

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه

سال یازدهم (۱۳۸۹)، شماره ۲۱

هستی‌شناسی دیوان

در حماسه‌های ملی برپایه شاهنامه فردوسی*

دکتر آرش اکبری مفاخر

عضو قطب علمی فردوسی‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

هستی‌شناسی دیوان عبارت است از بررسی دیوان در حالتی که مینو و گیتی (روان و تن) آنان درهم تنیده شده؛ تنومند، دیدنی و پسوندی شده‌اند. زمینه هستی‌پذیری دیوان از هستی‌شناسی اورمزد، امشاسپندان و ایزدان است. زیرا در آموزه‌های مزدیسنايي دیوان نیز همانند اهریمن هستی ندارند، اما هستی دیوان در حماسه‌های ملی ساختار ویژه‌ای می‌یابد و در برابر هستی انسانی قرار می‌گیرد. هریک از دیوان، دارای نام، شناسه و ویژگی‌های فردی می‌شوند که سبب شخصیت‌پذیری و بازشناسی آنها از انسان‌ها و سایر دیوان می‌گردد؛ پیکرشناسی آنها (پیکر سیاه، بزرگ، بلند و چهره حیوانی و ...) نیز از ویژگی‌های اهریمن و تصورات انسان درباره دیوان مینوی، انسان‌های غول‌پیکر بیابانی، مهاجمین و عناصر جادویی سرچشمه گرفته‌است. همچنین آنها دارای توانایی پیکرگردانی؛ دگرگونی پیکر و هستی و کالبدپذیری؛ پنهان کردن خود در کالبد انسان و حیوانات هستند.

کلیدواژه‌ها: دیو، پیکرگردانی، شاهنامه، حماسه‌های ملی.

مقدمه

اورمزد، نخست، آفریدگان خود را در مینو و سپس در گیتی می‌آفریند. پس از آن گیتی و مینو را درهم آمیخته و آفریدگان را به جنبش وامی‌دارد. (*Dēnkard*: 9.8.13) این جنبش برابر است با هستی یافتن آفریدگان. اورمزد که نخست روان را آفریده، تن را می‌آفریند تا روان در آن جای گیرد. او به این دلیل روان را در تن می‌آفریند که زمینه‌خوشکاری تن فراهم گردد. (*Bundahišn*: 14.8-9) انسان به جنبش بیفتد، هستی بیابد، اندیشه کند، سخن بگوید و کردار انجام دهد.

مینو (*mēnōg*) دنیایی است که موجودات آن در حالت نادیدنی، ناپسودنی و بدون تن هستند. آفرینش در این دنیا بدون اندیشه، ناگرفتنی و بی‌جنبش است و سه‌هزار سال به درازا می‌کشد. (*Bundahišn*: 36.1) اورمزد و اهریمن نخست آفرینش خود را در حالت مینو می‌آفرینند. آفریدگان اورمزدی از مینو به گیتی می‌رسند، اما اهریمن و آفرینش او در مینو باقی می‌مانند و از آنجا که نادیدنی، ناپسودنی و بدون تن هستند، هستی ندارند و در نیستی به سر می‌برند. (*Dēnkard*: 6. E31c؛ ارداویراف‌نامه: ۵: ۷)

گیتی (*gētiḡ*) عبارت است از دنیایی که موجودات در آن دیدنی، پسودنی و تنومند (دارای تن) هستند. هر آفریده‌ای که این ویژگی‌ها را داشته باشد، با چشم سر دیده شود و با دست لمس گردد، دارای گیتی است. (*Dēnkard*: 3.123) اهورامزدا پس از آفرینش دنیای مینو در سه‌هزار سال نخست، آفرینش خود را که عبارت است از، آسمان، آب، زمین، گیاه، گوسفند و انسان به‌گونه گیتی می‌آفریند. در این آفرینش سه‌هزار ساله، آفریدگان تنومند در ایستایی به سر می‌برند و جنبش و تکاپو ندارند (وزیدگی‌های زادسپرم، ج ۱، ص ۲۶)؛ یعنی آفریدگان اورمزدی با وجود داشتن مینو و گیتی، هستی (*hastiḥ*) ندارند؛ بنابراین، هستی‌شناسی دیوان عبارت است از بررسی دیوان که از حالت نیستی به هستی رسیده‌اند؛ یعنی گیتی یافته، تنومند، دیدنی و پسودنی شده‌اند. پس از آن مینو و گیتی؛ یعنی روان و تن آنها درهم آمیخته، در دنیای زمینی به جنبش افتاده‌اند و مانند آفریده‌های اهورایی دارای نیروی اندیشه، گفتار و کردار شده‌اند. این

هستی دیوان در بخش‌هایی از حماسه‌های ملی پدیدار شده است. در این متون دیوان به موجوداتی هستی‌مند و همانند انسان تبدیل شده‌اند که رفتارهای ویژه‌ای دارند. این مقاله با روش توصیف متنی پیش‌زمینه‌های هستی‌پذیری و هستی‌شناسی دیوان در حماسه‌های ملی را بر پایه شاهنامه بررسی می‌کند.

پیش‌زمینه‌های هستی‌پذیری دیوان

اهورامزدا در آغاز آفرینش، آفریدگان خود را به گونه مینو می‌آفریند. او نخست مینوی امشاسپندان را آفریده و برای هریک از آنان یک خویشکاری و یک نشان گیتی قرار می‌دهد. این نشان گیتی دلیل بر هستی اورمزد و امشاسپندان است. اهریمن نیز در برابر هریک از امشاسپندان یک سردیو به گونه مینو می‌آفریند، اما اهریمن و دیوان برخلاف اورمزد و امشاسپندان نشان گیتی ندارند و نداشتن این نشان دلیل بر نیستی اهریمن و دیوان است. (Bundahišn: 1.52-58; 5.1)

خویشکاری، نماد مینو و نشان گیتی اورمزد و امشاسپندان عبارت است از،

امشاسپند	خویشکاری	نماد مینو	نشان گیتی
اورمزد	نگهبانی آفرینش	مردم‌دوستی	انسان
بهمن	سالارباری درگاه اورمزد	آشتی‌خواهی	گوسفند و جامه سپید
اردیبهشت	برقراری نظم و ترتیب راستی		آتش
شهریور	شفاعت درویشان	خویشاوندداری	فلز
سپندارمذ	پرورش آفریدگان	فروتنی و بندگی	زمین
خرداد	زایش و پرورش موجودات	سپاس‌داری	آب
امرداد	رویش گیاه و افزایش گوسفند	هم‌پرسی و میانه‌روی	گیاه

(Bundahišn: 3.14-22; 26¹; Dēnkard: 6.E45h)

امشاسپندان برای انجام خویشکاری‌های خود دستیارانی دارند. سردیوان نیز برای انجام کارها و پیش‌بردن ویرانگری‌های خود دستیارانی دارند که آنان را یاری می‌کنند. این دستیاران که به دیوان نام‌بردارند، دارای آفرینش مینوی هستند، نشان گیتی ندارند و شمار آنان به هزاران نمونه می‌رسد.

از آنجا که امشاسپندان، هستی و نشان گیتی ویژه خود را دارند، این زمینه برای آنان فراهم شده تا برای ملموس شدن حضورشان در گیتی و پیوندی که میان اهورامزدا و انسان ایجاد می‌کنند، هستی خود را در پیکر انسانی به نمایش بگذارند. همچنین اورمزد، مینوترین مینوان، که نور مطلق است و تن ندارد، برای ایجاد ارتباط با پیامبر خود، زردشت، یکی از ویژگی‌های انسانی را می‌پذیرد و با او سخن می‌گوید. (ارداویراف‌نامه، ج ۶، ص ۱۰۱) البته او برای برقراری پیوندی استوارتر در پیکر نشان گیتی خود، انسان، درمی‌آید و خود را به زردشت نشان می‌دهد.

اورمزد چهره خود را به اندازه آسمان پدیدار می‌سازد، در حالی که سر در اوج و پای در آسمان فرودین دارد و دو دستش به هر دو سوی آسمان می‌رسد. او آسمان را همانند جامه‌ای می‌پوشد، در حالی که امشاسپندان نیز هم‌بالای او آشکارند. (وزیدگی‌های زادسپرم، ج ۲۲، صص ۸-۹) در یکی از انجمن‌هایی که اورمزد و امشاسپندان در کنار هم می‌نشینند، سپندارمذ در کنار اورمزد می‌نشیند، دست در گردن او حلقه کرده و به او عشق می‌ورزد و آن دو یک لحظه چشم از هم برنمی‌دارند. (روایت پهلوی، ج ۸، ص ۲)

اورمزد در پایان جهان در نشان ویژه گیتی خود، سوشیانس، درمی‌آمیزد و در کشور خونیرس پدیدار می‌شود. امشاسپندان نیز هرکدام در نشان گیتی خود درآمیخته و در شش کشور دیگر آشکار می‌گردند. (وزیدگی‌های زادسپرم، ۳۵، ۳۹)

سپندارمذ در روزگار منوچهر در پیکر دوشیزه‌ای با جامه روشن که کمربندی زرین بر میان بسته و به اطراف خود فروغ می‌بخشد، در حالی که همه مردم او را می‌بینند به خانه منوچهرشاه می‌رود. (وزیدگی‌های زادسپرم، ج ۴، صص ۴-۵) او با منوچهر سخن می‌گوید و راهکار پیروزی بر افراسیاب را به او می‌آموزد. (دستنویس م. ۲۹، ج ۲۶، صص ۷-۱۰) مینوی باد در پیکر مردی روشن، بلند و به آیین که موزه‌ای چوبین به پای دارد در زمین آشکار می‌گردد. همچنین اورمزد، بهمن و اردیبهشت و آتش را به

گونه گیتی برای باورمندی گشتاسپ به خانه او می‌فرستد. (وزیدگی‌های زادسپرم، ج ۳، ص ۱۰ و ج ۲۴، ص ۵)

ابا سهم و هیبت همه با شکوه
یکی بهمن و دیگر اردیبهشت
هم آذرخراد و هم آذرگشسب
به گشتاسپ گفتند کای شهریار
بر تخت رفتند چون چار کوه
فرستاده دادگراز بهشت
نشسته برین گونه هریک براسب
رسولیم نزد تو ما هر چهار
(زراتشت‌نامه، صص ۱۱۴۰-۱۱۴۳)

نمونه گویای پیکرپذیری ایزدان مینوی، پیکرپذیری انسانی مینوی ایزد هوم است. ایزد هوم در ساختار مینوی خود، نگهبان شیره نوشیدنی و درمان‌بخش هوم است (یسنا، ج ۱۰، صص ۱۰-۱۲). او در پیکر زیباترین مرد در کل هستی مادی به عنوان پیام‌آور اهورامزدا بر زردشت نمایان می‌شود. (یسنا، ج ۹، ص ۱) هوم آرزو دارد که افراسیاب تورانی را به زنجیر کشیده و او را کشان‌کشان نزد کیخسرو آورد تا کیخسرو او را به خونخواهی سیاوش و اغریث در کنار دریای چیچست بکشد. (یسنا، ج ۵۷، ص ۹ و یشت، ج ۹، ص ۱۸)

از آنجا که افراسیاب آفریده‌ای انسانی و دارای تن جسمانی است، ضرورت دارد که هوم، پیکر انسانی بپذیرد تا بتواند در زمین آشکار شود و افراسیاب را به دام اندازد. این نوع دگرگونی‌ها در دنیای زمینی و حماسه روی می‌دهد. هوم فرشته از حالت مینوی به حالت گیتیایی درآمده، پیکر انسانی می‌پذیرد و افراسیاب را در زمین به دام می‌اندازد. (غرر اخبار ملوک فرس، صص ۲۳۲-۲۳۳)

ز کوه اندر آمد به هنگام خواب
بیامد بکردار شیر ژیان
کمندی که بر جای زنار داشت
به‌هنگ اندرون شد گرفت آن‌به‌دست
بدید آن در هنگ افراسیاب
ز پشمینه بگشاد گردی‌میان
کجا در پناه جهاندار داشت،
چو نزدیک شد بازوی او بیست

همی‌رفت و او را پس‌اندر کشان همی‌تاخت با رنج چون بیهشان

(شاهنامه، ۳۱۴/۴ - ۲۲۴۶/۳۱۵ - ۲۲۵۰)

هوم پس از انجام خویشکاری خود دیگر در شاهنامه نقش و جایگاهی ندارد و گویا به دنیای مینو بازمی‌گردد.

هستی‌شناسی دیوان در حماسه‌های ملی

پیکرپذیری

پیکرپذیری دیوان در حماسه‌های ملی ساختار ویژه خود را دارد؛ هستی آنها در برابر هستی انسانی قرار می‌گیرد. در حماسه، دیوان همانند تمام انسان‌ها و شخصیت‌های حماسی، هستی و پیکر شناخته‌شده، نام، شناسه و ویژگی‌های خاص خود را دارند. این ویژگی‌ها باعث تمایز دیوان از انسان‌ها و سایر دیوان و سبب شخصیت‌پذیری آنها می‌شود، به عنوان مثال دیو سپید در غاری در مازندران زندگی می‌کند و از کارگزاران شاه مازندران است. او «تنی تیره»^۲، پیکری بزرگ و سیاه «چو کوهی سیاه»^۳ دارد و «به رنگ شبه روی و چون برف موی»^۴ ویژگی بارز و شناسه فردی اوست. این دیو دارای اندام‌های انسانی و دست و پا است و با این اندام‌ها با رستم می‌جنگد. او بر روی دو پا می‌ایستد و به خوبی از دستانش بهره می‌گیرد. این ویژگی‌ها در کل، همسان با هستی دیگر دیوها و در جزئیات، شناسه‌های ویژه دیو سپید است که او را از دیوهای دیگر همچون کولاددیو، ارژنگ‌دیو و... متمایز می‌سازد. (شاهنامه، ۴۲/۲ - ۴۳)

البته یک تفاوت بنیادی میان هستی انسانی و دیوی وجود دارد و آن جدایی‌پذیری و یا جدایی‌ناپذیری مینو و گیتی آنهاست. هنگامی که مینو و گیتی انسان درهم تنیده‌شود، هستی انسانی شکل می‌گیرد و در هنگام مرگ روان انسان که گوهری نامیراست، از تن او جدا شده و رو به جاودانگی می‌نهد. در واقع هستی‌پذیری انسان مرحله‌ای است برای زندگی جاوید، اما از آنجا که دیوان دارای گوهری میرا هستند، پس از شکل‌گیری هستی دیوان، گوهر آنها از نشان جدا نمی‌شود. بنابراین هستی‌پذیری دیوان برابر است

با ویرانی و نابودی آنها. (Dēnkard: 3.50)

همان‌گونه که آفرینش اهریمن و دیوان الگوبرداری از آفرینش اورمزدی است، دگرگونی‌های آنان از مینو به گیتی نیز پیرو دگرگونی‌های اورمزدی است، خشم، دیوی مینوی است. در مینوی خرد (۲۶. ۳۷) به روشنی آمده که دیو خشم تجسم و پیکر ندارد، اما زمینه‌هایی برای پیکریزایی او فراهم می‌شود و او هستی می‌پذیرد. در گزارش دینکرد (7.4.87) هنگامی که گشتاسپ دین زردشت را می‌پذیرد، دیوان در دوزخ بر خود می‌لرزند. دیو خشم خبر پذیرش دین بهی توسط گشتاسپ را به ارجاسپ می‌رساند. این دیو با سخت‌ترین بانگ‌ها می‌خروشد و آنان را به نبرد برمی‌انگیزد، اما در دنیای حماسه، دیو خشم به نره‌دیوی از گروه دیوان زمینی دگرگون می‌شود،

بپذرفت گشتاسپ، گفتا که نیز
نفرمایم دادن این بار چیز
پس آگاه شد نره‌دیوی ازین
هم اندر زمان شد سوی شاه چین...
(شاهنامه، ۵ / ۸۵ / ۹۱-۹۲)

در نمونه‌ای دیگر، در پی ازدواج دیو خشم با منوشک (*Manušak*)، خواهر منوچهر، کوخرید (*Kuxrid*)، یکی از دشمنان زردشت، زاده می‌شود. (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱.۹) یکی دیگر از نمونه‌های پیکریزایی دیوان در نبرد حماسی میان تیشتر و اپوش روی می‌دهد. اپوش، دیو خشک‌سالی، ساخته و پرداخته پندارهای ذهنی انسان در برابر بلای خشک‌سالی است. تفکر هستی‌ناپذیری و نیستی اهریمن و دیوان در این مورد بخوبی آشکار است،

در وزیدگی‌های زادسپرم (۳. ۸) تیشتر در پیکرهای مرد، گاو و اسب نمایان می‌شود، در حالی که از پیکریزایی دیو اپوش اثری نیست. در تیریشست و بندهش در نبرد حماسی آسمانی‌ای که میان تیشتر و اپوش روی می‌دهد، تیشتر در سه پیکر مرد جوان پانزده ساله، گاو زرین‌شاخ و اسب سپید زرین‌گوش درازدم درمی‌آید، اما برای اپوش تنها پیکر اسب سیاه کل سهمناک کوتاه‌دم وجود دارد. آنها سه بار در پیکر اسب سپید و سیاه با یکدیگر می‌جنگند تا اینکه تیشتر پیروز می‌شود. سپس اپوش را به بند کشیده و

با زنجیر می‌بندد، آنگونه که هزار مرد، مردی را ببندند. (یشت، ۸-۱۳-۲۱،
(6b.10 *Bundahišn*:۵۵)

در دنیای آسمانی یشت‌ها با آنکه سرنوشت دیوان برگرفته از سرنوشتی انسانی است، اما آنها هنوز به پیکرپذیری انسانی نرسیده و پیکره‌های حیوانی دارند. در واقع دیوان در دنیای زمینی حماسه‌های ملکی است که پیکر انسانی می‌پذیرند. ساختار حماسه‌های ایرانی که در آنها از نبردهای آسمانی نشانی نیست، این نیاز را به وجود آورده که دیوان در ساختار انسانی پیکرپذیر شده و هستی انسانی بیابند. در گذر زمان دگرگونی‌ها و پیکرپذیری‌های مختلفی به وجود آمده تا آنکه دیوان هستی ویژه خود را در حماسه‌های ملکی بویژه شاهنامه، گرشاسپ‌نامه و فرامرزنامه یافته‌اند. در این هستی ویژه، مینو و گیتی دیوان درهم تنیده شده و هستی آنها در برابر هستی انسانی نمایان گشته‌است، به گونه‌ای که آنها در حماسه‌های ملکی با این هستی دیوی شناخته می‌شوند. گندرو دیو یکی از این نمونه‌هاست،

گندرو (*Gandarw*)^۵ یکی از خدایان کهن آریایی است که در متون هندی در جایگاه خود با عنوان خدای خورشید باقی مانده (*Rig Veda*: 10.139.44)، اما در متون ایرانی همانند دیگر خدایان هندی به دیوی پتیاره دگرگون می‌شود. نخستین ضرورت برای هستی‌پیکری این دیو، گذر از آسمان به زمین و از گونه مینو به گیتی است. علاوه بر این رویارویی گندرو با پهلوان نامدار ایرانی، گرشاسپ، هستی‌ای انسان‌گونه با ویژگی‌های دیوی برجسته به او می‌بخشد.

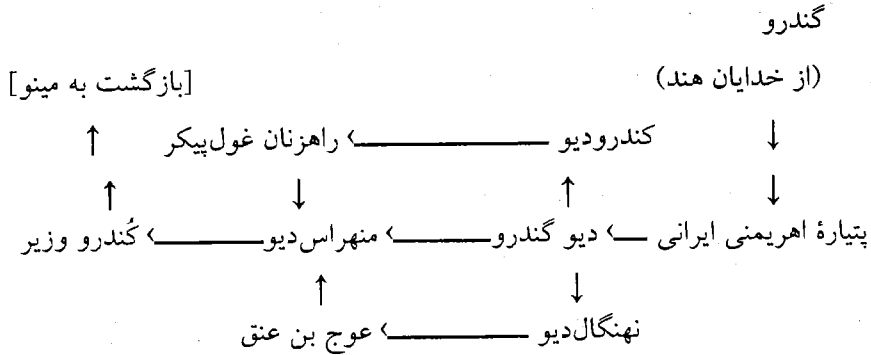
نخستین حضور گندرو در یشت‌ها (۵.۳۷؛ ۱۵.۲۸؛ ۱۹.۴۱) و به‌گونه پتیاره‌ای اهریمنی است که همانند اهریمن قصد ویرانی جهان را دارد، اما هنوز شخصیت دیوی نیافته‌است. در دینکرد (7.1.32)^۶ و مینوی خرد (۲۶.۵۰) شخصیت دیوی گندرو با واژه دیو ثابت می‌شود.

در روایت پهلوی (۱۸. ۸) و به پیرو آن در دستنویس م. او (۲۹. ۱) (۲۳-۱۵) و ترجمه فارسی زردشتی آن در صد در بندهش (۲۰-۱۳) و روایات داراب هرمزدیار (۱/ ۱۶-۱۱ / ۶۲) مبارزه گرشاسپ و گندرو ساختار حماسی یافته و به حماسه‌های ملی راه می‌یابد.

دیو گندرو در شاهنامه (کندرو دیو) (۵/ ۳۴۷ / ۶۵۷-۶۵۸) با همان ویژگی‌هایی که در متون پهلوی و فارسی زردشتی برای او بیان شده، در برابر سام قرار می‌گیرد. این دیو در گرشاسپ‌نامه (۲۸۱. ۹-۱۷) با نام منهراس دیو نمایان می‌گردد و سرنوشت دوگانه‌ای دارد؛ گرشاسپ او را زنده به کشتی بسته و به دریا می‌اندازد (۲۸۳. ۴۵-۵۵) یا اینکه او را زنده در میدان شهر با زنجیر به چهار دار می‌بندد و مردم او را می‌نگرند (۳۲۶. ۱۰-۲۰). این سرنوشت بازتابی از ویژگی خدایی و اهریمنی این دیو است که باید تا روز رستاخیز زنده بماند و همراه با اهریمن نیست و نابود شود. این دیو در سام‌نامه یک بار در هستی دیوی با نام نهنگال (۱. ۳۰۱-۳۵۰) و بار دیگر در پیکر انسانی گول‌پیکر به نام عوج بن عنق پدیدار می‌شود (۲. ۲۷۵-۲۸۵).^۷

گول‌پیکری عوج بن عنق، پادشاه باشان، که تخت خواب او چهار متر درازا و دو متر پهنا داشته (کتاب مقدس، تثنیه، ۳. ۱۱)، زمینه دگرگونی شخصیت دیوی را به شخصیتی انسانی فراهم می‌کند. این دگرگونی در متون تاریخی ادامه می‌یابد. (نهایه‌الارب، ۱۲۷۵، ص ۲۷؛ تاریخ بلعمی، ۱۲۸۰، ص ۳۴۱) راهزنان گول‌پیکری که گرشاسپ با آنها مبارزه می‌کند نیز می‌توانند سرچشمه دیگری برای دگرگونی گندرو از شخصیتی دیوی به شخصیت انسانی گول‌پیکر باشند.^۸ در دگرگونی پایانی گندرو در شاهنامه به انسانی عادی با نام گندرو دگرگون شده و پیشکاری ضحاک را بر عهده می‌گیرد. (۱/ ۷۸ / ۳۷۰) از سرنوشت این انسان نیز سخنی به میان نیامده است، گویا او نیز دیگر باره به دنیای مینوی خود در آسمان برمی‌گردد.

این دگرگونی‌های هستی‌گندرو را می‌توان در نمودار زیر نشان داد،



پیکرشناسی

نخستین جلوه‌ای که دیوان را از انسان‌ها جدا می‌کند، پیکر و ظاهر آنهاست. آنها از نظر ساختار آفرینشی با آدمیان متفاوت هستند. این تفاوت‌ها ویژگی بارزی برای دیوان شده‌است

۱) پیکر سیاه‌رنگ

این ویژگی بازتاب پیوند آنها با اهریمن است. هنگامی که اهریمن از زروان زاده می‌شود، تیره و بدبوست (روایات داراب هرمزدیار، ۲ / ۸۱ / ۱۱؛ رساله تکذیب و ردّ فرق دینی، ۱) و پیکری سیاه و خاکستری دارد (Bundahišn، 1.46؛ وزیدگی‌های زادسپرم، ۱. ۲۹). جهی، دختر اهریمن، پیکری سیاه دارد (روایت پهلوی، ۴۸، ۹، ۲۹). دیوان نیز سیاه‌پیکر هستند. (یشت: ۱۹، ۹۵؛ Dēkard: 7.6.7) دیو نسو و اپوش، سیاه‌پیکرند (یشت، ۸، ۲۱) و همچنین خزوران که نماد اهریمن است

سیامک بیامد برهنه تن	برآویخت با دیو اهرمننا
بزد چنگ وارونه دیو سیاه	دوتا اندر آورد بالای شاه

(شاهنامه، ۳۳-۳۲ / ۲۳ / ۱)

- دیوسپید، نیز برخلاف نامش، پیکری / تنی تیره و پیکری سیاه دارد،

فرو برد خنجر دلش بردرید جگرش از تن تیره بیرون کشید

(همان، ۴۳/۲، ۵۸۱)

سوی رستم آمد چو کوهی سیاه از آهنش ساعد، از آهن کلاه

(همان، ۴۲/۲، ۵۷۰)

- جادوانی که یاریگر دیوانند نیز سیاه‌پیکرند،

از آن جادوان با خروش و غریو دلیرو ستیزنده و نره‌دیو

به تن هریکی همچو کوه سیاه ز پولاد و آهن قبا و کلاه

(فرامرزنانه، ۳۳۷، ۱۷-۱۸)

بنابراین سیاه‌پیکری یکی از ویژگی‌های برجسته دیوان در

حماسه‌هاست (گرشاسپ‌نامه، ۸۰، ۱۶؛ ۱۱۱، ۱؛ ۲۸۲، ۲۷؛ ۲۸۳، ۴۷؛ فرامرزنانه، ۸۰

؛ ۱۲؛ ۸، ۸۱؛ ۸، ۲۴۱؛ ۱۳-۱۲).

۲) دو رنگ بودن پیکر و چهره

در سیاهی پیکر دیوان رنگ دیگری نیز وجود دارد که در پیکر سیاه آنها نمایان

است،

- دیو سپید دارای تن سیاه و موی سپید است،

به کردار دوزخ یکی چاه دید تن دیو از آن تیرگی ناپدید

...به رنگ شبه روی، چون برف موی جهان پر ز بالای و پهنای او

(شاهنامه، ۴۲/۲، ۵۶۵، ۵۷۰)

- منهراس دیو پیکری دو رنگ دارد،

ستبری دو بازو مه از ران پیل رخس زرد و دیگر همه تن چو نیل

(گرشاسپ‌نامه، ۲۸۲، ۲۹)

- دیوانی که فرامرز با آنها می‌جنگد نیز این‌گونه هستند،

یکی دیو در وی سیاه و بلند ستبر و سیه روی و ناهوشمند

دلیر و قوی بال چون برف موی دوان بسر و شیرش همه چارسوی

(فرامرنامه، ۸۰-۱۲-۱۳)

رخش تیره و دیدگانش سفید ز بيمش تو گویی جهان نارمید

همه تن پر از موی چون گوسفند تنش زرد و تیره به سان نوند

(۱۳-۱۲-۳۴۱)

- علاوه بر دیوان، موجودات اهریمنی دیگر هم این ویژگی را دارند، همانند زن

جادو در خان سوم اسفندیار،

بدو گفت، بر من نیاری گزند اگر آهنین کوه گردی بلند

بیارای از آنسان که هستی رخت به شمشیر یازم کنون پاسخت

به زنجیر شد گنده پیری تباه سر و موی چون برف و روی سیاه

(شاهنامه، ۵/۲۳۸-۲۲۲-۲۲۴)

- زن جادو در هفت خان رستم،

چو شنگرف موی و تن و رو سیاه به دیدار زشت و پلید و تباه

(۱/۳۱/۲)

- گرگ گویا نیز یکی از این نمونه‌هاست،

یکی گرگ بینی چو یک ژنده پیل همه سر چو برف و همه تن چو نیل

(فرامرنامه، ۸۱/۸)

این ویژگی دورنگی پیکر از آن دیوان است، بنابراین کودکانی که تنی سیاه چون قیر

و مویی سپید چون شیر (عجایب‌نامه، ۱۰۸) داشته‌باشند، زاده اهریمن و دیوان به شمار

می‌روند و توسط پدرانشان به کوه و بیابان انداخته می‌شوند. هنگامی که سام با سیمای

شگفت فرزندش که دارای تنی سیاه و روی و مویی سپید است، روبه‌رو می‌شود، او را

به اهریمن نسبت می‌دهد و به بیابان می‌اندازد تا شکار پرندگان و درندگان شود،

ازین بچه چون بچه اهرمن سیه پیکر و موی سر چون سمن

(شاهنامه، ۱/۱۶۶/۶۳)

تنش تیره بد، روی و مویش سپید

چو دیدش، دل سام شد نا امید

در کوش‌نامه کوش پیل دندان پیکری دورنگ دارد و به همین دلیل پدرش او را به

بیشه‌ای می‌اندازد،

سر و موی سرخ و دو دیده چو نیل

دو دندان خوک و دو گوش آن پیل

سیه چون تن مردم پرگناه

میان دو کتفش نشانی سیاه

(۹۷۰-۹۶۹ / ۲۰۲)

۳) پیکر بزرگ و بلند

- کندرودیو،

تنش بر زمین و سرش باسما

دگر کندرو دیو بد بدگمان

زتاییدن خور زیانش بسدی

که دریای چین تا میانش بدی

(شاهنامه، ۳۴۷ / ۵، ۶۵۸-۶۵۷)

- کولاددیو،

بر و یال و کتفش بود ده رسن

یکی کوه یابی مر او را به تن

(۴۷۹ / ۳۶ / ۲)

- منهراس دیو،

چهل رش درازای بالای اوست

چو سه باز یک مرد، پهنای اوست

به بالا چهل رش ز تو برترست

دزآگاه دیوی بد و منکرست

(گرتاسپ‌نامه، ۲۷۳، ۸۱، ۲۸۱، ۱۰)

- سر دیوان کلان‌کوه،

تنش هم به سان گه بیستون

درازای آن دیو ده رش فزون

(فرامرزنامه، ۳۴۱، ۱۱)

۴) پیکر حیوانی،

- منهراس دیو،

به‌کردار می‌شان همه تنش موی
(گرشاسپ‌نامه، ۲۸۲. ۲۷)

تنش زرد و تیره به‌سان نوند
(فرامرزنانه، ۳۴۱. ۱۳)

دهان پر ز دندان های گراز
تنش را نشایست کردن نگاه
(شاهنامه، ۳ / ۲۹۸ / ۱۶۲-۱۶۳)

که در چنگ او خاره گشتی چوموم
دو دندان به مانده دار و عاج
دو بینی چو دو کشتی سرنگون
درآویخته لب چو لفق شتر
(فرامرزنانه، ۲۴۱. ۲-۵)

یکی دیو دید اندر او با دو سر
به تن پیل و چنگل چو ببر دلیر
(۹۲. ۱۹-۲۰)

برون رسته دندان چویشک گراز
(گرشاسپ‌نامه، ۱۸۲. ۲۸)

چوشیرانش چنگال و چون غول روی

- سر دیوان کلان‌کوه،

همه تن پر از موی چون گوسفند

(۵) چهره حیوانی،

- اکوان دیو،

سرش چون سر پیل و مویش دراز
دو چشمش سپید و لبانش سیاه

- سیه دیو،

یکی دیو بود اندران مرز و بوم
از این دیوچهری به بالا چو ساج
دو دیده به مانند دو چشمه خون
دهانش چو غاری بُد از سنگ پر

- یکی از دیوان فرامرزنانه،

بزد دست و آنکه فرا شد ز در
سری چون سر گاو، دیگر چو شیر

(۶) گوش‌های بزرگ،

- منهراس دیو،

دو گوشش چو دوپرده پهن و دراز

- «گلیمینه‌گوش» دیوی با گوش‌های بسیار بزرگ است،

مر او را بدی چون گلیمش دوگوش سیه‌چهره نامش گلیمینه‌گوش

(فرامرنامه، ۱۵. ۱۱)

- فرامرز، گوش یکی از دیوان را سوراخ کرده و در آن نعل اسب آویزان می‌کند،

دو گوشش به خنجر همانگه بسفت دو نعل گران اندر او کرد و گفت

(همان، ۳۵۱.۶)

(۷) چنگال حیوانی،

- کناس دیو،

به چنگال مانده نره گرگ سرانگشت چون شاخ داری بزرگ

ز انگشت او ناخنان دراز برسته فزونتر ز نیش گراز

(فرامرنامه، ۲۴۱. ۶-۷)

- دیو زوش که شش دست دارد،

ندیدی کسی را به روی زمین که شش دست دارد به هنگام کین

(بهمن‌نامه، ۵۴۱. ۹۳۱۱)

(۸) شاخ حیوانی،

- ارقم دیو،

چسو بینی، برسی ز بالای او ز شاخ و دو چشم و ز پهنای او

(سام‌نامه، ۱۹۳ / ۲ / ۱۸)

- دیو هیشم،

دو شاخش بلند است چون دو چنار همه نیش او هست هم رنگ دار

(روایات داراب هرمز دیار، ۱۸۵ / ۲ / ۸)

یکی از سرچشمه‌های شکل‌گیری پیکرهای دیوی، تصوّراتی است که درباره

ظاهرشدن دیوان بر روان انسان‌های مرده وجود داشته‌است. یکی از این دیوان دیو

هیشم (*hišem* خشم، غرور) است،

همانگاه هیشم بیاید دوان
 یکی دیو مانند دیوی سیاه
 سرش برگذشته اَبر آسمان
 دو شاخش بلند است چون دو چنار
 برون دودها آید از وی دهان
 همه چنگ‌ها تیز همچون پلنگ
 زبان کرده بیرون همه ازدهن
 به نزد روان چونکه هیشم رسید
 ابدا چند دیوان پتیارگان
 به‌زستی توان کرد بر وی نگاه
 چو پهناش گیرد دو نیمی جهان
 همه نیش او هست هم رنگ دار
 که ترسد هم از هیبتش آن روان
 بنفرید و آید به‌سان نهنگ
 به تندی دوان همچو یک اهرمن
 بزد دست و بگرفت پیشش کشید
 (روایات داراب هرمزدیار، ۲ / ۱۸۵ - ۵ - ۱۲)

این ویژگی‌ها، تنها مختص دیوان نیست، بلکه انسان‌هایی که در بیابان‌ها زندگی می‌کنند و به زنگی مشهورند نیز این ویژگی‌ها را دارند،

به بالا چو بر رفته بر ابر ساج
 دو چشمش چو دو گنبد قیرفام
 سر بینیش چون دو روزن بهم
 دو لب‌کرده لرزان به خشم و ستیز
 به سر برش موی گره بر گره
 ز دیوست گفتیش رفتار و پی
 به دندان چو دو شانه بر هم ز عاج
 نشانده ز پیروزه مینا دو جام
 گشاده ز دوزخ در او دود و دم
 جهان آتش از زخم دندان تیز
 چو بر قیر زنگار خورده زره
 درازا و رنگ از شب ماه دی
 (گرشاسپ‌نامه، ۲۳۳ / ۲۷ - ۴۲)

و همچنین مهاجمینی (هیتالیان) که به ایران می‌تازند،

همانا نه مردم بدند آن سپاه
 به چهره همه دیو بودند و دد
 ... همه چهره اژدها داشتند
 نشایست کردن بدیشان نگاه
 به دل دور از اندیشه نیک و بد
 همی نیزه بر کوه بگذاشتند

همه جنگ‌هاشان به‌سان پلنگ نشد سیر دلشان تو گویی ز جنگ

(شاهنامه، ۷/ ۲۴۰-۱۸۱۷-۱۸۲۲)

پیکرشناسی دیوان همانند پیکرشناسی انسان است. دیوان در پیکر انسانی با ویژگی‌های متمایز و برجسته از انسان شناخته‌می‌شوند. پیکرپذیری دیوان در اندیشه‌های ایرانی از ویژگی‌های اهریمن، تصورات انسان درباره‌ی دیوان مینوی، انسان‌های غول‌پیکر بیابانی، مهاجمین و عناصر جادویی سرچشمه گرفته‌است.

پیکرگردانی

پیکرگردانی^۹ عبارت است از دگرگونی پیکر و هستی یک موجود به‌گونه‌ای که به عنوان موجود دیگری شناخته‌شود. این ویژگی فراتر از توانایی بشری و کارکردی اهورایی- اهریمنی است که با نیروی معجزه یا جادو در پیوند است.

از آنجا که اهورامزدا و ایزدان در پیکرهای گوناگون درمی‌آیند، اهریمن و دیوان نیز باید این ویژگی را بپذیرند تا زمینه‌ی شناخت پیکرگردانی‌های اهورایی و اهریمنی فراهم گردد. پیکرگردانی برای اهوراییان بازتابی از معجزه‌گری و برای اهریمن و دیوان بازتابی از جادوگری آنهاست. اهریمن با نیروی جادویی خود به پیکرهای گوناگونی درمی‌آید، نخستین پیکری که اهریمن در آن درمی‌آید، پیکر مار است. او در آغاز آفرینش در پیکر مار و در تازشی دیگر در پیکر مگس بر همه‌ی آفرینش هجوم می‌آورد. اهریمن در گردشی دیگر در پیکر وزغی بی‌ارزش پدیدارمی‌گردد. (Bundahišn: 4.10-11; 27.2) جهی، دختر اهریمن، نیز در پیکر مگس^{۱۰} سیاه، مار و انسان درمی‌آید. (روایت پهلوی، ۴۸. ۹، ۲۹) نسو، دیو مردار و لاشه، پس از مرگ آدمی در پیکر مگسی سهمناک، زانوخمیده و سرین برآمده بر پیکر مردگان می‌تازد. (وندیداد، ۸، ۱۶) پوش هم در پیکر حیوانی اسب سیاهی درمی‌آید. (یشت، ۸، ۱۳-۲۱، ۵۵، Bundahišn: 6b.10)

در حماسه‌های ملی، هستی دیوان ثابت شده و پیکر شناخته‌شده‌ای می‌یابند. هستی دیوان با این تفاوت بنیادی که با مرگ پیکر آنها، روانشان نابود شده و از بین می‌رود،

در برابر هستی انسانی قرار می‌گیرد. دیوان در شاهنامه با مرگ نابود شده و از بین می‌روند. آنها در هستی ثابت و پیکر شناخته‌شده خود زندگی می‌کنند و در همان هستی و پیکر با انسان‌ها می‌جنگند و می‌میرند. با مرگ این دیوان (جز دیو سپید) تن و روان آنها نیز در گیتی و مینو نابود می‌شود؛ یعنی پس از مرگ دیوان، نشانی از کارکرد روان آنها در زمین و آسمان دیده نمی‌شود.

بنابراین آموزه، دیوان شاهنامه نمی‌توانند هستی خود را دگرگون کنند؛ زیرا این دگرگونی برابر است با نابودی آنها، اما در حماسه‌های پس از شاهنامه، ویژگی جادویی دیوان پررنگ‌تر می‌شود و آنها با بهره‌بردن از نیروهای جادویی خود توانایی پیکرگردانی می‌یابند و می‌توانند هستی خود را دگرگون کنند.

در فرامرزنامه هنگامی که فرامرز با یکی از دیوان کلان‌کوه روبه‌رو می‌شود و ضربه‌ای سخت به او می‌زند، دیو هستی خود را به اژدها دگرگون می‌کند،

شد از جادوی چون یکی اژدها	بدان‌سان کز او کس نیاید رها
خروشید و بر پهلوان حمله کرد	ز میدان کینه برانگیخت گرد

(۱۹-۱۸، ۳۳۸)

در نمونه دیگر در سامنامه ارقم‌دیو نخست هستی خود را به سنگ، دگرگون می‌کند،

بزد دست بر دیوجنگی ز کین	برآورد او را بزد بر زمین
نشست از بر سینه‌اش بی‌درنگ	ز جادوگری پیکرش گشت سنگ
دلاور یکی کوه خاره بدید	همه لب ز حیرت به دندان‌گزید

(۶-۴ / ۱۹۳ / ۲)

و پس از آن در پیکر اژدهایی نمایان می‌شود،

در آن دره بینی یکی اژدها	که بیسر بیان زو نیابد رها
چو بینی بترسی ز بالای او	ز شاخ و دو چشم و ز پهنای او
همان ارقم است آن دد بدگهر	که چون اژدها ساخت خود را دگر

(۱-۱۸ / ۱۹۴ - ۱۹۳ / ۲)

اما هنگامی که اکوان دیو خود را در کالبد گوری پنهان می‌کند (عجایب‌نامه، ۲۱۷-۲۱۸)، هستی او دگرگون نمی‌شود. این کردار، پیکرگردانی نیست، بلکه می‌توان آن را کالبدپذیری نامید.

کالبدپذیری

یکی از ویژگی‌های دیوان که در متون ایرانی تصویر روشنی از آن نیامده، کالبدپذیری آنهاست. در یسنا (۹. ۱۵) و به پیرو آن در یشت (۱۹. ۸۰-۸۱) آمده که دیوان در روزگار پیش از زردشت، مردم‌روی و در کالبد انسانی بر روی زمین می‌گشتند، اما با سرودن نیایش اهورنور توسط زردشت در زیر زمین پنهان می‌شوند.

بنابر شرحی که در دینکرد (۶۳، ۴۶، ۴۲، ۴، ۷) بیان شده پس از سرودن اهورنور توسط زردشت، دیوان به زیر زمین گریخته و پنهان می‌شوند؛ یعنی کالبد آنها شکسته می‌شود. پس از شکسته‌شدن کالبد انسانی این دیوها، مردم به راحتی می‌توانند آنها را بشناسند. دیوان با کالبد انسانی شکسته‌شده و هستی دیوی نمایان‌شده دیگر نمی‌توانند در کالبد انسانی پدیدار شوند، بلکه با ویژگی‌های ایزدان بر مردم پدیدار می‌گردند، اما مردم بار دیگر آنها را می‌شناسند.

در صد در بندهش (۳. ۵-۶) شرح دیگری از کالبدپذیری دیوان بیان شده که اندکی روشن‌تر است. بنابر این گزارش که پیرو آموزه‌های متون پهلوی است، پس از آنکه زردشت کالبد دیوان (کالبد انسانی) را درهم می‌شکند، آنها در زیر زمین پنهان می‌شوند و دیگر نمی‌توانند در کالبد انسانی پدیدار شوند، بلکه در کالبد خر و گاو و... درمی‌آیند. بخشی از داستان اکوان دیو در شاهنامه گویای این کالبدپذیری است،

اکوان دیو در کالبد یک گور در میان گله چوپانی نمایان می‌شود. رستم برای از میان برداشتن این دیو- با آگاهی از ویژگی کالبدپذیری دیوان- نخست با شمشیر کالبد حیوانی اکوان دیو؛ (پوست گور) را پاره می‌کند تا هستی واقعی دیو پدیدار شود. آنگونه که زردشت برای مبارزه با دیوان نخست کالبد آنها را شکست. در واقع کردار زردشت به رستم و نیایش اهورنور به شمشیر دگرگون شده‌است.

کالبد حیوانی اکوان دیو که نتوانسته در کالبد انسانی آشکار شود، این گونه است،
 که گوری ندیدم به خوبی چنوی بدان خوب رنگی و آن رنگ ویوی
 چو شمشیر ببرید بر تنش پوست بر او بر نبخشود دشمن نه دوست
 (۳/ ۲۹۸-۱۶۰-۱۶۱)

پس از این کالبدشکنی، هستی واقعی دیو که ترکیبی از مینو و گیتی اوست و
 دیدنی، پسوندی و تنومند است، آشکار می‌گردد. این هستی اکوان دیو برابر است با
 هستی دیگر دیوان همچون دیو سپید، منهراس دیو و... در حماسه‌های ملی،
 سرش چون سر پیل و مویش دراز دهان پر ز دندان های گراز
 دو چشمش سپید و لبانش سیاه تنش را نشایست کردن نگاه
 (۳/ ۲۹۸-۱۶۲-۱۶۳)

پس از آن رستم با اکوان دیو که هستی دیوی دارد، مبارزه کرده و او را می‌کشد،
 بدان زور و آن تن نباشد هیون همه دشت از او شد چو دریای خون
 سرش چون بکردم به خنجر جدا چو باران از او خون بد اندر هوا
 (۳/ ۲۹۸-۱۶۴-۱۶۵)

با مرگ هستی اکوان دیو، مینو و گیتی او نیز نابود شده و از بین می‌رود.

نتیجه گیری

دگرگونی‌های امشاسپندان و ایزدان از مینو به گیتی و هستی‌یافتن آنها، نیاز
 هستی‌پذیری دیوان را بویژه در دنیای زمینی و حماسه به وجود می‌آورد. اهریمن و
 دیوان نیمه وارونه اورمزد، امشاسپندان و ایزدان هستند. هرگاه که اهوراییان نشان گیتی
 و تن جسمانی بیابند، اهریمن و دیوان نیز برای کامل شدن آفرینش اورمزدی و درک و
 دریافت گیتی و تن آفریده‌های اهورایی، گیتی و تن می‌پذیرند. این نیاز به هستی‌پذیری
 در صحنه‌های نبرد حماسی میان ایزدان و دیوان یا انسان و دیوان و هنگام ملموس-
 ساختن داستان یا حماسه برای عامه مردم افزایش می‌یابد.

دیوان در آغاز تنها موجوداتی مینوی بوده‌اند. در گذر زمان مینو و گیتی آنها درهم آمیخته و به عنوان موجوداتی تنومند و متمایز از انسان شناخته می‌شوند. در شاهنامه دیوان هستی انسان‌گونه دارند. آنها موجوداتی بزرگ‌پیکر با دو پا، دو دست و بیشتر سیاه‌رنگند، اما ویژگی‌های حیوانی همانند تن پر از موی چون گوسفند، سر چون پیل یا شیر، دندان‌های گراز و موهای دراز نیز دارند. این ویژگی‌ها برگرفته از پیکر اهریمن، عناصر جادویی، تصورات انسان درباره دیوان مینوی و انسان‌های غول‌پیکر است. پیکر این دیوان در گذر از شاهنامه به دیگر حماسه‌های ملی ناهنجاری‌های آفرینشی یافته و آنان دارای گوش‌های بسیار بزرگ، دو سر و شش دست می‌شوند. این ویژگی‌ها که با جادو هم در پیوند است، زمینه دگرگونی هستی دیوان، یعنی پیکرگردانی آنها، را فراهم می‌کند.

دیوان که در هستی و تن دیوی نمی‌توانند در میان مردم رفت و آمد کنند، رو به کالبدپذیری می‌آورند. آنها با نیروها و توانایی‌های اهریمنی و جادویی برای خود کالبد (قالب، ظاهر) انسانی فراهم کرده و با آن در میان انسان‌ها زندگی می‌کنند. آنها در میان مردم به ستم‌کاری و ویرانگری می‌پردازند، تا اینکه زردشت با نیروی اهورایی کالبد آنها را درهم شکسته و هستی دیوی آنان را برای مردم آشکار می‌سازد تا به آسانی دیوان را بشناسند. پس از آن دیوان به پذیرش کالبد حیوانی روی می‌آورند، هستی خود را در کالبد حیوانی پنهان کرده و به میان مردم راه می‌یابند.

یادداشت‌ها

۱- بندهای، 1,12,18,35,44,60,81,107,116.

۲-

فروبرد خنجر دلشش بردرید جگرش از تن تیره بیرون کشید
(شاهنامه، ۲/۴۳/۵۸۱)

۳-

سوی رستم آمد چو کوهی سیاه از آهنش ساعد، از آهن کلاه
(شاهنامه، ۲/۴۲/۵۷۰)

-۴

...به رنگ شبه روی، چون برف موی جهان پر ز بالای و پهنای او

(شاهنامه، ۵۶۹ / ۴۲ / ۲)

5 - Gandarewa, Av؛ Sk Gandharva

6- Gandarw i Zāirpašnān dēv (Madan, 1911, II. 597. 15; 802. 21/ Molé, 1967, p.10)

7- همچنین نک، سرکاراتی، ۱۳۸۵، ۲۷۸-۲۷۲.

8- برای نمونه توصیفات گندرو دیو و راهزنان در متون دوره اسلامی به عوج بن عتق نسبت داده شده است،

دگر کندرو دیو بد بدگمان	تنش بر زمین و سرش با آسمان
که دریای چین تا میانش بدی	زتاییدن خور زیانش بدی
همی ماهی از آب برداشتی	سر از گنبد ماه بگذاشتی
به خورشید ماهیش بریان شدی	از او چرخ گردنده گریان شدی

(شاهنامه، ۶۶۰-۶۵۷ / ۳۴۷ / ۵)

«گرشاسب گفت که، ای هرمزدا! بهشت، گرودمان به من ده زیرا من راهزنانی را کشتم که به تن چنان بزرگ بودند که چون همی رفتند، مردمان پنداشتند که ایشان زیر ستاره و ماه و زیر دوش خورشید روند و آب دریا تا زانوی ایشان بود و من تا ساق پای ایشان بودم...» (روایت پهلوی، ۱۸. ۱۵-۱۶ / ص ۳۰).

بسنجید با،

«... فرد غول‌پیکری از بزرگترین تنومندان همراه شداد بود که عوج نامیده می‌شد. او از فرزندان عاد نبود، بلکه از دیگر فرزندان آدم بود. خداوند او را در تنومندی آنگونه که خواست، آفرید. می‌گویند که ابر تا کمرگاه او بود و او با دستش به دریا می‌زد و با دست دیگر از ته آن ماهی بزرگی بیرون می‌آورد سپس به سوی پرتو خورشید بالا می‌برد و آن را می‌خورد. هنگامی که زمین و هرکه بر روی آن بود، با توفان نوح غرق شد، آب از زانوهای او نگذشت و عمر او ۳۶۰۰ سال بود.» (نهایه‌الارباب، ص ۲۷. ترجمه رقیه شبیانی‌فر، در دست چاپ).

۸- نک، رستگار فسایی، ۱۳۸۳، ۴۳. Metamorphoses, Transformation .

۹- روایت پهلوی، ۴۸. ۹، «جه، به شکل مگس سیاه، از آن دیو فراز رود».

همان، ۲۹، «جه، به شکل مگس سیاه از آن دیو بیرون جهد» (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ۵۸، ۶۰).
 - نیبرگ نیز این دو واژه را به مگس ترجمه کرده (Nyberg, 1974), 1. 96. 24; 98. 19; 2. 122.
 ، اما تفضلی آن را به ابر معنی کرده است، «جهی سیاه به شکل ابر بیرون می‌جهد» (تفضلی، ۱۳۸۰، ۷۶).

* راهنمای ارجاعات و کتاب‌نامه

- ارداویراف‌نامه (بخش. بند) = ژینیو
- بهمن‌نامه (صفحه. بیت) = ایرانشاه
- تاریخ بلعمی (صفحه) = بلعمی
- دستنویس م. ۲۹ (بخش. بند) = مزداپور
- رساله تکذیب و ردّ فرق دینی = کعبی
- روایات داراب هرمزدیار (جلد/صفحه/خط) = اون‌والا
- روایت پهلوی (بخش. بند) = میرفخرایی
- زراتشت‌نامه (بیت) = بهرام یزدو
- سام‌نامه (جلد/ صفحه/ بیت) = خواجوی کرمانی
- شاهنامه (جلد/ صفحه/ بیت) = چاپ خالقی مطلق
- صد در بندهش (بخش. بند) = دابار
- صد در نشر (بخش. بند) = دابار
- عجایب‌نامه = همدانی
- غرر (صفحه) = الثعالبی
- فرامرزنامه (صفحه. بیت) = چاپ بمبئی
- کوش‌نامه (صفحه. بیت) = ایرانشان
- گرشاسپ‌نامه (صفحه. بیت) = اسدی
- مینوی خرد (بخش. بند) = تفضلی
- نه‌ایه‌الارب فی اخبار الفرس و العرب (صفحه) = تصحیح دانش‌پژوه
- وزیدگی‌های زادسپرم (بخش. بند) = راشد محصل

- وندید/د(فرگرد. بند) = دارمستتر، ترجمه موسی جوان؛ داعی -
 الاسلام؛ Darmesteter
- یسنا(هات. بند) = پورداود
- یشتها(یشت. بند) = پورداود
- (ترجمه انگلیسی) Anklesaria، (متن پهلوی) Pakzad = *Bundahišn* (Chap. Para)-
 بهار(ترجمه فارسی)
- *Dēnkard* (Vol. Page. line) = Madan
 = *Dēnkard* (Book. Chap. Para)
- آموزگار، ۱۳۷۹، بخش ۱۲۳، *Dēnkard 3* = Sanjana, de Menasoe.
- *Dēnkard 4* = Sanjana
- آموزگار- تفضلی، ۱۳۸۶، *Dēnkard 5*
- *Dēnkard 6* = Shaked
- *Dēnkard 7* = West, Molé
 مزداپور(← بهار، ۱۳۷۵، ۲۰۴-۲۱۰)، بخش ۱؛ آموزگار- تفضلی، ۱۳۷۵، بخش ۱-۵
- *Dēnkard 8* = West
- *Dēnkard 9* = West و «سوتکرنسک»، ۱۳۴۴، تفضلی
 ورشت مانسرنسک».

منابع و مأخذ

- ۱- آموزگار، ژاله، (۱۳۷۹)، «تکوین عالم و پایان جهان به روایت بخشی [۱۲۳] از کتاب سوم دینکرد» یادنامه دکتر احمد تفضلی، به کوشش علی اشرف صادقی، تهران، انتشارات سخن.
- ۲- آموزگار، ژاله- احمد تفضلی، (۱۳۷۵)، *اسطوره زندگی زردشت [دینکرد هفتم]*، چاپ سوم، تهران، نشر چشمه و آویشن.
- ۳- اسدی طوسی، ابونصر، (۱۳۵۴)، *گرشاسپنامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۴- اونوالا، موید رستم مانک، (۱۹۲۲)، *روایات داراب هرمزدیار*، بمبئی.

- ۵- ایرانشان بن ابی‌الخیر، (۱۳۷۷)، *کوش‌نامه*، به کوشش جلال متینی، تهران، انتشارات علمی.
- ۶- ایرانشاه بن ابی‌الخیر، (۱۳۷۰)، *بهمن‌نامه*، ویراسته رحیم عقیقی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- بلعمی، ابوعلی، (۱۳۸۰)، *تاریخ بلعمی*، تصحیح، ملک‌الشعرای بهار، تهران، انتشارات زوار.
- ۸- بهار، مهرداد، (۱۳۸۰)، *بندهش فرنیغ دادگی*، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- ۹- _____ (۱۳۷۵)، *پژوهشی در اساطیر ایران* (پاره اول و دوم)، تهران، نشر آگه.
- ۱۰- بهرام پژدو، زرتشت، (۱۳۳۸)، *زراتشت‌نامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، طهوری.
- ۱۱- پورداد، ابراهیم، (۱۳۸۰)، *یسنه*، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۲- _____ (۱۳۷۷)، *یشت‌ها*، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۳- تفضلی، احمد، (۱۳۴۴)، *تصحیح و ترجمه سوتکرنسک و ورشت مانسرنسک* از دینکرد ۹، پایان‌نامه دکتری زبان‌شناسی و زبان‌های باستانی ایران، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات. (چاپ نشده).
- ۱۴- _____ (۱۳۸۰)، *مینوی خرد*، به کوشش ژاله آموزگار، چاپ سوم، تهران، انتشارات توس.
- ۱۵- الثعالبی، ابو منصور عبدالملک بن محمد نیشابوری، (۱۹۶۳)، *غرر اخبار ملوک الفرس*، تهران، کتابخانه اسدی.
- ۱۶- خواجه‌ی کرمانی، (۱۳۱۹)، *سام‌نامه*، به کوشش اردشیر بنشاهی، بمبئی.
- ۱۷- دابار، ارواد مانکجی، (۱۹۰۹)، *صد در نشر و صد در بندهش*، بمبئی.
- ۱۸- دارمستر، جیمس، (۱۳۸۲)، *مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا*، تهران، دنیای کتاب.

- ۱۹- داعی‌الاسلام، سید محمدعلی حسینی، (۱۹۴۸)، *وندیداد(حصه سوم کتاب اوستا)*، دکن، حیدرآباد.
- ۲۰- راشد محصل، محمد تقی، (۱۳۸۵)، *وزیدگی‌های زادسپرم*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۱- رستگار فسایی، منصور، (۱۳۸۳)، *بیکرگردانی در اساطیر*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۲- ژینیو، فیلیپ، (۱۳۸۲)، *ارداویرافنامه*، ترجمه و تحقیق، ژاله آموزگار، چاپ دوم، تهران، انتشارات معین.
- ۲۳- سرکاراتی، بهمن، (۱۳۷۸)، *سایه‌های شکار شده*، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری.
- ۲۴- *فرامرزننامه*، (۱۳۲۴)، به دستیاری سروش تفتی، بمبئی.
- ۲۵- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، *شاهنامه* (ج ۱-۸)، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۶- کتاب مقدس، (۱۳۸۰)، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۷- کعبی، ازینیک، (۱۳۸۰)، *رساله تکذیب و رد فرق دینی*، ترجمه، نعلبندیان، پردازنده دوباره، پرویز رجبی، از کتاب، *هزاره‌های گمشده*، ج ۱، صص ۴۶۷-۴۸۵، تهران، توس.
- ۲۸- میرفخرایی، مهشید، (۱۳۷۶)، *روایت پهلوی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۹- مزداپور، کنایون، (۱۳۷۸)، *بررسی دستنویس م. ۲۹، داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر*، تهران، انتشارات آگه.
- ۳۰- *نهایه‌الارب فی اخبار الفرس و العرب*، (۱۳۷۵)، تصحیح، محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۳۱- همدانی، محمد بن محمود، (۱۳۷۵)، *عجایب‌نامه [عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات]*، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز.

منابع لاتین

- 1- Anklesaria, B. T. 195.; *Zand- akasih; Iranian or Greater Bundahishn*, Bombay.
- 2- Griffith. Ralph. T. H., 1898. *The Rig Veda*.
- 3- *Vendidad, SBE*. New York. 34- Darmesteter, J. 1898
- 4- *The Complete of The Pahlavi Dinkard*, Bombay. 35- Madan, D. M., 1911
- 5- de Menasch, J. P., 1973. *Le troisième livre du Dēnkart*. Paris.
- 6- Molé, M., 1967. *La légende De Zoroastre [Dēnkard VII]*, Paris.
- 7- Nyberg, H. S., 1964-1974. *A Manual of Pahlavi*, I & II, Wiesbaden
- 8- Pakzad, F., 2003. *Bundahišn*, Tehran. Centre for Great Isamic Encyclopaedia.
- 9- Sanjana, P. B., 1874- 1928. *Dinkard*, Book. 3-9, Vol. 1-19, Bombay.
- 10- Shaked, S., 1979. *The Wisdom of the Sasanian Sages, (Dēnkard VI)*, U.S.A. Boulder.
- 11- West. E. W., 1880-1897. *Pahlavi Texts 1-5 (SBE 4,18,24,37,47)*, Oxford
- 12- -----, 1897. *Dēnkard*, Book 5, 7- 9. *SBE*, Vol. 47, Oxford.

The Ontology of Daemons

Arash Akbari Mafakher, PhD
Scientific Center of Recognition of Ferdowsi,
Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The ontology of daemons refers to the study of daemons while their "Minou and Giti" (spirit and body) have been interwoven and they are visible, strong and giants. The nature of their existence comes from the ontology of Ohrmazd (the uncreated God of Zoroastrianism), Amesh Spenta (a class of divinity that is Ahuramazda's incarnation) and Izadan (minor divinities), because in Mazdaism, the daemons, just like Ahriman (the great archrebel in Zoroastrianism) do not have existence. However; in national epics they will find heir own structures and are similar to the existence of human beings. Every daemon will have a name, feature, and personal characteristics that are making him a special character, separate from other daemons or human beings. It is better to say their demonology (black body, giant feature and animalistic face) comes from Ahriman characteristics, human imagination about the spiritual realm of daemons, the nomadic giant-like people, and magical elements. They also have ability to have metamorphosis, to transform their figures, to be corporal and to get human or animal shapes.

Keywords: *Daemon, Ontology, Figure transformation, Metamorphose, Corporality.*