

دیوها و پریان در شعر سنایی

مهناز بازگیر^۱

چکیده

سنایی شاعر بزرگ ادبیات فارسی است و جایگاه ممتازی در میان گویندگان این مرز و بوم دارد که به واسطه عرفان و حکمت شهره است. عرفان و حکمت در شعر وی از بسامد بالایی برخوردار است و یکی از مضمون‌های اصلی شعر اوست که نشان از سیر و سلوک و آگاهی گسترده وی از فرهنگ ایران دارد. سنایی این حکمت و عرفان را گاه با رمز می‌آمیزد و به موجوداتی چون دیو و پری اشاره می‌کند که یکی دیگر از ویژگی‌های شعر اوست. وی با بهره‌برداری از عناصر اسطوره‌ای و رمزی، دریافت‌های شهودی را بیان می‌کند و از آنها به عنوان ابزار انتقال معانی بهره می‌گیرد. در این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، کوشش می‌گردد از میان آن عناصر به انواع دیوها و پریان اشاره شود، تطور ایماژهای آنها بررسی گردد، الفاظ و تصاویر بیان شده که برای رسیدن به دنیای خاص سنایی است با مختصه‌های اساطیری و رمزی تطبیق داده شود و شباهت‌ها، حکمت‌ها و ظرایف و نکته‌های عرفانی رمزی آن با بیان شواهد شعری و ارسای گردد و ضمن تحلیل و مقایسه، به متون کهن نیز اشاره شود. نتیجه پژوهش در بردارنده این است که در نگاه سنایی انواع دیوها و پریان، جنبه تاریک درون آدمی را نشان می‌دهند و رمزی از قوای نفسانی هستند. پری‌ها و فرشتگان خجسته و نیکو هستند و نمادی از لطافت و کمال وجود آدمی به شمار می‌آیند و در حقیقت در دنیای سنایی دیوها و پریان ابزاری برای مبارزه با نفس محسوب می‌شوند.

کلیدواژه‌ها:

دیو، پری، شیطان، سنایی، رمز.

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

در بیشتر آثار منثور و منظوم فارسی یکی از موضوعات شعری پرداختن به موجوداتی از قبیل دیو و پری است که گاه نماد یک خصوصیت انسانی قرار می‌گیرند، بعضی نیز آنها را افسانه می‌شمرند. در هر حال، سنایی این موجودات را برای بیان مکنونات فکری و قلبی خود دست‌آویز قرار می‌دهد. پرسش این پژوهش آن است که سنایی چرا از دیو و پری در شعر خود نام برده و تا چه حد نگاه و اندیشه وی با متون اساطیری و دینی منطبق و نزدیک است؟ این پژوهش شامل پنج بخش است. در بخش اول به دیوها و انواع آن و ویژگی‌ها و شیوه راندن آنها اشاره می‌شود. در بخش دوم پری و جن و غول و دیدگاه سنایی بررسی می‌گردد. بخش سوم به ابلیس و گاه مترادف آن شیطان و اهریمن اختصاص دارد و شرح مبسوط نگاه سنایی مبنی بر آنکه نفس آدمی همان شیطان است. بخش چهارم به تقابل یزدان و اهریمن که نماد نیکی و نور و مظهر شرّ و ظلمت هستند می‌پردازد و در بخش پایانی به انواع فرشتگان و مختصات آنها اشاره می‌شود تا مختصات فکری سنایی آشکار گردد و زمینه‌آشنایی با فرهنگ و ادبیات غنی این مرز و بوم فراهم آید.

پیشینه تحقیق

در پیشینه تحقیق مورد نظر این عناوین مشاهده شد: مقاله «ماهیت پری در ایران باستان با ماهیت آن در ادبیات فارسی» لقمان احمدپور (۱۳۹۶) که به ویژگی پری در دوره باستان اشاره کرده و آن را موجودی اهریمنی یافته که در دوره میانه به موجودی مثبت و نیکوکار تغییر ماهیت داده است. مقاله «ویژگی‌های پری در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه» نوشته رضا ستاری و سوگل خسروی (۱۳۹۴) ویژگی‌های پریان را در گرشاسب‌نامه و سام‌نامه و بهمن‌نامه و وب‌رزنامه و فرامرزنانه و بانو گشاسب‌نامه دسته‌بندی کرده و سپس ویژگی آنها را شرح داده‌اند. مقاله «پری» نوشته سرکاراتی (۱۳۹۳) که ماهیت اول پریان را حدس زده است. وی بر این باور است که پریان پیش از ظهور زرتشت، زن-ایزدان فراوانی و باروری بوده‌اند که با ظهور زرتشت از جمع ایزدان رانده و منفور شدند. مقاله‌ای با عنوان «پری در شعر مولانا (دیدار با آنیما)»، مریم حسینی (۱۳۸۶) که پس از پدیدارشناسی پری، کاربرد و معانی مختلف آن را در شعر شاعران فارسی بررسی کرده و سپس به ترکیبات و تعبیر شعر مولانا پرداخته و از دیدگاه نقد کهن‌الگویی آن را به آنیما در ادب عرفانی تعبیر کرده است. مقاله «دیوان در شاهنامه» نوشته احمد گلی (۱۳۸۶) انواع دیوان در شاهنامه را دسته‌بندی و ویژگی‌های رمزی آنها را در شاهنامه مشخص کردند.

۱. دیوها (ویژگی‌ها و انواع)

جلوه‌هایی از موجودات اهریمنی و مخوف و گاه لطیف و زیبا در اشعار سنایی هویداست؛ موجودات مهیبی که هریک به گونه‌ای در ایجاد سازواره عجیب، یعنی هماهنگی شرارت و هیبت و زیبایی در پیکر موجودات اهریمنی و لطیف که هرکدام نقشی خاص را ایفا کرده‌اند. آفریننده این چهره‌های شگفت در شعر، بی‌اغراق، سنایی است. دیوان و فرشتگان در تصاویر وی نمونه‌های استثنایی از ترکیب زیبایی و خوفناکی به شمار می‌روند و گاه در اشعار، مقابل هم قرار می‌گیرند.

راه رو تا دیو بینی با فرشته در مصاف ز امتحان نفس حسی چند باشی ممتحن

(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۸۷)

دیو به منزله نماد شرّ با همه هیبت خود گاه به جنگ با انسان‌ها می‌آید و معمولاً به دست نمادهای خیر و شخصیت‌های مقدس از بین می‌رود. همیشه دیو به عنوان یک موجود منفی زشت هولناک و مخوف تجسم می‌شود.

دیو دیدم بسی در آن منزل چشم بر گردن و زبان بر دل

(سنایی، ۱۳۶۰:۲۲۵)

سنایی تلاش کرده که هولناکی و زشتی دیو را به عنوان نماد شرّ در چهره‌ای که چشم در گردن و زبان در دل دارد، مجسم کند که با تصویر ذهنی همه ما از دیو منطبق است. در اساطیر ژاپنی «در وصف ثونی‌ها آمده که با جثه‌ای غول‌آسا، رنگی سرخ، آبی، شاخ‌دار دارای سه چشم و سه انگشت در دست و پا هستند و به ظلم و بدی اشتهار دارند» (پیگوت، ۱۳۷۳:۱۰۵-۱۳۲). که با دیو در اساطیر ما و کلام سنایی مطابقت دارد. در متون مانوی تصویری که مانی از شیطان ارائه می‌دهد. این است: «دمی چون ماهی و بدنی چون اژدها و بال‌هایی چون بال پرندگان و سری چون شیر دارد» (به نقل از اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱:۲۲۰).

ضحاک که از تبار بیگانه است در شاهنامه به صورت آدمی که دو مار بر دوش دارد تصویر می‌شود. در اوستا، اژدها دیوی است با سه سر و سه پوزه و شش چشم و شش گوش و در دارد، نشان داده می‌شود و یا دیو هفت سر، که در اینجا اعداد نمودار صفات ذمیمه و قوای حیوانی هستند:

حجره‌ای پر از دیو هفت سری شش سر و چار بخش و پنج دری

(سنایی، ۱۳۶۰:۲۱۶)

در اشعار سنایی شخصیت‌های گوناگون با ظرافت‌های خاص وجودی و بصری به تصویر کشیده شده‌اند. این ویژگی را می‌توان با عناوین ارزشی، موجودات خیر و شر، خیالی، موجودات اسطوره‌ای و اهریمنی بررسی کرد و حتی انواعی برای آن قائل شد. مثل دیو سپید که اولین بار در شاهنامه از آن یاد شده است:

اندرین شاهراه بیم و امید دایه جسم تست دیو سپید

شب و روز از پی غذای تست مانده پستان دیو در دهنت

(همان، ۱۳۷۴:۴۶۶)

در شاهنامه، رستم برای رهایی اولاد با رخساز از هفت کوه می‌گذرد و به غار دیو سفید می‌رستد. رستم با لباس بیرسان و کلاه‌خود بر سر، بر سینه دیو سفید نشسته و خنجر به دست، او را می‌کشد. رستم و دیو سپید دو شخصیت اصلی صحنه‌اند، چهره زیبا و پهلوانانه رستم در تحرک و تکاپوی جنگ سرشار از زیبایی و دیو سپید، هولناک و زشت به عنوان نیروی شرّ در چهره‌ای شاخ‌دار که تصویر ذهنی همه ما از دیو است، نمودار می‌شود. دو قطب خیر و شر؛ یعنی شجاعت و حيله‌گری و صداقت و ذلت در تصاویر ذهنی سنایی، جسم و روح هستند اما اینجا رستم روح اسیر و دل‌بسته دیو سپید جسم است و میان آنان آشتی و هم‌بستگی است درحالی‌که سنایی دعوت به بیداری رستم روح دارد تا با دیو سپیدنفس بجنگد و آن را از پای درآورد. مولانا با الگوپذیری از سنایی همین مضمون را در غزلیات شمس دست‌مایه قرار داده است:

یا شیر ز پستان کرامات چشیدی یا شیر ز پستان سیه‌دیو مکیدی

خاموش و دهان را به خموشی، تو دوا کن زیرا که ز پستان سیه‌دیو، چشیدی

(مولانا، ۱۳۸۵:۲۳۵)

آدمی قبل از هبوط در تن و عالم طبیعت و قربت با نفس در جوار حق بهره‌مند بود و اکنون به جای لطف و عنایات حق از وسوسه‌های شیطانی و هواجس دیو نفسانی تغذیه می‌کند و این امر سبب می‌شود که در حیوانیت خود راسخ‌تر گردد.

در اشعار سنایی به انواع دیوان؛ از جمله: دیو آز و حرص و شهوت و خشم برمی‌خوریم که در متون کهن؛ مثل بندهشن به آنها اشاره می‌شود.

آن سرافیل سرافراز از علم ملکالموت دیو آز از حلم

(سنایی، ۱۳۷۴:۲۴۵)

کرده پیوند دلق خویش از برگ دیده زان برگ دیو آزش مرگ

(همان: ۲۳۵)

«آز دیو آن است که هر چیز را بیوبارد و چون نیاز را چیزی نرسد از تن خورد. او آن دروجی است که چون همه خواسته گیتی را بدو دهند، انباشته نشود و سیر نگردد، چنین گوید که چشم آزمندان هامونی است که او را سامان نیست» (بهار، ۱۳۶۹:۱۲۱).

سنایی در اندرز به سالکان طریقت به دیو حرص و شهوت و جنگ اشاره می‌کند که قوه منطق و عقل را از کار می‌اندازند و آدمی چون دیو باید با نیرنگ با قوای اهرمنی ستیز کند.

هرکه را دیو حرص مهمان برد تو حقیقت شنو که گرسنه مُرد

(سنایی، ۱۳۷۴:۴۳۲)

با همه حسرت و فغان و غریو پای عقلت بیسته‌اند سه دیو

با سه دیو آز ز آدمی یک دم تو همان کن که دیو با آدم

آنکه بی‌رنگ زد ترا نیرنگ در تو بنهاد حرص و شهوت و جنگ

(همان: ۳۷۴)

حسب حال آنکه دیو آز مرا داشت یک چند در گداز مرا

(همان: ۷۰۷)

از جمله دیوان می‌توان به «ترومد» اشاره کرد. «دیو زنی است که نخوت و تکبر و گستاخی می‌آفریند و به دست سپندارمذ از میان خواهد رفت» (آموزگار، ۱۳۸۹:۴۱).

پایت اندر طین دل بر نار باشد مر ترا دیو نخوت گفت خواهد نار به باشد ز طین

(سنایی، ۱۳۶۲:۵۵۶)

از دیگر دیوها، دیو شهوت است که «به آن «ورن» گویند و معمولاً با دیو آز از بدترین دیوها به شمار می‌آید» (آموزگار، ۱۳۸۹:۴۰).

یک زمان ز آب شریعت آتش شهوت بکش پس عوض بستان تو دیوی را هزاران حور عین

(سنایی، ۱۳۶۲:۵۵۷)

ز حرص و شهوت و کینه ببرتازان سپس خود را اگر دیوی ملک یابی و گر گرگی شبان بینی

(همان: ۷۰۶)

ز عشق آن یکی سلطان طاعت شادمان بودی ز رشک آن دگر شیطان شهوت مستزیدستی

(همان: ۶۲۱)

دیو خشم از پیام‌آوران اهریمن است. «دیوی است که با نیزه خونین ظاهر می‌شود او نیز با دیو آز، دو دیوی هستند که با اهریمن به پایان جهان می‌رسند» (آموزگار، ۱۳۸۹: ۴۲).

جای فرشته است و دیو چشم قوی خشم او حجله عقل است و جان گوش سخن‌کوش او

(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۶۵)

سنایی گاه دیو شهوت و خشم را همراه هم نشان می‌دهد:

ای مقیم از دو دیو دیوانه شهوت حیز و خشم مردانه

این کند لطف لیک با تلیس و آن کند کبر لیک چون ابلیس

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۷۹)

در تصاویر ذهنی سنایی، دیو چهره منفی آدم‌هاست؛ همان سایه یونگی که جنبه تاریک درون آدمی را از ابعاد جنسی تا کینه‌توزانه و ددمنشانه و اهرمینی او را دربر می‌گیرد. سنایی متذکر می‌شود که اگر بخش تاریک درون؛ یعنی کهن‌الگوی سایه را شناسایی کنیم از هرگونه دیو؛ یعنی آثار بداخلاقی پرهیز خواهیم کرد، و آنها را در درون سرکوب و نابود می‌گردانیم تا تبهکاری بمیرد و آدمی با پاکی و صمیمیت، بنیاد زندگی فردی، کاخ ایمان و زیبایی را بنا نهد. در باور سنایی آدمی باید به دریافت پیام‌های درونی پردازد و از سرگرم شدن به مسائل بیرونی پرهیزد و از تقلید طوطی‌وار دور شود و راه را برای رسیدن به تمامیت و کمال فراهم آورد و این امر مستلزم خودشناسی است.

از جمله دیوها «اناست» است که زور گوید» (بهار، ۱۳۶۹: ۱۲۱).

سنایی ستم را به دیوی مانند می‌کند که شعله‌های سوزانی از دهان وی ساطع می‌شود. وی در ظریف‌ترین سایه‌روشن‌ها، هیبت این دیو را هماهنگ با صفت آدمی با کلیت یک نگاره در کلام ترسیم می‌نماید:

ظلم را چون سگان و دیوانگاران نجس و آبریز و آتش‌خوار

خشم در زیر خامه نقاش سگ لاشه است و دیو آتش‌پاش

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۶)

در ابیات فوق یک اسطوره ترکیب پیکرگردانی مشاهده می‌شود. سنایی در تماس با سگ و طبیعت و با تخیل خود دیوی را خلق می‌کند که گاه سگ و گاه دیو است. یا در ابیات گذشته دیو هفت سر با دهانی در گردن که نشان از بازنمایی تخیل فعال سنایی دارد که در گرو ناخودآگاهی جمعی گرفتار است، پیکرگردانی یکی از مضامین عمده اسطوره‌هاست و به معنای «تغییر شکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانونمند شخص یا چیزی با استفاده از نیرویی ماوراءالطبیعی است در این حالت شخص یا شیء از صورتی به صورت دیگر می‌گردد و پیکری تازه و نو می‌یابد، اگرچه اصولاً همان است که قبلاً بوده، در صورت و باطن او تحولی و تغییری تازه ایجاد شده است که شکلی نو با کنش‌های خاص و متفاوت پیدا کرده است. مانند پیکرگردانی خدایان به انسان، حیوان، گیاه یا شیء» (رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۴۳-۴۵).

زین‌پس با دیو مردم پیکر و پیکار نیست گر بمانم زنده، دیگر با غرورم کار نیست

(سنایی، ۱۳۶۲: ۹۲)

از بعدی دیگر دیوها رمزی از قوای نفس حیوانی آدمی هستند که تا مقهور نفس سالم انسانی نگشته‌اند، آدمی را به سوی تباهی می‌کشاند، پس همانا رهانیدن روح و روان از بند دیو، بازار نفس را کساد کرده و آن را رام و مطیع می‌کند، بنابراین آرمان اخلاقی و تربیتی به راه آوردن دیو درون است.

آدمی کی بود گزنده چو تو دیو و دد کی بود درنده چو تو
غافل‌ی سال و ماه مغروری دد و دیوی وز آدمی دوری
(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۳۱)

ور نباشد خشوع و دمسازی دیو با سبلتش کند بازی
(همان: ۱۴۵)

همه در دست دیو تن برده بی‌نوا و حرام‌پرورده
(همان: ۵۸۵)

به چراگاه دیو بر ز یقین چه و چند و چرا و چون را هین
(همان: ۶۴)

از نظرگاه سنایی، خرد بازدارنده عمل دیوان در درون انسان است و در مقابل آز و خشم و شهوت قرار می‌گیرد و مانع عملکرد آنها می‌شود. دینکرت آمده «که آز اهریمنی است که در صدد از بین بردن فره است و خرد یاریگر فره در برابر آز است» (تفضلی، ۱۳۶۴: ۸۵).

خرد از جمله مینویان است و چون انسان صاحب خرد است پس «با بند دانش و کاردانی مینو و گیتی به خرد پیوسته است و همواره مینوی خرد با هرمزد همراه بوده است» (همان: ۷۲).

عقل کل مر ترا رهاند زود از قرینی دیو و آتش و دود
با دد و دیو عقل نامیزد کز دد و دیو عقل بگریزد
(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۹۸)

از در بسته دیو بگریزد عقل خود با بهیمه نامیزد
(همان: ۳۷۶)

زان همی دیو نفس در تو دمد تا ز تو عقل و هوش تو برمد
(همان: ۱۸۴)

تقارن خرد و خورشید و آتش در اشعار سنایی با توجه به آنکه الیاده «خرد انسان را به خورشید منسوب می‌دارد» (الیاده، ۱۳۸۹: ۱۵۱) و در شایست و نشایست «گوهر خرد آتش است. زیرا آتش و خرد در مقام مقایسه داوری‌کننده بی‌خطا هستند.» (مزدآپور، ۱۳۶۹: ۲۴۳) قابل تأمل است.

یک جهان دیو را شهابی بس است چرخ را خسرو آفتابی بس
(سنایی، ۱۳۷۴: ۵۰۹)

کشته دیو ستنه را از تاب گوهر چتر او به جای شهاب
(همان: ۵۱۶)

ز اهل ناری نه درخور نور دام دیوی نه حله نور
(همان: ۴۸۶)

ذوق او جان‌فروز اقرانست پند او بندسوز دیوانست
(همان: ۶۲۶)

راندن دیوان و شیاطین به وسیله ستارگان برگرفته از روایات مزدیسنی است. «تشر ستاره فرهمند را می ستاییم؛ کسی که بر پری ها غلبه کند، کسی که شیاطین را درهم شکند، هنگامی که آنها به شکل ستارگان دنباله دار در میان زمین و آسمان پرتاب شوند» (فروهوشی، ۱۳۵۷: تشریشت، بند ۸).

در روایات رمزی صوفیانه، عارفانه سنایی، سلیمان، سلیمان جان است و دیو، دیو نفس است. سلیمان، قهرمان ولایت عشق است، اما همین سلیمان که باد و دد و جن و پری و دیو خادمش بودند چون که خاتم داشت با گم کردن انگشتی مقهور دیو می شود و دیو بر تختش می نشیند.

راه مخلوقان گیری و نیندیشی هیچ دیو بر تخت سلیمان چو سلیمان نشود
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۷۳)

تا سلیمان وار خاتم بازستانی ز دیو کی ترا فرمان برد دام و دد و دیو و پری
(همان: ۶۵۵)

مقایسه دیو با سلیمان که مبتنی بر ربودن انگشتی سلیمان توسط دیو و بر تخت نشستن وی به جای سلیمان است از مضامین رایج ادبی است، چنانکه عطار در اسرارنامه برای فرمان راندن بر دیو و پری وجود انگشتی را لازم می داند.

از آن بر ملک خویش نیست فرمان که دیوی هست بر جای سلیمان
اگر حاصل کنی انگشتی باز به فرمان آیدت دیو و پری باز
(عطار، ۱۳۸۸: ۵۲)

پاره ای از سرشت آدمی است که از ژرفای ناخودآگاهی سر برمی کشد و در آدمی می دمد، القای غرض و مرض می نماید و قدرتی در فریفتن و گمراه کردن دارد و دلی که آشیان دیوان باشد، جای سروش نیست، پس اگر دیو بندی آدمی نباشد دیو است که جادویی و کافری می آموزد.

از مضامین اساطیری مشهور در مورد دیوها، به زبان آوردن واژه یا کلامی است که دیو را براند و دور کند در بندهشن آمده که: «کجاست آن مرد که گفتمی می آفرینم تا پرهیز بگوید و استاد بهار، پرهیز گفتن را به گفتن کلام مقدسی که دیوان را دوری کند، تعبیر کرده اند» (بهار، ۱۳۶۲: ۵۶-۵۸).

در اشعار سنایی خواندن لا حول و بر زبان آوردن آن موجب راندن دیوان می شود در حقیقت همان «اهونور» خواندن که در بندهشن، زادسپرم، دوبار خواندن آن سبب رانده شدن دیوان می شود. این دعا مقدس ترین دعای زردتشتی است و هسته اصلی این دین به شمار می آید و در آن راستی ستایش می شود. «با شنیدن این دعا اهریمن ناتوانی خود را شکست دادن نیروهای خیر دریافت و باز به دوزخ فرو افتاد» (اوستا، ۱۳۹۱: یسنا ۴۷، ص ۴۷۴).

دکتر میرفرخایی این دعا را چنین ترجمه کرده است. «همان گونه که داوری به وسیله هستی برگزیدنی است بنابراین داوری که باید بنا بر راستی بر کارهای اندیشه نیک جهان اعمال شود به مزدا و شهریاری به اهورا واگذار می شود که مردم او را به عنوان شبان برای درویشان تعیین می کنند» (مزدآپور، ۱۳۶۴: ۳۰)

دوزخ از نام او چنان برآمد که ز لا حول دیو جان برمد
(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۰۶)

تا گران خنجر شوی در صومعه تحقیق باش چون سبک سرت شوی لا حول کن خناس
(همان، ۱۳۶۲: ۲۷)

سنایی گاه به تمسخر ابلیس را خریدار لا حول گفتن دین فروشان، دنیا خر نشان می‌دهد.
که اندرین روزگار پرتلیس نان ز لا حول می‌خورد ابلیس
تو چنانی به حیل و تلیس کز تو اعراض می‌کند ابلیس
(همان، ۱۳۷۴: ۶۷۶)

اهونور یا لا حول پناه بردن به اهورا یا خداست و همان اسم اعظم و شناخت آن و صاحب اسم به معنای بهره‌مند شدن از قدرت آن اسم است؛ یعنی توانایی‌هایی خداوندی که یادآوری نامش چیرگی بر بدی‌ها و پلشتی‌ها را سبب می‌شود و بدل کردن هر چیز به ضدش است. رمز اقتدار و سلطهٔ مادی و معنوی که خواننده‌اش بر سراسر طبیعت و کائنات تسلط می‌دهد و ضامن و حافظ گوینده می‌شود و این میسر نمی‌گردد مگر به واسطهٔ عشق حقیقی و میل کلی به سوی حق و دوری از مستی بادهٔ کامرانی و ناهوشیار بودن.

در جهانی که طبع بر کار تست دیو لا حول گوی بسیارست
چون ز لا حول تو نترسد دیو نیست مسموع لا به نزد خدیو
دیو دین را ز اعتماد به قول منهزم کن به سیلی لا حول
دیو دین آنگهی ز تو برمد که ز تو گند معصیت ندمد
(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۸۵)

حافظ نیز با داستان دیو و سلیمان به اسم اعظم اشاره می‌کند:

اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش که به تلیس و حیل دیو سلیمان نشود
(حافظ، ۱۳۷۴: ۳۰۸)

اسم اعظم ماهیت ظلمانی دیو را آشکار می‌کند و جملهٔ کائنات دل از دیو می‌گردانند و سلیمان حقیقی بر جای او می‌نشیند؛ چرا که نفس به واسطهٔ اسم اعظم تسلیم به حاکمیت حق می‌شود، دیو تعبیری از نفس فریبکار است که در چهرهٔ زهد و ایمان و صلاح ظاهر می‌شود که خود عین کفر است. نیروی خلاق ذهن سنایی، سیمای نهانی عالم درون و زشتی‌های نفس را که بخش تاریک حیات آدمی است و به صورت انرژی منفی در وجود، در حرکت است به شکل دیو نمایش می‌دهد. در سیرالعباد، که دیوها را به صورت یک وجود مادی به نمایش می‌گذارد و این به واسطهٔ تصور و اقتدار روحی اوست که با نیروی خیال چیزی را تصور می‌کند و می‌پرورد و سپس آن تصور و تخیل را تجسم می‌بخشد، وی فضایی از انرژی ناشناخته ایجاد می‌کند که در آن فضا موجودات یا آنچه تصور کرده از حالت ذهنیت محض خارج شده و جنبه عینی و خارجی به خود می‌گیرند.

دیو دیدم بسی در آن منزل چشم بر گردن و زبان بر دل
دیو لاخی بدیدم از دوده قومی از دود دوزخ اندوده
(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۲۵)

گه دد و دیو سگ سوار شدی گاه کژدم طبیعت مار شدی
(همان: ۲۲۳)

باز چون زی نهاد خود شدی باز دیو و ستور و دد شدی
(همان: ۲۱۹)

من و دیو و ستور چون دد و دام مایل جاه و خورد و خفتن و کام
(همان: ۲۱۸)

گله شیر و گوری دیدم جوق دیو و ستور می دیدم
(همان: ۲۱۸)

خامه نفس و حرص و کینه و کام جان دیو و بهیمه و دد و دام
(همان: ۲۱۷)

لشکر او همه بر این شر و شور دیو و دد بود و وحش و مرغ و ستور
(همان: ۲۱۸)

در قرآن نیز به این موجودات اشاره شده است: «وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ» (مؤمنون / ۹۷)؛ «وَالجَّانَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر / ۲۷)

می توان گفت انسان از لحاظ هنری و علمی و فلسفی هرچه را می سازد در پس کار خود یک طرح فکری دارد، این طرح می تواند با دیدگاه دانش های روحی و اخلاقی توأمان شود. خیالی که سنایی به همراه کلامش، علاوه بر خلاقیت های علمی و هنری توانایی دارد که به اندیشه خواننده نفوذ دهد و با تصویرسازی موجب آفرینش موجوداتی می شود که ساخته ذهن اوست و خواننده چون به تأمل می نگیرد، می بیند که ذهنش با ذهن سنایی به خلق این اشکال و صورت ها پرداخته که ناگهان موجودیتی مستقل از ذهن وی به خود گرفته اند که جدا از شخصیت آدمی حیات دارند. ذهن سنایی آنقدر سیال است که به خلق صورت های شکلی و موجوداتی می پردازد که در زندگی بازتاب کژاندیشی ها و بدمنشی ها و بدسگالی ها هستند و آدمی را به سوی شر سوق می دهند. بدین سان هدف سنایی آن است که اگر ما درون خود را خوب ببینیم، روح را می شناسیم و به روابط روحی و معنوی خود با عالم هستی پی ببریم درمی یابیم که کیهان و همه عالم یک پیام فرهنگی می دهند که آن هم آدمیت است. بدین ترتیب انسان با قانون مندی منظم و با حرکت پویا می تواند یک کیهان منسجم برای خود بسازد و با مقصود حرکت کند. و مقصد را بشناسد و با کل هستی که یک پدیدار نامحدود و زنده و متحرک و به معنی یک کل و نظام آگاه است، پیوند بخورد و به همراه جهان به روند تکاملی تا ابد ادامه بدهد. یکی از برجسته ترین نمادهای شاهنامه هم دیو است که نماد تباهی و بدکرداری ذاتی است.

تو مر دیو را مردم بد شناس کسی کو ز یزدان ندارد سپاس
(فردوسی، ۱۳۸۷: ۷۱۰)

همه دیوان آدمی رویند همه غولان بیرهی پویند
معنی دیو چیست بیدادی تو به بیدادیش چرا شادی
(همان: ۶۷۸)

دیوها در ایران در ابتدا به صورت خدایان بیگانه و سپس خدایان دشمن درمی آیند و به مرور زمان مفهوم دیو را می یابند به عبارتی «خدایان مهم گروه دوم خدایان هندی یعنی ارتشتاران یا همان دئوها در اندیشه های ایرانی به صورت دیوهای مهم درمی آیند» (آموزگار، ۱۳۸۹: ۱۳).

دیو در قدیم به گروهی از خدایان آریایی اطلاق می شد؛ چنانکه در فضای حماسی شاهنامه سه ولایت شمال ایران، توران و مازندران و گیلان مملو از وجود دیوان است و در جنگل ها و کوه ها خانه داشتند، چنانکه وقتی رستم از هفت خوان

گذشت و به مازندران رسید، مردانی را که پوست به تن کرده بودند و موهای سرشان بلند بود، دیو تصور کرد. «گذشته از دیوان مازندران که علی‌التحقیق بومیان آن ناحیه بوده‌اند در مازندران هنوز روایاتی در باب دیوان وجود دارد و یا در تواریخی که نویسندگان قدیم این ناحیه نگاشته‌اند دیده می‌شود» (صفا، ۱۳۸۷: ۶۰۹-۶۱۰).

در اشعار سنایی دیو رمزی از مرد بد، حاکمان ستمگر، سرکشی و اندیشه ناپاک و جسم قرار گرفته است، سنایی در گفتارش اصل آموزندگی را مدنظر دارد و از طریق ایجاد ترس و شفقت و تألیف به سوی تهذیب اخلاق سوق می‌دهد به نحوی که عواطف و احساسات دستخوش دگرگونی شود، و مطابق با نیات آموزشی سنایی، مخاطب به هواداری جبهه حق ترغیب شود. وی اصل آموزندگی را نه تنها با طرح مجموعه‌ای از ارزش‌ها، بلکه به اقتضای باورهای وحدانی خود، کمال‌گرایی‌های دینی را نیز آگاهانه تبلیغ می‌کند و بدین دلیل پا به پای پند و ارزش‌های معنوی، به اندیشه کردن و پرستیدن حق گوشزد می‌کند، سنایی برای تکمیل رسالت خود و اهداف و آمال آرمانگرایانه به خلق الگوهای فرازمانی و فرامکانی مثل دیو می‌پردازد که نمادی از خصایل اهریمنی دارد.

راحت از دیوان نجویی پس ز دیوان دور شو باز هل همواره دیوان را به دیوان داشتن

(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۶۶)

وین دیو سرای استخوانی را در پیش سگان دوزخ اندازم

(همان: ۳۷۱)

همی گوید که دنیا را به دین از دیو بخریدم اگر دنیا همی خواهی بده دین و ببر دنیا

(همان: ۵۳)

قدر دین تو دیو به‌داند که دهد عشوه دینت بستاند

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۲۲)

عالمی پرسباع و دیو و ستور صد هزاران ره و چه و همه کور

(همان: ۱۸۷)

که آنکه بی‌تقوی است در ره دین آدمی نیست هست دیو لعین

(همان: ۲۸۸)

چو شوی چون ستور و دیو و دده چارمیخ اندرین گدای‌کده

(همان: ۲۸۷)

۲. پری، جن، غول

برخی از خصوصیات که برای دیو برشمرده شد، شامل پری و جن و غول نیز می‌شود و گاهی این هر سه یکسان فرض شده‌اند و یا با هم خلط شده‌اند، چنانکه در سیرالعباد در حرکت سالک با پیرو نشان دادن صفات ذمیمه و حیوانی آمده که:

کوه را چون ز بقعه ره کردم زیر آن گه نگه کردم

هر چهی بود صد هزار دروی دد و دیو و ستور مردم روی

(همان، ۱۳۶۰: ۲۳۴)

بخور اکنون ز بهر دارو را کزدم و مار و دیو جادو را

گه پری را چو دیو می‌کردند گه چو غولان غریو می‌کردند

(همان: ۲۳۳)

یا در دیوان، در وصف راه عشق گوید:

سست همت بود آن دیده هنوز از ره عشق که برون از تک اندیشه غولان نشود
(همان، ۱۳۶۲:۱۷۳)

و آن نهنگان درو به امر خدیو می نخوردند جز فرشته و دیو
(همان، ۱۳۶۰:۲۲۸)

جن و انس و طیور و مور و ملخ در این آب قلزم و سرشخ
(همان، ۱۳۷۴:۷۹)

پری و دیو و جنی و انسی حشرات زمین فراهم کن
(همان، ۱۳۶۲:۵۰۰)

چون دیوان موجوداتی اهریمنی هستند در اوستا دیو و پری اغلب با هم ذکر می‌شوند. گناه نابخشودنی گرشاسب، پهلوان اسطوره‌ای آمیختن با پری است. «پس آن‌گاه اهریمن همه‌تن مرگ بیامد و به پتیارگی، پری (خشتی‌تی) را بیافرید که به گرشاسب پیوستند» (اوستا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۶۱). در اساطیر چین «پریان منشأ نیکی‌اند» (آنتونی، ۱۳۷۳: ۱۷۰). «پری یا پریکا در متون متأخر یشت‌ها، تقریباً همواره به صورت تداعی و ملازمت ناخودآگاهانه در کنار «یاتو» افسونگر آمده است» (کریستنسن، ۱۳۵۵: ۱۱۹).

گاه پری منشأ خیر و نیکی است و بن‌مایه‌ای از عشق و محبت دارد که آن هم در معشوق جلوه می‌کند.

گفتم ای ایزدت سرشته ز نور وی ز عکس رخ تو دیو چو حور
(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۴۶)

مکن ای لعبت پری‌زاده که پری‌زادگان چنین نکنند
(همان، ۱۳۶۲: ۸۶۶)

بن‌مایه ارتباط پریان با زن ایزدان آب و باروری با آمیزش و عشق نیز هم‌سویی دارد. در ایران دوره اسلامی پری به صورت زن زیبا پنداشته شده است. پری وجودی است لطیف و زیبا که اصل آن از آتش است و با چشم دیده نمی‌شود و با زیبایی فوق‌العاده‌اش آدمی را می‌فریبد. پری برعکس دیو، اغلب نیکوکار و جذاب است و نماد لطافت و کمال است. «پری در اوستا پریکا و در روایت‌های آیینی متون زرتشتی ماده دیوی است که در راستای خواست‌های اهریمن کار می‌کند و هریک از این دیوان با اهریمن یا یکی از دیوان آیین زرتشت پیوند دارند» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

در قرآن مَلَك گفته شده: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ ﴿حجر / ۲۸﴾ مَلَك فرشته است. ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (حجر / ۳۰)

صورتش دیو را پریش کرد سیرتش مغز نافه را خوش کرد
(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۵۰)

آن‌کس که دیو بود چو آمد در این طریق بنگر به راستی که کنون خاصه چون پرست
(همان، ۱۳۶۲: ۹۰)

طریقی که مورد نظر سنایی است طریق عشق و خرابات است، از بیت فوق چنین برمی‌آید که پری ظاهر و صورتی زیبا دارد و نماد حب و زیبایی و نماد لطافت و کمال است. «ویژگی اصلی پری در دوره اساطیری، باروری و برکت است و یکی از جلوه‌های خدایان کهن و بغ بانوان دانسته شده است» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۲۲).

پس موجودی خجسته و نیکوست. دیو و پری حاصل تخیل فعال و نماد دوگانگی روح آدمی و سنایی شاعر است و نتیجه تظاهر روان جمعی بشر است. سنایی به کمک این موجودات فراطبیعی روایتی از اسطوره را به تصویر می‌کشد که بیانگر تمایلات ریشه‌دار و عمیق انسان در تمامی اعصار است و حامل بار معنایی درباره کنش‌های روانی انسان و اشکال مختلف بروز ظهور ناخودآگاهی است. سنایی وحشت و التهاب و اضطراب و آشفتگی و ناهنجاری‌های نفس آدمی و سردرگمی‌ها و چندوجهی بودن دیدگاه‌های خود را از نیک و بد و زشت و زیبا به تماشا می‌گذارد و نمادهایی را ارائه می‌دهد که به شیوه‌ای دقیق و معنی‌دار بتوانند بازنمای حالات درونی انسان، مشکلات وی و راه‌حل‌ها باشد و در ضمن روش‌های مبارزه را نیز ارائه دهد.

۳. ابلیس، اهریمن

علاوه بر نام دیو و پری، نام ابلیس و اهرمن در اشعار سنایی نیز دیده می‌شود:

تو ز ابلیس کمتری ای خر زانکه تو دین فروشی او دین خر

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۲)

ور نه ابلیس در درون نماز گوش گیرد برون آرد باز

(همان: ۱۳۸)

نزپی کار داشت علم ابلیس داشت بهر تکبر و تلبیس

(همان: ۳۲۲)

گاه شیطان و دیو در کنار هم آورده می‌شود:

آنچه از من نصیب شیطان بود گشته مر دیو را به فرمان بود

(همان: ۳۵۳)

ابلیس نماد ماهیت حیوانی انسان است، نماد ویژگی‌های غرایز آدمی و نماد نهاد رام نشده که انرژی خطرناک و ویرانگر است، می‌توان گفت ابلیس یکی از اسطوره‌های مذهبی است که بارها در شعر فارسی از وی یاد شده، نام‌ها و القاب دیگری؛ مثل: شیطان، عزازیل و دیو و خناس و بومره و مهتر دیوان و اهرمن نیز برای او ذکر گردیده.

در سرا پرده فقر آی وز اوباش مترس سینه جاهل، جز غارت شیطان نشود

(همان، ۱۳۶۲: ۱۷۴)

چون برون رفت از تو حرص آنگه درآید در تو دین چون درآمد در تو دین، آنگه برون شد اهرمن

(همان: ۴۸۷)

بگذر از عقل و خدعه و تلبیس که عزازیل ازین شدست ابلیس

(همان، ۱۳۷۴: ۳۰۳)

تا گران حنجر شوی در صومعه تحقیق باش چون سبک‌سرت‌تر شوی لا حول کن خناس را

(همان، ۱۳۶۲: ۲۷)

«عقیده به شیطان هم‌زمان با اعتقاد به مرگ؛ یعنی از همان آغاز حیات بشر مرسوم بوده است در زمان‌های نزدیک به صدر اسلام، شیطان بر روح ناپاک اطلاق می‌شد. برحسب معتقدات سامیان، ابلیس همیشه دشمن انسان بوده و در دوره اسلامی، مظهر طغیان و خودبینی و تفرعن معرفی شده که همواره کوشیده است آدمی را از سعادت به دور دارد» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۷۷).

به هر حال از دید سنایی انسان با غلبه بر شیطان، می‌تواند با عمل صالح و اندیشه نیک و اخلاق پسندیده، ایوان سعادت و منزل بهشت را برای خود بسازد و یا با مبارزه با شیطان و با ریاضت از دستگیری ابلیس برهد و به فرشتگی و کمال انسانی برسد.

در تو حیوانی و روحانی و شیطان درست در شمار هرکه باشی آن شوی روزشمار
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۸۵)

۴. یزدان و اهریمن

سنایی یزدان و اهریمن را در تقابل با هم به کار می‌گیرد: یکی را مظهر بدی و ظلمت و دیگری را مظهر نیکی و نور می‌شمارد. اما یزدان در مقام برتری است.

این شمرده ز جهل بی‌برهان بدی از دیو و نیکی از یزدان
(همان، ۱۳۷۴: ۱۸۶)

کی توان با صد هزاران پرده نابود و بود اهرمن را قابل نور یزدان داشتن
(همان، ۱۳۶۲: ۴۵۹)

کفر نزدیک خرد نیست چو ایمان که به وصف اهرمن را صفت برتری یزدان نیست
(همان: ۹۶)

ویژگی اساسی اندیشه سنایی در اشعار فوق موضوع ثنویت در دیدگاه عام است که به تاریخ دوازده هزار ساله اساطیری ایران برمی‌گردد. در طی این دوران بحث اورمزد و اهریمن و یزدان و دیوان مطرح می‌شود. این دوازده هزار سال به چهار دوره سه هزار ساله بخش می‌گردد که در دوران نخستین، جهان مینوی و در دوران‌های بعد مینوی و جسمانی است. در سه هزار سال اول که جهان مینوی است، بحثی از ویژگی‌های زمانی و مکانی نیست و از دو هستی، دو موجود سخن به میان می‌آید. «یکی جهان متعلق به اورمزد که پر از نور، زندگی، دانایی، زیبایی، خوشبویی، شادی و تندرستی است و مجموعه‌ای است از هر آنچه ذهن می‌تواند راجع به دنیای خوبی بیندیشد؛ دوم جهان بدی متعلق به اهریمن که تاریک است و زشت و مظهر نابودی و بدبویی و بیماری و غم و مجموعه‌ای است از هرچه ذهن می‌تواند راجع به دنیای بدی بیندیشد» (آموزگار، ۱۳۸۹: ۱۴).

بدین ترتیب در اندیشه سنایی، میان این دو پیکاری جاودانی است، منتها بهرحال اورمزد (یزدان) پیروز خواهد شد. اگرچه کار اهرمن نابودگری است و گاه با سلاح دین به میدان می‌آید. ناپاک و بدکنش و وارونه‌کار است و با فریبندگی از راه می‌برد. در اساطیر در برابر نیروهای خیر که به نام امشاسپندان و ایزدان گفته شده، نیروهای شرّی وجود دارند که سردسته و بزرگ آنها اهریمن است. نیروهای شرّ، اهریمن را که دشمن سرسخت اورمزد است یاری می‌دهند. در اوستا به این نیروهای شرّ و مظاهر زشتی و خرابکاری و پلیدی دیو گفته می‌شود و در گات‌ها، وندیداد و قسمت‌های متأخر اوستا، همواره دیوان را با مردم بد، جانوران شرّ و مودّی با هم نام می‌برند. بهرحال منش اهریمن پلید و فریبکار است. سنایی ضمن استفاده از این اسطوره در یک فرافکنی شعری، ظلمت اهرمنی را به گیسوی معشوق مادی و نور یزدانی را به چهره وی برمی‌گرداند:

در سر زلفت نشان از ظلمت اهریمن است بر دو رخ از نور یزدان حجت و برهان تراست
(سنایی، ۱۳۶۲: ۸۱۲)

ایزدی و اهرمنی کرد مرا زلف و رخت بازرهاں جان مرا زایزدی و اهرمنی

(همان: ۶۹۸)

در تصویر ذهنی سنایی این نکته تاریخی و مذهبی به یاد می‌آید که شیطان، حوا را اغوا کرد و شیطان حيله‌گر به آدم حمله نکرد، شاید شک داشت که در او نفوذ کند و کاری صورت دهد، بنابراین شیطان به زن یورش برد و او را فریفت، سنایی در ابیات فوق، یک الفت نهانی بین شیطان و زن قایل شده است. تجلیلی نیز در جسم زن قائل می‌شود. گویی این رمزا و نشانه‌ها و تصاویر تاریخی مدت‌ها در ذهن سنایی دفن بوده که با دیدار محبوب مادی و زمینی شکل مریبی پیدا کرده‌اند، اما گاه نیز احساس عالی‌ترین هماهنگی را با ایزد پیدا می‌کند و در احساسی دینی وی را بر اهریمن پیروز می‌گرداند و آرامش و اطمینان را در سایه یزدان‌پرستی قلمداد می‌کند.

چون تو یزدان‌پرستی از شیطان ایمنی در جهان و با سامان

(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۸)

گاه حکمای بی‌عمل زمانه را مظهر نادانی مطلق اهریمن فرض می‌کند که در روزگار پلشتی‌ها از وجود دنیای اهورایی

دور می‌شوند:

حکیمان را به نور سیر برگردون به روز و شب گهی رهبر چو یزدانند و گه رهزن چو اهریمن

(همان، ۱۳۶۲: ۵۰۱)

۵. فرشتگان

در اشعار سنایی به اسامی فرشتگان نیز برمی‌خوریم؛ از جمله سروش:

بر فهمش ستاره کرد خروش پیش سهمش سرشگ کرده سروش

(همان، ۱۳۷۴: ۲۳۶)

سرمه چشم سپهر تربت درگاه تست حلقه گوش سروش صدمه پیغام تست

(همان، ۱۳۶۲: ۸۰۸)

سروش مینوی است و در متون ادبی عرفانی بخصوص در فرهنگ اسلامی نام هاتف به خود گرفته. در ادبیات ما سروش بر پهلوانان و قدسیان و پیامبران وارد می‌شود و به سوی نیکی رهنمون می‌کند و از امور غیبی آگاه می‌نماید.

در اوستا، یشت یازدهم که تحت عنوان سروش یشت نامگذاری شده، سروش از ایزدان اصیل زرتشتی است که در گاتاها نیز بارها از وی نامی به میان آمده «می‌ستایم سروش پاک را، کسی که پیکرش تجسم کلام ایزدی است، کسی که اهورایی است و شایسته ستودن، دارنده فر و شکوه و پیروزمندی...» (رضی، ۱۳۹۱: ۳۹۰-۳۹۱).

سنایی با توجه به قرائنی که در بعضی ابیات هست و ایهام در آن مشاهده می‌شود، به مهر اشاره می‌کند که جزو ایزدان کهن هند و ایرانی است و محور قدرت در جهان خدایان. یشت دهم اوستا درباره اوست.

ای که چون چرخ جهانگرد و به دل محتشمی وای که چون مهر عطابخش و به کف مشتهری

(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۴۵)

یافه‌گویان را ز راه لطف بدهی آب و نان مهرجویان را ز روی جود سازی کار و کام

(همان: ۷۵۳)

در مهریشت که سرود مخصوص مهر است، وصف زیبایی از او مشاهده می‌شود.

«پیش از خورشید ظاهر می‌شود و همراهی با خورشید باعث شده که بعدها مهر، معنی خورشید پیدا کند. مهر با خورشید از مشرق به مغرب می‌رود» (قلی‌زاده، ۱۳۸۷:۳۹۵).

در بیت بالا تصویر خورشید و مهر درهم ادغام شده و با توجه به آنکه مهر ایزدی است که «شکوه و حشمت می‌بخشاید، بخشش و ثروت می‌بخشاید و در همه جا هست» (رضی، ۱۳۹۱:۳۷۶).

بی‌شک در زوایای ذهن سنایی و کهن‌الگویی ضمیر وی این تصاویر نهفته منجر به بلاغت کلامی شگفت شده است.

بر دوش فکن غاشیۀ مهر درین کوی چون گرد میان تو ز بدعت کمری نیست

(سنایی، ۱۳۶۲:۱۰۰)

صد تیر بلا پران بر ما ز هر اطرافی ما جمله بیوشیده از مهر تو خفتان‌ها

(همان: ۱۷)

مهر خدای جنگ است. «از این رو سپاهیان در ایران باستان پیش از رفتن به جنگ با کشورهای ضدمهر بر بالای اسب‌هایشان نیایش‌هایی به درگاه مهر انجام می‌دادند» (قلی‌زاده، ۱۳۸۷:۳۹۵).

مهر بر تن زرهی زرین دارد که غاشیه می‌تواند اشاره به آن باشد، در دست گریزی دارد و در گردونه‌ای که بر آن سوار است. لانه هزار تیر و هزار نیزه و هزار تبرزین پولادین دارد. «مهر پهلوانی جنگ‌آور است با نیزه‌ای که پیکانی برنده دارد و تیرهایی که چون رها شود تا دوردست‌ها پران باشد» (رضی، ۱۳۹۱:۳۸۳).

پران بودن تیرها و پوشیدن خفتان صرف‌نظر از معنای عرفانی می‌تواند به وجوه اسطوره‌ای بالا اشاره کند، کما اینکه در معنای عرفانی «مهر»، خداست و رحمت او بر بندگان گاه با سختی و مشقت و بلا همراه است تا آنان را خالص و پالوده کند و شایسته قرب خویش نماید.

ره وحدانیت چون کرد روشن دیده عقلت به نقش مهر هستی‌های حسی صورت لا کن

(سنایی، ۱۳۶۲:۴۹۳)

صرف‌نظر از آنکه مهر در مفهوم عشق عرفانی به حق به کار رفته، در فراخوانی تصور سنایی می‌توان به این نکته اسطوره‌ای اشاره کرد که مهر «برای گسترش دین نیک، به هر جا فرود می‌آید و فروغ و فرش به روی هفت کشور منتشر است و از هیبت و شدت قهر او اهریمن تبه‌کار به لرزه درآید و دیو بدکار به ترس اندر شود» (رضی، ۱۳۹۱:۳۸۳-۳۷۹).

این تصاویر درهم تنیده، نشان از هزار توی ذهن سنایی دارد که در شعر جمال خود را به نمایش می‌گذارند. ولی گاهی به فرشته اشاره می‌کند.

سایه پروردگان پرده غیب از پی مُشک و رشک و شبهت و ریب

رفته زو بر عطا چو چرخ کبود تا به گردن در آفتاب فرود

(سنایی، ۱۳۷۴:۲۰۰)

بنده‌ای باش بی‌نصیبه و چیز که فرشته نه گرسنه‌ست و نه سیر

(همان: ۹۲)

«در روایات مزدیسنی از فرشتگان تحت عنوان امشاسپندان یاد می‌شود و خلقت آنها پیش از آفرینش مادی قلمداد می‌گردد، در تمام ادیان جایگاه فرشتگان در بالا فرض شده که در آیین زرتشت از آن با عنوان روشنی بیکران یاد می‌شود» (میرفخرایی، ۱۳۶۶:۱۹۵).

تقابل فرشته و دیو به عنوان دو قوای خیر و شرّ مذهبی در اشعار سنایی نمایان است:

دیو مردم ز پند من دورست خر نبیند، فرشته معذور است
(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۸۰)

از جمله فرشتگان رانده شده از درگاه الهی بر طبق افسانه‌ها، هاروت و ماروت است که به واسطه گناهی که با زهره مرتکب شدند در بابل که سرزمین جادو است در چاهی به اسارت درآمدند:

هاروت تو ز معجزه دارد دلیل‌ها ماروت تو ز شعبده دارد مثال‌ها
(سنایی، ۱۳۶۲: ۸۰۱)

در اشعار سنایی بر اساس روایات اسلامی به فرشتگانی چون جبرئیل و عزرائیل و اسرافیل که در شمار فرشتگان الهی هستند اشاره می‌رود:

زشت نبود برای بار خسی هم نفس جبرئیل با مگسی
(همان، ۱۳۶۰: ۲۲۱)

چون خوری بیش پیل باشی تو کم خوری جبرئیل باشی تو
(همان، ۱۳۷۴: ۳۹۰)

بر چنین بالا مپر گستاخ کز مقراض لا جبرئیل پر بریده است اندرین ره صد هزار سالی
(همان، ۱۳۶۲: ۱۶۱)

سنایی گاهی به جای جبرئیل از ترکیب روح‌الامین بهره می‌برد:

بر نه قدم ای شمع دین بر شهر روح‌الامین کروبیانت بر یمین، روحانیات دست چپ
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۷)

ای دل ار بند عشقی عقل را تمکین مکن محرم روح‌الامینی دیو را تلقین مکن
(همان: ۵۸)

در حقیقت جبرئیل قوت روح قدسی است که به نیروی خیال سنایی برای بیان مفاهیم صوفیانه و عارفانه دست‌مایه قرار می‌گیرد و حضور محسوس پیدا می‌کند و شناخته و حاضر می‌شود تا قابل تجربه مشترک برای همگان قرار گیرد.

روح‌القدس ندارد در خوبی و لطافت با خاک کفّ پایت یک ذره آشنایی
(همان: ۱۰۱۷)

جز در خم زلف دلفریبت روح‌القدس آشیان ندارد
(همان: ۱۱۷)

بدین مدح بروی ز روح‌القدس همه تهنیت، مرحبا، مرحباست
(همان: ۷۸)

روح‌القدس یا روان پاک که در مسیحیت روح مقدس خوانده می‌شود. یکی از اعمال وی تقدیس قلوب مؤمنان است و به واسطه علاقه‌ای که به خدا و مسیح دارد، او را روح‌الله و روح‌المسیح گویند، وی روحی است که بر مریم تجلی کرد و در او دمید و حضرت عیسی متولد شد. در روایات اسلامی روح‌القدس همان جبرئیل است.

بر تو ز ابلیس کی نشستی گرد کت سرافیل زیر پر پرورد
(همان، ۱۳۶۰: ۲۵۶)

«اسرافیل واژه عبری است در معنی درخشیدن مثل آتش» (فرهنگ فارسی، ذیل اسرافیل).
طبق روایات اسلامی مأمور دمیدن در صور در روز رستاخیر است و از فرشتگان مقرب شمرده می‌شود.
خیز و اکنون خیز کان ساعت بسی حسرت خوری چون بینی بر سر خود تیغ عزرائیل را
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹)
یارب ار فانی کنی ما را به تیغ دوستی مر فرشته مرگ را با ما نباشد هیچکار
(همان: ۲۱۱)
زان پیش که جانتان بستاند ملک الموت از قبضه شیطان بستانید عنان را
(همان: ۳۲)

عزرائیل ملقب به ملک الموت و فرشته مرگ و جزو چهار فرشته مقرب در نزد مسلمانان است که به امر حق جان بندگان را می‌گیرد. گوهر فرشتگان ملکوتی از انوار قاهره حق است. درحقیقت نور ساطع از نورالانوار که در تعبیر اوستا، امشاسپندان و ایزدان هستند که در بخش پیرو مشاهده فرشته به شکلی وسیع‌تر به آن پرداخته شد.

نتیجه‌گیری

با جستجو در شعر سنایی جلوه‌های موجودات اهریمنی و مخلوف و لطیف و زیبا کاویده شد. روند معنایی و تصویری با توجه به نمونه‌های شعری بررسی گردید. زشتی دیو و اهریمن به عنوان نماد شر با تطبیق با اسطوره‌های مختلف نشان داده شد. آنچه از این پژوهش به دست می‌آید این است که انواع دیوها و پریان، مثل دیو آزو دیو سپید، چهره منفی آدمیان و جنبه تاریک درون آدمی را نشان می‌دهد و در نگاه سنایی رمزی از قوای نفسانی هستند. پری‌ها و فرشتگان خجسته و نیکو هستند و نمادی از لطافت و کمال و حب و جنبه نیکوی آدمی به شمار می‌آیند. ابلیس نماد ماهیت حیوانی و غرایز آدمی است که راه به اسطوره‌ها پیدا کرده است. در حقیقت در دنیای سنایی دیوها و پریان ابزاری برای مبارزه با نفس و مظاهر مادی محسوب می‌شوند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آنتونی، کریستی، (۱۳۷۳)، اساطیر چین، ترجمه باجلان و فرخی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
۳. آموزگار، ژاله، (۱۳۷۴)، تاریخ اساطیر ایران، تهران: بهجت، چاپ اول.
۴. اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۱)، اسطوره آفرینش در آیین مانی، تهران: فکر روز، چاپ اول.
۵. الیاده، میرچا، (۱۳۸۹)، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: آگاه، چاپ سوم.
۶. بهار، مهرداد، (۱۳۶۹)، فرنیغ دادگی، بندهشن، تهران: طوس، چاپ پنجم.
۷. -----، (۱۳۶۲)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه، چاپ اول.
۸. پیگوت، ژولیت، (۱۳۷۳)، اساطیر ژاپن، ترجمه باجلان و فرخی، تهران: اساطیر، چاپ اول.
۹. تفضلی، احمد، (۱۳۶۴)، مینوی خرد، تهران: طوس، چاپ اول.
۱۰. حافظ، شمس‌الدین، (۱۳۷۴)، دیوان، به کوشش خطیب رهبر، تهران، صفی‌علیشاه، چاپ سوم.
۱۱. رستگار فسایی، منصور، (۱۳۸۳)، پیکرگردانی در اساطیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
۱۲. رضی، هاشم، (۱۳۹۱)، اوستا، تهران: بهجت، چاپ چهارم.

۱۳. سرکاراتی، بهمن، (۱۳۵۰)، «پری تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۹۷-۱۰۰، صص ۲۲-۴۱.
۱۴. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۱۵. -----، (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی، چاپ سوم.
۱۶. -----، (۱۳۶۰)، سیرالعباد الی المعاد، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۷. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۸۷)، حماسه‌سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۸)، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ اول.
۱۹. فره‌وشی، بهرام، (۱۳۵۴)، کارنامه اردشیر بابکان، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
۲۰. فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، شاهنامه، بر اساس چاپ مسکو زیر نظر ابرتلس، دوره دو جلدی، تهران: ققنوس، چاپ اول.
۲۱. قلی‌زاده، خسرو، (۱۳۸۸)، فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی، تهران: شرکت مطالعات و نشر کتاب پارسه، چاپ دوم.
۲۲. کریستنسن، آرتور، (۱۳۵۵)، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، جلد ۲، تهران: نشر نو، چاپ اول.
۲۳. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۹)، غزلیات شمس، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم.
۲۴. میرفخرایی، مهشید، (۱۳۶۶)، آفرینش در ادیان، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۵. معین، محمد، (۱۳۶۴)، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
۲۶. مزداپور، کتایون، (۱۳۶۴)، «اهونور کلام آفریننده»، چیستا، شماره ۲۵، صص ۳۰-۴۱.
۲۷. -----، (۱۳۶۹)، شایست و نشایست، تهران: موسسه مطالعات، چاپ اول.
۲۸. یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: سروش، چاپ اول.