

بن‌مایه‌های اسطوره‌ای حکایت خیر و شر در هفت پیکر نظامی

دکتر سیداحمدپارسا

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

چکیده

بسیاری از باورها و آیین‌های باستانی ملل مختلف در حکایت‌ها و افسانه‌های کهن آنان تجلی یافته‌اند. هدف پژوهش حاضر بررسی بن‌مایه‌های اسطوره‌ای حکایت خیر و شر در هفت پیکر نظامی گنجه‌ای و پیوند آن با شاهنامه فردوسی است. در این راستا، با روش توصیفی و کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا، ارتباط حکایت خیر و شر در هفت پیکر با داستان کاوه و ضحاک در شاهنامه و پیوند این دو با یکی از باورهای بنیادین آریاییان، یعنی باور به اصل خوبی و بدی - که بر خاسته از نبرد اهریمن و مهر مزد در اسطوره‌های آفرینش است - بررسی شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که حکایت خیر و شر از داستان کاوه و ضحاک تأثیر پذیرفته است؛ به گونه‌ای که حتی در برخی از موارد می‌توان این حکایت را مکمل داستان شاهنامه به شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: باورهای اسطوره‌ای، حکایت خیر و شر، هفت پیکر، شاهنامه، تحلیل محتوا.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۱/۲۳

Email: a.parsa@uok.ac.ir

مقدمه

بسیاری از متون کلاسیک ادب فارسی ژرف‌ساختی اسطوره‌ای دارند، یا به گونه‌ای با بنیان‌های فکری اسطوره‌های در پیوندند. «اسطوره‌ها حاکی از الگوهای پایدار و تکرارشونده تجارب بشری هستند و تبیین‌کننده رویدادهای زندگی انسان در اعصار گوناگون به‌شمار می‌روند.» (طاووسی و درودگر ۱۳۹۰: ۱۰۵) اسطوره‌ها در گذشته از قداست خاصی برخوردار بوده‌اند؛ زیرا «اسطوره‌ها باورهای مذهبی انسان‌های آغازین هستند و عنصر مهم ساختاری فرهنگ بشر محسوب می‌شوند.» (مظفریان ۱۳۹۱: ۲۱۴) دانش اساطیر در شناسایی تاریخ تمدن، روشن ساختن گوشه‌های تاریک ساخت‌های اجتماعی کهن و پی بردن به طرز تفکر و اعتقادات مردمان دوران باستان بسیار مفید است. (آموزگار ۱۳۷۶: ۶) بسیاری از مفاهیم اسطوره‌ای و باورهای ملل مختلف در گذشته در قالب داستان‌ها و حکایات‌های آنها نمود پیدا کرده‌اند؛ از همین رو، برای پی بردن به

آنها می‌توان آثار ادبی آنان را بررسی کرد. یکی از این آثار هفت‌پیکر نظامی گنجه‌ای است. نام این منظومه نظامی و موضوع آن، بر تخت نشستن بهرام گور و ازدواج او با دختران هفت‌اقلیم، انتخاب عدد هفت، ماجرای خیر و شرّ و... به گونه‌ای با مفاهیم اسطوره‌ای پیوند دارند.

بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده درباره هفت‌پیکر به بیان اشارات نجومی، عرفانی و روان‌شناختی آن اختصاص یافته و از جنبه‌های اساطیری این اثر غفلت شده است. معین (۱۳۶۴) در متنیبا عنوان «شماره هفت و هفت‌پیکر نظامی» به رابطه این دو مورد پرداخته است. اهمیت عدد هفت نزد اقوام و مذاهب مختلف در تاریخ ایران و جهان، افسانه‌ها، ابنیه و آثار باستانی، فرهنگ عامه و زبان و ادبیات فارسی، هفتگانه‌های مشهور چون سیارات سبعة، هفت آسمان، هفت طبقه زمین و مسائل دیگر بخش اعظم این نوشتار را به خود اختصاص داده و تنها ده صفحه آخر آن مربوط به هفت‌پیکر است که آن هم جز گزارشی موجز از این اثر اطلاعات تازه‌ایدرباره این متن در اختیار خواننده قرار نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، به‌رغم مطالب سودمندی که درباره عدد هفت و اهمّیت آن در سراسر دنیادر این متن آمده است، به هیچ روی، به دلایل این اهمّیت پرداخته نشده و فاقد هرگونه تحلیلی در این زمینه است. این مسأله در کتاب تحلیل هفت‌پیکر نظامی نیز که گسترش‌یافته همین متن است، به چشم می‌خورد.

محمودبیختیاری (۱۳۷۶) نیز در کتاب هفت نگار در هفت تالار در فصلیبا عنوان «اشاره کوتاه به هفتگانه‌های نامور» به مصادیق عدد هفت در موارد مختلف پرداخته است که درواقع، گزارشی موجز از نوع پژوهش دکتر معین به شمار می‌رود.

مایکلبری (۱۳۸۵) پژوهش ارزشمندی درباره هفت‌پیکر انجام داده و فصلی از آن را به شرح هفت افسانه (داستان‌های هفت‌گانه کتاب هفت‌پیکر) اختصاص داده است. وی افسانه ششم را با رساله‌ای از محی‌الدین ابن عربیمرتبط دانسته و نوشته‌است: «نظامی با زدن رنگ سرخ مایل به قهوه‌ای چوب طبی صندل به افسانه خود- چوبی که از چین می‌آمد و به عنوان درمان سردرد در داروشناسی سنتی ایران و هند، رایج بود- می‌خواست رمزپردازی درخت زندگی را بررسی کند.» (بری ۱۳۸۵: ۲۹۴) به عقیده او، ماجرای خیر و شر نیز به گونه‌ای با این مسأله ارتباط دارد:

دو نقش‌آفرین افسانه نظامی، مانند برگ‌های رنگارنگ این درخت، توسط نام‌هایشان «نیکی» (خیر) و «بدی» (شر) به دقت تعریف و محدود شده‌اند. حال آنکه این نام‌ها، همچنین ظرفیت نگرش عرفانی، «چشمانشان» و در عین حال، «گوهرشان» یا سرشتشان را تعریف می‌کنند. بازی‌ساز با این واژه‌های هم‌معنی در عربی و فارسی آن را در هم می‌آمیزد؛ عین به مفهوم «چشم» با «سرشت»، جوهر برای «گوهر» یا سرشت خیر بیشتر همدردی ما را جالب می‌کند، ولی شرّ در مقام شیطان، هم او را کور می‌کند و هم گوهرهایش را می‌دزدد؛ زیرا خیر به واسطه نامش از درک شرّ ناتوان است و بنابراین، نمی‌تواند درخت کیهانی را به تمامی ببیند که برگ‌های رحمت و غضب، نیکی و بدی را با هم دارد. (همان: ۲۹۸-۲۹۹)

وی ازدواج خیر با سه بانوی زیبا در این داستان را سه جنبه این درخت هستی معرفی می‌کند. (همان: ۲۹۹) به نظر می‌رسد مایکل بری نسبت به بن‌مایه‌های اسطوره‌ای هفت‌پیکر نیز بی‌توجه نبوده است؛ زیرا بر این باور

است که «بهرام گور نظامی تنها یک شاه زمینی نیست، بلکه قهرمانی به مفهوم سنتی حماسه‌ها، یعنی اغلب یک نیمه‌خدا یا در هر حال تجلییک اصل الهی فعال با چهره انسان فانی شکوهمند است. (همان: ۷۷) بری شکار جانوران وحشی را هم به گونه‌ای، با نبرد با نیروهای بدیمرتبط می‌داند:

قهرمان نظامی شاهی شکارورز است و نسل اندر نسل، جانوران وحشی را برمی‌اندازد. جانوران درنده بیابان نشانه‌ای دیگر از نیروهای بدی هستند که قهرمان، شاهانه بنابر کهن‌ترین تصویرهای بازمانده از تمدن‌های خاور نزدیک، آنها را از پای درمی‌آورد. (همان: ۷۸)

موسویو خسروی (۱۳۸۷) این داستان را از دیدگاه روان‌شناسیونگ بررسی کرده‌اند. آنها خیر و شر را جنبه‌های وجودی انسان دانسته‌اند و در این راستا، پیروزی خیر را بر شر غلبه انسان بر جنبه‌های منفی وجود او در نظر گرفته‌اند. پیشینه پژوهش درباره هفت‌پیکر به صورت عام، و حکایت خیر و شر به طور خاص، نشان می‌دهد که تا کنون به بررسی جنبه‌های اسطوره‌ای این حکایت پرداخته نشده است. هدف پژوهش حاضر بررسی بن‌مایه‌های اسطوره‌ای داستان خیر و شر است. روش پژوهش توصیفی است و داده‌ها به‌لحاظ محتواتحلیل شده‌اند.

ردّ پای باورهای اسطوره‌ای در هفت‌پیکر

بسیاری نظامی گنجه‌ای را با خمسه یا پنج‌گنج او می‌شناسند، درحالی‌که وی صاحب دیوانی است که دولت‌شاه سمرقندی تعداد ابیات آن را بیست هزار بیتنوشته و وحید دستگردی ابیات بازمانده از آن را با نام گنجینه گنجوی جمع‌آوری کرده است، (ر.ک. صفا ۱۳۶۸، ج ۲: ۸۰۱) اما اینکتاب کمتر شناخته شده است.

هفت‌پیکر چهارمین منظومه از پنج‌گنج است. این اثر که با نام *بهرام‌نامه* نیز شهرت یافته است، منظومه‌ای است که «بیش از پنج هزار بیت دارد و در بحر خفیف مخبون مقطوع (فاعلاتن مفاع‌لن فعلن) به نام سلطان علاءالدین کرپارسلان آقسنقری، حاکم مراغه، سروده شده است. (نظامی گنجه‌ای ۱۳۷۰: ۳۶؛ مقدمه زنجانی)

نام هفت‌پیکر از باب تسمیه کل به جزء به منظومه اطلاق شده است؛ چه نظامی در شرح اقامت بهرام پنجم شاهنشاه، مشهور به بهرام گور (۴۴۰-۴۲۰ م.)، در حیره با عنوان «دیدن بهرام صورت هفت‌پیکر را در خورتق»، شرح دهد که شاه روزی در قصر خورتق می‌گشت و حجره‌ای خاص و مقفل دید که کسی در آنجا قدم نهاده بود. از خازن کلید خواست، در را باز کرد و پا به درون نهاد. (معین ۱۳۳۸ الف: ۳۸)

موضوع این کتاب داستان بهرام گور از زمان بر تخت نشستن تا ازدواج او با دختران پادشاهان هفت‌اقلیم و جای دادن هریک از آنان در گنبدی به نشانه یکی از روزهای هفته است. در این منظومه، بهرام در هریک از روزهای هفته با پوشیدن لباسی متناسب با رنگ آن گنبد، مهمان یکی از این دختران می‌شود و دختر برای پادشاه داستانی بازگو می‌کند. انتساب هریک از روزهای هفته به یکی از سیارات هفتگانه، انتساب رنگ‌ها و فلزات به آن سیارات و حتی ارتباط نام کتاب با اختران هفت‌گانه، همگی بیانگر وجود باورهای نجومی کهن در این اثر ارزشمند است؛ با وجود این، حکایات این کتاب، از اشارات و باورهای اسطوره‌ای نیز خالی نیست. به نظر می‌رسد این امر ناشی از دو علت است: اول اینکه بهرام از جمله شاهان ایران باستان است و

از این رو، داستان او نمی‌تواند به‌طور کلی، با اسطوره‌ها بی‌ارتباط باشد؛ دیگر اینکه این حکایات، مطابق گفته نظامی، از متون گوناگون کهن گردآوری شده است:

بازجستم	ز	نامه‌های	نهان	که	پراکنده	بود	گرد	جهان			
زان	سخن‌ها	که	تازی	است	و	دری	در	سواد	بخاری	و	طبری
وز	دگر	نسخه‌ها	پراکنده	هردری	در	دیفینی	افکنده				
هر	ورق	کاوftاد	در	دستم	همه	را	در	خریطة‌ای	بستم		

(نظامی گنجه‌ای ۱۳۷۷: ۷۰)

یکی از مواردی که از دیدگاه اساطیری قابل تأمل است، انتساب روز یکشنبه به خورشید و ارتباط آن با گنبد زرد و دختر قیصر روم در هفت‌پیکر است. رومیان باستان آیین مهرپرستی داشتند؛ آیینی که مطابق پژوهش‌های ورمازرن، از راه دریازنان سیسیلی به آنجا برده شده بود. (۱۳۷۵: ۳۱) نکته جالب توجه این است که هنوز هم روز مقدس^۱ در غرب، روز یکشنبه^۲ (روز خورشید) است. به نظر می‌رسد نشانیدن دختر قیصر روم در گنبد زرد که مربوط به سیاره خورشید است و ارتباط روز یکشنبه با آن، بی‌ارتباط با آیین مهر (میترائیسم) نیست. پژوهش بیشتر درباره این بن‌مایه‌های اسطوره‌ای برایفهم بهتر این اثر راهگشا خواهد بود.

خلاصه حکایت خیر و شر

حکایت خیر و شر یکی از حکایت‌هایی است که از زبان دختر ملک اقلیم ششم، در گنبد صندل‌شکل در روز منسوب به سیاره مشتری (روز پنج‌شنبه)، برای بهرام گور بازگو می‌شود. این حکایت مربوط به دو جوان به نام‌های خیر و شر است که مطابق نسخه هفت‌پیکرتصحیح بهروز ثروتیان، ۳۵۹ بیت را به خود اختصاص داده است. این دو جوان هم‌سفر می‌شوند. خیر به تصور اینکه در بیابان آب وجود دارد، همه آب‌های خود را مصرف می‌کند و تشنه می‌ماند. در بیابان گرم و بی‌آب، خیر پیشنهاد می‌کند در مقابل آب، دو گوهر گرانبها به شر بدهد، اما او تنها در مقابل گرفتن گوهر دیدگان خیر حاضر می‌شود به او آب بدهد. سرانجام نیز با درآوردن چشم‌های خیر و برداشتن گوهرهای ارزشمندش، او را در بیابان رها می‌کند. خانواده‌ایرهمه‌دار از نژاد گُرد او را می‌یابند و چشمان او را با برگ درختی که در آن حوالی است، شفا می‌دهند. خیر با دختر این خانواده ازدواج می‌کند و هنگام رفتن از آنجا مقداری از برگ‌های شفابخش آن درخت را با خود برمی‌دارد. خیر با آن برگ‌ها دختر پادشاه و وزیر را شفا می‌دهد و با آنها ازدواج می‌کند و بعد از مرگ پادشاه به جای او بر تخت می‌نشیند. خیر روزی شر را در حین معامله با جهودی می‌بیند و دستور می‌دهد او را به قصرش بیاورند. شر ابتدا همه چیز را انکار می‌کند، اما سرانجام می‌گوید من مطابق نام خود، این کار را کرده‌ام. تو نیز مطابق نام خیر خود رفتار کن. خیر او را می‌بخشد، اما مرد گُرد او را می‌کشد و گوهرها را نزد خیر می‌برد.

¹Holyday

²Sunday

خیر و شرّ در اسطوره‌های ایران باستان و فلسفه

مباحث مربوط به خیر و شر همواره مورد توجه ادیان مختلف، فلاسفه و اندیشمندان جهان واقع شده است. در اینجا به منظور تبیین اهمیت این مسأله از گذشته تا کنون، به برخی از این مباحث اشاره می‌شود: «آریائیان از دیرباز، به دو مبدأ خیر و شر قائل بودند: از یک سو، خدایان و از سوی دیگر، اهریمنان قرار داشتند. امور نیک و خیر مانند روشنایی و باران را به خدایان نسبت می‌دادند و امور بد و شر همچون تاریکی و خشکی را به اهریمنان.» (معین ۱۳۸۸: ۴۳)

دوگانگی، یعنی باور به دو اصل خیر و شر از باورهای بنیادین آریائیان بوده است و تاکنون هم در اندیشه ایرانی وجود دارد؛ چنان‌که برای داوری درباره چیزی، آن را به تمامی سپیدیا به تمامی سیاه می‌بینند. آنچه اهریمنی است و آنچه در سپاه اهورامزدا است، هنوز برای ایرانی همان مفهوم را دارد. بدین ترتیب سخاوت، شجاعت، داد و راستی و نام‌آوری و... در بینش خیر و اهورایی جای می‌گیرد و جبن و دروغ و بیداد و ننگ و خست و ناراستی، شرّ و اهریمنی هستند. (رستگار فسایی و اثنی عشری ۱۳۸۴: ۷۹)

در شاهنامه فردوسی نیز جوهره اصلی مقابله نیکی و بدیو پیکار پایان‌ناپذیر آنها است؛ نبرد راستی با ناراستی؛ نبردی که در آن آدمی مانند مبارز راه روشنایی باید بر اساس خردورزی و باور به نیروییزدان با شرّ و ناپاکی پیکار کند. (همان: ۷۲) آموزه‌های دینی و اخلاقی ادیان الهی نیز همگی مبتنی بر دعوت به انجام امور خیر و پرهیز از شرّ و بدی است.

مبحث خیر و شرّ منحصر به ادیان نیست و به میان فلاسفه نیز کشیده شده است. مسأله شرّ و تقابل آن با نظام احسن جهان مباحث مختلفی را به میان آورده است:

فیلسوفان و متفکران عالم در مواجهه با این مسأله [شرّ]، به دو دسته بزرگ تقسیم شده‌اند. در یک سو، فیلسوفان و متفکرانی همچون فلوطین (۲۰۴-۲۷۰ م)، قدیس اوگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م)، اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م)، لایبنیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م)، جان هیک و الوین پلتنجا (فیلسوفان معاصر دین) و همه فلاسفه اسلامی قرار دارند که با روش‌ها و راه‌حل‌های مختلف، از احسن و کامل بودن عالم و نظام موجود دفاع کرده و به تحلیل و توجیه مسأله شرّ پرداخته‌اند و در سوی دیگر، فیلسوفانی همچون ویلیام رو و جی. ال. مکی قرار دارند که با تناقض‌آمیز خواندن مفهوم خدا (عالم و قادر و خیر مطلق بودن خدا با وجود شرّ)، یا قرینه بزرگ دانستن مسأله شرّ علیه وجود خداوند، اساسی‌ترین آموزه مورد اعتقاد متفکران متدین را به چالش کشیده‌اند. (ایمان‌پور ۱۳۸۵: ۲)

مباحث مربوط به شرّها و تقابل آنها با نظام احسن جهان بحث بسیار گسترده‌ای است. ما به دلیل جلوگیری از اطاله کلام و خارج نشدن از مبحث اصلی، به همین اشاره‌ها بسنده می‌کنیم.

بن‌مایه‌های اسطوره‌ای حکایت خیر و شرّ نظامی

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، آریائیان به دو منشأ خیر و شرّ باور داشتند و هرکدام را به منشأ جداگانه‌ای منتسب می‌کردند؛ منشأ خیر اهورامزدا و منشأ بدی اهریمن بود. ایزدان، فروهرها و امثال آنان نیروهای

اهورایی و دیوان، خرفستران و امثال آنان نیروهای اهریمنی بودند. در آغاز نبرد اهریمن و هرمزد، رویارویی دو نیروی خیر و شرّ کاملاً هویدا است. تمامی مصادیق شرّ در برابر تمامی مصادیق خیر در صحنه نبرد حاضر می‌گردند و در برابر هم صف‌آرایی می‌کنند؛ به عبارت دیگر، خیر و شرّ منحصر به اهریمن و هرمزد نیست و تمام عالم طبیعت را از جزئی‌ترین تا کلی‌ترین آنها در برمی‌گیرد. در بندهش این صحنه به خوبی ترسیم شده است:

اهریمن بر ضد هرمزد، اکومن بر ضد بهمن، آندر بر ضد اردیبهشت، ساوول بر ضد شهریور،... خشم بر ضد سروش، دروغ میهوخت بر ضد راستی، سخن جادویی بر ضد مانس‌پاک، فره بودی بود بر ضد میانه‌روی که دین به است، اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد بر ضد اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک. استویهاد که وای بدتر خوانده شود، بر ضد رام که وای نیکو است، ... کین بر ضد آشتی، درد بر ضد رامش، گند بر ضد خوشبویی، تاریکی بر ضد روشنی، زهر بر ضد انوش، تلخی بر ضد شیرینی، پستی بر ضد رادی، تباه‌گری بر ضد آفرینش بخردانه، زمستان بر ضد تابستان، سردی بر ضد گرمی، خشکی بر ضد خویدی، دوزخی بودن بر ضد بهشتی بودن، تبهکاری بر ضد درستکاری. (فرنیغ دادگی ۱۳۷۸: ۵۵)

این تقابل و صف‌آرایی در حکایت خیر و شرّ نیز کاملاً مشهود است: شرّ در مقابل خیر، تشنگیدر مقابل آب، دروغ و خلاف وعده (وعده دادن آب) در مقابل وعده راست (دادن گوهرها و حتی گوهر چشمان)، کوری در مقابل بینایی، اندیشه‌بد، گفتار بد و کردار بد (پندار، گرفتار و کردار شرّ) در مقابل اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک (پندار و سخنان و اعمال خیر)، درد (درآوردن چشم) در مقابل رامش (رضایت قلبی شرّ از برداشتن گوهرها و کور کردن چشم خیر)، تبهکاری (کور کردن چشم) در برابر درستکاری (بخشودن خیر و دادن گوهرها به او در پایان کار) و.... شرّ نماد بسیاری از مفاهیم اهریمنی است و بسیاری از ویژگی‌های اهریمنی در او نمود عینی دارند. در نبرد اهریمن و هرمزد، سرانجام اهریمن نابود می‌شود و حکایت خیر و شرّ نیز سرانجام به نابودی شرّ می‌انجامد.

اعتقاد به دو نیروی خیر و شرّ به تدریج، همه ابعاد زندگی آریائیان را دربرگرفت. تا جایی که همه پدیده‌های هستی به گونه‌ای در پیوند با این دو نیرو شناخته شدند. این مسأله موجب شد که واژه‌های مورد استفاده هریک از این دو نیرو نیز بار معنایی خاصی متناسب با آنها پیدا کنند؛ از همین رو، در گذشته با دو گونه واژگان، با دو بار معنایی متفاوت در متون روبه‌رو بودیم.

چنان‌که وقتی زردشتیان به نیروهای خوب اشاره می‌کنند، کلمات سر، دست، گفتن و درگذشتن را به کار می‌برند، اما هنگامی که عضوی از نیروهای بد مورد نظر است، از کلمات گمال (کله)، گو (دست)، دو (هرزه‌گویی) و مردن و هلاک شدن استفاده می‌کنند. (هینلز ۱۳۷۱: ۶۸)

به نظر می‌رسد برگزیدن دو نام خیر و شرّ و تناسب این نام‌ها با افعال آنان نیز تحت تأثیر همین مطلب باشد:

نام این خیر و نام آن شرّ بود فعل هر یک به نام درخور بود
(نظامی گنجه‌ای ۱۳۷۷: ۳۷)

از طرف دیگر، شاید بتوان این حکایت را از این لحاظ بر اسطوره آفرینش و تاریخ دوازده هزارساله آن نیز قابل انطباق دانست؛ زیرا هم‌صحبتی خیر و شرّ در سفری طولانی، درخواست آب از طرف خیر و پیشنهاد

دادن گوهرها، فریب دادن خیر، درآوردن چشم‌های او و گذراندن دوران نقاهت به گونه‌ای، یادآور اسطوره آفرینش و کشتن شرّ نیز در پایان کار یادآور پیروزی هرمزد بر اهریمن است.

شاهنامه و هفت‌پیکر

بین داستان کاوه و ضحاک در شاهنامه فردوسی با حکایت خیر و شرّ در هفت‌پیکر نظامی به‌ویژه، در رویارویی خیر و شرّ شباهت‌هایی از جنبه اسطوره‌ای به چشم می‌خورد. در شاهنامه نیز نبرد کاوه و ضحاک، به گونه‌ای نبرد بین خیر و شرّ است؛ نبرد برای از بین بردن نسل (دروج نابودگی) یا بقای نسل. شیطان نیز که نمود یک نیروی اهریمنی است، به گونه‌های مختلف در پوشش آشپز و پزشک، یاریگر ضحاک است. مارهای روییده بر شانه‌های ضحاک (با توجه به خرفستران شمردن خزندگان)، مأموران حکومتی و همه افرادی که به گونه‌ای یاریگر ضحاک هستند، در شمار نیروهای اهریمنی قرار می‌گیرند و جانوسیار و دوستش که در نقش آشپز ایفای نقش می‌کنند، کاوه، فریدون و نیروهای قیام‌کننده و یاریگر آنان، در صف نیروهای اهورایی جای دارند.

موضوع گردان نیزیکی از موضوعات درخور تأمل در هر دو کتاب است؛ زیرا گردان در شاهنامه نجات‌یافتگانی از ستم شاهیهستند که با گرفتن چند بز و گوسفند راهی کوهستان می‌شوند:

پر از درد خوالیگران را جگر	پر از خون دو دیده، پر از کینه سر
همی‌بنگرید این بدان، آن بدین	ز کردار بیداد شاه زمین
از آن دو یکی را برداختند	جز این چاره‌ای نیز نشناختند
برون کرد مغز سر گوسفند	بیامیخت با مغز آن ارجمند
یکی را به جان داد زنهار و گفت	نگر تا بیاری سرّ اندر نهفت
نگر تا نباشی به آبادشهر	ترا در جهان کوه و دشت است بهر
به جای سرش ز آن سر بی‌بها	خورش ساختند از پی اژدها
از این‌گونه هر ماهیان سی جوان	ازیشان همی‌یافتندی روان
چو گرد آمدندی ازیشان دویست	بر آن‌سان که نشناختندی که کیست
خورشگر برایشان بز و چند میش	بدادی و صحرا نهادیش پیش
کنون گرد از آن تخمه دارد نژاد	کز آباد ناید به دل برش یاد

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۵۶: ۱-۵۷)

در حکایت خیر و شرّ نیز مرد گرد در هیأتیک چوپان ظاهر می‌شود و به نجات خیر می‌شتابد. در پایان حکایت نیز همین مرد شرّ را از بین می‌برد و جهان را از وجود او پاک می‌گرداند. در شاهنامه از یاری گردان در نبرد با ضحاک سخنی به میان نمی‌آید، در حالی که خواننده منتظر ورود این نجات‌یافتگان به صحنه و یاری رساندن به لشکر کاوه و فریدون است. به نظر می‌رسد این انتظار در داستان خیر و شرّ برآورده می‌شود. با توجه به این مطالب، بن‌مایه حکایت خیر و شرّ نظامی را باید در نبرد آغازین هرمزد و اهریمن جست‌وجو کرد؛ هرچند به نظر می‌رسد که نظامی این بن‌مایه را با چاشنی داستان کاوه آهنگر نیز درآمیخته

است؛ به‌ویژه که اشاره نظامی در آغاز کتاب هفت‌پیکر، به‌خوبینشان‌دهنده آگاهی او از وجود شاهنامه فردوسی و مطالعه آن است:

هرچه تاریخ شهریاران بود در یکی نامه اختیار آن بود
چابک‌اندیشه‌ای رسید نخست همه را نظم داده بود درست^(۱)
(نظامی گنجه‌ای ۶۹:۱۳۷۷)

نتیجه

باور به دو اصل خیر و شرّ از جمله باورهای بنیادین آریائیان بوده است. در این باورها، بدی و خوبی هرکدام منشأ و مصادیق جداگانه‌ای داشته‌اند که با صف‌آرایی اهریمن و هرمزد در ارتباط بوده است. در حکایت خیر و شرّ نظامینیز این دو نیرو با مفاهیم و مصادیق خودشان، در تقابلی دوگانه در مقابل هم صف‌آرایی کرده‌اند؛ شرّ در مقابل خیر، تشنگی در مقابل آب، دروغ و خلاف وعده در مقابل راستی، اندیشه، گفتار و کردار بد در مقابل اندیشه، گفتار و کردار نیک و... برخی از مصادیق این تقابل به شمار می‌روند. به نظر می‌رسد حکایت خیر و شرّ به گونه‌ای، با داستان کاوه آهنگر و ضحاک نیز پیوند دارد؛ زیرا در آنجا نیز نبرد بین خیر و شرّ (کاوه و ضحاک)، نبرد برای از بین بردن نسل (دروج نابودگی) یا بقای نسل، در جریان است و هرکدام نیز در این نبرد یاریگرانی دارند. نژاد گُرد نیز در هردو اثر حضور دارد. در شاهنامه گُردان نجات‌یافتگان از ستم ضحاک معرفی شده‌اند که در هیأت رمه‌دارانی به کوهستان‌ها پناه می‌برند و به‌رغم انتظار خواننده در یاری‌رسانی به کاوه، یک‌باره از داستان محو می‌شوند و عدم حضورشان در واقع، سؤال بی‌پاسخی است که گویی در حکایت خیر و شرّ پاسخ آن را می‌یابیم. مرد گُرد در حکایت خیر و شرّ در همان هیأت توصیف‌شده در شاهنامه به یاری خیر می‌شتابد و در پایان کار نیز با نابود کردن شرّ، جهان را به‌طور کامل، از وجود او پاک می‌کند.

پی‌نوشت

(۱) ثروتیان این ابیات را اشاره به داستان «بهرام گور» و منظور از هنرمند چابک‌اندیشه را فردوسی دانسته است. (نظامی گنجه‌ای ۱۳۷۷: ۳۸۲؛ تعلیقات)

کتابنامه

آموزگار، ژاله. ۱۳۷۶. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۲. تهران: سمت.
ایمان‌پور، منصور. ۱۳۸۵. «کاملیت جهان موجود و مسأله شرّ در اندیشه ابن‌سینا و ملّاصدرا». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. س ۴۹. ش ۱۹۹.
بری، مایکل. ۱۳۸۵. *تفسیر مایکل بری بر هفت‌پیکر نظامی*. ترجمه جلال علوی‌نیا. تهران: نی.

رستگار فسایی، منصور و اطلس اثنی عشری. ۱۳۸۴. «هویت ایرانی در ادب فارسی تا حمله مغول». مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. دوره ۲۲. پیاپی ۴۲.

صفا، ذبیح الله. ۱۳۶۸. تاریخ ادبیات در ایران. ج ۲. چ ۹. تهران: فردوس.

طاووسی، محمود و آمنه درودگر. ۱۳۹۰. «اسطوره و ادبیات مدرن». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۷. ش ۲۳.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فرنغ دادگی. ۱۳۷۸. بندهش. گزارنده مهرداد بهار. تهران: توس.

محمودی بختیاری، علیقلی. ۱۳۷۶. هفت نگار هفت تالار (گزارشی از هفت پیکر نظامی). تهران: عطایی.

مظفریان، فرزانه. ۱۳۹۱. «اسطوره و قصه‌های عامیانه». فصلنامه ادبیات‌عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۸. ش ۲۸.

معین، محمد. ۱۳۳۸ الف. تحلیل هفت پیکر نظامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

_____ ۱۳۶۴. «شماره هفت و هفت پیکر نظامی». مجموعه مقالات محمد معین. به کوشش مهدخت معین. ج ۲. تهران: معین.

_____ ۱۳۳۸ ب. مزدیسنا و ادب پارسی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

موسوی، سیدکاظم و اشرف خسروی. ۱۳۸۷. «کشمکش سایه و خودآگاه در داستان خیر و شر نظامی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. س ۱۶. ش ۶۲.

نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف. ۱۳۷۷. هفت پیکر. تصحیح، مقدمه و توضیحات بهروز ثروتیان. تهران: توس.

_____ ۱۳۷۰. مخزن‌الاسرار. تصحیح و تعلیقات برات زنجانی. تهران: دانشگاه تهران.

ورمازرن، مارتن یوزف. ۱۳۷۵. آیین میترا. ترجمه بزگ نادر زاد. چ ۲. تهران: چشمه.

هینلز، جان. ۱۳۷۱. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ ۲. تهران: کتابسرای بابل و نشر چشمه.

References

- Amuzgār, Zhāleh. (1998/1376SH). *Tārikh-e Asātiri-ye Irān*. 10th ed. Tehran: SAMT.
- Barry, Michael (2006/1385SH). *Tafsir-e Michel barry bar Haft-peykar-e Nezāmi (Le pavillon des sept princesses)*. Tr. by Jalāl 'Alaviniyā. 1st ed. Tehran: Ney.
- Faranbagh Dādegi. (1999/1378SH). *Bondaheshn*. Tr. by Mehrdād Bahār. Tehran: Tous.

- Ferdowsi. Abolqāsem. (2007/1386SH). *Shāhnāmeḥ*. Ed. by Jalāl Khāleqi Motlaq. 1st ed. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.
- Hinnells, John Russell.(1992/1371SH). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. by Zhāleh Āmouzgār & Ahmad Tafazzoli. 2nd ed. Tehran: Ketābsarā-ye bābel va Nashr-e Cheshmeh.
- Imānpour, Mansour. (2006/1385SH). “kāmeliyat-e jahān-e mojoude va mas'aleh-ye shar dar andisheh-ye Ibn-e Sina va Mollā Sadrā”. *The Journal of Literature and Humanities Faculty of Tabriz University*. Summer. Year 49. Serial No. 199 .
- Mahmoudi Bakhtiāry, Ali Gholi (1987/1376SH). *Haft negare haft talar (A report of Nezāmi's Haft Peykar)*. 1st ed.Tehran: Atāei.
- Mo'ain, Mohammad (A). (1959/1338SH). *Tahlil-e-Haft Paykar-e Nezāmi*. 1st ed. Tehran University Press .
- Mo'ain, Mohammad (B). (1959/1338SH). *Mazdyasnā va adab-e Parsi*. Tehran: Tehran University Press .
- Mo'ain, Mohammad. (1985/1364SH). “*Shomāreh haft va haft peykar*”. *Majmou'eh-ye maqālāt (Collection of Articles)*”. With the Efforts of Mahdokht Mo'ain. 2 Vols. 1st ed. Tehran: Mo'ain Publication.
- Mousavi, Seyyed Kāzem and Khosrawi, Ashraf. (2008/1387SH). “Keshmakesh-e sāyeh va khodāgāh dar dāstān-e Kheyr-o-Shar-e Nezāmi”. *The Journal of Faculty of Literature and Humanities*. Year. 16. No. 62.
- Mozafariyān. Farzāneh. (2011/1391SH). Ostoureh va gheseh-hā-ye 'āmiyāneh (Myths and folk tales). *Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal of Islamic Azad University*. No. 8. Consecutive 28.
- Nezāmi Ganjavi, Elyās ibn Yousef. (1988/1377SH). *Haft Peykar*. Edition, introduction and explanation by Dr. Behrouz Sarvatiyān. 1st ed. Tehran: Tous.
- Rastegār Fasāei, Mansour va Atlas Asno 'Ashari. (2004/1384SH). “Hoviyyat-e Irāni dar adab-e fārsi tā hamleh-ye Mogol”. *The journal of humanities and social science of Shirāz University*. Spring. Period 22. Serial no. 42 .
- Safā, Zabi'h-ollāh. (1989/1368SH). *Tārikh-e adabiyāt dar Iran*. 9th ed. Vol. 2. Tehran: Ferdowsi.
- Tāvousi, Mahmoud va Āmeneh Droudgar. (2010/1390SH). “Ostoureh va adabiyāt-e modern”. *Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal of Islamic Azad University*. No. 7. Consecutive 23.
- Vermaseren, Marten Jozef. (1996/1375SH). *Āein-e Mitrā (Mithra Ce Dieumysterieux)*. Tr. by Bozorg-e Nāderzād. 2nd ed.Tehran: Cheshmeh.
- Zanjāni, Barāt. [editor] (1991/1370SH). *Makhzan-ol-asrār*. 1st ed. Tehran: University of Tehran.