



Proliferation of Evil

(A Mythical Motif and its Circulation in Iranian Texts)

Khalil Kahrizi 

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. E-mail: Kh.kahrizi@uok.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received ۲۳ August ۲۰۲۴ Received in revised form ۱۰ November ۲۰۲۴ Accepted ۲۲ January ۲۰۲۵ Published online ۱۲ February ۲۰۲۵ Keywords: motif ,growth ,evil ,increase of evil	One of the fundamental concepts in the mythology of the world is growth which can be seen in some of the most important Iranian myths. With the help of this concept, important stories of Iranian myths can be analyzed. In addition to the famous motif that are made from the concept of growth and can also be seen in Iranian myths, a motif has emerged in which demonic creatures can also reproduce. We have called this principle the Increase of evil. In this article, first, we have found the most famous examples of it in the myths of non-Iranian nations. Then we have also searched for it in Iranian myths. In Iranian epics, we have searched and analyzed this theme in the number of wonders that the warrior must seek help from spiritual forces and ritual methods to overcome them, in Garshasabnameh and some folk and oral epics. The Increase of evil with the spread of mystical literature in Iran is seen in connection with the concept of ego. This article is the result of an effort to introduce the principle of the increase of evil and its example in Iranian texts.

Cite this article: Kahrizi, KH. (۲۰۲۵). Increase of evil (A mythological motif and its origin and rotation in Iranian texts). *Persian Language and Literature*, ۷۷ (۲۵۰), ۵۵-۷۰.
<http://doi.org/۱۰.۲۲۰۳۴/perlit.۲۰۲۴.۶۲۹۹۱.۳۷۰۳>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/۱۰.۲۲۰۳۴/perlit.۲۰۲۴.۶۲۹۹۱.۳۷۰۳>

Publisher: University of Tabriz.

تکثیر شرّ

(یک بن‌مایه اسطوره‌ای و گردش آن در متن‌های ایرانی)

خلیل کهریزی

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: Kh.kahrizi@uok.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	یکی از مفاهیم بنیادین در اساطیر جهان رویش است که در کانون پاره‌ای از مهم‌ترین اسطوره‌های ایرانی نیز دیده می‌شود. در پرتو این مفهوم می‌توان داستان‌های مهمی از اسطوره‌های ایرانی مانند مرگ کیومرث و رویش مشی و مشبانه، کشته شدن سیاوش و بندی شدن ضحاک را تحلیل کرد. ظاهراً در کنار بن‌مایه‌های معروفی که از مفهوم رویش برآمده‌اند و در کانون شماری از اسطوره‌های ایرانی نیز دیده می‌شوند، بن‌مایه‌ای پدید آمده است که در آن بوده‌های اهریمنی نیز می‌توانند برویند و تکثیر شوند. ما این بن‌مایه را که نمودی جهانی دارد، تکثیر شرّ نامیده‌ایم و در این مقاله، نخست، معروف‌ترین نمودهای آن را در اسطوره‌های ملل غیرایرانی به دست داده‌ایم. سپس در اسطوره‌های ایرانی در ماجرای مرگ سربیت، کُشنده گاو مرزنامه، به دست پری تکثیرشونده و در پاره‌ای از اسطوره‌های مربوط به ضحاک نیز آن را پی‌گیری کرده‌ایم. در حماسه‌های ایرانی این بن‌مایه را در شمار شگفتی‌هایی که پهلوان برای گذر از آنها باید از نیروهای معنوی و شیوه‌های آیینی کمک بگیرد، در <i>گرشاسب‌نامه</i> و بعضی حماسه‌های عامیانه و شفاهی جست‌وجو و تحلیل کرده‌ایم. تکثیر شرّ با رواج ادب عرفانی در ایران در پیوند با مفهوم نفس روی می‌نماید که دو نمونه از حضور آن را در این گونه متون به دست داده‌ایم. این مقاله حاصل تلاشی است برای معرفی بن‌مایه تکثیر شرّ و نمودهای آن به همراه تحلیل و پی‌گیری نگاه ایرانیان به آن در سه دوره مختلف.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳	
کلیدواژه‌ها: بن‌مایه، رویش، اهریمن، تکثیر شرّ	

استناد: کهریزی، خلیل. (۱۴۰۳). تکثیر شرّ (یک بن‌مایه اسطوره‌ای و خاستگاه و گردش آن در متن‌های ایرانی)، *زبان و ادب فارسی*، ۷۷ (۲۵۰)، ۷۰-۵۵.
<http://doi.org/10.22034/perlit.2024.62991.3703>



© نویسنده‌گان

ناشر: دانشگاه تبریز.

۱. مقدمه

یکی از کهن‌ترین مفاهیم بشری که در اسطوره‌های ملل مختلف بازتاب یافته است، رویش است. رویش و آیین‌های باروری در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی از چنان اهمیتی برخوردار است که مردم‌شناس و اسطوره‌شناس بزرگ بریتانیایی، جیمز جرج فریزر، چارچوب نظری تحقیقات خود را بر آن استوار کرده بود و افسانه کانونی آیین‌های باروری را «عصاره تقریباً همه اساطیر عالم» (فریزر، ۱۳۸۸: ۷) می‌دانست. رویش و آیین‌های باروری برآمده از تجربه‌ای عینی و آشکار از زندگی و مرگ و رویش دوباره دانه است که در پی آن آیین پرستش الهه مادر یا مام‌ایزد بزرگ برگزار می‌شده است که از کناره‌های مدیریتانه تا بین‌النهرین و دره سند و در میان مردم آریایی و سامی و انیرانی درگسترده است (ر.ک: سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۳؛ بهار، ۱۳۷۵: ۳۹۳). از همین‌روی است که می‌توان نمودهای گوناگون رویش و آیین‌های باروری را در بسیاری از مناطق جهان دید.

مفهوم رویش سبب پدید آمدن بن‌مایه‌های اسطوره‌ای متعددی شده است. از میان این بن‌مایه‌ها می‌توان به رویش انسان از گیاه و شهادت اسطوره‌ای و آفرینش جهان از پیش‌نمونه / غول نخستین اشاره کرد که در اسطوره‌های ملل گوناگون نمونه‌های فراوانی دارند. این‌گونه بن‌مایه‌ها عمدتاً ماهیت مقدس و هستی‌بخش دارند و می‌توان آنها را در خدمت نیروهای نیک دانست.

در کنار بن‌مایه‌هایی که می‌توان آنها را ایزدی / اورمزدی نامید، در بحث از مفهوم رویش می‌توان از بن‌مایه‌های اهریمنی نیز سخن گفت. به دیگرسخن، بن‌مایه‌های اهریمنی در خدمت کار و کردار اهریمن و نیروهای او هستند؛ همان‌گونه که از خون سیاوش گل می‌روید یا از تخمه کیومرث مشی و مشیانه پدید می‌آید و از تن گاو یکتاآفرید گیاهان و حیوانات به وجود می‌آیند، ماران دوش ضحاک نیز هر بار که بریده می‌شوند، دوباره می‌رویند؛ زیرا بوده‌های اهریمنی نیز می‌توانند برویند و رشد کنند. نیروهای شرّ نیز فقط به رویش دوباره بسنده نمی‌کنند، بلکه اگر آنها را بزنند یا بکشند، گاه می‌توانند افزایش یابند و تکثیر شوند.

ما این بن‌مایه را که بر پایه آن کشتن نیروهای اهریمنی سبب افزایش آنها می‌شود، تکثیرِ شرّ نامیده‌ایم و در این مقاله می‌کوشیم نخست نمودهایی از آن را در اسطوره‌های نایرانی به دست دهیم و پس از آن درباره نمود آن در اسطوره‌های ایرانی سخن بزنیم. در این مباحث، در آغاز، درباره خاستگاه تکثیرِ شرّ در اسطوره‌های ایرانی بحث می‌کنیم و سپس گردش‌های آن را در جامه حماسه و عرفان در دوره‌های گوناگون زندگی ایرانیان به دست می‌دهیم. شواهد نشان می‌دهند که ایرانیان یا حداقل تدوین‌گران آغازین اسطوره‌های ایرانی این بن‌مایه جهانی را با نقش بارورکننده پریان در باورهای پیشازردشتی پیوند زده‌اند و آن را از این راه برای خود توجیه می‌کرده‌اند. از همین‌روی نیز نخستین بار در *گزیده‌های زادسپرم* و در سخن از مرگِ سریت، ارتشتارِ کاوس، است که یک پری، به عنوان بوده‌ای اهریمنی، می‌تواند، پس از کشته شدن، تکثیر و گسترش یابد. در دینکرد نیز نمودی دیگر از این بن‌مایه در اسطوره‌های مربوط به نقش رستاخیزی ضحاک و پدید آمدن خرفستر از او دیده می‌شود. این نمونه‌ها نخستین دوره از این بن‌مایه و خاستگاه آن را نشان می‌دهند.

پس از آن، دوره دوم حیات بن‌مایه تکثیرِ شرّ را به عنوان بن‌مایه‌ای حماسی نشان داده‌ایم. در این مرحله، تکثیرِ شرّ، در چارچوب اصول حماسه، در شمار شگفتی‌هایی به نمایش درمی‌آید که پهلوان باید با نیروهای معنوی و شیوه‌های آیینی از آن عبور کند. سرانجام نیز دگرگونی بن‌مایه تکثیرِ شرّ و درآمدن آن به شکل یک بن‌مایه عرفانی را با کمک شاهدی از *منطق‌الطیر عطار* و *مثنوی مولانا* به دست داده‌ایم تا نشان دهیم این بن‌مایه با دگرگونی‌های فرهنگی از بین نرفته، بلکه فقط جامه دگر کرده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره مفهوم رویش و بن‌مایه‌های مرتبط با آن در اساطیر که می‌توان به آیین‌های باروری و گیاهی نیز تعمیم داد، پژوهش‌های بسیاری در دست است. ما در این مقاله در پی بحث درباره مفهوم رویش و باروری نیستیم؛ بلکه می‌خواهیم از بن‌مایه تکثیر شرّ سخن بگوییم که برآمده از همین مفهوم است و در حدود جست‌وجوهای ما، تحقیق مستقلی درباره آن منتشر نشده است. با این حال، در بعضی از تحقیقات نکاتی درباره مفهوم رویش به بحث نهاده شده است که با بحث‌های آغازین ما بی‌ارتباط نیست. یکی از این تحقیقات، مقاله سجّاد آیدنلو (۱۳۹۹: ۱۱۳ - ۱۴۵) با عنوان «بن‌مایه اساطیری رویدن گیاه از انسان و بازتاب آن در شاهنامه و ادب پارسی» مندرج در مجموعه نارسیده ترنج است که نخستین بار در سال ۱۳۸۴ در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد چاپ شده است. این پژوهشگر شواهد گوناگونی از بن‌مایه «رویدن گیاه از انسان» را در اسطوره‌های ملل گوناگون به دست داده و با اشاره به نمونه‌هایی از بازتاب آن در ادب فارسی به بحث و تحلیل پرداخته است. محمود رضایی دشت ارژنه و فاطمه رزمجویی (۱۳۹۶) نیز در بخشی از مقاله‌ای با عنوان «نقد اسطوره‌ای دو قصه فولکلوریک منطقه دشمن‌زیاری»، در بحث از رویدن نی‌زار از خون دختری که قصه درباره اوست، در آغاز با عنوان «درون‌مایه» (همان: ۲۳۴) و در پایان بحث با عنوان «بن‌مایه» (همان: ۲۳۵) از «رویش و باروری» یاد کرده و آن را «بن‌مایه‌ای مکرر در اساطیر ملل» دانسته‌اند.

۳. رویش

مفهوم رویش را می‌توان در اسطوره‌های ملل مختلف جست‌وجو کرد؛ زیرا رستن امری طبیعی و پایه آفرینش در سراسر جهان است. روانشاد بهار افسانه مرگ و رستاخیز خدایان گیاهی در فرهنگ آسیای غربی و اسطوره خدای شهیدشونده در همین منطقه و نواحی متعددی از مصر و یونان تا ایران و هند را برآمده از همین دیدگاه می‌داند (ر.ک: بهار، ۱۳۷۵: ۴۲۷ و ۴۴۷). به دیگر سخن، می‌توان با این دیدگاه بن‌مایه شهادت را در پیوند با مفهوم رویش دانست.

بن‌مایه شهادت نوعی خویشکاری آیینی است که در جوامع کهن به شخصیت‌های ویژه و کسانی که لایق رویش دوباره بوده‌اند، اعطا می‌شد. البته این بن‌مایه محدود به آسیای غربی و بین‌النهرین نیست و در جوامع دیگر نیز نمونه‌های آن را می‌توان دید. جوزف کمبل (۱۳۹۴: ۱۶۹) از نوعی بسکتبال آیینی در بین سرخپوستان مایا سخن می‌گوید که در پایان بازی گردن کاپیتان تیم برنده به دست کاپیتان تیم بازنده زده می‌شد. این آیین شگفت‌اف و دقیقاً یادآور بن‌مایه شهادت است که خود برآمده از مفهوم رویش است. به دیگر سخن، در این بن‌مایه پیروز بازی چنان لیاقتی می‌یابد که قربانی شود؛ زیرا ادامه حیات در گرو مرگ و قربانی شدن و این مرگ به سان پنهان شدن دانه در زیر خاک و رویش دوباره است.

یکی دیگر از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای که از مفهوم رویش برآمده‌است، آفرینش جهان از غول یا پیش‌نمونه آغازین است. در اسطوره‌ها یک پیش‌نمونه می‌میرد و از وجود او پدیده‌های گوناگون جهان پدید می‌آیند. نمود این مضمون اسطوره‌ای در بین‌النهرین به داستان تیامت (ر.ک: گریمال، ۱۳۷۳: ۱۰)، در اسطوره‌های هندی به داستان پرچاپتی (ر.ک: بهار، ۱۳۷۵: ۴۵۷) و در اسطوره‌های اروپای شمالی به میمر، غول نخستین، بر می‌گردد که به دست ایزد اُدین و برادرانش کشته می‌شود و از اعضای بدنش جهان ساخته می‌شود (ر.ک: ویلیام داتی، ۱۳۹۲: ۱۳۲). بهار (۱۳۷۵: ۴۵۷) زروان را در ایران در دسته همین اسطوره‌ها قرار می‌دهد.

در کنار زروان می‌توان در اسطوره‌های ایرانی از داستان تازش اهریمن و کشتن کیومرث و گاو یکتاآفرید نیز در پیوند با همین بن‌مایه سخن گفت. بر پایه بندهش (۱۳۸۵: ۷۸) و پاره‌ای دیگر از متن‌های ایرانی با مرگ گاو یکتاآفرید به دست اهریمن «انجا که او را مغز بپراگند، پنجاه و پنج گونه دانه و دوازده گونه گیاه درمانی باز رُست». بر پایه همین روایات همچنین از نطفه این گاو

جانوران مفید پدید آمدند (ر. ک: بندهش، ۱۳۸۵: ۷۵؛ بهار، ۱۳۷۵: ۱۳۶). بر پایه همین متن‌ها پس از مرگ کیومرث به دست اهریمن نیز «به سبب سرشت فلزین داشتن، هشت گونه فلز از اندام او پدید آمدند که هست: زر و سیم و آهن و روی و ارزیز و سرب و آبگینه و الماس» (بهار، ۱۳۷۵: ۱۲۷؛ ر. ک: بندهش، ۱۳۸۵: ۶۶). همچنین از نطفه کیومرث که در زمان مرگ از او برآمد، «به چهل سال مشی و مشیانه بررُستند که از ایشان رونق جهان و نابودی دیوان و از کار افتادگی اهریمن بود» (بندهش، ۱۳۸۵: ۶۶؛ نیز ر. ک: روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۶؛ بهار، ۱۳۷۵: ۱۳۷). «رویدن گیاه از انسان» که بن‌مایه اسطوره‌ای کهنی است و پیش از این آیدنلو (۱۳۹۹: ۱۱۳ به جلو) درباره آن به دقت و تفصیل سخن گفته است، در زیرمجموعه مفهوم رویش قرار می‌گیرد. آیدنلو (همان: ۱۲۱) پدیداری گیاه از آب پشت و اشک و خون انسان نخستین را «بخش کوچک و دگرگون‌شده‌ای از کلیت اساطیری تشکیل جهان از اندام‌های انسان و غول نخستین» می‌داند و بدین سان، به درستی، دو بن‌مایه برآمده از مفهوم رویش را به هم پیوند می‌دهد. همان‌گونه که آیدنلو (همان: ۱۲۶) نیز پیش از این یادآوری کرده است، بن‌مایه رُستن انسان از گیاه در قصه‌های شفاهی و عامیانه نیز راه یافته است؛ چنان‌که در یک قصه عامیانه در شیراز از خون دختری که شیر او را می‌درد، نی‌زاری پدید می‌آید (ر. ک: رضایی دشت‌ارژنه و رزمجویی، ۱۳۹۶: ۲۳۲).

۴. تکثیرِ شَرّ در اسطوره‌های نایرانی

یکی از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای برآمده از مفهوم رویش، تکثیرِ شَرّ است. به دیگرسخن، در کنار بن‌مایه‌هایی که با زندگی و حیات در پیوند هستند و می‌توان آنها را بن‌مایه‌های ایزدی / اورمزدی نامید، در اساطیر ملل گوناگون می‌توان از بن‌مایه‌هایی سخن گفت که در خدمت نیروهای شرّ و دیوها و غول‌ها و اهریمنند. در اسطوره‌های ایرانی یکی از شناخته‌شده‌ترین نموده‌های اهریمنی مفهوم رویش، ماران رُسته از دوش ضحاک است، که هر بار بریده می‌شوند، دوباره می‌رویند.

گرچه ماران دوش ضحاک نمودی آشکار از مفهوم رویش اهریمنی هستند، اما این مارها تکثیر نمی‌شوند. به دیگرسخن، آنچه ما در پی آن هستیم، در کنار مفهوم اهریمنی رویش، بن‌مایه تکثیرِ شَرّ است که برآمده از همین مفهوم رویش است. تکثیرِ شَرّ بن‌مایه‌ای جهانی است که در اسطوره‌های ملل مختلف می‌توان نموده‌های گوناگونی از آن باز یافت.

در اسطوره‌های بین‌النهرین از ایزدی با نام آنو سخن رفته است که با کمکِ وزیرش، کوماربی، در خدمت مردوخ بود و بر قلمرو میان آسمان و زمین حکم می‌راند. میان آنو و کوماربی جنگ درمی‌گیرد، و پس از زد و خورد، کوماربی نرمه گوش آنو را گاز می‌گیرد و می‌بلعد. کوماربی از این اوباریدن شادمان است که آنو او را این‌گونه تهدید می‌کند: «بدان که این تکه گوشت من در تن تو رشد خواهد کرد و از آن دو غول خشن زاده خواهند شد که تو را به خاطر توهینی که در حق من روا داشته‌ای، تنبیه خواهند کرد» (گریمال، ۱۳۷۳: ۵۸). دو غول رُسته از نرمه گوش آنو در شکم کوماربی می‌رویند و آزارش می‌دهند تا او به شیوه‌هایی دشوار آنها را به دنیا می‌آورد. یکی از آنها که خدای باده‌ها می‌شود، کوماربی را شکست می‌دهد و از آسمان می‌راندش تا آنو دوباره به جایگاه خود بازگردد. کوماربی نیز به راهنمایی خدای دریا صاحب فرزندی از سنگ می‌شود که به راهنمایی همان خدا، او را بر شانه اوپلوری می‌گذارد، که در اعماق دریاست و همه وزن آسمان و زمین بر پشت اوست. بچه هر روز بزرگ‌تر می‌شود و سر به آسمان می‌کشد. خدایان هراسان می‌شوند و می‌گریزند تا اینکه در واپسین لحظات هجومِ فرزند کوماربی او را باز می‌دارند و فرو می‌ریزند (ر. ک: همان: ۶۲).

در اسطوره‌های هندی دورگا و هفت ایزدبانوی همکارش می‌کوشند دیوی به نام راکتاباجا (بذر خون) را بکشند؛ اما هربار که او را زخمی می‌کنند، از قطراتِ خونس که بر زمین می‌ریزد، بدل‌های او می‌رویند. از همین‌روی، دورگاکالی، ایزدبانوی ترسناکِ مرگ،

را به یاری می‌خوانند. او با شادی همه قطراتِ خونِ راکتاباجا را با زبانِ درازش می‌مکد و همه دیوهای بدلی او را می‌بلعد و آنگاه شیره او را می‌مکد (ر.ک: ویلیام داتی، ۱۳۹۲: ۴۷).

در اسطوره‌های یونانی نیز می‌توان نمودهای گوناگونِ رویش و تکثیرِ شر را به دست داد؛ برای مفهومِ رویش می‌توان به اسطوره پرومته اشاره کرد که به فرمانِ زئوس در کوهی در قفقاز به بند کشیده شده بود و هر روز عقابی می‌آمد و جگر او را می‌خورد که شب جگر او دوباره می‌رُست (ر.ک: برن، ۱۳۷۵: ۴۲). در اسطوره‌های اسکاندیناوی نیز در تالارِ کُشتگانِ اُدین گرازی بود که هر روز گوشت او را می‌پختند و می‌خوردند، اما این گراز هر روز غروب دوباره جان می‌یافت (ر.ک: ویلیام داتی، ۱۳۹۲: ۱۳۶). در پیوند با تکثیرِ شر نیز کروئوس پدرش، اورانوس، را با همکاریِ مادرش، گایا، قطعه‌قطعه کرد. از قطراتِ خونِ سیاه او که به زمین فرومی‌رفت دیوانِ خشم و غول‌های هیولایی و ملیها یا پریان جنگلی پدید آمدند (ر.ک: ژیران، ۱۳۹۸: ۲۷). هراکلس در خوانِ دوم باید یک مارِ آبی چندسر را از بین می‌برد که هر بار که یکی از سرهای او را قطع می‌کرد، سری دیگر به جای آن می‌روید. هراکلس، به ناچار، یولاتوس، را به یاری خواند تا در حالی که سرهای مار را قطع می‌کرد یولاتوس جای آنها را با آتش می‌سوزاند. او به این شیوه مانعِ رُستنِ سرها شد و سرانجام سرِ اصلی را نیز بُرد (ر.ک: برن، ۱۳۷۵: ۲۳).

نبردِ هراکلس با آنته (آنتایوس)، فرزندِ پوزئیدون و گایا، نیز می‌تواند نمودی دیگر از بن‌مایهٔ تکثیرِ شر باشد. هراکلس که ظاهراً در لیبی با این غول روبه‌رو می‌شود، با ضرباتِ رزم‌ابزارش نمی‌تواند او را از پا درآورد. حتی آنته از هراکلس می‌خواهد بیشتر او را بزند تا قدرتِ پیشین را بازیابد (ر.ک: کریستن‌سن، ۲۵۳۵: ۱۱۸)؛ زیرا آنتایوس فرزندِ گایا (زمین) بود و تا زمانی که با مادر خود تماس داشت، یعنی بر روی زمین قرار داشت، روئین‌تن و شکست‌ناپذیر بود. هراکلس او را از زمین برمی‌دارد و فارغ از حمایت مادر می‌کُشد (ر.ک: گریمال، ۱۳۳۹ / ۱: ۷۸؛ برن، ۱۳۷۵: ۲۸).

از دیگر نمودهای معروفِ تکثیرِ شر در اسطوره‌های یونانی به داستانِ جیسون در جست‌وجوی پشمِ زرین برمی‌گردد. هنگامی که این پهلوان به کولخیس می‌رسد، شاهِ آنجا، آیتیس، به او می‌گوید برای بردنِ پشمِ زرین نخست باید گاوهایی که هفایستوس به او داده به زیر یوغِ درآورد، سپس مقداری دندانِ اژدهای کادموس که در تبس کُشته شده بود و آنتا آنها را به آیتیس داده است، بکارد و با مردانِ مسلحی که از آن دندان‌ها می‌رویند، بجنگد. جیسون با کمکِ مدئا، دخترِ جادوگر پادشاه، با مالیدنِ روغنی بر تنِ روئین‌تن می‌شود. سپس به راهنماییِ همان دختر سنگ‌هایی در میانِ مردانِ مسلحی می‌اندازد که از دندان‌های اژدها رویده‌اند تا با یکدیگر بجنگند و همدیگر را بکشند (ر.ک: برن، ۱۳۷۵: ۸۲).

کاشتنِ دندان و روئیدنِ جنگاوران زیناوند و نبرد با آنها در اسطورهٔ ساخته شدنِ شهر تبس به دست کادموس نیز آمده است. او که برای ساختن این شهر باید گاوی را قربانی می‌کرد که به جایِ درست شهر راهنمایی‌اش کرده بود، برای این قربانی نیازمندِ آب شیرین بود. از همین‌روی، دوستانش را در پی آب شیرین به چشمه‌ای فرستاد که اژدهایی از آن محافظت می‌کرد. این اژدها یارانِ کادموس را می‌کُشد و می‌خورد. او در جست‌وجوی یارانش در پای چشمه قطعاتی از اندامِ آنها و هیولای بزرگی را می‌بیند که سیر خورده و خوابیده است. کادموس به تنهایی اژدها را می‌کُشد و سپس به راهنماییِ آنتا دندان‌های او را می‌کارد که از آنها جنگاورانی مسلح می‌رویند. کادموس سنگی در میان آنها می‌اندازد و با همین کار آن جنگاوران آنقدر با یکدیگر می‌جنگند که پنج تن از آنها باقی می‌ماند. این پنج تن به کادموس می‌پیوندند و سرسلسلهٔ پنج خاندان بزرگ تبس می‌شوند (ر.ک: همان: ۸۹ - ۹۱).

نمونه‌هایی که به دست داده شد، آشکارا، نشان می‌دهند تکثیرِ شر بن‌مایه‌ای جهانی است که در اسطوره‌های مللِ نایرانی نیز داستان‌ها و مضامین بسیاری پدید آورده است. اکنون باید دید نمودِ این بن‌مایه در ایران چگونه است و ایرانیان خاستگاه آن را به چه پدیده‌ای پیوند زده‌اند؟

۵. تکثیرِ شَر در اسطوره‌های ایرانی

در اندیشه ایرانی رویش و افزایش به خواست اورمزد صورت می‌گیرد؛ چنان‌که به گفته فردوسی (۱۳۹۳ / ۱: ۹۷) «بِهی زان فزاید که تو خواستی». در بندهش، آنجا که از صف کشیدن نیروهای اهریمن در برابر نیروهای هرمزد سخن می‌رود، گناگی نیرویی اهریمنی به معنای «از بین بردن» است که در برابر «افزونی» به عنوان نیرویی اورمزدی می‌ایستد (ر.ک: بهار، ۱۳۷۵: ۹۵). با این حال، در این جهان‌بینی ایرانی - زردشتی، اهریمن می‌تواند از بعضی قابلیت‌ها که اورمزد پدید می‌آورد، در راستای کردارهای پلید خود استفاده کند؛ آن‌گونه که «هیچ خلقتی بدون زمان ممکن نبود، با خلق زمان کرانه‌مند توسط هرمزد، اهریمن نیز قادر به آفرینش شد» (بهار، ۱۳۷۵: ۱۳۸). از همین‌روی، اهریمن نیز می‌تواند در راستای خواسته‌های خود از رویش استفاده کند و شَر را تکثیر کند. ما در ادامه می‌کوشیم نمودهای تکثیرِ شَر را در اسطوره‌های ایرانی به دست دهیم.

۵.۱. سریت و پری سگ‌پیکر

در اسطوره‌های زندگی زردشت که در متن‌های پهلوی بازتاب یافته‌اند، معجزاتی به او نسبت داده‌اند که به پیش از زاده شدنش برمی‌گردند. یکی از این معجزات، خبر زایش و پیامبری اوست که نه تنها به ورجاوندانی مانند جم و فریدون رسیده، بلکه توسط ایزدان بر زبان چهارپایان مفید، مانند گاو و گوسفند، نیز جاری شده است. درباره آگاهی چهارپایان مفید از پیامبری زردشت، داستانی در دینکرد هفتم آمده است که بر پایه آن در روزگارِ کاوس گاوی بود که هر گاه بین ایران و توران بر سر تعیین مرز اختلافی درمی‌گرفت یا جنگی پیش می‌آمد، «آن گاو آورده می‌شد و مرز میان ایران و توران را راست می‌نمود». تورانیان که از این مسأله به رنج اندر بودند، با پری‌گری و جادویی اندیشه کاوس را گردانند تا گاو را بکشند. او نیز از فرمانده / پهلوانی به نام سریت خواست تا این کار را بکند. سریت به سراغ گاو رفت. گاو او را پند داد که مرا مَکُش که اگر چنین کنی، مردی خواهد آمد که کین مرا بخواهد؛ «کسی که اندر جهان پرهیزگارتر است؛ یعنی زردشت برسد و بد کردن تو را درباره دین بگوید». سریت با شنیدن پندِ گاو از کشتن او پشیمان شد و به نزد کاوس برگشت. کاوس، به سبب فریفتگی سخت از جادوان و دیوان، دوباره سریت را به کشتن گاو واداشت. سریت به سوی گاو رفت و این بار، به رغم لابه و پندش، او را کشت (ر.ک: دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۱۶؛ آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۷: ۶۹).

روایت دینکرد درباره کشتن گاوی که مرز ایران و توران را نشان می‌داده است، در همین‌جا به پایان می‌رسد؛ اما همین داستان در یک متن پهلوی دیگر، یعنی *گزیده‌های زادسپرم*، نیز آمده و در آن از سرنوشتِ سریت، پس از کشتن گاو، سخن رفته است. البته علاوه بر این افزونه، آن‌گونه که استاد راشدمحصل (ر.ک: دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۳۰۲) نیز اشاره کرده است، روایت *گزیده‌های زادسپرم* در جزئیات نیز اختلافاتی با روایت دینکرد دارد؛ از جمله، کاوس در روایت دینکرد، به سبب فریفتگی سخت از دیوان و جادوان، دوباره سریت را به کشتن گاو فرمان می‌دهد، اما در *گزیده‌های زادسپرم* کاوس به سبب دلبستگی به جنگ و از آن روی که او را کام به جنگاوری بود (ر.ک: بهار، ۱۳۷۵: ۲۴۳؛ *گزیده‌های زادسپرم*، ۱۳۶۶: ۱۹) دوباره سریت را به کشتن گاو واداشت.

اختلاف مهم دیگری که در روایت این دو کتاب از داستان گاو مرزنا هست، به مراجعه سریت به کاوس و نحوه فرمان دوباره شاه به اوست. در دینکرد فقط به دستور دوباره کاوس به سریت، این‌گونه اشاره شده است: «به همان مرد فرمود آن گاو را زدن و آن مرد دوباره به سوی آن گاو رفت» (همان: ۲۱۷). در حالی که در *گزیده‌ها* سریت از بخشایش (= ترجم) خود نسبت به گاو و اینکه به همین دلیل نمی‌تواند گاو را بکشد، سخن می‌گوید. کاوس نیز برای سَتردنِ بخشایش و دلسوزیِ سریت او را این‌گونه

راهنمایی می‌کند: «به بهمان بیشه شو که بس سرکردگان پریان بدو ماندگارند و تو را از دل بخشایش ببرند» (بهار، ۱۳۷۵: ۲۴۳؛ نیز ر.ک: گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۲۰).

تفاوت مهم این دو کتاب از داستان مذکور به سرنوشت سریت، کُشندهٔ گاو، برمی‌گردد که در دینکرد در این باره هیچ بحثی نیست. بر پایهٔ گزیده‌های زادسپرم، سریت پس از کشتن گاو ورجاوند به چنان نآسودگی و عذابی دچار می‌شود که از کاوس می‌خواهد او را بکشد. کاوس از این کار تن می‌زند. سریت می‌گوید اگر مرا نکشی، من تو را خواهم کُشت. کاوس، به ناگزیر، سریت را این‌گونه به مرگ راهنمایی می‌کند: «به بهمان بیشه رو که پری‌ای سگ‌پیکر (= جادوگری به شکل سگ) در آنجاست و او تو را بکشد. سریت بدان بیشه رفت. آن پری سگ‌پیکر را دید. پس پری را زد. پری دو تا شد و آنان را همی‌زد تا هزار تا شدند. ایشان سریت را بر جای کشتند و دریدند» (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۲۰؛ نیز ر.ک: بهار، ۱۳۷۵: ۲۴۴).

چنان‌که دیده می‌شود، بند پایانی داستان بالا دربردارندهٔ همان بن‌مایه‌ای است که ما پیش از این با عنوان تکثیر شر از آن سخن گفتیم. به دیگرسخن، یک بودهٔ اهریمنی پس از آن که کشته می‌شود، مانند دانه‌ای که در خاک می‌رود و می‌روید، دوباره زنده می‌شود و البته افزایش نیز می‌یابد و تکثیر می‌شود. کریستن‌سن (۲۵۳۵: ۸۳) این داستان و چند داستان پهلوی دیگر را که دربارهٔ بوده‌های اهریمنی‌اند، در شمار داستان‌های عامیانه‌ای می‌داند که رنگ و بازتابی سطحی از افکار زردشتی دارند. به نظر او آنچه در این داستان‌های عامیانه جالب است «انگارهٔ ابتدایی موجودات خارق‌العاده و زیانکار است که در ورای کلیهٔ ملاحظات دینی در اعماق روح ایرانی نقش بسته».

آنچه در این متن اهمیت دارد، حضور پری به عنوان بوده‌ای اهریمنی است. بر پایهٔ روایت دینکرد که پیش از این آمد، تورانیان با پری‌گری و فریفتن کاوس او را به کشتن گاو وامی‌دارند. اگر به نقش پری در فریفتن و دیوانه کردن توجه کنیم (ر.ک: سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۱۹ به جلوه) و از دیگرسو، جایگاه سریت را به دیده بگیریم که در دینکرد (۱۳۸۹: ۲۱۶) ارتشتار دانسته شده است، بیشتر به حضور اهریمنی پری در این داستان پی خواهیم برد. به دیگرسخن، علاوه بر نقش پریان در جادو و فریفتن کاوس، می‌توان کشته شدن سریت به دست پری را نیز نمودی از آمیزش زن - ایزد یا پری با پهلوان و ایزد نریمان دانست که «اغلب به گزند و سرگشتگی و مسخ و گاه مرگ نر - ایزد و پهلوان که مظهر خودآگاهی است، می‌انجامد» (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۱).

با این حال، آنچه ممکن است با اهریمنی بودن پری‌ای که سریت را می‌کشد، در تضاد باشد، سگ‌پیکر بودن اوست؛ زیرا سگ در آیین زردشتی جانوری محترم است (ر.ک: پورداود، ۱۳۸۰: ۲۰۴ به جلوه) و پری گزیده‌های زادسپرم نیز سگ‌پیکر است. ناگفته پیداست که پری سگ‌پیکر مذکور صرفاً پیکری به سان سگ دارد و با توجه به نقش منفی و اهریمنی پری در فریفتن کاوس در همین داستان، که هم در دینکرد و هم در گزیده‌های زادسپرم به آن اشاره شده بود، شکی باقی نمی‌ماند که پری سگ‌پیکر کُشندهٔ سریت نیز بوده‌ای اهریمنی است که با کشته شدن، نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه تکثیر و افزایش می‌یابد. البته پیش از این نیز خانم بویس (۱۳۹۳: ۱۰۸)، با اشاره به داستان سریت و پری سگ‌پیکر از توانایی پریان برای درآمدن به صورت حیوانات و آدم‌ها سخن گفته‌اند.

نکتهٔ مهم دیگری که دربارهٔ تکثیر شر در قالب پری باید مطرح کرد و در شناخت خاستگاه ایرانی بن‌مایهٔ تکثیر شر یاری می‌کند، به خویشکاری پری به عنوان زن ایزد فراوانی و باروری برمی‌گردد که پیش از دین‌آوری زردشت «الهی‌ای بوده که سال خوب می‌آورده و سود و باروری می‌بخشیده است» (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۱۶)، اما «در آیین مزدیسنا پری به سان یکی از مظاهر شر از دام‌های اهریمنی انگاشته شده» (همان: ۱). به دیگرسخن، گرچه در آیین مزدیسنا پری به بوده‌ای اهریمنی دگرگون شده، اما خویشکاری او که باروری بوده، فراموش نشده است؛ چنان‌که استاد سرکاراتی (همان: ۱۶) نیز در بحث از لقب هویار، به معنی آورندهٔ

سال خوب و فرخنده، که در تیرِ پشت و از زبان دژدینان به پری نسبت داده شده است، به این نکته اشاره کرده‌اند. این خویشکاری که نمودی از مفهومِ رویش است، در ذهن پردازندگانِ داستانِ گاو مرزنا به صورتِ رویش و افزایشِ پری، پس از کشته شدن، روی نموده است. به دیگر سخن، ممکن است نخستین تدوین‌گران داستان، تکثیر شدنِ پری را با همین ویژگیِ باروری و افزایش‌دهندگی او برای خود توجیه کرده باشند.

۵.۲. ضحاک و اسطوره‌های زردشتی دربارهٔ رستاخیز

پیش از این گفتیم که یکی از نمودهای اهریمنی مفهومِ رویش ماران رُسته از دوش ضحاک است که هر بار بریده می‌شوند، دوباره می‌رویند. نکتهٔ درخور تأملی که دربارهٔ ماران ضحاک و رویش آنها باید مطرح کرد، اشارهٔ فردوسی به بوسهٔ جفت‌گونهٔ اهریمن بر دوش ضحاک است:

بفرمود تا دیو چون جفت اوی	همی بوسه داد از بر سفت اوی
دو مار سیاه از دو کتفش بُرُست	غمی گشت و از هر سوی چاره جُست
سرانجام بپرید هر دو ز کِفت	سَزَد گر بمانی بدین در شِگفت:
چو شاخ درخت آن دو مار سیاه	برآمد دگر باره از کتف شاه

(فردوسی، ۱۳۹۳ / ۱: ۲۷).

آیا ممکن است بوسهٔ «چون جفت» اهریمن یادآور نقشِ بارورکنندهٔ پری باشد که پیش از این درباره‌اش سخن گفتیم؟ نکتهٔ دیگری که باید دربارهٔ ضحاک مطرح کرد، به چرایی کشته نشدن او به دست فریدون برمی‌گردد. در شاهنامه علت این مسأله فرانسیدن زمانِ مرگِ او دانسته شده است:

بدان گرزهی گاوسر دست برد	بزد بر سرش، ترگ بشکست خُرد
بیامد سروش خجسته دمان	"مزن" گفت "کو را نیامد زمان"

(همان: ۴۶).

در اسطوره‌های زردشتی هرمزد به این دلیل فریدون را از کُشتنِ ضحاک بازمی‌دارد که، با زدنِ ضحاک، از او خرفستر پدید می‌آید؛ چنان‌که بر پایهٔ دینکرد (چاپ مدن: ۸۱۱، به نقل از شایست ناشایست، ۱۳۶۹: ۲۵۰) ضحاک با ضربه‌های گرز فریدون نمی‌میرد و با نخستین و دومین و سومین ضربهٔ شمشیرِ فریدون از تنِ ضحاک «بسیار گونه خرفستر بارید». از همین‌روی، هرمزد به فریدون می‌گوید «مبادا پدَری تن او را که ضحاک است، چه اگر تن او را پدَری، ضحاک پُر و آکنده این زمین را کند از مار و سمور و کَشَف (= لاک‌پشت) و وزغ» (همانجا؛ نیز ر.ک: بهار، ۱۳۷۵: ۱۹۲). خرفستران در آیین مزدیسنا جانورانی زیانکار و اهریمنی به شمار می‌آیند (ر.ک: پورداود، ۱۳۸۰: ۱۷۸). از همین‌روی، با زدن و کُشتنِ ضحاک که نمودِ گیتی‌ک اهریمن است (ر.ک: مولایی، ۱۳۸۷: ۲۷۹)، بر پایهٔ همان بن‌مایه‌ای که ما آن را تکثیرِ شَر نامیدیم، خرفستر پدید می‌آید. ظاهراً در ماجرای به بند کشیدنِ ضحاک در شاهنامه نیز آنجا که سروش فریدون را از میخ زدن بر مغز ضحاک بازمی‌دارد، باید بازمانده‌ای از همین روایت را جُست:

بیاورد مسمارهای گران	به جایی که مغزش نبود، لندر آن،
فروربرد و بستش بدان کوه باز	بدان تا بماند به سختی دراز

(فردوسی، ۱۳۹۳ / ۱: ۴۸).

اگر مغز ضحاک بر زمین بریزد، از آن خرفستر پدید می‌آید؛ همان‌گونه که در آنجا که مغز سر گاو یکتاآفرید پاشیده شد، گیاهان و دانه‌ها رُستند. ظاهراً همین بن‌مایه، یعنی پدید آمدن خرفستر از خون یا هرآنچه از موجودی اهریمنی می‌ریزد، به عجایب‌نامه‌ها نیز راه یافته است و در کتاب *عجایب الدنیا* (تبریزی، ۱۳۹۷: ۴۰) از غاری سخن رفته که در جایی به نام قاطول است. از این غار آب می‌چکد و زمین گل می‌شود. از آن گل نیز موش و مار پدید می‌آید. در این نمونه نباید از این نکته غافل بود که ضحاک نیز در غار به بند کشیده شد و به گزارش پلوتارخ (ر.ک: بنونیست، ۱۳۹۳: ۴۶) برخی فدی‌ها برای رفع آسیب خدای تاریکی (اهریمن) در جای تاریک و بی‌خورشید، که یادآور غار است، پاشیده می‌شد.

بر پایه آنچه گذشت، بن‌مایه تکثیر شر در اسطوره‌های ایرانی برآمده از مفهوم رویش است و نخستین تدوین‌گران اسطوره‌های ایرانی‌ای که این بن‌مایه را دارند، ظاهراً آن را با نقش باروری پریان برای خود توجیه کرده‌اند. به دیگر سخن، از آنجا که پری در دین زردشتی به جایگاهی اهریمنی فروکاسته شده است، خویشکاری‌های وابسته به او نیز نمودی اهریمنی یافته‌اند؛ از همین‌روی نقش باروری و فراوانی او در *گریده‌های زادسپرم* در قالب پری‌ای که تکثیر می‌شود، روی نموده است. در اسطوره‌های مربوط به ضحاک نیز همان خویشکاری‌های کهن پری سبب پدید آمدن مارهایی شده است که، پس از بریده شدن، می‌رویند و با بوسه جفت‌وار اهریمن بر سفت ضحاک پدید می‌آیند تا ضحاک را به نمود گیتیک اهریمن تبدیل کنند که با زدن یا کُشته‌شدنش از او خرفستر پدید می‌آید.

۶. تکثیر شر در روزگار حماسه

نمونه‌هایی که تا کنون به دست داده شد، بیشتر ماهیت اسطوره‌ای داشتند. با این حال مضمون تکثیر شر صورت حماسی نیز یافته است و می‌توان آن را یکی از شگفتی‌ها یا یکی از مراحل گذر پهلوان نیز به شمار آورد. بن‌مایه تکثیر شر در ادب عامه و حماسه‌های عامیانه نیز مورد توجه بوده است؛ آن‌گونه که می‌توان آن را در این‌گونه متون بن‌مایه‌ای تکرارشونده به شمار آورد. این نکته را نیز نباید ناگفته نهاد که جای اهریمن یا بوده‌های اهریمنی را که در اسطوره تکثیر می‌شدند، در حماسه جانوران درنده و سهمناک و در حماسه‌های عامیانه، عمدتاً دیوان گرفته‌اند و در *گرشاسب‌نامه* در قالب پلنگ روی نموده است.

یکی از شگفتی‌هایی که گرشاسب می‌بیند، سنگ‌های جزع‌رنگ است که بر هر سنگ تصویر پلنگ پیداست. اگر هر سنگ را به صدهزار پاره می‌شکستند، باز بر هر سنگی نگار پلنگی پیدا بود. یگانه راه‌هایی از آن پلنگان درنده، بستن یکی از آن سنگ‌ها بر میان بود.

همان جا دگر سنگ بُد جزع‌رنگ	ز هر سنگ پیدا نگار پلنگ
که هر سنگ اگر پاره شد صد هزار	به هر سنگ بر بُد پلنگی نگار
از آن هر که بستنی یکی بر میان	نکردی پلنگ ژیلنش زبان

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۲۷۴).

همان‌گونه که با زدن پری سگ‌پیکر به دست سریت، آن بوده اهریمنی افزایش می‌یافت و تکثیر می‌شد و به همان شکل که از ضحاک نیز با کوبش‌های فریدون خرفستر پدید می‌آمد، سنگ‌های جزع‌رنگ شگفت نیز که نگار پلنگ بر خود دارند، با شکستن و پاره‌پاره شدن، پلنگ‌هایشان افزایش می‌یابد. بن‌مایه تکثیر شر که در اسطوره در خدمت کردارهای اساطیری بود، در حماسه

گرشاسب‌نامه در شمارِ شگفتی‌هایی راه می‌یابد که پهلوان باید آنها را با شیوه‌های ویژه پشت سر بگذارد. این گونه شگفتی‌ها گاه بخشی از حماسه‌ها هستند و در شماری از داستان‌های حماسی شاهنامه نیز راه یافته‌اند.

نکته درخور توجهی که در گرشاسب‌نامه آمده است و ممکن است یادآور یک باورِ کهن ایرانی باشد، واکنش در برابر این پلنگ‌های درنده است. به راستی اگر نمی‌توان اهریمن و نمودهای پلید و زشت او را کُشت، در برابر آنها چه باید کرد؟ بر پایه گرشاسب‌نامه کسی می‌تواند از این پلنگ‌های درنده در امان باشد که یکی از آن سنگ‌ها را بر میان «ببندد». این «بستن» آشکارا یادآور بستن و به بند کشیدن ضحاک است و ظاهراً باید آن را واکنشِ آیینِ مزدیسنا در برابر اهریمن و نمودهای آن به شمار آورد. به دیگر سخن، بدی از بین‌رفتنی نیست، بلکه باید به بند کشیده شود.

همین مضمون و همین بافتِ متنی، یعنی پلنگِ درنده و تکثیرِ آن، با وام‌گرفتنِ عناصری از داستانِ سریت و پریِ سگ‌پیکر، در یکی از حماسه‌های گورانی نیز آمده است. جهانبخش، فرزندِ فرامرز و شخصیتِ معروفِ طومارهای نقّالی، در پی یافتنِ رخسِ رستم به هفت‌خوان می‌رود. در این سفر گسّتهم نیز یار و همراه اوست. جهانبخش، در آغازِ هفت‌خوان، لوحی می‌بیند که در واقع راهنمای او و بیانگرِ روشِ جنگیدن با پلنگی هراسناک است. بر پایه این متن که یک بار با عنوانِ داستانِ جوهرپوش در مجموعه سه جلدی شاهنامه گردی (گورانی، ۱۳۸۹/ ۱: ۱۸۲) و یک بار دیگر در ضمنِ داستانِ جنگِ عظیم‌شاه در مجموعه رزم‌نامه (همزه‌ای، ۱۳۹۳/ بخش ۲، ج ۱: ۲۸۶) چاپ شده است، در آغازِ هفت‌خوان پلنگی سهمناک که دویست گز بلندا و پنجاه گز پهنا می‌داشت، باید به دستِ جهانبخش نابود شود. او باید با تیری زهرآلود پلنگ را بزند و مواظب باشد که خونس بر زمین نریزد؛ زیرا از هر قطره خونی که بر زمین بریزد، بی‌درنگ، یک پلنگ پدید می‌آید و بدین‌گونه جهانبخش به دستِ گروهِ پلنگان صدپاره خواهد شد. برای رهایی از چنگِ پلنگ، جهانبخش باید خار و هیزم فراهم کند و لاشه او را به آتش بکشد.

تیری ژار آلوی باورو به کار	بدر به سینه پلنگِ هونخوار
اگر قطره‌ای نو هونِ پلنگ	بریز و نه خاک نوجا بی‌درنگ
هر قطره هونش مبو یک پلنگ	بیاوان به تاو چنی و پری جنگ
مبیت صدپاره به چنگ و دنان	خلاصیت نبین نه ای پلنگان ^۱

(گورانی، ۱۳۸۹/ ۱: ۱۸۲).

داستان هفت‌خوانِ جهانبخش با گسّتهم در طومارِ جامعِ نقّالان، معروف به هفت‌شکر (۱۴۰۰: ۴۱۱ به جلو)، و طومارِ مرشد عباس زریری، منتشرشده با عنوانِ شاهنامه نقّالان (زریری، ۱۳۹۶/ ۵: ۳۱۳۱ به جلو)، نیز آمده است؛ اما در هیچ‌یک از خوان‌های جهانبخش در این دو طومار از پلنگی که با ریختنِ خونس پلنگ / پلنگان خواهند رُست، سخنی در میان نیست. این بن‌مایه موردِ علاقه و توجه عامه مردم و پردازندگانِ داستان‌ها و حماسه‌ها و داستان‌های شفاهی - عامیانه قرار گرفته است. از همین‌روی، می‌توان نمودهای دیگری از آن به دست داد؛ به عنوانِ نمونه در زبده‌الرموز^۲ (شاه‌نظر، ۱۴۰۲: ۴۲۵) عفریت از همین توانایی تکثیرشدن برخوردار است. امیرحمزه که سر او را می‌برد از هر قطره خونس یک عفریت پدید می‌آید و سه شبانه‌روز با عفریت‌های تکثیرشونده می‌جنگد. سرانجام که ملول می‌شود، حضرت خضر راه کُشتنِ آن عفریت‌ها را این‌گونه برایش توضیح می‌دهد: «دو سنگ به دستش داد که اینها را بر هم بسا. آتشی از آنها پیدا شده، این جماعه را در هم می‌سوزاند. امیر همچنان کرد، آن پتیاره‌ها یکسره سوخته، خاکستر شدند». این بن‌مایه در زبده‌الرموز نمودهای دیگری نیز دارد. در جایی از این متن (همان: ۴۲۳) از پس‌رکی زیبا سخن رفته که در اصل دیوی است و امیرحمزه هفتاد بار گردش را می‌زند و هر بار سرش به تن می‌پیوندد. امیر به کتاب نگاه می‌کند و راه کُشتنِ او را چنین می‌یابد: «این اسم بر تیری خوانده، به دهان کودک بزن. چنان کرد. شور و غوغا شد و

بعد ساعتی که فرونشست دید که جسد آن کودک از کاغذ بود». در همین متن (همان: ۴۸۴) از دیوی به نام سمندان هزار دست نیز سخن رفته که امیرحمزه یک بار سی و چهار دست او را قلم می‌کند، اما سمندان دستانش را برمی‌دارد و می‌گریزد و پس از چندی تندرست برمی‌گردد. این اتفاق، یعنی بریده شدن دستان سمندان و گریختن و سالم برگشتن او، دوازده بار تکرار می‌شود. تنها راه کشتن این دیو را صدایی معنوی به گوش امیر می‌رساند که این روش یادآور کُش‌های آیینی است.

نمونه‌ای دیگر از این مفهوم در ادب عامه درباره دیو سفید نیز نقل شده است. بر پایه کتاب مردم و شاهنامه «که مشتمل است بر روایات شفاهی افسانه‌های مذکور در شاهنامه فردوسی، دیو سفید در روایت اول و سوم و چهارم دارای دو شاخ است و در روایت دوم دارای هفت سر که هر سری را بیری سری دیگر به جای آن می‌روید و تنها راه کشتن دیو سپید دریدن شکمش و بیرون آوردن جگر اوست» (متینی، ۱۳۶۳: ۱۳۲). در منظومه گردی مَم و زین نیز هنگامی که سر بکر شیطان را، بر سر گور آن دو، از تن جدا می‌کنند «خون وی بر روی قبر می‌ریزد و خاری از آن پدید می‌آید که هر بار که ریشه‌کن می‌کنند، بار دیگر سر برمی‌آورد» (آیدنلو، ۱۳۹۹: ۱۲۴).

نمونه‌هایی که ما در ذیل عنوان «حماسی» به دست دادیم، در بر دارنده این نکته است که بن‌مایه تکثیر شر و مفهوم رویش اهریمنی در متن‌های حماسی به یکی از شگفتی‌ها تبدیل شده است که برای گذشتن از آن، نه از زور بازو، بلکه باید از نیروهای معنوی و شیوه‌های آیینی استفاده کرد. چنین به نظر می‌رسد که برای گذر از نیروی تکثیرشونده اهریمن روش مندرج در گرشناسنامه از اصالت زردشتی یا حداقل کهنگی بیشتری برخوردار است. چنان‌که پیش از این آمد، در این حماسه راه مهار کردن پلنگ‌های درنده سنگ‌های جزع‌رنگ، بستن یکی از آن سنگ‌ها بر کمر است. از آنجا که در باورهای زردشتی بدی و اهریمن از بین‌رفتنی نیستند و در پایان جهان نیز اهریمن به همان سوراخی بازفرستاده می‌شود که از آن به جهان هرمزد آمده بود، ظاهراً بستن سنگ پلنگ در گرشناسنامه باید بازمانده به بند کشیدن اهریمن باشد که نمود شناخته‌شده آن بندی شدن ضحاک است. در حماسه‌های عامیانه، ظاهراً، باور به نیروی سپید آتش جای بندی شدن را گرفته است؛ از همین‌روی در حماسه گورانی و زبده‌الرموز راه از بین بردن نیروی تکثیرشونده اهریمن کمک گرفتن از آتش است؛ همان‌گونه که هراکلس برای کشتن مار چندسر از آتش کمک گرفت.

۷. تکثیر شر در جامه عرفان

با دگرگونی‌های بنیادین در یک سرزمین، معمولاً وجه غالب فرهنگ آن جامعه نیز دگرگون می‌شود. وجه غالب یک فرهنگ، در کلیت خود، عنصری است در کانون امور فکری و هنری و اجتماعی یک جامعه که بسیاری از عناصر دیگر نیز در پیرامون آن به حیات خود ادامه می‌دهند یا فعال می‌شوند.

این فعال‌شدگی عناصر در پرتو ظهور یک وجه غالب، اگر بخواهیم در ادبیات فارسی برای آن مثالی جامع بیابیم، در ظهور مجدد عناصر مزدایی در درون ادبیات عرفانی ما نمایان می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۵۵).

با دگرگونی وجه غالب در یک سرزمین ممکن است ژانرهای ادبی رایج نیز به حاشیه بروند و ژانرهای دیگری در کانون توجه هنرمندان قرار بگیرند. در سرزمین ما، با رشد عرفان و تصوف، بعضی از بن‌مایه‌های حماسی که مربوط به روزگار رواج حماسه بودند، در ادب عرفانی روی می‌نمایند. یکی از این عناصر که خاستگاه آن را در اسطوره‌های ایرانی پی‌گیری کردیم و دگرگونی‌های آن را

در حماسه به دست دادیم، سرانجام با دگر کردن جامه به ادب عرفانی نیز راه یافته است. مفهومِ رویش و بن‌مایهٔ تکثیرِ شَر در دیدگاه‌های عرفانی با نفس و آرزوهای آن پیوند می‌یابد و به بن‌مایه‌ای عرفانی دگرگون می‌شود. یکی از نمونه‌های این پیوند را عطار (۱۳۸۷: ۳۲۲) در منطق‌الطیر این گونه به دست داده است:

دیگری گفتش که «ابلیس از غرور	راه بر من می‌زند وقتِ حضور
من چو با او برنمی‌آیم به زور	در دلم از غبنِ آن افتاد شور
چون کنم کز وی نجاتی باشدم	وز می معنی حیاتی باشدم؟»
گفت «تا پیش تو است این نفسِ سگ	از برت ابلیس بگریزد به تگ
عشوۀ ابلیس از تللیسِ توسست	در تو، یک‌یک آرزو، ابلیسِ توسست
گر کنی یک آرزویِ خود تمام	در تو صد ابلیس زاید والسّلام»

همان گونه که در روزگارِ اسطوره و حماسه بوده‌های اهریمنی با کشته شدن افزایش می‌یافتند، در روزگارِ عرفان آرزوهای نفس جای بوده‌های اهریمنی را گرفته‌اند. اگر یک آرزو برآورده شود، صد ابلیس در درون آدمی خواهد‌رُست. عطار، مانند دیگر همعصران و پیشینیانش در دورهٔ اسلامی، نفس را به سگ^۳ مانند کرده است. در اینجا دیگر مانند متن‌های زردشتی سگ موجودی محترم نیست، بلکه دقیقاً جانشینِ پریِ سگ‌پیکرِ اهریمنیِ گزیده‌های زادسپرم شده است.^۴ او نمایندهٔ اهریمن و حتی خودِ اهریمن است که البته بر خلافِ متن‌های پهلوی، بیرون از ما نیست؛ بلکه دشمن‌ترین دشمنان است و در درونِ ما. گویی، با رشد عرفان، نبردهای حماسی از بیرون به درون انتقال یافته است؛ زیرا «شارستانِ باورهای دینی و افسانه‌ای بر بومِ نفس و روانِ آدمی استوار است. شهریورِ خدا و ملکوتِ او برون از ما نه، بلکه چنان که در عهد جدید آمده، در درون ماست» (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۰). از همین‌روی، اهریمنِ اسطوره‌ها به درون خزیده و آرزوها مانند دیوان و عفریت‌هایی هستند که در خدمتِ اهریمنند و اگر هر کدام از آنها کُشته / برآورده شود، به جای آنکه این دیو درون کشته شود، تکثیر می‌شود. مولانا (۱۳۹۶ / ۲: ۷۷۴) نیز در قالبِ تمثیلی دیگر، نفس را به اُشغر مانند کرده است؛ حیوانی که اگر به چوب بزندش، زَفَت و لَمتر می‌شود:

هست حیوانی که نامش اُشغر است	او به زخمِ چوبِ زَفَت و لَمتر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود	او ز زخمِ چوبِ فربه می‌شود
نفسِ مؤمن اُشغری آمد یقین	کاو به زخمِ رنجِ زَفَت است و سَمین

اکنون که این اهریمن / ابلیس و نفسِ کُشتنی نیست، راهِ رهایی از او همان است که فریدون با ضحاک کرد؛ به بند کشیدن.

۸. نتیجه‌گیری

تکثیرِ شَرّ، بن‌مایه‌ای اسطوره‌ای و برآمده از مفهوم رویش است که در اسطوره‌های مللِ گوناگون در جهان نمودهای متعددی دارد. بر پایه و در حدودِ جست‌وجوی ما که شرح آن در این مقاله گذشت، در اندیشهٔ ایرانیان خاستگاه بن‌مایهٔ تکثیرِ شَرّ را باید در نقش بسیار کهنِ پری در باروی دانست که در روزگارِ پیش از دین‌آوری زردشت سبب حاصلخیزی کشتزارها می‌شده است. این نقش که یکی از عقایدِ مردم در روزگارِ پیش از زردشت بوده است، در دورهٔ رواجِ آیینِ زردشتی، همراه با پری به باورهای نو راه یافته و به نقشی اهریمنی دگرگون شده است تا در داستانِ سریت و پریِ سگ‌پیکر این تصویرِ نو را پدید آورده است که اگر پری زده / کُشته شود، تکثیر می‌یابد. این بن‌مایه در چارچوبِ حماسه به یکی از عجایب و شگفتی‌ها تبدیل شده است که پهلوان می‌ببند و باید با نیروهای نهانی یا روش‌های ویژه آن را شکست دهد. راهِ برخورد با چنین مسألهٔ اهریمنی‌ای را پهلوان باید به راهنماییِ غیب در شیوه‌های معنوی و آیینی، مانند به بند کشیدن و کمک گرفتن از آتش سپند، بجوید؛ نه توان‌های تنانه.

دورهٔ سومِ زندگی این بن‌مایه در متن‌های ایرانی با دو دورهٔ پیشین کاملاً متفاوت است. به دیگر سخن، گرچه در حماسه کارکردهای تکثیرِ شَرّ دگرگون شد اما در عرفانِ دگرگونی‌های اساسی یافت و این بن‌مایه به مسأله‌ای درونی تبدیل شد که مربوط به نفس و پلیدی‌های آن است. با این حال، همان ویژگی اصلی را نیز حفظ کرد؛ یعنی همان‌گونه که پری سگ‌پیکر با کشتن تکثیر می‌شد، ضحاک با زده‌شدن خرفستر می‌پراکند و پلنگانِ گرثاسب‌نامه با شکستن افزایش می‌یافتند و دیگر نمونه‌های حماسی نیز تکثیر می‌شدند، در دیدگاه‌های عرفانی اگر یکی از آرزوهای نفس برآورده می‌شد، هزاران ابلیس در درون پدید می‌آمد.

بر پایهٔ آنچه گذشت، نتایج نهایی این مقاله را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

۱. تکثیرِ شَرّ بن‌مایه‌ای جهانی است که ظاهراً تدوین‌گرانِ کهنِ اسطوره‌های ایرانی آن را با نقشِ بارورکنندهٔ پری برای خود توجیه می‌کرده‌اند و خاستگاه آن را نیز در همین نکته می‌جسته‌اند.

۲. تکثیرِ شَرّ در حماسه‌های ایرانی در چارچوب‌های ژانر حماسه راه می‌یابد و به نمودی برای شگفتی‌هایی تبدیل می‌شود که پهلوان باید با شیوه‌های آیینی و روش‌های معنوی آن را پشت سر بگذارد.

۳. در ادب عرفانی تکثیرِ شَرّ از جهان بیرون به درون آدمی راه می‌یابد و در قالبِ استعاراتِ عرفانی به تمثیلی برای نفس تبدیل می‌شود.

پی‌نوشت

۱. ترجمه بیت‌های گورانی: ۱. تیری زهرآلود در کار کن و به سینۀ پلنگِ خونخوار بزن ۲. اگر قطره‌ای از خون پلنگ بر خاک بریزد، در همان جا، بی‌درنگ ۳. هر قطرهٔ خونس یک پلنگ می‌شود و شتابان به جنگ خواهند آمد ۴. با چنگ و دندان [پلنگان] صدپاره خواهی شد و از دست آنها رهایی نخواهی یافت.
۲. از دوست دانشورم، آقای دکتر نوید فیروزی، که شواهدِ زبده/رموز را در اختیارم نهادند، بسیار سپاسگزارم.
۳. دربارهٔ مسألهٔ نجس بودنِ سگ در دورهٔ اسلامی به بحث استاد شفیع کدکنی (۱۳۸۶: ۶۶ و ۹۹) در کتاب *قلندریه* در تاریخ رجوع شود.

منابع

- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد. (۱۳۸۷). *اسطورهٔ زندگی زردشت*، چاپ هشتم، تهران: چشمه.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۹۹). *نارسیده ترنج (بیست مقاله دربارهٔ شاهنامه و ادب حماسی ایران)*، چاپ اول، ناشر، تهران: سخن.
- اسدی طوسی. (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه*، تصحیح حبیب یغمایی، چاپ دوم ناشر، تهران: دنیای کتاب.
- برن، لوسیلا. (۱۳۷۵). *اسطوره‌های یونانی*، ترجمهٔ عباس مخبر، چاپ اول، تهران: مرکز.
- بندهش. (۱۳۸۵). ترجمه و گزارش مهرداد بهار، چاپ سوم، تهران: توس.
- بنونیست، امیل. (۱۳۹۳). *دین ایرانی بر پایهٔ متن‌های یونانی*، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، چاپ چهارم، تهران: قطره.
- بویس، مری. (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، چاپ اول، تهران: گستره.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ اول، تهران: آگه.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۸۰). *فرهنگ ایران باستان*، چاپ اول، ناشر، تهران: اساطیر.
- تبریزی، ابن محدث. (۱۳۹۷). *عجایب الدنيا*، تصحیح و تحقیق علی نویدی ملاطی، چاپ اول، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- دینکرد هفتم. (۱۳۸۹). تصحیح و ترجمه محمدتقی راشد محصل، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی دشت ارژنه، محمود؛ رزمجویی، فاطمه. (۱۳۹۶). «نقد اسطوره‌ای دو قصهٔ فولکلوریک منطقهٔ دشمن‌زیاری»، *فصلنامهٔ فرهنگ و ادبیات عامه*، س ۵، ش ۱۲، ص ۲۲۱ - ۲۳۹.
- روایت پهلوی. (۱۳۶۷). ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، چاپ اول، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زریری، عباس. (۱۳۹۶). *شاهنامهٔ نقّالان*، ویرایش جلیل دوستخواه، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- ژیان، فلیکس. (۱۳۹۸). *اساطیر یونان*، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ دوم، تهران: مکتوب.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۹۳). *سایه‌های شکارشده (گزیده مقالات فارسی)*، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- شاه‌نظر قصه‌خوان. (۱۴۰۲). *زبده/رموز (رموز حمزه یا حمزه‌نامه)*، تصحیح نوید فیروزی، چاپ اول، تهران: سنگلج.
- شایست ناشایست. (۱۳۶۹). *آوانویسی و ترجمه کتابیون مزداپور*، چاپ اول، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۱). *رستاخیز کلمات*، چاپ اول، تهران: سخن.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). *منطق‌الطیر*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). *شاهنامه*، ویرایش جلال خالقی مطلق، چاپ اول، تهران: سخن.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۸). *شاخهٔ زرین*، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، چاپ ششم، تهران: آگه.
- کمبل، جوزف. (۱۳۹۴). *قدرت اسطوره*، ترجمهٔ عباس مخبر، چاپ دهم، تهران: مرکز.
- کریستن‌سن، آرتور. (۲۵۳۵). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمهٔ احمد طباطبایی، تبریز: مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران.

- گریمال، پی.یر. (۱۳۷۳). *اسطوره‌های بابل و ایران باستان*، ترجمه علی آبادی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- گریمال، پیر. (۱۳۳۹). *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمه احمد بهمنش، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
- گزیده‌های زادسپرم. (۱۳۶۶). ترجمه محمدتقی راشد محصل، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گورانی، مصطفی. (۱۳۸۹). *شاهنامه کردی*، تصحیح ایرج بهرامی، چاپ اول، تهران: آنا.
- متینی، جلال. (۱۳۶۳). «روایتی دیگر از دیوان مازندران»، *ایران‌نامه*، ش ۹، پاییز، ص ۱۱۸ - ۱۳۴.
- مولائی، چنگیز. (۱۳۸۷). «رازِ بندی شدن ضحاک در سنت‌های دینی و حماسی ایران»، *جشن‌نامه استاد اسماعیل سعادت*، زیر نظر حسن حبیبی، چاپ اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی*، به تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، چاپ اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی و هرمس.
- ویلیام داتی (سر ویراستار). (۱۳۹۲). *اساطیر جهان*، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ اول، تهران: اسطوره.
- هفت لشکر. (۱۴۰۰). *هفت لشکر یا طومار جامع نقالان از کیومرث تا بهمن*، تصحیح و توضیح مهران افشاری و مهدی مدائنی، چاپ دوم ناشر، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- همزه‌ای، محمدرضا. (۱۳۹۳). *رزم‌نامه*، چاپ اول، کرمانشاه: دانشگاه رازی.

