

## نقد اسطوره‌گرایی باب دیو گاوپای و دانای دینی مرزبان نامه

شیرین رزمجو بختیاری

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش عرفانی دانشگاه شیراز

الهام خلیلی جهرمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی دانشگاه شیراز

### چکیده

یکی از بحث‌برانگیزترین باب‌های مرزبان‌نامه باب دیوگاوپای و دانای دینی است. این باب به دلیل اشارات اسطوره‌ای و باورهای عامیانه‌ای که دارد، مورد توجه بسیاری از محققان قرار گرفته است. از عناصر قابل تأمل در این باب، می‌توان به زمان و مکان داستان اشاره کرد. زمان داستان در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است، هم‌چون دیگر اساطیر که پای‌بند زمان مشخصی نیستند؛ مکان داستان بابل است. پیشینه‌ی تاریخی این مکان که محل حکومت کسانی چون نمرود و ضحاک بوده و اشارت قرآنی داستان هاروت و ماروت که در بابل واقع شده، انتخاب این مکان را برای چنین واقعه‌ی اسطوره‌واری توجیه می‌کند.

در نقد اسطوره‌شناختی تطابق کامل عناصر داستان با اسطوره‌ها دشوار است و گاه تنها نشانه‌هایی از اساطیر را در داستان‌ها می‌توان یافت. به عنوان نمونه در این داستان، شخصیت دانای دینی قابلیت مقایسه با برخی از شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی، هم‌چون «یوشت فریان»، «هوشنگ» و «زردشت» را داراست؛ اما قابلیت انطباق کامل بر یکی از آن شخصیت‌ها را ندارد. حضور دیو به عنوان شخصیتی کاملاً اساطیری و در کنار آن گاوپای بودنش از دیگر عناصری است که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است و وجوه مختلف و پیشینه‌ی این پندار را بیان داشته است.

**واژگان کلیدی:** مرزبان‌نامه، بابل، دیو گاوپای، دانای دینی، اسطوره.

Email: razmjoo.shirin@gmail.com

Email: khalilijahromi115@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۷/۹

تاریخ پذیرش مقاله:

## ۱- مقدمه

بابی که در این پژوهش مورد بررسی قرار خواهد گرفت، باب چهارم **مرزبان نامه** با عنوان «دیو گاوپای و دانای دینی» است. داستان درباره‌ی دیوی گاوپای است که به سبب کثرت روزافزون پیروان دانای دینی احساس خطر می‌کند و درصدد از بین بردن وی برمی‌آید. پس از مشورت با مشاوران خود تصمیم می‌گیرد که با دانای دینی به مناظره بنشیند و او را با سؤال‌های خود مغلوب گرداند؛ اما موفق به این کار نمی‌شود و در نهایت دیو و یارانش به اعماق تاریک زمین رانده می‌شوند.

«**مرزبان نامه** نوشته‌ی سعدالدین وراوینی است. وراوینی از پیروان روش «ترجمه و تهذیب» است. اصل این کتاب را یکی از ملوک آل باوند به نام اسپهبد مرزبان بن رستم شروین در قرن چهارم به زبان طبری نوشته بود. در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم دو نفر بدون این‌که از کار یک‌دیگر خبر داشته باشند - وراوینی صاحب **مرزبان نامه** و محمد بن غازی ملطیوی صاحب *روضه‌العقول* - آن را به نثر فارسی ترجمه می‌کنند. **مرزبان نامه** هم‌چون **کلیله و دمنه** از نوع ادبی تمثیلی (قابل) محسوب می‌شود.» (شمیسا، ۱۳۲: ۱۳۸۶)

**مرزبان نامه** از متون مصنوع و مزین ادب فارسی است. زبان وراوینی آمیخته به لغات و اشعار عربی و امثال و شواهد و ابیات فارسی است و همین مسأله کلام او را فنی و دشوار کرده است. از جمله ویژگی‌های سبکی این کتاب می‌توان به استفاده از کنایات و داستان‌های عامیانه و مبتذل برای بیان معانی والا اشاره کرد، مانند «خر در خلاب» و «کبوتر در مضراب» راندن. از دیگر خصوصیات این کتاب، تکرار اندیشه‌های خرافی است؛ مانند اعتقاد به روی آوردن و یا پشت کردن دولت و اقبال که در نهایت به پذیرفتن قضا و قدر منجر می‌شود.

این باب به لحاظ بیان و شخصیت‌های اساطیری آن - نسبت به باب‌های دیگر - قابل توجه است. بررسی ردّ پای اساطیر در **مرزبان نامه** و تفاوت‌هایی که میان نوع نگرش داستانی آن و دیگر متون اساطیری و حماسی یافت می‌شود، قابل بررسی و تأمل است. «یکی از مبانی اساطیری بشر بدوی اعتقاد به یک نظام دو بنی است که او به عینه در جهان پیرامون خود می‌دید: روز و شب، آتش و آب، تابستان و زمستان و... لذا به خیر و شر و خدا و اهریمن قایل بود. این تفکر به صورت تضاد و جدال (conflict) و قهرمان و ضد قهرمان در ادبیات به یادگار مانده است.» (شمیسا، ۲۸۵: ۱۳۸۵) موضوع باب چهارم **مرزبان نامه** نیز همان موضوع تکراری خیر و شر است و متناسب با قدمت موضوع، شخصیت‌های داستان نیز اسطوره‌ای و قدیمی هستند. «آریاییان از دیرباز به دو مبدأ خیر

و شر قائل بودند. از یک سو خدایان و از سوی دیگر اهریمنان قرار داشتند. امور نیک و خیر مانند روشنایی و باران را به خدایان نسبت می‌دادند و امور بد و شر هم چون تاریکی و خشکی را به اهریمنان.» (معین، ۱۳۳۸:۴۳) دو شخصیت اصلی داستان یکی دیو است با تمام شومی و نحوست آن و دیگری دانای دینی است با تمام پاکی و خلوص آن. درگیری میان این دو به وسیله‌ی مناظره‌ای که بین آن‌ها برپا می‌شود، دنبال می‌گردد. یکی از نکات جالب و قابل توجه در این مناظره، شباهت سبک آن و هم‌چنین موضوع برخی گفتگوهای آنان با مناظرات دانا و مینوی خرد، در کتاب مینوی خرد است. سؤال‌ها و جواب‌هایی پیرامون خرد، مرگ، آرز، گوهر آفرینش و... .

از جمله شخصیت‌های فرعی و مکمل داستان می‌توان به سه مشاور دیوگاوپای اشاره کرد. قابل ذکر است که مشورت دیو گاوپا با سه دستور خود یادآور مشورت ملک زاغان با پنج وزیر خود در **کلیله و دمنه** است. موضوع باب یوف و زاغ در **کلیله و دمنه** دشمنی و درگیری زاغان و بومان است که با تدبیر و چاره‌اندیشی یکی از مشاوران زاغ و نفوذ در میان بومان و غلبه بر آنان پایان می‌پذیرد. (نصرالله منشی، ۱۳۸۴:۱۹۱-۲۳۷) در **کلیله** پیش‌نهاد وزیر اول جلا و ترک وطن و دست برداشتن از مقاومت است، همان‌طور که دستور مه‌تر معتقد به قضا و دولت است و می‌گوید: «آن زمان را مترقب و مترصد می‌باید بود که آفتاب دولت او به زوال رسد و خداوند طالع از بیت السعاده تحویل کند و بخت سایه بر کار ما افکند.» (روایینی، ۱۳۸۷:۲۱۸ و ۲۱۹) پیش‌نهاد وزیر دوم زاغان جنگ و مقاومت است و به طور مشابه دستور دوم دیو نیز مخالف بند تعطیل بر دست و پای قدرت و ارادت نهادن است و پیروزی را در محاربت می‌داند. شاید بتوان این شباهت‌ها را ناشی از تأثیرپذیری **مرزبان نامه** از **کلیله و دمنه** دانست.

از ابتدا پر واضح است که پیروزی با دانای دینی است و دیوان بی‌شک به شکست همیشگی تن خواهند داد و اغواگری آن‌ها راهی به دهی نخواهد داشت. در اثنای داستان با بیان چهار حکایت از زبان طرفین مناظره یعنی دیوگاوپای و دستور مه‌تر مواجهیم (که هر یک از مشاوران، این حکایات را برای اثبات مدعای خود بیان می‌دارند): حکایت اول که داستان «پسر احوال میزبان» است از زبان دستور مه‌تر (دستور اول) در اثبات این نکته بیان می‌شود که: «بسا خطاها که وهم به صورت صواب در نظر آورد و بسا دروغ‌ها که خیال در لباس راستی فرانماید.» (روایینی، ۱۳۸۷:۲۲۴-۲۳۰)

داستان «احول» در **مثنوی مولوی** نیز آمده است؛ در ابتدای حکایت آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت، این تمثیل آمده است:

گفت استاد احولی را کاندرا آ	رو برون آرز از وثاق آن شیشه را
گفت احوال: زآن دوشیشه من کدام	پیش تو آرم؟ بکن شرح تمام

گفت استاد: آن دو شیشه نیست، رو  
گفت: ای استا مرا طعنه مزین  
احولی بگذار و افزون بین مشو  
گفت استا: زان دو، یک را درشکن...  
(مولوی، ج ۱، ۱۴۷:۱۳۸۴)

حکایت دوم نیز از زبان دستور مهتر برای تأکید کلام پیشین خود بیان شده است که آن حکایتی عامیانه و آمیخته به رکاکت با عنوان «مرد مهمان و خانه‌خدای» است. (ر.ک. وراوینی، ۲۳۴-۲۳۰:۱۳۸۷)

حکایت سوم از زبان دیوگاوپای در جواب دستور مهتر و اثبات این نکته که «به مهارت هنر و وزارت دانش و یاری خرد و حصافت، بر خصم چیرگی توان یافت»، مطرح می‌شود. (ر.ک. همان، ۲۴۶-۲۳۴) این حکایت، داستان «موش و مار» است که از آن نتیجه می‌گیرد که: «چون استبداد ضعفا از پیش‌برد کارها قاصر آید، استمداد از قوت عقل و رزانت رای و معونت بخت و مساعدت توفیق کنند تا غرض به حصول پیوندند.» (همان) اما دستور مهتر برای بیان این که حتی با دانش و درایت هم نمی‌توان بر دانای دینی چیره شد، حکایت چهارم با عنوان «بزرجمهر و خسرو» را بیان می‌کند (ر.ک. همان، ۲۴۸-۲۴۶) و نتیجه می‌گیرد که: «رُبَّ حیلَه کانت علی صاحبها و بیله. یعنی: بسا چاره که بر حیل‌گر، ناسازگار و بدفرجام شد (همان، ۲۴۸).

هیچ‌کدام از تدابیر دستور مهتر برای منصرف کردن دیو از مناظره با دانای دینی کارگر نمی‌افتد و در نهایت دیو و دانا مناظره می‌کنند و دیو شکست می‌خورد.

در این مناظره، دیوگاوپا ده سؤال مطرح می‌کند که دانای دینی موظف به پاسخ‌گویی آن‌هاست. اما در این گفت‌وگو اشکالاتی یافت می‌شود که عبارتند از:  
الف - برخلاف رسم متداول مناظره، پرسش و پاسخ دو طرفه نیست و تنها یک نفر به صورت ثابت سؤال کننده و طرف مقابل جواب‌گو است.

ب - برخی از سؤال‌ها جوابی کاملاً بدیهی دارند و پرسیدن چنین سؤال‌هایی عجیب است، مضاف بر آن بعید به نظر می‌رسد دیوگاوپای تصور کند دانایی - آن هم دینی - جواب چنین سؤال‌هایی را ندهد. پرسش‌هایی از قبیل: «کردگار جهان چند است؟ نهاد عناصر چهارگانه بر چه نسق است؟» (ر.ک. همان، ۲۶۱، ۲۵۷)

ج - در حین این مناظره پرسش‌هایی مطرح می‌شود که جواب‌های قطعی ندارند و می‌توانند جواب‌هایی جز آن‌چه دانایی دینی می‌گوید داشته باشند. در این مورد دو اشکال اساسی پیش می‌آید: ۱- دلیل طرح چنین سؤال‌هایی چیست؟ ۲- چرا دیو که درصدد شکست دانای دینی است، جواب‌های او را بی‌چون و چرا می‌پذیرد؟ سؤال‌هایی از قبیل: «چیست از همه چیز به تو نزدیک‌تر و از همه چیز به تو دورتر؟ فایده‌ی خرد چیست؟ خردمند میان مردم کیست؟» (ر.ک. همان، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۶۹)

گذشته از چنین اشکال‌های ساختاری، چند نکته‌ی قابل توجه درباره‌ی زمان و مکان داستان، هم‌چنین شخصیت دیوگاوپای و دانای دینی وجود دارد که به شرح و بررسی آن می‌پردازیم:

## ۲- بحث و بررسی

### ۲-۱- زمان داستان

یکی از عناصر لرزان داستان موضوع زمان است. در ابتدای باب، زمان داستان را بس دور و ازلی می‌بینیم؛ «آن‌گاه که دیوان روی در پرده‌ی تواری نکشیده‌اند و با آدمیان مخالطت و آمیزش دارند و به اغوا و اضلال، خلق را از راه حق و نجات دور می‌گردانند.» (همان، ۲۱۳)

«از آن‌جا که اسطوره خود را از قید زمان و گاه مکان آزاد کرده است، از توان انطباق نامحدودی برخوردار است و به اعتقاد بعضی از اسطوره‌شناسان، راز بقای اساطیر تا زمان ما نیز همین قدرت انطباق آن‌ها است، زیرا اسطوره‌ها با شرائط فکری و اجتماعی تازه، انطباق می‌یابند، و اگر چنین نبود اسطوره‌ها پس از چند نسل از حافظه‌ها و یادها محو می‌شدند.» (امامی، ۲۱۷: ۱۳۷۷)

همان‌گونه که بیان شد در ابتدا زمان را به گونه‌ای اسطوره‌وار بسیار آغازین و ازلی می‌یابیم؛ اما بحث زمان در این باب بسیار مبهم است. دانای دینی خطاب به دیوان چنین می‌گوید: «مگر ارادت ازلی ازلت خبث شما از پشت زمین خواستست و طهارت دامن آخر زمان از لوث وجود شما تقدیر کرده و زمان افساد شیاطین از عالم کون و فساد به سر آورده.» (همان، ۲۵۳)

یکی از برداشت‌هایی که از این قسمت می‌توان داشت این است که گویی آخرالزمان فرارسیده است و در این زمان بایسته است که نیکی رخ از حجاب به درآورد و شومی و نحوست برای همیشه رخ در حجاب برد.

همان‌گونه که در این مثال مشاهده می‌کنیم خواننده به راستی نمی‌داند که زمان داستان کدام زمان تاریخی است و حیران و سرگردان داستان را ادامه می‌دهد.

در مقاله‌ی اکبری مفاخر با عنوان «اسطوره‌ی دیوهای نخستین در شاهنامه» برای دیوان چهار دوره زندگی قائل شده‌اند:

«۱- دوره‌ی آفرینش پنداری: دیوان تنها جنبه‌ی ذهنی دارند و در ذهن انسان آفریده و پرداخته شده‌اند.

۲- دوره‌ی وجودی: دیوان از حضور ذهنی به موجودیت می‌رسند، دارای آفریننده می‌شوند

و اهریمن هستند و در جهان خود به زندگی می‌پردازند؛ اما این آفرینش در آسمان و فراتر از مرزهای زمینی است.

۳- دوره‌ی هستی‌مند: دیوان موجوداتی انسان‌گونه می‌شوند که بر دویای خود ایستاده و از دستان خود بهره می‌گیرند؛ اما پیکر آن‌ها با پیکر انسانی متفاوت است. آن‌ها در زیستگاه خود دارای جامعه، فرهنگ و تمدن و نظام‌های نمادین هستند.

۴- در دوره‌ی چهارم دیوان به طور کامل از جامعه‌ی دیوی و پیکر انسان‌گونه خارج می‌شوند و به صفاتی که جلوه‌های زشت و پلید انسانی را نشان می‌دهند دگرگون می‌گردند.» (اکبری مفاخر، ۱ و ۲: ۱۳۸۶)

که کل این باب گویی دو مورد اخیر یعنی هستی‌مند شدن دیوان و در نهایت جنگ و ستیز آن‌ها را با نیکان و سپس شکست و خروج آن‌ها را نشان می‌دهد.

## ۲-۲- مکان داستان

مکان داستان بابل است و توجه به پیشینه‌ی بابل انتخاب این شهر را روشن می‌سازد. بابل بزرگ‌ترین و معمورترین شهر دنیای باستان است، شهری است مشهور در وسط عراق که آن را قینان بن انوش بن شیث علیه‌السلام بنا نموده و طهمورت دیوبند پیشدادی تجدید عمارتش کرد و بعد از آن نمرود و ضحاک آن را دارالملک خود ساختند. اسکندر ذوالقرنین تجدید عمارتش کرد. گویند بر سر تلی که قلعه‌ی شهر بابل بود چاهی است عمیق که هاروت و ماروت در آن چاه محبوس‌اند. (ر.ک. دهخدا، ذیل واژه‌ی بابل) در مورد شهر بابل و ارتباط آن با ساحران و سلیمان در آیه‌ی ۱۰۲ سوره‌ی بقره می‌خوانیم:

«وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.

- و آن‌چه را که شیطان [صفت]ها در سلطنت سلیمان خوانده و درس گرفته بودند، پیروی کردند و سلیمان کفر نورزید لیکن آن شیطان [صفت]ها به کفر گراییدند که به مردم سحر می‌آموختند و نیز از آن‌چه بر آن دو فرشته، هاروت و ماروت، در بابل فرو فرستاده شده بود [پیروی کردند]، با این‌که آن دو فرشته هیچ کس را تعلیم سحر نمی‌کردند مگر آن‌که قبلاً به او می‌گفتند: «ما وسیله‌ی آزمایشی [برای شما] هستیم پس زنهار کافر نشوی.» و [الی] آن‌ها از آن دو فرشته چیزهایی می‌آموختند که برایشان زیان داشت و سودی بدیشان نمی‌رسانید و قطعاً [یهودیان] دریافته بودند که هرکس خریدار

این [متاع] باشد، در آخرت بهره‌ای ندارد. وه که چه بد بود آن چه به جان خریدند، اگر می‌دانستند.» (قرآن، ۱۶:۱۳۸۹)

در مورد این آیه در بین مفسرین اختلاف‌های بسیاری وجود دارد، اما آن چه که از این آیه در این باب قابل توجه است، سحر و جادوگری است که در سرزمین بابل رواج داشته است، تا جایی که خداوند دو فرشته‌ی خود هاروت و ماروت را برای یاری مردم به این سرزمین می‌فرستد. (ر.ک. مکارم شیرازی، ج ۱، ۳۷۱:۱۳۷۴) بنابراین انتخاب شهر بابل برای این باب **مرزبان نامه** با توجه به زمینه‌ای که این شهر در داستان‌ها و کتب مقدس و نقشی که در تمدن دارد بسیار به جا و درست است.

وجود دیو در این باب، سلیمان و ارتباط او با جن و هاروت و ماروت را به ذهن متبادر می‌سازد. علاوه بر این، بابل محل پیامبران اولوالعزم دیگری چون ابراهیم و نوح و دانیال نیز بوده است. بنابراین بابل و ظهور دانای دینی در این شهر و حضور دیو در این داستان در تقابل با این پارسا تداعی‌گر زندگی و نقش پیامبران در این شهر است.

در آخر باب، از مکان دیگری سخن به میان می‌آید و آن غایرات زمین یعنی جای‌های پست و گودال‌ها و غارها است، که دیوان پس از شکست به آن جا پناه می‌برند. این مطلب نیز قبل از شکست دیوها قابل حدس زدن بود، زیرا جای دیوان غارها و گودال‌ها و مکان‌های پست است و این مطلب به کرات در متون حماسی بیان شده است و علاوه بر آن این باور در میان عوام نیز رایج است.

## ۲-۳- دیو گاوپای

کسی کو ندارد ز یزدان سپاس	تو مر دیو را مردم بد شناس
ز دیوان شمر مشمر از مردمی	هر آن کو گذشت از ره مردمی
(فردوسی، ج ۴، ۳۱۰:۱۳۸۷)	

از **اوستا** چنین استنباط می‌شود که: «مقصود از دیو خداوندگاران آریایی پیش از زرتشت بوده که با پدیدار شدن زرتشت و گسترش آیین یگانه‌پرستی او از درجه‌ی اعتبار افتادند.» (دوست‌خواه، ۳۱۴:۱۳۴۳)

درباره‌ی دیوان و افسانه‌های پیرامون این موجودات پژوهش‌های فراوانی انجام گرفته است. «در نگاه اول، دیوان به گونه‌ای نمادین بومیان هند (بیش‌تر دراویدی‌ها) و بومیان ایران را در بر می‌گیرد. قوم آریا در مهاجرت‌های خویش از سرزمین اصلی خود «ایرانویچ» به هند و ایران، درگیری‌های شدیدی با آن‌ها پیدا کرده‌اند. آنان چون به آیین باستانی خود یعنی پرستش گروهی از خدایان که دئوها خوانده می‌شدند وفادار ماندند، دیویستان یا دیوپرستان نامیده شده‌اند.» (واحددوست، ۲۸۰:۱۳۸۷)

کریستین سن در مورد کلمه‌ی دیو می‌نویسد: «زردشتیان باختر و خاور کلمه‌ی

دیو را در آغاز برای نشان دادن ایزدان دشمن به کار می‌بردند. بعدها مفهوم این واژه دگرگون شد و (انحصاراً) به موجودات خارق‌العاده و بدسرشتی که با آیین راستین مخالفت می‌ورزیدند اطلاق گردید. سرانجام به دنبال یک توسعه و تحول بطئی غولان و دیگر موجودات اهریمنی مشابه که در معتقدات پیشینیان رسوخ کرده بودند، در عداد دیوان قرار گرفتند.» (کریستین سن، ۱۳۵۵:۵۳) با این تعریف ریشه‌ی این گونه ستیزها بین انسان و دیوان را می‌توان به ستیز خدای نیک و بد و عقاید ثنوی بازگرداند.

«هرچه در شاهنامه و دیگر منظومه‌های حماسی بیش‌تر مطالعه کنیم، صفات انسانی دیوان را بیش‌تر می‌یابیم و حتی در بعضی مواقع بدین نتیجه می‌رسیم که تمدن و هنر و دانش ایشان از آدمیان بیش‌تر است؛ چنان‌که خط را به تهمورث آموختند و به فرمان جمشید خانه‌ها ساختند و حتی در گرشاسپ‌نامه‌ی اسدی آن‌جا که از جزیره‌ی دیومردمان سخن می‌رود بسیاری از خصایص زندگی شهرنشینی و مدنی بدانان نسبت داده شده است.

دیوان در حماسه‌های ملی ما اگرچه از نژادی غیر از آدمیان شمرده شده‌اند، ولی از صفات آدمیان بی‌بهره نبودند؛ چنان‌که مانند آدمیان گرد هم جمع می‌شدند و سردار و شاه داشتند و به جنگ می‌رفتند و از فنون جنگ آگاه بودند، سخن می‌گفتند و چاره‌گری می‌کردند، از سحر و جادو خبر داشتند، خواندن و نوشتن می‌دانستند و به آدمیان می‌آموختند.

از قراین زیادی که در دست است چنین برمی‌آید که در سرزمین ایران یا نواحی خاصی از آن مثلاً مازندران و گیلان ساکن بوده‌اند.

قوم آریا هنگام مهاجرت و هجوم خود به ایران ناچار شدند با این بومیان دیویسنا و پوستین‌پوش و نیم‌وحشی که بهره‌ی محدودی از تمدن داشتند و در عین حال مردمی زورمند و تناور بودند به جنگی مبادرت کنند و این جنگ و ستیز دیرگاهی به طول انجامید و به همین جهت در حماسه‌ی ملی ایران مقام بزرگی یافت.

مهاجمان آریایی برای گشودن مازندران و دیلمان بیش از هر جانی بردند. در حماسه‌ی ملی گذشته از دیو که به طور مطلق استعمال شده به دسته‌ی معینی از دیوان یعنی دیوان مازندران نیز اشاره کرده‌اند. در مازندران هنوز روایاتی در باب دیوان وجود دارد.» (صفا، ۱۳۸۴:۶۰۰-۶۱۰) با توجه به پیشینه‌ای که داستان دیوان در اعتقادات ایرانیان باستان و به خصوص ساکنان طبرستان دارد، راه یافتن داستان‌هایی در باب دیوان در اصل طبری **مرزبان نامه** شگفت نمی‌نماید و آمیختگی این اعتقادات در طول اعصار و قرون گذشته، پیچیدگی‌های موجود را به گونه‌ای توجیه می‌نماید.

مطلب قابل تأمل دیگر این باب، گاوپای بودن دیو است. پیش از این صفا برای دیوان



صفات نیم‌وحشی و پوستین‌پوش را ذکر کرد. که به نحوی بیان‌گر خلقت دوگانه‌ی دیو است. از طرف دیگر گفته شد که دیوان در واقع همان انسان‌های بومی هند و ایران بودند، که با مهاجران به نبرد پرداختند، برای این‌که بتوانیم گاوپای بودن دیو را به‌تر درک کنیم، ذکر این مطلب بی‌فایده نخواهد بود که «بومیان غیر آریایی که دیو خوانده می‌شدند، پوست حیوانات را به تن می‌کردند و در نتیجه دارای شاخ و دم می‌شدند.» (واحددوست، ۱۳۸۷:۲۸۵) در پیوند با آن، «درباره‌ی یکی از آداب و سنن ناگاہا باید گفت: در سرتاسر هند افرادی که الهه‌ی دورگا و کالی را به عنوان مظهر قدرت شیوا می‌پرستیدند، برای خشنودی و ارضای این الهه، در روز مخصوص، گاومیش نر را به عدد فرد در معابدی که منسوب به این دو الهه بود می‌کشتند و پس از آن پوست سر این حیوان چنان‌کنده می‌شد که هر دو شاخ به پوست چسبیده می‌ماند و هر وقت جشنی بر پا می‌گردد، آن‌ها این ماسک را به سر می‌بندند و به رقص و پای‌کوبی می‌پردازند.» (همان) از این مطلب پیوند دیو با گاو روشن شد. البته در متون دیگر نیز این پیوند را به نحوی شاهد هستیم؛ در تعلیقات تفضلی بر مینوی خرد که اندرنامه‌ای به زبان پهلوی است این‌گونه آمده است که: «گوبد شاه - پسر اغریث است. جزء اول نام او gava است که همان سغد است. بنابراین نام وی به معنی «حاکم گو» است. بعداً کلمه را بسیط گمان کرده و «شاه» را بدان افزوده‌اند. در ایرانویج در کشور خنیره است و از پای تا نیمه‌ی تن گاو و از نیمه‌ی تن تا بالا انسان است.» (تفضلی، ۱۳۶۴:۸۱) پس نشانه‌هایی از گاوپای بودن بعضی از موجودات در دیگر متون اساطیری قابل مشاهده است. دهخدا در این باره چنین می‌آورد: «گوبد در مرزبان نامه دیو گاوپا خوانده می‌شود. گوبد همان (گاو+پاد) می‌باشد» و در جایی دیگر دیوگاوپا را «آم صبیان» دانسته که نوعی دیو است که بنابر گفته‌ی او به اطفال آسیب می‌رساند. (دهخدا، ذیل واژه‌ی گوبد)

احتمال دیگری که در این باب می‌توان داد، این است که گاو را در معنای «بزرگ» بپنداریم. این احتمال در کتاب شناخت اساطیر ایران ذیل عنوان «گاو و گاو بالدار» بدین‌گونه بیان شده است: «گاو در اوستا اسم عام است و همه‌ی چهارپایان را در بر می‌گیرد و در گذر زمان پیشوند بسیاری از باشندگان در بیان تنومند بودن آنان می‌شود که از این شمار است: گاومیش، گاوماهی، گاوگون، گاوگراز.» (هینلز، ۱۳۸۵:۲۵۴)

نکته‌ی دیگری که در مورد دیو در مرزبان‌نامه عجیب به نظر می‌رسد این است که در باب دوم، در داستان آهن‌گر با مسافر شاهد دیوی هستیم که چهره‌ای مثبت و نیک دارد. دیوی که به سبب آن‌که انسانی در حق او نیکی کرده است، درصدد تدارک کارهای او برمی‌آید و به او کمک می‌کند. با توجه به چهره‌ای که از دیوان در ادبیات ایرانی و اسلامی یافت می‌شود، وجود چنین شخصیتی برای دیو دور از انتظار و تصوّر است. اما از آن‌جا که

این داستان در **روضه العقول** غازی ملطیوی آمده است، احتمال وجود داستان در اصل **مرزبان نامه** پیش تر می‌نماید. اما باید با بررسی‌های بیش‌تری در افسانه‌های عوام، اصل این اعتقاد را یافت، هرچند در آثار مکتوب بازمانده هیچ ردّی از این تفکر باقی نمانده است؛ و حتی عکس آن را می‌توان در **مینوی خرد** یافت: «پرسید دانا از مینوی خرد که اهرمن بدکار و دیوان و فرزندانش با اورمزد و امشاسپندان هیچ‌گونه آشتی و دوستی با یک‌دیگر می‌توانند داشته باشند یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که به هیچ وجه نمی‌توانند داشته باشند. چه اهرمن گفتار دروغ و بد اندیشد و کارش خشم و کین و قهر است. و اورمزد درستی اندیشد و کارش کار نیک و نیکی و راستی است. و هر چیزی را می‌توان گردانید به جز گوهر نیک و بد.» (تفضلی، ۱۳۶۴:۲۴)

از دیگر موارد قابل بررسی و تأمل در این باب بیان سخنان حکمت‌آمیز و عالمانه و هم‌چنین استشهاد به آیات و احادیث از زبان شخصیت‌های منفی داستان یعنی دیوها است. این نکته یادآور سخنان نیک شخصیت‌های منفی **مثنوی** است؛ آن‌جا که زبده‌ترین و ناب‌ترین اندیشه‌ها و تأملات از زبان شخصیت‌های منفی بیان می‌شود، مانند داستان وزیر جهودی و نصرانیان، آن‌جا که مریدان، خواستار ترک خلوت و وزیر حيله‌گر می‌شوند او در جواب آنان سخنان حکمت‌آمیزی بیان می‌کند:

گفت: هان ای سخرگان گفت‌وگو	وعظ گفتار زبان و گوش‌جو،
پنبه اندر گوش حس دون کنید	بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبه‌ی آن گوش سرّ، گوش سرّ است	تا نگردد این کر، آن باطن کر است
بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید

(مولوی، ج ۱، ۱۳۸۴:۲۱۳)

این گونه سخن گفتن مولوی از زبان شخصیت‌های منفی داستان ناشی از فیضان اندیشه و احساس مولاناست و تبادر پی در پی تصاویر و تأملات در ذهن او. اما این گونه سخن گفتن سعد و راوینی قابل تأمل است، به خصوص آن‌جا که از آیات و احادیث با تأویل خود از زبان دیوها سخن می‌گوید که شاید بیان‌گر این نکته باشد که حریف دانای دینی همانند خود وی باید بس محتال و زیرک باشد.

## ۲-۴- دانای دینی

پس از این مطلب، نکاتی در مورد ریشه و ردّ پای دانای دینی در متون دیگر وجود دارد:

۱- طبق تحقیقات استاد معین اصل این داستان به یک اسطوره‌ی سکایی بازمی‌گردد که داستان آن در اوستا آمده است و تشابهاتی با این داستان **مرزبان نامه** دارد. عنوان این داستان «یوشت فریان» است. یوشت نام مردی بود پاک‌دین از خاندان

فریان. نام این خانواده در بخش‌های **اوستا** یاد شده و از جمله در یسنا بند ۱۲ آمده است. داستان این مرد مفصل‌تر از همه جا در رساله مستقل «ماتیکان یوشت فریان» آمده است. (ر.ک. دهخدا، ذیل واژه‌ی یوشت فریان) رساله ماتیکان یوشت فریان از مکتوبات عصر ساسانی و پرسش و پاسخ میان جادوگری یاغی به نام اخت با جوانی پانزده ساله به نام یوشت فریان می‌باشد. اخت که به ایران زمین تاخته شرط می‌کند که هر کس سی و سه پرسش او را پاسخ دهد از مردم و سرزمین تصرف شده درگذرد. یوشت فریان با وجود کم سن و سالی حاضر به پرسش و پاسخ با اخت می‌شود ولی شرط می‌کند که در صورت پاسخ‌گویی به تمامی پرسش‌ها، او نیز سه پرسش از اخت بپرسد و اگر اخت جواب آن را ندانست جان او را بگیرد که این شرط با پذیرش کورکورانه‌ی جادوگر روبرو می‌شود و در نهایت جادوگر شکست می‌خورد.

معین مقایسه‌ی بسیار سنجیده‌ای میان ماتیکان یوشت فریان و باب «دیو گاوپای و دانای دینی» **مرزبان نامه** کرده است که این اثر تحت عنوان «یوشت فریان و مرزبان نامه» در سال ۱۳۲۴ به چاپ رسیده است. وی نخست به معرفی هر دو اثر می‌پردازد و معتقد است که این باب **مرزبان نامه** ظاهراً از رساله‌ی پهلوی ماتیکان یوشت فریان ناشی گردیده است. سپس این دو داستان را مقایسه می‌کند و شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو را بیان می‌دارد. (معین، ۱۳۲۴: ۶ و ۷، به نقل جعفری دهقی)

اما شمیسا در مقاله‌ای با عنوان «**مرزبان نامه** و خاطره‌ی شکست دیوان»، ضمن اشاره به تحقیقات معین، شباهت این دو داستان را از مقوله‌ی شباهت‌های کلی می‌داند که باید در فنّ قصه‌نویسی ایرانی - با توجه به طرح‌های اساطیری- مطرح شود و مخصوصاً باید توجه داشت که مناظره، یکی از طرح‌های رایج در داستان‌های ایرانی است و در پایان با طرح دو نکته‌ی قابل ذکر احتمال دیگری را مطرح می‌نماید: «اولاً چنین نیست که بین دو داستان اختلافات مهمی وجود نداشته باشد و اصولاً حال و هوای این دو قصه متفاوت است. ثانیاً باید پرسید که غرض از به وجود آمدن این داستان‌ها با چنین طرح‌های مشابهی چه بوده است؟ آیا فقط ذکر این نکته مطرح بوده است که مرد دینی بر غیر دینی فائق می‌آید؟ و یا طرح چند چیستان و بیان فنّ مجادله و کلام و از این قبیل مطرح بوده است و یا خیر این گونه داستان‌ها نشانه‌هایی از ماجراهای تاریخی هستند که از زمان‌های دور به صورت اساطیر در خاطره‌ی مردم جایی جسته‌اند!» (شمیسا، ۱۳۸۳-۱۲۷۶: ۱۳۶۱)

۲- نظر دیگری که درباره‌ی این باب وجود دارد این است که دانای دینی هوشنگ است که به گزارش ثعالبی در هند زندگی می‌کند. او در لشکرکشی‌های خود بر دیوان پیروز می‌شود. او از دیوان پیمان می‌گیرد که به مردم آزار نرسانند و دیوان نیز به ناچار به بیابان‌ها و سرزمین‌های دور و غارها و کوه‌ها می‌روند.

۳- در کتاب **آفرینش زیانکار** به نقل از یشت‌ها به این نکته اشاره شده است که با دخالت زردشت بود که دیوان خود را در دل زمین پنهان ساختند. بنابراین شاید بتوان دانای دینی موجود در این باب را با زردشت مطابقت داد. (کریستین سن، ۵۵:۱۳۵۵)

به راستی هر سه نظر با داستان وراوینی نکات مشترکی دارند اما هر سه، تنها سه نوع برداشت است. بدان‌گونه که قبلاً گفتیم شخصیت‌ها و زمان و مکان در این باب لرزان است و می‌توان برداشت‌های متفاوتی را از آن داشت. گاه حتی می‌توان تصور کرد که با توجه به اشتراکاتی که این داستان با داستان پیامبران شهر بابل دارد گویی پارسای دینی یکی از این پیامبران است. با توجه به قرائن موجود، ما گمان می‌کنیم، شخصیت سلیمان از شخصیت‌هایی است که با دانای دینی شباهت‌های زیادی دارد.

### ۳- نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی ما بر آن بود تا بتوانیم در حد امکان نکات اسطوره‌ای این باب را بکاویم. قابلیت این باب برای نقد اسطوره‌ای و ابهام‌های موجود، محرک این تحقیق بوده است. عناصر زمان، مکان، دانای دینی و گاو پای بودن دیو از مباحث بحث‌برانگیز این باب بود که کوشیدیم تا پیرامون این مسائل به بحث بپردازیم. زمان یکی از عناصر مطرح در حکایات است و در این باب به گونه‌ای طرح‌ریزی شده است که خواننده را با ابهام روبه‌رو می‌سازد و این پیچیدگی، خواننده را به زمان‌های ازلی-ابدی اساطیری رهنون می‌سازد. مکان داستان - که بابل است - نیز از مکان‌های اساطیری-تاریخی مهم در ادبیات ما به شمار می‌رود؛ از آن‌جا که بابل سرزمینی است که از دیرباز با نام «نمرود» و «ضحاک» و «هاروت و ماروت» گره خورده است، بیش از پیش ارتباط تنگاتنگ این باب با اسطوره را آشکار می‌کند. شخصیت‌هایی از قبیل «یوشث فریان»، «هوشنگ»، «زردشت» و «حضرت سلیمان» قابلیت‌هایی دارند که هر یک به نوعی با شخصیت اصلی داستان یعنی «دانای دینی» مشابهت‌هایی پیدا کرده‌اند. «دیو گاوپای» هم از جهت «گاوپای» بودن و هم از جهت شخصیت انسان‌نمایش از مسائل بحث‌برانگیز این باب بود که داده‌های مشخصی در این مورد در کتاب‌های اسطوره‌ای یافت نشد؛ بنابراین نگارندگان براساس مطالب پراکنده نسبت به «گاوپای» بودن دیو به تحلیل نظرات و در نهایت ارائه‌ی نظر خویش پرداختند. هرچند تمامی این تلاش‌ها و مشابهت‌ها به انطباق کامل شخصیت‌های این داستان با شخصیت‌های اساطیری و تاریخی منجر نمی‌شود، اما لرزان بودن عناصر اسطوره‌ای و برداشت‌های متفاوت از این داستان اسطوره‌ای را متذکر می‌شود و نمایان‌گر حمل نظرات متفاوت بر آن است. امید است که تلاش نگارندگان فضای این باب را برای خواننده تا

حدّی روشن کرده باشد.

## منابع

- ۱- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۶). «اسطوره‌ی دیوهای نخستین در شاهنامه»، *مجله‌ی مطالعات ایرانی*، دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره‌ی ۱۲، ص ۲۱-۳۴.
- ۲- امامی، نصرالله. (۱۳۷۷). *مبانی و روش‌های نقد ادبی*، تهران: جامی.
- ۳- تفضلی، احمد. (۱۳۶۴). *مینوی خرد*، چ ۲، تهران: توس.
- ۴- جعفری دهقی، محمود. (۱۳۶۴). *برگردان فارسی یوشت فریان و مرزبان نامه*، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد بخش زبان‌شناسی دانشگاه شیراز.
- ۵- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۴۳). *اوستا (نامه‌ی مینوی آیین زرتشت)*، از گزارش استاد ابراهیم پورداوود، تهران: مروارید.
- ۶- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۷- زمانی، کریم. (۱۳۸۴). *شرح جامع مثنوی معنوی*، چ ۱۷، تهران: اطلاعات.
- ۸- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۵). *نقد ادبی*، ویرایش دوم، تهران: میترا.
- ۹- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *سبک‌شناسی نثر*، چ ۱۰، تهران: میترا.
- ۱۰- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). «مرزبان‌نامه و خاطره‌ی شکست دیوان»، *مجله‌ی چیستا*، شماره‌ی ۱۰، ص ۱۲۷۶-۱۲۸۳.
- ۱۱- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). *حماسه‌سرایی در ایران*، چ ۷، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *شاهنامه فردوسی*، متن انتقادی از روی چاپ مسکو به کوشش و زیر نظر سعید حمیدیان، چ ۹، تهران: قطره.
- ۱۳- *قرآن کریم*. (۱۳۸۹). ترجمه محمد مهدی فولادوند، چ ۲، قم: انتشارات اسلامی حوزه‌ی علمیه.
- ۱۴- کریستین‌سن، آرتور. (۱۳۵۵). *آفرینش زیانکار*، ترجمه‌ی احمد طباطبایی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- ۱۵- معین، محمد. (۱۳۳۸). *مزدیسنا و ادب پارسی*، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۶- \_\_\_\_\_ (۱۳۲۴). *یوشت فریان و مرزبان نامه*، تهران: چاپ‌خانه‌ی مجلس.
- ۱۷- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۸- ملطوی، محمدبن غازی. (۱۳۸۳). *روضه‌العقول*، تصحیح و توضیح جلیل نظری، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- ۱۹- نصرالله منشی، ابوالمعالی. (۱۳۸۴). *ترجمه‌ی کلیله و دمنه*، تصحیح و توضیح

- مجتبی مینوی، چ ۲۷، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۰- واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۷). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه‌ی فردوسی*، چ ۲، تهران: سروش.
- ۲۱- وراوینی، سعدالدین. (۱۳۸۷). *مرزبان نامه*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چ ۱۳، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۲۲- هینلز، جان. (۱۳۸۵). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه باجلان فرّخی، چ ۲، تهران: اساطیر ایران.

Archive of SID