

پولاد غندی و دیو سپید

کتابیون مزداپور^۱

با یاد روانشاد استاد احمد علی رجائی بخارائی

چکیده

صورت هندواروپایی واژه «دیو» در اصل نام خداوند است. زرتشت پیامبر پرستش خدایان دوران کافری را منع کرد و عالمیان را به ستایش اهورامزدا فراخواند. دیوان در این مقام، نخست به اساطیر و سپس به افسانه و داستان پیوستند. فولادغندی دیوی است که بهتر است او را کولادغندی بنامیم و غندی باید با واژه «gannāg mēnōg» پهلوی مربوط باشد. به نظر پروفیسور آرتور کریستن سن اکوان و دیو سپید، هر دو، نامشان به صورت «spēd ī axwān» که در جاماسپ نامه آمده است، بازمی‌گردد. نام دیو سپید و واژه spēd را باید برگردان خطی فعل «spayeiti» اوستایی، به معنای «می‌افکند» دانست و «spayeiti» نام گناهی است که امکانی برای کفاره ندارد و مرتکب را به دوزخ خواهد افکند. با این توضیح است که غلبه بر دیو سپید معنایی عرفانی می‌یابد و چیرگی بر دیو سپید پیروزی بر نماد گناهان است.

واژه‌های کلیدی: پولادغندی، دیو، اهورامزدا، دیو سپید، اکوان دیو

شادروان استاد احمد علی رجائی شوخی می‌کرد و می‌گفت: «اخلاق معلمی مرا ببخشید که بد اخلاقی است! در سرکلاس تا می‌گویم «قلم» فوراً شصت یا پنجاه یا حداقل بیست‌تا و ده‌تا دست دراز می‌شود و قلم به من می‌دهد. بیرون از کلاس هم اخلاق معلمان مرا رها نمی‌کنند!» این شیوه پوزش خواهی هم جزئی بود از فروتنی و شوق روشن بینی ویژه استاد، و وحشت بی‌جای و بی‌دلیل او از اتصاف به تکبر چنین دلپذیر بود؛ و دلپذیرتر تحسین استاد برای شاگردی بود که سئوالی را پاسخ دهد. به همین سبب، هنگامی که قریب بیست سال پیش پرسید که «پولاد غندی یعنی چه؟» بنده سر فرو افکند و بر زمین نگرست تا امروز که شاید پاسخ را یافته باشد؛ بی‌اختیار یک لحظه امید بیهوده و حسرت کودکانه دست بلند می‌کند و می‌گوید «ما بگیم استاد؟! ما شاید فهمیده باشیم، استاد!» دریغ، دریغ!

* * *

^۱ - استاد رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشکده یادگار باستان

از جمله نکته‌های بی‌شمار که از فرهنگ ایران، در دوران پیشین و دیرین تا کنون، ابهام دارد، یکی هم معنای نام دیوان است. مثلاً نمی‌دانیم چرا پولاد و فولاد در نام تعدادی از آنان تکرار می‌شود مانند فولاد زره، فولادوتد دیو، فولاد غندی. این موجودات اساطیری همچنان که وجود مبهم و دیرینه خود را در میان پنداشته‌های اجتماعی مردم نگاه داشته‌اند، اندک‌اندک از جایگاه جدی و از جایگاهی با ارجی کیهانی در باورهای همگانی به سوی قصه‌های گوناگون، با نقش و ارزش‌های متفاوت لغزیده‌اند. امروزه دیگر کسی به وجود دیو معتقد نیست و فقط به شیوه رمزی و نمادین یا در افسانه‌های کودکان یا داستان‌های قدیمی است که ذکر آنان می‌رود و مثلاً به جای کوشیدن برای راندن آنها، قهرمان در نبرد می‌کشدشان. اما واژه‌هایی با آنان پیوند دارد و حکایت از تاریخ کهن اندیشه‌هایی می‌کند که تکوین فرهنگ این سرزمین در دامان آنها صورت گرفته است و وجوهی از زندگی مردم را می‌نمایاند که به علت نبودن هیچ خبری، هر گاه پرتوی هرچند ناچیز از آگاهی بر آنها بیفتد، باز مغتنم و ارزنده است.

یکی از قهرمانان بزرگی که با دیو می‌جنگد و از این رهگذر، نام‌آوری می‌کند، پهلوان ملی ایران، رستم دستان است. وی در هفتخوان خود به ویژه به جنگ دیوان می‌رود (شاهنامه فردوسی، جلد دوم، ۱۹۶۶، ص ۹۰):

نه ارژنگ مانم نه دیو سپید	نه سنجه نه پولاد غندی نه بید
به نام جهان‌آفرین یک خدای	که رستم نگرداند از رخس پای
مگر دست ارژنگ بسته چو سنگ	فکنده به گردنش در پالهنگ
سر و مغز پولاد را زیر پای	پی رخس برده زمین را ز جای

واژه «غندی» صفت برای دیوی است که ضبط نامش به صورت‌های «اولاد» یا «کولاد» نیز هست، و به نظر می‌رسد که نکته نخستین را باید درباره همین نام پولاد یا کولاد و اولاد در میان نهاد. ضبط واژه در آخرین چاپ شاهنامه دانشگاه خاورشناسی مسکو (۱۳۹۱) کولاد است و این ضبط به ویژه بر مبنای ترجمه عربی بنداری (جلد چهارم، یادداشت: ۲۱۰) از شاهنامه استوار گشته است. اما چنین پیدا است که هر سه شکل از این نام را در نسخه‌های قدیمی به خوبی می‌شود بازیافت. نمونه آن، شاهنامه همراه با خمسه نظامی و متعلق به دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (شاهنامه سعدلو؛ چاپ عکسی: ۱۳۷۹) است که ضبط «کولاد غندی» (ص ۱۱۶ و ص ۱۱۷) و اولاد غندی (ص ۱۱۲، سطر ۱۴) و نیز «بولاد» (با «ب» آغازین، ص ۱۱۲، سطر ۱۵) را در آن می‌بینیم. ضبط «پولاد غندی» (۱۹۶۶، جلد دوم: ۹۰، ۱۰۱، ۱۰۲ و ۱۱۲) اغلب با هر دو یا سه صورت دیگر در دستنویس‌ها همراه است. نام «پولاد» بر پهلوانی خودی و ایرانی نیز اطلاق می‌شود (مثلاً، همان: ۷۳) و نام پهلوانی تورانی هم هست (همان، جلد چهارم، ۱۹۶۵: ۲۱۷، و ۲۵۹؛ ۱۳۹۱، به ترتیب: ۱۶۰ و ۱۹۱). البته نامیدن کسان به نام «پولاد» و «فولاد» در سنت زنده زرتشتی هنوز متداول بوده است، اما احتمالاً فلزین بودن و قدرت و استواری پولاد، آن نام را برای جنگاوران متناسب به نظر می‌آورده است و شاید همین استحکام و قدرت، و سپس ناآشنا ماندن نام «کولاد» موجب خلط بعدی شده است.

نکته در آن است که نام دیوان به ویژه در زبان فارسی و نوشته‌های آن چندان یکنواختی و قوامی پایدار و مداوم ندارد و همواره دستخوش دگرگونی و تغییر می‌گردد. هنگامی که این آثار از یادگارهای ایران باستان سخن می‌گوید، جز در مورد نوشته‌هایی که به فارسی زرتشتی است و دینی است، باید گفت که فاقد وجهی از قداستاند و اغلب داستانی را نقل می‌کنند. پس خلطی از این دست چندان مسئله نمی‌سازد و کولاد و پولاد، کاربردشان چندان متفاوت نیست. اما چون «پولاد» واژه‌ای است زنده و رایج، به خوبی می‌تواند بر جای «کولاد» قدیمی‌تر بنشیند. نام «ولاد» را نیز چون شاعر بزرگ برای نامیدن آن پهلوانی از مازندران که راهنمای رستم در آن دیار غریب و غربی و همراه پهلوان است می‌آورد، و شهرتی زنده را برای آن وجود داستانی نقش می‌زند، پس متمایز می‌شود و از این روی است که این نام را در ردیف «کولاد» و «پولاد» نمی‌توان آسان به کار برد.

اما صفت «غندی» برای این دیو چیست؟ اگر آن را «غندی» با اعراب ضمه برای واج نخستین بخوانیم، چنان که در شاهنامه مسکو چاپ جدید (۱۳۹۱)، استاد مهدی قریب آن را آورده است، احتمالاً باید با «گند» و «جُند»، و مردانگی و سپاه مردان و لشکر مربوط باشد و اما، اگر آن را با فتحه در هجای آغازین بگیریم، آنگاه باید به gannāg پهلوی بازگردد. واژه gannāg را به ویژه در gannāg mēnōg باز می‌یابیم که نام یا لقب اهریمن است و آن را به «زدارکامه» ترجمه یا تفسیر کرده‌اند و برگردان فارسی آن می‌شود «گنامینو» (دری زرتشتی: gnāmeynu). این واژه را از ریشه gan- می‌شمارند (نیبرگ، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱) و معادل سغدی را برای آن می‌توان γnd'k (دکتر بدرالزمان قریب، ۱۳۷۴: ۱۶۴، شماره ۴۱۲۶) دانست با معنای «بد، پلید، زشت (گند، گنده)» (نیز مزداپور، ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۵۴). در اینجا، خلاف آن که در gannāg فارسی میانه، -nd- بدل به -nn- شده است، -nd- در آن واژه که به گروه زبان‌های شمالی و غربی ایرانی و یاحتی زبان‌های گروه شرقی تعلق دارد، باز مانده است. آنگاه به جای پسوند -āg/-āk- با پسوندی که نسبت را برساند، می‌تواند صفتی برای این دیو ساخته و سپس این صفت در جای اسم نشسته باشد. در این صورت، «کولاد غندی» را شاید بتوان دیوی پنداشت با صفتی نزدیک به معنای «زدارکامه» برای اهریمن؛ که سپس نام اهریمنی وی به «پولاد غندی» و «فولاد غندی» ابدال یافته است: دیو فولادینی که «زدارکامه» و ویرانگر است و «کام» و میل او بر «زدن» و تخریب است و قهرمان او را نابود خواهد کرد!

اما از این فهرست نام دیوان در هفتخوان رستم، بیش از همه نام دیو بزرگ و هم‌اورد اصلی، دیو سپید، جلب نظر می‌کند و این نکته که چرا خلاف انتظار، به جای آن که صفت سیاه و حاکی از تیرگی رنگ و دل به وی دهند، نامی را بر او اطلاق کرده‌اند که باید نماد روشنی و درخشندگی و پاکی باشد؛ یعنی رنگ سپید. جایگاه دیو سپید کوه اسپروز است که در آن خورشید غروب می‌کند (ج ۲، ۱۹۶۶: ۸۴، بیت ۱۶۳). دیو سپید با ابزار تیرگی و سیاهی بر کاوس و سپاه ایران چیره می‌شود (شاهنامه، جلد دوم، ۱۹۶۶: ۸۶):

جهان کرد چون روی زنگی سیاه

همه روشنایش گشته نهان

شب آمد یکی ابر شد با سپاه

چو دریای قارست گفتی جهان

یکی خیمه زد بر سر از دود و قیر	سیه شد جهان چشم‌ها خیره خیر
چو بگذشت شب روز نزدیک شد	جهانجوی را چشم تاریک شد
ز لشکر دو بهره شد تیره چشم	سر نامداران از او پر ز خشم

در غاری که جایگاه جنگ رستم و دیو سپید است نیز این تیرگی هست و همه تن دیو و غار سیاه است (همان: ۱۰۷):

و زان جایگه سوی دیو سپید	بیامد بکردار تابنده شید
بکردار دوزخ یکی غار دید	تن دیو از تیرگی ناپدید ..
چو مژگان بمالید و دیده بشست	در آن تاریک لختی بجست
به تاریکی اندر یکی کوه دید	سراسر شده غار از او ناپدید
به رنگ شبه روی و چون شیر موی	جهان پر ز پهنای و بالای او
سوی رستم آمد چو کوهی سیاه	از آهنش ساعد ز آهن کلاه

تضادی که میان پیکر سیاه دیو سپید و موی شیررنگ او در داستان می‌آید، درست همان است که میان تیرگی غار تاریک و روشنایی نیمروز، زمان هنگامه نبرد رستم و دیو سپید نیز پدیدار می‌گردد و صحنه را با نوعی تکیه سنگین بر تضاد میان نور و ظلمت می‌آراید. سود جستن از این گونه نکته‌ها و دقایق گویای زبردستی هنری در پردازش داستان در شاهنامه است. اما این توجیه به نظر نمی‌رسد که برای نامیدن دیوی با این هیبت و سهمناکی و اهمیّت، دلیل تراشی ثانوی و دومین نباشد و اصالت اساطیری کهنی را بازنمون و بازگو کند. به ویژه آن که شماره هفت در هفتخوان و انطباق آن با مراحل هفتگانه عرفانی تا آیین مهر و مهرپرستی قدمت دارد و رستم نماد اقتدار و نیرومندی و دلاوری سالکان مبرّز راه حق است:

ز این هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت	شیر خدا و رستم دستام آرزوست
----------------------------------	-----------------------------

(مولانا جلال‌الدین رومی)

واژه «سپید» را می‌توان بازخوانی صورت **سپیت** (spyt) پهلوی دانست که هم نام رنگ مشهور است و هم می‌تواند برگردان واژه **دود** (spayeti) اوستایی به خط پهلوی باشد، به معنای «می‌افکند، می‌اندازد». این فعل از ریشه -spā به معنای «پرتاب کردن، دور انداختن» (بارتلمه، ۱۳۸۳: ۱۶۱۵-۱۶۱۶ (spā شماره یک)) و در زبان پهلوی به **سپیت** (abganēd) ترجمه شده است (وندیداد و زند آن: دستور هوشنگ: ۹۴ سطر ۹ و ۱۵). برگردان کردن واژه‌های اوستایی به خط پهلوی اولاً نایاب نیست و ثانیاً این واژه خود به صورت نام ظاهراً برای دو مورد متضاد به کار رفته است و چنین اختلافی را باید نکته متمایز و بارزی دانست که مسئله می‌آفریند و جای بحث و گفتگو و جستجو را باز می‌گذارد.

کاربرد نخستین آن را در فرگرد سوم *وندیداد پهلوی*، پرنوشت^۱ بند چهل و دوم (همان: ۹۶-۱۰۰) می‌بینیم و این واژه در میان متن پهلوی چنان می‌آید که باید آن را «پتیت» یعنی «توبه و توزش، و تاوان و جبران گناه» شمرد (یادداشت دستور هوشنگ: ۹۸، یادداشت شماره ۳۴):

[پس **دند دند دند** چیزی نیکو (است) هر آینه نیز با (این نیکویی) پس این (هم هست) که هر چند **دند دند دند** چیزی همانا نیکو (است) نیز (اما) پس بیگناهی نیکوتر (است)] دین بهی مزدیسنان را (بنیاد) باورها بر توزش (و تاوان و جبران گناه) طرح (افکنده و ساخته) شده است (همان: ۹۷، سطرهای ۳-۶).

[**دند دند دند** برای هرکس همانا باید (و) در هر گناه همانا باشد (و میسر و روا خواهد بود) (همان: ۹۸، سطرهای ۱-۲).]

[هرگاه (کسی را) گناه بر ذمه (باشد) آن را با **دند دند دند** باید گزارد (و دور کرد و پاک نمود و تاوان داد) (همان: ۹۹، سطرهای ۲-۳)]

واژه **دند دند دند** را در این چند جمله، به قول دستور هوشنگ (صفحه ۹۸، سطر یکم، یادداشت شماره ۳۴) باید معادل با «توبه» گرفت و «پتیت» (پهلوی: *petit* بنا بر آوانویسی مکنزی، ۱۳۷۹)؛ که مستلزم پرداخت دیه و تاوان و نیز خوردن تازیانه است، و برابر با کفاره و تقاص. این معنی هماهنگ است با کار رفت این فعل در بند چهل و یکم از همین فرگرد وندیداد که در زند به *abganēd* (افکنند) ترجمه شده است (همان: ۹۴، سطر ۹ و ۱۵) و چنین مضمونی با بند ۲۸، از فصل دوازدهم *شایست‌ناشایست* (۱۳۶۹: ۱۶۲) می‌خواند و با آن انطباق می‌پذیرد.

اما همین فعل در جای دیگر، کاربردی چنان می‌یابد که نه تنها معنای مغایر با مورد نخستین دارد، بلکه به نظر می‌رسد که با آن متضاد است و درست معنایی خلاف این از آن برمی‌آید. هنگامی که گناهی باعث «افکندن» گناهکار به دوزخ می‌شود نیز همین فعل به کار می‌رود. نمونه‌هایی از این سان کاربرد واژه **دند دند دند** را می‌توان یافت، که افزون بر غرابت استعمال یک فعل اوستایی در جای یک اسم پهلوی، چون حاوی چنین تضادی است، بسیار شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد. افزون بر تضادی که میان معنای **دند دند دند** در این مورد با معنای دیگر آن، یعنی «پتیت» و جبران گناهان هست، ضبط دستنویس‌های مختلف نیز در اینجا با یکدیگر در تضاد است. از این بابت می‌توان به دو فرضیه توسل جست. یکی گذر زمان و فراموش شدن اصل موضوع و دخالت سهوی کاتبان و نسخه‌برداران در ضبط متون و دیگری بودن منازعه‌ای دیرین در این مسئله مهم فقهی. بر مبنای همین دومین فرض است که می‌توان پنداشت که منازعه میان طرفداران نظریات مختلفی در این باب، در این اقوال بازتاب یافته است. روشن است که همچنین ناگزیر باید بر ضبط موجود در دستنویس‌ها تکیه داشت.

^۱ - gloss

در کتاب پهلوی دادستان دینی، فصل چهلم، بند ۹ (صفحه ۱۳۱؛ نیز برابر با بند شماره ۶)

دع ددنی ددنی در درون نوشته پهلوی چنان به کار رفته است که باید آن را به عنوان صفت برای

گناهی گرفت که توزش و تاوان ندارد و جبران کردن و زدودن آن میسر و ممکن نیست:

چونان که گفته شده است مبتنی بر مهربانی (و رحمت است) داد (و قانون) یزدان، یعنی که بهدین

یزدان (و دین) مزدیسان را (بنیاد) باورها (و اعتقاد) بر توزش (و تاوان و جبران گناه) طرح (افکنده و

ساخته) شده است؛ یعنی که گناه **دع ددنی ددنی** در آن نباشد. پس آن را توزش (و شیوه جبران و

تاوان) از روی دین پیدا (است).

واژه **دع ددنی ددنی** بار دیگر نیز در زند هر مزدیشت، پرنوشت بند ۱۰، به کار رفته است (دابار،

۱۹۲۷: ۹۰، س ۱۸؛ و نیز ۳۳۱، یادداشت ۱۰۹) و در آنجا بنا بر ضبط متفاوت و متناقض دستنویس‌ها

– که در برخی از آنها واژه «نیست» هست و در برخی دیگر نیست – هر یک از دو معنای متضاد را، یکی

«پتت» و توبه و «جبران مافات» و دیگری «گناه ناتوختنی» را، می‌شود از آن استنباط کرد. دوگانگی

طرز کار رفت این واژه در این تفسیر، احتمالاً حکایت از اختلاف نظر و تشتت آرای دارد که درباره این

واژه ناعادی و غیر معمولی در بین است. چنین به نظر می‌رسد که همراه با غرابت معنای این واژه و کاربرد

آن و در پس این گونه تفاوت‌هایی که در ضبط باورها و کتابت و نسخه‌برداری دستنویس‌ها به چشم

می‌خورد، با اختلاف نظر و تضاد عقاید رایمندان و صاحب‌نظرانی روبرو هستیم که در نزاعی عقیدتی و

فقهی با یکدیگر درگیر هستند. حتی می‌توان پرسید که آیا هر یک آن دیگری را «آشموغ» و بدعتگذار

نمی‌نامد و بهنگام ذکر واژه «آشموغی» و *ahlomōyīh* که در سطور پیش از آوردن واژه

دع ددنی ددنی در همین جا می‌آید، آیا سخن از اتهامی در میان نیست که بر یکدیگر می‌زنند و آیا

مضمون همین نوشته نمونه‌ای از جدل‌ها، و به اصطلاح «پیکارها» و مبارزاتی نیست که در روزگار

ساسانیان میان روحانیان و موبدان مطرح بوده است؟

از سه چاشته یا گروه و نحله فقهی که نخست با یکدیگر درگیری و اختلاف نظر داشته‌اند، و ثانیاً در

نهایت، هر سه رسمی و پذیرفته و قانونی به شمار می‌رفته‌اند، خبر داریم (مزدآپور، ۱۳۷۶). اما از سویی

دیگر، اگر روحانی و موبدی از حله این سه چاشته و آموزه‌های پذیرفته بیرون می‌رفته است و عقاید و

باورهای متضاد را مطرح می‌ساخته و خارج از حدی پذیرفته و مرسوم نظری را ابراز می‌داشته و دست به

عملی بدیع می‌زده است که مورد توافق رسمی نباشد، بر او انگ بدعتگذاری و آشموغی می‌زده‌اند. فصل

نهم از کتاب فقهی شایست‌ناشایست بیشتر به تکالیف موبدان و روحانیان می‌پردازد و در بند سوم آن، از

زایش آشموغ در خاندان روحانیان سخن می‌رود (۱۳۶۹: ۱۱۱). نیز در کتاب قرن سومی نامه‌های

منوچهر می‌بینیم که منوچهر گشن جمان، موبد بزرگ فارس و کرمان، در خرداد ماه سال ۲۵۰ یزدگردی

(منصوری – شریفانی، ۱۳۹۴: ۱۳۴؛ نامه سوم، بند ۲۱)، که می‌شود سال ۲۶۰ هجری شمسی، برادر

خود، زادسپرم را به اتهام بدعتگذاری تکفیر می‌کند و بر او مهر آشموغی و سرپیچی از احکام پذیرفته و

کهن می‌زند (نامه‌های منوچهر، نامه سوم، بند ۱۹: ۱۹۱۲: ۹۸): «پس آن که اندر ایران شهر به نام دستوری (و موبدی) همی چاره‌گرِ ریمنی (و تطهیر نجاست و ناپاکی است و) همی چنان که نوشته شد (آن شیوه) را (و) آن آیین (و آن طرز) شستشو را فتوا داد؛ آن آیین (و روش تطهیر) را همی داد (و قانون) نهاد (و درست شمرد)، (و را) آشموغ (و بدعتگذار) و مرگ‌زان و (سزاوار اشد مجازات) باید انگاشت!».

اعصار و قرونی متمادی از آن روزگاری گذشته است که بحث بر سر آرای آشموغان و تفاوت چاشته‌های فقهی در میان بوده و سپس به بوته فراموشی افتاده است. به رغم این دوری زمان و ابهامات دیگر، اما حتی احتمال می‌رود که جستجوی دقیقتر و پیگیری منظمی بتواند در پشتِ غرابتِ کاررقتِ واژه

دع ددند (دند) بسان یک اسم معرفه و با معانی مختلف و متضاد در متون زند و تفسیر اوستا به آگاهی‌های بیشتری دست یابد و حتی از طریق بازبینی آرای متخالف باستانیان بر مبنای ضبط دستنویس‌ها و تعلق آنها به خاندان‌های مختلف موبدان اطلاعاتی تازه را به ارمغان آورد. اما به هرتقدیر، می‌دانیم که موبدان با تغییر اعتقاد و رای خویش، گاه به اجبار و بیشتر اغلب به اختیار، همواره کوشیده‌اند تا رد پای افکار گذشته را بپوشانند و از این روی خود نیز به همراهی بیگانگان، به پوشاندن و تخریب نظریات رفتگان پرداخته‌اند. دیگر این که بیگمان طرزی متفاوت و متمایز در دگرگونی نظریات فقهی و مذهبی هست که آنها را از تغییرات در داستان و روایات داستانی متمایز و متفاوت می‌گرداند.

هنگامی که آن ضبط از معنای **دع ددند (دند)** را در *دادستان دینی* و نیز در پرنوشت بند ۱۰، از زند هرمزدیشت در ضبط نسخه‌های کهن چنان منظور داریم که معنای «گناه ناتوختنی و جبران‌ناپذیر» و «آن گناهی که مرتکب و گناهکار را به دوزخ می‌افکند» از آن بر می‌آید، آنگاه با توسل جستن به وجهی عرفانی از پردازش کلام داستانی و ضبط نقل حکایات در متون پهلوی به نام دیوی خواهیم رسید که هم‌اورد گشتاسب شاه کیانی است در *جاماسپ‌نامه* پهلوی (فصل یکم، بند ۲۰: ۱۹۰۳: ۷ و ۱۰): «اخوان سپید». ضبط این نام به خط پهلوی **𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥** (spēt ī axwān) است و گشتاسب با او در «بیشه سپید» و «جنگل سپید» (بنگرید: کریستن‌سن، ۱۳۳۶: ۱۴۲؛ *بشته‌ها*، جلد دوم، ۱۳۴۷: ۱۵۱ و یادداشتهای آن، و نیز اصل متن اوستایی *رام‌بشت*، کرده ۸، بندهای ۳۰-۳۳) می‌جنگد. آرتور کریستن‌سن قول *جاماسپ‌نامه* را جدیدتر و اختلاطی از چند روایت پیشین می‌شمارد (کریستن‌سن، همانجا).

توضیحی را که در اینجا می‌توان افزود، یکی آن است که برای آمدن نشانه اضافه *ī* (ماهیار نوابی، ۱۳۷۸: ۱؛ همو، ۱۳۸۰) در spēt ī axwān، خلاف قاعده شناخته و آشنای حذفِ امروزی آن در زبان فارسی در اضافه مقلوب و پس از صفت و موصوف مقلوب، مثال‌هایی را در زبان‌های زنده ایرانی و نیز در متون قدیمی می‌توان یافت که در آنها کسره باز می‌ماند، مانند «خوشگل کیجا» به معنای «دختر خوشگل» و «مقبول کیجا» و «فوتبال زمین» به معنای «زمین فوتبال»، که در کرشته نزدیک به تهران اینک به کار می‌رود و نیز **𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥** (درخت آسوری، بند ۳۶: متن‌های پهلوی چاپ بنیاد

فرهنگ ایران، «شماره ۱۱۲»: ۱۱۱، س ۱۴) که می‌شود *šāh ī ham-hirzān*، یعنی «همالان شاه، همپایگان و رفقای شاه» یا **ا(و)د - کلوید** (*warkaš ī zreh*). «دریای ورکش و فراخکرد و دریای محیط»: همان: ۱۱۲، سطرهای ۱۷-۱۸) و یا **ا(و)د - زسرس** (*zarrēn ī saxwan*)، «سخن زرین»، همان، بند ۵۱: متن‌های پهلوی: ۱۱۳، سطر ۱۶) به همین روال *spēt ī axwān* نیز به خوبی می‌تواند همان «اخوان سپید» باشد. آنگاه «اخوان سپید» را به آسانی می‌شود به پیروی از پروفیسور کریستن‌سن با دو دیو داستانی سرشناس، هم‌آوردان بلندجاه رستم، یکی «اکوان دیو» و دیگری «دیو سپید» مازندران یکتا یافت!

در ابدال واج /x/ به /k/ و بالعکس، مشکلی در کار نیست و هنوز شاید بتوان در ایران امروزی کسانی را دید که به «دکتر» می‌گویند *doxtor* و حتی *doxter*. درگوشش به‌دینان، در زیرگوشش‌ها یا به اصطلاح اهل زبان، لهجه‌های مختلف آن، به «کدو» هم *kdi* و هم *xdi*، و به «خانه» هم *xda* می‌گویند و هم *kza* که این دوتای آخری را باید برابر با «کده» در فارسی دانست. بدین شمار است که با سهولت می‌توان پیشنهاد کرد که *axwān* با نام «اکوان» شاید یکی باشد. اما واژه *axwān* جمع *axw* پهلوی است و در فرهنگ کوچک زبان پهلوی از دیوید نیل مکنزی (۱۳۷۹)، سه سرواژه به *axw* اختصاص دارد که برای دوتای آنها، یکی «هستی، وجود، جهان»، و دیگری «اندیشه، اراده؛ نیروی زندگی» را معادل در فارسی امروزی آورده‌اند.

هر گاه **ا(و)د - سپد** و *spēd* را در نام این دیو هم‌آورد گشتاسب کیانی برگردانی از پهلوی **د(و)د - د(و)د - د(و)د** اوستایی بگیریم که از حیطة مباحث فقهی به دایره داستانی و قصص عرفانی در آمده است، آنگاه نبرد نخستین شهریار پذیرنده دین زرتشت را با «اخوان سپید» و در «پدشخوارگر» و کوه‌هایی جنگلی انعکاس و بازتاب هنر جنگاوری وی خواهیم دید که واجد وجهی تمثیلی و دینی و معنوی نیز خواهد بود. ازیرا که واژه *axw* به معنای «ذات و وجود و عالم» نیز هست، و پس بنا بر گرفتن صفت «بهترین و برترین» یا «بد و بترین» معادل «بهشت» یا «دوزخ» به کار می‌رود. همچنین «اخوان سپید» را با توجه به معنای **د(و)د - د(و)د - د(و)د** در آن جای زبَرنوشته در کتاب *د(و)د - د(و)د - د(و)د*، یعنی «گناهی که به دوزخ می‌افکند» و ضبط برخی از دستنویس‌های تفسیر بند ۱۰، از هرمزد یشت، می‌توان مثال روحانی و صورت مثالی گناهی دانست که همه را به دوزخ و به «بترین جایگاه» و «جایگاه دروج» و مکان دروغکاران می‌اندازد. اما گشتاسب با پذیرفتن آیین و دین، بر این دیو چیرگی می‌یابد و از افتادن خود در «بترین هستی و عالم»، و یا از افتادن همه عالم در دوزخ پیشگیری می‌کند.

با پذیرفتن این فرض و پیشنهاد، می‌توان برای غلبه رستم دستان پس از هفت واقعه و «خوان» و هفت «سهمیه» و «سهمیه‌های هفتگانه» در هفت مرحله و منزل و «خان»، در هفتمین جنگ با «دیو سپید» توجیهی عرفانی یافت و دیو سپید را «دیوان دیو» و بزرگترین نیروی دیوی و اهریمنی دانست که «پهلوان» یا «زهر» و «سالک» در پایان منازل عروج روحانی بر آن چیره می‌شود و به پیروزی آرزویی و توفیق بی‌پایانی می‌رسد که آرمان و نهایت مراد هر راهرو و جوینده رستگاری است. با توجه به شیوه

انتزاعی تفکر در آن روزگاران، که برای هر معنی و مفهوم، و حتی برای بسیاری از اشیاء قائل به «مینو» یا مثال افلاطونی و شکلی روحانی و صورت معنوی بوده‌اند؛ دیو سپید یا اخوان سپید می‌تواند مینوی همه گناهانی باشد که روان جهانیان و همه هستی را به دوزخ می‌افکنده است و فعل «افکندن» با صیغه صرفی و شکل اوستایی خود می‌توانسته است در زبان پهلوی و سپس فارسی، به صورت نام خاص برای او درآید و گشتاسب با پذیرفتن دین بر این دیو پیروزی می‌یابد و نمادی از قهرمانی و بزرگی، مانند رستم، در پی هفت منزل و «هفتخوان» خود، او را مغلوب می‌کند و بر روح و مثال معنوی «گناه» چیره می‌شود. این تعبیر عرفانی و رمزی از هفتخوان، به صورت هفت مرحله عروج روحانی گسترش دارد و مثلاً در مصنفات شیخ اشراق و در دیوان شمس تبریزی به آن اشاره رفته است. همچنین در شخصیت داستانی رستم در شاهنامه، بسیاری از صفات و سجایای نیکان، که مفاهیم بلند و اخلاق پسندیده ستوده و شایان است، دیده می‌شود و رستم در جوانمردی و درستی در رفتار و کردار چندان ستوده است که در انجمن برترین آموزندگان درس اخلاق و آموزگاران راستی و ستایشگران نیکنامی داستان‌های او را می‌خوانده‌اند و او را نماد و نمونه‌گزين راستان و نیکمردان و پیروان سنت فتوت و جوانمردی می‌شمرده‌اند. بیگمان در پرورش و پردازش این پهلوان پسندیده و صفات بارز و سزاوار او «سخنوران» و «فرخ مهان» قرن‌ها تلاش و کوشندگی کرده‌اند و بُن و بنیاد آن «هنرهای اخلاق» را باید در تصورات و اندیشه‌هایی سخته و اصیل و کهن دانست.

در راستای پیوند پهلوانی و سنت عیاری ریشه‌دار و ستوده و داستان‌های وابسته به آن است که نباید بیهوده و اتفاقی باشد که داستان هفتخوان قدیمی اسفندیار به رستم تفویض گشته و دو داستان جنگ با دیو سپید در مازندران و داستان جنگ با هاماوران از داستان آغازین واحدی در روایت کهنتر بر ساخته شده است. آنگاه داستان پیروزی بر «اخوان سپید» هم به دو صورت، یکی غلبه بر «دیو سپید» در پایان هفتخوان از داستان قدیمی و فراموشیده پهلوانی‌های گشتاسب- یا احتمالاً در داستان‌هایی از اسفندیار در روایات جدیدتر- و سپس به شکل کشتن «اکوان دیو»، بار دیگر به رستم انتساب یافته است.

نبودن نشانه‌های بسیار و آثار متعدد از این شیوه تعبیر و تفکر عرفانی از ایران باستان قابل توجه است. اما این فقدان و بی‌نشانی را باید هماهنگ و متوازن با آن برخورد کلی و عامی دانست که راست‌دینان و مقامات رسمی دینی آن روزگار با دیگران و با یکدیگر داشته‌اند. از جهتی دیگر، در نزد ایرانیان مرسوم بوده است که جز برای آموزه‌های خاص دینی در نحله‌های رسمی و به اصطلاح «قانونی» و مصوب خود، اختصاصی و انحصاری را برای نگاهداری دانسته‌ها و دستاورد علمی و دانشی، و البته اساطیری و داستانی روا ندارند. پس، هر برداشت دیگر و هر شیوه تفکر متفاوت از فقهت را دانایی و علمی عام می‌شمرده‌اند و آن را به همگان می‌سپرده‌اند. در کتاب ششم دینکرد، به همین روال، شرح ماجرای گروندگان به زندگانی درویشان و رهروان راستین در راه فقر و سلوک عرفانی را همپای داشتن مقام دینی و راهبری روحانی جامعه، در کنار هم می‌بینیم (مزدآپور، ۱۳۷۸). چنین است که حتی آن حکمتی را که روزگاری به آشموغان، یعنی بدعتگذاران و ملحدان، نسبت می‌داده‌اند، شاید که در دوران‌های بعدی، خود پذیرفته و سپس در اختیار دیگران هم نهاده باشند.

در نتیجه، چنین به نظر می‌رسد که از جمله نتایج همان طرز تلقی و ایستار موبدان حکومتی و رسمی دوران ساسانیان، مثلاً چنان که درباره «بخت‌آفرید» و «آدریاد زرتشتان» (متن‌های پهلوی، بنیاد فرهنگ ایران: ۸۱، بندهای ۱-۳) به یادگار مانده است، باید باشد که عرفان باستانی ایران، که اصلاً ریشه به گاهان زرتشت می‌برد، صورتی عام و همگانی به خود گرفته است. خاطره همان معرفت روحانی کهن و روشن‌بینی دیرپای را باید در شعر فارسی به ویژه منظور داشت که در گوشه و کنار، به صورت پراکنده و منتشر بازمانده است و پیشینه قدیمی آن به ادوار باستانی می‌رسد. به همین روال، داستان‌های عرفانی و رمزی بازگردنده به آن نیز در شمار بخش عمده و اصلی ادب و آثار مکتوب و قصص شفاهی ایران باستان در متن عام جامعه جذب شده و سپس به عربی و فارسی دری رسیده است.

بدین شمار، گرچه از «حکمت خسروانی» در آثار بازمانده پهلوی کتابی جز بقایایی اندک نمی‌یابیم (مثلاً، مزداپور، ۱۳۷۸)، باید به یاد سپرده باشیم که هر چه در آن آثار بازمانده به زبان پهلوی هست، نتیجه و دسترنج تلاش گروهی ویژه از روحانیان این مرز و بوم است که جمعی متشکل و رسمی و پذیرفته داشته‌اند و در آن نوشته‌هایی که از ایشان تا به دوران ما باقی است، پرداختن جز به آرای پذیرفته خویش را در چاره‌جویی ویژه، و بحث و جدل بر سر آنها را روا نمی‌شمرده‌اند. قرائن و شواهد پراکنده بسیار گواهی می‌کند که هم اینان و یا شاید گروه‌های دیگری از رایمندان و دانندگان و خردمندان به ساختن و پرداختن علمی چون پزشکی و نجوم و مهندسی، و یا شیوه‌های دیگری از اندیشه دست یازیده‌اند که هر چند به دلیل معایرت نظریات آنان با عقاید فقهی و قواعد معمول در آن، اصولاً در زمره باورهای مذهبی رسمی و حکومتی نمی‌گنجد، اما سپس همین دستاورد دانشی و علمی آنان به اشکال گوناگون تداوم یافته و در جامعه بر جای است؛ چندان که دنباله قصص رمزی و عارفانه حکمی باستانی را به خوبی می‌توان در قصه‌های درویشان و عارفان در ادوار بعدی باز جست و پیدا کرد. یادگارهای بازمانده در کتاب‌های پهلوی تنها گوشه کوچک و بخشی اندک از اندیشه را در ایران باستان بازگو می‌کند و نگاهداری و محافظت از آنها نیز دشواری صعب و رنجباری بوده است و مگر به واسطه اتفاق و تصادف، همین یادبودهای مختصر و آثار ناچیز نیز باقی نمانده است و تنها با داوری بر اساس قرائن و شواهد پراکنده است که می‌توان دورنمایی از جهان تفکر گذشتگان بزرگوار این دیار را در نظر آورد.

منابع

- بارتلمه، کریستیان (۱۳۸۳). *فرهنگ ایرانی به انضمام ذیل آن* (با پیشگفتار بدرالزمان قریب)، تهران: اساطیر - مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.

- پورداد، ابراهیم (گزارنده) (۱۳۷۴). یشت‌ها، ۲ ج، تهران: طهوری.
- جاماسب آسانا، جاماسب جی منوچهر (بی‌تا). متن‌های پهلوی، ۲ ج، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- جاماسب‌نامه پهلوی، نگاه کنید به: Modi (1903).
- دادستان دینی (دادستان دینیک (۲۵۳۵/۱۳۵۵) بخش ۱: پرسش ۱-۴۰. منوچهر گشن‌گشان (گشن‌جام). ویراسته هیربد تهمورس دیشاجی انکلساریا. (تجدید چاپ) به کوشش ماهیار نوابی - محمود طاووسی، شیراز: مؤسسه آسیایی (گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی: شماره ۲۰).
- شاهنامه فردوسی - جلد دوم (۱۹۶۶). به تصحیح آ برتلس، ل گوزلیان، م عثمانوف، او اسمیرنوا، ع طاهر جانوف؛ جلد چهارم (۱۳۶۵). به تصحیح ر علی‌یف، آ برتلس، م عثمانوف؛ تحت نظر ع نوشین، جلد ششم (۱۹۷۶). به تصحیح م ن عثمانوف، زیر نظر ع نوشین.
- شاهنامه فردوسی (۱۳۹۱). (زیر نظر مهدی قریب). جلد دوم به تصحیح و اهتمام محمد نوری عثمانوف، رستم موسی علی‌اف، جلد چهارم به تصحیح و اهتمام عبدالحسین نوشین، اندره ینفگنی یویچ برتلس، محمد نوری عثمانوف، رستم موسی علی‌اف، انصار افصح‌نژاد. تهران: سروش با همکاری دانشگاه خاور شناسی مسکو (شماره‌های ۱۵۴۱ و ۱۵۴۳).
- شاهنامه فردوسی (۱۳۷۹). (همراه با خمسة نظامی) چاپ عکسی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- شایست‌ناشایست، نگاه کنید به: مزداپور (۱۳۶۹).
- قریب، بدرالزمان (۱۳۷۴). فرهنگ سعدی (سعدی - فارسی - انگلیسی)، تهران: فرهنگان.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۳۶). کیانیان. ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کلنز، ژان (۱۳۹۴). فهرست فعل‌های اوستایی، ترجمه بهمن مرادیان - محبوبه کرمی، تهران: فروهر.
- ماهیار نوابی، یحیی (۱۳۷۸). «کسره اضافه»، یادیار مهربان (یادنامه بهرام فره‌وشی) به کوشش هما گرامی (فرهوشی)، تهران: فروهر، ص ۲۳۵-۲۵۶.
- ماهیار نوابی، یحیی (۱۳۸۰). «کسره اضافه و واو عطف»، فرهنگ (ویژه‌نامه زبان‌شناسی)، سال چهاردهم. شماره‌های اول و دوم، پیاپی ۳۷-۳۸، تابستان، صص ۲۵-۳۶.
- متن‌های پهلوی، نگاه کنید به: جاماسب آسانا(بی‌تا).
- مزداپور، کتابیون (گزارنده) (۱۳۶۹). شایست‌ناشایست، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مزداپور کتابیون (۱۳۷۶). «چاشته‌ها: سه نحله فقهی در روزگار ساسانیان»، یاد بهار (یادنامه مهرداد بهار)، تهران: آگه، صص ۳۸۹-۴۱۱.
- مزداپور کتابیون (۱۳۷۸). «سرآغاز اخلاق درویشان در ایران»، یاد یار مهربان (یادنامه بهرام فره‌وشی). به کوشش هما گرامی (فرهوشی)، تهران: فروهر، صص ۲۳۵-۲۵۶.
- مزداپور کتابیون (۱۳۸۷). «تبارنامه یک واژه تاجیکی و زن نمکین»، جشن‌نامه بدرالزمان قریب، به کوشش زهره زرشناس - ویدا نداف، تهران: طهوری، صص ۱۴۹-۱۵۷.

- مکنزی، دیویدنیل (۱۳۷۹). فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرائی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- منصوری، یدالله - پویا شریفان (۱۳۹۴). نامه‌های منوچهر (متن انتقادی: آوانویسی، واژه‌نامه، نمایه پهلوی)، تهران: آوای خاور.
- نامه‌های منوچهر، نگاه کنید به: Dhabhar (1912).
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۱). دستورنامه پهلوی (جلد دوم: شرح واژگان و دستور زبان)، (تجدیدچاپ از نسخه چاپ ۱۹۷۴، ویسبادن)، تهران: اساطیر - مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- وندیداد و زند آن، نگاه کنید به: Dastoor Hoshang (1907).
- یشت‌ها، نگاه کنید به: پورداد (۱۳۷۴).
- Dastoor Hoshang Jamasp (ed.) (1907). *Vendidād (Avsta Text with Pahlavi Translation)*. Vol. I. Bombay.
- Dhabhar, Ervad Bamangi Nasarvangi (ed.) (1927). *Zand-I Khūrtak Avistāk*. Pahlavi Text Series. No. 3. Bombay: Trustee of Parsee Panchayet Funds and Properties.
- Dhabhar, Ervad Bamangi Nasarvangi (ed.) (1912). *Nāmākīhâ-i Mânūshchīhar: The Epistles of Manushchihar*. Pahlavi Text Series. No. I. Bombay: Trustees of Parsee Panchayet Funds and Properties.
- Modi, Jivanji Jamshedji (ed.). (1903). *Jāmāspi (Pahlavi, Pāzend and Persian Texts)* Kobenhavns Universitet. Bombay: Bombay Education Society's Press.