



Recognizing Two Narrative Patterns in Zoroastrian Sources through a Verse in *Shahnameh*

Mohamad Bayani¹, Mohamad-Jafar Yahaghi²

Abstract

This study aims to offer a new interpretation of the verse “In envy, the malevolent Ahriman / held counsel until he rise in might” from the story of Gayōmart in the *Shahnameh*. It begins with a critical review of previous interpretations of the verse. Then, focusing on two key concepts—counseling (rāy-zanī) and empowerment (biyāgend yāl)—it turns to Zoroastrian texts and, through examining some relevant evidences, extracts two distinct narrative patterns. The first pattern consists of three stages: 1. Assembly (gathering), 2. Counsel, 3. Action. The second pattern comprises five stages: 1. Foreknowledge of a predetermined destiny, 2. The Paralysis or unconsciousness, 3. Incitement, 4. Reawakening /mobilization, 5. Action.

A descriptive-analytical and comparative analysis of the verse based on those two models indicates that the verse presents an evolved synthesis of both narrative models. In this narrative, Ahriman, in an effort to disrupt the order of the world of Gayōmart, his son, Siyamak, and humankind, holds counsel with the demons. The outcome of these deliberations is the acquisition of power, culminating in a plan to annihilate, carried out by sending his son, Khazurān, and an army of demons. In the final analysis, a four-stage structure emerges that appears to synthesize the two original patterns: 1. Awareness, 2. Assembly, 3. Deliberation, 4. Action. This structure likely results from the convergence of shared elements in the two primary patterns and finds expression in the verse under discussion.

Keywords: *Shahnameh* studies, Mythology, The reign of Gayōmart, The attack of Ahriman and the demons, Narrative pattern analysis

Received: 28 April 2024 :: Revised: 5 August 2024
Accepted: 21 October 2024 :: Published Online: 21 August 2025

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Epic Literature Sub-discipline, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: cb.bayani2@gmail.com <https://orcid.org/0009000165251535>
2. Professor at the Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)
E-mail: ferdows@um.ac.ir

How to cite this article:

Bayani, M., & Yahaghi, M. J. (2025). Recognizing two narrative patterns in zoroastrian sources through a verse in *Shahnameh*. *New Literary Studies*, 58(1), 21-44.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87821.1577>



Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article distributed under article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Extended Abstract

Introduction

This study, focusing on the mythological aspects of the *Shahnameh* and the reflection of Iranian mythical patterns within its narratives, aims to provide a new and nuanced interpretation of one of the ambiguous and key verses of the Gayōmart story in Ferdowsi's *Shahnameh* based on a structural comparison. The verse in question is:

Be rashk andar Ahriman-e bad-segāl / Hami rāy zad tā biyāgend yāl
("In envy, the malevolent Ahriman held counsel until he rise in might.")

This verse, which describes Ahriman's reaction to the splendor of Gayōmart's kingship and his son, Siyāmak, has long been the subject of debate and diverse interpretations. Some contemporary commentators, such as Kazazi and Behfar, have attributed the phrase *biyāgend yāl* to Siyāmak, interpreting it as referring to his growth or coming of age. This study, however, based on the broader narrative context and a detailed lexical analysis, argues that *yāl āgandan* refers to Ahriman and should not be read metaphorically as physical growth but rather as empowerment resulting from counsel and collective reasoning. Thus, the verse presents a complex action on the Ahriman's part consisting of envy, strategic consultation, and his subsequent empowerment.

Method

In this regard, employing a descriptive-analytical method and a comparative approach, we examined the two core concepts embedded in the verse—*rāy zadan* (to hold counsel) and *yāl āgandan* (to rise might)—in Zoroastrian religious texts. Through this analysis, we identified two independent and recognizable narrative patterns deeply rooted in the pre-Islamic Iranian religious tradition, particularly in the *Avesta*, Pahlavi literature, the *Bundahišn*, and the *Dēnkard*.

Findings

The first pattern unfolds in three stages:

1. **The Assembly of the Demons** in a specific location, often identifies in Zoroastrian narratives as the Arzur Ridge or the Gate of Hell—centers associated with the concentration of dark and evil forces.
2. **The consultation and collaboration** between Ahriman and the demons in devising a plan aimed at the annihilation, undermining, and disruption of the cosmic order established by Ahura.

3. Execution of the Plan often by dispatching one of a demons or malevolent creatures to carry out the destructive mission.

This pattern is reflected, with varying degrees of elaboration and diversity in texts such as Yasna 30:6; *Vendīdād*, chapter 19; *Dēnkard*, Books VII and IX; and the *Bundahišn*, as well as in mythic narratives concerning Zoroaster, Farīdūn, Kāvus, and Tahmuras. The structure of this pattern is based on the demon's concern about the rising power of positive or righteous figures and their attempts to neutralize these threats through consultation followed by attack.

The **second pattern** unfolds in five distinct phases:

- 1. Foreknowledge of a predetermined destiny**, whereby Ahriman becomes aware of an inevitable outcome culminating in his own defeat or destruction;
- 2. The Paralysis or unconsciousness** of Ahriman as a consequence of fear, anxiety, or an inability to confront his predetermined destiny;
- 3. Incitement** of Ahriman by the demons through the enumeration of evil acts intended to be carried out against creation;
- 4. Reawakening and mobilization**, triggered by a plan that resonates with Ahriman's intrinsic desire for chaos and destruction;
- 5. Action**, through which Ahriman initiates the assault on creation and sets the plan into motion.

This structure is most clearly seen in the *Bundahišn*, where Ahriman, upon hearing the *Ahunawar* prayer, becomes overwhelmed by terror and falls unconscious. The demons gather in council to revive him, and ultimately it is Jeh, the female demon, who succeeds by describing a detailed plan that entails the destruction of Gayōmart and the uniquely created bull. This plan leads to Ahriman's awakening and renewed empowerment.

Discussion and Conclusion

Findings of the study reveal that the *Shahnameh* verse under examination represents a fusion of both aforementioned narrative structures, can be identified as a coherent four-stage model:

“(1) Awareness – (2) Assembly – (3) Deliberation – (4) Action”.

In this framework, Ahriman becomes aware of the prosperity, divine glory, and harmony enjoyed by Gayōmart, Siyāmak, and humanity at large; he becomes envious, holds council with the demons, and then initiates an assault aimed at their destruction.

The analysis also emphasizes that the act of *rāy zadan* has a specific function in Zoroastrian tradition. In these narratives, demonic deliberation is not merely a process of decision-making but an effective act intended to enhance their power. According to Zoroastrian principles, evil entities gain power from evil thoughts, speech, and actions—just as righteous beings are strengthened through good thoughts, good words, and good deeds. Thus, the demon's words against creation, themselves play a significant role in empowering Ahriman.

From a narrative development perspective, religious patterns are reflected through epic storytelling in *Shahnameh*. Notably when Gayōmart -originally portrayed as the prototypical human being in Zoroastrian mythology- is transformed into the first king in the *Shahnameh* and Ahriman's jealousy that initially is directed to Ahuramazda's luminous world and material embodiments of primordial forms – especially Gayumart, from whom the human race, the primary enemies of Ahriman and the demons, originates- as well as his fear of Ahuramazda's ultimate victory, are replaced by his envy of the order and majesty of Gayumart's kingship. This transformation ensures the narrative's compatibility with the epic genre while retaining its mythic substratum.

Ultimately, this research argues that the verse in question is not merely a poetic depiction of Ahriman's envy, rather, it serves as a compact and meaningful example of how ancient mythological structures are reflected in an epic narrative. The verse functions as a narrative hinge between pre-Islamic mythic world and the national narrative of the *Shahnameh*, demonstrating how the religious traditions of ancient Iran —albeit in transformed form—are reproduced in classical Persian literature. From this perspective, the present study not only offers a conceptual interpretation of a single verse of the *Shahnameh*, but also proposes a methodological model for identifying, comparing, and recovering mythological narrative structures throughout other parts of the *Shahnameh*.



بازشناسی دو الگوی روایی از متون زردشتی در بیتی از شاهنامه

محمد بیانی^۱، محمدجعفر یاحقی^۲

چکیده

این پژوهش بر آن است تا از بیت «به رشک‌اندر اهریمن بدسگال / همی رای زد تا بیاگند یال» از داستان کیومرث در شاهنامه تفسیری تازه ارائه دهد. از این رو با ذکر بیت مذکور و نگاه انتقادی به تفاسیر ارائه شده آغاز می‌شود. سپس با تکیه بر دو کلیدواژه «رایزنی» و «قوی شدن»، به منابع زردشتی رجوع می‌کند و شواهدی را از حضور دو الگوی روایی در این متون مورد بررسی قرار می‌دهد. جمع‌آوری، بررسی، تحلیل و مقایسه ساختاری شواهد مذکور با رویکردی توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد الگوی نخست از سه مرحله ۱-انجمن شدن، ۲-رایزنی ۳-اقدام و الگوی دوم از پنج مرحله ۱-اطلاع از سرنوشت، ۲-بیهوشی/بی حرکتی، ۳-برانگیختن، ۴-هوشیاری/حرکت ۵-اقدام تشکیل شده است. سپس در نتیجه تحلیل و تفسیر مفهوم بیت مذکور بر اساس الگوهای فوق، آشکار می‌شود که این الگوها با پشت سر گذاشتن تحولاتی به بیت مذکور راه یافته‌اند. مفهوم این بیت درواقع اهریمن را توصیف می‌کند که برای آشفتن روزگار کیومرث، فرزندش سیامک و مردم، به رایزنی و مشورت با دیوان می‌نشیند. او به واسطه این رایزنی و طرح پیشنهادهایی با هدف آشوب، کشتار و ویرانی از جانب دیوان، قدرت می‌گیرد و سپس با تصویب نقشه حمله، فرزندش خزوران را با سپاهی از دیوان برای عملی کردن این نقشه راهی می‌کند. هم‌چنین در توجیه ادغام دو الگوی مذکور در این بیت می‌توان گفت احتمالاً این الگوها به سبب هم‌پوشانی برخی عناصر در هم ادغام شده و در این بیت به صورت الگوی نهایی چهار مرحله‌ای ۱-اطلاع، ۲-انجمن شدن، ۳-رایزنی و ۴-اقدام درآمده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، کیومرث، اهریمن، انجمن شدن، رایزنی، قدرت گرفتن، اقدام.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات حماسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

E-mail: cb.bayani2@gmail.com

<https://orcid.org/0009000165251535>

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: ferdows@um.ac.ir

ارجاع به این مقاله:

بیانی، م.، و یاحقی، م. ج. (۱۴۰۴). بازشناسی دو الگوی روایی از متون زردشتی در بیتی از شاهنامه. جستارهای نوین ادبی،

۵۸(۱)، ۴۴-۲۱. <https://doi.org/10.22067/jls.2024.87821.1577>

۱. سرآغاز^۱

شاهنامه با روایت داستان پادشاهی کیومرث آغاز می‌شود که در اصل اساطیری، پیش نمونه انسان است (کریستن سن، ۱۳۹۳، ص. ۱۱ به بعد). در این داستان، او فرزندی خوب‌روی و نیکو به نام سیامک دارد و جانش در گرو مهر اوست. با گذر روزگار، پادشاهی او چنان پرونق و فروغ می‌شود که دشمنی برایش در جهان باقی نمی‌ماند، مگر اهریمن که به پدر و پسر رشک می‌ورزد و در نتیجه به فکر نابودی آنان می‌افتد. در این بخش از داستان، فردوسی بیتی را در وصف حال و روز اهریمن آورده است که می‌گوید:

به رشک اندر آهرمن بدسگال همی رای زد تا بیاگند یال

(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲/۱)

معنی ظاهری بیت از این قرار است: «اهریمن بداندیش در حالی که حسادت می‌ورزید، رای‌زنی کرد تا این که قدرتمند شد». دقیقاً مشخص نیست اهریمن با چه کسی رای‌زنی می‌کند و چرا از این رای‌زنی قدرتمند می‌شود. البته به شرطی که «یال آگندن» را در ارتباط با اهریمن تفسیر کنیم؛ زیرا برخی پژوهشگران از جمله کزازی و بهفر، «یال آگندن» را به معنی «بزرگ شدن» گرفته و به سیامک نسبت می‌دهند. در نتیجه به باور آنها، این بیت از اهریمن سخن می‌گوید که در اندیشه کشتن روزگاری را سپری می‌کند، تا این که سیامک بزرگ می‌شود (کزازی، ۱۳۹۲، ص. ۲۸۷/۱؛ بهفر، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۱/۱). چند نکته در نقد این دیدگاه قابل ذکر است. نخست این که هیچ‌یک از ابیات داستان، صراحتاً بر اشاره فردوسی به بزرگ شدن سیامک، یعنی گذار از کودکی به بزرگسالی دلالت نمی‌کنند؛ زیرا هنگامی که شاعر مستقیماً به توصیف سیامک می‌پردازد، از تولد، کودکی، رشد و بزرگ شدن او چیزی نمی‌گوید. تنها اشاره می‌کند که:

پسر بد مر او را یکی خوب‌روی خردمند و هم‌چون پدر نامجوی
سیامک بدش نام و فرخنده بود کیومرث را دل بدو زنده بود

(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲/۱)

نحوه روایت، سیامک را به عنوان فرزندی بزرگسال معرفی می‌کند. این در حالی است که مثلاً در داستان زال و رستم

۱. از دکتر بروس لینکن (Bruce Lincoln)، استاد دانشگاه شیکاگو، نهایت سیاست را داریم که با مطالعه این نوشتار و طرح پیشنهادی سازنده، در ارتقای کیفیت آن نقش به‌سزایی داشتند. هم‌چنین از دکتر چنگیز مولایی نیز تشکر می‌کنیم که از روی لطف مقاله را مطالعه و اصلاحات سازنده‌ای را به بنده پیشنهاد دادند. بدیهی است که تمامی کاستی‌های باقی مانده متوجه نگارندگان این سطور است.

و سهراب که کودکی و رشد قهرمان مورد توجه بوده، به وضوح-هرچند مختصر- بدان اشاره شده است^۱، اما در اینجا متن به بزرگ شدن و رشد سیامک اشاره صریحی ندارد. با وجود این اگر با این دو محقق هم نظر باشیم، یعنی به رشد و بزرگ شدن سیامک قائل شویم، باید گفت فردوسی پیش از این، با ابیات زیر به طور ضمنی به بزرگ شدن سیامک اشاره می کند:

برآمد برین کار یک روزگار فروزنده شد دولت شهریار
(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲)

به دیگر سخن، فردوسی ابتدا به سیامک و ویژگی های او اشاره و با ذکر برآمدن «یک روزگار»، گذر سیامک از خردسالی را به بزرگسالی توصیف می کند. لذا ضرورتی ندارد درست در دو بیت بعد، بار دیگر این اشاره را تکرار کند. بر همین اساس، «یال آگندن» نه به سیامک، که به اهریمن، تنها مرجع قابل تصور، باز می گردد و در ارتباط با او، «قوی و نیرومند شدن» معنی می دهد^۲. دیگر این که «رای زدن» را نباید به معنی کنایی آن، یعنی «نقشه کشیدن»، تقلیل داد، بلکه باید گفت منظور از رایزنی، مشورت و هم فکری اهریمن است که با هدف زمینه چیدن برای کشتن کیومرث، فرزندش سیامک و مردم انجام می شود.

برخلاف دو پژوهشگر مذکور، خالقی مطلق معتقد است این بیت «می گوید اهریمن بدخواه به سبب رشک بردن بر کیومرث به تدبیر نشست و از تدبیر کردن نیرو گرفت. این بیت دارای مضمونی سخت روان کاوانه است، اگر گزارش ما درست باشد» (خالقی مطلق، ۱۳۹۳، ص. ۳۱/۹). نگارنده این سطور با کلیت این دریافت همسوتر است، اما اعتقاد دارد به سبب کلی گویی و نگاهی گذرا، هیچ کدام از دیدگاه های مطرح شده حق مطلب را درباره مفهوم این بیت و کارکردش در داستان، ادا نمی کنند؛ به همین خاطر برخلاف حدس خالقی مطلق، معتقد است مفهوم بیت از دو الگوی روایی تبعیت می کنند که در متون زردشتی سابقه دارد و در داستان های دیگر شاهنامه نیز به فراخور بافت و فضا بازنمایی شده اند. هدف این پژوهش نیز استخراج و تحلیل الگوهای مذکور از متون زردشتی و نحوه بازنمایی و تحوّل

۱. برای تولد زال ر.ک.: فردوسی (۱۳۹۳، ص. ۱۶۴/۱ به بعد)؛ برای تولد رستم ر.ک.: فردوسی (۱۳۹۳، ص. ۲۶۵/۱ به بعد) و برای تولد سهراب ر.ک.: فردوسی (۱۳۹۳، ص. ۱۲۵/۲ به بعد).

۲. «آگنده یال» به معنی «پرزور، قدرتمند، نیرومند» در وصف اسبان تحت مالکیت کاووس آمده است:

«همان تازی اسپان آگنده یال به گیتی ندانست خود را همال»

(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۳/۴/۲).

آن در این داستان از شاهنامه است. آنچه امکان چنین فرضی را فراهم می‌آورد، ارتباط انکارناپذیر روایات شاهنامه با متون پیش از اسلام و نیز دیدگاه‌های مطرح شده درباره نفوذ و تحوّل الگوهای متون مذکور در این اثر حماسی است.^۱

۲. بحث و بررسی

دو مفهوم کلیدی در بیت مذکور قابل مشاهده است: یکی «رایزنی» و دیگری «یال آگندن» و قوی شدن اهریمن از این رایزنی است. در ادامه ابتدا به بررسی آن‌ها در متون زردشتی و سپس با توجه به یافته‌های مستخرج، به تفسیر بیت مورد نظر می‌پردازیم.

۲-۱. الگوی نخست: انجمن شدن، رایزنی و اقدام به تباهی

در بند سوم یسن^۲ ۳۰ از دو مینوی نخستین نیک و بد سخن آمده است که هرکدام اندیشه، گفتار و رفتار خاص خود را دارند. به گفته متن، تنها فرد سخاوتمند است که میان این دو، مینوی نیک را برمی‌گزیند ([Humbach & Faiss, 2010, p. 80](#)). این یعنی برخی نیز نمی‌توانند به درستی میان این دو تمایز قائل شوند و به ناچار، مینوی بد را انتخاب می‌کنند. سراینده دئوها^۳ را مصداق این امر می‌داند و در بند ششم می‌گوید:

«به‌ویژه دئوها، میان این دو (مینو) به درستی تمیز قائل نمی‌شوند، زیرا هنگامی که با یکدیگر مشورت می‌کنند، فریب بر آن‌ها غلبه می‌کند و بدترین اندیشه را برمی‌گزینند؛ بنابراین، به سرعت در خشم گرد هم می‌آیند، که با آن، مردم هستی را بیمار می‌کنند» ([Humbach & Fais, 2010, p. 82](#)).^۴

بر اساس متن، دئوها هنگام مشورت و رایزنی، به سبب غلبه فریب بر اندیشه آن‌ها، مینوی بد را برگزیدند که سبب شد به بدترین اندیشه دست یابازند. سپس در حالتی خشمگینانه که حاصل بدترین اندیشه است، گرد هم می‌آیند و به سبب همین خشم در نهایت موجب تباهی جهان هستی و مردم می‌شوند. واژه‌ای که به پیروی از هومباخ و فایس

۱. برای نحوه‌های راه‌یابی اساطیر ایران به شاهنامه ر.ک. سرکاراتی، ۱۳۹۳؛ بهار، ۱۳۷۶ و آیدنلو، ۱۳۸۸.

۲. تمامی ارجاع‌ها به اوستا از تصحیح گلدنر به نشانی زیر است:

اوستا، کتاب مقدس پارسیان. (۱۳۸۱). مقدمه، تصحیح و تحشیه کارل فردریش گلدنر. اساطیر.

۳. طبق نظر بسیاری از محققان، دئوها در گاهان خدایانی هستند که زردشت آن‌ها را نپذیرفته است اما هم‌چنان مورد پرستش اقوام ایرانی بوده‌اند. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه محققان گوناگون درباره هویت دئوها ر.ک. مدخل Daiva در دانشنامه ایرانیکا ([Herrenschmidt](#)).

[\(& Kelllens, 1993\)](#) و پژوهش امیر احمدی با عنوان *The Daēva Cult in the Gāthās* (Ahmadi, 2015).

4. aiiā nōiṭ ərəš višiiātā
pərəs<am>nōṅ upā.jasaṭ
aṭ ačšəməm hōṇduuārəntā

daēuuācinā hiiat īš ā dəbaomā
hiiat vərənātā acištəm manō
yā bənaiiən ahūm marətanō

(Humbach & Faiss, 2010, p. 82) «گردهم آمدن» ترجمه شده، فعلی از ریشه *duuar-* «دویدن» اهریمنی است. در بند ۱۶ از فرگرد ۱۸ وندیداد، این فعل برای توصیف کنش بوشاسب (*būšiiqstā-* در اوستایی)، دیو مرتبط با خواب و تبلی به کار رفته است که طبق متن به سمت مردم حمله ور می شود تا آن ها را متقاعد سازد که بیدار نشوند و به خواب خود ادامه دهند^۱. هم چنین این فعل در بند ۵۴ یشت ۸ نیز در وصف موجودی شرور، مشهور به پری سال بد (*pairika yā dužiiāiriia*) به کار رفته که با هدف ایجاد اختلال در سیر طبیعی زندگی در جهان مادی، به پیش و پس می دود^۲. در بند ۶ یسن ۳۰ این یشه با پیشوند *hān-* (*ham-/han-*) به معنی «با هم دویدن، با هم تاختن/شتافتن» (Cheung, 2007, pp. 83-4; Rix, 2001, p. 131) به کار رفته است. به همین سبب برخی مترجمان این عبارت را «با هم به سوی خشم تاختن» (Kellens & Pirart, 1988, p. 1/ 111)، «به خشم شتافتن» (Insler, 1975, p. 33) و «شتافتن برای پیوستن به خشم» (Duchesne-Guillemin, 1948, p. 239) ترجمه کرده اند. با جمع همه این آراء می توان گفت این فعل در متن مذکور به گردهم آیی دئوها با شتاب، عجله، گیجی، سرآسیمگی، اضطراب و نگرانی دلالت دارد که در ساختار روایی، پیش از انجام عملی خشونت بار صورت گرفته است.

عنصر مهم دیگر این بند، خشم است. «خشم» (*OIr. *aišma- > Av. aēšma-, OP. *aišma- > MP. xēšm*) از ریشه **aiš-* ایرانی باستان (*Av. aēš-*) به معنی «به حرکت درآوردن، برانگیختن» گرفته شده و در فارسی باستان با پیشوند *fra-* به صورت *frāiš-* «به جلو راندن» راه پیدا کرده است. همه این ها از ریشه *PIE. *h₁e₁ish₂-* «به سرعت حرکت کردن، به سرعت جنبیدن، راندن، به حرکت درآوردن، تحریک کردن و برانگیختن» مشتق شده اند. (حسن دوست، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵۵/۲)^۳. بر اساس این یافته ها می توان خشم را به مثابه نیرویی محرک تفسیر کرد که می تواند زمینه ساز ارتکاب اعمال خشونت آمیز، مانند برخورد فیزیکی، تاخت و تاز یا جنگ و درگیری شود. با گذر از گاهان و ورود به اوستای نو، با روایت های گوناگونی درباره گردآمدن دیوان، به معنی نیروهای اهریمنی،

1. usəhištata mašiiāka staota ašəm yaṭ vahištəm nīsta daēuua aēša vō **duuaraiti** būšiiqsta darəyō.gauua hā vīspəm ahūm astuuantəm hakaṭ raocanham fraṭrātō nixvabdaieiti: xvafsa darəyō mašiiāka nōiṭ tē sacaite.

2. ... hāu pairika yā dužiiāiriia / vīspahe aṇhōuš astuuatō / parōiṭ pairiṇəm aṇhuuam auua.hisiḍiiāṭ **āca paraca duuaraiti.**

۳. برای جزییات و مثال های بیشتر از دیگر زبان های هندواروپایی ر.ک. *Watkins, 1985, p. 16*; *Pokorny, 1959, pp. 299-301*.

Rix, 2001, p. 234; *Cheung, 2007, p. 159*

روبرو می‌شویم. طبق بند ۵۳ فرگرد ۷ وندیداد، از اهوره‌مزدا درباره محل گردآمدن دیوان پرسیده می‌شود^۱ و او در بند بعد، دخمه‌های کهنه را که از آلوده‌ترین مکان‌هاست، محل این گردهم‌آیی معرفی می‌کند. نکته قابل ذکر، کاربرد همان فعل پیشوندی گاهانی در جامه اوستایی نو، برای اشاره به گردآمدن دیوان است. در بند ۴ یشت ۱۱ برای اشاره به مجمع پیروان راستی عبارت *ašaonam hanjamanāiš* (مشتق از پیشوند *ham-* و ریشه *gam-*) و مجمع پیروان دروغ عبارت *druuatam vā daēuuiiasnanam hanđduuaranāiš* با اسمی مشتق‌شده از *ham-duuar-*، به کار رفته است. در زند بند ۶ یسن ۳۰ گاهان نیز همین فعل به کار رفته است^۲:

ēdōn abāg xēšm ō ham dwārīd hēnd

«چنین با خشم گرد هم آمدند».

برخی روایات، جزئیات بیشتری از گردآمدن دیوان در اختیار ما قرار می‌دهند. مثلاً در بند ۳ فرگرد ۷ وندیداد، زردشت درباره غمبارترین زمین از اهوره‌مزدا می‌پرسد و او در پاسخ می‌گوید:

*yaṭ arəzūrahe grīuuaiiaspitama zaraθuštrayaṭ ahmīia daēuua hanđduuarəṇti
drujō haca gərəδāda*

«در گردنه [کوه] ارزور ای زردشت سپیتمان، آن‌جا است که دیوها از مغاره دروج گردهم می‌آیند».

شایست ناشایست^۳ فصل ۱۳ بند ۱۹ با ارجاع به همین فرگرد، دروازه دوزخ را واقع در گردنه ارزور معرفی کرده است و منشأ ناآسانی زمین می‌خواند:

u-š fradom an-āsānīh az ān ī arzūr grīwag dar ī dōšox.

«آن (=زمین) را نخستین ناآسانی از آن گردنه ارزور، دروازه دوزخ است».

بند ۱۱ فصل ۹ بندهش^۴ نیز گویا همین مضمون را بازگو می‌کند:

*čīyōn gōwēd kū zamīg kadār gyāg mustōmandtar? guft hād Arzūr grīwag pad
dar ī dōšox kē-š ham-dwārīšnīh ī dēwān padīš bawēd.*

1. *kuua daēuuanam hanđduuarəṇō / kuua daēuuanam ham.patanō / kuua daēuua hanđduuarəṇti*

۲. متن اساس زند گاهان:

Malandra, W. W., & Ichaporia, P. (2010). *The Pahlavi Yasna of the Gāthās and Yasna Haptaṅhāiti*. Ahura.

۳. تمام ارجاعات به شایست ناشایست بر اساس متن زیر است:

مزدایور، ک. (۱۳۶۹). شایست ناشایست: متنی به زبان پارسی میانه. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴. تمامی ارجاعات به متن بندهش بر اساس چاپ زیر است:

پاکزاد، ف. (۱۳۸۴). بندهش. جلد ۱، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

«چنین گوید که زمین کجا ناشاد است؟ گفته شود گردنه ارزور بر دروازه دوزخ که گردآمدن دیوان بدان جا باشد».

البته بند پیشین (فصل ۹ بند ۱۰) اطلاعات کامل تری در اختیار ما می‌گذارد:

*Arzūr grīwag čagād-ēw pad dar ī dōšox kē-š hāmwar ham-dwārišnīh ī dēwān
padiškū hamāg drōzišn ānōh kunēnd.*

«گردنه ارزور چگادی است در دروازه دوزخ که همواره گردآمدن دیوان در آن است، همه فریفتاری‌ها (آسیب‌ها) از آن جا کنند».

در بند ۶ فصل ۳۲ دادستان دینی نیز آمده است:

*dēwān andar gētīg ham-dwārišnīh ud hanjāman pad sar ī ān kōf čiyōn ān ī
Arzūr kamāl xwānīhēd^۱.*

«دیوان را در گیتی، گردآمدن و انجمن شدن بر سر آن کوه است، بدین سبب آن را "سر ارزور" خوانند».

آن‌طور که پیداست در این شواهد، واژه *ham-dwārišnīh* که صورت پهلوی همان واژه اوستایی است، بر گردآمدن دیوان دلالت دارد^۲. به علاوه، ظاهراً در سنت دین زردشتی، گردنه کوه ارزور دروازه ورود به دوزخ، محل گردآمدن دیوان و در نتیجه ناشادترین نقطه زمین در هستی دانسته شده است. تمام آسیب‌ها نیز از همین جا نشأت می‌گیرد، زیرا دیوان در آن تجمع و احتمالاً رایزنی کرده و تصمیم می‌گیرند که چه تباهی‌ای به بار بیاورند. این را بندهای ۴۴ تا ۴۶ فرگرد ۱۹ و نندیداد به خوبی به تصویر می‌کشند، جایی که اهریمن از دیوان می‌خواهد در دهانه ارزور جمع شوند و سپس مسئله زادن زردشت و خطر او برای دیوان و ضرورت نابودی وی مطرح می‌شود^۳. بدین وسیله حدس ما درباره کارکرد گردنه ارزور و چرایی نشأت گرفتن بدی‌ها کامل می‌شود: دیوها در گردنه ارزور که دروازه دوزخ است گرد هم می‌آیند و برای نابودی آفرینش اهورایی رایزنی، تصمیم‌گیری و احتمالاً سپس اقدام می‌کنند.

دیگر روایات مربوط به تولد زردشت در متون پهلوی، کمابیش همین الگو را بازنمایی می‌کنند. به روایت کتاب هفتم دینکرد، دیوان انجمن و رایزنی کردند تا شیری را که گوهر تن زردشت در آن بود نابود کنند. چشمتک دیو این

۱. در این شاهد استثنائاً واژه *hanjāman* نیز که پیشتر برای اشاره به انجمن شدن اشوان به کار رفته بود، برای اشاره به جمع شدن دیوان در کنار واژه اهریمنی مورد نظر به کار رفته که نشان می‌دهد تمایز میان واژگان اهورایی و اهریمنی در این متن به شدت متون دیگر، مثل بندهش، نیست.

۲. البته در برخی شواهدی که در ادامه می‌آید نیز چنین دلالتی مشاهده نمی‌شود، بدین معنی که کاربرد اهریمنی این واژه به سنت یکپارچه و واحدی بدل نشده است.

۳. در اصل متن برای دلالت بر سخن گفتن اهریمن، از ریشه *dau-* به معنی «سخن گفتن اهریمنی» استفاده شده است.

مأموریت را پذیرفت، اما در انجام آن موفق نشد (Madan, 1911, p. 2/ 608)^۱. در کتاب نهم دینکرد نیز به هرزه‌درایی آرش دیو درباره انجمن‌شدن دیوان و رایزنی درباره نابودی زردشت اشاره شده است (Madan, 1911, p. 2/ 832)^۲.

این بن‌مایه در روایات مربوط به شخصیت‌های اساطیری نیز مشاهده می‌شود. باز به گفته کتاب نهم دینکرد، ساکنان سرزمین‌های مازندران برای حمله به خونیرس و دورکردن فریدون از آنجا و اقامت کردن در این سرزمین، رایزنی کردند^۳. به بیانی جزئی‌تر، ساکنان مازندران که به توصیف متن چنان بلند بودند که دریای فراخکرت تا میان ران یا نافشان بود، می‌خواستند در اوایل پادشاهی فریدون که قدرتش هنوز چندان تثبیت نشده بود، او را بیرون و سراسر خونیرس را از آن خود کنند. برای دست‌یابی به این هدف رایزنی و بر ماندن و مقاومت در خونیرس و حمله‌های فراوان به فریدون، موافقت کردند. اما فریدون از نبرد با آنان، سربلند و پیروز بیرون آمد و توانست دوسوم آنان را بکشد و یک سوم را نیز آسیب‌دیده برجای بگذارد (Madan, 1911, pp. 2/ 812-813)^۴.

در جای دیگری از همین متن که به شرح فرگرد ۲۱ سودگرنسک اختصاص دارد، داستان پادشاهی آرمانی کاووس بر هفت‌کشور روایت شده است. دیوان بر او رشک می‌برند و برای آشفتن پادشاهی‌اش، رایزنی می‌کنند. دیو خشم می‌پذیرد که حکمرانی آسمان را در اندیشه او بیندازد^۵. این اقدام وی سبب می‌شود کاووس به آسمان یا به تعبیر متن، به پیکار با ایزدان برود و در نهایت شکست بخورد (Madan, 1911, p. 2/ 816)^۶. جالب این‌که اینجا خود دیو خشم است که فریب را بر اندیشه کاووس چیره می‌کند و بدین‌صورت او را برای نبرد با ایزدان برمی‌انگیزد. این روایت با حفظ

1. ēk ēd ī andar kōxšišn ī petyārag abar apaydāgēnīdan ud agārēnīdan ī ān pēm paydāgīhist čiyōn dēn gōwēd kū ēg abar pad ān zamān dēwānhanjāmanēnīd u-š dawistdēwān-dēw kū bē wanīybawēd dēw tar ul-iz ān xwarišn dād kū sāxt ud bē nihād kē tā andar ān mard ōybawēd kē ahlaw Zarduxšt kē az ašmāh ān padīrēdmurmjēnīdan hamē tā ka ān ast anmardōm kū xwārtar agār kardan?
2. ud abar drāyišn ī Arš dēw ō Zardušt ud passox ī Zardušt pad ān ī Ohrmazd handarz ud čē andar ān dar čiyōn-iš dēn gōwēd kū-š ō ōy guft Arš dēw kū a-dēn franāmam Zardušt ō ān ī dēwān ōz kē tō rāy nišīnēnd pad ham gāh sē šab ud čahār rōz.
3. ud abar hampursīd <𐬨𐬀> māzandarān dehān pas az wānīdan ī Dahāg pad dāštan ī ō Xwanīras spōxtan ī Frēdōn aziš pad menišn frāz grift ī ham gyāg ud pad was marag patīdan u-šān bulandīh rāy zrēy ī Frāxkerd ast kū tā mayān rān ast kū tā nāfag ud ān ī zofrtar gyāg tā ō dahan mad.
4. u-š ēdōn bē zad hēnd pērōzgar ī tagīg Frēdōn dō srišwādag ān ī māzandar dehēk srišwādag bē mad <ud> zad ud wēmār.
5. pas dēwān abar ōš ī Kayus ham-pursīdan ud Xešm ān ī ōy ōš padīriftan ud ō Kay-us madan [ī] ud ān-ōwōn wazurg xwadāyīh ī-š abar haft būm dāšt pad-iš menišn xwālēn kard.
6. ud Kayus az wiyābāngarīh ī xešm ud abārīg dēw ī-š ham-kār ō ān agārēnīdan estād pad-iz pahikārīšn ud ... ī yazdān. ... ud pas dādār kayān xwarrah abāz ō xwēš xwānd ud spāh ī Kayus az ān burz ō zamīg ōbastan ud Kayus ō zrēh ī Frāxkard wāzīdan.

الگوی کلی در شاهنامه نیز ذکر شده است (فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵/۲).

همچنین به روایت شاهنامه، طهمورث پس از پالوده شدن از بدی‌ها، توانست با افسون بر اهریمن سوار شود و سرتاسر گیتی را ببیند. دیوان از گفتار او سرکشی کردند و:

شدند انجمن دیو بسیار مر که پردخت مانند ازوتاج و فرّ

(فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۳۶/۱)

درواقع دیوان قدرت روزافزون طهمورث و حقارت و پستی سرکرده‌شان را تاب نیاوردند، از این رو انجمن و ریزنی کردند تا علیه وی اقداماتی انجام دهند.

الگویی را که در تمامی این شواهد به نحوی بازتاب یافته است، به سه بخش انجمن شدن، ریزنی و اقدام تقسیم می‌کنیم و برای درک جزئیات نحوه بازتاب هر کدام در جدولی قرار می‌دهیم:

شواهد متنی	انجمن شدن (۱)	ریزنی (۲)	اقدام (۳)
گاهان ۳۰/۶	+	+	+
وندیداد ۷/۵۳ و ۳/۷	+	-	-
وندیداد (۱۹)	+	+	-
دادستان دینی ۳۲/۶	+	-	-
بند هش ۹/۱۰	+	-	+
بند هش ۹/۱۱	+	-	-
شایست ناشایست ۱۳/۱۹	+	-	-
یشت ۱۱	+	-	-
دینکرد ۷	+	+	+
دینکرد ۹ (زردشت)	+	+	-
دینکرد ۹ (دیوان مازندران و فریدون)	+	+	+
دینکرد ۹ (کاووس)	+	+	+
شاهنامه (طهمورث)	+	+	+

شواهد متنی	انجمن شدن (۱)	رایزنی (۲)	اقدام (۳)
شاهنامه (کاووس)	+	+	+

از این مقایسه چنین برمی آید که روایت گاهانی، کلان‌الگوی دیگر روایات است که حتی واژه به‌کار رفته در آن برای انجمن شدن، در برخی از روایات بعدی تکرار شده است.

دیگر متون دینی، اعم از اوستایی و پهلوی، عمدتاً به اقتضای موضوع، گاه یک یا دو بخش الگورا شامل می‌شوند. برای مثال دو اشاره فرگرد ۳ و ۷ وندیداد، در بافتی فقهی قرار دارند، از این‌رو انتظار نمی‌رود روایتی کامل را بازگو کنند. اما بخش پایانی فرگرد ۱۹ به سبب اختصاص داشتن به ستایش آفریده‌ها و مکان‌های اهورایی و نکوهش مکان‌های اهریمنی و دیوان، فضای مناسب‌تری برای بیان جزئیات داشته است. اشارات شایست‌ناشایست (فصل ۱۳ بند ۱۹) و بندهش (فصل ۹ بند ۱۱) نیز از وندیداد سرچشمه گرفته و به همین دلیل تنها به مجمع دیوان اشاره دارد. روایت دادستان دینی (فصل ۳۲ بند ۶) نیز مانند این دو است. اشاره بندهش (فصل ۹ بند ۱۰) به منشأ آسیب‌رسانی‌ها، به‌عنوان یادکرد مرحله سوم بن‌مایه تفسیر شده است. در روایات کتاب هفتم و نهم دینکرد و هم‌چنین شاهنامه، به‌تناسب بافت هر سه مرحله را می‌بینیم.

به‌علاوه، تمایزی ضمنی میان کنش‌های منسوب به شخصیت‌های اهریمنی و اهورایی در برخی روایات دیده می‌شود که اساساً ریشه در تمایز میان فردیت اهورایی در برابر کثرت اهریمنی دارد: چندین شخصیت شرور گرد هم می‌آیند، رایزنی می‌کنند و برای گمراهی یا نابودی شخصیتی مثبت طرح می‌ریزند که حضورش به‌منزله تهدیدی برای هستی آن‌هاست، اما تلاش جمعی آنان در برابر آن فرد، به شکست می‌انجامد، مگر کاووس که فریب دیوان را می‌خورد. این شخصیت مثبت انسجام درونی دارد و عاری از هرگونه حس حسادت و رقابت است. به همین خاطر، بر شخصیت‌های شرور پیروز می‌شود. از طرفی دیگر واژه‌های اهریمنی به‌کار رفته در توصیف حرکت و گفتار این شخصیت‌ها نیز به‌نوعی بیانگر عدم موفقیت آن‌ها در عملی کردن طرح خود است.

با در نظر گرفتن این روایات می‌توان الگوی تشکیل‌دهنده آن‌ها را چنین شرح داد: دیوان که بیشتر اوقات همراه اهریمن‌اند، در مکانی جمع می‌شوند که در برخی منابع کوه ارزور و در برخی دیگر نامعلوم است. سپس به رایزنی می‌پردازند تا طبق سرشت ویرانگر خود، آفرینش اورمزدی را نابود، تباه یا گمراه کنند. عمده هدف آنان نیز

شخصیت‌هایی هستند که یا از نظر دینی مقام والایی دارند، یا در رأس قدرت قرار می‌گیرند و روزگارشان در آسایش، آبادی و رفاهی مثال‌زدنی سپری می‌شود و در کل، تهدیدی بالقوه برای دیوان به حساب می‌آیند. سپس یک یا چند دیو داوطلب، مستقیماً به تباهی فرد موردنظر اقدام می‌کنند، یا می‌کوشند از طریق دروغ و فریب، او را گمراه و به‌طور غیرمستقیم به هدف خود برسند.

۲-۲. نیروگرفتن اهریمن

یکی از ویژگی‌های اهریمن و دیوان در اساطیر ایران، نیروگرفتن آن‌ها از طریق اعمال بد و ویرانگر است. به گفته بند ۹۵ فصل نخست مینوی خرد، اگر کیخسرو بتکده کرانه دریاچه چیچست را از جا نکنده بود (ویران نکرده بود)... پتیاره (اهریمن) چنان نیرو می‌گرفت که رستاخیز و تن‌پسین کردن ممکن نمی‌شد.^۱

در دین زردشتی، بت‌پرستی از بزرگ‌ترین گناهان و بتکده به‌عنوان مهم‌ترین مرکز این گناه، منبع مهم نیروبخشی به اهریمن محسوب می‌شده است. از این رو ویران کردن آن، تضعیف پتیاره را به همراه داشته است. هم‌چنین می‌توان گفت از نظر روحانیان زردشتی، در بتکده‌ها اهریمن و دیوان ستایش می‌شده‌اند که باز هم به نیروگرفتن آن‌ها می‌انجامیده است.

بند هش (فصل ۱۴ بند ۲۷ به بعد) شرح می‌دهد که فریب دیوان سبب شد مشیانه شیر گاو را برای ستایش به شمال، جایگاه دیوان، بریزد و در نتیجه آن دیو پرستی، دیوان نیرومند شدند.^۲ در جایی دیگر از همین متن (فصل ۲۷ بند ۳۷) آمده است که آزدیو از کسی نیرو می‌گیرد که به زن خویش خرسند نباشد و زن دیگران را بدزد.^۳

در این روایات، هرگونه کار نیک و به‌ویژه کلام اهورایی که خاصیت ضدّ اهریمنی و بدی دارد، ضعف، ناتوانی، ترس، گریز و ازکارافتادگی اهریمن و دیوان را به همراه می‌آورد. بهترین نمونه در روایت آفرینش بازتاب یافته است.^۴ به

1. agar Kay-Husraw uzdēsār ī pad war ī Čēčast nē kand hād ... ēg petyārag ēdōn stahmagtar būd hād kū ristāxēz ud tan ī pasēn kardan nē šāyist hād.

2. Mašyānag frāz jāst šīr ī gāw dōxt ō abāxtar rōn abar rēxt. pad ān dēw-ēzagīh dēwān ōzōmand būd hēnd.

3. ēn-iz gōwēd kū Āz dēw zōr az ān tan kē pad zan ī xwēš nē hunsand ān-iz ī kasān bē apparēd.

آزدیو میل و اشتها است که صورت‌های گوناگونی از جمله میل به خوردن، ثروت و شهوت به خود می‌گیرد. این متن بر جنبه جنسی این دیو تمرکز دارد (برای اطلاع بیشتر در این باره رجوع کنید به (Lincoln, 2014, p. 332).

۴. دو نمونه از این بن‌مایه را در داستان خان چهارم رستم (فردوسی، ۱۳۹۳: ۲/۳۱-۲۹) و اسفندیار (فردوسی، ۱۳۹۳، صص. ۵/۲۳۹-۲۳۶)

(۲۳۶) در شاهنامه می‌توان مشاهده کرد. طبق این روایات، پس از رویارویی با زن جادوگر که با استفاده از جادو، چهره‌ای زیبا به خود

(ادامه پاورقی در صفحه بعد ←)

گفته بندهش، اورمزد دوره‌ای نه هزار ساله را برای نبرد با اهریمن تعیین کرد و اهریمن نیز آن را پذیرفت (فصل ۱ بندهای ۲۵-۲۶)¹. سپس:

«اورمزد اهورنور را فراز سرود. چون یتا اهو وئیریو بیست و یک واژه‌ای را بگفت، پیروزی فرجامین خویش و ناتوانی گناگ‌مینو و نابودی دیوان و رستاخیز و تن‌پسین و بی‌پتیارگی ابدی آفرینش را به گناگ‌مینو نشان داد. گناگ‌مینو که ناتوانی خویش و نابودی همه دیوان را دید، گیج و بی‌هوش شد [و] به تاریکی افتاد» (فصل ۱، بندهای ۲۹-۲۸)².

در این موقعیت، نیروی دعای مقدس اهورنور از یک طرف و دیدن سرنوشت تلخ و نابودی و ناتوانی فرجامین از طرفی دیگر به سقوط اهریمن به دوزخ و بیهوشی او می‌انجامد.

به گفته همین متن (فصل ۴ بند ۱)، او سه هزار سال بی‌هوش در جهان تاریکی یا همان دوزخ به سر می‌برد، زیرا ناتوانی خویش و همه دیوان را از مرد پرهیزگار دیده بود³. به نظر می‌رسد منظور از مرد پرهیزگار، کیومرث و ناتوانی نابودی اهریمن و دیوان به سبب به وجود آمدن مردمی از نسل او باشد که طبق باور به نبرد کیهانی خیر و شر، با پیوستن به سپاه اورمزد، به مبارزه با اهریمن می‌پردازند. در این سه هزار ساله گیجی که اورمزد مشغول آفرینش پیش‌نمونه‌های مادی بود، کماله دیوان تلاش می‌کردند اهریمن را به نوعی به هوش بیاورند یا به گفته متن، از جای برانگیزند:

«در آن گیجی، کمال دیوان جدا جدا هرزه درآیدند که "برخیز ای پدر ما زیرا ما در گیتی آن کارزار کنیم که از آن به اورمزد و امشاسپندان تنگی و بدی رسد". آن‌ها جدا جدا بدکرداری‌های خویش را به تفصیل برشمردند. او، گناگ‌مینوی دروند، آرامش نیافت و از بیم مرد پرهیزگار، برنخاست» (فصل ۴ بندهای ۲-۴)⁴.

گرفته است، رستم جهت ستایش زیبایی او، نام خداوند را بر زبان می‌آورد و اسفندیار نیز زنجیر مقدسی را که زردشت از بهشت آورده بود به گردن او می‌اندازد. همین کار چهره زشت و اهریمنی جادوگر را عیان می‌کند.

1. u-š guft Ohrmazd ō Ganāg Mēnōy kū zamān kun ī kārēzār pad ēn pašn ō nō hazār sāl frāz abganam čē-š dānist kū pad ēn zamān kardan agārēnēd Ganāg Mēnōg (25). ēg Ganāg Mēnōy a-wēnāg-frazāmīh rāy pad ān paymānag ham-dādestān būd (26).
2. Ohrmazd Ahunawar frāz srūd kū-š yaθā ahu wairyō ī wīst ud ēk mārīg be guft u-s frazām-pērōzīh ī xwēš ud agārīh ī Ganāg-Mēnōg ud afsēnišn ī dēwān ud rist-āxēz ud tan ī pasēn ud apetyāragīh ī dām tā hamē-ud-hamē-rawešnīh be ō Gan(n)āg-Mēnōg nimud. Gan(n)āg-Mēnōg ka-š agārīh ī xwēš ud afsēnišn ī dēwān hāmīst dīd star dud a-bōy bud abāz ō tam ōbast.
3. Ganāg Mēnōg ka-š agārīh xwēš hamīst dēwān az mard ī ahlaw dīd stard būd sē hazār sāl pad stardīh nibast.
4. andar ān stardīh kamālīgān dēwān jud jud dawīd hēnd kū abar āxēz pid ī amā čē amā andar gētīg ān kārēzār kunēm ān ī-š Ohrmazd us Amahraspandān tangīh ud anāgīh aziš bawēd. u-šān jud jud duš-kunišnīh ī xwēš gōkānīg ōšmurd. u-š nē rāmīhist ōy druwand Ganāg-Mēnōg ud nē āxist az ān stardīh bīm ī mard ī ahlaw rāy...

در تفسیر این صحنه می‌توان گفت اهریمن با مشاهده سرنوشت، درمی‌یابد که قرار است جهان مادی و موجوداتی در آن آفریده شوند و علیه او و نیروهایش به پا خیزند. از طرفی دیگر او دشمن هرگونه نظم و سامان و آبادانی و فراوانی است. اما گیج، ناتوان و بی‌هوش است و نمی‌تواند با دیوان برای برهم زدن و اقدام علیه آن رازینی کند. لذا این دیوان هستند که نزد او انجمن می‌شوند و تک‌تک، نقشه‌های خود را جهت عملی کردن این تئیت ضرورانه برای اهریمن مطرح می‌کنند. منتهی هدف اقداماتشان، در تنگنا قرار دادن اورمزد و امشاسپندان است که به نظر برای اهریمن کافی نمی‌رسد، زیرا بدون سرکرده‌شان در برابر نیروهای اهورایی قدرت چندانی ندارند و نمی‌توانند بر آن‌ها خسارت چشمگیری وارد آورند. دلیل ترس اهریمن مسأله‌ای اساسی‌تر است و این بدی‌ها هیچ‌کدام رفع آن را هدف نگرفته‌اند، لذا آرامش خاطر نمی‌یابد و در نتیجه چنان قدرت نمی‌گیرد که به هوش بیاید. در عوض، زمانی که سرکرده ماده‌دیوان، «جه»، نقشه خود را برای او شرح می‌دهد، اهریمن از جای برمی‌خیزد. بندهش در این باره می‌گوید:

«تا این که جه دروند در پایان سه هزار سال آمد و هرزه درآید که "برخیز پدر ما زیرا من در آن کارزار چندین آسیب بر مرد پرهیزگار و گاو ورزا رها کنم که به سبب کنش من، زندگی از میان برود. فزّه آنان را بدزد، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش اورمزد را بیازارم". او آن بدکرداری را چنان به تفصیل برشمرد که گناگ‌مینو آرامش یافت و از آن گیجی فراز جست و سر جه را بوسید» (فصل ۴ بندهای ۵-۴).^۱

متن به ما می‌گوید که جه، پیش نمونه‌های آفرینش مادی را هدف گرفته و قصد نابودی آنان را کرده است که درنهایت به‌صورت حمله اهریمن جنبه عملی می‌گیرد و سبب می‌شود پیش نمونه‌ها، کمال و وحدت خود را از دست بدهند و به‌صورت گونه‌های فراوانی در جهان مادی تکثیر شوند که هرکدام از آن‌ها، به‌نوعی و از جنبه‌ای دارای نقص است (مثل عمر محدود و بیماری و مرگ انسان‌ها، حیوانات و گیاهان و آسیب‌پذیری آن‌ها در برابر درد و رنج جسمانی. هم‌چنین تمام آتش‌ها به دود آلوده می‌گردند و آب‌ها نیز شور یا ناخالص می‌شوند).^۲ نکته اینجا است که جه پیش از همه به آسیب‌زدن به مردپرهیزگار و گاو ورزا اشاره می‌کند که به ترتیب منظور کیومرث و گاو یکتاآفرید است. ذکر کیومرث به‌عنوان پیش‌نمونه انسانی در ابتدای فهرست، اهمیت و اولویت نابودی او را در نقشه شوم جه نشان می‌دهد.

1. tā ka ĩeh ī druwand mad pad bowandagīh ī sē hazār sāl u-š dawīd ku abar āxēz pid ī amā čē man andar ān kārezār and čand bēš abar mard ī ahlaw ud gāw ī warzāg hilēm kū kunišn ī man rāy zīndagīh nē abāyēd. u-šān xwarrah be apparēm bēšēm āb bēšēm zamīg bēšēm ātaxš bēšēm urwar bēšēm harwisp dahišn ī Ohrmazd-dād. u-š ān duš-kunišnīh ōwōn pad gōkān ōšmurd kū Ganāg-Mēnōg be rāmīhist ud az ān stardīh frāz jāst ud sar ī ĩeh abar busīd.
2. u-š urwar zahr ōwōn abar burd... (4.17). u-š āz ud niyāz ud sēj ud dard ud yask ud waran ud būšāsp pad gāw ud Gayōmart frāz hišt (4.19). ... pas ō ātaxš mad u-š dūd ud tēragīh andar gumēxt (4.27).

نکته مهم دیگر، برشمردن بدکرداری‌ها از جانب دیوان و چه است، زیرا اگر صرفاً قرار بود اهریمن برای مدتی معین بی‌هوش باشد و سپس برخیزد و حمله آغاز کند، وجود چنین اشاره‌ای توجیهی نداشت. به همین خاطر باید کارکردی ویژه برای این مضمون در نظر گرفت. همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم، اهریمن و دیوان از اندیشه، گفتار و کردار بد نیرو می‌گیرند و قوی‌تر می‌شوند. حال که اهریمن بیهوش و ناتوان در گنجی به سر می‌برد و در کنار انگیزه برخاستن، به بازیابی آرامش و توان خود نیاز دارد، چه راهی بهتر از طرح نقشه‌های شوم علیه آفرینش اورمزد به‌قصد عملی کردن آن‌ها؟ به‌ویژه کنش‌هایی که به آسیب‌رساندن، آشوب، ویرانی و تباہی منجر می‌شوند و با ذات اهریمن سازگاری دارند و طبق اشاره صریح متن، اهریمن در نتیجه به‌تفصیل برشمردن همین اقدامات از حالت گنجی و بیهوشی بیرون می‌آید و برمی‌خیزد. در این راستا باید اشاره کرد که نویسنده کتاب سوم دینکرد صراحتاً بیان می‌دارد که نیروی اهریمن از آشوب و ویرانی [آفرینش] اورمزد است (Madan, 1911, p. 1/7) و مؤلف وزیدگی‌های زادسپرم نیز می‌گوید اهریمن از دیو آز نیروی بیشتری می‌گیرد (فصل ۳۴ بند ۳۴)^۲، درست همان‌طور که در روایت مذکور، نیرو و قدرت موردنیاز او از جانب دیوان تأمین می‌شود. در کتاب نهم دینکرد از قول اهریمن گفته شده اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد غذای او است (Madan, 1911, p. 2/829). به‌علاوه خود واژه «اهریمن» (MP. ahriman) از- *angra.mainiiu* اوستایی مأخوذ است که آن نیز از دو جزء *-angra* به معنی «ویرانگر» (Baily, 1934, p. 295) و *mainiiu-* (مینو) ساخته شده که در کل «مینوی ویرانگر» یا «مینوی بد» ترجمه می‌شود (Bartholomae, 1904, pp. 104-105). تمایل او را به ویرانگری می‌توان در یکی از پربسامدترین صفات او، یعنی *zadār-kāmag* (= گراينده به نابودی) نیز مشاهده کرد که به گفته‌بند هشت (فصل ۱ بند ۴) سرشت و گرایش ذاتی وی است^۴. این شواهد به ما می‌گویند دست‌کم بدی‌هایی که چه برای پدرش برمی‌شمرد، همگی ارتباطی مستقیم با گرایش ذاتی او دارد و احتمالاً به همین سبب بیشترین نیرو را به او داده و برخاستش را سبب شده است. پس‌ازاین، او به همراه دیوان به تک‌تک پیش‌نمونه‌ها حمله می‌کند و هریک را به نحوی می‌آلاید و آرامش آغازین به آشوب و ویرانی تبدیل می‌شود. از منظری کلی‌تر، شخصیت اصلی روایت به سبب اطلاع از سرنوشت هولناک خود و یارانش، خود را می‌بازد و آنچه وی را به خود می‌آورد، نقشه‌ای است که عملی شدنش دل‌نگرانی وی را به‌کل رفع

1. ud pad wišōbišn ud abesihišn ī Ohrmazd u-š petyārag nērōg.

2. pad fraškerd fradom čār ī Āz xwāhīhēd ast ēd rāy čē spāhbed sālār ast abārīgān družān Ahriman duš-dēn nērōg az ōy wēš.

3. ud dōyīdan ī Ganāg Mēnōg kū ... duš-mad ud dušhūxt ud dušhuwaršt man ast xwarišn.

4. u-š zadār-kāmagih xēm ud ān tāriḡih gyāg as kē asar-tariḡih gōwēd.

می‌کند. سپس در این راستا دست به اقدام می‌زند.

اکنون با بررسی‌های انجام‌شده، الگوی تشکیل‌دهنده این روایت را می‌توان به این مراحل تقسیم کرد: اطلاع از سرنوشت، بیهوشی/بی‌حرکتی، برانگیختن، هوشیاری/حرکت، اقدام. برای درک بهتر نحوه بازتاب مراحل در روایات، آن را در جدولی قرار می‌دهیم:

روایت	اطلاع از سرنوشت (۱)	بیهوشی/ بی‌حرکتی (۲)	برانگیختن (۳)	هوشیاری/ حرکت (۴)	اقدام (۵)
بندهش	+	+	+	+	+

باید افزود در این روایت قدرت نیروبخشی کلام هم مدنظر است. کلام نیک به نیروهای اهورایی و کلام بد به نیروهای اهریمنی نیرو می‌بخشد.

بر اساس این شواهد، الگوی مدنظر را این‌گونه می‌توان بازنویسی کرد:

شخصیت اصلی از دیدن سرنوشت تلخ و ناگوار شکست زیان‌بار از آنچه دشمن می‌دارد، منکوب شده و به سبب گیجی، بیهوشی، ناتوانی، ترس و ... سقوط می‌کند. اطرافیان سعی می‌کنند با سخن گفتن از اقداماتی که این سرنوشت تلخ را به‌گونه‌ای دلخواه رقم می‌زند، او را به جای خویش بازآورند، اما موفق نمی‌شوند. درنهایت از میان همراهان او، شخصیتی می‌آید که قصد و نیتش همسان با آرزوی واقعی شخصیت اصلی است، یعنی نقشه‌ای را در سر می‌پروراند که عملی شدنش، آشوب و ویرانی به بار می‌آورد و به همین سبب آن سرنوشت تلخ به‌هیچ‌وجه رقم نمی‌خورد. سپس آن را برای شخصیت گیج و بیهوش طرح کرده و او نیز بلافاصله پس از شنیدن، قدرت می‌گیرد و همین سبب برخاستن شخصیت اصلی و سپس اقدام وی برای نابودی دشمن می‌شود.

۳. مفهوم پیشنهادی بیت

اکنون پس از بازشناسی الگوها، می‌توانیم بیت موردنظر این مقاله را به همراه جزییاتی بیشتر و متناسب با فضای داستان تفسیر کنیم: به گفته متن، اهریمن، شخصیت شرور داستان، در حسادت و رشک به سر می‌برد. ضروری است به یاد بیاوریم که در روایت آفرینش نیز، اهریمن پس از رویارویی با روشنایی گرودمان در بلندترین نقطه آسمان، از روی

ریشک و سرشت ویران‌گر خود اقدام به حمله می‌کند (بندهش ۱۵/۱)^۱. در شاهنامه، این واکنش عاطفی اهریمن احتمالاً به سبب مشاهده روزگار فترخ و پرآرامش کیومرث، فرزندش سیامک و مردم نشأت می‌گیرد که بی‌شک از تحولاتی است که این روایت در گذر از اسطوره به حماسه پشت سر گذاشته است، کما این که نقش اساطیری کیومرث به عنوان پیش‌نمونه انسانی به نخستین پادشاه شاهنامه تحوّل یافته است و این‌ها همگی می‌تواند به سبب راه نیافتن اسطوره آفرینش به حماسه باشد. «رای زدن» به معنی مشورت کردن، نشان می‌دهد که اهریمن در این رایزنی تنها نبوده و فرزندش خزوران و دیگر دیوان به عنوان یاران همیشگی وی (به‌ویژه در متون اوستایی و پهلوی)، او را همراهی می‌کرده‌اند؛ زیرا لازمه رایزنی، حضور افراد دیگری است که نظرات خود را مطرح کنند تا در نهایت درباره یکی از آن‌ها به توافق و جمع‌بندی برسند. وقتی در ادامه داستان با حضور دیوان در سپاه خزوران، فرزند اهریمن روبرو می‌شویم، درمی‌یابیم اهریمن تنها نبوده است (فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵/۱). آن‌ها در جایی که فردوسی آن را «در نهان»^۲ توصیف می‌کند (فردوسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲/۱)، بدین کار مشغول بوده‌اند. البته منظور این نیست که «در نهان» به مکان خاصی اشاره دارد، بلکه ظاهراً شاعر می‌خواهد بگوید آن‌ها در جایی به‌دور از چشم کیومرث و سیامک و مردم و حیوانات می‌زیستند و به آن‌ها حسادت می‌ورزیدند و برای اقدام به کشتن پدر و پسر، به رایزنی و مشورت می‌پرداختند. به بیانی دیگر، کیومرث، فرزندش سیامک و مردم در نهایت افزونی، آرامش و خوبی روزگار سپری می‌کنند. اهریمن بدین سبب به آن‌ها ریشک می‌برد و قصد آشفتن روزگار و نابودی آن‌ها را می‌کند؛ بنابراین به رایزنی با دیوان می‌نشیند و آن‌ها نیز نقشه‌های خود را برای عملی کردن آن برای وی برمی‌شمرند. او که ذاتش نابودگری است، از این گفته‌ها و سخنان شروانه قدرت می‌گیرد، درست همان‌طور که فردوسی گفته است: «همی رای زد تا بیاگند یال». پس از هم‌فکری، توافق می‌شود که خزوران، فرزند اهریمن، که ظاهراً نامش تحوّل‌یافته املائی پهلوی ارزور (به‌علاوه «ان» نسبت)، نام محل تجمع دیوان است (مولایی، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۰ به بعد)، به مقر آن‌ها لشکرکشی کند و ویرانی و آشوب به بار آورد. بدین منظور خزوران با سپاهی از دیوان به کیومرث و سیامک هجوم می‌آورد. سروش

1zadār-kāmagīh ud arešk-gōhrīh rāy pad marnjēnīdan tag abar kard.

نیز رجوع کنید به (Lincoln, 2018, pp. 27-28).

۲. در پانویس ۳۱ همین صفحه، نسخه بدل‌ها بدین صورت ذکر شده‌اند: در نسخه لندن ۶۷۵ ه.ق. «مگر بدکنش» آمده که به نظر ساده‌سازی شده است. در فلورانس این بیت به صورت «نبودش کسی دشمن اندر جهان / به جز تیره اهریمن بدنهان» که به تشخیص خالقی مطلق، برای زدودن الف‌های اطلاق که از ویژگی‌های سبک سرایش فردوسی در جوانی است، ساخته شده (خالقی مطلق، ۱۳۹۳، ص. ۸/۳۱). لیدن و واتیکان «جز اندر جهان»، لندن ۲ و برلین «جز اندر نهان» آورده‌اند که با تحلیل ارائه‌شده در این مقاله همسو است، اما تشخیص خالقی مطلق «در نهان» بوده که نگارندگان نیز بدان اقتدا می‌کنند.

سیامک را از این آگاه می‌کند. او نیز سپاهی گردمی‌آورد و به مقابله با خزوران می‌پردازد، اما به دست آن دیوبچه کشته می‌شود.

همان‌طور که تحلیل‌ها نشان می‌دهد، با صورت تغییر و تحوّل یافته الگوهای روایی متون زردشتی در داستان کیومرث در شاهنامه مواجهیم که درعین‌حال، کلیت آن‌ها حفظ شده است. با توجه به این امر، آخرین نکته شایان توجه، علت احتمالی آمیختن این دو الگو در این بیت از داستان است. پیشتر در شرح روایت بندهش دیدیم که علت ترس اهریمن و نیز نخستین هدف جه برای نابودی، کیومرث و نسل او بود. در داستان شاهنامه نیز هجوم سپاه دیوان به سرکردگی خزوران، برای نابودی کیومرث و نسل اوست. در بندهش این نقشه با اظهارات دیوان آغاز شد و در نهایت با سخن جه، طرح نهایی گرفت و منجر به حمله اهریمن و دیوان به پیش‌نمونه‌های مادی شد. در داستان شاهنامه نیز با تبعیت از این الگو، حمله خزوران و دیوان پس از ریزنی آن‌ها اتفاق می‌افتد. پس ساختار داستان شاهنامه خود مستعد ورود این الگوهای روایی بوده است. مقایسه بخش‌های دو الگو در یافتن پاسخ مناسب راهگشا است:

الگوی دوم	الگوی نخست
- اطلاع از سرنوشت - بیهوشی/بی‌حرکتی - برانگیختن - هوشیاری/حرکت - اقدام	- انجمن شدن - رایزنی - اقدام

آن‌طور که در شواهد مربوط دیدیم، در الگوی نخست، دیوان از تولّد، قدرت یافتن یا برتری و چیرگی شخصیتی اهورایی مطلع می‌شوند و از جانب او احساس خطر می‌کنند؛ لذا انجمنی تشکیل می‌دهند تا درباره نابودی او و دفع خطر احتمالی در آینده، رایزنی کنند و سپس اقدام به عمل آورند. در الگوی دوم، شخصیت اصلی پس از اطلاع از سرنوشتی هولناک که متوجه اوست، قصد می‌کند باعث و بانی اصلی آن را نابود و از رقم خوردن آن پیشگیری کند، این یعنی احساس خطر از جانب شخصیتی که در آینده قطعاً نابودی او و اطرافیانش را رقم خواهد زد. پس در هر دو الگو،

نابودی و تباهی شخصیت شرور را تهدید می‌کند که گاه در قالب سرنوشتی قطعی به او نشان داده می‌شود (الگوی دوم) و گاه خود شخصیت/شخصیت‌ها احتمال وقوع آن را حس می‌کنند (الگوی اول).

در الگوی دوم، شخصیت اصلی با اطلاع از سرنوشت بیهوش می‌شود یا نیروی خود را و در نتیجه، قدرت رایزنی یا در کل تکلم را نیز از دست می‌دهد. از این رو اطرافیان گرد او آمده و نقشه‌های خود را درباره به بار آوردن آشوب و نابودی، مطرح می‌کنند. برعکس در الگوی نخست، انجمن‌شدن و رایزنی گاه با حضور آگاهانه شخصیت اصلی همراه است. با وجود این تفاوت، انجمن‌شدن و رایزنی با هدف نابودی یا جلوگیری از رخدادی نابودکننده، در هردو الگو وجود دارد. مرحله آخر هردو الگو نیز با یکدیگر کاملاً منطبق‌اند. در نتیجه می‌توان همین شباهت ساختاری را به عنوان علت اصلی درهم‌آمیختن آن‌ها در یک داستان پیشنهاد داد. اگر این شباهت‌ها درست باشند، می‌توان هردو الگو را که خود به صورت‌های گوناگون بازنمایی شده‌اند، به صورت الگوی کلی‌تر و چهار مرحله‌ای اطلاع (۱)، انجمن‌شدن (۲)، رایزنی (۳)، اقدام (۴) نوشت.

۴. نتیجه‌گیری

در داستان کیومرث از شاهنامه فردوسی بیتی در توصیف اهریمن آمده که بر کیومرث و فرزندش سیامک رشک می‌برد، سپس به رایزنی می‌پردازد و در نتیجه آن قوت می‌گیرد. در این بیت دو الگوی روایی قابل بازشناسی است که در متون زردشتی سابقه دارد و شامل چند مرحله می‌شود: الگوی نخست سه مرحله انجمن‌شدن، رایزنی و اقدام و الگوی دوم، پنج مرحله اطلاع از سرنوشت، بیهوشی/بی‌حرکتی، برانگیختن، هوشیاری/حرکت، اقدام. به احتمال زیاد همپوشانی و اشتراک ساختاری این الگوها سبب شده در یک بیت با هم آمیخته و بازنمایی شوند، زیرا این آمیختگی در منابع پیشین سابقه‌ای ندارد. در نهایت، بر اساس بررسی‌های انجام شده این معنی برای بیت مذکور پیشنهاد می‌شود:

«اهریمن بداندیش که به روزگار فترخ و نیکوی کیومرث، فرزند برومندش سیامک و آسایش، آرامش و رفاه مردم حسادت می‌ورزید، با فرزند خود خزوران و دیگر دیوان انجمنی تشکیل داد و به رایزنی نشست و به سبب ذات ویران‌گر و پلیدش، از نقشه‌های آشوب‌گرانه و نابودگرانه‌ای که در این انجمن علیه کیومرث، سیامک و مردم مطرح شد، قدرت گرفت».

کتابنامه

۱. آیدنلو، س. (۱۳۸۸). از اسطوره تا حماسه: هفت گفتار در شاهنامه‌پژوهی. سخن.
۲. بهار، م. (۱۳۷۶). جستاری چند در فرهنگ ایران. فکر روز.
۳. حسن دوست، م. (۱۳۹۵). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۴. خالقی مطلق، ج. (۱۳۹۳). یادداشت‌های شاهنامه. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۵. سرکاراتی، ب. (۱۳۹۳). سایه‌های شکارشده. طهوری.
۶. فردوسی، ا. (۱۳۹۱). شاهنامه. تصحیح مهری بهفر. نشر نو.
۷. فردوسی، ا. (۱۳۹۳). شاهنامه. تصحیح ج. خالقی مطلق. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۸. کریستن سن، آ. (۱۳۹۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان. ترجمه ژ. آموزگار، و، ا. تفضلی. چشمه.
۹. کزازی، م. ج. (۱۳۹۲). نامه باستان. سمت.
۱۰. مکنزی، د. ن. (۱۳۷۳). فرهنگ کوچک زبان پهلوی. ترجمه مهشید میرفخرایی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. مولایی، ج. (۱۳۹۵). دو یادداشت درباره دو بیت از شاهنامه فردوسی. پاژ، ۱۲(۲)، ۱۹۶-۱۸۵.
12. Ahmadi, A. (2015). *The Daēva cult in the Gāthās*. Routledge.
13. Bailly, H. W. (1934). Iranian studies III. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 7(2) 275 – 298. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00085219>
14. Bartholomae, Ch. (1904). *Altiranisches wörterbuch*. Von Karl J. Trübner
15. Cheung, J. (2007). *Etymological dictionary of the Iranian verb*. Brill.
16. Duchesne-Guillemin, J. (1948). *Zoroastre: Étude critique avec une transduction commentée des Gāthā*. Paris.
17. Herrenschildt, C., & Kellens, J. (1993). Daiva. *Iranica*, VI, 599-602. Available online: <https://iranicaonline.org/articles/daiva-old-iranian-noun>
18. Humbach, H. (1991). *The Gāthās of Zarathushtra and the other Old Avestan texts*. In collaboration with J. Elfenbein & P. O. Skjaervø. Carl Winter.
19. Humbach, H., & Faiss, K. (2010). *Zarathushtra and his antagonists*. Dr. Ludwig Reichert.
20. Insler, S. (1975). *The Gāthās of Zarathustra*. E.J. Brill.
21. Kellens, J., & Pirart, E. (1988). *Les textes vieil-avestiques*. Dr. Ludwig Reichert.
22. Lincoln, B. (2014). Further on envy and greed. *History of Religions*, 53(4), 323-340. <https://doi.org/10.1086/675367>

23. Lincoln, B. (2018). *Apples and oranges*. University of Chicago.
24. Madan, D. M. (1911). *The complete text of the Pahlavi Dinkard*. Bombay.
25. Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches wörterbuch*. Francke.
26. Rix, H. (2001). *Lexikon der indogermanischen Verben. die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Bearbeitet von Martin Kümmel.
27. Zehnder, T., Lipp, R., Schirmer, B., & Erweiterte und verbesserte Auflage, Z. bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Dr. Ludwig Reichert.
28. Watkins. C. (1985). *The American heritage dictionary of Indo-European roots*. Houghton Mifflin Company.

