University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Inspetion of Divyasna Cult in Ancient Iran

Marzieh Soleimani (Khorshid) [1] | **Seyed Saeed rezas Montazery** [2]

1. PhD student in Ancient Iranian Religions, Department of Eastern Religions, Qom University of Religions and Denominations, Iran. E-mail: Marziehsoleimani5050@gmail.com

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Farabi campus, University of Tehran, Qom, Iran E-mail: ssmontazery@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:18 November 2024
Received in revised form:
10 December 2024
Accepted:25 December 2024
Published online: 26 March 2025

Keywords:
Divyasnan,
Magi,
Kavi & Karpan,
Sacrifice,
Fairy

ABSTRACT

Objective: Divyasna cult, which is often mentioned in opposition to Mazdayasna, is one of the common cults in ancient Iran, whose traces can be discovered back to the ancient times. Examining Avesta and Pahlavi texts and re-reading some ancient inscriptions assist us to approach their beliefs, rituals and ceremonies. Be that as it may, in terms of their beliefs and rites, believers of Divyasna have resemblance with some religious and ethnic groups or some social classes of their point in history, which makes it difficult to acknowledge them and to clearly outline the edges of their genesis, life and stance among the Mazdaysnans. Notwithstanding this, Divyasnans had such gigantic political, religious and social impact that they became one of the agitations of the Achaemenid kings, and they came to be the subject of repetitive objurgation in the ancient and later Avesta, an Achaemenid inscription, as well as the first-hand Pahlavi texts. Taking notice of the linguistic developments of the Indo-European and then Indo-Iranian people, punctuality in the metamorphoses of the meaning and examples of some key words such as Daeva (=demon), acknowledgement and inspecting the line of distinction between different castes of Iranian people such as Medians and Persians, endeavor to precisely apprehend the substructure of Mazdaysnan's theology, for instance dualism And unearthing the underlying cause of the prevalence or prohibition of certain rituals, such as blood sacrifice, helps to be cognizant of the cult of Divyasna more meticulously.

Cite this article: Soleimani (Khorshid), M., & Montazeri, SS. (2025). Inspetion of Divyasna Cult in Ancient Iran. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (1), 151-184. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49840.1229

© The Author(s). Soleimani (Khorshid), Marzieh. Montazeri, Seyyed Saeedreza. Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49840.1229

Introduction

The Cult of Divyasna, which is often mentioned in contrast to Mazdaysna, is one of the common cults in ancient Iran, the traces of which can be traced and identified to earlier times. The purpose of writing this article is a historical and religious research on this cult. By examining Avesta and Pahlavi texts and rereading some ancient inscriptions, a perspective of the beliefs of the Divyasna and how their rituals and ceremonies were held is obtained. At the same time, the people of Divyasna, in terms of their beliefs and rituals, have similarities with some religious and ethnic groups or some social classes of their era, which makes it difficult to recognize them and to draw clear lines of their formation, life, and position among the Mazdaysna. However, the Devyasna were so influential politically, religiously, and socially that they became one of the concerns of the Achaemenid kings and were taunted and cursed in the Old and Late Avesta, an Achaemenid inscription, and primary Pahlavi texts. Paying attention to the linguistic developments of the Indo-European and then Indo-Iranian peoples, paying attention to the semantic and contextual changes of some key words such as daeva (=demon), recognizing and examining the line of distinction between different castes of Iranian peoples such as the Medes and the Persians, trying to correctly understand the foundations of Mazdayasnan's theology such as dualism, and finding the root cause of the prevalence or prohibition of some rituals such as the custom of blood sacrifice, helps to better understand the Divyasna cult. The initial assumption of the research is the conceptual and empirical existence of three groups of demons and, consequently, three groups of demons in Avesta and Pahlavi texts. The main question of this article is who the divyasnan are and what their cult is, and it also addresses the following sub-questions: What is the name of the leader of the divyasnan? Can this title be applied to the eastern and bloodthirsty tribes or other Anirani (= savage and bloodthirsty non-iranians) Did the Avesta teach Zoroastrians how to eradicate demons and fight against deviñnan?

Research Method

This research was conducted using the library method and text citation, and the research sources included books, scientific articles, research reports, electronic databases (if needed), and other reliable sources. To achieve better results, first, the necessary keywords were identified and then the sources were evaluated and reviewed by searching for sources and referring to reliable sources. In this process, the credibility of the sources is measured by analyzing components such as publication date, author credibility, and publication base, and then the available information is classified based on the subject, research method, or theoretical framework. Text citation is done in the standard APA style with the aim of respecting intellectual property rights and clarifying the source of information, and its basic principles such as in-text citation and distinction between ideas are observed. By using these two methods, an attempt is made to prevent the repetition of previous research and to provide the possibility of reviewing and replicating the results.

Discussion

In Zoroastrianism, a Divyasna is a worshiper of a demon or a false god or a follower of a false religion, who is opposed to Mazdayasna (Sharifi, 2008: 665) and is often used interchangeably with Druvand. Some say that the Divyasnan were the worshippers of the gods who gathered around the triangle consisting of "Indra", "Saurovah" and "Nahathiyeh" who were considered to be the true gods (Christensen, 2535: 56). In this view, the Divyasnan were "some of the Iranian tribes who worshipped demons or performed rituals to appease them" (Yarshater, 1389: 457). This demon worship apparently continued in some remote areas, especially the mountainous parts of Sogdia, until the time of the Muslim conquest of these regions (Boyce, 1979: 115).

But the general picture presented in the Gahan of the demons and the divyasnan shows that the demons were gods worshipped by the ruling class, and the divyasnan, in addition to these corrupt rulers, included people who had worldly and political power and influence. They used excessive intoxication, massacred livestock, destroyed pastures, and resorted to force and war against the mazdayasnāns who were the victims of their violent actions (Molaei, 2017: 385). However, since the position of the Divan in the ancient Avesta is very complex and in some texts, the Damons is mentioned only under the general title of Deo and alongside

magicians, fairies, tyrannical rulers, Kavis and Karpans, it is not possible to determine their exact identity and nature, and thus, the conceptual and contextual scope of the Divyasnan is also very broad and somewhat ambiguous. To the extent that some researchers have included Divyasna among the quantitative terms of social sciences or social vocabulary and, for example, have called the term Nazdishteh the “near land” or “marzoo-boom” of the Divyasna (Azkaei, 2018: 102) and others consider the Divyasna and the magicians mentioned in the Pahlavi texts to be “the product of Zoroastrian imagination” (De Yong, 1997: 180).

In the Avesta, the word "Divyasnan" is often used to refer to the Turanians. The word "Divyasnan" is used with the adjective "false worshipper" only in one place, and it appears from the Avesta that at the time this holy book was compiled, the people of Mazandaran and Gilan, or a part of them, still adhered to the same old Aryan religion and believed in a group of false gods and demons. Because, "the Avesta often speaks of the demons of Mazandaran (Mazana) and the false worshippers of Daylam and Gilan (Varana). In it, Zoroaster himself often complains about them, who are the causes of people's misguidance and deceive them through their false teachings" (Pourdavoud, 1347: 57-58).

Conclusion

Demon worship has been prevalent in Iran since ancient times and reached the time of Zoroaster and after him. Among the scholars of ancient Iranian religions, there is still no agreement on the nature, beliefs, and rituals of the demon worshipers and their climatic and racial range. However, the contrast between the Demon-worshipers and the Mazda-worshipers in the Avesta to some extent indicates the origin and location of the Divyasnan, their socio-cultural characteristics, beliefs, and customs. In terms of concept and example, the Divyasnan encompass a wide range of worshipers of demonic beings, homosexuals, and corrupt rulers, to enemy countries and tribes, whom the Shahnameh calls Turanians and, of course, Aniranis, and are among the greatest enemies of Iran. They had great power and influence in some periods, and if we consider them as eastern marauding tribes according to one hypothesis, signs of their presence can be seen in Avestan texts, Pahlavi works, and the inscription of Xerxes' court. In this regard, their rituals and beliefs should be analyzed within this framework. Evidence of the presence of the demons in the ceremonies of the Mazdayasnans, their disregard for the rituals of purity and nutrition, their bloodthirsty and predatory nature, and their use for medical experiments support this hypothesis. On the other hand, some abstract concepts and detailed descriptions of the types of demons alongside magicians and fairies increase the possibility that the term "demons" has gone through two existential and conceptual stages (including the worshipers of the deity and the hostile tribes), the components of which sometimes mix with each other, making it difficult to distinguish them from each other. Despite the semantic and ritual similarities between the Divyasnan and the Magus/Magi, these two classes must be separated from each other and, relying on first-hand texts, their origins, beliefs, and continuity of life must be explored. The meaning and function of the Divyasnan leaders, as well as the manner of their leadership and presiding over rituals, can be achieved by considering the parallel Vedic texts and comparing them with Avestan sources. However, the identification and possible comparison of the bloody and predatory eastern tribes with them is not possible without referring to reliable historical books.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

دیومردُمان* واکاوی کیش دیویسنا در ایران باستان

مرضیه سلیمانی (خورشید) [۱] | سید سعید رضا منتظری [۲] ✉

۱. دانشجوی دکتری، ادیان ایران باستان، گروه ادیان شرق ،دانشگاه ادیان و مذاهب قم ،قم ، ایران. رایانامه: Marziehsoleimani5050@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان، پردیس فارابی، دانشگاه تهران،تهران، ایران. رایانامه: ssmontazery@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۸
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۳/۹/۲۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۳/۱۰/۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۱/۶

واژه‌های کلیدی:
دیویسنان،
مغان،
کوی و کرپن،
قربانی،
پری

چکیده

کیش دیویسنا که غالبا در تقابل با مزدیسنا مورد اشاره قرار می‌گیرد، از جمله کیش‌های رایج در ایرانِ باستان است که ردّپای آن تا روزگارانِ کهن‌تر قابل پیگیری و شناسایی است. هدف از نگارش این مقاله پژوهشی، تاریخی و دینی دربارهٔ این کیش است که با روشِ کتابخانه‌ای و استناددهیِ متنی صورت گرفته است. با بررسی متونِ اوستایی و پهلوی و بازخوانیِ برخی از کتیبه‌های باستان، چشم‌اندازی از اعتقادات دیویسنان و چگونگی برگزاری آیین‌ها و مناسک ایشان به دست می‌آید. در عین حال، مردمانِ دیویسنان به لحاظ باورها و آیین‌های خود، شباهت‌هایی با برخی گروه‌های دینی و قومی و یا برخی طبقات اجتماعیِ عصر خود دارند که شناخت آنها را دشوار ساخته و ترسیم روشنِ خطوطِ شکل‌گیری، زیست و موقعیتِ آنها در میان مزدیسنان را دشوار می‌سازد. با این همه، دیویسنان به لحاظ سیاسی، دینی و اجتماعی از چنان تأثیری برخوردار بودند که به یکی از دغدغه‌های شاهان هخامنشی تبدیل شدند و در اوستای کهن و متأخر، یک کتیبهٔ هخامنشی و نیز متونِ دست اولِ پهلوی مورد طعن و لعن قرار گرفتند. توجه به تحولات زبانیِ اقوامِ هندواروپایی و سپس هندوایرانی، دقت در دگردیسی‌های معنایی و مصداقیِ برخی واژگان کلیدی همچون دَئِوَه، شناخت و بررسیِ خط تمایز بین کاست‌های مختلف اقوام ایرانی همچون مادی‌ها و پارسی‌ها، کوشش در فهم درستِ بنیادهای الهیات مزدیسنایی همچون ثنویت و ریشه‌یابیِ علتِ رواج یا ممنوعیت برخی آیین‌ها همانند رسم قربانی خونین، به فهمِ بهترِ کیشِ دیویسنا کمک می‌کند. آنچه که در پایان به عنوان نتیجه پیش رویِ پژوهشگر قرار می‌گیرد، وجود مفهومی و مصداقی سه دسته دیو و به تَبَعِ آن، سه گروه دیویسنان در متون اوستایی و پهلوی است.

استناد: سلیمانی (خورشید)، مرضیه ؛ و منتظری، سیدسعیدرضا (۱۴۰۴). دیومردُمان واکاویِ کیشِ دیویسنا در ایران باستان . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۱)، ۱۸۴-۱۵۱. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49840.1229

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. سلیمانی (خورشید)، مرضیه ؛ و منتظری، سیدسعیدرضا

مقدمه

یکی از کهن‌ترین واژه‌های جوامع هندواروپاییِ آغازین که در میانِ اقوام هندوایرانی نیز تداوم یافت،دیو[1]است که طی فرایندی نسبتاً پیچیده، به عنصری مهم در میان آنها بدل شد. در تمام زبان‌های هندواروپایی، ردّپای این واژه و اشتقاق‌های آن، برای نشان دادنِ خدایان در کلّ و گاه برای دلالت بر نامِ یک خدا مشاهده می‌شود(لوکوک، ۱۴۰۰،ص. ۱۶۴). اماهندوایرانیانِ باستان در مقطعی از تاریخ، راهِ خود را از یکدیگر جدا کردند که این امر به وارونگیِ مشهورِ جایگاهِ دیوها نزد ایرانی‌ها و تبدیل آنها به مرتبهٔ «کارگزارانِ اصلیِ شر و خدایانِ دشمن»(یارشاطر، ۱۳۸۹،ص. ۴۵۷)انجامید. ماجرا این بود که ایزدکدهٔ هندوایرانی، دو گروه اصلی به نامِ دیوها و اهوره‌ها را دربرمی‌گرفت؛ اما بعدها در آیین زردشتی، دیوها نیروهای شرّ و عواملِ تباهی به شمار آمدند و اهوره‌ها مفهوم نیک یافتند و یکی از آنها با صفتِ مزدا به خدای برین بدل شد. به عبارت دیگر، در هند دیوها اقتدار ایزدی و مقام خدایی را حفظ کردند اما اهوره‌ها سریر خدایی را از دست دادند و در ایران اهوره‌ها به مقام خدایی رسیدند و دیوها طی دو مرحله از جرگهٔ خدایان رانده شدند. نخست به صورت خدایان شرّ و سپس بسانِ موجودات نابکار اهریمنی درآمدند که در پیِ آشفتنِ آفرینش اهورایی هستند و علیه ایزدان بزرگ، صفِ نبرد آراسته‌اند(مولایی، ۱۳۹۶،ص. ۳۹۷).

پس از طی این فرایندکه «نمی‌توان زمان آن را با قطعیت مشخص کرد یا گفت تا چه اندازه در نتیجهٔ اصلاحات دینی زردشت پدید آمده»(یارشاطر، ۱۳۸۹،ص. ۴۵۷)، واژهٔ دیو نزد ایرانیان به واژه‌ای تحقیرآمیز بدل شد و پرستش دیوان هرگز جایی در آیین زردشتی پیدا نکرد. آن‌گونه که برخی پژوهشگران می‌گویند، دیوها خدایانی مطرود و ملعونند. سزاوار پرستش نیستند و نفی آنها مستلزم خواندنِ خدایانِ خوب است. «نام آنها هم تنها از آن رو بر زبان می‌رود که رانده شوند و بر آنان همان می‌رود که بر شیاطین»(کلنز، ۱۳۹۴،ص. ۱۳۵).

در یک تعریف کلی، دیوها در آیین زردشتی هر یک از اصحاب اهریمن هستند که تجسّمِ شرّ و گناه و یاورانِ اهریمن در تباه ساختنِ خیر به شمار می‌روند. با وجود آن که ترسیم دقیقِ خطوط شخصیت دیوها بسیار دشوار است و همه‌جا نمی‌دانیم مقصود از دیو چه بوده، می‌توان گفت «دنیای شرّ شامل دیوها و انگره‌مینو می‌شود که خود، دیو علی‌الاطلاق است»(نیولی، ۱۳۸۵،ص. ۱۲۷) و

---

[2]Daēva اوستایی

مهم‌ترین آنها کماریگانِ دیوان نام دارند. پیش از آن که زردشت دعای اَهونَوَر را بخواند، دیوها در زمین پرسه می‌زدند و هر زمان که می‌خواستند، به صورتِ انسانی ظاهر می‌شدند؛ اما پس از خواندن این دعا، این کار برایشان غیرممکن شد. این جنبه از اعتقادات زردشتی در *شاهنامه*، به روشنی در بخش پیش از فصل گشتاسب و وحی آوردنِ زردشت، دیده می‌شود و پس از آن به نظر می‌رسد دیوها به عنوانِ موجوداتِ انسانی از حماسهٔ ملی ایران ناپدید می‌شوند.[۲]«در اوایل دورهٔ نو و معاصر هم دیوهای نامدارِ دین زردشتی، نقش مهمی ایفا نمی‌کنند»(دویونگ، ۱۴۰۰،ص ص. ۸۷-۸۸).

گاهان سندِ ارزشمندی برای شناخت دیوها در آغازِ جریانِ رویدادهایی است که محبوبیتِ این خدایان را از بین برد زیرا«گواهی است از زمانهٔ نزاعِ...دینی با دیوها و پیروانشان... و حتی یک یسن کامل (یسن ۳۲) به برشمردنِ اعمالِ سزاوارِ سرزنشی که از آنها سرزده، اختصاص یافته است»(کلنز، ۱۳۹۴،ص. ۳۲). برخی معتقدند دیوان به ایزدکدهٔ قدیمیِ ماد تعلق داشتند و با گسترش آیین زردشت به غرب، به ویژه پس از پذیرش آن از سوی مُغ‌ها، از رواج و اعتبار افتادند. اما خدایان قدیم با عنوانِ دیوها همچنان باقی ماندند و به احتمال بسیار، پرستش آنها در برخی مناطق هیچ‌گاه قطع نشد و زردشت پرستندگانِ آنها را دیویسنان نامید(ویدنگرن، ۱۳۷۷،ص. ۱۶۷).

۱. پیشینهٔ بحث

بیشتر نویسندگانی که به عقاید و آدابِ زردشتی‌ها پرداخته‌اند، بخش کوچکی را نیز به دیوها اختصاص داده‌اند. اما اکثر آنها از ریشه‌شناسی و پدیدارشناسی دیویسنان را غافل بوده‌اند. از سوی دیگر، آثاری که کتیبه‌های باستانی یا دوران پادشاهی هخامنشیان را بررسی کرده‌اند، به مناسبت کتیبهٔ دیودان اشاراتی به دیویسنان داشته‌اند.

از میان پژوهش‌های فارسی که بخشی از آنها به موضوع اختصاص یافته، می‌توان به پورداود (۱۳۹۴) یارشاطر (۱۳۸۹) و سرکاراتی(۱۳۵۰) اشاره کرد. *دیوشناسی ایرانی* (ابراهیمی، ۱۳۹۷) کتابی است مستقل که به تفسیر جهان دیوها و شیاطین از دوران پیش از اسلام تا دورهٔ معاصر پرداخته اما مبحث «دیویسنان» را مورد پژوهش قرار نداده است. پایان‌نامه *از ما بهتران*(اکرامی‌فر، ۱۳۸۲) نیز

[۲] یک نمونهٔ خوب از حضور دیوان و دیویسنان در شاهنامه داستانِ «دژ بهمن» است که ساکنان آن از تبار اهریمن، دیوان و جادوان هستند و به اهریمن‌پرستی می‌پردازند.

صرفاً پدیده‌های وهمی و موجودات فراطبیعیِ خراسان و بازتاب آنها در ادبیات شفاهی این منطقه را موضوع پژوهش قرار داده است. کتاب‌های *دیونامه*(براتی، ۱۴۰۳) و *دیو در ایران باستان: گزارش‌های نمایشی دیو در اوستا*(حسنی، ۱۳۹۳) مطالب بدیع و دست اولی ندارند. مقالهٔ «تحلیل هرمنوتیک داستان‌های دیوان در اساطیر و متون حماسی ایران»(رستگار فسایی، ۱۳۹۸) بیشتر به نام و نشان و ویژگی‌های دیوان اساطیری و شاهنامه‌ای پرداخته و مدخل «دیو» در *دانشنامهٔ جهان اسلام*(رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۹۲) اطلاعات مفید و همه‌جانبه‌ای از دیوان و شرح وظایف آنها (و نه دیویسنان) در ایران باستان به دست می‌دهد. همچنین از میان مقاله‌های فارسی زبان، می‌توان به «دیو در اساطیر ایران باستان»(واشقانی، ۱۳۸۸) و «بررسی مقایسه‌ای گناه دیو و تحول او در اسطوره‌های ایران باستان»(محمدی و دیگران،۱۳۹۹) اشاره کرد که عمدتاً به مفاهیم مرتبط با اسطورهٔ دیو پرداخته‌اند و باز هم اشاره‌ای به دیویسنان در آنها دیده نمی‌شود. اما بخش پایانی مقالهٔ «بررسی آیین‌های قربانی منسوب به اهریمن و دیوان در متن‌های دینی ایرانی»(قلعه‌خانی و فاطمی بوشهری، ۱۴۰۱) به دیویسنان پرداخته است.

اما در میان پژوهش‌های غربی می‌توان از *معتقدات و آداب ایرانی*(ماسه، ۱۳۹۱) به عنوان اثری پیشگام نام برد. آیلرس (۱۹۷۹) اندکی به دیوها و بیشتر به شیاطین و به ویژه «آل» توجه نشان داده است. اثر مندوزا (۱۴۰۰) با وجود تازگی و تفصیل، دیویسنان را در دستور کار خود قرار نداده و بنونیست به رغمِ واکاوی قدیم‌ترین متون یونانی (۱۳۵۰) کامل نیست. به جز شروُو(۱۳۹۸)، دوشن‌گیمن(۱۳۹۳)، لوکوک(۱۴۰۰)، دویونگ (۱۹۹۷)، زنر (۱۳۸۴)، نیولی (۱۳۸۵) و دیگران، پیرار و کلنز تحقیق جامعی دراین باره ارائه کرده‌اند؛ اما کتاب مستقل و کم‌نظیر کریستنسن (۲۵۳۵) که برای اولین بار دیوها و شیاطین را مورد پژوهش قرار داده و انواع ایرانی آنها را از شیاطین غیرایرانی که از طریق اعراب وارد ایران شده‌اند، تفکیک کرده، بسیار سودمند و حائز اهمیت است.

۲. پرسش اصلی و پرسش‌های فرعی

پرسش اصلی این مقاله کیستی دیویسنان و چیستی کیش آنهاست و در کنار آن به پرسش‌های فرعی زیر نیز می‌پردازد: نام رهبر دیویسنان چیست؟ آیا می‌توان این عنوان را بر قبایل مهاجم و خونریز شرقی یا سایر انیرانی‌ها اطلاق کرد؟ آیا اوستا به زردشتیان، ریشه‌کَنیِ دیوها و مبارزه با دیویسنان را آموخته است؟

۳.کیست این پنهان مرا در جان و تن؟

دیویسنان در آیین زردشتی پرستندهٔ دیو یا پروردگار باطل و یا پیرو دینِ باطل است که در مقابلِ مزدیسنان آمده(شریفی، ۱۳۸۷،ص. ۶۶۵) و غالباً با دروند به یک مفهوم به کار می‌رود. عده‌ای می‌گویند دیویسنان ستایندگانِ ایزدانی هستند که گِردِ مثلثِ متشکل از«ایندرَه»[۳]، «سائوروَه»[۴] و«ناهَثیَه»[۵]که در نظرِ آنها ایزدانِ راستین بودند، جمع می‌آمدند(کریستنسن،۲۵۳۵،ص. ۵۶). از این نظر، دیویسنان «بعضی از قبایل ایرانی بودند که دیوها را می‌پرستیدند یا برای خشنودیِ آنها آیین‌هایی به جا می‌آوردند»(یارشاطر، ۱۳۸۹،ص. ۴۵۷). این دیوپرستی گویا در بعضی نواحی دورافتاده، به ویژه بخش‌های کوهستانیِ سغد، تا زمانِ فتحِ این مناطق به دستِ مسلمانان همچنان رواج داشته است(Boyce,1979: 115).

اما تصویر کلی که در گاهان از دیوها و دیویسنان ارائه شده، نشان می‌دهد که دیوها خدایانِ موردِ پرستشِ طبقهٔ حاکم بودند و دیویسنان علاوه بر این فرمانروایانِ فاسد، شامل مردمانی می‌شد که دارای قدرت و نفوذ دنیوی و سیاسی بودند. اینان در استفاده از مُسکرات افراط، چارپایان را قتل عام و مراتع را ویران می‌کردند و در برابرِ مزدیسنان که متعرضِ کارهای خشونت‌بار آنان بودند، به زور و جنگ متوسل می‌شدند(مولایی، ۱۳۹۶،ص. ۳۸۵). با وجود این، از آن‌جا که موقعیت دیوان در اوستای کهن بسیار پیچیده است و در برخی از متون، از دیوان تنها با عنوانِ کلّیِ دئوه و در کنار جادوان، پریان، فرمانروایانِ ستمگر، کوی‌ها و کَرپَن‌ها یاد شده است، تعیین هویت و ماهیت دقیق آنها ممکن نیست و بدین ترتیب، گسترهٔ مفهومی و مصداقیِ دیویسنان نیز بسیار وسیع و تاحدودی مبهم است. تا جایی که عده‌ای از پژوهشگران، دیویسنا[۶] را در زمرهٔ واژگانِ سنجشیِ اجتماعیات یا دانش‌واژه‌های اجتماعی آورده‌اند و مثلاً اصطلاحِ نَزدیشتَه[۷]را «سرزمین نزدیکِ» یا «مرزو بومِ» دیویسنان

[1] Indra
[4] Sāurva
[5] Naḥaəya
[6]Dēw-ēsnīh, dēw-ēzagīh. نک. مکنزی، ۱۳۹۰: ۲۴۶-۲۴۷
[7]Nazdišta

نامیده‌اند(اذکائی، ۱۳۹۷،ص. ۱۰۲) و عده‌ای دیگر، دیویسنان و جادودینانِ مذکور در متون پهلوی را «زاییدهٔ تخیلِ زردشتیان» می‌دانند(De Yong, 1997: 180).

در اوستا دیویسنان غالباً برای نامگذاریِ تورانیان به کار رفته، دیویسنان با صفتِ دروغ‌پرست تنها در یک جا استعمال شده و از اوستا چنان برمی‌آید که در عهد تدوینِ این کتاب مقدس، هنوز اهالی مازندران و گیلان یا قسمتی از آنان، به همان کیشِ قدیمِ آریایی باقی بوده و به گروهی از پروردگارانِ باطل و دیوها اعتقاد داشته‌اند. چه، «غالباً در اوستا از دیوهای مازندران (مازَنَه) و دروغ‌پرستانِ دیلم و گیلان (وَرِنَه) سخن رفته است. در خودِ *گاهان* هم زردشت مکرراً از آنها که اسباب گمراهی مردم‌اند و به واسطهٔ تعلیمات دروغینِ خویش آنان را می‌فریبند، شکایت می‌کند»(پورداوود، ۱۳۴۷،ص ص. ۵۷-۵۸). دیوانِ زردشتی پرشمارند تا جایی که «گری توانست ۶۴ موجود اهریمنی را شمارش کند»(نیولی، ۱۳۸۵: ۱۲۷). از سوی دیگر، موارد فراوانِ قرار گرفتنِ نام دیوها در کنار جادوان[8]و پری‌ها همانند یشت۱، بند۶؛ یشت۳، بند۵؛ یشت۴، بند۴؛ فرگرد۸وندیداد، بند۹۰؛ و فرگرد۲۰، بند۱۰ و نیز یسن۹، بند۸(سرکاراتی، ۱۳۵۰،ص. ۲۴) حاکی از هم‌عرض بودنِ آنهاست و از آن‌جا که جادو با شدتِ تمام مورد نکوهش قرار گرفته و جادوگری از گناهان بزرگ شمرده شده است، می‌توان پیروانِ دیوها را هم از روی مسامحه، گروهی از ساحرانِ فریبکار فرض کرد. این فرض وقتی قوّت می‌گیرد که توجه کنیم پری[9] جنسِ مؤنثِ جادوست که از طرف اهریمن گماشته شده تا مزدیسنان را از راهِ راست منحرف سازد و آمیزش و همسری با او «در فرجام به آوارگی و گزند و گاه مرگِ...محبوب می‌انجامد»(سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۹) و مطابق متون پهلوی کالبد جادوگران و پریان، عاقبت متلاشی خواهد شد(*مینوی خرد* ۵۷، ۱۵ و ۲۷؛ قس *دینکرد* ۷، ۴، ۶۳ به نقل از نیولی، ۱۳۸۵،ص ص. ۱۲۶-۱۲۷). با این اوصاف «دیوپرستان با ساحرانی که در *دینکرد* به کیفر دادن و پاداش دادن اعتقادی نداشتند و دیوان و ارواحِ پلید را می‌پرستیدند، یکسانند»(معیری، ۱۳۸۱،ص. ۱۲۵).

۴. نبردِ مَردامَرد

[8] در فارسی میانهٔ متقدم. Yātuk دراوستا، Yātu

[9] در پهلوی.Parikدراوستا، Pairikā

تقریبا تمام دانشمندان معتقدند که این خودِ زردشت بود که گامِ متهوّرانه‌ای برداشت و دیوان را به آن سبب که هواخواهِ خشم و مینوی تندخویی بودند، مطرود دانست(بویس، ۱۳۷۷،ص. ۱۱۱). پیش از آن، در روزگارانِ پیش از زردشت، مردم دیوها را می‌پرستیدند و برای آنها قربانی می‌کردند. قاطع‌ترین دلیل هم، به گفتهٔ کریستنسن، در فرگرد۷*وندیداد*، بندهای۳۶-۴۰ به دست داده شده؛ آنجا که اهوره مزدا آموزش‌هایی در مورد شیوهٔ کار کسانی که مایلند در هنر پزشکی به کمال برسند به زردشت می‌دهد(کریستنسن، ۲۵۳۵،ص. ۵۵). اما زردشت گفت که «این دیوها همه ارواح شریرِ زیانکارند که با ارواح نیک و روان‌های نیکوکار در ستیزند. آنها پدر دروغ و فریبندهٔ نهادهای ناپاکند. مصدر شرّ و زشت‌کاری‌اند و آدمیان را از پرستشِ اهوره‌مزدا بازمی‌دارند»(فکری‌پور، ۱۳۸۸،ص. ۱۰۲).

باید توجه کرد که میراث زردشت، یک سنت باستانی از پرستش اهوره‌ها و طرد دیوها بود؛ یعنی زردشت در جامعه‌ای با قانونِ ضدِ دیو متولد شده بود. بنابراین، پیروان او هم با پذیرش دو قانون معتبر، گام در جای پای او نهادند. «یکی، قانونِ خودِ پیامبر که عبارت بود از برکشیدنِ یک اهوره از میان پرشمار اهوره‌های درصحنه و دیگری، همین قانون ضد دیو»(زنر، ۱۳۸۹،ص. ۱۱۴). آن‌گونه که از یشت‌های کهن که در شرق ایران تألیف شده‌اند، مستفاد می‌گردد(یشت ۵: ۱۰۹-۶۸-۱۱۳،۷۷،۷۰؛ یشت ۹: ۳۰-۳۱) گویا ویشتاسپ (حامی زردشت) هم با اطلاقِ عنوانِ «دشمنان» به دیویسنان، علیه آنها به نبرد برخاست(پورداود/ دارمستتر، ۱۳۹۴،ص ص. ۲۱۰-۲۴۳؛ ۲۸۵-۲۹۲).

در پاسخ به این پرسش که آیا اوستا به زردشتیان، ریشه‌کَنیِ دیوها و مبارزه با دیویسنان را آموخته است؟ برخی از اوستاشناسان ضمن تأیید این مدّعا، معتقدند که حتی نوشته‌های بعدی زردشتی هم، راه و رسمِ دوری از دیوان و چگونگی نبرد با دیوپرستان را می‌آموزد و ضمناً به توصیف این دیویسنان هم پرداخته است: «آنها آفریده‌هایی پلیدند که تنها شب‌ها و در قالب انسان آشکار می‌شوند و خوراکشان کالبد مرده است.» اما در عین حال در هیچ کجای تاریخ، زردشت هم‌میهنان خود را (ولو خدای دیگری را بپرستند)، دیویسنان ننامیده است. به عقیدهٔ این دسته از پژوهندگان، در متون بعدی، واژهٔ دیویسنان هیچ‌گاه بر یک انسانِ حقیقی اطلاق نشده است(کرتیس و سیمپسون، ۱۳۹۹،ص. ۷۵).

به هر روی، نشو و نمای دیوپرستی در دورهٔ پس از اوستا همچنان ادامه داشت و هیچ‌گاه به شکل کامل از رونق نیفتاد؛ چنان‌که شواهدی از انواع مناسک دینی آنان، بیرون از حیطهٔ مزدیسنا دیده

می‌شود. در حقیقت، پرستشِ دیوان «تا زمان ساسانی‌ها، همچون کابوسی ترسناک به تهدید و ارعابِ جامعهٔ روحانیون زردشتی مشغول بود»(پورشریعتی، ۱۳۹۹،ص. ۴۱۲). علاوه بر این، شواهدی از باقی ماندنِ نوعی دیویسنا در محافلِ دینداران هم در اختیار است؛ تا جایی که بویس بعضی از این شواهد را در ضمن مشاهداتش به هنگام اقامت در شریف‌آباد جمع‌آوری کرده است(شاکد، ۱۳۸۶،ص. ۱۲۱). آن‌گونه که از قرائن پیداست، ظاهراً در حلقهٔ زردشتی‌ها، آیین‌ها و عباداتِ نسبتاً متنوعی اجرا می‌شد که تعیین حدود و ثغور، خط‌مشی و میزان پای‌بندی یا فاصلهٔ آنها از زردشتی‌گریِ ارتدکس دشوار بود و بسیاری از آنها آزادانه و بدون دخالتِ مردم یا روحانیون زردشتی به اجرا درمی‌آمد. در این که در دوران شاهان هخامنشی کیش دیویسنان، رایج (اگرچه ممنوع) بوده تردیدی نداریم اما «این که دیویسنا به رغمِ مخالفتِ دین زردشتی در بین عامّهٔ ساسانی‌ها رَوایی داشته (همانند منحصر کردنِ پرستشِ آن عصر به ایزدانِ نرینه و مادینه)، شواهد در تأیید آن اندک است»(شاکد، ۱۳۸۶،ص. ۱۲۰)؛ برعکس، زردشتی‌ها دیوپرستی را بدعتی نابخشودنی می‌دانستند و احتمالا منع پرستش دیوان را هم بسیار جدی تلقی می‌کردند و باز هم احتمالا این منع و نهی، یکی از دلایل اجرای آیینِ دیویسنا در ظلمت شب و به صورت پنهانی بوده است. تا این که سرانجام «در سپیده‌دمِ قرن پنجم، بین دیوپرستانِ مؤمن به دیویسنا و مزداپرستانِ پیرو زردشت، آتش‌بس و مصالحه‌ای قهری برقرار شد»(گرشویچ، ۱۳۹۶،ص. ۱۰۵).

اگر قرار باشد مراحل تکامل دین مزدیسنا را معیارِ پیشرفت این آیین‌ها یا دلیلِ اتخاذ رویکرد روادارانه نسبت به آنها بدانیم، باید از دو مرحله یا دوران تکاملی مهم در مزدیسنا سخن بگوییم: یکی آغاز پیدایش آن که به ویژه *اوستا* (از *گاهان* گرفته تا *خرده اوستا*) روایتگر آن است و دیگری، دوران ساسانی که دست‌کم از زمان اردشیر بابکان تا دوران شاپور دوم (ذوالاکتاف) را دربرمی‌گیرد. دورهٔ دوم این تحول، چندان به بحث مورد نظر ما مربوط نیست اما در مورد دورهٔ اول باید گفت که «این مرحله، به‌رغم درهم‌آمیزیِ واقعیت و افسانه، دورانی است پُر از نبردِ مزدیسنان با دیویسنان»(طبری، ۱۳۴۸،ص. ۱۰۲).

۵. ریشه‌های دوبُن‌انگارانه

به یک معنا، می‌توان گفت دیویسنان دگراندیشانی بودند که مورد تأییدِ سنت مزدیسنا نبودند. این دگراندیشان همچون یک سنتز، از دل الهیات دوبُن‌انگارانهٔ زردشتی بیرون آمدند. مزدیسنا از آغاز،

آموزه‌های خود را بر بنیادِ قبولِ دو عنصرِ متضادِ اورمزد و اهریمن مبتنی ساخته و فرضیهٔ اولیهٔ کیش زردشتی این بود (و هست) که سراپای هستی از نبرد بین این دو آکنده است و در پایان کار پیروزی از آنِ مبدأ خیر(اورمزد) خواهد بود(طبری، ۱۳۴۸،ص. ۶۵). بر این اساس یکی از دلایل کلامیِ پیدایشِ کیشِ دیویسنا، قِدَمِ وجودِ اهریمن (سرکردهٔ دیوان، دیودیوان) بودکه هم‌دوشِ اورمزد بود و بُوَد.[۱۰] مطابق این فرضیه، پدیده‌های اهریمنی همچون شرّ، تاریکی، ویرانی، بیماری، مرگ، جنگ، نابرابری، و بیداد بر جهانِ مادی و تاریخ مستولی‌اند و نیل به پدیده‌های اورمزدی همچون خیر، روشنی، آبادی، تندرستی، زندگی، صلح، برابری، داد و دهش به قیامت حواله شده است(اذکائی، ۱۳۹۷،ص. ۱۷۲). نمود افراطی‌تر و عینی‌ترِ این تفکر، زروانی‌گری بود که البته ابداً دیویسنا نبود.[۱۱]

پیغام دینی زردشت هر چه بود و هر تأویلی که از آن شد، نتیجه نشو و نمای ثنویت و ریشه دواندن تفکر دو بُنی در تمام عرصه‌های عمل و اندیشه، دین و آیین بود. این ثنویت، به وجودِ دو قدرتِ هم‌عرض رسمیت می‌بخشید و آن دو را در مقابل هم قرار می‌داد. پس از اورمزد و اهریمن، هر یک از امشاسپندان، سردیوی همستار داشت که در ردهٔ نخستِ موجوداتِ بدِ مینوی قرار می‌گرفت و «یک ویژگی تقریباً دائمی این موجوداتِ اهریمنی... تقابلِ نظیر به نظیر آنها بود با موجوداتِ آفرینش نیک؛ یعنی قرار گرفتنِ گروه دیوان یا دیوکده‌ای، در برابر گروه ایزدان یا ایزدکده‌ای»(نیولی، ۱۳۸۵،ص. ۱۲۷). به عنوان مثال، اَکومَنَه در مقابل وُهومَنَه قرار می‌گرفت و ایندره با اَشَه‌وهیشته در تعارض بود و اغلب این دیوها هم خصوصیاتِ عکسِ همتای الاهی خود را داشتند. با این وصف، بسط و گسترش مبحث فرشته‌شناسی به موازاتِ دیوشناسی، هم یکی از نشانه‌های ثنویت است و هم یکی از نتایج آن. «و از همین‌جاست که گفته می‌شود دیوها که مظاهر اندیشهٔ شرّ بوده و مایل به تعرض و ناتوان از انتخاب مینوی خیرند، در اوستا به مَینیَوَ[۱۲] تعریف شده‌اند و مانند ایزدان صفت گیتیانه و مادّی ندارند»(نیولی، ۱۳۸۵،ص. ۱۲۶).

این دوگانه‌باوری، چه ریشهٔ اجتماعی داشته و انعکاس نبردِ قبایل زراعت‌پیشه با طوایف بیابانگردِ شبان بوده باشد و چه به عنوانِ «محصول تضادِ موجود در طبیعتِ آن روزگار شکل گرفته

---

[۱۰] برخلاف گزارش دینکرد که می‌گوید: اهریمن نبود و نبُوَد. Madan,1911: 534.5-6

[۱۱] زنر در ۱۳۴۸، الف: ۴۰ ارتباط مراسم دیویسنان با زروانی‌گری را رد کرده است.

[12] mainiiauua

باشد»(طبری، ۱۳۴۸،ص.۶۷)، متون اوستایی، نوشته‌های پهلوی و بیش از همه *وندیداد*، سراسر مشحون از این ایدئولوژی است و یکی از جلوه‌های این تفکر، رویارویی مزدیسنان با دیویسنان است. در برخی از این منابع، حتی دیویسنان را بعد از دیوانِ دروج، طمع و حسد، از جمله دشمنانِ مخلوقاتِ اورمزد برشمرده‌اند و یادآور شده‌اند که اینان هم بالذّات دشمن‌اند و هم از سایر دیویسنان قدرت می‌گیرند(دینکرد مدن ۳:۴۰و ۱۳: ۳۹). این تقابل تا جایی پیش رفته که در متون پهلوی، غالباً واژهٔ اهریمن را به صورت وارونه و در کنار شکلِ صحیح و مألوفِ اورمزد کتابت می‌کردند(دریایی، ۱۳۷۷،ص. ۱۲۵) و تقابل بین او و جنودش و اورمزد و سپاهیانش حتی در جغرافیای زیست و کنش آنها نیز به چشم می‌خورَد.

۶.متن‌ها سخن می‌گویند

با وجود آن که برخی پژوهشگران معتقدند که مسئلهٔ پرستش دیوان و نکوهش دیویسنان، تنها در نوشته‌های پهلوی یافت می‌شود و «بعید است که در دیگر آثار مکتوب، تصریحی در این مورد پیدا کرد»(شاکد، ۱۳۸۶،ص ص. ۱۲۰-۱۲۱)؛ واژهٔ دیویسنا علاوه بر بسیاری از متون پهلوی، دست‌کم در برخی از متون اوستایی، یک کتیبهٔ هخامنشی و یک متن مانوی به کار رفته است. مهم‌ترین سند تاریخی در مورد تقدیم قربانی به اهریمن و دیوان، در کتاب *ایزیس و اُزیریس* پلوتارک دیده می‌شود. در این کتاب، «دیوپرستان گیاهی به نام اُمُمی را در هاون می‌کوبند و همزمان، هادِس و تاریکی را فرامی‌خوانند. سپس آن را با خون گرگی که قربانی شده، آمیخته و در مکانی که خورشید هرگز بدان نتابیده، نثار می‌کنند»(Plutarch,1957: 114). بنا بر گزارش پلوتارک، اهریمن‌پرستان آیینِ دینیِ خود را در تاریکی انجام می‌دادند(بنونیست، ۱۳۷۷،ص. ۴۵-۴۶). لازم به یادآوری است که واژهٔ دیویسنان در یسن‌هفت‌ها به کلی غایب است و متن‌های زیر تنها نمونه‌ای از متون پرشمار است که متن‌های فارسی زردشتی را دربر نمی‌گیرد.

۶-۱. متون اوستایی

۶-۱-۱. یسن ۳۲

یسن ۳۲، سرودی گاهانی است که به صورت مفصّل به اعمال و کارکرد دیوان و آیین‌های دیویسنان پرداخته و آنها را سزاوارِ نکوهش دانسته است. آن‌گونه که در این سرود آمده، ویژگی‌های دیویسنان از این قرار است: آنها موجب کاهشِ قدرتِ سرودها می‌شوند (بند ۹). سرودهای بد بر زبان

جاری می‌کنند که خودشان گاو و خورشید را ببینند (بند ۱۰) و این امر شاید «به دلیل مخالفتِ جماعتِ گاهانی با ویژگی‌های شبانهٔ آیین‌های دیویسنان باشد»(مولایی، ۱۳۹۶،ص. ۳۸۵). آنان قطراتِ هئومَه را می‌سوزانند و با گاو چنان بدرفتاری می‌کنند که موجب مرگش می‌شوند (بند۱۴). گفتار را تباه و مراتع و چراگاه‌ها را نابود می‌کنند (بند ۱۰). با برخورداری همگانی از ذخایر موجود مخالفند (بند ۱۱). از نژادِ منشِ زشت، دروغ و خودستایی‌اند (بند ۳). از چارپا و خورشید به زشتی یاد می‌کنند (بند۱۰). دروغ‌پرست را یاری می‌کنند (بند۱۴) و مزدا به آنان نفرین می‌گوید (بند ۱۲) (Humbach, 1994: 40-41).

واکاوی بندهای دیگر این «هات» نکات بیشتری را آشکار می‌کند. از جمله در بند نخست از دیویسنان می‌خواهد که آنان نیز با منش نیک، اهوره‌مزدا را خواستار باشند و از خلال این بند درمی‌یابیم که دیوها و پیروان آنها به حاکمیت اهوره‌مزدا گردن نهاده‌اند و با قربانی کردن و نثار برای او، در طلب یاریِ اویند. برخی از اوستاشناسان از این بند چنین نتیجه می‌گیرند که معارضان جماعتِ گاهانی هم، گرچه آیین‌هایی برای خدایانِ خویش به جا می‌آورده‌اند، به یک معنا مزدیسنان بوده‌اند(کلنز،۱۳۹۴،ص. ۳۲). همچنین بند ۸ مؤید این مطلب است که گاهانی‌ها در گذشته، دیوها را بزرگ می‌داشتند و دیوان در زمرهٔ ایزدانِ هندواروپایی بودند. در بند ۳ با اصطلاحِ «بزرگ»[۱۳] مواجه می‌شویم که در مورد دیویسنان به کار رفته و احتمالا از قدرت و نفوذ دنیوی (یا اُخروی؟) آنها حکایت می‌کند.

در توضیح و تبیین بند۱۰، آنجا که در توصیف دیویسنان آمده است: «آن که خوش‌نامیِ ما را تباه می‌کند؛ آن که بدترین سخن را می‌گوید تا با چشمانِ پلیدش گاو و خورشید را ببیند»، دوشن‌گیمن این بند را تنها در توصیف دشمنانِ اشَه[۱۴]می‌داند و اینسلر دیدنِ گاو و خورشید را استعاره‌ای برای زنده ماندن در نظر می‌گیرد. اما کلنز آن را صراحتاً در نکوهش قربانی شبانه قلمداد کرده است. شایان ذکر است که یکی از ارکان مهمِ مناسک نثار و قربانی در اوستای گاهانی و متون متأخر پهلوی، لزوم انجام این آیین در زیر نور خورشید و در روشنایی روز است. با توجه به متون و مستندات دیگر، از جمله بند۹۰-۹۴/*آبان یشت*، می‌توان گفت که مراد از بند۱۰ یسن۳۲، انجام اعمالِ

---

[1]. Maz

[۱۴] ودایی. rtá اوستایی، Aša

غیراهورایی در ظلمت شبانه بوده است. در این یشت، از قول اناهید آمده: «با این ستایش مرا بستای. از برآمدنِ خورشید تا فرو رفتنِ خورشید». یکی از دلایل نکوهشِ نیاز شبانه در میان مزدیسنان نیز، حضورِ دیوان و اهریمنان در زوهری[۱۵] است که در تاریکی شب نثار می‌شود. در همین یشت از زبان پیامبر می‌شنویم: «ای اردویسور اناهید! پس چه خواهد شد آن زوهرهایت که تو را فرامی‌برند دروندانِ دیویسنا، پس از فرورفتنِ خورشید؟»

در بند ۱۳ از یسن ۳۲، دیویسنان سرایندهٔ *گاهان* را نکوهش می‌کنند که آنها را از دیدنِ اشه مانع می‌آید و به عبارت دیگر، از توفیقات معنویِ ناشی از شرکت در مراسم محروم می‌کند تا جایی که بنا بر بند۷ از یسن۴۶، آنها را مجبور به اِعمالِ خشونت هم می‌کند. به عقیدهٔ کلنز، این اتفاق فقط زمانی قابلِ رخ دادن است که زوترِ مسئول در *گاهان*، گاهی در خدمت دیویسنان بوده باشد و «با این که مدارک مستندی دربارهٔ جنگ مسلحانه بین دیویسنان و مزدیسنان در دست نیست، می‌توان حدس زد که اختلافات و تعارضات بین این دو کیش، تنها به متن و کلام ختم نمی‌شده است»(کلنز، ۱۳۹۴،ص.۳۴).

عبارت جالب دیگر که در بند ۴، یسن ۳۲ آمده، نام یا صفتِ دوستِ‌دیو[۱۶] است؛ می‌گوید: «...دوستانِ دیوها باید خواند آنانی را که از منش نیک دوری می‌گزینند و از خِردِ مزدااهورا و اشه روی برمی‌تابند»(Humbach,2010: 34). برای فهم بهتر این جمله، مراجعه به بند۶ از یسن۳۰ می‌تواند راهگشا باشد. در آن‌جا آمده است که دیوگزینان، بدی را از خوبی بازنشناخته‌اند (Humbach, 2010: 26). شاید به دلیل همین عدم توازن و شناخت، مناسک دینی خود را به صورت غلط و وارونه انجام می‌دهند وشاید دلیلِ مطرود بودن آنها هم همین باشد.

۶-۱-۲. فرورانه

یسن۱۲ یا فرَوَرانِه، اقرارنامهٔ مزدیسناست که شامل دو نقل قول از *گاهان* هم هست. این یسن دارای۹ بند است و در همان بند نخست، بیزاری از دیوان را یکی از اصول بنیادین دین زردشتی اعلام می‌کند. در این‌جا مؤمنین به مزدیسنا با قاطعیت و صراحت، برائتِ خویش از دیوان را ثبت و ضبط می‌کنند و بلافاصله بعد از آن، بر اهوراکیش بودنِ خود، مُهرِ تأیید می‌زنند: «نکوهش کنم دیوها را.

---

[۱۵] Zaoθra, ZɔːrاوستاییZawr, zohr.پهلوی

[۱۶] دَئِوُزوشتَه: daêvô-zušta

من اقرار می‌کنم که مزداپرستِ زردشتی، دشمنِ دیوان و اهوراکیشم...» (Hoffman/Narten 1989: 89). همچنین در بند ۴ ضمن این که مزداکیش از دیوهای مفسدِ زشتِ ناپاک و تَرکِ آنها سخن می‌گوید، ترکِ دیویسنان و جادوپرستان را در گفتار، کردار و رفتار برگزیده و در بند۵، شیوهٔ این دیوستیزی را هم پیش رو قرار می‌دهد: «این چنین، این چنین که اهورامزدا به زردشت بیاموخت در همهٔ گفت و شنیدها و در همهٔ انجمن‌ها، در آن هنگام که مزدا و زردشت با هم سخن داشتند»(Hoffman/Narten 1989: 89). پس این دیوستیزی مطابق با دستوری است که اهورامزدا به پیامبرش داد مبنی بر این که با همهٔ دیوها و دیوپرست‌ها ترکِ روابط کند. لازم به یادآوری است که این اعلامِ برائتِ رسمی و هر روزینه، در زمانه‌ای صورت می‌گرفت که عدهٔ بی‌شماری می‌پنداشتند هرکس پشت به دیوها کند، مورد خشم آنها قرار می‌گیرد و آنها می‌توانند هزار گونه بلا و مصیبت بر سرِ او بیاورند(بویس، ۱۳۷۷،ص. ۱۵۹).

اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که در یکی از دستنویس‌های اوستا (به تاریخ ۱۳۷۹م= ۶۹۲ یزدگردی) در توضیحِ عبارتِ معروفِ «راه در جهان یکی است و آن راهِ اَشَه است. همهٔ دیگر راه‌ها بیراهه است»(Geldner, 1896: 239)[۱۷]جمله‌ای آمده که ترجمهٔ تقریبی آن چنین است: «منظور از بیراهه، هر آن چیزی است که آدمی را به کیشِ زیان‌بخشِ اهریمن و به زندگی و کردارِ دیویسنان می‌کشاند»[۱۸](پورداود/دارمستتر، ۱۳۹۴،ص. ۳۳۳).

۶-۱-۳.یشت‌ها

بر خلاف یسن‌ها که در موارد معدودی به دیویسنان پرداخته، یشت‌ها اگرچه تا حد زیادی با اساطیر کهن در آمیخته، از فراوانی و تنوع بیشتری برخوردار است. با این حال، تنها دیوی که به اسم از وی در یشت‌ها سخن رفته و در تعلقِ قطعیِ وی به این بخش از اوستا تردید نیست، اَپَوَرتَه[۱۹]است به معنیِ «کسی که آب‌ها را زندانی می‌کند» و «تیریشت تنها یشتِ کهنی است که متضمن توضیحاتی دربارهٔ این دیو زیانکار است»(کریستنسن، ۲۵۳۵: ۱۷).

---

[۱۷]بند ۱۱ از «هات» ۷۲.

[2] aêvô pañtåýô ashahe vÎspe anyaêshãm apañtãm angrahe mainyêush nasištãm daênãm daêvayasnanãm parâjÎtÎm mašyânãm frâkereitÎm

[3] Apavṛta

از میان یشت‌های اوستا، بندهای۵۳-۵۶ از کردهٔ۱۷*بهرام‌یشت* صراحتاً از دیویسنانِ خونریز و زمانه‌ای که دیوان و دیوپرستان، سیلِ خون روان می‌کنند سخن می‌گوید. دو بند نخست، در توصیفِ آیینی است که توسط دیویسنان و دیوهای ویامبورَه [۲۰]اجرا می‌شده است. در بند ۳ دیوپرستان گیاهان و چوب‌های ممنوعه را در آتش می‌سوزانند. بند آخر (۵۶) نیز از بی‌حرمتیِ دیویسنان نسبت به گاو و شکنجه دادن او پرده برمی‌دارد. کردهٔ۲۱ که تنها حاویِ یک بند است، ضمن ستایش بهرامِ اهوراآفریده، او را از هم پاشندهٔ صفوفِ دیوان و دیویسنان می‌نامد و در عین حال، از دریدن، به تنگنا افکندن و پریشان کردنِ رزم‌آورانِ دیوان، دیوپرستان، جادوان، پری‌ها، کَوی‌ها و کَرپَن‌ها توسط بهرام سخن می‌گوید.

آبان‌یشت از دیگر یشت‌هایی است که در بندهای مختلف، اطلاعاتی دربارهٔ کیشِ دیویسنان به دست می‌دهد. از جمله در کردهٔ ۱۷، بند ۶۸ جاماسپ با دیدنِ لشکر دیویسنانِ دروغ‌پرست صد اسب، هزار گاو و ده‌هزار گوسفند برای اردویسور اناهیتا قربانی می‌کند. همچنین بند۸۲ از کردهٔ۲۰ در خصوصِ اَختیَه[۲۱]رقیب یوشت و یکی از دیویسنان است. در این بند، یوشت از اناهیتا درخواست می‌کند که در نبرد کلامی بر اختیه پیروز شود و به ۹۹ پرسش دشوار او پاسخ تواند گفت.[۲۲] در بند۹۴ از کردهٔ۲۱ زردشت در مورد دیویسنان و نثارهای آنان از اناهیتا سؤال می‌کند. در این‌جا صراحتاً از انجام مناسک دیویسنان در شب سخن رفته است: «ای اردویسور اناهیتا! آن زوهرهای تورا چه خواهد شد اگر دیویسنان و دروندان آنها را پس از فرو رفتنِ خورشید برای تو نیاز کنند؟» و بند۹۵ پاسخ اناهیتاست: «آیین زوهری که من بدان پای نگذارم، شایستهٔ ستایش دیوان است».

نکتهٔ قابل توجه در این دو بند، مسئلهٔ تقدیمِ فدیه و نفقات از سوی دیویسنان برای اناهیتاست. کریستنسن این بخش را نامعتبر دانسته و از روی شواهد دستوری و معنایی، معتقد است که این دو

---

[۲۰]دیو ویامبورَه Vyâmbura در نسخ خطی با صورت‌های گوناگونِ آوایی نوشته شده و به گفتهٔ بارتولومه صفتی است با معنی لغوی «ضدِ آب». پورداوود معتقد است از ویامبورَه یک دسته دیوهای مخصوص اراده شده که متأسفانه از آنها اطلاعی در دست نیست (ر.ک. اوستای مصحَحِ پورداوود، ذیل واژهٔ دیامبورَه).

[2.] axtya

[۲۲]داستان یوشت و اَخت، موضوع کتاب کوچکی است در پهلوی موسوم به *یوشت فریان*که دارای ۶ فصل و مجموعاً ۳۰۰۰ کلمه است. این کتاب را وِست به انگلیسی ترجمه کرده و همراه با متن پهلویِ آن، به آخرِ کتابِ *ارداویراف‌نامه* ضمیمه کرده است. همچنین ترجمهٔ فرانسوی آن بعدها توسط بارتولومه انجام گرفته است.

بند بیشتر به ادبیات *وندیدادی* متمایل‌اند و بعدها به *آبان‌یشت* اضافه شده‌اند(کریستنسن، ۲۵۳۵: ۵۵). همچنین با توجه به بند۱۰۹ از کردهٔ۲۵ ، بند۱۱۳ از کردهٔ۲۶ و برخی دیگر از فقرات *آبان‌یشت* که اسم و رسمِ چند دیویسنان را به دست می‌دهند، می‌توان گفت حضور برخی از شخصیت‌های انسانی و تاریخی، در کنار عناصر غیرانسانی، به عنوان دیویسنان، خصوصیت بارز این یشت است.

از میان سه یشت دیگری که به دیویسنان اختصاص یافته‌اند، در *درواسپایشت* یا *گئوش‌یشت*، بندهای۳۰ و ۳۱ از کردهٔ۷ و *زامیادیشت*، بند۸۷ از کردهٔ۱۳با نام و نشانِ برخی از دیویسنان آشنا می‌شویم و یشت اخیر به ما می‌گوید که پیروزیِ نهایی با دیوستیزان است. همچنین بند۸۰ از کردهٔ۱۲ اطلاعات جانبی دیگری در پیوند با دیوان و پیروان آنها در اختیار ما می‌گذارد و می‌گوید پیش از زردشت دیوان آشکارا بر روی زمین در گردش بودند، آشکارا [به لحاظ جنسی]کامروا می‌شدند، آشکارا زنان را از مردان می‌ربودند و زاری کنندگان را می‌آزردند و در بند۸۰ می‌بینیم که با خواندنِ دعای اهونور توسط زردشت، همهٔ دیوان به هراس افتادند و در زیر زمین پنهان شدند. دو نکته‌ای که در مورد این یشت باید در نظر داشت این است که اوّلا *زامیادیشت* یا *کیان‌یشت* از جمله یشت‌های قدیمی و منظومِ *اوستاست* و ثانیاً مضمونِ راندنِ دیوان به زمین توسط زردشت، عیناً در بند ۱۵ از یسن۱۱هم آمده است: «ای زردشت! ای آن که نیرومندترین، دلیرترین، تُخشاترین، چالاک‌ترین و پیرزومندترین آفریدگار دو مینو شدی! تو همهٔ دیوان را-که از این پیش همچون مردمان روی زمین می‌گشتند در زمین پنهان کردی».

و سرانجام، بند ۴ از کردهٔ اولِ *سروش‌یشت* هادُخت از مجمعِ دروغگویانِ دیوپرست سخن گفته و بند۶ برای رهایی از دیوان و خلاصی از دیوپرستان، خواندنِ این یشت را توصیه می‌کند. مهم‌ترین نکتهٔ این یشت که در اغلب متونِ دیگر هم مشاهده می‌شود، زیست جمعی دیویسنان است که برای فهم بهترِ خویشکاری آنها توجه به آن ضروری است.

۶-۱-۴.خرده اوستا

در این بخش از اوستا، *آفرینگان‌دهمان*که از بندهای۲-۸ یسن۶۰ (معروف به یسن تندرستی) برداشته شده و دعایی است که در روز چهارم و دهم و سی‌ام و در سرِ سال پس از وفات کسی خوانده می‌شود، قابل توجه ویژه است. در حقیقت، *آفرینگان‌دهمان* دعایی است برای بازماندگانِ یک شخصِ درگذشته که به معنی دعای پاکان و نیکان است. در بند۱۱این دعا آمده است: «[من آرزومندم] که

در به‌جا اندیشیدن، به‌جا گفتن، به‌جا رفتار کردن چیر شوم همهٔ دشمنان را، همهٔ دیویسنان را نابود کنم تا به مزد نیک و به نیکنامی توانم رسید و برای روان، سعادت جاودانی»(پورداود/دارمستتر، ۱۳۹۴،ص. ۴۶۲).

۶-۱-۵. وندیداد

یکی از مهم‌ترین متون اوستایی که به صورت نسبتاً مفصّل، به مبحث دیوان و دیویسنان پرداخته، *وندیداد* است. اصلِ اوستایی این واژه وی‌دَئیوُداتَه[۲۳] و صورت پهلوی‌اش ویدِوداذ[۲۴] است به معنی «کسی که قانونش جدایی و دوری از دیوان است» که به‌تسامح «قانون ضدّ دیوان» نام گرفته زیرا بخش عمدهٔ آن دربارهٔ دوری از پلیدی دیوان است. *وندیداد* تنها نسک اوستای دورهٔ ساسانی است که به صورت کامل به دست ما رسیده است.

در *وندیداد* که تألیف آن به روزگاری متأخرتر تعلق دارد، دیوها و دیوپرستان از حالتِ تخیلی، اسطوره‌ای و انتزاعی به درآمده‌اند و نبرد بین مزدیسنان و دیویسنان صورت واقعی به خود می‌گیرد. اکنون آنها در میان مزدیسنان زندگی می‌کنند و آشکار یا پنهان به اجرای مناسک خود می‌پردازند؛ تا جایی که هم‌عرض خودِ دیوان قرار می‌گیرند. در *وندیداد* زردشت دست کم دوبار دربارهٔ دیویسنان از اهوره‌مزدا سؤال می‌کند که صریح‌ترین آنها در فرگرد۷، بند۵۵ و فرگرد۸، بند۳۱ بازتاب یافته:

«ای آفرینندهٔ جهان جسمانی و ای مقدس! بگو بدانم کجاست دیو؟ کجاست دیویسنان؟ کجاست مسکن دیوها؟ کجاست دسته‌جات دیو؟ کدام است مردی که دیو را می‌پرستد؟ کدام است مردی که هنگام خواب با دیو مقاربت می‌کند؟ کدام است دیوی که هنگام خواب با زنان مقاربت می‌کند؟ کدام است دیوی که هنگام خواب با مردان مقاربت می‌کند؟ کدام است مردی که خود را همسر دیو قرار می‌دهد؟...کدام است مردی که پیش از مردن از دیوان به شمار می‌رود، و پس از مردن یک دیو نامرئی خواهد بود؟» (دارمستتر، ۱۳۸۴،ص ص. ۱۵۳و ۱۶۵).

پاسخ‌های اهوره‌مزدا به زردشت شامل این داده‌هاست: دیوپرستان به جایگاهِ مُردگان و دخمه‌ها رفت و آمد می‌کنند (فرگرد۷، بند۵۶)؛ دخمه‌هایی آکنده از انواع بیماری مثل جرب، گَری، تب حاد و تب سرد (فرگرد۷، بند۵۸). زمان ملاقات آنها با یکدیگر، پس از غروب آفتاب است و غذای آیینی‌شان

---

1. Vi-daivodāta
2. Videvdāϑ

که به صورت دسته‌جمعی صرف می‌کنند، جسد مردگان(فرگرد۷، بندهای۵۳-۵۸؛ فرگرد۸، بند۳). اینان ملعون و مطرود اهوره‌مزدا و مزدیسنان‌اند. پس به فرمان اهوره‌مزدا باید مردان و زنانِ مؤمن را به تملکِ زمین، آبِ جاری، محصول و دیگر داشتنی‌های آنان برانگیخت(فرگرد۱۹، بند ۲۶). دیوپرستان پُرخورند و آن‌چه می‌خورند از گلو بیرون می‌ریزند(فرگرد۷، بند۵۷). بوی تعفن می‌دهند و آدم‌کُش‌اند(فرگرد۷، بند۵۸). دائماً در جست و خیزند و برای کُشتن پنجاه‌ها، صدها، هزارها و صدهزارها از یکدیگر سبقت می‌گیرند(فرگرد۷، بند۵۶). هر مزداپرستی که در حال گذراندن دورهٔ طبابت است، باید آزمایش‌های ضروری را تا سه مرتبه روی دیویسنان انجام دهد تا در صورت خطای احتمالی، مزداپرست مجروح نشود(فرگرد۷،بند ۳۶). دیوپرستانی که در جست‌وجوی مینوی بهتر نیستند، بیماری‌هایشان وخیم می‌شود. هم‌جنس‌گرایند و مرتکب فحشا می‌شوند(فرگرد۸، بند۳۲). خوردنِ جسدِ تُرشیدهٔ پخته آرامشان می‌کند(فرگرد۷، بند۵۳) و یکی از دلایلِ مهدورالدَمّ بودنشان به فرمانِ صریح اهوره‌مزدا، همین عادت است: «مردی که جسد مُرده را طبخ می‌کند باید کشته شود. بلی باید او را بکشند و دیگ را سرنگون سازند و اجاق را نیز سرنگون سازند»(فرگرد۸، بند۷۴).

دیویسنان، گاه همانند اشونان و مزداپرستان مورد فریب جَهی[۲۵] قرار می‌گیرند؛ همو که تلخ‌ترین اندوه را با تلخ‌ترین درد به اهوره‌مزدا وارد می‌کند(فرگرد۱۸، بند۶۲). همچنین بند۴۳ از فرگرد۱۹ توصیفی از انجمن دیوانِ پرتکاپو و اسامی برخی از آنها به دست داده است. نام‌هایی همچون ایندره، سائوره و نانگهه‌ئیثیه در میان این جمع، درکنار دیوِ دیوها، اهریمنِ پرمرگ، احتمالِ یکی بودن یا همسان بودنِ دیوهای گاهانی با آنها را در ذهن برخی از پژوهشگران قوّت بخشیده است(مولایی،۱۳۹۶: ۳۸۳).

دانستن این نکته در مورد *وندیداد* حائز اهمیت است که بیشتر محققان معتقدند تألیف *وندیداد* پس از عصر هخامنشیان صورت گرفته اما مضامین آن بسیار کهن و در برخی موارد حتی کهن‌تر از خود *گاهان* است.

---

[۲۵] مادینه دیوی جادوگر و روسپی که پناه‌دهندهٔ گناهکاران و بد مَنِشان است. علاوه بر این، زنانِ فرزندآورنده از مرد بیگانه (*اردیشت*، بند۵۸)، زنانِ بی فرزند و بی دشتان (همان، بندهای۵۴ و۵۷) و زنانی که پس از ۱۵ سالگی کستی نمی‌بندند (*وندیداد*۱۸، بند۵۴) نیز متناوباً جهی نامیده شده‌اند.

۶-۲. کتیبهٔ دیوان

کتیبهٔ دیوان یا دِوَدان[۲۶] عنوانی است که از روی بند۵ کتیبهٔ خشایارشا (حک ۴۶۵-۴۸۶ پ.م) در تخت جمشید به این کتیبه داده شده است. در این کتیبه، خشایارشا، پسر داریوش هخامنشی، به مردمِ روزگار خویش و آیندگان اطمینان خاطر می‌دهد که دیوپرستی و پیروان آن کیش و نیز محلِ عباداتِ آنها را از بین برده است:

«آن‌گاه که به شهریاری رسیدم، مردم برخی از سرزمین‌ها دست به طغیان زده بودند. آن‌گاه اهورامزدا مرا یاری داد. به ارادهٔ اهورامزدا من این مردمان را شکست دادم و امور را به مجرای اولیه و صحیح آنها برگرداندم. در یکی از این سرزمین‌ها دیوخانه‌ای بود که در گذشته در آن‌جا دیوان را می‌پرستیدند. آن‌گاه به ارادهٔ اهورامزدا من آن دیوخانه را ویران کردم و اعلام داشتم که دیوان نباید مورد پرستش قرار گیرند»(لوکوک، ۱۳۸۲،ص ص. ۳۰۱-۳۰۲؛ نورمن شارپ، ۱۳۸۰،ص. ۱۰۹؛کنت، ۱۴۰۰،ص ص. ۳۰۹-۳۱۰؛ Kent, 1937: 292-305;Kuhrt, 2010: 581; Brosius,2000: no.63).

اما به راستی آن دیوان، آن دیویسنان و آن آیین‌های پرستش که و چه بودند؟

برخی از محققان می‌گویند منظور از دیو در جملهٔ «اعلام داشتم که دیوان نباید مورد پرستش قرار گیرند» همان واژهٔ دَئِوَه در اوستاست(دوشن‌گیمن، ۱۳۹۳،ص. ۱۴۲). عده‌ای کتیبهٔ دیوان را نشانهٔ جدالی دینی می‌دانند که پیش‌تر توسط زردشت و در بخش شرقی ایران آغاز شده بود و در سده‌های بعد توسط پیروانش به غرب کشیده شد(بویس، ۱۳۹۳،ص ص. ۸۳-۸۴). زنر می‌گوید این دیوها چیزی غیر از آن دیوانی که زردشت در گاهان به گونه‌ای پرشور به آنها حمله می‌بَرَد، نیستند اما بلافاصله خاطر نشان می‌سازد که این امر ضرورتاً بدان معنی نیست که خشایارشا یک زردشتیِ پَروپا قرص بوده زیرا «کاملاً ممکن است که قبل از زردشت طوایفی بوده باشند که دیوان را نمی‌ستوده‌اند... و تا حدودی ممکن است... زردشت در جامعه‌ای تولد یافته باشد که در آن، دیگر دیوان ستایش نمی‌شده‌اند»(زنر، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۶). هرتسفلد با توجه به تسامحِ پادشاهان ایران نسبت

---

۲۶. Daivadāna این کتیبه، معروف به Xph، در سال ۱۹۳۵ توسط هرتسفلد کشف شد.

به سایر ادیان و اقوام، غیر ایرانی بودنِ دیوهای کتیبه را بعید دانسته و می‌گوید اینان میثره، ورثرغنه، اناهیتا و دیگر ایزدانِ مطرودِ آیینِ زردشتی هستند. اما نیبرگ پاسخی ساده‌تر به دست داده است. به نظر او این ایزدان، مدت‌ها قبل از عصرِ خشایارشا در آیینِ زردشتی به رسمیت شناخته شده بودند. او تصریح می‌کند که خشایارشا مزداپرست بوده و نه زردشتی(کریستنسن، ۲۵۳۵: ۶۸).

از سوی دیگر، کنت، هارتمن و لوی ادعای هرتسفلد را رد کرده و می‌گویند این دیوان، به احتمالِ قریب به یقین، ایزدانِ غیر ایرانی هستند. هارتمن آنها را ایزدانِ بابِلی می‌داند و برای اثبات نظر خود، به روایتِ هرودوت استناد می‌کند که خشایار پس از خارج کردنِ پیکرهٔ مردوک از معبدِ بابل و قتلِ موبدانِ مخالفِ این کار، دیگر به احساساتِ مذهبیِ اقوامِ بیگانه توجهی نداشت. اما لوی با آن که نظریهٔ هرتسفلد را رد می‌کند، ویران کردنِ دیوخانه را کنایه از آتش زدنِ کاخِ آکروپل توسط پادشاه می‌داند(کریستنسن، ۲۵۳۵: ۶۹-۷۰). ویدنگرن و مایرهوفر هم ضمن این که این ایزدان را خدایانِ بابلی می‌دانند، معتقدند که پرستشِ آنها هنگامِ مجازاتِ این ایالت از سوی شاهِ ایران ممنوع بوده است(دوشن‌گیمن، ۱۳۹۳،ص. ۱۴۲). بعدها املی کورت و سوزان شروین‌وایت این نظریات را کاملاً رد کردند(کورت و شروینوایت، ۱۳۸۸،ص.۱۱۰). یادآور می‌شود که در زمانِ خشایارشا، بابلی‌ها طغیان کردند و به سختی هم مجازات شدند؛ چنان‌که بناهای متعلق به نبوکدنَصَر، معبد مردوک و زیگورات‌های شهر از بین رفتند.

در موردِ خودِ دیویسنان، لوکوک معتقد است که واژهٔ دِوَدان صرفاً به ساختمان‌های محکمِ معابد اشاره می‌کند و به همین دلیل، ستایشگران نمی‌توانستند ایرانی باشند(لوکوک،۱۴۰۰،ص.۳۱۰). شاید به این خاطر که ایرانی‌ها مناسک و آیین‌های عبادی خود را عمدتاً در فضاهای باز انجام می‌دادند و ساختنِ معبد و پرستشگاه توسط ایرانیان در جایی ذکر نشده است. بدین ترتیب، این ویرانی «می‌توانسته در مورد محراب‌هایی در صحرا رخ داده باشد یا تپّه‌ای دست‌ساز یا حتی بیشه‌ای مقدس در ایرانی که هنوز جنگل‌هایش دست نخورده بود»(بویس، ۱۳۹۳،ص ص. ۲۰۴-۲۰۵). عده‌ای نیز معتقدند که «به هیچ دلیل نمی‌توان این دیوپرستان را غیر از همان کسانی که در اوستا به این نام خوانده شده‌اند، دانست»(مجتبایی، ۱۴۰۲،ص. ۱۸). به هر روی آن‌چه که در بادیِ امر به نظر می‌رسد این است که خشایارشا در کسوت یک زردشتیِ معتقد، از ویرانیِ معبدِ دیویسنان که مورد طرد و لعن زردشت هم بوده‌اند، سخن می‌گوید. اما یک پرسش همچنان باقی است: اگر دیوان و دیوپرستان

هیچ‌یک ایرانی نبودند و محلِ پرستش آنها هم ایران نبود، با توجه به تسامح شاهان هخامنشی نسبت به ادیانِ دیگر، چرا باید مناسکشان ممنوع و معابدشان ویران می‌شد؟

۶-۳. پهلوی

نشو و نمای دیوپرستی در دوران پس از اوستا همچنان ادامه داشت و ادبیات پهلوی پر از آداب و مناسکی است که اینان، غالباً به صورت پنهانی اجرا می‌کردند. ذکر مکرّرِ نام دیویسنان و ردّ و نقدِ عقایدشان در کتب پهلوی، که نشان می‌دهد آنها تا عهد ساسانی حیات داشتند و به فعالیت خود ادامه می‌دادند، سندی برای اثبات این مدّعاست که این کیش و مناسک آن، هیچ‌گاه به طور کامل از صفحهٔ تاریخ حذف نشده بود.

۶-۳-۱. دینکرد

دینکرد از آیین‌های عبادیِ دیوپرستان، چگونگیِ آمد و شدِ مخفیانه‌شان، ناپاکی و بدبوییِ تن و جامه و محل زندگی آنان و خدماتِ ایشان به دیوان، شواهد مشروحی به دست می‌دهد(پورشریعتی، ۱۳۹۹،ص. ۴۱۳). در کردهٔ۲ از دینکرد۵ ضمن حکایتِ زایشِ زردشت، آمده که خویشاوندانِ پوروشسب (پدر زردشت) جادوگر و دیوپرست بودند و به همین دلیل، یا برای چاره‌خواهی و یا برای آزمایش، او (زردشت) را پیش گرگ‌ها و دیگر ددان افکندند(آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶،ص. ۳۰). در همان فصل، جادوگران با دیوان و هم‌سخنیان آنها ان آنها هم‌عرض قلمداد شده‌اند(آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶،ص. ۳۲) و دیوپرستی در کنارِ اشموغی، راهزنی و زن‌ربایی در زمرهٔ گناهان قرار گرفته است(آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶،ص. ۴۶) و در جایی دیگر، دیویسنان را غارتگرانی می‌نامد که به غارتِ موقتِ خویش می‌نازند(آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶،ص. ۱۰۶).

در کردهٔ۱۶۹ از دینکرد۳ از نحوهٔ سخن گفتنِ دیویسنان آگاه می‌شویم و می‌بینیم که جادودینان در هنگام انجامِ مناسک خویش، نام دیوان را بر زبان می‌آورند. این مراسم با نثارِ قربانی خونین همراه است اما حیوانِ قربانی از اهریمنی‌ترین موجودات در ساختار دینی و فکریِ مزدیسنا انتخاب می‌شود و در حقیقت، زادهٔ اهریمن است. دینکرد۹ نیز از پیوندِ جادوگران با آیینِ اهریمن‌پرستی سخن می‌گوید(Madan,1911: 9.53. 3-4).

اشاره به دیویسنان در دینکرد۷ با بند۳۶ از مقدمه آغاز می‌شود(راشدمحصل، ۱۳۸۹،ص. ۲۰۴). بند۵ از کردهٔ۴به داستان زایش زردشت و دیویسنانی که برای مرگ او کوشیدند، اختصاص

یافته(راشدمحصل، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۲) و بندهای۲۹ و۳۰ از همان کرده، زردشت را از یزش آب به شیوهٔ دیویسنان منع می‌کند(راشدمحصل، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۶). ماجرای اذیت و آزار زردشت توسط دیویسنان در بند۶۷ آمده: «ایشان سخنِ نادرست دربارهٔ من برگفتند و ۳۳ تن از این نابکارانِ دروندِ دیویسن مرا به ۳۳ بند بربستند»(راشدمحصل، ۱۳۸۹،ص. ۲۴۲). اما بندهای۳۴ و۳۵ از کردهٔ۳ (راشدمحصل، ۱۳۸۹،ص. ۲۲۴) و بند۳۴ از کردهٔ۸(راشدمحصل، ۱۳۸۹،ص ص. ۲۶۸-۲۶۹)، به یک معنا از درجات یا طبقاتِ مختلفِ دیویسنان و پرشماری آنان پرده برمی‌دارد؛ آنجا که خطاب به دو کرپنِ حاضر در خانهٔ پوروشسب می‌گوید: «تو اندر دِهِ ما از دیگر مردمان دیوَیسن‌تری».

نکات قابل توجه در *دینکرد* می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

یک- پرسش۲۹ بُخت‌ماری از آذرباد فرخزادان درکردهٔ۲۳، *دینکرد*۵ که می‌گوید: «چرا فروغ و فرّه و خِرد و دانش و خواسته و دیگر نیکی‌ها در جسم و جانِ ایزدپرستان بیشتر از دیوپرستان پیدا نیست؟»(آموزگار و تفضلی،۱۳۸۶،ص. ۸۰)، بسیاری از مسائلِ اجتماعی، آیینی و دینی را در مورد جامعهٔ دیویسنان برملا می‌سازد. اما ساده‌ترین نتیجه‌ای که از این پرسش به ذهن متبادر می‌شود، یکسان بودنِ (دست‌کم ظاهریِ) احوال دیویسنان و مزدیسنان است.

دو- پیشگفتار *دینکرد*۵، بدقانونی، بدکاری و دیوپرستیِ گرانبار و زیانی که از این‌ها ناشی می‌شود را به بنی‌اسرائیل نسبت داده است(آموزگار و تفضلی،۱۳۸۶،ص. ۲۶). آیا در روند واکاوی ریشه‌های دیویسنا باید جماعت یهودی را هم در نظر گرفت؟ به نظر می‌رسد پیوند میان ایرانیان و یهودیان بسیار ریشه‌دار و تأثیر و تأثر دو طرفه بسیار عمیق بوده است. از سوی دیگر، با در نظر گرفتنِ دشمنیِ بین زردشتی‌ها و یهودی‌ها، می‌توان نشانه‌های غلبهٔ گفتمان حاکم (زردشتی) را دید. چنان که در *دینکرد*۳ نیز تألیف کتاب‌های مقدس یهودی به ضحاک که خود نیز دین یهودی داشته، نسبت داده شده است.

۶-۳-۲. بندهشن

نخستین اشارهٔ *بندهشن* به دیوپرستی در فصلِ۹ و در ذیلِ مبحثِ «چگونگیِ مردمان» آمده است. در آن‌جا هرمَزد به محضِ آفرینشِ مشی و مشیانه به آنها می‌گوید: «مردم‌اید. پدر و مادر جهانید. شما را با برترین عقل سلیم آفریدم... اندیشهٔ نیک اندیشید. گفتار نیک گویید. کردار نیک ورزید و دیوان را نستایید[=نپرستید]»(بهار، ۱۳۹۰،ص. ۸۱). حدود ۶۰ روز پس از آفرینش و پس از آن که

مشی و مشیانه به آتش بی‌احترامی کردند، درخت را بریدند و گوسفند را کباب کردند، دیوان قدرت می‌گیرند و آن دو به یکدیگر حسادت می‌ورزند: «ایشان به خود رشک بردند. به سوی یکدیگر فراز رفتند. هم را زدند، دریدند و موی رودَند. پس دیوان از تاریکی بانگ کردند که مردم‌اید، دیو را پرستید تا شما را رشک بنشیند»(بهار، ۱۳۹۰،ص. ۸۲). بدین ترتیب و با فریب و تشویقِ دیوان، هردوی آنها به دیوپرستی روی آوردند. پس دیوان نیرومندتر شدند و به مدت ۵۰ سال، میل به مزاوجت را در آنها از بین بردند و اگر هم مزاوجتی بود، فرزندی در وجود نمی‌آمد. در همین فصل و در ذیل مبحثِ «چگونگیِ گرگ سردگان» به تفصیل دربارهٔ زایش گرگ از اهریمن سخن رفته است: «اهریمن آن گرگ دزد را آفرید. کوچک و شایستهٔ تاریکی. و تاریک‌سرشت و تاریک‌تخمه. و تاریک‌پیکر و سیاه و گزندرساننده»(بهار، ۱۳۹۰،ص. ۹۹). شایان یادآوری است که گرگ عنصری مهم در شناخت و واکاوی مناسک دیویسنان است که در آیین‌ها قربانی شده و از خون او برای انجامِ برخی اعمال استفاده می‌شده است.

اما فصل ۱۲ *بندهشن* یکسره به «بدکرداریِ اهریمن و دیوان» اختصاص یافته و نام و نشان بسیاری از دیوان، به همراه خویشکاری‌های آنها را به دست می‌دهد. به جز این، در فصل ۱۶ که «دربارهٔ شهرهای نامی از ایرانشهر و خانهٔ کیان» نام گرفته، ضمنِ معرفی کابل به عنوان هفتمین شهر، ساکنانِ آنجا را دیویسنان می‌نامد(بهار، ۱۳۹۰،ص. ۱۳۴).

۶-۳-۳. شایست ناشایست

شایست ناشایست، گزیده‌ای از مباحث فقهی زردشتی در عهد ساسانی را دربرمی‌گیرد و دارای ۱۰ فرگرد اصلی و ۱۳ فرگردِ ضمیمه است که به پرسش‌های مختلفِ بهدینان پاسخ می‌دهد. در این کتاب، فرگرد مستقلی به مبحث دیویسنان اختصاص نیافته و به صورت پراکنده هم کم‌تر به این موضوع پرداخته شده است اما یک نکته قابل توجه است و آن این که دیویسنا در *شایست ناشایست* به شکلِ «دیویَزگی» به کار رفته و آن را «ستایش غلط و نادرست یا شیطانی تعریف کرده‌اند که به جای نیرو و سود بخشیدن به ایزدان و آفریدگانِ نیک، به اهریمن و دیوان توان و قدرت می‌دهد»(مزداپور، ۱۳۶۹،ص. ۲۰۷). این واژه دو بار در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است. یکی آنجا که راه رفتن با یک لنگه کفش را یکی از انواعِ دیویزگی دانسته(مزداپور، ۱۳۶۹،ص ص. ۵۹ و ۷۴) و دیگری، هنگامی که دربارهٔ اجرای درستِ دُرون‌یزش پرسشی مطرح می‌شود: «چون دُرون‌یزند

(مراسم دُرون را برگزار کنند)، هرگاه دیویزگی (ستایش دیوان) شود، کدام و چند چیز در آن ناشایست است؟»(مزداپور، ۱۳۶۹،ص. ۲۰۵). با این وصف، می‌توان احتمال داد که در زمانهٔ تألیف این اثر، دیویسنان آزادانه به زیست و فعالیت مشغول بودند تا جایی که می‌توانستند در هنگام اجرای آیین مهمی چون دُرون‌یزش، به پرستش دیوانِ خود بپردازند.

۶-۳-۴. ارداویراف‌نامه

تأکید عمدهٔ این کتاب بر مباحث فرجام‌شناسانه و توصیف بهشت و دوزخ از زبان ویراف است که طی مکاشفه و سفری خلسه‌آمیز، به مشاهدهٔ آنجا پرداخته بود. مورد صریحی که در این اثر دربارهٔ دیویسنا وجود دارد، روایتی است که ویراف در فصل ۲۵ دربارهٔ جهنم به دست می‌دهد:«روانِ مردی چند و زنی را دیدم که خرفستر، پای و گردن و میانِ ایشان می‌جَوید و یکی را از دیگری جدا می‌کرد. پرسیدم که این تن‌ها چه گناه کرده‌اند که روانشان چنان پادافراه برند؟ سروش پرهیزگار و ایزد آذر گویند که این دروندان با یک لنگه کفش راه رفتند و... دیوپرستی‌های دیگر کردند»(آموزگار، ۱۴۰۰: ۶۸).

۶-۴. خواستوانیفت

خواستوانیفت[۲۷] یا توبه‌نامهٔ مانوی از دیگر متونِ عهد ساسانی است که متن اصلی آن از بین رفته و تنها ترجمهٔ ترکی اویغوری آن به دست ما رسیده است.[۲۸]با وجود این، تعداد کمی از واژگانِ مانوی، همانند جملهٔ «گناهان مرا ببخش» در آخرِ هر دعا به زبان پارتی اشکانی آمده است. وجود واژه و مفهوم دیویسنان در *خواستوانیفت* حاکی از آن است که در آن روزگار، مردمانی با این نام و نشان، خارج از تصورِ مزدیسنایی هم وجود داشته‌اند. دربخش اول ازبند۷) (VIIAاین توبه‌نامه آمده است: «و اگر کسی هرگز پرسیده باشد: که (چه کسی) می‌آید بر سر دو راهی زهرآگینی، منحرف به سوی دروازهٔ دوزخ؟ پس [پاسخ این است که] در نخستین مقام، آن کس است که هوادارِ آموزش و قانون دروغین باشد و در دومین مقام نیز آن کس است که دیو را می‌پرستد و او را خدا می‌خواند»(مزداپور، ۱۳۶۵: ۵۰۷-۵۰۸).همچنین در بخش دوم از بند ۷(VIIB)می‌خوانیم: «و اگرما چون اهریمن و دیو را خدا خوانیم و ایشان را با کشتن جانداران ستایش کرده باشیم و اندر خداوند گناه ورزیده و خدمت

---

1. Xvastuanift

[۲۸]اصل متن خواستوانیفت را آسموسن ترجمه و تفسیر کرده و کتایون مزداپور ترجمهٔ او را به فارسی برگردانده است.

دیو کرده باشیم... آنگاه خداوندا، اینک توبه می‌کنیم تا از گناه آزاد گردیم. گناهان مرا ببخش»(*همانجا*).

آن‌چه از این دو عبارت به دست می‌آید، علاوه بر رواج کیش دیویسنا و اطلاعِ غیرزردشتی‌ها از مفهوم و مصداق دیویسنان،یکی ورود آنها به جهنم و به عنوان دومین دستهٔ دوزخیان است و دیگری، اشارهٔ مستقیم به آیینِ قربانی حیوانی در مناسک آنها.

۷. ساکن درگه مغان

هرودوت مغان را یکی از شش طایفهٔ مادی می‌نامد که بدنهٔ اصلی روحانیت را تشکیل می‌دادند و از آنان به عنوانِ غیبگویان و کاهنانِ مادی نام می‌بَرد(معیری، ۱۳۸۱،ص. ۳۴). گویا اینان «دانش‌های خود را جز به فرزندان خویش نمی‌آموختند و... به رستاخیز مردگان... باور داشتند»(مجتبایی، ۱۴۰۲،ص ص.۲۰۵- ۲۰۶) و در حقیقت، دین‌مردانِ زمانِ مادها بودند. اما پس از مادها، پارسیان نیز از قرن ۶ پ.م به این سو برای نامیدنِ دین‌مردانِ خود این اصطلاح را به کار بردند. مورخانی همچون دیاکونوف، کوک، بریان و بویس مغان را زردشتی می‌دانند و دیگران می‌گویند مغان به دینِ خاصی پای‌بند نبودند بلکه طبقه‌ای اجتماعی با کارکردهای دینی و قضایی و اجرای مراسم به شمار می‌رفتند و به همین دلیل در میانِ زردشتی‌ها، مهرپرستان، زروانیان و بسیاری از دیگر مَسلک‌ها حضور داشتند. عده‌ای هم مانند زنر بین کاست روحانی مغان و قبیله‌ای مادی به همین نام، تفاوت قائلند. با این وصف، این که آیا مغان در میان دیویسنان هم به فعالیت می‌پرداختند یا در اجرای مناسک دیویسنا نقشی ایفا می‌کردند، نیازمند تحقیق بیشتر است. در واقع، وجود برخی تشابهات و اشتراکاتِ آیینی بین مغان و دیوپرستان (از جمله قربانی برای دیوان) به شائبهٔ یکی بودن این دو نحله قوّت می‌بخشد.

برخی معتقدند که مغان، حتی پس از آن که به آیین زردشتی گرویدند یا به آن تظاهر کردند، برای ترویج افکار پیش از زردشتی تلاش نمودند. به گفتهٔ این دسته از افراد، «پس از ظهور زردشت هم آموزه‌های زردشتی به دستِ کسانی تبلیغ می‌شد که کوشش داشتند آمیزه‌ای از افکار زردشت و دینِ پیشین، یا به تعبیر دیگر، گونهٔ زردشتی شده از افکار دین پیشین ایرانی را رواج دهند»(پاکتچی، ۱۳۸۹،ص ص. ۲۴-۲۵). نیبرگ آیینِ قربانی کردن برای اهریمن را به هر بهانه‌ای باشد، مغایر اصول آیینیِ یک زردشتیِ سنت‌گرا و گناهی نابخشودنی می‌داند و دربارهٔ مُغی بودنِ آن آیین قاطعیت دارد اما بنونیست آیین قربانی کردن برای اهریمن را زروانی می‌داند و نه

مُغی(معیّری،۱۳۸۱،ص. ۱۲۵). بـه گفتـهٔ کریســـتنســـن، *وندیداد* که تاریخ نگارش آن جدیدتر از ســنگ‌نبشــتهٔ خشــایارشــاســت، کینه‌توزی مغانِ نوآیین (که به آیین زردشــتی گرویده بودند) را به دیویسنان نشان می‌دهد و تردیدی نیست که رفتار مغان در برابر دیویسنان قبل از گرویدن به آیین زردشتی و بعد از آن خصمانه بوده است. او می‌گوید اصولاً مزداپرستان توسط مغان رهبری می‌شدند و همزمان با آنها گروه دیگری با همان قدمتِ آیین مُغان، به «اندرَه»، «ســائوروَه»، «نانگهَه‌ئیثیَه» و دیگر ایزدانِ طراز دوم معتقد بودند که «دیو» نام داشـــتند. پرســـتندگانِ آنها هم در گویش مادی «دِیویَزن» در مقابلِ «مزدیزن» نامیده می‌شـدند(کریستنسن، ۲۵۳۵: ۶۹-۷۰). ویدنگرن *وندیداد را* منســـوب به مغ‌های مادی می‌داند(ویدنگرن، ۱۳۷۷،ص. ۱۶۲) و ما پیش‌تر دیدیم که بخش اعظم این کتاب که در زمرهٔ متون اوستاییِ متأخر قرار می‌گیرد، به دیوان و دیویسنان اختصاص دارد و در مورد بخش‌های مرتبط با طهارت و ناپاکیِ آن هم باید گفت تقریبا تمام آن‌چه در ذیل مقولهٔ ناپاکی قرار می‌گیرد، «هر چیزِ دیوی یا متأثر از دیوی را دربرمی‌گیرد»(بویس، ۱۳۹۳،ص. ۷۰). اما گرشویچ با برداشـــتنِ گامی بلندتر، تدوینِ مکتوبِ تمام یا بخشـــی از کلِّ اوســـتای متأخر را به مغان نســـبت می‌دهد و دلیل شایستگی مغان را پذیرش آیین زردشت از سوی ایشان و در نتیجه، محفوظ ماندنِ اوســتای مکتوب تا روزگارِ ما می‌داند(گرشــویچ، ۱۳۹۶،ص.۶۷). با این وصــف، وجود رابطه یا نسبت بین مغان و دیویســـنان تا حدِ زیادی منتفی است اما این بدان معنا نیست که دیویسنان، سرپرست، پیشوا یا راهبری نداشتند.

۸. کَوی‌ها و کَرپَن‌ها

دانشنامهٔ مزدیسنا کرپن‌ها[۲۹]را طبقه‌ای از اُمرا و پیشوایان کیش دیویسنا و از مخالفان اندیشهٔ زردشت می‌نامد که در اواخر دورهٔ کیانیان بر علیه زردشت شوریدند(اوشیدری، ۱۳۷۱،ص. ۳۹۰). کَوی‌ها[۳۰]هم، آموزگاران دیویسنا و دشمن زردشت نامیده شده‌اند(بهار، ۱۳۶۲،ص. ۲۱۱) که در گذشته و در صورتِ قدیم‌تر خود، نام یا لقبِ رهبرانِ مخالف زردشت بوده است. اما در متون متأخر، بیشتر عنوانی برای فرمانروایانِ مخالف دین زردشتی است که هنوز مذهبِ کهنِ خود را که حول محورِ کشتنِ گاو و افروختنِ دورئشه اجرا می‌شده، حفظ کرده بودند. دیویسنان مراسم و مناسکِ

[29]Karapans

[30]Kavi

خاص خود را با راهنمایی و تحت نظر اینان انجام می‌دادند و گویا آنها برای این کار، دستمزد هم می‌گرفتند. مزداپرستان از دیوان و جادوان و پریان و کَوی‌ها و کَرپَن‌ها غالبا با هم یاد می‌کنند و همهٔ آنان به یکسان نکوهش و نفرین می‌شوند. در *اوستا* نیز کرپن‌ها و دیوها غالباً در کنار هم مورد اشاره قرار گرفته‌اند و کَوی زیرمجموعه است برای کرپن. اما نام‌های دیگری هم هست که گاه به عنوان مترادف، گاه به عنوان همکار و گاه به عنوانِ زیرطبقهٔ کرپن به کار می‌رود. در میان این نام‌ها اوسیج یا اوسیگ، و بندو پرکاربردتر از بقیه است. در حقیقت، عنوان‌های اوسیج و کوی که در ریگ‌ودا بر روحانیِ قربانی کننده و سرودخوان اطلاق می‌شود و به معنای بصیر و فرزانه و شاعر است، در سرودهای زردشت و کتب دینی زردشتیان در معنای دیوپرست و تبهکار به کار رفته است.

در *گاهان*، زردشت مکرّراً کوی‌ها و کرپن‌ها را نکوهش می‌کند، اسباب گمراهی مردم می‌نامد و متهم‌شان می‌کند که با آموزه‌ها و آموزش‌های دروغین مردم را می‌فریبند(Humbach, 2010: 34-38). می‌گوید: «اینان در مراسم خود به کشتار جانداران و نوشیدن گیاهان مستی‌آور می‌پردازند... و آنان را دیوپرست و دشمن آیین اهورایی خود می‌شمارد»(مجتبایی، ۱۴۰۲،ص.۲۴۴). از دیگرنام‌های شهریارانِ دیویسنا، گرِهمَه[1]است؛ پیامبرانِ کیشِ دروغینِ دیوها که در بندهای۱۲-۱۴ همین «هات» یاد شده‌اند و با فرارسیدنِ رستاخیز به دوزخ، به آن سرای اندیشهٔ ناپاک، درآیند.

۹. نتیجه‌گیری

دیوپرستی از روزگاران کهن در ایران رواج داشت و به دوران زرتشت و پس از او نیز رسیده بود. در میان پژوهندگان ادیان باستانی ایران، هنوز توافقی بر سر چیستی و باورها و آیین‌های دیوپرستان و گستره اقلیمی و نژادی ایشان دیده نمی‌شود. اما تضاد دیویسنان و مزدیسنان در *اوستا* تاحدی بیانگر خاستگاه و نشانی دیویسنان و ویژگی‌های زیست اجتماعی و فرهنگی و عقاید و آداب آنان است. دیویسنان به لحاظ مفهومی و مصداقی طیف وسیعی از پرستندگان موجودات اهریمنی، هم‌جنس‌گراها و فرمانروایان فاسد تا کشورها و قبایلِ دشمن که *شاهنامه* آنان را تورانی و طبعاً انیرانی خوانده و در زمرهٔ بزرگترین دشمنان ایران است را دربرمی‌گیرد. آنها در برخی از ادوار، قدرت و نفوذ زیادی داشتند و اگر طبق یک فرضیه، آنها را قبایل غارتگر شرقی بدانیم، نشانه‌های حضور آنها در

[1]. Grehma

متون اوستایی، آثار پهلوی و کتیبهٔ دیوانِ خشایارشا قابل مشاهده است. از این لحاظ، مراسم و باورهای آنان در همین چارچوب باید تحلیل شود. شواهدی از حضور دیویسنان در مراسم مزدیسنان، بی‌توجهی آنان به آداب طهارت و تغذیه، خونریز و غارتگر بودنِ آنها و استفاده از آنها برای آزمایشات پزشکی مؤید این فرضیه است. از سوی دیگر، برخی مفاهیم انتزاعی و توصیفات دقیق دربارهٔ انواع دیوها در کنار جادوان و پریان، این احتمال را افزایش می‌دهد که اصطلاح دیویسنان دو مرحلهٔ وجودی و مفهومی (شامل پرستندگان دیوان و قبایل دشمن‌خو) را از سر گذرانده که مؤلفه‌های این دو مرحله گاه با یکدیگر درآمیخته و تشخیص آنها را از یکدیگر دشوار می‌سازد. به رغمِ شباهت‌های معنایی و آیینی بین دیویسنان و مغان، باید این دو طبقه را از یکدیگر جدا ساخت و با اتکاء به متون دست اول، ریشه‌ها، باورها و تداوم زیست آنها را واکاوید. معنا و کارکرد رهبران دیویسنان و همچنین نحوهٔ راهبری و ریاستِ مناسک آنها با توجه به متون هم‌عرض ودایی و مقایسه با منابع اوستایی قابل دستیابی است. اما شناخت و تطبیق احتمالی قبایل خونریز و غارتگر شرقی با آنها، بدون مراجعه به کتب معتبر تاریخی ممکن نیست.

*عنوانِ مقاله برگرفته از غزلی است از بیدل دهلوی با این مَطلَع:

بعد از این، از صحبتِ این دیومردُم رَم کنم غول چندی در بیابان پَروَرم، آدم کنم

منابع

آموزگار، ژاله(متن پهلوی، حرف‌نویسی، ترجمهٔ متن پهلوی، واژه‌نامه)(۱۴۰۰)، *ارداویراف‌نامه*، تهران: معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.

آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه، متن پهلوی)، (۱۳۸۶)، *کتاب پنجم دینکرد*، تهران: معین.

ابراهیمی، معصومه (۱۳۹۷)، *دیوشناسی ایرانی*، تهران: فرهامه.

اذکائی، پرویز (۱۳۹۷)، *ماتیکان فرهنگی: سی گفتار در فرهنگ و ادب*، تهران: سخن.

اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱)، *دانشنامهٔ مزدیسنا*: واژه‌نامهٔ توصیفی آیین زرتشت، تهران: مرکز.

براتی، پرویز (۱۴۰۳)، *دیونامه*، تهران: چشمه.

بنونیست، امیل (۱۳۷۷)، *دین ایرانی بر پایهٔ متن‌های معتبر یونانی*، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.

بویس، مری (۱۳۷۷)، چکیدهٔ *تاریخ کیش زردتشت*، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی علیشاه.

بویس، مری (۱۳۹۳)، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمهٔ عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.

بهار، مهرداد (گزارنده)، (۱۳۹۰)، *بندهش*، گردآورنده: فرنبغ دادگی، تهران: توس.

بهار، مهرداد (گزارنده)، (۱۳۶۲)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: توس.

پاکتچی، احمد (۱۳۸۹)، *مایه‌های فلسفی در میراث ایران باستان*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

پورداوود، ابراهیم و جیمز دارمستتر (۱۳۹۴)، اوستا، ویراست نو: فرید مرادی، تهران: نگاه.

پورشریعتی، پروانه (۱۳۹۹)، *افول و سقوط شاهنشاهی ساسانی: اتحادیهٔ ساسانی-پارتی و فتح ایران به دست عرب‌ها*، ترجمهٔ آوا واحدی نوایی، تهران: نی.

حسنی، شیرزاد (۱۳۹۳)، *دیو در ایران باستان: گزارش‌های نمایشی دیو در اوستا*، تهران: کدیور.

دارمستتر، جیمس (۱۳۸۴)، *مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا*، ترجمهٔ موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.

دریایی، تورج (۱۳۷۷)،«اهریمن و دیوان در متون پهلوی»، در: *ایران‌شناسی*، سال ۱۰، شمارهٔ ۱.

دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۹۳)، دینِ هخامنشیان، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: شورآفرین.

دویونگ، آلبرت (۱۴۰۰)،«فرجام دیوها در دین زردشتیِ اواخر دورهٔ ساسانی و اوایل دورهٔ اسلامی»، ترجمهٔ لیلا نوری کشتکار، در: *زردشت و جهان زردشتی (جلد ۲)*، سیدسعیدرضا منتظری و مجید طامه، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

راشدمحصل، محمدتقی (تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها)، (۱۳۸۹)، *دینکرد هفتم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۷)، «تحلیل هرمنوتیک داستان‌های دیوان در اساطیر و متون حماسی ایرانی»، در: *آفتابی در میان سایه‌ای*؛ جشن‌نامه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره، صص ۲۱۸-۲۳۷.

زنر، آر. سی (۱۳۸۹)، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمهٔ تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰)، «پری: تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، در: *نشریهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۹۷-۱۰۰، ص ص ۱-۳۲.

شاکد، شائول (۱۳۸۶)، *تحول ثنویت: تنوع آرای دینی در عصر ساسانی*، ترجمهٔ سیداحمدرضا قائم مقامی، تهران: ماهی.

شروُو، پرادز اُکتُر (۱۳۹۸)،*گوهرهٔ آیین زردشت*، ترجمهٔ خشایار بهاری، تهران: فرزان روز.

شریفی، محمد (۱۳۸۷)، *فرهنگ ادبیات فارسی*، تهران: نشرنو.

طبری، احسان (۱۳۴۸)، *بررسی‌هایی دربارهٔ برخی از جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، برلین: حزب تودهٔ ایران.

فکری‌پور، کتابون (۱۳۸۸)، وظایف دین‌مردان در ایران باستان، در: *پژوهش‌های تاریخی*، شمارهٔ ۱، ص ص ۱۰۱-۱۱۲.

قلعه‌خانی، گلناز و لیلا فاطمی بوشهری (۱۴۰۱)، «بررسی آیین‌های قربانی منسوب به اهریمن و دیوان در متن‌های دینی ایرانی (اوستا و متون پهلوی»، در: *پژوهش‌نامهٔ فرهنگ و زبان‌های باستانی*، ش ۱، ص ص۲۹-۵۳.

_کرتیس، جان و سنت جان سیمپسون (۱۳۹۹)، *جهان هخامنشیان*، ترجمهٔ خشایار بهاری، تهران: فرزان روز.

کریستنسن، آرتور (۲۵۳۵)، *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمهٔ احمد طباطبایی، تبریز: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی.

کلنز، ژان (۱۳۹۴)، *مقالاتی دربارهٔ زردشت و دین زردشتی*، ترجمه از انگلیسی: احمدرضا قائم مقامی، تهران: فرزان روز.

کنت، رولاند، گ (۱۳۸۴)، *فارسی باستان: دستورزبان، متون و واژه‌نامه*، ترجمهٔ سعید عریان، تهران: پژوهشکدهٔ زبان و گویش.

کورت، املی و سوزان شروین‌وایت (۱۳۸۸)، «تخریب بتخانه‌های بابل به دست خشایارشا»، در: *تاریخ هخامنشیان*؛ جلد اول، ویراستاران هلن سانسیسی وردنبورخ و املی کورت، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: توس.

گرشویچ، ایلیا (۱۳۹۶)، *آموزه و آیین زردشت*، ترجمهٔ منیژه اذکایی و جواد دانش آراء، تهران: ثالث.

لوکوک، پی‌یر(۱۴۰۰)، *کتیبه‌های هخامنشی*، ترجمهٔ نازیلا خلخالی، تهران: فرزان روز.

ماسه، هانری (۱۳۹۱)، *معتقدات و آداب ایرانی: از عصر صفویه تا دوران پهلوی*، تهران: شفیعی.

مجتبایی، فتح‌الله (۱۴۰۲)، *شهر زیبای افلاطون و شهریاری آرمانی در ایران باستان*، تهران: هرمس.
محمدی، مهدی، عادل مقدادیان و ابوالفضل تاجیک (۱۳۹۹)، «بررسی مقایسه‌ای گناه دیو و تحول آن در اسطوره‌های ایران باستان و تعزیه‌های شست‌بستنِ دیو» در: *مطالعات ایرانی*، سال ۱۹، ش ۳۸، ص ص ۲۳۷-۲۶۷.
مزداپور، کتایون (۱۳۶۹)، *شایست ناشایست: متنی به زبان پارسی میانه*، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
مزداپور، کتایون (۱۳۶۵)،«خواستوانیفت» در: *چیستا*، شمارهٔ ۲۷، ص ص ۵۰۴-۵۱۳.
معیّری، هایده (۱۳۸۱)، *مغان در تاریخ باستان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مکنزی، دیوید نیل (۱۳۹۰)، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مندوزا، سانتام فارست (۱۴۰۰)، *جادوگران، بدکاره‌گان و ساحران: انگارهٔ دیو در ایران باستان*، ترجمهٔ انیس صائب، تهران: فرهانه.
مولایی، چنگیز (۱۳۹۶)،«زرتشت و دین او» در: *تاریخ جامع ایران*، جلد چهارم، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکزدایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
نورمن‌شارپ، رالف (۱۳۸۰)،*فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی که به زبان آریایی (پارسی باستان) نوشته شده است*، تهران: به‌دید.
نیولی، جراردو (۱۳۸۵)، «شر در ادیان ایران باستان»، ترجمهٔ سید سعیدرضا منتظری و بابک رجبی، در: *هفت آسمان*، ش۳۰، ص ص۱۲۱-۱۳۲.
واشقانی فراهانی، ابراهیم (۱۳۸۸)، «دیو در اساطیر ایران باستان» در: *مطالعات ایرانی*، سال۸، ش ۱۵، ص ص ۲۵۹-۲۷۴.
ویدنگرن، گئو (۱۳۷۷)، *دین‌های ایران*، ترجمهٔ منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.
یارشاطر، احسان (۱۳۸۹)، «باورهای عامیانه و جهان‌نگری ایرانیان»، در: *تاریخ ایران کیمبریج: از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد۳، بخش اول*، ویراستهٔ احسان یارشاطر، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

References

Boyce, Mary (1979), *Zaroastrians: Their Religions, Beliefs and Practices*, London.

Brosius, M (2000), *The Persian Empire from Cyrus II to Artaxerxes I* (LACTOR 16). Cambridge.

De Yong, A (1997*), Tradition of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Litrature*. Leiden: Brill

Eilers, W (1979), *Die Ai, einPersischesKindbettgespents*, München.

Geldner, K, F (1896), *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*. Stuttgart.

Hartmann, H (1937), "Zur neueninschrift des Xerxes won Persepolis", *OrientalischeLiteraturzeitung* 40: cols 145-60

Hoffman, K. andNarten, J. (1989) *Der SasanidischeArchetypus. UntersubungenzuSchreibung und Lautgestalt des Avestischen.* Wiesbaden.

Humbach, H (1994), *the Heritage of Zarathushtra: A NEW TRANSLATION OF HIS GĀTHĀS*. HEIDELBERG.

Humbach, H, Malandra. W&Ichaporia (2010), *THE PAHLAVI YASNA of the Gāthās and Yasna Haptaŋhāiti,* USA, Ahura Publishers.

Kent, R (1937), "The Daiva-Inscription of Xerxes". In: *Language Journal of the Linguistic Society of America* 13, Pp. 292-305.

Kuhrt, A (2010), *The Persian Empire*. A corpus of sources from the achaeminid period.

Madan, D. M., (1911), *the Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay.

Plutarch (1957), *Moralia: Isis and Osiris*. USA: Heinemann.