

فصل‌نامه بین‌المللی علمی - تخصصی مطالعات زبان فارسی (شفای دل سابق)

سال هفتم، شماره نوزدهم، پاییز ۱۴۰۳ (صص ۴۲-۷۳)

مقاله پژوهشی

Doi: 10.22034/jmzf.2025.523697.1236

## بررسی تأثیر انقلاب دینی زرتشت در تغییر معنایی دو واژه جادو و دیو براساس روایات شاهنامه و زمینه‌های فرهنگی آن

مهدی رضایی<sup>۱</sup>

### چکیده

شاهنامه، دربردارنده رویدادهایی است که در زمان‌های مختلف در ایران حادث شده است. برای رسیدن به تصویری دقیق‌تر از اصل رویدادها راهی نیست جز واکاوی متن‌های بازمانده از ادوار گذشته و بررسی کلیدواژه‌هایی برجای مانده از رویدادهای کهن. با قرائن دیگر متون بازمانده از روزگاران گذشته، می‌توان اقدام به واşkافی متن شاهنامه کرد، تا اصل وقایع بازسازی شود. در این پژوهش، به روش تحلیلی-تطبیقی، کلیدواژه جادو و دیو مورد کاوش قرار می‌گیرد و مشخص می‌شود که جادو در شاهنامه، همان روحانیان یا کاهنان مذهب گذشته آریایی پیشازرتشت هستند که به دلیل گرایش‌های فراوان‌شان به زهد و دنیاگریزی و کشاندن جامعه در این مسیر، سبب خرابی آبادی‌ها و تباهی زیست دنیوی مردمان شده‌اند و زرتشت که با این رویه‌های دنیاگريزانه که نتیجه‌ای جز ویرانی آبادانی‌ها ندارد، مخالف است به قیام علیه روش دنیاگريزانه آن‌ها می‌پردازد که منتهی به انقلاب دینی و به زیر کشیدن دیوها به عنوان خدایان مورد پرستش جادوان و جایگزینی آن با طیف خدایان مخالف‌شان یعنی اهوره‌ها می‌شود و واژگان دربردارنده نام و طبقات کاهنان و روحانیان آن آیین مانند جادو، کرپ، کوی و همچنین به تبع آن واژه دیو، دارای بار معنایی منفی می‌شود و برخلاف آموزه‌های جادوان و کاهنان آن آیین، زرتشت دنیاگرایی را محور آیین خویش قرار می‌دهد. شاهنامه به دلیل وسعت محدوده زمانی، یعنی از بدو خلقت تا دوران تاریخی، دربرگیرنده هر دو معنا و کاربرد واژه دیو و جادو است؛ معنا و کاربرد مثبت مربوط و بازمانده از دوران پیشازرتشت و معنا و کاربرد منفی محصول دوران پسازرتشت است.

**واژه‌های کلیدی:** زرتشت، شاهنامه، جادو، دیو، تحول معنایی.

<sup>۱</sup> - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سلمان فارسی، کازرون، ایران.

## ۱. مقدمه

متون کهن ادبی، دربردارنده روایت‌هایی بعضاً مبهم از رویدادهای تاریخی است که بازسازی تصویری نزدیک به واقعیت از آن رویدادها، از نظر مطالعات جامعه‌شناختی و تاریخی ارزشمند است. این نوع پژوهش‌ها و دستاوردهای آن شبیه کاوش‌های باستان‌شناسی است که تکه‌های شکسته اشیاء باستانی را از دل خاک بیرون آورده و با پیوند زدن بخش‌های یافت شده، شیء کهن را با هیئتی نزدیک به اصل، بازسازی می‌کند.

شاهنامه بنا به ماهیت تاریخی اسطوره‌ای، از ارزشی فراوان، برای بازسازی بخش‌های مختلف فرهنگ و تمدن کهن ایران برخوردار است. این اصل مهم که در دوران پیشاتاریخ و کهن تاریخی، در این سرزمین، حوادثی رخ داده که به صورت‌های گوناگونی روایت و ثبت شده، بر کسی پوشیده نیست؛ مانند روایت فردوسی در شاهنامه از رویدادهای پیشاتاریخی و تاریخی که بخش‌های فراوانی از آن، روایتی جدید از شاهنامه ابومنصوری است که آن نیز روایت‌هایی نوین موبدان سده چهارم خراسان از روایت‌های مکتوب و شفاهی آیین زرتشت در آن زمان است. روایت‌های دیگری از رویدادهای مندرج در شاهنامه، در متون دینی زرتشتی نیز اکنون در دست است که بعضاً نسبت به روایت فردوسی کهن‌تر و شاید مأخذ آن نیز به شمار می‌روند. در این روند روایت‌سازی‌های مکرر، مهم است که استحاله جنبه‌های مختلف یک رویداد، مورد توجه پژوهشگران این متون کهن قرار گیرد به نوعی که برای بازسازی آن رویداد، ممکن است فقط چند کلیدواژه در متن باقی مانده باشد. یافتن این کلیدواژه‌ها که همچون تکه‌های درخشان یک شیء باستانی نهفته در زمین مبهم روایات است، اهمیتی فراوان دارد. برای بازسازی ساختمان اصیل هر رویداد، شناخت بافت تاریخی رویداد و داشتن تصویری از طرح و هیئت اصلی آن رویداد به استناد متون دیگر، بسیار ارزشمند است.

## ۱-۱. بیان مسئله و سؤالات تحقیق

این پژوهش بر آن است تا با توجه به کاربرد واژه جادو در شاهنامه و بازیافتن بافت فرهنگی کاربرد این واژه، به استناد بعضی از متون ایرانی و هندی پیشازرتشت و زرتشتی، به دلایل تحول معنایی آن‌ها بپردازد. لازم به ذکر است که این واژه به همراه متعلقات بافتی آن مانند دیو، امروزه دارای بار معنایی کاملاً منفی در زبان فارسی هستند و در بخش‌های عمده شاهنامه نیز این بار معنایی منفی را دارند، اما در ابیاتی از شاهنامه، شاهد این هستیم که واژه جادو به شخصیت‌های مثبت و مقدس شاهنامه، مانند فریدون و کیخسرو و زرتشت نیز اطلاق شده است. با این دوگانگی در کاربرد این واژه مسلم است که واژه جادو، در مقاطعی تاریخی و پیشاتاریخی دارای بار معنایی مثبت بوده است و همچنین دیو نیز در کنار شخصیت منفی آن در شاهنامه در مواردی دارای خویشکاری مثبت است که به جز ایران، در دیگر ملل هند و اروپایی، هنوز دارای بار معنایی مثبت است. در این پژوهش به بررسی و یافتن دلایل و چرایی مقلوب شدن جایگاه و خویشکاری جادو و دیو و منفی شدن بار معنایی آن دو بر اساس روایات شاهنامه و زمینه‌های فرهنگی آن در ایران پرداخته می‌شود. این مقاله در پی آن است تا به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

الف) دلایل کاربرد واژه جادو برای افراد مثبت و نیمه‌مقدس و مقدس در شاهنامه چیست؟  
ب) ارتباط تحول معنایی واژگانی مانند جادو و دیو با انقلاب دینی زرتشت چیست؟

## ۲-۱. اهداف و ضرورت تحقیق

این پژوهش با مطالعه کاربردهای مختلف دو کلیدواژه دیو و جادو در شاهنامه و در نظر گرفتن بار معنایی متضاد آن، در پی آن است تا با بررسی زمینه‌های فرهنگی و بافت تاریخی-اجتماعی شاهنامه، این تغییر و تحول معنایی را تبیین و توجیه نماید و دلایل آن را تا حد امکان روشن نماید.

### ۳-۱. پیشینه تحقیق

در حوزه جادو، کتاب‌ها و همچنین مقالاتی نگارش یافته است. شاید بتوان مستندترین و علمی‌ترین تحقیق در حوزه جادو را به جیمز جرج فریزر و کتاب ارزشمندش، «شاخه زرین» رساند. وی با مطالعه یافته‌های به دست آمده از اقصا نقاط جهان، نظریه خود درباره جادو را ارائه نمود. پس از وی، دیگر مردم‌شناسان به دیدگاه‌های وی بسیار استناد کردند و منتقدان نظریه وی نیز در بالای نردبانی از جادوپژوهشی ایستادند که وی برافراشته بود. علاوه بر وی، میرچا الیاده نیز در اثر ارزشمند خود به نام «شمنیسم» و دیگر آثار خود به مواردی از جادو پرداخته است. محمدی، محمدحسین (۱۳۸۳) در مقاله خود با عنوان «جادو در ادبیات فارسی» نگاهی کلی به جادو در کلیت متون ادبی داشته است. اتونی، بهروز (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «جادو، زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای» اشاره‌ای به مفاهیم جادو کرده است. رحمانی، اکرم و اقدامی معافی، علیرضا و اقدامی معافی، رضا (۱۳۹۲) در مقاله «نیروهای متافیزیکی در شاهنامه» به مصادیقی از متافیزیک در شاهنامه که جادو نیز از آن است، پرداخته‌اند. اتونی، بهروز و شریفیان، مهدی (۱۳۹۲) در مقاله «پدیدارشناسی زن جادو با تکیه بر شاهنامه و شهریارنامه» به بررسی دلیل زن بودن جادوان پرداخته و اشاره‌ای به ریشه‌های دینی آن و دلایل مبارزات زرتشت با آن نکرده‌اند. ارژنگی، کامران و مبارک، وحید (۱۳۹۴) در مقاله «تحلیل نماد زن جادو در شاهنامه بر مبنای روانشناسی یونگ» فقط به بررسی جادو و زن بودن آرکی‌تایپی آن پرداخته‌اند و فقط ابیاتی از شاهنامه را به عنوان شاهد مثال ذکر کرده است. آسوده‌گندمانی، ندا و پروین، محمد جعفر (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی دین زرتشتی در شاهنامه فردوسی» دین زرتشت و عقاید زرتشتی را در شاهنامه بررسی کرده‌اند اما به جادو و دیو و دلایل انقلاب دینی زرتشت هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. امینی‌پور مریم و

ابومحبوب، احمد (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی آیین شمنی و سایر جادوها در داستان رستم و اسفندیار» به جایگاه جادو و چگونگی نمود آن در داستان مذکور پرداخته‌اند. جمشیدی، زهرا در مقاله «تأملی بر خویشکاری‌های زن در ایران باستان با نگاهی به شاهنامه» به تحول معنایی زن و جایگاه وی و ایزدبانوان در دوران پیشازرتشت و تحولات آن در دین زرتشت پرداخته است که از پژوهش‌های هم‌عرض این مقاله برای ریشه‌یابی واژگان و مفاهیم کلیدی شاهنامه قلمداد می‌شود. سلامت باویل، لطیفه (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل اسطوره زال در شاهنامه بر اساس نظریات یونگ» اشاره‌ای به پیشینه کهن الگویی شخصیت جادو براساس کهن‌الگو کرده است. مندوزا، فارست (۱۴۰۰) نیز در کتاب «جادوان، بدکارگان و دیوان» به دو امر دیو و جادو در ایران باستان پرداخته است که نکاتی قابل تأمل در این دو حوزه به صورت کلی و نویافته مطرح کرده است. فاتح دولت‌آبادی، آرمان و فلاح، غلامعلی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل انسان شناختی شخصیت کیخسرو بر اساس نظریه عمومی جادو» به نوعی متفاوت به شخصیت کیخسرو به عنوان یکی از متولیان امر جادو می‌پردازند و از این نظر، به عنوان پیش‌درآمدی برای پژوهش پیش‌رو قلمداد می‌شود و در مواردی برای اشاره به زمینه‌های اجتماعی و سیاسی پیشازرتشت، بدان استناد خواهد شد. مقالات محدود دیگری نیز به بررسی جادو پرداخته‌اند که به دلیل دور بودن زمینه پژوهش و هدف و روش آن از مقاله کنونی، نیازی به اشاره به آنها نیست. تفاوت همه مقالاتی که تاکنون درباره جادو به رشته تحریر درآمده است با پژوهش حاضر در این است که هیچ‌کدام به دلایل تاریخی و ریشه‌ای و کارکردی جادوان به عنوان یکی از گروه‌های مذهبی مخالفان زرتشت و دلایل مخالفت آن‌ها با زرتشت و در نهایت پیروزی زرتشت در این مبارزه و طرد آنان و بار منفی یافتن این واژه نپرداخته‌اند. در رابطه با جایگاه و معنا و تحول معنایی دیو که مستقیماً متأثر از انقلاب دینی زرتشت است، پژوهش‌های بی‌شماری انجام شده است و ریشه این پژوهش‌ها عموماً

به تحقیقات ماکس مولر در زبان سانسکریت و دیدگاه تطبیقی وی در مطالعات اسطوره‌شناسی هندواروپایی می‌رسد. وی با بررسی زبانشناختی نام‌ها به ریشه بسیاری از خدایان مشترک ملل هندواروپایی رسید؛ از جمله ثابت کرد که دیو هندی و ایرانی با زئوس یونانی و دئو فرانسوی و ریشه دیو در بعضی از واژگان انگلیسی مشترک و برآمده از یک فرهنگ قدیمی هندواروپایی است. با ورود دیدگاه‌های وی از طریق ترجمه به زبان فارسی، پژوهش‌های فراوانی در تکمیل دیدگاه وی درباره اشتراک باورهای کهن ایرانی و هندی صورت گرفته است.

## ۲. بحث و یافته‌های تحقیق

### ۲-۱. انقلاب دینی زرتشت

ظهور زرتشت و تغییرات بسیار گسترده مذهبی که می‌توان از آن به عنوان یک انقلاب کامل مذهبی در ایران نام برد و نتیجه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن، تفکیک کامل و استقلال سرزمین تحت حکمرانی پادشاه وقت ایران (گشتاسب)، از حکومتی مستولی که بنا به نقل شاهنامه، ایران خراج‌گزار آن بود، رویدادی سرنوشت‌ساز و ماندگار است.

مهم‌ترین نمود این انقلاب دینی زرتشت که تاکنون بدان فراوان پرداخته شده است، تغییر خدایان از دیوان به اهوراها است. آنچه تاکنون بدان چندان توجه نشده چرایی این تغییر است؛ اینکه براساس چه ضرورت و نیازی، ایرانیان و در رأس آن‌ها زرتشت، چنین اقدام بسیار مهم و خطیر انجام دادند.

درباره اینکه چطور و چگونه ایرانیان این مرحله دیوپرستی را پشت سر نهاده و اهوراپرست شده‌اند، نظرات مختلفی ارائه شده و عده‌ای معتقدند که ایرانیان هیچ‌گاه دیوپرست نبوده‌اند، چرا که هیچ نشانه پرستش دیو در زبان فارسی به جا نمانده است

اما عده‌ای معتقدند که در متون تاریخی از جمله در کتیبه خشایار به دیوپرستان اشاره شده است (غفوری، ۱۳۹۳: ۲۹۰-۲۶۹) ولی با مطالعات بیشتر در متون و روایات بازمانده کهن، واژگانی از ریشهٔ دیو با بار معنایی مثبت مانند دواک (dewak) به معنی آسمان یا نام‌هایی مانند «دیواشتیج»، «دیوداد»، «دیونام»، «سلطان دیو» و «دیوکلا» اشاره‌ای به رواج پرستش دیو در مناطقی از ایران دارد. همچنین کاربرد صفت «سفید» برای دیو بزرگ مازندران، بازمانده بار معنایی این ایزدان است که ایزدان نور و روشنایی بوده‌اند و نشان از پرستش وی در مازندران است (زرشناس، ۱۳۹۱: ۱۴۸-۱۴۰).

در زبان فارسی کنونی، واژگانی با بار معنایی مثبت مانند دیوان، هم به معنی اداره و هم به معنی دفتر شعر که مظهر تمدن و سوادند، تکواژ دیو را در خود دارند. در هند و متون کهن هندی نیز دیوان، خدایان مثبت هستند و نام بسیاری از خدایان با تکواژ دیو همراه است مانند «مهادیوجی» و «سهدیو» (ر. ک. مهابهارات، ۱۳۵۸). در لشکر ارجاسب نیز شخصیتی به نام «هوش‌دیو» حضور دارد (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۳/۵) در یونان به عنوان ملتی هند و اروپایی، نام خدای بزرگ‌شان زئوس از ریشهٔ دیو است (ستاری، ۱۳۷۸: ۴۰/۲) و در زبان فرانسه نیز دئو (Dieu) از همین ریشه است (نفیسی، ۱۳۷۵: ذیل واژه) و در انگلیسی نیز جزء اول واژه دیوینایت (Divinite) به معنی الوهیت یا عالم خدایی (Oxford Advanced Learners Dictionary، ۲۰۰۰: ذیل واژه) از ریشه دیو است.

دربارهٔ دیو و ریشه‌های واژگانی و خویشکاری آن پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است که کهن‌ترین آن به ماکس مولر و تحقیقات وی بازمی‌گردد (به نقل از ستاری، ۱۳۷۸: ۳۴/۲). پس از وی گیرشمن، کریستن‌سن، بنونیست تا پژوهشگران ایرانی چون بهار، آموزگار، فره‌وشی و غیره بدان پرداخته‌اند. دیو در فارسی میانه با معنی منفی همانند کاربرد امروزی آن یعنی «دیو و ابلیس» و با تلفظ دِو (dew) (مکنزی، ۱۳۷۹: ۶۴) و در فارسی باستان دئو (daiva) و در اوستایی دئو (daēwa)، در سانسکریت

دِوَ (de'va) و به معنی خدا (زرشناس، ۱۳۹۱: ۱۴۸-۱۴۰) آمده است. اصل هند و اروپایی این واژه به صورت دیو (div) به معنای رخشان و تابناک و دال بر آسمان روشن است. طبق روایت هرودوت ایرانیان بر قله کوهستان‌ها برای زئوس، (یا همان دئوس که تلفظ یونانی دیو است) قربانی می‌کردند که ظاهراً این قربانی برای آسمان بوده است (به نقل از ستاری، ۱۳۷۸: ۴۱/۲-۴۰). شاید با توجه به این موارد، بیت زیر از شاهنامه درباره اقدامات جمشید معنی دیگری بگیرد:

گروهی که آثوربان خوانیش	به رسم پرستندگان دانیش
جدا کردشان از میان گروه	پرستنده را جایگه کرد کوه
بدان تا پرستش بود کارشان	نوان پیش روشن جهاندارشان
	(فردوسی، ۱۳۹۳: ۴۲/۱)

در ابیات فوق سه کلید واژه وجود دارد (با این توضیح که با توجه به بافت هند و ایرانی داستان جمشید که از شخصیت‌های دوران پیش از جدایی ایرانیان از هندیان است، پرستش خدا نیز باید مربوط به خدای قبل از انقلاب دینی زرتشت بوده باشد). یکی واژه «کوه» است؛ طبق نظر هرودوت، ظاهراً ایرانیان در زمان وی نیز برای پرستش به بالای کوه می‌رفته‌اند و نباید تصور شود که در کوه رفتن آثوربان در اینجا همانند غارنشینی زاهدان و راهبان برای دوری گزیدن از مردم و خلوت نشینی باشد، بلکه متولیان دین برای نزدیکی بیشتر به آسمان به عنوان خدایشان، در غارها و برفراز کوه‌ها سکنی می‌گرفته‌اند. دیگر صفت روشن است که برای خدا به کاربرده است که دقیقاً همان معنی واژه دیو است که به معنی روشن و تابان، صفت آسمان است. کلیدواژه سوم، پرستش است به معنی مراقبت کردن. ظاهراً در کاربرد فوق، آثوربانی که در کوه برای نزدیکی به آسمان که خدا است، سکنی می‌گیرد، برای مراقبت و پرستاری از آسمان (خدا) است و پرستیدن به معنای اصلی خود یعنی پرستاری و



مراقبت، به کار رفته، نه به معنی عبودیت امروزی. در زبان فارسی امروزی، واژه پرستار هنوز در همان معنی کهن به کار می‌رود.

درباره چرایی عدم پرستش دیوان و تضاد ایرانیان با دیگر قبایل هند و اروپایی، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: ۱- اینکه ایرانیان از بین دو گروه ایزدان آریایی، اهوره-ها را پرستیدند و هندی‌ها چون دیگر هند و اروپاییان، دیوان را. ۲- پرستش دیوان در زمان رواج، به خاطر ترس از آن‌ها بوده است. ۳- بعضی پژوهشگران، اهوره‌ها را خدایان قبایل کشاورز و دامدار و دیوان را خدایان قبایل راهزن می‌دانند (غفوری، ۱۳۹۳: ۲۹۰ - ۲۶۹). ۴- عده‌ای دیوان را بومیان ایران پیش از ورود آریائی‌ان می‌دانند (حیدری و عزیزی، ۱۳۹۴: ۳۳-۹؛ گلی، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۵۳).

نخستین بار رویارویی زرتشت با دیوان بازمی‌گردد به افسانه‌ای درباره زایش وی که در «گزیده‌های زادسپرم» بدان اشاره شده است که در همان شبی که زرتشت متولد شد، اهریمن سپاهیان آراست و با دو هزار دیو آماده نبرد شدند (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۷). اهریمن هنگامی که به یاری دیوان، برکشتن زرتشت دست نمی‌یابد، اکومن را برای سویه دادن به اندیشه زرتشت می‌فرستد. (همان) همین روایت دینی هم نشان می‌دهد که دیوان، خدایان مسلم پیش از زرتشت هستند.

درباره عمومیت پرستش دیوان در زمان زرتشت آمده است که «زرتشت نزد گروهی از دانشمندترین‌ها آمد. پرسید چه چیزی بیش‌تر به فریاد روان می‌رسد؟ گفتند به فکر درویشان بودن و... دیوان را ستودن. آنگاه وی درویشان را پرورد و... اما دیوان نستود» (همان: ۶۵).

بخش‌های اول شاهنامه که دیوان مسائل مثبت و تمدن‌سازی مانند خط، به ایرانیان از طریق شاهان می‌آموزند، یادگار دوران پیش از انقلاب دینی زرتشت است که با وجود باورهای دیوستیز بعدی، هنوز هسته واقعی آن یعنی دیو پرستی آشکار است:

نباشتن به خسرو بیاموختند  
 دلش را چو خورشید بفروختند  
 نباشتن یکی نه چه نزدیک سی  
 چه رومی و چه تازی و پارسی  
 چه سغدی و چینی و چه پهلوی  
 نگاریدن آن کجا بشنوی  
 (فردوسی، ۱۳۹۳: ۳۷/۱)

در داستان جمشید نیز دیوان خانه‌سازی را به وی می‌آموزند:

به سنگ و به گچ، دیو، دیوار کرد  
 به خشت از برش هندسی کار کرد  
 چو گرمابه و کاخ‌های بلند  
 چو ایوان که باشد پناه از گزند  
 (همان: ۴۳)

همچنین این همراهی دیوان با شاه ایران را در ابتدای داستان جمشید نیز می‌توان به اشاره دید که باز نشان از گرایش‌های دیوپرستی در این دوران است:

زمانه برآسود از داوری  
 به فرمان او دیو و مرغ و پری  
 (همان: ۴۱)

در گاهان نخستین بار که نام دیوان ذکر شده از آنان با «منش زشت» نام برده است. «ای دیوان شما همه از تبار «منش زشت»ید و آن کسی که دیرزمانی شما را می‌پرستد از دروغ و خودستایی است و هم از این رو است که بدین کردار فریبکارانه‌تان در هفت بوم جهان به بدی نام‌بردار شده‌اید. بدین‌سان شما اندیشه مردمان را چنان آشفته‌اید که بدترین کارها را می‌ورزند و از دوستان دیوان شناخته می‌شوند» (اوستا، ۱۳۸۱: ۲۳/۱).

در زندگی‌نامه‌های زرتشت نیز به مخالفت و نبرد وی با دیوان و جادوان یا دیوپرستان به عنوان فردی انقلابی، از همان آغاز کودکی به فراوانی یاد شده (وزیدگی های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۶۶-۵۵). در شاهنامه در ذکر مخالفت زرتشت با دیوان آمده است:

خجسته پی‌ای نام او زردهشت      کز آهرمنی دست گیتی بشست  
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۸۰/۵)

در اولین وصف زرتشت در بیت آغازین به صراحت آمده است «کز آهرمنی دست گیتی بشست» که این مسئله اتفاقی نیست یعنی اولین و مهم‌ترین کار زرتشت کنار زدن دیوان از عالم خدایی است؛ اما چرا و بر اساس چه ضرورتی؟ درباره دلیل مخالفت زرتشت با دیوان به عنوان خدا، لازم است به متولیان دین دیوپرستی و خویشکاری آنان اشاره شود.

در گاهان از کرپ سخن به میان آمده که در واقع همان کسانی هستند که در وزیدگی‌های زادسپرم هم به صورت جادو و هم به صورت کرپ بدان‌ها اشاره شده است. «در پهلوی کرب (karb) به پیشوایان دینی مخالف زرتشت گفته می‌شود که دشمن‌ترین دشمنان او بودند... در سانسکریت کلپه (kalpa) به معنی اجراکننده و مراقب شعائر و آداب و رسوم مذهبی است» (اوستا، ۱۳۸۱: ۲/۱۰۳۱).

«نام گرهم (قربانی کننده جانوان) با کرپ‌ها همراه آمده و زرتشت آنان را نکوهیده است که خود و پیروانشان با خروش و شادمانی چارپایان را قربانی می‌کنند» (همان: ۱۰۴۵/۲) و این نشان می‌دهد که گرهم و کرپان به عنوان آداب دینی، چارپایان را با آیین‌های خاص و اوراد، قربانی می‌کرده‌اند. «این نوع قربانی‌های آیینی به همراه آوازهای مذهبی را در سراسر نقاط دیگر جهان نیز می‌توان سراغ گرفت» (ر. ک. مصطفوی، ۱۴۰۰: ۵۰ و ۷۶ و ۸۱؛ دورکیم، ۱۳۸۶: ۴۶۱ و ۴۸۷؛ الیاده، ۱۴۰۰: ۳۱۹).

از دیگر گروه‌های متولی دین پیشازرتشت به عنوان جادوان یاد شده است که همان کرپان بوده‌اند که در شرح زندگی زرتشت بدان‌ها فراوان اشاره می‌شود. پس از

زایش زرتشت و خنده هنگام زایش وی، پدرش برای پرسیدن این موضوع، باز به جادوگران مراجعه می‌کند که به خویشکاری دینی جادوان بازمی‌گردد: «دیگر روز پوروشسب (پدر زرتشت) رفت و از جادوگرانی که در آن جای به افراه داشته می‌شدند، (با آن‌ها مشورت می‌شد) پرسید که چیست اگر کودک در هنگام زایش بگریند و چیست اگر بخندند» (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۸). همچنین در داشتن جایگاه برتر دینی جادوان در گزیده‌های زادسپرم آمده است که «آن جادو از پوروشسب جان زرتشت را... خواست. ... پوروشسب زرتشت را گرفت و ... به کرپ داد که آنچه خواست تو است، با او بکن» (همان: ۵۹). همچنین درباره نقش دینی کرپان (جادوان) آمده است که «روزی «دورسرو کرپ» به خانه پوروشسب آمد. پوروشسب یک جام شیر اسب پیش او نهاد و گفت که: فراز یز (دعا بخوان). زرتشت با پوروشسب پیکار کرد که من یزم. پوروشسب گفت که او (دورسرو) این را ورد و دعا خواند و تا سه بار در این باره مجادله کردند. زرتشت برخاست و پای راست خویش بر جام کوفت و بریخت» (همان: ۶۲).

از دلایل مخالفت زرتشت با دیوان به عملکرد منحط و تباه‌کننده متولیان دین آن روزگار بازمی‌گردد که جادوان و کرپان متولی آن بودند و دیوان خدایش؛ یعنی به دلیل اعمال بد کاهنان مذهب دیوپرستی، حمله زرتشت متوجه خدایان دین آن‌ها یعنی دیوان می‌شود و در این جا است که دیوان را با چنان پیروان منحطی شایسته پرستش نمی‌بیند. در گاهان در این باره می‌گوید که ای مزدا آیا دیوان هرگز خدایانی خوب بوده‌اند؟ آنان که می‌بینند که جادوان و کرپان سبب ویرانی جهان شده‌اند (اوستا، ۱۳۸۱: ۵۰/۱). زرتشت به دیوان می‌گوید که دوستان شما افکار مردمان را آشفته کرده‌اند که مردمان کارهای بد می‌کنند (همان: ۲۴). وی دیوان را دارای «منش زشت» توصیف می‌کند (همان).

محور بسیاری از مخالفت‌های زرتشت با دیوان و کرپان و کویان، ساختن زندگی بد برای مردم و محروم کردنشان از زندگی خوب دنیوی است. وی همچنین در همین مورد و بنا به خراب شدن خرد زندگی (عقل معاش) مردم با پیروی از دستورات دیوان و کرپان می‌گوید که آموزگاران بدانند با آموزش تباه و بد، سخنان ایزدی را تغییر می‌دهند و اندیشه معاش را تباه می‌کند (همان: ۲۵). «به راستی آنانند که زندگی را تباه می‌کنند. آنانند که دروندان را بزرگ می‌شمارند و زنان و مردان را از رسیدن به دهش ایزدی (نعمت خداداد) باز می‌دارند» (همان: ۲۶).

این سخن زرتشت، بیان‌کننده آن معنایی است که برای جادو در سانسکریت وجود دارد و به معنی زاهد دنیا بریده هست و این افراد دیگر مردمان را نیز از بهره بردن از نعمات دنیوی، منع می‌کرده‌اند. سخنی از زرتشت در گاهان است که نشان از زهد آموختن مردم به وسیله کرپان و جادوان است و می‌گوید که دانایان را به جرگه دروندان وارد می‌کنند (اوستا، ۱۳۸۱: ۲۵/۱). ویران کردن کشتزارها شاهی بر دوری از کار و کشت و آبادانی است که راهبان و کاهنان و زاهدان آن دین ملزم به انجام آن بوده‌اند (همان: ۵۶). آنان که با گفتار خویش، باعث گسترش خشم و ستم می‌شوند و مردم را از کار باز می‌دارند، زشت کارند (همان: ۶۹). کرپان به دنبال آباد کردن این دنیا نیستند. آنان با آموزش‌های بد خویش، آبادگران این جهان را تباه می‌کنند (همان: ۷۹) سخنی از زرتشت در گاهان موجود است که مفهومی قابل فهم، از نظر دنیاگریزی و دنیا ستیزی دارد و می‌گوید: «آنان بر آن شدند که از دروندان یاری خواهند و گفتند که زندگی باید به تباهی کشانده شود تا «دور دارنده مرگ» به یاری‌شان برانگیخته شود» (همان: ۲۶). ظاهراً امید به ظهور موعودی داشته‌اند که مرگ را از آنان دور می‌کند و برای همیشه به جاودانگی می‌رساند و برای تسریع در ظهور وی، باور داشته‌اند که این دنیا باید تباه و ویران شود. وی در ادامه یادآوری می‌کند که «به راستی که کرپان

و کوی‌ها به دست همانان که هیچ گاه زندگی و فرمانروایی آزاد برایشان روا نمی‌داشتند (یعنی به دست مردم عادی) تباه خواهند شد» (همان: ۲۷) وی در واپسین بندهای گاهان برای مردمی که با آموزش‌های کرپان و کوی‌ها، زندگی سعادت‌مند دنیوی به دور بودند، وعده بازگشت به شادی و خشنودی می‌دهد که «اما در پرتو فرمانروای نیک، رامش به زنان و مردان در خانمان‌ها و روستاها بازمی‌گردد» (همان: ۸۷). پس مشخص می‌شود که روش دنیاگریزی و دنیاستیزی پیروان آیین دیوپرستی یا همان جادوان و کرپان و کوی‌ها که سبب بی‌توجهی به دنیا و ویرانی دنیا به دلیل نپرداختن به امور دنیوی شده بود، مورد نقد شدید زرتشت قرار می‌گیرد و وی برای داشتن یک زندگی دنیوی معمولی و خوشبخت برای مردمان، به جنگ دین زمان خود و کرپان و جادوان و کویان و در رأس آن دیوان می‌رود و موفق می‌شود آیین کهن با خدایان آن را منسوخ کرده و شیوه‌ای از زیست دنیوی بر مبنای آبادان کردن دنیا با خدایی که در تقابل با دیوان بود پایه‌گذاری کند.

## ۲-۲. جادو

واژه جادو در معنای امروزی، به باورها و رفتارهایی می‌گویند که انسان‌ها به وسیله آن به کنترل محیط می‌پردازند (باجلان‌فرخی، ۱۳۹۲: ۳۲۹). تایلور می‌گوید: جادو یعنی یک ارتباط خیالی را اشتبهاً به جای یک ارتباط واقعی گرفتن است (فروید، ۱۳۸۵: ۱۳۱-۲). فریزر می‌گوید که جادو به دو بخش تقسیم می‌شود: نخست اینکه هر شیء مانند خود را تولید می‌کند و دوم اینکه چیزهای دارنده تماس پس از قطع تماس‌شان بر هم تأثیر می‌گذارند. نوع اول قاعده شباهت و دومی قانون سرایت است (فریزر، ۱۳۸۸: ۸۷). می‌توان گفت که جهان‌بینی جادویی تسری احساسات و انگیزه‌های انسان به هستی مادی است (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۹-۲۴۸).

دورکیم جادو را برآمده از تفکر اسطوره‌ای می‌داند: «جادو چنانکه فریزر تصور کرده یک امر نخستی که این گویا فقط شکل مشتقی از آن است، نیست. برعکس هنر جادوگر و دستورالعمل‌های بنیانی آن زیر نفوذ و افکار دینی است که شکل گرفته است و فقط در مرحله ثانوی است که این دستورها در باب مناسباتی که اساساً غیردینی‌اند به کار بسته شده‌اند» (دورکیم، ۱۳۸۶: ۵۰۰).

## ۲-۲-۱. جایگاه اجتماعی و خویشکاری جادوان دین پیشازرتشت

جادو در شاهنامه جایگاه متفاوتی دارد؛ هم برای افراد مثبت به کار می‌رود و هم برای افراد منفی. همین اصل مهم ما را به معنای کهن جادو رهنمون می‌شود. آنچه که مسلم است کاربرد و معنای جادو در شاهنامه و منابع آن با کاربرد امروزی آن متفاوت است. «یکی از نیروهای متافیزیکی در شاهنامه، جادو و جادوگری است. در شاهنامه جادو به عنوان نیروی ماوراءطبیعت و تسخیرکننده طبیعت، اشیاء و انسان آمده است. ارجاسب، افراسیاب، کیخسرو، فریدون، زرتشت، شاه مازندران، ضحاک و زال، بازور، بیدرفش، نامخواست از جمله کسانی هستند که به جادو منتسب شده‌اند. این کلمه و مشتقاتش در شاهنامه ۱۴۸ بار به کار رفته است و در معنای فریب و نیرنگ است... کسانی مانند رستم، فریدون، کیخسرو و اسفندیار و رهام جادوکش معرفی شده‌اند. فریدون و کیخسرو هم جادوکش هستند و هم جادوگر» (رحمانی و همکاران، ۱۳۹۲: ۵۴-۳۳).

از دیگر موارد قابل اعتنا در این مقام، رویه کلی جادوان به عنوان کاهنان دین پیش از زرتشت است که افرادی بریده از خلق و دارای زندگی زاهدانه معرفی شده‌اند (Monier-Williams, M 1899). واژه جادو از اصلی هندوایرانی برآمده و هم ریشه آن در سانسکریت یاتو (Yatu) است و نکته قابل توجه این است که اصل این واژه، یاتویا (Yatavya) است «مونیر ویلیامز» در فرهنگ سانسکریت - انگلیسی

خود در ذیل آن آورده است: «ناجی، وقف شده، کسی که شهوت را کنار گذاشته و دنیا را ترک کرده است» (همان: ذیل واژه یاتو Yatu). در وندیداد ۱۸ بند ۵۵ آمده است: «پس از آن ما که دئو هستیم، چون چهار قدم بردارد، زبان و قوت را ضایع می‌کنیم پس از آن، او (زرتشت) با خشنودی، پرهیزگاری جهان جسمانی را تباه کند» (منتظری، ۱۳۸۹: ۲۹). در این روایت وندیداد، زرتشت را ویران‌کننده پرهیزگاری یا همان زهد جهان جسمانی می‌داند.

با توجه به تحلیل بافت فرهنگی و این معنای اخیر از جادو که روحانیان منزوی از دنیا و راهب و زاهد آیین قبل از زرتشت است، می‌توان نوعی کنش‌های موجود در دین زرتشت را به دلیل تضاد با این نوع اندیشه تبیین کرد. یکی از اصول اساسی آیین زرتشت، در واکنش و تقابل به چنان مشی زیستی زاهدانه جادوان، اصرار به جوانب زیست دنیوی و مادی اعم از خوب خوردن، خوب فرزند آوردن و توجه به سلامتی تن و پرداختن افراطی به زوایای زندگی مادی است. در بخش‌هایی از وندیداد به این اصول مهم و توصیه‌های زیستی به صراحت اشاره می‌شود. در جایی که زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد که ای دادار! دومین جایی که سبب شادکامی زمین شود، کجاست؟ اهورامزدا پاسخ می‌دهد: جایی که در آن گله‌ای گاو، کدبانویی، فرزندان و ... بپرورند» (اوستا، ۱۳۸۱: ۶/۲-۶۷۵). همچنین اهورامزدا در پرهیز از عدم آبادانی زمین می‌گوید که زمین غیر کشتزار و بدون بذر و همچنین دوشیزه‌ای بی‌فرزند مانده باشد، ناشادکام است (همان: ۶۸۱/۲).

براساس شواهدی از شاهنامه و متون دیگر، برمی‌آید که زرتشت خود نیز پیش از قیام علیه دین رایج و شوریدن بر شیوه کاهنان آن دین، از جادوان یا کاهنان بوده است. «نیبرگ (در شرح واژه مگه) از اجتماع زرتشت و یارانش، تصور یک گروه شمنی دارد و می‌گوید واژه «مگه» در اصل به معنای گروه خوانندگانی بوده است که در



انجمن گاهانی سرود می‌خوانده‌اند... و هنگامی که این سرودخوانی آیینی فراموش شده، به معنی جای راندن دیوان درآمده است» (همان: ۱۰۵۵).

ارجاسب وی را دوبار جادو می‌خواند که در برابر دین کهن، آیینی نوین بازگشوده است:

یکی جادو آمد به دین آوری	به ایران به دعوی پیغامبری
...به دوزخ درون دیدم اهرمنا	نیارستمش گشت پیرامنا
...همه پیش آن دین پژوه آمدند	از آن پیر جادو، ستوه آمدند
...نشست اندر ایران به پیغامبری	به کاری چنان یافه و سرسری

(فردوسی، ۱۳۹۳، ۸۶/۵)

ظاهراً ظهور و قیام زرتشت، علیه دین سابق و کاهنانش به نام جادوان، یک انقلاب دینی از درون است؛ همان تحولی که با ظهور «لوترکشیش» در آیین مسیح اتفاق افتاد و مذهب پروتستان را پایه‌گذاری کرد.

## ۲-۲-۲. جایگاه شاه-کاهن/جادو

در ابتدا ضروری است به مفهوم آن جایگاه اجتماعی بسیار کهن در جامعه ایرانی پیش از زرتشت که در آثار زرتشتی به نام کرپ، کوی و جادو شناخته می‌شود، پرداخته شود. براساس متون آیین زرتشتی، در ابتدا زرتشت برای برپاکردن آیین خویش، با متولیان آیین رایج آن روزگاران که در آن متون زرتشتی و شاهنامه، اغلب به جادو(گر) مشهورند، مواجه بود و با این گروه به مبارزه پرداخت (ر. ک. وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵). از قرائن متنی چنین برمی‌آید که جادوان به عنوان متولیان آیین قبل از زرتشت در منطقه زیست وی، دارای جایگاه والای اجتماعی بودند و اینکه در داستان زندگی زرتشت، ذکر شده است که حتی پدر وی، حرف جادوان را پذیرفت و برای هلاکت فرزند نوزاد خویش، با آن‌ها هم‌داستان شد، تأییدی بر آن جایگاه برتر اجتماعی صاحبان این پیشه دینی است؛ اما به دلیل گذر زمان و مخصوصاً با یادکردهای منفی

از جادوان در متون دینی زرتشتی، و جهت اجتماعی این طبقه اجتماعی سقوط کرد و واژه جادو و جادوی نیز بار معنایی منفی به خود گرفت و تاکنون نیز با بار معنایی منفی به کار می‌رود.

«بهار کوی را فرمانروا - روحانی ترجمه کرده است و یادآور شده که از قرار معلوم در زمان زرتشت این واژه به معنی رئیس-کاهن عشیره‌های آریایی بوده است. در وداها کوی به معنی شاعر سروه‌های مذهبی بوده که به حافظه سپرده می‌شده است. همچنین عنوانی بوده است برای کاهنان خدای سومه» (اوستا، ۱۳۸۱: ۱۰۳۶/۲). براساس تحول اجتماعی سیاسی بسیاری از جوامع مخصوصاً هند و اروپایی، مرحله گذر اجتماعات بشر از قبیله به جامعه، مستلزم تغییر جایگاه رؤسای قبایل که جادوگر بودند به جایگاه پادشاهی بود که هم مانند جادوگران متولی امور دینی بودند و هم متولی امور اداری و نظامی بودند (ر. ک. بهار، ۱۳۷۸: ۴۳۴ و ۵۰۰ و ۵۰۵؛ الیاده، ۱۳۹۹، ۱/ ۸۱ و ۴۴۱). فریزر معتقد است که در جوامع نخستین، شاه کارکرد دوگانه جادوگر و کاهن دارد. او برای مهارتش در جادو و مذهب به قدرت می‌رسد (فریزر، ۱۳۸۸: ۸۵). وی اذعان دارد که در اغلب نقاط جهان، این وحدت مقام شاه - کاهن دیده می‌شود. «یگانگی عنوان شاهانه با وظیفه کهنانت در ایتالیا و یونان باستان رایج بود» (همان: ۸۳). «در آسیای صغیر، پایتخت‌های مذهبی بزرگ گوناگونی وجود داشت ... و کاهنان بر آن فرمانروایی داشتند و مانند پاپ‌های روم در قرون وسطی قدرت دنیوی و روحانی را یک جا داشتند. زولا و پسینوس از جمله این شهرهای پر از کاهن بودند... امپراطوران چین قربانی‌های عام را انجام می‌دادند... سلطان ماداگاسکار کاهن اعظم قلمرو خود بود... بین ماتابل‌ها، شاه، کاهن اعظم است ... در آن ایام الوهیتی که در شاه متجلی است فقط حرف خالی نبود و از اعتقادی ژرف برمی‌خاست» (همان: ۸۴). در شاهنامه این مرحله تکاملی اجتماعی را می‌توان از عهد جمشید در شاهنامه سراغ گرفت.

منم گفت با فره ایزدی همم شهریاری و هم موبدی  
(فردوسی ۱۳۹۳: ۴۱/۱)

همچنین گشتاسپ در آغاز شاهی خود، به کارکرد دوگانه اداری - نظامی و دینی خود اشاره می‌کند:

بدان داد ما را کلاه بزرگ که بیرون کنیم از رمه شیر و گرگ  
(همان: ۷۸/۵)

در ابیات فوق به کار بردن کلاه بزرگ، می‌تواند یک کلیدواژه مهم باشد برای اشاره بدان دوره که نماد نقش دینی اداری پادشاه است و نمی‌توان آن را به سادگی استعاره از تاج شاهی دانست، بلکه احتمالاً نماد جادوشاهان دوره گذر تمدنی از دوره جادویی به دوران پادشاهی است. طبق نظر مهرداد بهار، داستان گشتاسپ، دربردارنده وقایع اجتماعی و تضادهای طبقاتی در خود است (اوستا، ۱۳۸۱: ۱۰۴۶/۲).

ارجاسب نیز نامه خود به گشتاسپ را به دست دو جادو که ظاهراً از بزرگان دینی عهد بوده‌اند، می‌فرستد که بتوانند گشتاسپ را به آیین پیشین بازگردانند:

یکی نام او بی درفش بزرگ گوی پیر و جادو ستنبه سترگ  
دگر جادوی نام او نامخواست که هرگز دلش جز تباهی نخواست  
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۸۸/۵)

در ابیات فوق نکته قابل تأمل، نفر اول نامه بر هست به نام بی‌درفش با صفت بزرگ؛ «بی» در اول نام وی با بغ هم‌ریشه است به معنی خدا که این تکواژ را در ترکیب «بی‌دخت» (به معنی الهه یا خدایانو) هم می‌توان دید. بی‌درفش به معنای «پرچم خدا» یا عنوانی مانند «نشانه خدا» نشان‌دهنده جایگاه مذهبی وی است و بزرگ نیز تاییدکننده این نظر است که از جادوان بزرگ یا کاهنان اعظم آن کشور بوده است. صفت پیر و جادو و ستنبه و سترگ در مصرع دوم، همه نشان از جایگاه اداری-دینی

وی دارد. همراه وی جادوی نیز به نام نامخواست از بین جادوان حکومتی انتخاب شده است و شاید انتخاب این افراد برای مناظره با زرتشت بوده که از نظر ارجاسب، خودش جادو(گر) است.

### ۲-۲-۳. جادو-پزشک

از نخستین گروندگان به زرتشت در شاهنامه، پزشکان هستند. دلیل آمدن نام آن‌ها این است که همان جادوان آیین قبل‌اند که وظیفه پزشکی نیز بین مردم بر عهده داشته‌اند. در متون دینی مأخذ شاهنامه، برای پرهیز از نام جادو (به عنوان مبلغ مذهبی با رویکردی غیرمنفی) از واژه پزشک (ضمن دارا بودن همان پیشه اما با نمود مثبت) استفاده شده است به همراه گندآوران یا همان سپاهیان و کاربرد این دو در کنار همدیگر اشاره به جایگاه دو رویه شاه-موبد دارد:

سران و بزرگان هر کشوران      پزشکان دانا و گندآوران  
همه سوی شاه زمین آمدند      بیستند کستی به دین آمدند  
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۸۱/۵)

«جادوگری در اموری مانند پزشکی و درمانگری نیز کاربرد داشت. در روزگاران کهن مردم را با جادوگری و روش‌های آن که تقریباً در همه جای جهان شبیه بود، درمان می‌کردند. در جادو درمانگری، معمولاً رئیس یا ریش سپید قبیله با کار درمانگری می‌پرداخت. (امینی پور، ابومحبوب، ۱۳۹۶: ۱۳۷-۹۹). در شرح زندگی زرتشت نیز اشاره به خویشکاری پزشکی جادگران شده است که در نزدیکی آنجا جادوگری به نام سترگ بود که پزشکی متخصص بود به امید یافتن سلامتی به قصد دیدار وی به راه افتاد (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۶). همچنین هنگام تولد زرتشت نیز گفته شده که هفت جادوگر بر حسب وظیفه پزشکی-مامایی خود بر بالین زائو نشستند

(همان: ۵۷). پوروشسب به زرتشت گفت: «اکنون خل و دیوانه‌ای. باید که به سوی کرپان روی تا ترا درمان کنند» (همان: ۶۱).

### ۲-۳. قلمرو جغرافیایی وقایع زمان ظهور زرتشت

از دیگر موارد پیوند جادو و دیو و زرتشت و سیاست، می‌توان به جایگاه وقوع حوادث آن دوره و تأکید بر کشمیر و سرو مقدس کاشته شده در آن منطقه اشاره کرد که این سرزمین حد فاصل بین قلمرو ایران و هند بوده است و به نوعی جداکننده تمدنی واحد بوده که بدان هند و ایرانی می‌گویند؛ قومی که سال‌ها با یک دین و فرهنگ در کنار یکدیگر می‌زیسته‌اند اکنون در معرض جدایی فرهنگی و تمدنی قرار گرفته‌اند و سرزمین واسط و حایل را در سرحد مرز مشترک قرار داده‌اند.

نخست آذر مهر برزین نهاد      به کشمر نگر تا چه آیین نهاد  
یکی سرو آزاده بود از بهشت      به پیش در آذر اندر بکشت  
نبشش بر آن زاد سرو سهی      که پذیرفت گشتاسب دین بهی  
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۴/۵-۸۲)

البته کشمیر و جایگاه جغرافیایی آن می‌تواند با منشأ و مولد اولیه گشتاسب نیز در پیوند باشد. آنچه مسلم است همه محققان، زبان اوستایی را از مشرق ایران می‌دانند. پس رواج زبان اوستایی و همچنین منشأ زرتشت شرق ایران است. خانلری و شماری دیگر از پژوهشگران چون تفضلی، اوامر و... بر این باورند که زبان اوستایی یکی از لهجه‌های شرقی ایرانی است (ناتل خانلری، ۱۳۴۷، ۶۴/۱؛ صفا، ۱۳۵۵: ۱۰؛ اورمر، ۱۳۹۰: ۹؛ یمین، ۱۳۸۲: ۱۱؛ رضائی باغ بیدی، ۱۳۹۹: ۲۸-۲۷؛ دبیرمقدم، ۱۳۹۳، ۹۵/۱؛ فرشیدورد، ۱۳۸۷: ۳۹) و همچنین جلیل دوستخواه که زبان اوستا را، زبان یکی از سرزمین‌های خاوری ایران می‌داند (رهین، ۱۳۸۸: ۱۶۰)؛ زیرا میان زبان اوستا و زبان سنسکریت قرابت وجود دارد. به همین دلیل می‌توان زبان اوستایی را زبان مشرق ایران دانست. (بهار،

۱۳۵۵: ۱۴/۱). ذبیح الله صفا معتقد است مکان‌های نام برده در اوستا همان مکان‌های شرقی است (صفا، ۱۳۵۵: ۱۰).

## ۲-۴. تحولات سیاسی-دینی از زمان کیخسرو

نکته دیگری که می‌توان به عنوان بارقه‌ای از واقعیت در بین داستان‌ها و افسانه‌ها بدان اشاره کرد، شیوه به شاهی نشستن لهراسپ است.

فرود آمد از نامور تخت عاج      ز سر بر گرفت آن دلفروز تاج  
به لهراسپ بسپرد و کرد آفرین      همه پادشاهی ایران زمین  
...شگفت اندران مانده ایرانیان      برآشفت هر یک چو شیر ژیان  
...ز پیش یلان زال برپای خاست      بگفت آنچه بودش به دل راه راست  
...سر بخت آن کس پر از خاک باد      روان ورا خاک تریاق باد  
که لهراسپ را شاه خواند به داد      ز بیداد هر کس نگیریم یاد  
به ایران چو آمد به نزد زرسپ      فرومایه ای دیدمش با یک اسپ ...  
نژادش نبینم ندیدم گهر      برین گونه نشنید کس تاجور...  
چو بشنید خسرو ز دستان سخن      بدو گفت مشتاب و تندی مکن...  
نییره جهاندار هوشنگ هست      همان راد و بینادل و پاک دست  
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۳۶۰/۴-۳۵۸)

همین نکته را در نامه ارجاسب به گشتاسب نیز می‌توان دید که می‌گوید کیخسرو،

لهراسپ را بر فرزندان جمشید (ایرانیان) ترجیح داد:

تو فرزند آنی که فرخنده شاه (کیخسرو)      بدو داد تاج از میان سپاه  
... ورا برگزید از گزینان خویش      ز جمشیدیان مر ورا داشت پیش  
(همان: ۹۰/۵)

در دو بیت فوق واژه ایرانیان دارای بار معنایی ویژه است و زمینه فرهنگی خاصی را القا می‌کند که ظاهراً به قرینه محذوف در برابر غیرایرانی قرار داده شده است. ابیات فوق به صراحت غیر ایرانی بودن لهراسپ را می‌رساند، مخصوصاً اینکه کیخسرو برای وی نژادسازی می‌کند و تبار وی را از هوشنگ می‌داند. ابیات فوق گواه تاریخی روشنی است که یک گسست معنادار در روند پادشاهی ایرانیان ایجاد شده است و همین گسست نژادی شاهان در عهد گشتاسپ که فرزند این لهراسپ است، منجر به ظهور زرتشت و تغییر اساسی دین ایرانیان می‌شود. همچنین کناره‌گیری لهراسپ از پادشاهی - که در بلخ و «معبد نوبهار» از پادشاهی کناره می‌گیرد - نیز نخستین بار است که در شاهنامه و روند شاهی-دینی ایران اتفاق می‌افتد که نام یک معبد مقدس دینی و آن هم در نواحی شرقی و بخصوص بلخ برده می‌شود و همچنین شاهی معزول، در آن به امورات مذهبی می‌پردازد:

چو گشتاسپ را داد لهراسپ تخت	فرود آمد از تخت و بریست رخت
به بلخ گزین شد بدان نوبهار	که یزدان پرستان بدان روزگار
مر آن خانه را داشتندی چنان	که مر مکه را تازیان این زمان
بدان خانه شد شاه یزدان پرست	فرود آمد آنجا و هیکل ببست
بپوشید جامه پرستش پلاس	خرد را چنان کرد باید سپاس
بیفکند یاره فروهشت موی	سوی روشن دادگر کرد روی

(همان: ۷۶/۵)

پوشیدن پلاس و پیشه کردن زندگی راهبانه، شیوه عمومی متولیان دینی و کاهنان پیشازرتشت است.

همچنین ویژگی‌های شخصیتی و عملکردی کیخسرو که عامل به تخت نشستن یک فردی گمنام به پادشاهی پس از خود است، نیز قابل تأمل است. فاتح دولت آبادی

و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل انسان شناختی شخصیت کیخسرو در شاهنامه بر اساس نظریه عمومی جادو» با روش تحلیل بافت، اثبات می‌کنند که کیخسرو، شخصیتی دارد از طیف کسانی که در ایران و اقوام هند و ایرانی پیش از زرتشت، با جادو شناخته می‌شوند و این صنف جادو، روحانیان، متولیان و کاهنان آیین هند و ایرانی پیش از زرتشت بوده‌اند که به دلیل جایگاه دوگانه موبد-شاه بالاترین مقام سیاسی هر قوم و قبیله و ملت نیز در اختیار داشته‌اند. به دلیل همین جایگاه دینی کیخسرو هست که عده‌ای را به گمان داشتن شخصیت عرفانی برای وی می‌اندازد و آنچه بعضاً در این باره گفته می‌شود، بازنمود اعمال کیخسرو به واسطه کهانت وی است. با توجه با اینکه وی شخصیت دینی داشته است و بخشی از نژادش نیز به سرزمین ارجاسپ یا افراسیاب بازمی‌گردد، می‌توان این احتمال را داد که با توجه به شناخت جامعه وی از باورهای آن دین مزبور، آگاهانه با به شاهی نشاندن لهراسپ - که وی نیز ظاهراً نزدیک به چنین باورهایی بوده است که پس از کناره‌گیری از شاهی معبدنشین می‌شود- بازنمود آیین پیشازرتشت است.

## ۲-۴-۱. تأثیر سیاسی و استقلال جغرافیایی انقلاب دینی زرتشت

انقلاب دینی زرتشت سبب شد که دیوان از عالم خدایی ایرانیان کنار زده شوند و اسوره‌ها که پیش از آن، به عنوان خدایان منفی یا ضدخدایانی بودند، جای آن‌ها را گرفتند و یکی از آنان به نام اهوره (اسوره) مزدا در رأس خدایان ایران قرار گرفت. این تغییر به جایی رسید که در کتیبه‌های هخامنشی فقط شاهد ستایش اهورامزدا به عنوان خدا هستیم (ر. ک. شهبازی و اقبالی، ۱۴۰۲: ۳۹). همین تغییر اساسی و ریشه‌ای، به دلیل اینکه ایرانیان را از دیگر اقوام هند و اروپایی جدا و در نتیجه مستقل می‌کرد، مورد استقبال حاکم وقت آن زمان یعنی گشتاسب، قرار گرفت و با حمایت کامل از



این تغییر، خود نیز از حالت یک پادشاه فرعی که خراجگزار ارجاسب تورانی بود، خارج شد و به استقلال و جایگاهی برتر رسید.

در شاهنامه در ابتدای به شاهی نشستن گشتاسپ، اشاره‌ای به خراجگزار بودن وی به ارجاسب تورانی می‌شود.

نشستش دل نیک خواهان همه	گزیتش بدادند شاهان همه
که دیوان بدندی به پیشش به پای	مگر شاه ارجاسب توران خدای
اگر پند نشنید ازو دید بند	گزیتش نپذیرفت و نشنید پند
چرا داد باید به هامال باژ	وزو بستدی نیز هر سال باژ

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۷۹/۵)

آنچه در این بخش از شاهنامه، توران خوانده می‌شود، محل اسکان اولیه اقوام هند و ایرانی است و خراج‌گزاری اقوام ایرانی بدان‌ها نیز در همین چارچوب واقعیت تاریخی می‌گنجد. همچنین پس از پذیرفتن دین زرتشتی به وسیله گشتاسپ، وی از طرف زرتشت مورد خطاب قرار می‌گیرد که پس از تغییر دین، خراج‌گزاری به ارجاسب و تابعیت وی، نیکو نیست و از آن شاه باید قطع ارتباط کرد تا استقلال سرزمینی به دست آید:

به شاه کیان گفت زرتشت پیر که در دین ما این نباشد هژیر  
که تو باژ بدهی به سالار چین نه اندر خور دین ما باشد این  
(همان: ۸۴)

این نپرداختن خراج که به منزله سرکشی و تمرد از حکومت مرکزی و اعلان استقلال است، با تغییر دین صورت می‌گیرد و از زبان ارجاسب بدین شکل بیان می‌شود:

یکی نامه باید نبشتن کنون	سوی آن زده سر ز فرمان برون
مرو را بگفتن کزین راه زشت	بگرد و بترس از خدای بهشت

مر آن پیر ناپاک را دور کن / بر آیین ما بر، یکی سور کن  
(همان: ۸۷/۵)

در نامه ارجاسب به گشتاسب که بعد از تغییر دین به وی نوشته شده است به یگانگی آیین هر دو ملت اشاره می‌شود (همان: ۹۰ - ۸۹). شبیه چنین تغییر دینی یا مذهبی در دوران تاریخی تمدن ایرانی هم می‌توان مشاهده کرد که سبب استقلال کامل ایران از دیگر بخش‌های مسلط فرهنگی و سیاسی شد و آن نیست جز تغییر مذهب ایران از تسنن به تشیع در دوران صفویه و اصرار و ایستادگی شاهان صفوی برای این تغییر که مذهب رسمی را چنان تغییر دادند که در مقابل مذهب رسمی و جاری دیگر بخش‌های تمدن اسلامی قرار گرفت و نتیجه آن، استقلال کامل سیاسی و جغرافیایی ایران از بدنه جهان اسلام شد.

### ۳. نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش اول که دلایل کاربرد واژه جادو برای افراد مثبت و نیمه مقدس و مقدس در شاهنامه چیست؟ باید گفت بر اساس پژوهش در معنای واژه دیو و جادو در شاهنامه و بررسی بافت فرهنگی آن، مشخص شد که جادو در بستر فرهنگی پیشازرتشت، در کنار دو اصطلاح دیگر اوستایی یعنی کرپ و کوی دارای یک کارکرد و بار معنایی مثبت بوده است و عموماً به کاهنان دین پیش از زرتشت و روحانیانی زاهد و دنیاگریز اطلاق می‌شده است. جادوان به دلیل روش دنیاگریزی، روی‌گردانی از دنیا را بین مردم نیز تبلیغ و ترویج می‌کرده‌اند و ظاهراً در این روش زاهدانه خود و گسترش این رویه دنیاگریزانه در بین مردم، سبب ویرانی دنیا و زندگی دنیوی شده و زندگی مردم به سختی و دشواری و تباهی رسانده است. مبارزه زرتشت با رویکرد دنیاستیزانه جادوان، سبب شد تا در دین زرتشت، به مظاهر زندگی دنیوی توجه بیشتر

شود و به دلیل این پیکار فرهنگی، کم‌کم اصطلاح جادو، در آیین زرتشت، بار معنایی منفی گرفت. در شاهنامه شاهد هر دو بار معنایی و کارکردی مثبت و منفی این واژه هستیم که به دلیل گستره زمانی شاهنامه است که از کهن‌ترین ادوار تا دوران تاریخی را در برمی‌گیرد.

در پاسخ به پرسش دوم که ارتباط تحول معنایی واژگانی مانند جادو و دیو با انقلاب دینی زرتشت چیست؟ می‌توان به طور خلاصه اشاره کرد که مبارزه زرتشت به شیوه زندگی زاهدانه جادوان، سبب شده است تا زرتشت تحولات خود را بسیار بنیادی در پیش بگیرد و سرمنشأ این روش زندگی زاهدانه را که خدایان مورد پرستش این طیف از روحانیان مذهبی، یعنی دیوان بودند، نیز مورد هجمه قرار دهد و برای عدم بازگشت روش‌های دین گذشته، تقصیرات را از خدایان آنان ببیند و اقدام به انقلابی در حوزه باورهای الوهی کند و دیو در آیین زرتشتی بار معنایی و کارکردی منفی به خود گیرد. در شاهنامه شاهد هر دو کارکرد مثبت و منفی دیو هستیم که به دوران پیش و پس از زرتشت بازمی‌گردد که نشانه‌های پیشازرتشتی هنوز در شاهنامه باقی مانده است.

با توجه به یافته‌های پژوهش فرضیه اول یعنی دلیل تغییر معنایی بعضی از عنوان‌های مقدس در دین زرتشت نسبت به دیگر جوامع هندو اروپایی هم مذهب با ایران، پیروزی زرتشت بر دین کهن بود که سبب شد عنوان‌های دینی قبل، بار معنایی منفی بگیرند، از جمله «جادو و دیو» تأیید می‌شود.

با توجه به نتیجه کلی پژوهش، فرضیه دوم یعنی «در شاهنامه، شاهد هر دو بار معنایی مثبت و منفی جادو و دیو هستیم که این مسأله به دلیل گستردگی زمانی حوادث شاهنامه است که از دوران نخستین خلقت و پیشازرتشت تا ادوار تاریخی را در برمی‌گیرد» تأیید می‌شود.

## کتاب‌شناسی

### الف: کتاب‌ها

- ۱) الیاده، میرچا (۱۴۰۰)، *متون مقدس بنیادین از سراسر جهان*، ترجمه علامه، مانی. تهران: فراروان.
- ۲) ----- (۱۳۹۹)، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، ترجمه: صالحی علامه، مانی. تهران: نیلوفر.
- ۳) اورمر، خلیل‌الله (۱۳۹۰)، *زبان دری، فارسی میانه و فارسی باستان*، کابل: آریانا.
- ۴) *اوستا* (۱۳۸۱)، جلد ۱ و ۲، گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- ۵) باجلان فرخی، محمد حسین (۱۳۹۲)، *اسطوره و آیین*، تهران: افکار.
- ۶) بهار، محمدتقی (۱۳۵۵)، *سیک‌شناسی (تاریخ تطور نثر فارسی)*، تهران: امیرکبیر.
- ۷) بهار، مهرداد (۱۳۷۸)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- ۸) دبیرمقدم، محمد (۱۳۹۳)، *رده‌شناسی زبان‌های ایرانی*، تهران: سمت.
- ۹) دورکیم، امیل (۱۳۸۶)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- ۱۰) رضائی باغ‌بیدی، حسن (۱۳۹۹)، *تاریخ زبان‌های ایرانی*، تهران: سمت.
- ۱۱) رهین، رسول (۱۳۸۸)، *سرگذشت زبان فارسی دری*، تهران: الهدی.
- ۱۲) صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۵)، *سیری در تاریخ زبان‌ها و ادب ایرانی*، تهران: مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.

- ۱۳) ستاری، جلال (۱۳۷۸)، *جهان اسطوره‌شناسی*، ج ۲. تهران: مرکز.
- ۱۴) فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، *شاهنامه*، جلد ۱ تا جلد ۵، به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۵) فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۷)، *تاریخ مختصر زبان فارسی از آغاز تا کنون*، تهران: زوار.
- ۱۶) فروید، زیگموند (۱۳۸۵)، *توتم و تابو*، ترجمه ایرج پورباقر، تهران: آسیا.
- ۱۷) فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸)، *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- ۱۸) کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸)، *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ترجمه یداله موقن، تهران: هرمس.
- ۱۹) مصطفوی، علی اصغر (۱۴۰۰)، *اسطوره قربانی*، تهران: امید سخن.
- ۲۰) مکنزی، دیوید نیل (۱۳۷۹)، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*. ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۱) مندوزا، فارست (۱۴۰۰)، *جادوان، بدکارگان و دیوان*، ترجمه انیس صائب، تهران: فرهامه.
- ۲۲) منتظری، سید سعیدرضا (۱۳۸۹)، *زندیقی و زندادیقی*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۲۳) *مه‌بهارات* (۱۳۵۸)، ترجمه میرغیاث الدین علی قزوینی، تصحیح محمدرضا جلالی نایینی. تهران: کتابخانه طهوری.
- ۲۴) ناتل خانلری، پرویز (۱۳۴۷)، *زبان‌شناسی و زبان فارسی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۵) نفیسی، سعید (۱۳۷۵)، *فرهنگ فرانسه - فارسی*، تهران: صفی علیشاه.

۲۶) **وزیدگی‌های زادسپرم** (۱۳۸۵)، پژوهش محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۷) یمین، محمدحسین (۱۳۸۲)، **تاریخچه زبان پارسی دری**، کابل: دانشگاه کابل.

### منبع لاتین

28) *Oxford Advanced Learners Dictionary* (2000), London: OxfordUniversity Press.

29) Monier-Williams, M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary*, London: OxfordUniversity Press.

### ب: مقاله‌ها

۱) آسوده گندمانی، ندا و پروین و همکاران (۱۳۹۵)، «**بررسی دین زرتشتی در شاهنامه فردوسی**»، فصل‌نامه شعر و زبان معاصر، دوره ۱، شماره ۱، تیرماه، صص ۱۴-۱.

۲) اتونی، بهروز (۱۳۹۰)، «**جادو زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای**»، کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۱۲، شماره ۲۲، صص ۲۵۰-۲۳۲.

۳) ارزشنگی کامران و مبارک، وحید (۱۳۹۴)، «**تحلیل نماد زن جادو در شاهنامه بر مبنای روانشناسی یونگ**»، فصل‌نامه پژوهش‌های ادبی بلاغی، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۱۱۴-۱۰۰.

۴) امینی پور، مریم و ابومحبوب، احمد. (۱۳۹۶). «**بررسی آیین شمینی و سایر جادوها در داستان رستم و اسفندیار**»، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال ۱۳، شماره ۴۷، صص ۱۳۶-۹۹.

- ۵) جمشیدی، زهرا (۱۳۹۷)، «تأملی بر خویشکاری‌های زن در ایران باستان با نگاهی به شاهنامه»، فصل‌نامه بین‌المللی مطالعات زبان فارسی (شفای دل سابق)، دوره ۲، شماره ۲، صص ۱۶-۱.
- ۶) حیدری غلامرضا و عزیزی، فرح (۱۳۹۴)، «دیو در گذر متون تاریخی»، همایش بین‌المللی جستارهای ادبی و زبانی و ارتباطات اجتماعی، تهران.
- ۷) رحمانی، اکرم و اقدامی معافی، علیرضا و همکاران (۱۳۹۲)، «نیروهای متافیزیکی در شاهنامه»، بهارستان سخن، شماره ۲۶، صص ۵۴-۳۳.
- ۸) زرشناس، زهره (۱۳۹۱)، «مفهوم دوگانه دیو در ادبیات سغدی»، نامه فرهنگستان، سال ۷، شماره ۳، صص ۱۴۸-۱۴۰.
- ۹) سلامت باویل، لطیفه (۱۳۹۸)، «تحلیل اسطوره زال در شاهنامه بر اساس نظریات یونگ»، فصل‌نامه بین‌المللی مطالعات زبان فارسی (شفای دل سابق)، دوره ۲، شماره ۳، صص ۶۱-۳۹.
- ۱۰) شریفیان، مهدی و اتونی، بهروز (۱۳۹۲)، «پدیدارشناسی زن جادو با تکیه بر شاهنامه و شهریارنامه»، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، سال ۹، شماره ۳۲، صص ۲۷-۱.
- ۱۱) شهبازی، محمد، اقبالی، ابراهیم (۱۴۰۲)، «بررسی ستایش ایزدان در کتیبه‌های پیش از اسلام»، فصل‌نامه بین‌المللی مطالعات زبان فارسی (شفای دل سابق)، دوره ۶، شماره ۱۴، صص ۶۰-۳۹.
- ۱۲) فاتح دولت‌آبادی، آرمان و فلاح، غلامعلی و همکاران (۱۴۰۱)، «تحلیل انسان‌شناختی شخصیت کیخسرو براساس نظریه عمومی جادو».

زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۰، شماره ۹۲، صص ۲۲۱-۱۹۲.

۱۳) گلی، احمد (۱۳۸۶)، «دیوان در شاهنامه»، پژوهشنامه ادب غنایی، دوره ۵، شماره ۸، صص ۱۷۲-۱۵۳.

۱۴) محمدی، محمد حسین (۱۳۸۳)، «جادو در ادبیات فارسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۷۱-۱۷۰، صص ۶۱-۵۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی