

بررسی بازتاب اعتقاد به استویهاد یا دیو مرگ در شاهنامه

اردشیرسنچولی*

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانش‌گاه بیرجند. بیرجند. ایران

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۵

چکیده

دیوها و مخلوقات اهریمنی بخشی جدایی‌ناپذیر از اساطیر و باورهای ایرانیان باستان را تشکیل می‌دهند، در واقع پیشینیان ما برای هر کدام از رذیلت‌ها و پدیده‌های شر، قائل به دیوی خاص بودند و آشکار شدن هریک از این عناصر شرور و ویران‌گر را به آن دیوها نسبت می‌دادند. از جمله پدیده‌هایی که ایرانیان برای آن دیوی خاص قائل بودند، پدیدهٔ مرگ است؛ پدیده‌ای که آن را به استویهاد یا دیو مرگ منسوب می‌کردند. این باور هرچند پس از ورود اسلام در نزد ایرانیان کم‌رنگ گردید، اما بازتاب آن را می‌توان در برخی از آثار از جمله شاهنامه بخوبی مشاهده کرد؛ آن‌گونه که برخی از تصاویر و استعاره‌هایی که فردوسی در شاهنامه برای مفهوم مرگ بکار برده است، تأثیر بسیار او را در این مسأله آشکار می‌کند. بر همین اساس در این پژوهش قصد داریم تا با مطابقت تصاویر مربوط به مرگ در شاهنامه با آنچه در مورد استویهاد یا دیو مرگ آمده است، بازتاب این اسطوره و این باور را که در قبل از اسلام در دین زرتشتی وجود داشته است، نشان دهیم و به اثبات این نکته پردازیم که فردوسی در خلق این تصاویر به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه تحت تأثیر باور به این دیو قرار داشته است.

کلیدواژه‌ها

دیو، مرگ، استویهاد، شاهنامه، ایرانیان باستان.

مقدمه

مردمان ایران باستان دارای باورهایی بوده‌اند که نشان‌دهندهٔ نگرش‌ها و دیدگاه‌های آن‌ها نسبت به امور مختلف جهان است؛ باورهایی که ریشه در آیین‌ها و آداب و رسوم خاص داشته است و به شکل کهن‌الگو یا آرکی‌تایپ در ذهن و روان ایرانیان برجای مانده و بسیاری از رفتارها و حتا گفتار و سخنان آن‌ها را چه به صورت ارادی و چه غیرارادی تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. بررسی و واکاوی آثار شعرا و نویسندگان ایرانی، ما را بدین مهم‌رهنمون می‌کند که بسیاری از تصاویر و ایماژهایی که آن‌ها بکار برده‌اند، تحت تأثیر باورها و عقایدی است که در ناخودآگاه آن‌ها ثبت و ضبط گردیده و منشأ آن باورهایی است که شاید خود نیز از آن اطلاع و آگاهی ندارند؛ ولی نمودهای آن‌ها را می‌توان در زبان، تصویرسازی‌ها و سایر صور بلاغی موجود در آثارشان مشاهده کرد. از جملهٔ این دست شاعران می‌توان به فردوسی اشاره کرد که یکی از ماندگارترین آثار حماسی جهان یعنی *شاهنامه* را سروده است؛ اثری که به مثابهٔ یک حماسهٔ ملی دو دنیای زرتشتی و اسلامی را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد و یکی از موثرترین جنبه‌های تحول تمدن آسیایی را مجسم می‌سازد (ماسه، ۱۳۵۰: ۳).

شاهنامهٔ فردوسی پربرترین جلوه‌گاه اسطوره‌های ایران و بازتاب نمادین آن‌هاست که با بهره‌گیری از سرچشمه‌های نوشته و نانوشتهٔ اسطوره‌های پیشین؛ نمودی از بیش‌ترین باورهای رازآلوده و مبهم گذشتهٔ ایران است و فردوسی آن‌ها را در قالب پیکر بلورین شعر به تصویر کشیده است؛ به عبارتی دیگر *شاهنامه* عبارتست از داستان‌ها و افسانه‌های ملی ایران، یعنی همهٔ قصه‌ها و اساطیری که از قدیم، سینه به سینه از اسلاف به اخلاف مانده و در میان آن قوم، در افواه دایر بوده است و به مرور زمان هم شاخ و برگ پیدا کرده و هم بتدریج بر آن ضمیمه شده است (واحد دوست، ۱۳۷۹: ۵۵).

در واقع فردوسی با توجه به مطالعات و نگرش‌ها و دیدگاه‌هایی خاص که نسبت به گذشتگان خویش داشته و هم‌چنین عشق و علاقهٔ وافرش به فرهنگ و پیشینهٔ ملی ایران، توانسته به صورت خودآگاه و ناخودآگاه از طریق پرداختن به داستان‌های اساطیری و حماسی ایرانیان، مجموعه‌ای وسیع از باورهای کهن ایرانی را در دل *شاهنامه* جای دهد و آن را به سیمایی روشن از هزاران سال جهان‌بینی و ذهنیت ایرانی تبدیل نماید.

از جمله باورهایی که در ایران باستان وجود داشته و انعکاس آن را می‌توان در *شاهنامه* مشاهده کرد، باورمندی نسبت به اهریمنان و دیوهاست که بازتاب آن در قالب نبرد و ستیز قهرمانان و پهلوانان با آن‌ها و هم‌چنین تصاویری خاص که فردوسی ارائه می‌دهد، نمودار گشته است. از جملهٔ این باورها و اعتقادات، باور به دیو مرگ یا استویهاد است که هرچند فردوسی خود به طور صریح به این دیو اشاره نکرده است، اما تصویرسازی‌ها و تشبیهات خاصی که فردوسی از مفهوم مرگ ارائه می‌دهد، وجود این باور

را در ناخودآگاه ذهن شاعر بخوبی نشان می‌دهد که بسیار جای تأمل دارد. بر همین اساس در این مقاله نگارنده کوشیده است، با بیان ویژگی‌ها و خصوصیات ارائه شده در مورد دیو مرگ و تطبیق آن‌ها با تصاویر مربوط به مفهوم مرگ که در شاهنامه مطرح شده، این مسأله را با ثبات برساند و با ذکر شواهد مختلف، بازتاب باور به دیو مرگ را در شاهنامه نمایان سازد.

گفتنی است تاکنون راجع به بررسی دیو مرگ در شاهنامه تحقیقی ارائه نشده است، اما هستند پژوهش‌هایی که در آن‌ها به دیو مرگ و اعتقاد به آن در ایران باستان اشاراتی گذرا شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به مقاله مرگ و مراسم تدفین در دین مزدایی (۱۳۷۹) از علی مهدی‌زاده و هم‌چنین مقاله دیوها در آغاز دیو نبودند (۱۳۷۱) از ژاله آموزگار اشاره کرد. علاوه بر این‌ها جلیل دوست‌خواه نیز در مقاله‌ای با عنوان آز و نیاز دو دیو گردن‌فراز ضمن رد عقیده برخی از محققان مبنی بر تطابق آز با معنی مرگ، آن را از دیوانی معرفی می‌کند که در شاهنامه نقش تباہ‌کار و ویران‌گر دارند و به منزله کارگزار و دست‌یار دیو مرگ محسوب می‌شوند (۱۳۷۷: ۲۷۱-۲۵۵).

در این تحقیق ابتدا کلیتی راجع به جای‌گاه دیوها در اساطیر و فرهنگ ایرانی مطرح خواهد شد و پس از آن به بررسی ویژگی‌های دیو مرگ و تطبیق آن با متن شاهنامه می‌پردازیم.

دیوها در اساطیر و فرهنگ ایرانی

دیو اصطلاحی است که در ریشه در واژه باستانی دِوا دارد و به معنای خدا یا خدای دروغین به کار رفته است (کرتیس، ۱۳۸۶: ۲۲). پیش از ظهور زرتشت این لفظ بر خدایان قدیم آریایی، مشترک بین اجداد قدیم مردم ایران و هند اطلاق می‌شد، اما پس از جدایی ایرانیان از هندوان و خدایان مشترک قدیم؛ یعنی دیوان که مورد پرستش هندوان بودند، نزد ایرانیان گمراه‌کنندگان و شیاطین خوانده شدند (برزگر خالقی، ۱۳۷۹: ۷۷). به عبارت دیگر در نزد اقوام هندوایرانی دو گروه از خدایان وجود داشتند که اسوره‌ها و دواها نام داشتند که با ظهور زرتشت اسوره هندوایرانی به اهوره تبدیل می‌شود و با معنای سرور به عنوان لقب مزدا، خدای بزرگ زرتشتیان می‌شود و دیگر اسوره‌ها عنوان ایزد یا بغ می‌گیرند و دیوان گروهی از پروردگاران هندوایرانی قدیم می‌گردند که از دید زرتشت، گمراه‌کننده و مردود هستند؛ امری که در سرزمین هند به صورت وارونه انجام گردید؛ به این طریق که خدایان گروه دوا منصب خدایی خود را نگه می‌دارند، اما گروه دیگر یعنی اسوره‌ها از سریر خدایی به مرتبه ضدخدایی پایین آورده می‌شوند (آموزگار، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۱). در واقع اختلاف بین دواها و اسوره‌ها بازتاب اعتقاد کهنی است که براساس آن پای‌گاه خسروی جادویی یا مایا را که اسوره‌ها از آن برخوردار بودند، در جهان اهورایی با پای‌گاه صلابت رزمیی که

دیوان دارا بودند، متمایز می‌کند و همین انگاره سبب می‌شود که نخستین شهریار مینوی (نماد خسروی جادویی) و ایزد آذرخش ورز (مظهر صلابت رزمی) رویاروی و در دو قطب مخالف قرار گیرند و قدرت جادوی و در نتیجه سهمگین اسوره‌ها آنان را بتدریج در متون متأخر ودایی به صورت موجوداتی زیان‌کار و اهریمنی در آورد و در ایران به دنبال پیروزی آیین زرتشتی، این دگرگونی در جهت مخالف پدید آید (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۲). برای مثال نولدکه طبق اظهارنظری که دربارهٔ این موضوع دارد، جنگ بین دیو سپید مازندران با رستم را بقایای خاطرهٔ مبارزهٔ میان پیروان دین مزدیسنا با آیین دیویسنا می‌داند که روزگاری یک خدای سپید را می‌پرستیدند و این خدای سپید سپستر به دیو سپید تبدیل شده و موضوع آن مبارزهٔ دینی نیز در افسانه‌های پهلوانی ایران تنیده است (۱۳۷۹: ۵۵۳).

دیوان در اساطیر ایرانی موجوداتی هستند که می‌توان چهار دورهٔ آفرینش پنداری یا ذهنی، وجودی، هستومند و هم‌چنین انتزاعی را برای آن‌ها در نظر گرفت (اکبری مفاخر، ۱۳۸۶: ۲۲) و علاوه بر این براساس یک طبقه‌بندی نیز، آن‌ها را از زمان /وستا تا هنگام سرایش منظومه‌های مختلف حماسی پس از شاهنامهٔ فردوسی به پنج دستهٔ کلی تقسیم کرد: ۱. ایزدان باطل؛ ۲. مهاجمان، دشمنان و کشورهای هم‌سایه؛ ۳. ویژگی‌های زشت و اهریمنی انسان؛ ۴. انسان‌های دارای ناهنجاری‌های اخلاقی؛ ۵. عناصر ویران‌گر طبیعت (همان، ۱۳۸۷: ۶۳-۵۱).

از جمله ویژگی‌هایی که برای این موجودات در اساطیر ذکر شده است، وارونه‌کاری آن‌هاست؛ یعنی تمایل به انجام خلاف‌کاری که از آن‌ها خواسته شده است. از دیگر ویژگی‌های آن‌ها پرسه زدن در شب و خوابیدن در طول روز و هم‌چنین استفاده از سحر و جادو و قدرت تبدیل به سایر موجودات نظیر انسان، اسب، اژدها و شیر می‌باشد (omidsalar, 1995, 4: 428-431). جلوه‌ها و نمود اعتقاد به دیوان یا آفریده‌های زیان‌کار در بسیاری از متون باستانی هم‌چون گاهان، یشتها و وندیداد و هم‌چنین برخی از سنگ‌نوشته‌ها؛ همانند سنگ‌نوشتهٔ خشایار شاه در تخت جمشید بخوبی نمایان است و علاوه بر این‌ها در بسیاری از کتاب‌های ادبیات ایرانی میانه مانند کارنامهٔ اردشیر بابکان، دین‌کرد و وزیدگی‌های زادسپرم نیز می‌توان بازتاب این اعتقادات را مشاهده کرد (کریستن‌سن، ۱۳۵۵)؛ چنان‌که زرتشت در گات‌ها از دیوها و ستاینندگان آن‌ها نام می‌برد و در آن‌جا برای توصیف آن‌ها از اصطلاح *daevaisca masyaisca* به معنای خدایان و انسان‌ها (عالم وجود) استفاده می‌کند و در کتیبهٔ خشایار شاه علاوه بر نام بردن از دیوها، از پرستش‌گاه آن‌ها با اسم *daivadana* به معنای عبادت‌کدهٔ خدایان دروغین یاد می‌شود (آسموسن، ۱۳۸۶: ۱۰۴) و در آن‌جا خشایار شاه بروشنی مخالفت و دشمنی خود را با پرستندگان دیوها بیان می‌کند: «و اندر این دهیوها (جایی) بود که آن‌جا بیش‌تر دیوان پرستش می‌شدند، پس به

لطف اهورامزدا من آن پرستش‌گاه دیوان را برافکندم و اعلام کردم که دیوان نباید پرستش شوند. جایی که دیوان پرستش می‌شدند، من آن‌جا اهورامزدا را در زمان مقرر مطابق آیین پرستش کردم» (لوگوگ، ۱۶۰ و ۲۵۸ به نقل از مولایی، ۱۳۸۸: ۲۵۶). در ادبیات فارسی میانه نیز تجسم دیوان با شرح و تفصیلی تازه بیان می‌شود؛ تصویری که نشأت گرفته از کتبی هم‌چون یشت‌ها و وندیداد است (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۷۱). در شاهنامه و دیگر حماسه‌های نو فارسی نیز، همانند گرشاسپ نامه، سام نامه و فرامرزنامه با حضور پررنگ دیوها مواجه هستیم که قهرمان و پهلوانان داستان‌ها را به جنگ و جدال با خویش فرا می‌خوانند و دارای کنش‌ها و اعمالی هستند که منشأ آن‌ها متون /وستایی و پهلوی است. دیوها در این منظومه‌ها برخلاف آن‌چه در متون /وستایی و پهلوی مشاهده می‌کنیم، نه به صورت موجودی ذهنی، بلکه در هیبت یک امر عینی و ملموس با ویژگی‌های ظاهری کاملاً مشخص به تصویر کشیده شده‌اند. آن‌ها هم‌چنین در متون شفاهی و عامیانه نیز جای گاهی ویژه دارند و در قالب غول، پری و یا جن در ادبیات عامیانه و فولکلوریک ایران نیز از حضور و جلوه‌ای خاص برخوردار هستند.

ویژگی‌های استویهاد (دیو مرگ) و انطباق آن با تصاویر مربوط به مرگ در شاهنامه

۱- ستیزه‌گری، دشمنی و سهمناک بودن

بنابر آن‌چه از کتب زرتشتی مشخص می‌شود، سهمناک‌ترین و ستیزه‌جوترین دیوها، دیوهایی هستند که به گونه‌ای با مرگ در ارتباط هستند. در رأس آن‌ها استویهاد یا دیو مرگ قرار دارد که به معنای زوال تن است و در پهلوی astwihad و در /وستا asto,vidatav خوانده می‌شود؛ دیوی که زندگی را از میان برده و در امان ماندن از او تنها با یاری سروش و مهر ممکن است (بهار، ۱۳۹۱: ۹۰). استویهاد هم‌چنین در معنی درهم شکننده استخوان‌ها نیز آمده است که بنابر اعتقادات زرتشتی، استخوان مردگان را از هنگام مرگ تا منتقل کردن به پل چینود بر اثر فشار بسیاری که بر آن‌ها وارد می‌کند خرد کرده و می‌شکند (رضی، ۱۳۸۴: ۱۴۱). او دیوی است که وای خوانده می‌شود و بنابر نظر پروفیسور کای بار، اعمال او دارای حالتی از ابهام و سرپوشیدگی است و در نزد آریایی‌های اولیه، از یکسو الهه مرگ بحساب آمده و از سوی دیگر الهه زندگی و روح حیات محسوب می‌شده است (۱۳۸۶: ۷۹-۷۸)؛ امری که ناشی از تقسیم وایو به دو وای بد و وای خوب در اعتقادات دینی زرتشتیان است. وای خوب روح پرهیزکاران و مؤمنان را به بهشت و رستگاری راه‌نمایی می‌کند و وای بد یا استویهاد، حامل روح بدکاران و کافران به دوزخ است (همان: ۷۹)؛ موجودی که دارای چنان هیبت و قدرتی است که چون دست بر مردم زند، بوشاسپ یا خواب و چون سایه بر آنان افکند، تب و چون او را به چشم ببینند، مرگ را برای آنان

رقم خواهد زد، به همین دلیل آن را مرگ می‌خوانند (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۵: ۱۲۱). نزرش دیو نیز یکی از هم‌کاران اوست که با روان درگذشتگان در سه شبانه‌روزی که پس از مرگ در گیتی هستند نبرد می‌کند و آنان را می‌ترساند، بر در دوزخ می‌نشیند و روان مردم گنه‌کار را با زنجیر تا پل چینود می‌کشاند (آموزگار، ۱۳۷۱: ۲۲-۲۱).

علاوه بر این‌ها اهریمن در مبارزه و جنگ و ستیزی که با اورمزد دارد و بر اثر آن به وسیلهٔ دیوها یا آفریدگان سهمناک، سرتاسر جهان را به پلیدی و فساد می‌کشد، هزار تن از دیوان را به فرمان‌دهی استویهاد برای کشتن کیومرث می‌فرستد که بر اثر این امر، علاوه بر کشته شدن کیومرث، همه چیز در جهان مادی و سپهر ویران، تخریب و تباه و فاسد می‌گردد (هینلز، ۱۳۸۷: ۸۸-۸۵).

بر طبق شواهد موجود در شاهنامه، فردوسی نیز براساس آنچه از استویهاد بیان شد، مرگ را اهریمنی، دهشت‌ناک و پلید و زشت به تصویر کشیده است. از جمله صفاتی که او برای مرگ می‌آورد، پتیاره است. بر مبنای آنچه درباره واژهٔ پتیاره گفته‌اند، این کلمه دارای چند معناست: از یکسو به معنای دیو و یا مخلوق اهریمنی است که با عقیدهٔ زرتشتیان مبنی بر دیو بودن و اهریمنی بودن مرگ و هم‌چنین ستیزه‌جویی و عناد و دشمنی‌ای که او با آدمیان دارد سازگار است و از سوی دیگر در معنای زشت، نازیبا و مهیب و ترسناک نیز آمده است که از صفات مشترک همهٔ دیوان و موجودات اهریمنی از جمله استویهاد یا دیو مرگ است (۱۳۷۷: ۴۲۷-۵۰۴۲۶). هم‌چنین پتیاره در معنای بلا، آفت، مصیبت و بلایه نیز آمده است (خالقی‌مطلق، ۱۳۹۱: ۷۵) که این معنا نیز می‌تواند اشاره‌ای به جنبهٔ ویران‌گری و نابودگری استویهاد داشته باشد:

نماند کسی زنده اندر جهان	دلیران و از کار دیده مهان
ز مردن مرا و ترا چاره نیست	درنگی‌تر از مرگ پتیاره نیست
	(فردوسی: ۹۵۳-۹۵۲/۸۵)

یکی را به بستر یکی را به جنگ	یکی را به نام و یکی را به ننگ
همی‌رفت باید کزین چاره نیست	مرا بتر از مرگ پتیاره نیست
	(همان: ۱۱۳۲-۱۱۳۱/۱۷۴)

در ابیات زیر نیز بصراحت به جنبهٔ وحشت‌آور مرگ اشاره شده که یادآور ترس و هراسی فراوان است که از استویهاد در عقاید باستانی ایرانیان وجود داشته است:

بترسد دل سنگ و آهن ز مرگ	هم ایدر ترا ساختن نیست برگ
	(همان: ۲۵۸۸/۶)

چنین‌ست هرچند مانیم دیر	نه پیل سرافراز ماند، نه شیر
دل‌سنگ‌وسندان بترسد ز مرگ	رهای نیابد ازو بار و برگ
	(همان: ۵۲۳-۵۲۲/۵۹-۶۰)

۲- شکارگر بودن مرگ

از ویژگی‌های دیگری که برای دیو مرگ آمده است، شکارچی بودن آن است. او هم‌چون شکارگری زبردست، دارای کمندی است که آن را بر گردن قربانی مورد نظر می‌اندازد و بدین وسیله او را در بند خویش گرفتار می‌کند (آموزگار، ۱۳۷۱: ۲۱). در واقع بنابر آن چه در کتاب اندرز پوریوتکیشان آمده است، استویهاد پنهانی بندی را بر گردن آدمی می‌افکند، بندی را که نه مینوی خوب و نه مینوی بد نمی‌توانند آن را از گردن انسان جدا کنند و از طریق همین بند است که آدمی پس از گرفتار شدن به مرگ به واسطهٔ بدی اعمال خویش به دوزخ کشیده می‌شود (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۷). استویهاد به کمک دیوهایی دیگری هم‌چون دُرَج نَسو که به مثابه زیردستان او محسوب می‌شوند، به صورت کاملاً غافل‌گیرانه، در حالی که فرد زنده است، به بدن او یورش برده و می‌تازند و دست و پای او را بسته و بر وی مسلط می‌شوند، جان را از بدن او می‌ستانند و جسد فرد را نجس و آلوده می‌کنند (وندیاد، ۱۳۸۴: ۱۱۸ و ۱۴۲).

در شاهنامهٔ فردوسی نیز بازتاب این عقیده را می‌توان مشاهده نمود. در این جا مرگ به مثابه یک شکارچی به تصویر کشیده شده است که درصدد شکار انسان‌هاست؛ موجودی که در جایی به صورت مخفیانه کمین کرده است تا به صورت کاملاً ناگهانی و غیرمنتظره بر انسان‌ها تاخته و آن‌ها را بلعیده و به کام خویش فروبرد:

برو تاختن کرد ناگاه مرگ نهادش به سر بر یکی تیره‌ترگ
(همان: ۱۳۲/۱)

نگر تا چه باید کنون ساختن نباید که مرگ آورد تاختن
(همان: ۱۵۸۴/۲۷۷)

چنین است رسم سرای سپنج شرانجام نیک و بدش بگذرد همه از پی آز و زرنند رنج
شکارست مرگش همی بشکرد (همان: ۱۸۷/۲-۱۸۸/۸۰)

وگرزین جهان این جوان رفتنیست سرکاریم یکسر همه پیش مرگ
سری زیر تاج و سری زیر ترگ (همان: ۹۲۵-۹۲۴/۱۹۱)

کنون دانش و داد باز آوریم برآساید از ما زمانی جهان
بجای غم و رنج ناز آوریم نباید که مرگ آید از ناگهان
(همان: ۷۸۵-۷۸۴/۲۵۴)

چو بهرام دانست کامدش مرگ که با مهتریت آفرین باد جفت
نهنگی کجا بشکرد پیل و کرگ



(همان: ۶/۱۱-۱۰/۲۷۶)

فردوسی در چند جا نیز مرگ را به شیر تشبیه کرده است که این مسأله نیز در پیوند با اعتقاد به دیو مرگ در دین زرتشتی است. بر طبق آن چه در اساطیر پهلوی آمده است، شیر همانند ببر و پلنگ جانوری اهریمنی بحساب می‌آید و هم‌چون دیگر اهریمنان کشتن آن ثواب دارد (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۹۰). هم‌چنین شیر در بسیاری از نقوش و نقش برجسته‌های هخامنشی به مثابه نیروی شر، مورد شکار قرار می‌گیرد و پادشاهان به نوعی نبرد با شیر را نماد قدرت و غلبه بر نیروی اهریمنی و شرور می‌دانستند (جابر، ۱۳۷۰: ۶۱) [۱]. بر طبق توصیفات مانوی، اهریمن که پیوندی بسیار نزدیک با دیو مرگ یا استویهاد دارد، اهریمن دارای سری مانند شیر و دندان‌هایی همانند خنجر است (اکبری مفاخر، ۱۳۸۸: ۹۳)؛ امری که نشان‌دهندهٔ این موضوع می‌باشد که تشبیه مرگ به شیر ریشه در اعتقاد و باور به اهریمن و استویهاد دیو دارد، دیوی که با توجه به سرشت پلید خویش و پیوند و ارتباط نزدیک با اهریمن و نیروی شر، در شعر فردوسی در قالب شیری شکارگر و کمین‌گر بازتاب پیدا کرده است:

نشسته چو شیر ژیان در گریز

(همان: ۵/۱۹/۵)

ز دهقان و تازی و رومی نژاد
نیچد کسی گردن از چنگ اوی
به خواری تن اژدها بسپرد
کجا آن بزرگان و فرخ مهان

(همان: ۶/۱۸۴۴-۱۸۴۱/۵۵۴)

تو شادان دل و مرگ چنگال تیز

که جز مرگ را کس ز مادر نژاد
بکردار شیرست آهنگ اوی
همان شیر درنده را بشکرد
کجا آن سر تاج شاهنشهان

علاوه بر این، تشبیه مرگ به اژدها و گرگ را نیز باید از همین مقوله بحساب آورد. بنابر اعتقادات زرتشتیان، اژدها از خرفستران و از مخلوقات اهریمنی بحساب می‌آمده است. در افسانه‌پردازی‌های سراسر جهان به جز چین، اژدها نمودار نیروهای پلید و ناپاک است و نیروی اصلی اهریمن و دشمن آفرینش محسوب می‌گردد (رستگار فسایی، ۱۳۶۵: ۹) و با توجه به پیوند بسیار آن با اهریمن و نیروهای پلید، فردوسی مرگ را به آن تشبیه کرده است که در اینجا نیز می‌توان ردّ پای استویهاد یا دیو مرگ را مشاهده کرد؛ زیرا یکی از قالب‌ها و چهره‌هایی که دیوها خود را در قالب آن پدید می‌آوردند، صورت اژدها بوده است. از نمودهای ویژهٔ این امر می‌توان به اژی‌دهاک اشاره کرد که بنابر باورهای باستانی، جهان را تحت سیطرهٔ خویش قرار می‌دهد و حاکمیتش بر جهان به دست فریدون پایان می‌پذیرد. هم‌چنین در این رابطه می‌توان ارقم دیو در سام‌نامه را نیز مورد توجه قرار داد که در نبرد با سام به صورت اژدهایی خون‌ریز در می‌آید (همان: ۱۲۸-۱۲۹).

بنابراین با توجه به آن چه گفته شد، تشبیه مرگ به اژدها، به گونه‌ای برخاسته از اعتقاد

به سرشت دیوگونه مرگ و پیوند بسیار محکم دیوها با موجودی به نام اژدها است:

یکی گفت کای شهریار بلند	در مرگ و مرگ بر ما ببند
چنین داد پاسخ ورا شهریار	که با مرگ خواهش نیاید بکار
<u>چه پرهیزی از تیز چنگ اژدها؟</u>	که گر ز آهنی زو نیایی رها

(همان: ۱۱۱۸-۱۱۱۶/۶-۷۷-۷۸)

از سوی دیگر، فردوسی مرگ را به گرگ درنده نیز تشبیه می‌کند که این امر نیز با توجه به سرشت اهریمنی و هم‌چنین خوی شکارگری گرگ صورت گرفته است. بنابر آن چه در بندهش آمده است، گرگ خرفستری تیرگی زاده، تیرگی تخمه، تیرگی تن، سیاه، گزنده، بی‌موزه و خشک دندان است که در پی خوی درندگی و شکارگری است (فرنیخ دادگی، ۱۳۸۵: ۹۹). صفاتی که آن را در پیوند با دیگر موجودات اهریمنی از جمله دیوها قرار می‌دهد [۲]. درواقع تشبیه مرگ به گرگ از سوی فردوسی، در ژرف‌ساخت حامل باوری است که در آن مرگ موجودی اهریمنی با طبعی هم‌چون گرگ، یعنی خوی درندگی و شکارگری است، طبعی که با ویژگی‌های بیان شده برای استویهاد مطابق بوده و نموداری از خصایص آن به شمار می‌آید:

روانت گر از آز فرتوت نیست	نشیم تو جز تنگ تابوت نیست
<u>اگر مرگ دارد چنین طبع گرگ</u>	پر از می یکی جام خواهم بزرگ

(همان: ۳۸-۳۹/۶-۲۶۶)

۳- داشتن چنگال تیز و برنده

دیوها موجوداتی زیان‌کار و غیرطبیعی هستند که با انسان تفاوت اساسی دارند. آن‌ها معمولاً سیاه‌رنگ با دندان‌های بلند هم‌چون دندان‌های گراز، لب‌های کلفت و سیاه و گاه با چشمان آبی و یا کبود هستند (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۶۸-۶۷)؛ موجوداتی که از صفات برجسته دیگر آن‌ها داشتن چنگال‌های تیز و برنده و پیکری عظیم است که موهای ضخیمی آن را پوشانده است (مولایی، ۱۳۸۸: ۲۵۸). این‌ها ویژگی‌هایی است که می‌شود آن را در بسیاری از آثاری که به وصف دیوها پرداخته‌اند، مشاهده کرد [۳].

از بررسی ابیات شاهنامه مشخص می‌شود که فردوسی نیز در تصاویری که از مرگ ارائه می‌دهد، مرگ را در هیبت موجودی با چنگال‌های تیز و برنده ترسیم می‌کند که از چنگال‌های قوی و قدرت‌مند آن کسی را یارای گریختن نیست؛ صفتی که برای عموم دیوها، بویژه برای دیو مرگ یا استویهاد بکار می‌رفته و در این‌جا خود را در قالب تصاویر استعاری نشان داده است:

تو شادان دل و مرگ چنگال تیز نشسته چو شیر ژبان پرستیز

(همان، ۵/۱۹)

به پیش دلش راست گردد گمان
نخواهد گشادن به ما بر نهان
همان شیر جنگاور و تیز چنگ
یکی باشد ایدر بُدن نیست برگ
(همان: ۵ / ۱۵۱-۱۴۸ / ۱۴۵۱-۴۵۰)

چو باد خزانست و ما هم چو برگ
(همان: ۶ / ۲۲۲ / ۴)

بکشتی تو از راه پروردگار
چو باد خزان بارد از شاخ برگ ...
(همان: ۳۳۱-۳۳۰ / ۳۸۶)

رهایی نیابیم از چنگ مرگ
(همان: ۷ / ۴۱۳۹ / ۴۲۸)

ز کسری بی‌آغاز تا نوش زاد
رها نیست از چنگ و منقار مرگ
(همان: ۷ / ۸۱۰-۸۰۹ / ۱۵۱)

به چیزی که آید کسی را زمان
چنین‌ست کار جهان جهان
به دریا نهنگ و به هامون پلنگ
ابا پشه و مور در چنگ مرگ

نیابد کسی چاره از چنگ مرگ

بدو گفت موبد کای شهریار
تو گفتی که بگریزم از چنگ مرگ

اگر تاج ساییم و گر خود و ترگ

که جز مرگ را کس ز مادر نژاد
پی پشه و مور تا پیل و کرگ

۴- ویران‌گری

از نکات جالب توجهی که باید به آن اشاره کرد، ویژگی ویران‌گری دیو مرگ است. این ویژگی یکی از علل اصلی ایجاد دیوها در ذهنیت ایرانیان باستان است. اکبری مفاخر در بررسی سرچشمهٔ بوجود آمدن دیوها، در این باره چنین استدلال می‌کند که به علت رابطهٔ تنگاتنگ، متقابل و بسیار پیچیدهٔ انسان با طبیعت و ملزومات آن، زمانی که آدمی با عاملی ویران‌گر و تباه‌کننده روبرو شده و با چنین عنصری درگیر می‌شود؛ این وجه از تباهی و ویران‌گری را در ذهن خود، کرداری اهریمنی برمی‌شمارد و برای آن عامل پنداری می‌آفریند، سپس پندار ذهنی خود را به موجودی با یک ماهیت و شخصیت وجودی به نام دیو دگرگون می‌کند و جای‌گاه آن را در آسمان قرار می‌دهد. از همین رو وقتی که انسان با مسألهٔ پیچیده و سهمگین مرگ مواجه می‌شود و نیستی و پلیدی را که از آن حاصل می‌شود درک می‌کند، آن را به نیرویی بیرونی، یعنی اهریمن و دست‌یارانش نسبت می‌دهد و به این ترتیب انسان‌ها مردن را ناشی از کردار دیو مرگ می‌دانند (۱۳۸۷: ۵۸-۵۷).

تصاویر شاهنامه از مفهوم مرگ نیز اشاره به همین عقیدهٔ ویران‌گری استوپیاد دارد. در این تصاویر مرگ بیش‌تر به خزان و باد تشبیه شده است، اموری که خود در دین زرتشتی اهریمنی و دارای ذاتی دیو مانند هستند و یادآور سرشت پلید و اهریمنی مرگ در باور ایرانیان باستان می‌باشند؛ حتا بر طبق بعضی از اعتقادات باستانی، ویو یا دیو باد و

استویهاد، در زمینه‌هایی نیز به یک‌دیگر یاری می‌رسانند، آنگونه که دیو مرگ یا استویهاد با هم‌کاری ویو به مرده هجوم آورده و میت را بسته و با خود می‌برند (رضی، ۱۳۸۱: ۲/۳۰۳):

چو صدسال بگذشت با تاج و تخت
سرانجام تاب اندر آمد ببخت
چو دانست کامد بنزدیک مرگ
پیژمرد خواهد همی سبز برگ
سر ماه کاوس کی را بخواند
ز داد و دهش چند با او براند
(همان: ۱/۱۷۸-۱۷۶/۳۵۷)

اگر تندبادی برآید ز کنج
بخاک افکند نارسیده ترنج
(همان: ۲/۱۱۷)

چو سال اندرآمد به هفتاد و هشت
جهاندار بیدار بیمار گشت
بدانست کامد بنزدیک مرگ
همی زرد خواهد شدن سبز برگ
(همان: ۶/۵۳۹-۵۳۸/۲۳۰)

بدو گفت موبد کای شهریار
بکشتی تو از راه پروردگار
تو گفتمی که بگریزم از چنگ مرگ
چو باد خزان آمد از شاخ برگ
ترا چاره اینست کز راه شهد
سوی چشمه سو گرایی به مهد
(همان: ۶/۳۳۱-۳۳۰/۳۸۶)

پس زندگی یاد کن روز مرگ
چنانیم با مرگ چون باد و برگ
(همان: ۷/۳۰/۸۹)

در دو جا نیز فردوسی به جنبه بلعندگی مرگ اشاره می‌کند که با تصویری که در کتب زرتشتی درباره دیو مرگ ارائه داده‌اند، کاملاً هماهنگ و مطابق است؛ چنان‌که در مینوی خرد چنین آمده است که استویهاد لقب دیوی است که همه آفریدگان را می‌بلعد و او از بلعیدن آفریدگان بی‌شمار سیری نمی‌پذیرد (ناشناس، ۱۳۵۴: ۱۲):

دم مرگ چون آتش هولناک
ندارد ز برنا و فرتوت باک
درین جای رفتن نه جای درنگ
بر اسپ فنا گر کشد مرگ تنگ
چنان‌دان که دادست و بی‌داد نیست
چو داد آمدش جای فریاد نیست
(همان: ۲/ ذکر در نسخه بدل/ ۱۱۸)

اگر مرگ کس را نیوباردی
ز پیر و جوان خاک بسپاردی
(همان: [۴])

۵- ناگزیر بودن مرگ و تسلیم شدن در برابر او

زرتشتیان چنین عقیده داشتند که استودیهاد یا دیو مرگ هر کسی را هر جا که باشد، خواهد یافت و هم‌چون جوینده تیزبینی است که هیچ انسان فانی نمی‌تواند از چنگ او



بگریزد؛ حتا کسانی که مانند افراسیاب به زیر زمین پناه برده باشند، از او در امان نمی‌مانند. استودیهاد پوشیده و پنهان به دیدار همه کس می‌آید و از هیچ کس مدح و ثنا نمی‌پذیرد و جان همه را می‌ستاند (مهدی‌زاده، ۱۳۷۹: ۳۵۸). هم‌چنین زمانی که هرمزد جمشید را به دین دعوت می‌کند، جمشید با تحقیر او، مدعی می‌شود که استودیهاد قدرت دست‌یابی و تسلط بر او را ندارد و ادعای بی‌مرگی کرد که به سبب همین ادعا دیوان او را از پای درآورده و ناگزیر تن به مرگ داد (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۷).

برهمن مینا، براساس آنچه دربارهٔ دیو مرگ آمده است، هیچ موجودی توان مقابله و گریز از او را ندارد و ناگزیر باید در مقابل او سر تسلیم فرود آورد، واقعیتی که فردوسی نیز بر آن اذعان نموده است و مرگ را موجودی ترسیم کرده است که شکست‌ناپذیر است و جنگ و ستیز با او بدون فایده است، موجودی اهریمنی که همهٔ مخلوقات اعم از انسان و موجودات آبی و خاکی را هلاک کرده و راه فراری در مقابل آن وجود ندارد و قابل تطبیق با دیو مرگ یا استودیهاد است:

دل ارمیده باد اندر آرام و دین
بر آنیم و گردن ورا داده‌ایم
(همان: ۱/ ۴۷۸-۴۷۷/ ۳۱۸)

شما را بداد جهان آفرین
ز مادر همه مرگ را زاده‌ایم

برین کشتگان آب خونین مریز
نشاید به جان اندر آویختن
به رفتن خرد بادمان دست‌گیر
(همان: ۵/ ۱۱۹۱-۱۱۸۹/ ۳۹۲)

چنین گفت پس با پشوتن که خیز
که سودی نبینم ز خون ریختن
همه مرگ راییم برنا و پیر

خردمند نخروشد از کار داد
چه‌درییشه‌شیر و چه‌ماهی در آب
(همان: ۸/ ۱۴۰۷-۱۴۰۶/ ۱۰۷)

بدو گفت کای دخت قیصر نژاد
رها نیست از مرگ پُرآن عقاب

اگر گر جان بپوشد به پولاد ترگ
به مردی کسی یک نفس نشمرد
(همان: ۷/ ۳۳۳۰-۳۳۲۹/ ۳۵۶)

که یابد به گیتی رهایی ز مرگ
چنان شمع رخشان فروپژمرد

که ای سرفرازان جنگ‌آوران
ز دانش یکی بر تنش جوشن‌ست
شود موم از آن زخم پولاد ترگ
(همان: ۸/ ۷۹-۷۷/ ۹)

چنین گفت خسرو بدان مهتران
هر آن مغز کو را خرد روشن‌ست
کس آن‌را نبرد مگر تیغ مرگ

که مرگ اندر آید به پولاد ترگ
(همان: ۸/ ۴۸۱/ ۳۸)

اگر به شوم گر نهم سر به مرگ

یکی را کند بنده و مستمند

یکی را دهد تاج و تخت بلند

نداند کس این جز جهان آفرین
به بی‌چاره تن مرگ را داده‌ییم
(همان: ۱۸/۲۵۱۱-۲۵۰۹/۱۹۲)

نه با آتش رای و نه با اینش کین
که و مهتران خاک را زاده‌ییم

بسی آب خونین ز نرگس بریخت
(همان: ۶/۲۹/۲۵۷)

چو دانست کز مرگ نتوان گریخت

نتیجه‌گیری

براساس آنچه بیان شد، مشخص می‌شود فردوسی در شاهنامه بسیار تحت تأثیر متون زرتشتی و باورها و عقاید ایرانیان باستان بوده است، باورهایی که چه به صورت خودآگاه و چه به صورت ناخودآگاه ذهنیت و تفکر فردوسی را تحت سیطرهٔ خویش قرار داده و از لابه‌لای ایماژها و تصاویری که او از مفاهیم و پدیده‌های مختلفی که ارائه می‌دهد، خود را نشان می‌دهد. در واقع آگاهی و دانش بسیار فردوسی نسبت به روایت‌های اساطیری و حماسی و متون پهلوی و زرتشتی و خوانش و مطالعهٔ بسیار او در این زمینه و همچنین ناخودآگاه جمعی او به عنوان یک ایرانی که انبوهی از اساطیر و باورهای دیرینه را در خود جای داده است، منجر به این امر شده است که او نه تنها از جنبهٔ روایت داستان‌های حماسی و اساطیری، بلکه در سطح بلاغی نیز بازتاب دهندهٔ افکاری باشد که سرمنشأ و سرچشمهٔ آن را باید در گذشتهٔ پیش از اسلام جست‌وجو کرد، افکاری که احتمالاً در زمان حیات فردوسی آثاری کم‌رنگ از آن برجای مانده باشد.

در واقع بررسی‌های انجام شده در این تحقیق نشان داد که فردوسی هرچند در اثر خویش نامی از استویهاد یا دیو مرگ نبرده است، اما تصاویری که او از مفهوم مرگ ارائه می‌دهد با ویژگی‌هایی که برای دیو مرگ بکار می‌برد کاملاً مطابقت دارد و انعکاس دهندهٔ خصایص این دیو اسطوره‌ای است. ویژگی‌هایی چون شکارگری، ویران‌گری، ستیزه‌جویی و سهمناکی از جمله خصوصیت‌هایی است که استویهاد آن‌ها را دارا بوده است و تصاویر شاهنامه نیز موید این باورهاست؛ باورهایی که دقت و تأمل بیشتر پژوهش‌گران در شاهنامه باعث می‌شود تا ابعادی گسترده‌تر از آن‌ها خود را نشان می‌دهند و ما را با ریشه‌ها و سرچشمه‌های فکری فردوسی بیشتر آشنا کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱- در این مورد می‌توان به داستان شیر و خرگوش *کلیله و دمنه* اشاره کرد. در این داستان شیر در نقش یک موجود اهریمنی و شر ظاهر شده است که نابودی و غلبه بر آن، باعث تسلط خیر و نیکی است (نصرالله منشی، ۱۳۹۲: ۸۸-۸۶).

۲- از جمله مواردی که در آن به پیوند گرگ‌ها و دیوها در اشاره شده است، اشارات موجود در *روایت پهلوی* است. در این کتاب آمده است که گرگ‌ها پس از هزارهٔ دینی در یک جا جمع آمده



و تبدیل به دیوی بزرگ و غول پیکر می‌شوند؛ دیوی که هوشیدر به کمک مردمان، به نبرد با او برمی‌خیزد: «انواع گرگ، همه به یک جای روند و در یک جا می‌آمیزند و گرگی که پهنایش چهارصد و پانزده گام و درازایش چهارصد و سی و سه گام است پدیدار می‌شود. مردم به دستوری هوشیدر سپاه آریند و به کارزار آن گرگ روند. نخست یزش کنند. ایشان نتوانند آن گرگ را با یزش بازدارند. آن‌گاه هوشیدر گوید که با تیزترین و پهن‌ترین تیغ، چارهٔ آن دیو پرنیرو را بخواهید» (۱۳۶۷: ۵۸).

۳- در این باره می‌شود به توصیفاتی که نظامی در هفت‌پیکر از دیوها ارائه می‌دهد، اشاره کرد. نظامی در این اثر دیوها را اینگونه توصیف می‌کند:

چون در آن نور چشم و چشمهٔ قند	کرد نیکو نظر به چشم پسند
دید عفریتی از دهن تا پای	آفریده ز خشم‌های خدا
گاومیشی گراز دندان	کاژدها کس ندید چندان
ز ازدها درگذر که اهرمنی	از زمین تا به آسمان دهنی...
باز کرده لبی چو کام نهنگ	در برآورده میهمان را تنگ
بر سر و رویش آشکار و نهفت	بوسه می‌داد و این سخن می‌گفت
کای به چنگ من اوفتاده سرت	وی به دندان من بریده برت
چنگ در من زدی و دندان هم	تا لبم بوسی زنخدان هم
چنگ و دندان نگر چو تیغ و سنان	چنگ و دندان چنین بود، نه چنان

(۱۳۹۰: ۲۶۲-۲۶۱)

در همین زمینه تصاویری که در سام‌نامه نیز از دیوها ارائه شده، جالب توجه است:

دژآگاه دیوی بد و منکر است	به بالا چهل رش ز تو برتر است
به جستن بگیرد ز گردون عقاب	نهنگ آرد از ژرف دریای آب
ز دریا نهنگ او به خشکی برد	به خورشید عریان کند پس خورد
چو شیرانش چنگال و چون غول روی	به کردار میشان همه تنش موی
دو گوشش چو دو پرده پهن و دراز	برون رسته دندان چو یشک گراز

(به نقل از سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۷۶-۲۷۷)

۴- این بیت در اغلب نسخه‌های خطی مربوط به شاهنامه آمده است، اما در چاپ خالقی مطلق و چاپ مسکو آن را در متن نیاورده و در نسخه‌بدل‌ها ذکر کرده‌اند (برای اطلاعات بیشتر در این زمینه بنگرید: متینی: ۱۳۸۴ و هم‌چنین نک مقالهٔ دشوارترین بیت شاهنامه در داستان رستم و سهراب از ابوالفضل خطیبی به آدرس اینترنتی: (a-khatibi. Blogspot.com).

فهرست منابع

- آسموسن، ج. پ. (۱۳۸۶). «اصول عقاید و اعتقادات دیانت زرتشتی»، *دیانت زرتشتی* (مجموعه مقالات)، ترجمه فریدون وهمن، تهران: جامی.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۱). «دیوها در آغاز دیو نبودند»، *مجله کلک*. شماره ۳۰، صص ۲۵-۱۶.
- آسموسن، ج. پ. (۱۳۸۸). *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- ابراهیمی، معصومه. (۱۳۹۲). «بررسی سیر تحول مفهومی دیو در تاریخ اجتماعی و ادبیات شفاهی». *دوفصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*، دوره ۱، شماره ۲، صص ۵۳-۸۲.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۶). «اسطوره‌های دیوهای نخستین در شاهنامه»، *مجله مطالعات ایرانی*، دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان، سال ششم، شماره دوازدهم، صص ۳۴-۲۱.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۷). «دیوان در متون اوستایی و فارسی باستان»، *مجله مطالعات ایرانی*، دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان، سال هفتم، شماره چهاردهم، صص ۶۳-۵۱.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۸). «اهریمن‌پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن»، *مجله مطالعات ایرانی*، دانش‌گاه شهید باهنر کرمان، سال هشتم، شماره شانزدهم، صص ۱۱۱-۸۹.
- بار، کای. (۱۳۸۶). *دیانت زرتشتی*، ترجمه فریدون وهمن، تهران: جامی.
- برزگر خالقی، محمد رضا. (۱۳۷۹). «دیو در شاهنامه»، *مجله متن‌پژوهی ادبی*، دانش‌گاه علامه طباطبایی، شماره سیزده، صص ۱۰۰-۷۶.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- جابز، گرتروود. (۱۳۷۰). *سمبل‌ها*، ترجمه محمد رضا بقاپور، تهران: مترجم.
- خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۹۱). *یادداشت‌های شاهنامه*، ج ۱، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- دادگی، فرنیخ. (۱۳۸۵). *بند هش*، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس.

- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۷۷). «آز و نیاز دو دیو گردن‌فراز». *مجموعه مقالات جشن‌نامهٔ استاد دکتر ذبیح‌الله صفا*، به کوشش سید محمد ترابی، تهران: شهاب.
- دهخدا. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، جلد چهارم، تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۶۵). *اژدها در اساطیر ایران*، شیراز: سازمان چاپ دانشگاه شیراز.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۱). *دانش‌نامهٔ ایران باستان (عصر اوستایی تا پایان دورهٔ ساسانی)*. جلد دوم، تهران: سخن.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۴). *دین و فرهنگ ایرانی، پیش از عصر زرتشت*. تهران: سخن.
- *روایت پهلوی*. (۱۳۶۷). ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکار شده (گزیدهٔ مقالات فارسی)*، تهران: طهوری.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۶). *شاهنامه*، دفتر اول، تصحیح جلال خالقی مطلق، به کوشش احسان یارشاطر، نیویورک: Bibliotheca Persica.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). *شاهنامه*، دفتر دوم، تصحیح جلال خالقی مطلق، زیر نظر احسان یارشاطر، کالیفرنیا: Bibliotheca Persica.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۱). *شاهنامه*، دفتر سوم. تصحیح جلال خالقی مطلق، زیر نظر احسان یارشاطر، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۳). *شاهنامه*، دفتر چهارم، تصحیح جلال خالقی مطلق، زیر نظر احسان یارشاطر، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). *شاهنامه*، دفتر پنجم، تصحیح جلال خالقی مطلق، زیر نظر احسان یارشاطر، کالیفرنیا: مزدا و بنیاد میراث ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). *شاهنامه*، دفتر ششم، به کوشش جلال خالقی مطلق و محمود امیدسالار، نیویورک: بنیاد میراث ایران.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، دفتر هفتم، به کوشش جلال خالقی مطلق و ابوالفضل خطیبی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، دفتر هشتم، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایرانی (برپایه متون پهلوی)*، تهران: شرکت مطالعات نشر کتاب پارسه.
- کرتیس، وستا سرخوش. (۱۳۸۶). *اسطوره‌های ایرانی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- کریستن‌سن. آرتور. (۱۳۵۵). *آفرینش زیان‌کار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تبریز: دانشگاه تبریز.
- ماسه، هانری. (۱۳۵۰). *فردوسی و حماسه ملی*، ترجمه مهدی روشن‌ضمیر، تبریز: دانشگاه تبریز.
- متینی، جلال. (۱۳۸۴). «بایسنقری، ویرایش دویم شاهنامه»، *مجله ایران‌شناسی*، شماره دوم.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۸). «دیو»، *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، جلد سوم، به سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مهدی‌زاده، علی. (۱۳۷۹). «مرگ و مراسم تدفین در دین مزدایی»، *مجله دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، صص ۳۶۹-۳۵۳.
- ناشناس. (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نصرالله منشی، ابوالمعالی. (۱۳۹۲)، *کلیده و دمنه*، مصحح مجتبی مینوی، تهران: ثالث.
- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۹۰). *هفت پیکر*، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۷۹). «دیو سپید مازندران»، مترجم جلال خالقی مطلق، *مجله ایران‌شناسی*، سال دوازدهم، شماره ۴۷، صص ۵۵۸-۵۵۲.
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۷۹). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*، تهران: سروش.



- *وندیداد (مجموعه قوانین زرتشت)*. (۱۳۸۴). به گزارش جیمس دارمستتر، مترجم موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.
- هینلز، جان. (۱۳۸۷). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.
- Omidstalar, Mahmood. (1995). Div. *encyclopaedia iranica*. Indiana: encyclopaedia iranica foundation.

