

بررسی و نقد بن‌مایه اساطیری دیو در منظومه ویس و رامین و داستان گنبد پنجم هفت پیکر نظامی

قدرت قاسمی پور^۱ - نصراله امامی^۲ - مختار ابراهیمی^۳ - پگاه تلاوری^۴

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهیدچمران اهواز - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهیدچمران اهواز - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهیدچمران اهواز - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهیدچمران اهواز

چکیده

اسطوره‌ها، به عنوان زیرساخت و پشتیبان فرهنگ در متون غنایی فارسی، نقش مهمی در بازنمایی خویش‌کاری شخصیت‌های روایی داشته است. در همین راستا، در روایت‌های اساطیری آفرینش، دیو و اهریمن با نقش نابودگری خود، در زیرساخت داستان سبب پس زدن شخصیت‌های اهورایی شده است. اگر از این زاویه به موضوع بنگریم، بن‌مایه دیو باعث غنای داستانی در هر دو منظومه ویس و رامین و داستان گنبد پنجم هفت پیکر است و هر دو شاعر با تقابل نیروهای اهریمنی و اهورایی، شوق دوگانه خیر و شر را در ژرف‌ساخت روایت برجسته کرده‌اند. در هر دو منظومه، روایت‌گر می‌کوشد با گفتار و رفتار شخصیت‌ها، اخلاق و حکمت را رنگ و نمای پیروزمندانه بزند، اما پردازش و پرورش نقش دیو در ژرف‌ساخت دو منظومه، یکسان نیست. مقاله حاضر، با روش تحلیلی و توصیفی، می‌کوشد خویش‌کاری بن‌مایه اساطیری دیو، در ظاهر و بطن روایت این دو داستان را بررسی و تعیین کند. در زیرساخت اسطوره‌ای منظومه ویس و رامین که نبرد میان اهریمن و اهورامزداست، اخلاق و حکمت اهورایی که «شاه‌موبد» نماد آن است، در برابر عشق ویس و رامین شکست می‌خورد، درحالی که در هفت پیکر نظامی، خرد اشرافی (اهورایی) و روح قدسی بر اهریمن نفس چیره می‌گردد. باید یادآوری کرد که نوع نگرش شاعر و فضای اندیشگانی پیشامتن، به‌ویژه اندیشه زرتشتی، زروانی و مانوی حاکم بر این دو منظومه، سبب تفاوت‌هایی در تصویرپردازی‌ها و روایت‌گری‌های داستان‌ها شده است.

کلیدواژه‌ها: ویس و رامین، هفت پیکر، دیو، زروانی، مانوی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸

^۱ Email: gh.ghasemipour@gmail.com (نویسنده مسئول)

^۲ Email: nasemami@yahoo.com

^۳ Email: dr.ebrahimi1345@gmail.com

^۴ Email: talavaripehah4@gmail.com

مقدمه

«اسطوره» از مفاهیمی است که همواره با ادبیات پیوندی تنگاتنگ داشته است. از این زاویه، پژوهشگری همچون روتون، اساطیر را به مثابه امری در نظر می‌گیرد که پیش از هر چیز، به دلیل پیوندهایی که با ادبیات دارد، مهم است. (۱۳۹۴: ۶) اگرچه اسطوره‌ها، ابتدا روایات قدسی و مینوی بوده‌اند که از نخستین‌ها سخن گفته و بیشتر وظیفه بیان جهان‌بینی مردمان عهد باستان را بر عهده داشته‌اند، (الیاده ۱۳۹۲: ۷۴) اما این بدان معنا نیست که اسطوره در گذر زمان متوقف مانده باشد و تنها به جهان‌بینی مردمان روزگار باستان اختصاص داشته باشد، بلکه اساطیر در آثار دوره‌های گوناگون، در هنر و ادبیات بازتاب یافته و دست‌مایه کار شاعران و نویسندگان بوده است.

هنگامی که از ادبیات سخن می‌گوییم، منظور، کارکرد اسطوره در ادبیات شفاهی و کتبی است، زیرا بسیاری از اسطوره‌ها، افسانه‌های تاریخی و مذهبی، باورها، داستان‌های حماسی و عاشقانه، جزو ادبیات شفاهی یا عامیانه محسوب می‌شوند که بر ادبیات رسمی و کتبی تأثیر فراوان داشته‌اند؛ تا آنجا که بسیاری از داستان‌های موجود در متون فاخر ادبی، برگرفته از داستان‌های عامیانه بوده‌اند که در دستان خلاق شاعران و ادیبان هنرمند، شکل و ترکیبی تازه یافته‌اند. بیان این نکته ضروری است که اساطیر، در داستان‌های ادب غنایی (منظومه‌ها)، گاه متأثر از ادبیات شفاهی و گاه به شکلی خودجوش و بنا بر ناخودآگاه جمعی و قومی، تجلی تمام یافته‌اند.

منظومه‌های غنایی، از آنجا که روایتگر داستان هستند، در اشتراک با صورت روایت‌گونه اساطیر، همواره از عناصر و باورهای اساطیری بهره‌مند بوده‌اند. همچنین، اسطوره در بازنمایی خویش‌کاری شخصیت‌های روایی منظومه‌های غنایی، نقشی مهم بر عهده دارد. بنابراین، بررسی کاربرد و تأویل و تحلیل باورهای اسطوره‌ای در روایت‌های منظوم غنایی، ضروری است. مقاله حاضر، تلاشی است نقدگونه برای یافتن خویش‌کاری بن‌مایه اهریمنی دیو در روساخت و ژرف‌ساخت منظومه ویس و رامین و افسانه گنبد پنجم هفت‌پیکر نظامی که نقش گمراه‌کنندگی دیو را در ظاهر و بطن داستان‌ها بررسی می‌کند. از این منظر، گاه باورهای اساطیری شکل و کارکردهای کهن خود را در بافت متون غنایی حفظ می‌کنند و گاه، این

شکل و کارکرد دگرگون گشته، منظومه سرایان، با بازآفرینی ادبی، مضامین اساطیری را در نقش و خویش‌کاری متفاوتی به کار می‌گیرند، به گونه‌ای که با ماهیت غنایی اثر و نوع نگرش آن‌ها، تطابق داشته باشد.

در همین راستا، اشکال کاربردی بن‌مایه دیو در منظومه ویس و رامین، همان باورهای اسطوره‌ای نامتبدل زرتشتی و زروانی است که بر روساخت و زیرساخت داستان، تأثیر فراوان داشته است؛ همان‌گونه که در داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر نیز باورهای غالب بر داستان ماهان مصری، همان اشکال جابه‌جانشده باورهای زرتشتی و مانوی است که در پیشبرد روایت و به تصویر کشیدن جلوه‌های متکثر دیو نفس، نقش بسزایی داشته است. صد البته، میان خویش‌کاری اهریمنی دیو در این دو روایت، اختلاف‌هایی وجود دارد که در ادامه به شرح و تحلیل آن‌ها خواهیم پرداخت.

داستان منظومه ویس و رامین، روایتگر عشق زنی به نام ویس است که به شوهرش، شاه‌موبد، خیانت می‌کند و با برادر شوهرش، رامین، پیوند مهر می‌بندد. درنهایت، ویس و رامین بر شاه‌موبد می‌شورند و گنج او را می‌ربایند. شاه‌موبد، هنگام تعقیب ویس و رامین، بر اثر حمله گرازی وحشی، کشته می‌شود. رامین جانشین برادر می‌شود و با ویس ازدواج می‌کند. نظامی نیز در افسانه گنبد پنجم هفت‌پیکر، داستان مردی به نام ماهان را روایت می‌کند که در مسیر تجارت، در بیابان گم می‌شود و با موجوداتی غریب برخورد می‌کند. او در گذر از وادی‌های گوناگون، در دام پریان و شیاطین اسیر می‌شود تا آنکه درنهایت، توبه می‌کند. ماهان، به راهنمایی خضر، به دیار خود بازمی‌گردد و از حیرت عجایب و معرفتی که در این سفر آموخته است، لباس کبود بر تن می‌کند.

سؤال و فرضیه پژوهش

با توجه به کاربرد بن‌مایه اساطیری دیو در منظومه‌های غنایی ویس و رامین و داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر، این مسئله در ذهن ایجاد می‌شود که نقش و خویش‌کاری دیو در روایت داستان‌های مذکور چیست و این باورها تا چه حد با خاستگاه اولیه اساطیری‌شان، فاصله دارند؟ بررسی آثار دو شاعر و نقش گمراه‌کننده دیو در روساخت و ژرف‌ساخت روایت‌ها، باعث بارز گشتن کنش اهریمنی شخصیت‌ها و برکشیدن تعبیر اهریمنی عشق و نفس‌خواهی را نشان می‌دهد،

درحالی‌که بسیاری از باورهای اساطیری به کار رفته در منظومه ویس و رامین و داستان ماهان مصری، از نوع باورهای نامتبدل زرتشتی، زروانی و مانوی است.

هدف و ضرورت پژوهش

هدف از این پژوهش، بیان و شرح باور اساطیری دیو در منظومه ویس و رامین و داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر نظامی است. علاوه بر این، نقش و خویش‌کاری مفاهیم اسطوره‌ای دیو در ظاهر و بطن داستان‌ها، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

روش پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است؛ بدین‌گونه که ابتدا به استخراج باورهای اساطیری دیو در آئین مزدیسنا، اندیشه‌های زروانی و مانوی پرداخته شده و سپس، شواهد اسطوره‌ای را در دو اثر مذکور جستجو و با تطبیق مفاهیم اسطوره‌ای دیو و ابیات مورد نظر، نقش و خویش‌کاری اهریمنی دیوان را در روایت‌های منظوم ویس و رامین و افسانه ماهان مصری، شرح و تفسیر کرده است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام شده در این حوزه، اغلب درباره ادبیات حماسی هستند و تاکنون تحقیق جامعی درباره نقش و خویش‌کاری دیو در متون ادب غنایی و منظومه‌های مدنظر این پژوهش، صورت نگرفته است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان مقاله محمدرضا برزگر (۱۳۷۹)، با عنوان «دیو در شاهنامه» را نام برد. این مقاله با بررسی جنبه‌ای از خویش‌کاری دیوان که همان تقابل و پیکار با انسان است، در شاهنامه فردوسی پرداخته است و خویش‌کاری‌های دیگر دیو در اساطیر ایرانی را بررسی نکرده است.

در مقاله دیگر ذیل عنوان «بررسی قصه‌های دیوان در شاهنامه فردوسی بر اساس نظریه ریخت‌شناسانه پراپ»، مسعود روحانی و محمد عنایتی (۱۳۹۰)، بر پایه نقد ساختارگرایانه و بر مبنای الگوی ولادیمیر پراپ، به بررسی قصه‌های پریان

پرداخته‌اند. این مقاله از حیث رویکرد نقد اسطوره‌ای و روایت‌محور با مقاله حاضر تفاوت دارد.

همچنین زهرا ریاحی‌زمین و همکارانش (۱۳۹۱)، در پژوهش «بررسی کارکرد دیو در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه»، با بررسی منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه، بخش بیشتری از خویش‌کاری دیوان در داستان‌های حماسی را پوشش داده‌اند، با این تفاوت که تنها به نقد تطبیقی متن با اسطوره بسنده کرده و خویش‌کاری دیو در روایت را تحلیل نکرده‌اند.

ما در مقاله پیش رو، افزون بر بیان باورهای مرتبط با بن‌مایه اساطیری دیو، به تحلیل کارکرد و خویش‌کاری این بن‌مایه در روساخت و ژرف‌ساخت داستان‌ها نیز پرداخته‌ایم و به تطبیق داستان و اسطوره، بسنده نکرده‌ایم. شباهت مقالات مذکور با این مقاله، اشتراک در بن‌مایه اساطیری برگزیده این آثار است، اما در شیوه و رویکرد نقد و گزینش نوع متون، اختلاف دارند.

بحث و بررسی

اهریمن و دیو در آموزه‌های آئین مزدیسنا

یکی از عمده‌ترین پیام‌های دین زرتشتی، اعتقاد به دوگانگی در همه مراتب هستی است. زرتشت در بخشی از سروده خویش، از دو مینوی همزاد، سپندمینو و انگره‌مینو، سخن گفته که در اندیشه، گفتار و کردار، در تقابل با هم‌اند. (گات‌ها ۱۳۸۹: ۴۲۵-۵۵۲)

در شرح تقابل نیروهای خیر و شرّ همین بس که در اساطیر زرتشتی، اهریمن در برابر آفرینش اهورامزدا، دست به آفرینش جهان بدی زد تا آنجا که نام دیوان و خویش‌کاری آن‌ها در برابر امشاسپندان، در متون دینی پهلوی به روشنی ذکر شده است. (نیاگنجی و همکاران ۱۳۹۸: ۱۴)

بنا بر روایت *زندبهن‌یسن*، دیوان در *اوستا* و اساطیر زرتشتی، نماد آفات طبیعی، مانند زلزله، طوفان و رنج و ستم بوده‌اند. افزون بر این، آن‌ها مظهر خلق‌وخوی بد مردم و صفات مذموم آن‌ها، همچون رشک، حسد، آز و شهوت شمرده شده‌اند و با گمراه و گناهکار کردن روان مردم، به آنان آسیب می‌رسانند. اهریمن که رهبر دیوان است، هدفی جز نابودی آفرینش اورمزد ندارد و پیوسته

در کار ویرانگری و تخریب جهان است. او به همراه آفریده‌های بد، یعنی دیوان، برای تباهی آفرینش خوب و انسان، که در اساطیر زرتشتی موجودی اهورایی است، می‌کوشد. در حقیقت، نادانی، زیان‌رسانی و بی‌نظمی از ویژگی‌های اهریمن و یاران اوست. بنابراین، مهم‌ترین خویش‌کاری دیوان، دشمنی با نظام آفرینش و انسان است. (هینلز ۱۳۹۷: ۸۱)

به سبب خویش‌کاری نابودگری اهریمن و دیوان، دین‌داران زرتشتی با انجام اعمالی خاص، خویش را از گزندهای نیروهای شرّ در امان می‌داشتند؛ برخی از این اعمال عبارتند از: خویدوده (مفهومی در دین زرتشتی که منظور آن، ازدواج با محارم، مانند مادر و خواهر است)، روشن نگه‌داشتن آتش و نهادن بوی خوش بر آن و استفاده از شیرۀ مقدّس هوم. (زادسپرم ۱۳۶۶: فصل ۸، بند ۱-۷)

در تفسیر چرایی نبرد دو نیروی خیر و شرّ در اساطیر زرتشتی، باید گفت: اگر هستی دارای دو ریشه و شالوده متضاد - یعنی «نیک و بد» یا «روشن و تاریک» - باشد، جنگ میان آن دو، مقدر و ناگزیر است، زیرا اگر اهورامزدا، اهریمن را بپذیرد یا حتی به خود واگذارد، دیگر نمی‌تواند «نور» و «خیر محض» باشد. عکس آن نیز درباره اهریمن صادق است. از این «دو بن» و ریشه، هر یک برای آنکه خود باشد، باید ضد خود را نفی کند و از بین ببرد. جنگی کیهانی و عالم‌گیر، وسیله نفی و تباه کردن دشمن است؛ در چنین مبارزه‌ای که صحنه آن کل عالم است، هر موجود در جانب گوهری و ضد گوهری دیگر در کشاکش است. از خیل آدمیانی که آفریده‌های اهورامزدا هستند و با اهریمن می‌جنگند، بعضی فریفته بدی و تاریکی می‌شوند و این‌گونه است که ثنویت هستی در انسان نیز راه می‌یابد. آنگاه در این دودستگی است که نیک‌اندیشان جانب اهورامزدا را برمی‌گزینند و بداندیشان هواخواه اهریمن می‌شوند. این تقابل و تضاد تا پایان جهان ادامه دارد. (مسکوب ۱۳۹۶: ۶۵)

اهریمن و دیو در اندیشه‌های زروانی و مانوی

در ادامه سلسله تغییرات اعتقادی در ادیان ایران باستان، گروهی هستند که با تأمل در دو مینوی نخستین، به این باور رسیدند که این‌دو را باید پدری باشد؛ بدین‌سان، آنان در جست‌وجوی یگانه‌ای برآمدند که از آن، دوگانه اورمزد و

اهریمن برخاسته باشد. این گروه در جست‌وجوی خود، به ایزد زروان رسیدند و او را در مقام پدر دو مینوی پاک و ناپاک، نهادند. (بویس ۱۳۸۶: ۹۶؛ زهر ۱۳۸۷: ۳۴۶)

جایگاه اهریمن در باورهای زروانی

برای شناخت بهتر اهریمن در اندیشه‌های زروانی، باید به روایت آفرینش اهریمن بازگشت. زروان که در پهلوی به معنای زمان است، ایزدی ازلی است که چون هیچ‌کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، در تاریکی زندگی می‌کرد. زروان کبیر، نهصدونودونه سال به دعا و قربانی کردن پرداخت تا پسری داشته باشد که آسمان و زمین و هر آنچه در آن دو باشد، از او آفریده شود؛ اما چنین نشد. او در زاده‌شدن فرزند دچار تردید شد. پس از آن دعا و نیایش، اورمزد، و از آن تردید، اهریمن را در وجود خود حس کرد و دو موجود متضاد در او شکل گرفت. او با خود پیمان بست که هر کدام زودتر زاده شود، چیرگی بر جهان را به او بسپارد. اورمزد با اینکه به راه بیرون‌شد نزدیک‌تر بود، موضوع را با اهریمن در میان نهاد اما اهریمن، شکم زروان را درید و پیش از اورمزد بیرون آمد. زروان بنا به پیمانی که بسته بود، اهریمن را پادشاه جهان کرد. (شهرستانی ۲۰۰۳: ج ۱، ۲۶۰؛ ابوالقاسمی ۱۳۸۶: ۲۸-۲۹)

درخور است که گفته شود، اندیشه‌های زروانی بیشتر یک نهضت متفکرانه و متجدد در بطن دین زرتشتی است (شعبانلو ۱۳۹۱: ۵) تا فرقه‌ای متمایز از آن، اما نباید فراموش کرد که در تفکر زروانی باورهایی دیده می‌شود که در تضاد با دین زرتشتی است. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها، مبحث حاکمیت اورمزد و اهریمن در جهان است که پیش‌تر به آن پرداختیم. در هر دو آئین، عمر جهان دوازده‌هزار سال پنداشته شده است، با این تفاوت که نزد زروانیه و در متونی چون مینوی خرد و ورزیدگی‌های زادسپرم، به مدت نه‌هزار سال پیروزی مطلق با اهریمن است و تنها در سه‌هزاره پایانی، اورمزد بر اهریمن چیره می‌شود، (نیبرگ ۱۳۸۳: ۴۰۴) اما در دین زرتشتی، در نه‌هزار سال، پیروزی و شکست یک‌سره بهره‌ اورمزد یا اهریمن شمرده نشده و چیرگی به تناوب برقرار می‌شود. از همین منظر، گروهی از زروانیان محور اندیشگانی خود را اهریمن و نیروهای اهریمنی قرار داده‌اند؛ به عبارتی ساده‌تر، اهریمن پرستند.

سیمای اهریمن در کیش مانوی

در ادامه سیر تکامل و تحولات ادیان ایران باستان، با ظهور مانی، کیش مانوی پدیدار گشت. در روایت اسطوره آفرینش مانویان نیز از دو گوهر آغازین «روشنی و تاریکی» سخن می‌رود. گوهر روشنی در بهشت روشنی می‌زیست و گوهر تاریکی در سرزمین تاریکی. سرزمین تاریکی از هر سو ژرف و بی‌کرانه است، جز از سوی شمال که با بهشت روشنی هم‌مرز است. فرمانروای این سرزمین، اهریمن یا شهریار تاریکی است که ذاتاً ازلی نیست، بلکه گوهرهایی که در عناصرش هست، ازلیت دارد. گوهر تاریکی، گوهری زشت، خبیث، کدر و بدبو است؛ نفسی شریر، سفیه و جاهل که فعلش متضمن شر، فساد، ضرر و نقصان است و صفاتش، مردگی، شرارت و پلیدی چرکین.

آنچه در شرح ویژگی‌های اهریمن در کیش مانی آمده است، شباهت زیادی به زروان دارد؛ سرش مانند شیر، بدنش چون اژدها، بال‌هایش چون بال پرندگان، دمش چون دم ماهی و چهارپا مانند چهارپایان دارد. (اسماعیل پور ۱۳۹۶: ۲۰۷) در متنی مانوی به زبان پارتی - که ابن ندیم و زحر (۱۳۸۴: ۴۹) نیز آن را تأیید کرده‌اند - به همانندی زروان و اهریمن مانوی اشاره شده است. بیوار، پژوهنده بریتانیایی، نیز نگاره شیرسر را اهریمن می‌انگارد و معتقد است نوشته زیر پیکره، این موضوع را تأیید می‌کند. (باقری ۱۳۹۳: ۱۹۵)

در *مزمیر مانوی* نیز، اهریمن که در واقع همان ماده جهان و تن مردمان است، در شکل شیر و مار تجسم می‌یابد که بر روح آدمی چیرگی دارد و موجب آرایش آن می‌شود: «چه بایدم با این شیر همیشه غران؟ چه بایدم با این اژدهای هفت‌سر؟» (هالروید ۱۳۸۸: ۳۸۴) که یادآور تن انسانی ایزد زروان است که زیر سیطره ماری که به دور او حلقه زده و سر شیر مانند، قرار دارد و گرفتار است. بنابراین، اگر در اسطوره، حاکمیت بر جهان نه‌هزار سال به اهریمن (اژدهای شیر چهر) سپرده شده، این موضوع در تصویر به‌جامانده از زروان نیز نقش شده است. به این نکته باید توجه داشت که مار (اژدها) در فرهنگ ایرانی، پیوسته موجودی اهریمنی تلقی می‌شده است؛ چنانکه در بندهش، اهریمن به شکل مار به سوی آسمان هجوم می‌برد و روز و شب را به هم می‌آمیزد. (دادگی ۱۳۶۹: ۴۲) شیر نیز نماد حرص و

شکم‌بارگی پنداشته شده است. در آفرینش بابلی که به احتمال بر اندیشه‌های ایرانی تأثیرگذار بوده، مار را، در کنار اژدها، اهریمنی می‌انگاشتند.

افزون بر این، اهریمن کیش ماننی و زروان، هر دو پیوندی تنگاتنگ با آز دارند. در باورهای مانوی، در سرزمین تاریکی، پنج غار وجود دارد که یکی از دیگری ژرف‌تر است و «آز» که مادر دیوان و همسر اهریمن است، در آن می‌زید؛ او به وجود آورنده همه بدی‌هاست. زروان نیز با آز در تصویر کلید و شیر نمادینه شده، هم‌نشین است. عصا در دست زروان، ممکن است نمادی از مرگ‌آفرینی او باشد، زیرا عصا در روزگاری با قربانی انسان پیوند داشته است و این جنبه شرم‌آمیز وجود زروان، یا بهتر بگوییم، اهریمن مانوی، را در ذهن تداعی می‌کند. ابن ندیم در توصیف اهریمن مانوی به خصوصیت اوبارندگی و بلعندگی آن اشاره کرده که این ویژگی از اوصاف زروان نیز هست؛ چنانکه در نگاره‌های کیش مهری، زمان را «اوبارنده» گفته‌اند. (ابن‌ندیم ۱۳۸۱: ۳۹۱)

از شباهت‌های دیگر زروان و اهریمن کیش ماننی، می‌توان به «شاهزاده تاریکی» اشاره کرد. این نام و صفت، بی‌شباهت به احوال زروان در پیش از آفرینش اورمزد و اهریمن نیست. در اندیشه زروانی، آنگاه که هیچ‌چیز غیر از تاریکی نبود، زروان هستی داشت؛ این زیستن در ظلمات، لقب شاهزاده تاریکی را برای وی مناسب جلوه می‌دهد. زروان پیش از تولد فرزندان، در تاریکی می‌زیست و می‌دانیم که ظلمت در اندیشه ایرانی، معادل شرّ است؛ بنابراین، در سرشت آن یگانه مطلق، میل به شرارت وجود دارد. (زهر ۱۳۸۷: ۳۵۹)

از این مباحث می‌توان نتیجه گرفت که میان زروان متمایل به شرّ و اهریمن کیش مانوی، پیوندی نزدیک وجود دارد.

بازتاب بن‌مایه اساطیری دیو در منظومه ویس و رامین

کاربرد و نقش بن‌مایه دیو در منظومه ویس و رامین نسبت به هفت‌پیکر، از گستردگی و تنوع بیشتری برخوردار است. برخلاف باور برخی پژوهندگان که کاربرد اسطوره در روایت داستانی را تهی یا کم‌بهره از رنگ و بوی خاستگاه اساطیری می‌دانند، بسیاری از کهن‌باورهای اهریمنی در منظومه ویس و رامین محفوظ مانده است. این اشکال کاربردی را شاید بتوان همان صورت اسطوره‌های نامتبدل و جابه‌جا نشده در آثار ادبی

دانست، بدین معنا که خودآگاهی شاعر، نیت، ذوق و سلیقه او، در به کارگیری نمادهای اساطیری دخل و تصرف نداشته و تا حد زیادی بافت اساطیری بن‌مایه دیو در منظومه ویس و رامین، دست‌نخورده و بکر باقی مانده است.

باورهای اهریمنی دیوان، در برخی از ابیات داستان پنهان است اما تأثیرگذاری در روایت منظومه مقطعی و گذرا نیست، بلکه محتوای کل اثر را تحت الشعاع قرار می‌دهد و در روساخت داستان نیز پیش‌برنده روایت است.

اشاره به این نکته ضروری است که کارکرد اساطیری بن‌مایه دیو در کل داستان ویس و رامین، کارکردی مشترک و به‌هم‌پیوسته است، مانند حلقه‌های یک زنجیر که در ژرف‌ساخت داستان هدفی یکسان را دنبال می‌کند و نقشی یک‌دست را در فراز و نشیب حوادث منظومه بر عهده دارد، اگرچه در روساخت داستان، کهن‌باورهای اهریمنی متکثر و متعددی مطرح می‌گردد.

یکی از بنیادی‌ترین باورهای اساطیری ایران، نبرد میان خوبی و بدی یا خیر و شر است. در اساطیر ایرانی، اهریمن یا انگره‌مینو و دستیارانش با نام‌های «دیو» و «دروج» نیروی حافظ پلیدی در جهان هستند، آن‌گونه که در برابر هر نیکی در جهان، یک پلیدی وجود دارد و دست‌کم یک دیو موکل بر آن پلیدی است. (عفیفی ۱۳۷۴: ۵۲۳) در تقابل با اهریمن، «اهورامزدا» قرار دارد که سرور دانا، خیر مطلق، خرد و معرفت است. اهریمن، دشمن اهورامزدا، نماد شر مطلق و برهم‌زننده نظم است. (هینلز ۱۳۹۷: ۴۱)

ابیاتی در منظومه ویس و رامین، به تقابل دو نیروی خیر و شر و ثنویت دیوان و اهورامزدا بیان اشاره دارد. این ابیات در خطاب شاه‌موید به شهر و ویس به دایه‌اش آمده است:

اگر یاور نه‌ای با دیو دژخیم
همان بهتر که این کینه ببری
ز یزدان هیچ هست ار در دلت بیم
جهانی را به یک زن باز خری
(اسعد گرگانی ۱۳۴۹: ۸۵/۲۳-۲۲)

مرا دل کی دهد کردن چنین کار
اگر کاری کنم بر کام دیوم
که شرم خلق باشد بیم دادار
بسوزد مرا کیهان خدیوم
(همان: ۱۳۷/۱۳۳-۱۳۲)

چنانکه آشکار است، در روساخت داستان، روایتی عاشقانه بازگو می‌شود اما در ژرف‌ساخت هر یک از تصاویر بنیادین این منظومه، مفاهیمی اساطیری پنهان است.

ابیات مذکور در بهره اول داستان آمده است و شاعر به نیکی از نقش جداکننده بن‌مایه اهریمنی دیو و یزدان در زیرساخت روایت آگاه است. پس با استفاده از تفکر اسطوره‌ای ثنویت نیروهای خیر و شر، جریان‌ی دوگانه و کاملاً مجزا را در فصل آغازین داستان خلق می‌کند؛ روندی که همواره باعث رقم خوردن مواضع متضاد و افعال اهریمنی و مزدایی در کل حوادث داستان می‌گردد. رفته‌رفته با پیشبرد روایت، شخصیت‌های برجسته منظومه، به نمادی اهریمنی یا مزدایی بدل می‌شوند و هریک خویش‌کاری مشخصی را در فراز و نشیب وقایع داستان دنبال می‌کنند. در زیرساخت اساطیری این بخش، شخصیت‌های شهرو، دایه و ویس، مظهر خویش‌کاری اهریمن و شاه‌موبد، نماد خویش‌کاری مزدایی است.

پرداختن به بن‌مایه اهریمنی دیو، محدود به بخش اول داستان نمی‌ماند و پس از آشکار شدن عشق ویس به رامین، دیگر بار، ویس عاشق، دیو خوانده می‌شود و ویرو او را از مهر رامین بر حذر می‌دارد:

مشو یک‌باره کام دیو را رام
اگر رامین همه نوش است و شکر
مده نام دو گیتی از پی رام
بهشت جاودان زو هست بهتر
(اسعد گرگانی ۱۳۴۹: ۱۷۲/۸۳-۸۲)

این ابیات، به طور مستقیم به گمراهی ویس و خویش‌کاری گمراه‌کنندگی دیوان اشاره دارد؛ همان‌گونه که زرتشت در *گاهان*، خطاب به همه دیوان، آنان را برخاسته از اندیشه بد می‌خواند و گمراه کردن آدمی از زندگی خوب و بی‌مرگی را به آنان نسبت می‌دهد، زیرا مینوی بد با اندیشه بد، دیوان را از آن دو موهبت محروم کرده است. (یسن ۱۳۸۷، فصل ۳۲: ۳-۵)

در روساخت داستان، عشق ورزیدن ویس به رامین، امری اهریمنی و پیروی از منش دیوان خوانده شده که ویس را از ازدواج که آئینی مقدس است، گمراه و دور می‌دارد. آنچه پیوسته در داستان مورد تأکید است اهریمن خواندن ویس، به عنوان یک «دیو عاشق» است که در ادامه به ویس محدود نمی‌ماند و رامین نیز به دایره ملامت‌شوندگان عشق اضافه می‌گردد.

باور غالب دیگر در زیرساخت روایت منظوم ویس و رامین، اشاره به وجه اهریمنی عشق و پرستندگان عشق دارد. در واقع، عشق در این منظومه عشق پاک و روحانی نیست و شاعر در بطن داستان، بر حقیقت «اهریمن عشق» بارها تأکید می‌ورزد. در بیت زیر، به ترکیب دیو مهر به طور مستقیم اشاره شده است؛

آن‌هنگام که ویس، رامین را دیدار می‌کند و عاشق او می‌شود، دیو عشق بر ویس چیره می‌گردد:

سنتبه دیو مهر آمد به جنگش بزد بر دلش زهرآلود چنگش
ربود و برد و بسترش بدان چنگ ز جان هوش و ز دل صبر و ز رخ رنگ

(اسعد گرگانی ۱۳۴۹: ۱۵۵ / ۳۷-۳۸)

عبارت «دیو مهر» اگرچه در ابتدا غریب می‌نماید، اما با آنچه در لایه‌های زیرین داستان می‌آید، در ارتباط و تجانس است، زیرا داستان در ذات خود، شرح عجایب است. نکته اینجاست که آنچه عشق ویس را گناه‌آلود جلوه می‌دهد، در واقع ارتقای پنداشته عشق تا مقام روحانیتی پرشکوه است که در گذار زمان بر بنیادهای کهن مهرورزی شکل گرفته است. شاید ویس را بتوان نماد حقیقی عشق و بی‌پروایی‌های آن دانست، عشقی که تن‌کامه، لذت‌جو و جمال‌پرست است و رنگ و بوی عشق‌های آرمانی و روحانی را ندارد. این‌گونه عشق، رنگ و نقشی می‌یابد که با تصورات روزگار شاعر نامتجانس است، پس نقشی منفی می‌یابد و تعبیر «هریمن عشق» را بر دوش می‌کشد.

آنچه در تحلیل و تفسیر خویش‌کاری بن‌مایه اساطیری دیو در روایت منظوم ویس و رامین اهمیت دارد، است است که با عنایت به شواهد مذکور و تأویل متن، می‌توان به تأثیرپذیری منظومه ویس و رامین از متون دینی و اخلاقی دوره ساسانیان (مانند مینوی خرد، بندهش و گزیده‌های زادسپرم) اشاره کرد، زیرا همان سبک تفکر و شیوه نگرش نسبت به باورهای اساطیری در این اثر نیز قابل مشاهده است؛ به این معنی که از سویی متون دینی پهلوی در چارچوب تفکر زرتشتی نگاشته شده‌اند و از سویی دیگر، می‌توان اهمیت زروان و چیرگی او را در این متن‌ها دریافت. باورهای اساطیری دیو، در داستان ویس و رامین، برآمده از عقاید دین زرتشتی است و از تمثیل‌های گونه‌گون و متکثر متون دینی بهره می‌جوید. به عنوان نمونه، آنجا که دیو در تجسم اعمال ناشایست شخصیت‌های داستان به کار رفته است، جنبه اخلاقی دیو در اساطیر و باورهای مزدیسنا مطرح می‌گردد؛ آنگونه که در *وندیداد*، دیوان دارای خصوصیات و نام‌های مختلفی چون دیو شهوت، دیو خشم (ایشمه)، دیو رشک و... خوانده شده‌اند.

آنچه کیفیت کاربرد بن‌مایه دیو در منظومه ویس و رامین را روشن می‌سازد، بیان این حقیقت است که علی‌رغم حاکمیت ظاهری باورهای زرتشتی دیو بر متن منظومه

ویس و رامین، باورهای زروانی بر بطن و ژرف‌ساخت داستان چیرگی دارند. تعبیر «اهریمن عشق» در روایت ویس و رامین، تأکیدی بر پیروزی عشق بر قدرت سیاسی - مذهبی شاه‌موبد دارد. لطیفه عشق در وجود ویس و رامین، آفتی است که آفریننده گناه است. ویس عشق را در برابر قدرت دین و ارزش‌های جامعه آن روزگاران می‌آزماید و این آزمونی سخت دشوار است. سختی این مقابله به قدری است که جز مرگ، آن را پایانی نیست؛ گرازی که در پایان، شاه‌موبد را می‌درد، ابزار چیرگی اهریمن عشق بر شاهی است که علاوه بر مقام سیاسی، موبد و روحانی دین زرتشت نیز هست. این گونه شاه‌موبد که نماد آئین مزدیسنا در داستان ویس و رامین است، از دیو عشق و پرستندگان عشق (ویس و رامین) شکست می‌خورد.

پیروزی مهر (اهریمن) بر شاه‌موبد که نماینده اهورامزدا و روشنی در روایت است، گویای تأثیر آئین زروانی بر منظومه ویس و رامین است؛ آئینی که در آن، اعتقاد به اورمزد و اهریمن به عنوان جفتی توأمان وجود دارد، اما فرمانروایی نه‌هزارساله بر جهان به اهریمن می‌رسد و حاکمیت بر گیتی بدو سپرده می‌شود؛ تقابلی که در آن نیروی اهریمنی بر قدرت اهورایی غالب می‌گردد. در میان زروانیان، حتی می‌توان به گروهی اشاره کرد که اهریمن و نیروهای اهریمنی را محور تفکر دینی خود قرار داده‌اند. (بویس ۱۳۸۶: ۹۶) با این اوصاف، در ژرف‌ساخت اساطیری داستان که غلبه عشق ویس (دیو) بر شاه‌موبد (اهورامزدا) را روایت می‌کند، علی‌رغم باورهای زرتشتی که در روساخت داستان مطرح می‌شود، باورهای زروانی غلبه دارد که از عشق، چهره‌ای اهریمنی ساخته و در پایان روایت نیز این دیو مهر است که پیروز می‌شود.

از دیگر سوی، «عشق ویس» در برابر خرد ستایش شده در آئین زرتشت قرار می‌گیرد. او به ازدواج که آئینی دینی است، پایبند نمی‌ماند، ارزش‌های حاکم بر جامعه زنانه روزگار خود را نمی‌پذیرد و برهم‌زننده الگوهای همسانی است که در زندگی زنان اطرافش شاهد بود. رفتارهای ساختارشکنانه ویس، مرزهای خردورزی را پشت سر می‌نهد و به نیکی تقابل دو جوهر متضاد عقل و عشق که دستمایه زیباترین عاشقانه‌های ادب پارسی است را به نمایش می‌گذارد. خردی که اساس آموزه‌های دین زرتشت است و یادآور یکی از سه پیام برجسته او «هومت»، به معنای پندار نیک است.

اهمیت خردورزی در آموزه‌های زرتشت تا آنجاست که در اورمزدیشت، یکی

از پرتوهای نام پروردگار «خرتو»، به معنای خرد، و یکی دیگر «چیستی»، به معنای دانش، است. علاوه بر این، زرتشت برای تأکید بر نیروی اندیشیدن و خرد در پروردگاری که معبود اوست، نام «اهورامزدا» را برای او برگزید که بهترین برگردان آن در فارسی، «خداوند جان و خرد» است. (پرتو ۱۳۸۸: ۱۲۵)

آشکار است که ره‌آورد این دیدگاه در منظومه ویس و رامین، تضاد عشق اهریمنی با خرد اهورایی باشد و شاید علت دیگر کاربرد تعبیر اهریمن عشق و دیو مهر در این داستان، همین باشد. در نتیجه، آنچه از نقش بن‌مایه اساطیری دیو در این بخش حاصل می‌شود، این است که شاعر سعی دارد در روساخت روایت، هنجارهای اخلاقی جامعه را به رسمیت بشناسد و آن‌ها را تحکیم بخشد، اما در زیرساخت اسطوره‌ای که نبرد میان اهورامزدا و اهریمن است، این مهر (عشق) اهریمنی و پرستندگان آن هستند که پیروز می‌شوند و بدین‌گونه جهان روشنی اخلاق و عرف اجتماعی، در برابر جهان تاریکی اخلاق‌ستیز روایت، سر تسلیم فرود می‌آورد.

نکته قابل تأمل دیگر که از اهمیت فراوان برخوردار است، بررسی شخصیت ویس در ارتباط با بن‌مایه اهریمنی دیو است. او همواره به سبب رفتارها و کنش‌هایش، مورد سرزنش جامعه اخلاق‌مدار و مردسالار حاکم بر روزگار خود قرار می‌گیرد و «دیو» خطاب می‌گردد. از این نظر، این منظومه تا حد زیادی قوانین فرهنگ مردسالار را در خود گنجانده و در تقابل با جنس زن، کهنتری و بدکاری آنان را در جای‌جای روایت گوشزد می‌کند. اهریمن دانستن ویس در روایت ویس و رامین، به طرق و شیوه‌های گسترده، مفاهیم و ارزش‌های جامعه مردسالار را به صورت رشته‌های دراز و درهم تابیده‌ای از «بایدها و نبایدها» بازنمون می‌سازد، که از مضمونی منطقی با قسط و عدالت برخوردار نیست. در ژرف‌ساخت داستان، اگرچه ویس به عنوان دیوی عاشق مطرح می‌گردد و در سلوک عاشقانه‌اش، خویش‌کاری اهریمنی را برمی‌کشد، اما در حقیقت، ویس آینه ناموزونی‌هایی است که جامعه مردسالار در توزیع و تنظیم نیروی اجتماعی بر زن اعمال می‌کند، که بر اثر آن عشق حقیقی قربانی شده و دیو خوانده می‌شود.

نکته برجسته و مهم در مورد نقش دیو در زیرساخت شخصیت ویس، این است که هرچند شاعر کوشیده با آوردن مفاهیم حکمی و اخلاقی، مخاطب را از خویش‌کاری دیو آگاهی دهد و او را از رفتارهای دیو‌صفتانه دور کند، اما عمل

داستانی که در رفتار شخصیت‌ها، به‌ویژه ویس، نمود یافته، کنش اهریمنی را بارز ساخته است.

در این بخش نیز که به خویش‌کاری گمراه‌کنندگی ویس و شخصیت اهریمنی او اشاره دارد، باورهای زروانی غالب است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، متون دینی پهلوی به جا مانده از قرن سوم هجری، با باورهای زروانی آمیخته است که یکی از این اعتقادات، بدبینی به جنس زن است. در بندهش، زن موجودی اهریمنی شمرده شده و در ماده‌دیو «جهی» نمادینه می‌شود. این دیو، با اهریمن هم‌آغوش می‌شود و کیومرث را اغوا می‌کند. از بندهش برمی‌آید که جهی بدکار، از زادگان اهریمن است. او خطاب به اهریمن که از دعای «اهونور» (اهورامزدا) بی‌هوش است، می‌گوید: «برخیز پدر ما، چه اندر کارزار چندان درد بر مرد پارسا و گاو نر بهلم که از کنش من او را زندگی نباید.» (دادگی ۱۳۶۹: ۴۰) او آن دژکنشی را آن‌گونه با جزییات برشمرد که اهریمن رامش یافت و از آن «بهت فراز جست و سر جهی ببوسید». در گزیده‌های زادسپرم نیز اهریمن با جهی بددین جفت می‌شود تا مادگان را بیالاید و به وسیله آنان، مردان نیز آلوده شوند؛ (زادسپرم ۱۳۶۶: ۲۶۴) بدین ترتیب، در این متن نیز زنان، سبب آلودگی مردان دانسته شده‌اند.

بر بنیان این متون پهلوی زروان‌گرا، زن تنها برای آفریده شدن مرد در نظر گرفته شده و نگرش خوبی نسبت به او وجود ندارد؛ به دیگر معنا، اصل مادینگی با اهریمن همسان پنداشته شده است. استاد جلال ستاری در کتاب *سیمای زن در فرهنگ ایران*، (۱۳۷۵: ۱۹) نگاه بدبینانه به جنس زن را میراث تعالیم بودایی و مانوی می‌داند. این در حالی است که آئین زروانی، پیش از ادعای پیامبری مانی، پدید آمده و در میان مردمان رواج داشته است. دیگر آنکه، شباهت‌های زیادی میان آئین مانی با اندیشه‌های زروانی وجود دارد که نشان می‌دهد، مانی تحت تأثیر زروان و باورهای زروانی بوده است.

بر همین اساس، در اثبات قدمت آئین زروانی، باید افزود که هزاره نخست پیش از میلاد مسیح را که مطابق با عصر آهن است، هنگامه شکل‌گیری اجتماع مردسالارانه در ایران و آسیای غربی دانسته‌اند. (بهار ۱۳۸۴: ۴۰۱) این دوره در حقیقت، عهد رونق پرستش ایزد زروان بوده است. سابقه تاریخی آئین زروانی به سده چهارم پیش از میلاد می‌رسد و بدین ترتیب، می‌توان تاریخ نشئت مذهب زروانی را به دوره هخامنشی رساند. (بنویست ۱۳۸۶: ۵۱؛ بويس ۱۳۸۶: ۳۴۵) بر این

بنیان، عیلامی‌ها، پیش از فرارسیدن مادها و پارس‌ها، دست‌کم دو هزار سال در جنوب و غرب ایران، تاریخ داشته‌اند و از تمدنی مادرسالارانه بهره‌مند بودند. (بهار ۱۳۸۴: ۴۰۲) پس از قدرت یافتن مادها، نظام مردسالارانه شکل گرفت و سرانجام در دوره هخامنشی به اوج رسید. این دوره، دوره پرستش زروان نیز بوده، ایزدی که نرینه است و او را «پدر اهرمزد و اهریمن» دانسته‌اند. (زهر ۱۳۸۴: ۹۹)

در دوره اشکانی نیز زروان خدایی برتر شناخته می‌شد؛ (جلالی مقدم ۱۳۸۴: ۵۴) در کتیبه آنتیوخوس کماگنی، در کنار خدایان ایرانی، نام زروان نیز با عنوان «کرونوس آپيروس» (زمان بی‌کرانه) آمده است. این آئین، بعدها در دوره ساسانی بسیار گسترش یافت و میراث عهد ساسانی به دوره اسلامی رسید؛ به طوری که نگارندگان مسلمان - همچون مسعودی، شهرستانی و ابن ندیم - به تفصیل درباره آئین زروانی سخن گفته‌اند و این عقیده بدعت‌گرایانه را تمام و کمال حفظ کرده‌اند. (زهر ۱۳۸۴: ۱۱)

بر این اساس، قطعی به نظر می‌رسد که آئین زروانی در روایت منظومه ویس و رامین، تأثیری عمیق داشته است، زیرا در دین زرتشتی، هرگز نگاه بدبینانه نسبت به زن و خویش‌کاری‌های او وجود ندارد. بیان مفصل جایگاه زن در دین زرتشتی و قیاس آن با اندیشه‌های زروانی در این مجال نمی‌گنجد و به پژوهشی مستقل نیازمند است.

بازتاب بن‌مایه اساطیری دیو در داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر

علاوه بر فخرالدین اسعد گرگانی، نظامی نیز از جمله شاعرانی است که در آثارش به باورهای کهن و بن‌مایه‌های اساطیر ایرانی توجه خاص داشته است. اما با وجود غنای مفاهیم اساطیری در منظومه هفت‌پیکر، بررسی و نقد اسطوره‌ای این منظومه، کمتر مورد توجه بوده است. یکی از زیباترین داستان‌های هفت‌پیکر، افسانه پنجم در روز چهارشنبه است که آزیون، دختر شاه‌مغرب، داستان شاهزاده‌ای به نام ماهان مصری را روایت می‌کند. این داستان، بیانگر نظرگاه نظامی در مورد بن‌مایه دیو است. معناشناسی و خویش‌کاری دیو در گنبد پنجم تا حد زیادی سیمای دیوان در هفت‌پیکر را آشکار می‌سازد.

نظامی، حماسه حکمی خود را به طور کامل در داستان ماهان ترسیم می‌کند. در

این روایت، انسان چون روح سرگردان در این دنیا سقوط می‌کند و بر اثر اسارت جسم، رنج می‌کشد؛ رنج‌هایی که به علت آلوده شدن به گناه باید تحمل کند. برای درک بهتر این مطلب، نظامی، در افسانه ماهان مصری، از نمادهای بسیاری استفاده نموده و ماهان را در برزخی قرار می‌دهد که پی‌درپی اسیر دیوان و عفریتیان می‌گردد و بر اثر پیروی از دیوان گمراه‌کننده، پس از برتافتن عذاب‌های فراوان، به راهنمایی پیر توبه می‌کند و رو به سوی خدا می‌آورد. در پایان، پیر را در برابر خود می‌بیند و در یک چشم بر هم زدن، به میهن اصلیش بازمی‌گردد.

در ظاهر روایت، آنچه نظامی از شکل و هیئت دیوان در داستان گنبد پنجم توصیف می‌کند، متنوع و متکثر است. دیوان در آئین مزدیسنا، موجوداتی زیان‌کار و زشت‌چهره‌اند. آموزه‌های مزدیسنا سبب شد تا به روایت‌های مربوط به دیوان شاخ و برگ داده‌شده و دیوان، موجوداتی خبیث و غیرانسانی شناخته شوند که با آدمیان در تضاد همیشگی‌اند؛ اگرچه این دیدگاه در همه متون پارسی دوره اسلامی یک‌دست نیست و در برخی متون، مانند شاهنامه فردوسی و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، دیوان به آدمیان و صفات آدمیزدگان نزدیکند. آن‌ها از تمدن، هنر، دانش و موسیقی بهره‌مند بوده‌اند، سپاه و پادشاه داشته‌اند و از قلعه و مزارع خود دفاع می‌کردند. (متنی ۱۳۶۳: ۱۳۲)

بی‌تردید، نظامی در پرداخت بن‌مایه اساطیری دیو در داستان گنبد پنجم، به آموزه‌های مزدیسنا نظر داشته و مطرح کردن دیدگاه دوم (فردوسی و اسدی طوسی) در روایت دختر شاه‌مغرب، منتفی است. دیگر ویژگی دیوان که به نیکی در بافت داستان تجلی یافته، پیکرگردانی آن‌هاست. منظور از پیکرگردانی، تغییر شکل ظاهری دیو به انسان یا هر موجود دیگری با بهره‌گیری از قوای ماوراءالطبیعی است؛ مانند تغییر شکل دیو به انسان، حیوان، گیاه و اژدها. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۴۳) نظامی نیز، در ابتدای داستان گنبد پنجم، دیوها را در هیئت انسان (زن و مرد) به تصویر می‌کشد اما از زشتی یا زیبایی آن‌ها سخنی نمی‌گوید. در اثنای داستان، سرزمینی غریب که اقلیم دیوان است، توصیف می‌شود و هماهنگ با آئین مزدیسنا، دیوان با چهره‌هایی زشت و منکر ترسیم می‌گردند:

همه قطران قبا و قیر کلاه لفته‌هایی چو زنگیان سیاه
گاو و پیلی نموده در یک جای همه خرطوم‌دار و شاخ‌گرای

(نظامی ۱۳۷۶: ۳۴۸۸-۳۴۸۷)

سیمای دیوان در دیوستان افسانه پنجم هفت‌پیکر، در این مورد خاص شباهت زیادی به سیمای دیو سپید در شاهنامه فردوسی دارد. بر اساس مشخصات دیو سپید در شاهنامه، دیو ظاهری متفاوت از انسان دارد. دیوان، معمولاً سیاه‌رنگ هستند و با دندان‌های بلند همچون گراز، لب‌های کلفت و سیاه، و صف می‌شوند، بدن آن‌ها از موهای ضخیم پوشیده شده و معمولاً چند سر، شاخ، دم، گوش‌های بلند و یک جفت بال دارند؛ در روایت نظامی نیز به برخی از این ویژگی‌ها اشاره شده، با این تفاوت که دندان‌ها، در هفت‌پیکر، به دندان فیل مانند شده است.

افزون بر بررسی چهره و سیمای دیو در داستان ماهان مصری، تأمل در مفهوم و کارکرد دیو در روساخت روایت گنبد فیروزه‌ای نیز ضروری می‌نماید. دیو در این داستان، نماد صفات افسارگسیخته نفس آدمی است و کارکردی تمثیلی دارد. در رساله‌ی حی بن یقظان ابن‌سینا، چنانکه در رساله‌ی الطیر نجم‌الدین رازی آمده است، دیوان رمز قوای نفس حیوانی‌اند. (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۴۰۱) نفس اماره که مفهومی انتزاعی است و در متون عرفان اسلامی از اهمیت فراوانی برخوردار است، در بن‌مایه اساطیری دیو، عینیت تام یافته است. در حقیقت، نظامی از دیو مفهومی عرفانی - انتزاعی را می‌طلبد و به مدد آن، مراتب و درکات نفس را در ذهن خواننده ترسیم می‌کند. دیو در اشکال مختلف انسان، عفريت، ازدها و پری نمایان می‌گردد تا خواننده بتواند با تصور و تخیل باورهای اساطیری دیو که از قدرت «دراماتیک» بالایی برخوردارند؛ به شناخت ژرف‌تر و دامنه‌دارتری از نفس برسد و به دریافتی باورپذیر دست یابد. دیو در جای‌جای داستان، محرکی برای آزمون ماهان مصری در مسیر سلوک باطنی اوست که در روساخت داستان، مهم‌ترین نقش دیوان در داستان گنبد پنجم است؛ به واقع، دیوان که تمثیلی از جلوه‌های متکثر نفسند، بزرگ‌ترین موانع سلوک سالک در بینش معرفتی نظامی محسوب می‌شوند.

قابل ملاحظه است که نظامی، راوی کمدی الهی انسان است که سه مرحله برزخ، دوزخ و بهشت را روایت می‌کند. برزخ، همان مبارزه انسان با دیوان درون است. دوزخ، حاکمیت دیو بر انسان و بهشت، حاکمیت انسان بر دیوهای نفس است که با پندار غالب بر داستان ماهان مصری در توافق و هماهنگی است. در پی‌رنگ داستان، دیو در مفهوم نفس اماره، اعمالی را انجام می‌دهد که از او انتظار می‌رود. تمثیلی بودن داستان، غیرمعمول بودن توصیف‌ها و فضای داستان، روابط علی و معلولی، کنش شخصیت‌های انسانی و غیرانسانی و گره‌گشایی برخی از شخصیت‌ها، همگی

مخاطب را در درک بهتر خویش‌کاری دیوان در افسانه گنبد پنجم یاری می‌دهد. دیو در روایت گنبد فیروزه‌ای، باعث خلق گره‌های داستانی و کشمکش‌های گوناگون در ذهن خواننده می‌شود که پیوسته او را در سراسر داستان در حالتی از انتظار برای سرآمدن حوادث و مشخص شدن سرنوشت قهرمان داستان، نگه می‌دارد. ایجاد حالت انتظار و تعلیق در داستان، در عمق‌بخشی به مفهوم و مظاهر نفس بسیار مؤثر است؛ از دیگر سوی، پی‌رنگ روایت با حضور دیوان و شکل‌گیری حوادث خلق‌الساعه و غیرمعمول، شبکه استدلالی محکمی را ایجاد کرده است.

از همه مهم‌تر آنکه، برای پی بردن به ژرف‌ساخت اساطیری داستان گنبد پنجم و نقش دیو در لایه‌های پنهان روایت، باید ریشه باورهای اساطیری حاکم بر داستان را کاوید. با پژوهش متون اساطیری - عرفانی ایران باستان، می‌توان دریافت که تفکر غالب بر خویش‌کاری دیو در زیرساخت روایت ماهان مصری، منطبق بر باورهای عرفان مانوی است. در ابتدای این مبحث، طرح این نکته ضروری است که عرفان مانوی دارای هاله‌ای اسطوره‌وش است، از این‌رو شرح کیفیت رستگاری روح انسان در عرفان مانوی، بیانی اساطیری و نمادین دارد. مانی، انسان را مرکب از روح و تن می‌دانست که روح از عالم بالاست و بدن به عالم سفلی تعلق دارد. بنا بر عقیده او، روح فی‌نفسه از ماده جدا بوده است. تنها رشک اهریمن و دیوان باعث شده که به جهان نور بتازند، تا آنجا که جنگی شگفت‌آور میان ایزدان نور و اهریمن و دیوان رخ می‌دهد، پاره‌ای از نور ایزدان به دست دیوان می‌افتد و بدین گونه دوران آمیختگی نور و ظلمت آغاز می‌گردد. انسان در جهان‌شناسی مانوی، زاده همین دوران آمیختگی است.

در نگره مانوی، همان اندازه که روح والا و نیک گوهر است، تن، فاسد، اهریمنی، حقیر و پلشت است؛ افزون بر این، جایگاه نفس در میان روح و جسم است. مانویان، نفس را مانند روح، متعلق به عالم بالا می‌دانند که در تن به مثابه اسیر و زندانی قرار گرفته، چراکه خود بالقوگی و پتانسیل روحانیت را دارد، اما به سبب قرار گرفتن در جسم به صورت بالفعل، پیوسته به تباهی و سیاهی دامن می‌زند. (اسماعیل‌پور ۱۳۹۶: ۱۵۲-۱۵۰) آن‌ها بر طبق همین عقیده، دست به پردازش اسطوره‌هایی حول محور نفس زده‌اند: پس از تازش اهریمن، هرمزدبغ (نماد روح انسان ازلی) به سرزمین تاریکی یورش برد. نخست، جامه تن در بر کرد و با پنج فرزندش فروهر، باد، روشنی، آب و آتش به سوی اهریمن و دیوان درتاخت.

دیوان، پاره‌های نور فرزندانش را بلعیدند و او خود در ته مگاک به اسارت افتاد. هرمزدبغ، فرزند دیگری به نام «نفس زنده» داشت که از گوهرها و پنج فرزندش (فروهر، باد، روشنی، آب و آتش) بود و هم او بود که در این زمان به یاری پدر شتافت، اما سرانجام، همانند دیگر برادرانش طعمه دیوان گردید. این روایت اساطیری در حقیقت، بیانگر ورود روح ملکوتی انسان به عالم جسم، پس از عبور از عوالم نور و ظلمت است. روحی که در بند تن اهریمنی اسیر گشته و نفس نیز با تمایل به تن، روح را می‌آزارد و می‌بلعد. (اسماعیل پور ۱۳۹۶: ۲۲۶)

مضمون پست‌شماری نفس، یکی از مضامین رایج عرفان اسلامی است که دو یا سه قرن پیش از اسلام، بر زبان مانی جاری شده است. این واقعیت استثنایی در حوزه اثرگذاری و الگوگیری را به اثبات می‌رساند که آنچه در ادبیات عرفانی و داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر، دیو را به نمادی از نفس بدل کرده، با باور عرفان مانوی در مورد نفس و تن در ارتباط و انطباق کامل است.

با این اوصاف، در تحلیل ژرف‌ساخت اساطیری بن‌مایه دیو بر روایت ماهان مصری، می‌توان گفت دیو در داستان گنبد پنجم، نماد نفس تیره آدمی است، نفسی که تخته‌بند تن مادی اهریمنی گشته است و از جنبه نورانی و روحانی جان قدسی‌اش دور افتاده، این نکته حتی با رنگ فیروزه‌ای گنبد پنجم نیز در ارتباط و تفاهم است. رنگ فیروزه‌ای، وجهی اندوهگین دارد تا آنجا که در اویش در سوگ سقوط جانشان از روشنایی‌ها، خرقة آبی بر تن می‌کنند. این رنگ، دو مفهوم غم و آسمان را در خود پوشیده دارد. در این راستا، دیو نیز القاکننده غم و حزنی است که انسان به سبب فراموشی جنبه ملکوتی‌اش، بدان مبتلا گشته است. در روایت ماهان مصری، اگرچه دیوان جنبه اهریمنی نفس را در زیرساخت اسطوره‌ای داستان پیش می‌برند اما این نور است که راه نجات را به ماهان نشان می‌دهد و هر بار، برای مدتی او را از بلا حفظ می‌کند، زیرا روشنایی و نور، رمز رستگاری و رسیدن به مقصد است و صبح که نماد حقیقت و معرفت است، هر بار ناجی ماهان مصری می‌گردد.

آنچه ماهان مصری را به خاستگاه نورانی و ملکوتی درونش بازمی‌گرداند، روی آوردن به خدا (نور) و رسیدن به معرفتی است که حاصل اشراق است. در بینش اشراق، شرق، محل طلوع خورشید، سمت نور، خرد و اهورامزداست. این دیدگاه نیز با باورهای عرفان مانوی در تشابه کامل است. رهایی روح (اهورایی) از اسارت تن و نفس (اهریمنی) بدین گونه است که گنوس یا رمز حقیقت به

روش منطقی و استدلالی توجیه‌پذیر نیست، بلکه کشف این رمز از راه مراقبه، مکاشفه و شهود منتج از اشراق امکان‌پذیر است. (اسماعیل‌پور ۱۳۹۶: ۱۵۳)

با توبه ماهان مصری در پایان داستان و معرفت اهریمن تن، دیوان ظلمانی نفس نابود می‌گردند و جنبه نورانی روح الهی برجسته می‌شود؛ این‌گونه نور بر تاریکی و خرد اشراقی بر دیوان سیه‌کار نفس پیروز می‌شود. درنهایت، خویش‌کاری فعال دیوان که در مظاهر و اشکال متعددند، در ژرف‌ساخت داستان، مغلوب نیروی اهورایی (روح قدسی) انسان می‌گردد و جنبه زورمند اهریمن که در بن‌مایه دیو تصویر شده است، شکستی سخت را متحمل می‌شود. روایت افسانه شاهدخت مغرب از دیوان نفس، نوعی ترویج عرفان و اخلاق از طریق تمرکز بر جنبه‌های تخریب‌گرایانه غیراخلاقی - عرفانی است؛ روشی مغایر با رویه رایج، اما در باطن، برخوردار از کارایی و قدرت بازدارندگی بسیار فراگیر، که از قریحه و نبوغ شاعری چون نظامی می‌جوشد که با تمرکز کامل بر بن‌مایه دیو و شخصیت ماهان مصری این مهم را میسر داشته است.

باید گفت، میان خویش‌کاری بن‌مایه اساطیری دیو در منظومه‌های ویس و رامین و هفت‌پیکر، شباهت‌ها و اختلافاتی وجود دارد. مهم‌ترین سازه‌های همسان در هر دو روایت عبارتند از:

- ۱) تشابه نوع ادبی و مضمون هر دو منظومه؛
- ۲) روساخت غنایی و عاشقانه هر دو منظومه، آن‌ها حکایت مهرورزی و سفر پر فراز و نشیب عشق را بازگو می‌کنند و عناصر اساطیری فراوانی را در خود جای داده‌اند؛
- ۳) درشت‌نمایی نقش گمراه‌کننده دیو در عینیت‌بخشی رفتارها، که خویش‌کاری اهریمن را در پی‌رنگ و شخصیت‌های داستان‌ها پررنگ کرده است و ساحت فکر را به چالشی اخلاقی - احساسی می‌کشاند؛
- ۴) ویژگی تبهکاری دیو، بر غنای تصویرگری کردار اهریمنی شخصیت‌ها و ترسیم محسوس مفاهیم انتزاعی و اخلاقی متضاد با خویش‌کاری دیوان افزوده و هنجارهای اهورایی اخلاق و عرفان را در تقابل با عشق و تن‌کامگی قرار داده است. به این طریق، هر دو شاعر به مدد بن‌مایه دیو، شقوق دوگانه خیر و شر را در ژرف‌ساخت روایت برجسته کرده و با شگردهای هنری و ایجاد پیچش‌های روایی در کلام، از مضمون اساطیری دیو در تفکیک معنایی و کارکردی خویش‌کاری نیروهای تاریکی در برابر نور، خیر و شر (تقابل اهورامزدا و اهریمن) بهره‌جسته‌اند.

مهم‌ترین تفاوت‌های کارکرد خویش‌کاری دیو در منظومه‌های ویس و رامین و هفت‌پیکر نیز به شرح ذی‌است. این تفاوت‌ها بیشتر ناشی از نوع نگرش و تفاوت در شیوه‌های روایتگری است.

(۱) در داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر، مکان، زمان، شخصیت‌ها و تصاویر دارای ابهامی غریب و ناشناخته است که باعث هیجان روح، حیرت‌زایی و جذابیت امر قدسی - که همان مبارزه انسان با دیو نفس است - می‌گردد، درحالی‌که خویش‌کاری بن‌مایه دیو در منظومه ویس و رامین از پیچیدگی و تعقید زبانی و تفسیری برخوردار نیست و تنها آگاهی از باورهای اسطوره‌ای، درک مفاهیم و کنش دیوان را میسر می‌دارد. در اغلب موارد، دیوان شرح‌دهنده کنشی ناپسند در شخصیت ویس و رامین هستند و از این منظر، فهم بافت بیانی و هنری اثر دشوار نخواهد بود.

(۲) برقراری دیالوگ میان ماهان مصری و شخصیت‌های اهریمنی روایت که در پی آن، مکالمات و حوادثی طرح می‌شود که تداوم‌بخشی به آن، سبب تأثیرگذاری بیشتر خویش‌کاری دیو در داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر گردیده است. این ویژگی برجسته در روایت منظوم ویس و رامین قابل ملاحظه نیست، زیرا دیو در قالب شخصیتی مستقل در صحنه روایی داستان نقش بازی نمی‌کند و بیشتر خصلت اهریمن‌گونه شخصیت‌های منظومه را به تصویر کشیده است.

(۳) اختلاف برجسته دیگر، کاربرد دوره‌های اساطیری مختلف در روایت‌های منظومه ویس و رامین و داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، باورهای اساطیری حاکم بر منظومه ویس و رامین، باورهای زروانی است، درحالی‌که افسانه شاهدخت مغرب، دربردارنده اندیشه‌های عرفان مانوی درباره اهریمن و دیو است. طبیعی است که اختلاف و تنوع باورهای زروانی و مانوی در ژرف‌ساخت روایت تأثیر مستقیم داشته، به طوری‌که در زیرساخت منظومه ویس و رامین، درنهایت، اهریمن عشق بر خرد اهورایی پیروز می‌شود، اما در داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر، خرد اشراقی (نور) بر اهریمن تاریک‌نفس چیره می‌گردد. بنابراین، خویش‌کاری بن‌مایه دیو در روایت این دو اثر، متفاوت و دیگرگون عمل کرده است.

نتیجه

عجز و ضعف انسان‌های اولیه از درک علت‌های علمی امور ناآشنا و به دنبال آن،

ترس کورکورانه از آن‌ها، آنان را به تخیل و خلق نیروهای مافوق طبیعی و انسانی سوق می‌داد. آن‌ها چون منشأ درد، بیماری، مرگ، خشک‌سالی و دیگر بلاها و آفات طبیعی را نمی‌شناختند، آن‌ها را به دیوان نسبت می‌دادند و برای مصون ماندن از گزند و شرّ آن‌ها، به ابداع و اجرای مراسم آئینی روی می‌آوردند. به مرور، با رشد و توسعه جامعه بشری، اساطیر مورد تجدیدنظر قرار گرفته، پیراسته شدند یا از نو تفسیر شدند تا با نیازهای نوین سازگار گردند.

جدای از کارکردهای گوناگون اساطیر در علوم ادیان و فلسفه، اساطیر در ادبیات نیز تأثیر فراوان داشته و در ادب فارسی، به متون حماسی، غنایی، تعلیمی و عرفانی، راه یافته‌اند. به دلیل اهمیت این مطلب، این پژوهش به بررسی بازتاب بن‌مایه دیو و خویش‌کاریش در روساخت و ژرف‌ساخت روایت‌های منظومه ویس و رامین و داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر پرداخته است. با بررسی باورهای اهریمنی دیو در ویس و رامین و افسانه ماهان مصری در هفت‌پیکر نظامی، می‌توان نتیجه گرفت که روساخت هر دو داستان، غنایی و عاشقانه است و در زیرساخت هر یک از تصاویر بنیادین این دو اثر، مفاهیمی اسطوره‌ای پنهان است. از همسانی‌ها و نکات مشترک این دو روایت، باید به درشت‌نمایی خویش‌کاری گمراه‌کننده دیو در عینیت‌بخشی به رفتارهای شخصیت‌ها اشاره کرد که بر غنای تصویرگری کردار اهریمنی شخصیت‌ها افزوده و آن‌ها را به نمادهایی اهورایی و اهریمنی در داستان‌ها، بدل کرده است؛ تا آنجا که هر دو شاعر، به مدد بن‌مایه دیو توانسته‌اند تقابل نیروهای خیر و شرّ را در ژرف‌ساخت روایت‌ها برجسته سازند و از مضمون اساطیری دیو، در تفکیک معنایی و کارکردی نیروهای تاریکی در برابر نور، بهره جویند. باورهای اساطیری حاکم بر بخش‌های مختلف داستان ویس و رامین، باورهای زروانی است، درحالی‌که داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر نظامی، دربردارنده اندیشه‌های عرفان مانوی است. تنوع و اختلاف باورهای زروانی و مانوی در ژرف‌ساخت هر دو روایت تأثیر مستقیم داشته، به طوری‌که در زیرساخت منظومه ویس و رامین، دیو مهر بر خرد اهورایی چیره می‌گردد، اما در داستان گنبد پنجم هفت‌پیکر، اهریمن نفس از خرد اشراقی (نور) شکست می‌خورد؛ بنابراین خویش‌کاری دیو در روایت این دو اثر یکسان نبوده و نتایج متفاوتی نیز از تأثیر باورهای اهریمنی زروانی و مانوی، حاصل شده است.

کتابنامه

- اسعد گرگانی، فخرالدین. ۱۳۴۹. ویس و رامین. تصحیح ماگاسی تودوا و الکساندر گواخاریا. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۹۶. *اسطوره آفرینش در کیش مانی*. تهران: چشمه.
- ابوالقاسمی، محسن. ۱۳۸۶. *دین و کیش‌های ایرانی در دوران باستان*. تهران: هیرمند.
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- ابن‌ندیم، محمدبن اسحاق. ۱۳۸۱. *الفهرست*. تحقیق رضا تجدد. تهران: اساطیر.
- باقری، مهری. ۱۳۹۳. «ایزد شیرسر در مهرپرستی غرب». *جشن‌نامه فتح‌الله مجتبابی*. به کوشش علی‌اشرف صادقی و ابوالفضل خطیبی. تهران: هرمس. صص ۲۰۴-۱۸۳.
- برزگر، محمدرضا. ۱۳۷۹. «دیو در شاهنامه». *متن‌پژوهی ادبی*. ش ۱۳. صص ۱۰۰-۷۶.
- بنونیست، امیل. ۱۳۸۶. *دین ایرانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: قطره.
- بویس، مری. ۱۳۸۶. *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*. ترجمه عسگر بهرامی. تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۴. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- پرتو، ابوالقاسم. ۱۳۸۸. *اندیشه‌های فلسفی ایران*. ج ۲. تهران: اساطیر.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۶. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. ج ۶. تهران: علمی و فرهنگی.
- جلالی مقدم، مسعود. ۱۳۸۴. *آئین زروانی*. تهران: امیرکبیر.
- دادگی، فرنیخ. ۱۳۶۹. *بندهش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۳. *بیکرگردانی اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روتون، ک.ک. ۱۳۹۴. *اسطوره*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: نشر مرکز.
- روحانی، مسعود و محمدرضا عنایتی. ۱۳۹۰. «قصه‌های دیوان در شاهنامه فردوسی». *متن‌شناسی ادب فارسی*. ش ۱. صص ۱۲۲-۱۰۵.
- ریاحی، زهرا و ناصر جبار. ۱۳۹۱. «بررسی کارکرد دیو در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه». *شعرپژوهی*. دانشگاه شیراز. س ۴. ش ۲.
- زادسپرم. ۱۳۶۶. *گزیده‌های زادسپرم*. ترجمه محمدتقی راشد‌محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زندبهم‌یسن. ۱۳۷۰. *تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌های محمدتقی راشد‌محصل*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زهر، رابرت چارلز. ۱۳۸۴. *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۸۷. *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. ۱۳۷۵. *سیمای زن در فرهنگ ایران*. تهران: نشر مرکز.
- شعبانلو، علیرضا. ۱۳۹۱. «بازتاب اسطوره آفرینش در داستان اکوان‌دیو»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۸. ش ۲۶. صص ۱۳۲-۱۱۱.

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹ — بررسی و نقد بن‌مایه اساطیری دیو در منظومه ویس و رامین و داستان... / ۹۹

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. ۲۰۰۳م. *الملل و النحل*. ج ۱. مقدمه و تعلیقات صلاح‌الدین الهواری. بیروت: الهلال.

عفیفی، رحیم. ۱۳۷۴. *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*. تهران: توس.

گات‌ها. ۱۳۸۹. گزارش ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

متینی، جلال. ۱۳۶۳. «روایتی دیگر از دیوان مازندران». *ایران‌نامه*. نیویورک: بنیاد مطالعات ایران. ش ۱. صص ۱۱۸-۱۳۴.

مسکوب، شاهرخ. ۱۳۹۶. *درآمدی به اساطیر ایران*. تهران: توس.

نظامی گنجوی، ابوحماد. ۱۳۷۶. *هفت‌پیکر*. تصحیح وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

_____ . ۱۳۸۸. *هفت‌پیکر*. تصحیح برات زنجانی. ج ۴. تهران: دانشگاه تهران.

نیاگنجی، حجت‌الله؛ فرصتی جویباری، رضا و حسینعلی پاشاپاسندی. ۱۳۹۸. «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاسپندان با نگاهی به آئین مزدیسنا و اسطوره‌های پیشاآریایی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی* دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۵. ش ۵۷. صص ۴۰-۱۳. نیبرگ، هنریک ساموئل. ۱۳۸۳. *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الله نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر.

هالروید، استوارت. ۱۳۸۸. *ادبیات گنوسی*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اساطیر.

هینلز، جان. ۱۳۹۷. *تاریخ اساطیری ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: سمت.

یسنایسنای. ۱۳۸۷. *تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود*. تهران: اساطیر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Abolqāsemī, Mohsen. (2007/1386SH). *Dīn Va kīsh-hā-ye Irānī dar dōwrān-e bāstān*. Tehrān: Hīrmand.
- Afīfī, Rahīm. (1995/1374SH). *Asātīr Va farhang-e Irānī dar nevešt-e hā-ye Pahlavī*. Tehrān: Tūs.
- Asa'd-e gorgānī, Faxr al-dīn. (1970/1349SH). *Vīs Va Rāmīn*. ed. by Māgāsī Todovā & Aleksāndrā Govāxāriya. Tehrān: Bonyād-e farhang-e Irān.
- Bāqerī, Mehrī. (2014/1393SH). "Eīzād-e Šīr-sar dar mehr-parastī-ye qarb". With the efforts of Alī-ašraf Sādeqī, Abol-fazl Xatībī (ed). Tehrān: Hermes.
- Bahār, Mehrdād. (2005/1384H). *Pažūhešī dar asātīr-e Irān*. Tehrān: Agāh.
- Barzegar, Mohammad rezā (2000/1379H). "Div dar Šāh-nāme". *matn-pažūhī-ye adabī*. No.13. Pp.76-100.
- Benonist, Emil (2007/1386H). *Dīn-e Irānī*. Tr. by Bahman Sarkārātī. Tehrān: qatre.
- Boys, Meri. (2007/1386SH). *Zartoštī-yān, bāvar-hā Va Adāb-e dīnī-ye ān-hā*. Tr. by Asgar Bahrāmī. Tehrān: çoqnūs.
- Dādegī, Faranbaq. (1990/1369SH). *Bondeheš*. ed. by Mehrdād Bahār. Tehrān: Tūs.
- Ebn-e nadīm. (2002/1381SH). *Al-fehrest*. ed. with the efforts of Rezā Tajaddod. Tehrān: Asātīr.
- Eliade, Mircha. (2013/1392SH). *Čašm-Andāz-hā-ye Ostūre*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Tūs.
- Esmā'īl Pūr, Abolqāsem. (1990/1369SH). *Ostūre-ye Āfarīneš dar Kīš-e Mānī*. Tehrān: Češme.
- Gāt-ha. (2010/1389SH). With the efforts of Ebrāhīm Pūr dāvūd. Tehrān: Asātīr.
- Halroyd, stuart. (2009/1388SH). *Adabīyāt-e genūsī*. Tr. by Abolqāsem Esmā'īl pūr. Tehrān: Asātīr.
- Hinnells, John. (2018/1397SH). *Tārīx-e asātīrī-ye īrān*. Tr. by žāle Amūzgār va Ahmad Tafazzolī. Tehrān: Samt.
- Jalālī-Moqaddam, Masūd. (2005/1384H). *A'īn-e zarvānī*. Tehrān: amīr kabīr.
- Matīnī, Jalāl. (1984/1363SH). *Revāyātī đīgar az đīvān-e māzandarān*. New York: Bonyād-e motāle'āt-e Irān. No.1. Pp. 118-134.
- Meskūb, Šāhrox. (2017/1396SH). *Dar āmadī be asātīr-e Irān*. Tehrān: Tūs.
- Nezāmī. (1997/1376SH). *Haft-peykar*. ed. by Vahīd Dastgerdī. With the efforts of sa'īd Hamīdīyān. Tehrān: qatre.
- . (2009/1388SH). *Haft-peykar*. ed. by Dr. Barāt Zanjānī. 4th Ed. Tehrān: Tehrān University.
- Nīyā-ganjī, Hojjatollāh; Rezā Forsatī-joybārī and Hossein-alī Pāšā pāsandī. (2019/1398H). "Tahlīl-e sāxtārī-ye kamāl đīvān va amšāspandān bā negāhī be a'īn-e mazdīsna va ostūre-hā-ye pīšā-ārīyāeī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. Year 15. No.57. pp.13-40.*
- Nyberg, Henrik. (2004/1383SH). *Dīn-hā-ye Irān-e bastān*. Tr. by Seyfollāh Najm-ābadī. Kermān: Bāhonar University.
- Partow, Abolqāsem. (2009/1388SH). *Andīše-hā-ye falsafī-ye Irān*. Tehrān: Asātīr.
- Pūr nāmdārīyān, Taqī. (2007/1386SH). *Ramz va dāstān-hā-ye ramzī dar adab-e fārsī*. 6th Ed. Tehrān: Elmī Va farhangī.
- Rastgār-fasāeī, Mansūr. (2004/1383SH). *Peykar-gardānī-ye asātīr*. Tehrān: Pažūhešgāh-e olūm-e ensānī Va Motāle'āt-e farhangī.
- Rīyāhī, Žahrā & Nāser Jabbāreh. (2012/1391SH). "Barrašī-ye Kārkerd-e Div Dar Manzūme Hā-ye Pahlavānī Pas Az šāh name". *Še'r Pažūhī*. Shiraz University. Year.4. No. 2.

- Rotoon, K.K. (2015/1394SH). *Ostūre*. Tr. by Abolgāsem Esmā'il pūr. Tehrān: Markaz.
- Rowhāhni, Maṣūd & Mohammad rezā Enāyatī. (2011/1390H). "Qesse hā-ye Dīvān Dar Šāh-nāme". *Matn Šenāsi-ye Adab-e Fārsī*. No.1. Shiraz University. Pp. 105-122.
- Sattārī, Jalāl. (1996/1375SH). *Sīmā-ye zan dar farhang-e Irān*. Tehrān: Markaz.
- Ša'bān-lū, Alī rezā. (2012/1391SH). "Bāz-tāb-e ostūre-ye āfarīneš dar dāstān-e ekvān-e dīv". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 8. No.26. pp.111-132.
- Šahrestānī, Mohammad ebn-e abdol-karīm. (2003). *Al-melal va al-nehāl*. Ed by Salāh al-dīn al-havārī. Beirut: al-helāl.
- Yasnā. (2008/1387SH). With the efforts of Ebrāhīm Pūrdāvūd. Tehrān: Asātīr.
- Zādesparam. (1997/1366SH). *Gozīde-hā-ye zād esparam*. ed. by Mohammad-taqī Rāšed Mohassel. Tehrān: Motāle'āt Va tahqīqāt-e farhangī.
- Zand bahman yasn*. (1991/1370SH). ed. By Mohammad-taqī Rāšed Mohassel. Tehrān: Motāle'āt Va tahqīqāt-e farhangī.
- Zener, Rābert. (2005/1384SH). *Zarvān yā mo'ammā-ye zartoštīgarī*. Tr. by Teymūr qāderī. Tehrān: Amīr kabīr.
- _____. (2008/1387SH). *Tolū' va qorūb-e zartoštīgarī*. Tr. by Teymūr qāderī. Tehrān: Amīr kabīr.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی