ۱۳۷۶: ۱۸۰ و ۳۰۱؛ غلامعلی، ۱۳۷۶: ۱۱۴-۱۱۵؛ اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۱۵۹ و ۱۳۸۱: ۲۴۸؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۷۸: ۵۲، ۷۱-۷۲ و ۱۴۹ و یارشاطر، ۱۳۸۱: ۴۹-۵۰)
۴. قابل یادآوری است که در ایران، پری‌پرستی نیز سابقه دارد. (ر.ک. ملک‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۴۷-۱۹۱)
۵. برای دیدن هر دو دیدگاه (ر.ک. حلاج، ۱۳۸۶: ۵۱-۵۶؛ غزالی، ۱۳۸۱: ۳۷۱؛ عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۱۱۸-۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۶-۱۲۷، ۱۹۵، ۲۱۷، ۲۲۴-۲۲۵، ۲۸۴ و ۳۴۲؛ عطار، ۱۳۸۳: الف: ۱۶۷، ۲۳۴، ۲۳۶، ۳۳۸، ۳۶۹، ۳۷۴، ۴۵۶، ۴۸۳، ۵۵۸، ۵۵۹، ۶۲۲، ۶۶۱، ۶۶۸ و ۷۶۷؛ عطار، ۱۳۸۳: ب: ۳۲۸، ۳۲۲ و ۳۸۱-۳۸۲؛ عطار، ۱۳۸۶: الف: ۱۰، ۱۵ و ۲۲؛ عطار، ۱۳۸۶: ب: ۱۲۰، ۱۲۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۷۸ و ۳۳۶؛ عطار، ۱۳۸۷: ۲۱۶ و ۲۱۵؛ سنایی، ۱۳۸۳: ۶۷۸؛ سنایی، بی‌تا: ۲۷۲ و ۸۷۱؛ مولوی، ۱۳۷۴: دفتر اول: ۱۷۲ و دفتر دوم: ۲۸۹-۲۹۳ و دفتر سوم: ۵۱۹ و دفتر پنجم: ۷۳۴-۷۳۵، ۷۹۵، ۸۱۵ و دفتر ششم: ۹۴۵-۹۴۶، ۹۶۹ و ۱۵۸۱-۱۵۸۲؛ داودی مقدم، ۱۳۸۳: ۸۹-۹۹ و حسنی، ۱۳۸۷: ۵-۳۴)
- ۶- خاقانی، «سلیمانی نبی» و نظامی، «اسکندر» را دیوبند می‌خوانند و دیوبند در ادبیات، معنای کنایی شجاع و دلیر می‌دهد. (خاقانی، ۱۳۷۴: ۱۷۷ و نظامی، ۱۳۸۶: الف: ۱۹۹)
۷. نظامی نیز قلم را «جَنّی» دانسته و قبلاً گفتیم که در فارسی، گاه دیو و جن را معادل گرفته‌اند:

جبرئیل به جنّی قلمم بر صحیفه چنین کشد رقمم
(نظامی، ۱۳۸۴: ۱۸ و ر.ک. زمردی، ۱۳۸۵: ۲۸۱)

۸. در باورشناسی ایرانی، گوشت خواری رفتاری اهریمنی است. (کزازی، ۱۳۸۰: ۲۸) چنان‌که در بندهش می‌خوانیم، اولین زوج انسانی با خوردن گوشت - پس از نوشیدن شیر بز- گناه نخستین را مرتکب می‌شوند و به اهریمن می‌گریند (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۸۲) از گناهان جمشید که سبب جدایی فرّه از او می‌شود، یکی همین گوشت خواری او بود؛ (یسنا، ۱۳۳۷: یسنه ۳۲، بند ۸) هرچند در فرهنگ بسیاری از ملل آسیایی، بومیان آمریکا و آفریقا و استرالیا، خوردن گوشت حیوان یا انسانی که خدا یا دشمن انگاشته می‌شد و نوشیدن خون او، موجب انتقال خصایص و قدرتش پنداشته می‌شد. (ر.ک. فریزر، ۱۳۸۴: ۵۵۱-۵۵۹)
۹. بوسه‌ی اهریمن، مظهر شر و بدی است؛ چنان‌که در بندهشن نیز اهریمن با بوسیدن سر جهی، سبب دشتان (قاعدگی) او می‌شود. (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۵۱)
۱۰. از برجسته‌ترین خطاهای کی کاووس در شاهنامه، تاختن به این سرزمین است که ره آورد آن، چیزی جز سودابه‌ی دیوزاد نیست که سرانجام سیاوش را به کام مرگ می‌کشاند. (فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۲۲۵)
۱۱. (ر.ک. فردوسی، ج ۱: ۴۷، ۴۸ و ج ۲: ۱۰۴، ۱۰۸ و ج ۴: ۲۹۹ و ۳۱۰)، تجسم دیو را در کلیه و دمنه در داستان زاهد و گاو با این عبارات می‌بینیم: «دیوی در صورت آدمی با او همراه شده...» (منشی، ۱۳۷۴: ۲۱۵)؛ از نکات جالب درباره‌ی تجسم دیوان آن است که در نگارگری ایرانی - اسلامی، دیوها تحت تأثیر نظام احسن آفرینش، غالباً زیبا، خوش‌پوش، مزین به زیورآلات و رنگ‌های دل‌پسند ترسیم شده‌اند. (ره‌نورد، ۱۳۸۶: ۹۱)
۱۲. (ر.ک. فردوسی، ج ۷: ۴۱۰ و عطار، ۱۳۸۳، ب: ۲۵۹)
۱۳. در برخی نسخه‌ها مصرع اول چنین است: «دیو از تو دست خویش کجا شوید؟»
۱۴. فروید یادآور می‌شود که شیاطین و دیوان، چیزی جز فرافکنی تمایلات و روحیات بد آدمی نیستند یعنی انسان خیالات و عواطف بد خود را به عالم خارج و شیاطین نسبت می‌دهد و به همین دلیل است که در اساطیر همه‌ی اقوام، اعمال بد، خیلی بیش‌تر از اعمال خوب، به ارواح خبیثه و دیوان منسوب می‌شود. (فروید، ۱۳۸۲: ۱۱۱ و ۱۱۳)
۱۵. (ر.ک. نظامی، ۱۳۸۴: ۲۹۱؛ مولوی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۱؛ منوچهری، ۱۳۷۰: ۷۱ و زمردی، ۱۳۸۵: ۲۷۹)
۱۶. مقصود از پنج پنجه در این‌جا، نام خداوند و لفظ جلاله‌ی الله است.
۱۷. (ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۵۷ و عطار، ۱۳۸۵: ۱۰۲)
۱۸. (ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۳۴؛ مولوی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۷۵ و نظامی، ۱۳۸۴: ۲۳۷ و ۲۵۸)
۱۹. (ر.ک. نظامی، ۱۳۸۷: ۲۱۵ و ۱۳۸۶، الف: ۱۸۵)

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۸). ترجمه‌ی محمدمهدی فولادوند.
 آموزگار، ژاله. (۱۳۷۴). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
 اباذری، یوسف؛ بهجو، زهره؛ فرهادپور، مراد و ولی، وهاب. (۱۳۷۲). *ادیان جهان باستان*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
 ابوالمعالی عبدالله بن محمد میانجی همدانی (مشهور به عین القضاة). (۱۳۴۱). *تمهیدات*. مقدمه، تصحیح و تعلیق عقیق عسیران، تهران: کتابخانه‌ی منوچهری.
 ارداویراف. (۱۳۷۲). *ارداویراف‌نامه*. به کوشش فیلیپ ژینیو، تحقیق و ترجمه‌ی ژاله آموزگار، تهران: معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
 اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). *اسطوره بیان نمادین*. تهران: سروش.
 اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). *اسطوره‌ی آفرینش در آیین مانی*. تهران: کاروان.
 اکبری‌مفاخر، آرش. (۱۳۸۸). «دیوان در متون پهلوی». *مطالعات ایرانی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان)*، سال ۸، شماره‌ی ۱۵، بهار، صص ۴۱-۵۴.
 اکبری‌مفاخر، آرش. (۱۳۸۸). «مینوشناسی اهریمن در اوستا و متون پهلوی». *جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد)*، سال ۴۲، شماره‌ی ۴، زمستان، صص ۱۲۷-۱۴۹.
 اکبری‌مفاخر، آرش. (۱۳۸۹). «هستی‌شناسی دیوان در حماسه‌های ملی». *کاووش‌نامه*، سال ۱۱، شماره‌ی ۲۱، پاییز و زمستان، صص ۶۱-۸۷.
 الدنبرگ، هرمان. (۱۳۴۰). *فروغ خاور (شرح زندگانی و آیین و رهبانیت بودا)*. ترجمه‌ی بدرالدین کتابی، اصفهان: چاپخانه‌ی فردوسی.
 الیاده، میرچا. (۱۳۸۶). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.
 بنونیست، امیل. (۱۳۵۰). *دین ایرانی*. ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، تبریز: دانشگاه تبریز.
 بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.
 بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*. تدوین ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
 بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران (پاره‌ی نخست و دویم)*. تهران: آگه.
 بهار، مهرداد. (۱۳۸۶). *جستاری در فرهنگ ایران*. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی و تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- جامی خراسانی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۶۱). *هفت اورنگ*. تصحیح و مقدمه‌ی مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتابفروشی سعدی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *دیوان*. (از نسخه قزوینی و غنی). مقدمه‌ی پژمان بختیاری، تهران: پیک فرهنگ.
- حسینی، نرگس. (۱۳۸۷). «سیمای ابلیس در آثار عین القضات». *مطالعات عرفانی*، شماره‌ی ۶، بهار و تابستان، صص ۳۴-۳۵.
- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*. تحقیق و ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: شفیعی.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل بن علی. (۱۳۷۴). *دیوان*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار.
- دانش‌نامه‌ی اساطیر جهان*. (۱۳۸۶). زیر نظر رکس وارنر، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- داودی مقدم، فریده. (۱۳۸۳). «دیدگاه‌های سنایی درباره‌ی ابلیس». *دوفصلنامه‌ی پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۲، بهار و تابستان، صص ۸۹-۹۹.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۷۳). *رمزهای زنانه جان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: مرکز.
- دوشن، گیمین. ژ. (۱۳۷۸). *اورمزد و اهریمن (ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان)*. ترجمه‌ی عباس باقری، تهران: مجموعه‌ی سپهر اندیشه، نشر فروزان.
- رضایی باغبیدی، حسن. (۱۳۸۰). «بازنگری واژه‌های اهورایی و اهریمنی در اوستا». *نامه‌ی فرهنگستان (فصلنامه‌ی فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی)*، دوره‌ی ۵، شماره‌ی ۲، شهریور، صص ۶۸-۷۶.
- رضی، هاشم. (۱۳۷۱). *آیین مهر (میتراثیسم)*. تهران: بهجت.
- رضی، هاشم. (۱۳۷۶). *وندیداد*. تهران: فکر روز.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۱). *تاریخ آیین رازآمیز میتراپی*. تهران: بهجت.
- روایت پهلوی*. (۱۳۶۷). ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رهنورد، زهرا. (۱۳۸۶). «جلوه‌ی جمال و جلال در نگارگری و بازتاب آن در موجودات اهریمنی و مخوف». *نشریه‌ی هنرهای زیبا*، شماره‌ی ۲۹، بهار، صص ۸۷-۹۵.

- زادسپریم. (۱۳۶۶). *گزیده‌های زادسپریم*. ترجمه‌ی محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زرنشاس، زهره. (۱۳۸۵). «مفهوم دوگانه‌ی دیو در ادبیات سغدی». *نامه‌ی فرهنگستان*، سال ۸، شماره‌ی ۳، صص ۱۴۰-۱۴۸.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۳). *تاریخ ایران بعد از اسلام*. تهران: اداره‌ی کل نگارش وزارت آموزش و پرورش.
- زمردی، حمیرا. (۱۳۸۵). *نقد تطبیقی ادیان و اساطیر (در شاهنامه، خمسه نظامی و منطق‌الطیر)*. تهران: زوار.
- زند بهمن یسن. (۱۳۷۰). *تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌ها محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی*.
- زرنر، آ. ر. سی. (۱۳۷۵). *زروان (معمای زرتشتی‌گری)*. ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- ژیان، فلیکس و لاکوئه، گ و دلپورت، لویی ژوزف. (۱۳۸۲). *اساطیر آشور و بابل*. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: کاروان.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۵). *بوستان*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۵). *کلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (بی‌تا). *دیوان*. به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۰). *مثنوی‌های حکیم سنایی به همراه رساله‌ی سیرالعباد و شرح آن*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: بابک.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه*. تصحیح و تحشیه‌ی محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سن، کریستین. (۱۳۴۵). *مزدآپرستی در ایران قدیم*. ترجمه‌ی ذبیح‌اله صفا، تهران: دانشگاه تهران.

- شاله، فلیسین. (۱۳۴۶). *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*. ترجمه و اضافات و ملحقات منوچهر خدایار محبی، تهران: دانشگاه تهران.
- شایست نشایست. (۱۳۶۹). *آوانویسی و ترجمه‌ی کتابیون مزداپور*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صمدی، مهرانگیز. (۱۳۶۷). *ماه در ایران*. تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). *خسرونامه (منسوب)*. تصحیح احمد سهیلی خوانساری. تهران: انجمن آثار ملی.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ الف). *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون، بازنگاری و ترجمه و مقدمه‌ی ع. روح‌بخشان، تهران: اساطیر.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ ب). *منطق‌الطیر*. تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶ الف). *پندنامه*. تصحیح عباس‌علی صرافی، تهران: زوار.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶ ب). *مصیبت‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). *الهی‌نامه*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۴). *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*. تهران: توس.
- غزالی، احمد. (۱۳۸۱). *آیات حسن و عشق (شرح سوانح العشاق)*. حشمت‌اله ریاضی، تهران: حقیقت.
- غفاری، سیدمحمدخالد. (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غلامعلی، آریا. (۱۳۷۶). *آشنایی با تاریخ ادیان*. تهران: پایا.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *شاهنامه (از روی چاپ مسکو)*. به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- فرنیغ‌دادگی. (۱۳۸۵). *بندهش*. ترجمه‌ی مهرداد بهار، تهران: توس.
- فروید، زیگموند. (۱۳۸۲). *توتم و تابو*. ترجمه‌ی ایرج پورباقر، تهران: آسیا.
- فریزر، رابرت. (۱۳۸۴). *شاخه‌ی زرین (پژوهشی در جادو و دین)*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.

- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۶۳). *جامع الحکمتین*. به کوشش محمد معین و هانری کربن، تهران: طهوری.
- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۸۴). *دیوان اشعار*. به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- کربن، هانری. (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. مقدمه و ترجمه و توضیح انشاله رحمتی، تهران: جامی.
- کریستی، آنتونی. (۱۳۷۳). *اساطیر چین*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۸۰). *مازهای راز (جستارهایی در شاهنامه)*. تهران: مرکز.
- کویاجی، جی سی. (۱۳۷۸). *اسطوره‌های ایران و چین*. ترجمه‌ی کوشیار کریمی طاری، تهران: نسل نواندیش.
- گرن، گئویدن. (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*. ترجمه‌ی منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.
- گزیده سرودهای ریگ ودا. (۱۳۸۵). تحقیق، ترجمه و مقدمه‌ی محمدرضا جلالی نایینی، با پیشگفتار تاراچند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لاهیجی، محمدبن یحیی. (۱۳۷۴). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- مسعود سعد سلمان. (۱۳۶۵). *دیوان*. تصحیح مهدی نوریان. تهران: کمال.
- ملک‌زاده، مهرداد. (۱۳۸۱). «سرزمین پریان در خاک مادستان». *نامه‌ی فرهنگستان*، سال ۵، شماره‌ی ۴، صص ۱۴۷-۱۹۱.
- منشی، ابوالمعالی نصراله. (۱۳۷۴). *ترجمه‌ی کللیه و دمنه*. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- منوچهری دامغانی، ابوالنجم احمدبن قوس. (۱۳۷۰). *دیوان*. به اهتمام محمد دبیرساقی، تهران: زوار.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*. از روی نسخه نیکلسون. به کوشش مهدی آذرین‌دی خرمشاهی، تهران: پژوهش.
- موله، م. (۱۳۷۷). *ایران باستان*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار، تهران: توس.
- مینوی خرد. (۱۳۷۹). ترجمه‌ی احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۰). *مخزن‌الاسرار*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران: ایران سخن.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۴). هفت پیکر. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران: زوآر.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۵). خسرو و شیرین. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران: زوآر.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۶ الف). اقبال نامه. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران: زوآر.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۶ ب). شرف نامه. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران: زوآر.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۷). لیلی و مجنون. تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: امیرکبیر.

نلسون فرای، ریچارد. (۱۳۸۲). تاریخ باستانی ایران. ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.

واشقانی فرهانی، ابراهیم. (۱۳۸۸). «دیو در اساطیر ایران». مطالعات ایرانی، سال ۸، شماره‌ی ۱۵، بهار، صص ۲۵۹-۲۷۴.

ویو، ژیلو. (۱۳۷۵). فرهنگ اساطیر مصر. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.

هوک، ساموئل هنری. (۱۳۸۱). اساطیر خاورمیانه. ترجمه‌ی علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

هینلز، جان. (۱۳۷۹). شناخت اساطیر ایران. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: آویشن.

یارشاطر، احسان. (۱۳۸۱). داستان‌های ایران باستان. تهران: علمی و فرهنگی.

یسنا. (۱۳۳۷). گزارش ابراهیم پورداوود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: انجمن ایران‌شناسی.

یشت‌ها. (۱۳۵۷). گزارش ابراهیم پورداوود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.

B. Lewis; CH. Pellat And J. Schacht (Edited). (1991). *The Encyclopaedia Of ISLAM*. (Prepared by Number Of Leading Orientalists), Leiden: Brill .