

تحلیل ساختاری دروج در آیین مزدیسنا و اسطوره‌های پیشاآریایی

حجت‌الله اسماعیل‌نیا گنجی* - حسن شامیان** - محمدعلی نوری خوشرویدباری***

دکتری زبان ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان - استادیار آموزش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان
فرهنگیان - استادیار آموزش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان

چکیده

دروج (دروغ) در نظر ایرانیان قبل از اسلام، بسیار ناپسند و زشت بوده است تا جایی که آن را یکی از دستیاران اهریمن می‌پنداشته و گاهی نیز دروج را خود اهریمن و دیو تصور می‌کرده‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به ریشه‌یابی واژه «دروج» در زبان اوستایی می‌پردازد و با ژرف‌کاوی در ساختار واژگانی از یک‌سو، و کنکاش در مفاهیم تطبیقی، از سوی دیگر می‌کوشد تا صورتی دیگرگونه را از طرح مسئله به دست دهد. از این منظر، دروج در جایگاه یک مفهوم اهریمنی در گستره گسست‌های گفتمانی، با ایزدبانوان دوران پیشاآریایی مورد قیاس و سنجش قرار می‌گیرد و با تأمل در خویشکاری‌های الهه‌های باستانی؛ نظیر میترا، آناهیتا و... سعی می‌شود تا دیگرگونی‌های معنایی و زبانی این مفهوم اهریمنی (دروج) توصیف شود. تکیه اصلی در این پژوهش بر تثبیت و تأیید چیستی مادینه دروج است. با توجه به ویژگی زن‌سالاری بدوی و ایزدبانوان باستانی، جنبه مادینگی دروج استنتاج می‌شود. بررسی‌های به عمل آمده نیز نشان می‌دهد که صورت‌های کهن‌الگوهای مادینه در آیین مزدیسنا، از سوئی دچار محدودیت و تغییر ماهیتی شده و از سوی دیگر، کهن‌الگوهای مادینه‌ای که با مبانی آیین مزدآپرستی در تقابل بوده، به صورت موجودات اهریمنی، تجلی یافته‌اند. دروج یکی از این موجودات است.

کلیدواژه‌ها: ایزدبانو، دروج، گسست گفتمانی، پیشاآریایی، مزدیسنا.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۳/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۱۶

*Email: h.esmaeilnia@nit.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: hasan.shamyani@gmail.com

***Email: ma_noori48@yahoo.com

مقدمه

دروج در فرهنگ اساطیر باستان، مفاهیمی متفاوت دارد که گاه در نگاه نخست، پراکنده و بی‌ارتباط با هم به نظر می‌رسد. کهن‌ترین کاربرد مکتوب این واژه، در نخستین بخش *اوستا*، گاهان زرتشت، ثبت شده است که به صورت «دروج» یا «دروگ» به کار رفته است و بعدها در زبان پهلوی، به صورت «دروز» آمده است؛ آنجا که از زبان زرتشت چنین نقل می‌شود: «ای هوشمندان! // شما را از آموزه‌های ناشنوده می‌آگاهانم // بی‌گمان این سخنان پیروان آموزه‌های دروج - هم آنان که تباہ‌کنندگان جهان اشته‌اند - را [ناگوار] و دلدادگان مزدا را بسیار خوشایند است.» (۱۳۷۱، ج: ۱: ۱۷)

مفهوم دقیق واژه دروج در این بند مبهم است: از منظر زبانی، دروج می‌تواند اسم ذات و یا اسم معنا - امروزه به صورت دروغ در زبان فارسی به کار می‌رود - باشد. اگر دروج، اسم خاص فرض شود، باشنده‌ای است ویژه، که طبعاً آموزه‌هایی به آن منسوب می‌شود و اگر اسم معنا فرض شود، دلالت معنایی‌اش برای ما آشکار نیست. لیکن دیگران بر این نظرند که مفهوم تقریبی این واژه، ناراستی و نادرستی است و از این منظر صورت کهن واژه دروغِ امروزی است. از سویی می‌توان با در نظر گرفتن متقابل فرض شدن دروج و «اشه» در این بند، این معنا را تایید کرد، لیکن این حقیقت که خود واژه اشته نیز در سراسر *اوستا*، به‌ویژه *گاهان*، معناها و دلالت‌های متفاوتی دارد که موضوع را پیچیده‌تر می‌کند. در جای دیگری از *گاهان* چنین آمده است: «چگونه دروج را به دست اشته سپارم تا با گفتار و آموزه ایزدی تو (مزدا اهوره) پاک شود...» (همان: ۴۴)

در اینجا بی‌شک دروج را نمی‌توان وجودی فی‌الذات اهریمنی یا یک دیو فرض کرد؛ زیرا مفهوم جمله در این صورت، در تضاد آشکار با نگرش بنیادین ثنویت زرتشتی‌گری قرار می‌گیرد: اهریمن همراه با دیوهای آفریده‌اش، به ذات و گوهر

خویش، دژخوی و پلید است و هرگز در مکتوبات کهن چیزی دال بر امکان تغییر سرشت او نیامده است. به عبارت ساده‌تر، اهریمن و مخلوقات اهریمنی ذاتاً نابخشدنی هستند و به اصطلاح توبه‌ای برای ایشان مفروض نیست. بنابراین، قاعدتاً، دروج در این عبارت نه اسم ذات است و نه اسم معنا، بلکه ظاهراً صفت است؛ صفتی برای وصف مردمانی که فریب آموزه‌های دروج را خورده‌اند. پس تا اینجا یکی از مفاهیمی که می‌تواند از دروج به دست آید کمابیش روشن می‌شود: پیروان آموزه‌هایی که تباه‌کننده جهان‌اشه (جهان نیکی و راستی از دیدگاه زرتشتی) هستند. به اعتقاد باقری، دروغ، از مهم‌ترین موجوداتی است که به وسیله مصدر شرّ آفریده شده و کارش ایجاد مزاحمت و اخلال در خلقت اهورایی و فتنه‌انگیزی در جهان است. (۱۳۸۹: ۴۸)

این تعین به طور ضمنی، به کارکردهای دیگر مفهوم دروج راهگشاست. در باورهای زرتشتی‌گری وجود چه چیزی در تعارض و تضاد با جهان پاکی و راستی است؟ پاسخ آشکار است؛ زیرا در نظام‌های ثنوی برخلاف عقاید تکثرگرایانه (نظام‌های آیینی یونانی، چینی، هندو، آزتکی، مایایی و...)، جهان هستی دو رو بیشتر ندارد و با شناسایی یک سوی معادله در کشفیات زبانی و دلالت‌های معنایی، سویه دیگر، خود به خود آشکار می‌شود. پس دروج در هر حال با اهریمن و دیوها ارتباط دارد. به این نکته باید توجه کرد که اصولاً در نخستین و کهن‌ترین بخش *اوستا*، گاهان، مفاهیم بنیادین به کار رفته، بیشتر واجد ویژگی‌های انتزاعی تا خصوصیات تجسّدی هستند. همین امر تعین دلالت‌های زبانی واژگان را دشوارتر می‌سازد. نکته دیگر اینکه چه بسا پژوهشگران واژه دروج را با اتکای تقابلی آشکار دروج با مهر، اسم معنا و برابر با ناراستی، فریب و دروغ گرفته‌اند. مهر که در *اوستا* به صورت میتر^۱ و در پهلوی (صورت دگرگون

1. Misar

شده میترا) میترا^۱ آمده است، و در آیین مزداپرستی با خویشکاری نگهبانی از راست‌گویی و درست‌پیمانی مطرح می‌شود و با میتر دروج^۲ (دروغگوی به مهر) در تقابل است. در یشت دهم / اوستا چنین آمده است: «در پیشگاه او گروه «مهر دروجان»^۲ به خاک در افتند» (۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۲) و یا: «به نیروی این چالاکی‌ها و چشم‌هاست که او نگران مهرآزار است» (همان: ۳۷۲) و نیز: «او که بازوان بسیار بلندش، مهرفریب را - اگرچه در خاور هندوستان باشد یا در باختر جهان یا در دهانه رود ارنگ یا در دل زمین پنهان باشد - گرفتار کند و برافکند.» (همان: ۳۷۸)

طرح مسأله

آنچه از متن / اوستا برمی‌آید، نشانگر آن است که مهرفریب و مهرآزار، صورت‌های مشابه‌ای از مهردروج هستند که در گزارش معتبر / اوستا به معنی «دروغگوی به مهر» آورده شده‌اند و از آنجایی که مهر، ایزد پاسدار راستگویی و درست‌پیمانی است، نقطه مقابل‌اش پیمان‌شکن و دروغگو ترجمه شده است.

روش و سؤال پژوهش

در این جستار، سعی شده است با رهیافت تحلیل گفتمانی و بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، ریشه و ساختار دروج در متون کهن مشخص، و به این پرسش‌های زیر پاسخ داده شود: دروج چه ارتباطی با ایزدبانوان دوران پیشاآریایی دارد؟ دروج چه نوع دگرگونی‌های معنایی و زبانی را در طول زمان داشته است؟

1. Mitar

2. MehrdoruJān

اهمیت و ضرورت پژوهش

ضرورت توجه و تحقیق در حوزه ادبیات اسطوره‌ای و تبیین ابعاد گوناگون ساختار محتوایی آن یکی از ضرورت‌های انکارناپذیری است که باید مورد توجه پژوهشگران قرار گیرد. یکی از مهم‌ترین این ابعاد، توجه به کلیدواژگان ادیان گذشته، چون دروج است. با توجه به عدم بررسی دقیق این اصطلاح بر آن شدیم تا به تحلیل ساختاری آن پردازیم.

پیشینه پژوهش

در باب پیشینه این موضوع نیز لازم به یادآوری است که هیچ پژوهش مستقلی درباره تحلیل ساختاری دروج با این رویکرد، صورت نگرفته است، اما برخی از پژوهشگران به صورت گذرا اشاراتی به آن داشته‌اند. برای نمونه تیمه گفته است: «دروج، واژه‌ای است اوستایی که به همین شکل در سایر زبان‌های ایرانی نیز رواج داشته است. ریشه اصلی آن در زبان پیش هند و اروپایی، dougho بوده است که از آن اسم dhruh به معنای آسیب، زیان، و پیامد زیانبار رفتاری ارادی ساخته شده است.» (۱۳۸۴: ۵۴) نویسنده تنها به برداشت خویش از ریشه واژه پرداخته و به بررسی ساختاری آن توجه نکرده است. وکیلی (۱۳۸۹)، در مقاله «مفهوم دروغ در ایران باستان» به تقابل دروغ در برابر اشته در زرتشتی و بخصوص گاهان اشاره کرده است. بی‌تردید یکی از پنج جفت متضاد مهم گاهان، دروغ در برابر اشته (راستی) است. دروغ در گاهان، دلالتی پیچیده‌تر از دروغ امروزی دارد. تقابل آن با مفهوم اشته بدان معناست که عناصر مفهومی نوآورانه منسوب به اشته به آن نیز نشت کرده و همچون نوعی پادمفهوم برای نظم حاکم بر گیتی عمل می‌کرده است؛ دروج عبارت است از

«کژرفتاری و انحراف از نظم عادی و طبیعی حاکم بر هستی.» (وکیلی ۱۳۸۹: ۱۷۷) در این مقاله از «دیوگونگی» و جنسیت دروج نامی برده نشده است. در حالی که عفیفی (۱۳۸۳)، در *اساطیر و فرهنگ ایران* صراحتاً به این امر اشاره کرده است؛ «دروج یا دروغ به معنی نادرستی و فریب و از آن دیوی ماده اراده می‌شود.» (۱۳۸۳: ۵۹) در ادامه نویسنده متذکر می‌شود که «در نوشته‌های پهلوی از واژه دروج، مطلق دیو و از دروجان، دیوان و زادگانِ اهریمن نیز اراده می‌گردد در *گزیده‌های زادسپرم /هورامزدا*، اهریمن را دروج می‌خواند و چنین گوید: ... هنگامی که این پتیاره (= اهریمن) آفرینش را پلید ساخت، آنگاه بدان، به دروج آلودن، بزرگ دستی (= قدرت) خویش را نمود. در مینوی خرد آمده: ... آن مرد شجاع‌تر است، که با دروج (= دیو) خویش بتواند ستیزه کند و به ویژه آن پنج دروج را از تن دور دارد که عبارتند از: آز، خشم، شهوت، ننگ، ناخورسندی.» (همانجا) دیو دروغ از مهیب‌ترین دیوانی است، که انسان را گرفتار چنگال قهر خویش می‌کند، و کسی که در میان مردمان به صفت دروغگو متصف باشد بدترین آنانست. (اوستا ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۰/۳۲۱) به نظر نگارنده در کتب قید شده، مفهوم دروج را به صورت مبهم ذکر کرده‌اند. زمردی و نظری (۱۳۹۰)، در مقاله «رد پای دیو در ادب پارسی» نظر دیگری ارائه می‌دهند: «آفرینش دیوان و موجودات اهریمنی در *اوستا* و کتاب‌های پهلوی به روشنی آفرینش مینوی هورامزدا و موجودات اهورایی توصیف نشده است. در چنین نظامی دیوان به اندازه فرشتگان، درست جا نیفتاده‌اند، این فقدان نظم غیرعمدی نیست، زیرا از خصوصیات عمده شر، بی‌نظمی و ناهماهنگی است.» (۱۳۹۰: ۵۷) مختصر کلام آنکه اهریمن مظهر دروغ، نیستی، بدی، جنگ و منشأ هر بلا و دردی است. دیو، پری، پتیاره، جادو و هر آنچه از بدی و تباهی در این جهان مادی و جهان مینوی متصور است، همگی آفریده اهریمن هستند.

بحث و بررسی

معنای متفاوت واژه دروچ در زبان پهلوی

در زبان پهلوی دو واژه همسان وجود دارد که در معنای متفاوت به کار برده می‌شوند؛ واژه دروچ (که به صورت drūz تلفظ می‌شود) و واژه دروج (به صورت drōz تلفظ می‌شود). واژه دوّم، اغلب به صورت ترکیبی به کار می‌رود و سازنده ترکیباتی مانند drōz-dadwarīh است. مفهومی که از drūz در فرهنگ پهلوی دریافت می‌شود، «دیو» و مفهوم معین drōz همان دروغ و فریب است. از آنجا که زبان پهلوی خود صورت تغییر یافته زبان اوستایی است، می‌توان معنای دوگانه این واژه را مربوط به دلالت ضمنی ریشه واژه در زبان اوستایی دانست که طبعاً در طول قرن‌ها از صورت معنایی تلویحی به ساختار متعین زبانی راه یافته است. مثال آشکار برای چنین تغییراتی را می‌توان در آثار ادبی کلاسیک و تاثیر گفتمان زبانی‌شان بر ساختار دستوری و معنایی زبان‌های دوره‌های متأخرتر یافت. برای مثال، ترکیب «دیوخو» که فردوسی در شاهنامه، آن را بسیار به کار برده در ساختارهای کلامی دوره‌های بعد، رفته‌رفته از صورت نوعی تمثیل خارج و تبدیل به یک صفت مستقیم کاربردی شده است؛ چنان‌که هم اکنون نیز در زبان فارسی به هر انسان سفاک، جنایتکار و زشت‌رفتار - بی‌توجه به ارجاع مفهومی کهن واژه - دیو، دیوخو و یا دیوصفت اطلاق می‌شود.

تغییر کاربرد یک اسم خاص در طول زمان به یک اسم عام و یا صفت، پدیده‌ای است که مثال‌های فراوان برای آن می‌توان آورد. از همین روی، چندان بیره نخواهد بود که واژه دروج را در اصل و ریشه‌اش نامی خاص تلقی کنیم که بنابر ترکیباتی که از آن مشتق شده و مفاهیم ضمنی که در ساختارهای زبانی هم‌رسانی می‌کرده است، رفته‌رفته کارکردی توصیفی و عام یافته است.

از این منظر، ترکیب Mihr-drōz به معنای دروغگوی به مهر، در زبان پهلوی و یا شاید در زبان اوستایی که به صورت «Miθro-druJa» تلفظ می‌شود، مفهومی

متعین‌تر داشته است؛ اگر دروج را در این ترکیب دیو در نظر بگیریم، مفهوم ترکیب، چیزی است در حدود «میثری‌دیو» یا «میثرای‌دیو» و این شاید برابر آن نهاد منفی باشد که مزدپرستان به ایزد مورد پرستش ایرانیان پیشازرتشتی‌گری می‌داده‌اند و از آنجایی که شاید به سبب پیشینه طولانی این ایزد کهن، نمی‌توانسته‌اند آن را به کلی از خاطره جمعی مردمان بزدایند، نسخه مزدیسناي آن را با مشخصاتی متفاوت‌تر و البته قدرتی محدودتر، ولی با همان نام برمی‌سازند.

«میثری‌دیو» مزدپرستان که اندک‌اندک به صورت «میهر» و «مهر» در می‌آید از الهه باستانی خود، تنها نامی تحریف شده دارد و ظاهراً در طول تاریخ کهن بشری، این روش، شیوه‌ای مرسوم برای بنیانگذاران آیین‌های تازه بوده است. جالب آنکه، الهه کهن، زین پس به عنوان «میثری‌دیو» طرح می‌شود و تقابل‌اش با میثری راستین جدید، رفته‌رفته، مفهوم ضمنی «دروغین» را القا می‌کند. چنان‌که در هزاره‌های بعد، دیگر واژه دروج را به مفهوم دروغین، تقلبی و غیراصیل می‌گیرند.

مهر یا میثر در اوستا

اصلی‌ترین سند قابل تامل درباره مهر یا میثر، یشت دهم اوستا است، که به نام مهر خوانده می‌شود. این سرود به شکل کنونی آن از تاریخی در حدود ۲۵۰ سال پیش از میلاد به یادگار مانده است، با این وجود، محتوای آن از زمانی بسیار کهن سخن می‌گوید و دریافتن این نکته که بسیاری از توصیفات مهریشت از باورهای پیشازرتشتی به این سرود راه یافته است، چندان دشوار نیست. مهر زرتشتی، همانند همتای خود در «ریگ‌ودا»، در کاخی مأوا دارد که آفریدگار آن را پدید آورده است. (هنیلز ۱۳۸۳: ۲۱۶) «آفریدگار - اهوره مزدا - آرامگاه او را برفراز کوه بلند و درخشان و دارای رشته‌های بسیار - کوه البرز - برپا کرد. // آن‌جا که نه شب را راهی‌ست // و نه تاریکی را، // نه باد گرم، نه باد سرد // نه بیماری

مرگبار // و نه پلیدی دیو آفریده را.» (اوستا ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۶۵/۱۲) «گردونه مهر را چهار اسب سپید نامیرا و دارای نعل‌هایی از زر و سیم، حمل می‌کنند و مهر نخستین خدای مینویست که پیشاپیش خورشید، به سراسر هرا^(۱) می‌رسد: // نخستین ایزد مینوی که پیش از دمیدن خورشید جاودانه تیز اسب بر فراز هرا برآید. // از آنجاست که آن مهر بسیار توانا // بر همه خانمان‌های ایرانیان بنگرد.» (همان: ۳۶۵)

«در باور مزدپرستان، اینگونه تصویرپردازی‌های اسطوره‌ای، در جهت نمودار ساختن شخصیت این ایزد پیمان و میثاق به کار گرفته شده و مهر پاسدار نظم یا حقیقت و راستی است. مهر، بر دیوان، پیمان شکنان و پیروان آموزه‌های ناراست می‌تازد و ایشان را در هم می‌شکند و کسی است که چون عهد دوران‌های گوناگون تاریخ به سرآید، به داوری مردمان می‌پردازد. در رویکرد مهر به حقیقت و راستی، داوری روان مردمان پس از مرگ با اوست و هم اوست که روزی سه‌بار گرز خویش را بر فراز دوزخ به چرخش درمی‌آورد تا مبادا دیوان، گناهکاران را کیفری بیش از آنچه مقرر شده‌است، بدهند.» (هینلز ۱۳۸۳: ۲۱۷)

در *ارداویراف‌نامه*، دروغ بسیار ناپسند و باعث گرفتاری توصیف شده است. در فرگرد ۳۳ آمده که روان مردی که زبانش را گرم می‌جود، سؤال می‌شود که این تن چه گناه کرده است؟ سروش پاک و ایزد آذر پاسخ می‌دهد که این روان آن مرد بدکار است که در دنیا زور و دروغ گفت. (*ارداویراف‌نامه* ۱۳۹۷: ۴۷)

در مهریشت درباره‌ی خویشکاری مهر در پاسداری حقیقت و راستی و نظم با تصویرپردازی این چنینی یاد شده است:

«آنکه دیوان را سر بکوبد // آنکه بر گناهکاران خشم گیرد // آنکه به مهر - دروجان کین ورزد // آنکه پریان را به تنگنا افکند // آنکه - اگر مردمان مهر دروج نباشند - کشور را نیرویی سرشار بخشد // آنکه - اگر مردمان مهر دروج نباشند - کشور را پیروزی فراوان بخشد.» (اوستا ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۵۹/۷)

برخی از فرهیختگان بر این باورند که این جنگاور و داور بزرگ در نبرد و داوری نهایی علیه شر از نقشی مهم‌تر از آنچه در متن‌های زرتشتی از آن یاد شده، برخوردار است. در برخی از متن‌های ایرانی به این نکته اشاره شده، اما قطعی بودن این نظر آسان نیست. یکی از نمودهایی که از آن خبر داریم این است که در دوران آغازین مسیحیت دو پیشگویی که شاید خاستگاه ایرانی داشته و به پیدایی منجی مربوط می‌شده‌اند، وجود داشته است. در هیچ یک از این پیشگویی‌ها، نشانی از نام ناجی نیست، اما شاید در هر دو مورد، مهر - میتر چهره‌ای است که در پس این تصویرپردازها، رخ می‌نماید. در یکی از این پیشگویی‌ها سخن از ستاره‌ای است که مغان را به محل تولد ناجی در غاری بر قلّه کوهی راهنمایی می‌کند. اگر بتوان این پیشگویی را با روایتی که از مغان در عهد جدید آمده است، یکی دانست و تاریخ آن را مشخص کرد، شاید بتوان گفت که این پیشگویی ایرانی، زمینه جالبی را برای داستان مغان در عهد جدید فراهم کرده است. در پیشگویی دیگر، سخن از پیدایی ناجی در پایان جهان است؛ این ناجی همراه آتش پدیدار می‌شود تا بدکاران را نابود و درستکاران را رهایی بخشد. اگر این پیشگویی‌ها با مهر پیوند داشته باشد به زمینه تازه‌ای از شخصیت و خویشکاری این ایزد در باور مزداپرستان دست می‌یابیم. (هینلز ۱۳۸۳: ۲۱۸) ساحتی که بسا خاستگاهی پیشازرتشتی داشته و به آیین‌های ساکنان ایران باستان، حتی پیش از ورود آریایی‌ها نیز مربوط شود.

در بیان اهمیت این جشن، ابوریحان بیرونی در *التفهیم* از قول سلمان فارسی می‌آورد: «ما هنگامی که زرتشتی بودیم، بر آن بودیم که خداوند برای زینت بندگان خود یاقوت را در نوروز و زبرجد را در مهرگان بیرون آورد و فضل این دو بر ایام مانند فضل یاقوت و زبرجد است بر گوهرهای دیگر. شهریاران ایرانی در مدت سال تنها دو روز بار عام می‌دادند و آن در روزهای نوروز و مهرگان

بود.» (بیرونی ۱۳۵۳: ۱۵۴) کتزیاس، پزشک دربار هخامنشیان، آورده است که شاهنشاهان هخامنشی نمی‌باید هیچ‌گاه مست گردند، ولی در روز مهرگان جامهٔ ارغوانی می‌پوشیدند و می‌گساری می‌کردند. استرابو آورده است که ملوک ایران از آغاز مهرماه تا سی روز برای طبقات گوناگون مردم، مانند نوروز عید قرار می‌دادند و برای هر طبقه پنج روز عید دانسته‌اند. (فروشی ۱۳۶۴: ۹۲) باز آورده‌اند که در این روز مانند نوروز خوانچه‌ای آماده می‌کردند و در آن لیمو و شکر و نیلوفر و به و یک خوشه انگور سفید و هفت‌دانه مورد می‌گذاشتند و موبد موبدان این خوانچه را واج‌گویان نزد شاه می‌آورد. (همان: ۱۹) بیرونی آورده است که آیین ساسانیان این بود که در این روز شاهنشاه، تاجی را که صورت خورشید بر آن بود و بر چرخ خود جای داشت بر سر می‌گذاشت و در این روز برای ایرانیان بازاری به پا می‌شد. (همان: ۸۰-۷۹)

این همه تاییدی است بر اهمیت ویژهٔ مهرگان، جشنی که به افتخار و بزرگداشت ایزد مهر یا همان میتر برپا می‌شد، اما پرسشی مهم که در اینجا طرح می‌شود، این است که چرا باید مهم‌ترین جشن مزدپرستان - پس از نوروز - منتسب به این ایزد ویژه؛ یعنی مهر باشد. ایزدی که نه تنها در حلقهٔ شش‌گانهٔ امشاسپندان نمی‌گنجد، بلکه حتی در متون مزدپرستی، در میان دیگر ایزدان نیز، برتری چندانی نداشته و در اوستا تنها یک یشت از یشت‌های بیست و یک‌گانه به وی اختصاص یافته است. برای مثال، در متون مزدپرستی مهر را نمی‌توان نسبت به سروش و به همین نسبت در قیاس با «بهرام»، «هوم»، «آناهیتا» و... ، چندان برتری داد (چه از منظر اهمیت جایگاه و چه از منظر خویشکاری‌هایش).

چرا دومین عید مهم مزدپرستان، فرضاً نباید امردادگان باشد یا شهریورگان؟ با توجه به اینکه این دو، جزء شش مینوی اصلی و حلقهٔ امشاسپندان هستند؛^(۲) پاسخ کمابیش آشکار است و آن را می‌باید در جایگاه و اهمیت غیرقابل انکار

میتر در باورهای پیشازرتشتی جست. اهمیتی که ایزدبانوی بزرگ اقوام پیشاآریایی نزد ستاینندگان خود داشت، بی‌شک چنان در ژرفای فرهنگ و کهن‌الگوهای مردمان جای گرفته بود که زدودن آن به مدد آیینی نو، دست‌کم به یک‌باره ناممکن می‌نمود؛ هرچند قدرتمند و برخوردار از حمایت‌های حکومتی و مقبولیت یافته نزد عام باشد.

میتر در اساطیر هند

بارها در اساطیر هندو، از میتر^۱ با همین نام (و نیز به صورت میترا) یاد شده است. شاید از آن رو که ریشه هر دو آیین (ودایی و مزدایی) یکی است و از باورهای آریایی‌ها منشعب شده، میتر^۲ در ریگ‌ودا/ کمایش شخصیت و خویشکاری‌های ایزد مهر در اوستا را دارا است و به نظر می‌رسد تنها تفاوت موجود، این باشد که اغلب نام میترا به همراه نام «ورونا»^۱ ذکر شده است؛ گویی این دو مینوی در خویشکاری‌هایشان با یکدیگر مشترک و با یکدیگر هم‌اره در پیوند بوده‌اند. تاراچند^۲، پژوهشگر آیین‌های آریایی، معتقد است که ورونای ودایی، معادل اهورای اوستایی است و فرضیه معادل بودن واژه «اسوره»^۳ در ریگ‌ودا/ را با اهوره^۴ در اوستا را چندان معتبر نمی‌داند؛ سنگ‌نبشته خشایارشا درباره دیوپرستی که در سال ۱۹۳۵ میلادی کشف شد به خوبی آشکار می‌سازد که حتی در سده پنجم قبل از میلاد نیز در قلمرو هخامنشیان با دیوپرستی شدیداً مبارزه می‌شد و در هندوستان با وضعی خاص رو به رو می‌شویم که در ایام بسیار قدیم [ای بسا ایام پیشاآریایی] به

1. Varona
3. Asore

2. Tārachand
4. Ahore

همه خدایان بزرگ به عنوان احترام لقب آسورا (یا آسوره) می‌دادند. هرچند در ایام بعد [شاید از دوران مزداپرستی به بعد] این صفت مطلقاً به معنای دشمن به کار رفت. با توجه به مجموع نشانه‌ها و اشارات، انکار این موضوع که، به همراه جمع انبوه آریایی‌های دیوپرست، یک اقلیت قوی پیشرفته‌تر اسوراپرست وارد هندوستان نشده باشند که در رسوم و مذهب، با دسته اکثریت، مختصر اختلافی داشته‌اند، مشکل است. بنابراین قدیمی‌ترین جامعه آریایی هند، مانند قدیمی‌ترین جامعه هند و ایرانی از نظر فرهنگ یکنواخت نبود، هرچند قسمت اعظم آن دیوپرست بودند. (جلالی نایینی ۱۳۶۷: ۲۵) در صورت پذیرش این نظریه، به دو نتیجه - یکی کمابیش قطعی و دیگری گمانی - می‌توان دست یافت: نخست اینکه پیوند ورونا و میترا در اساطیر ودایی، هم‌تراز با آن اهوره و میتر در آیین مزدایی است و چه بسا بازتاب اهمیت فوق‌العاده میتر در ساحت بنیادینی است. در سامان سال‌شمار، اصل‌شان یکی است، ولی در متون اساطیری متاخرتر مزداپرستی، رفته‌رفته، مینوی روزگار باستانی به حاشیه رانده شده و نهایتاً در جایگاه ایزد مهر تثبیت شده است؛ اما نکته دوم که قطعیت بیشتری را می‌توان بدان منسوب کرد، این است که حضور میترا در ریگ‌ودا/ نیز، نمایانگر چهره ابتدایی یا به اصطلاح صورت اصلی و کهن‌الگویی این الهه باستانی نیست و به احتمال قریب به یقین میترا در ریگ‌ودا/ نیز صورت دگرگون شده آریایی ایزد بانوی پیشاتاریخی است.

در کهن‌ترین صورت اسطوره میترا، توصیفات آمده که اولاً مؤید پیش‌آریایی بودن این ایزدبانوی کهن و ثانیاً تایید پیوند آن با کهن‌الگوی مادر ازلی به صورت ضمنی است؛ زین‌سان ارتباط آن را با مفهوم رازآمیز دروج آشکارتر می‌سازد:

«در اسطوره میترا چنین آمده بود که این قربانی‌گر مینوی، در نبردی سهمناک سرانجام بر ورزا پیروز آمد و قلبش را با دشنه خود از هم درید. آنگاه بود که از کالبد بی‌جان ورزا تمام گیاهان و رستنی‌های سودبخش رویدند، گندم از تیره پشت گاو پدید آمد و شاخسار تاک انگور و عصاره رز از خون حیوان...»

براساس همین اسطوره، ورزای^۱ آسمانی می‌باید در روز رستاخیز به زمین بازگردد و میترا با قربانی دوباره او، تمام مردم عالم هستی را حیاتی دوباره ببخشد.» (جلالی نایینی ۱۳۶۷: ۵)

ذکر نشدن این اسطوره در آثار و مکتوبات رسمی آیینی، همچون *اوستا* و *ریگ‌ودا*، از یک‌سو، مؤید نظریه راز ورزانه‌بودن آیین پرستش میتراست و از سوی دیگر با توجه به صورت‌های کهن‌الگوی مستتر در اسطوره، نشانگر ریشه‌های باستانی آن است.

اولین و اصلی‌ترین کارکرد کهن‌الگوی میترا، باروری، زایش و در مفهومی کلی‌تر آفرینش هستی است؛ «میترا نگاه‌دارنده نوع بشر، شهرت‌اعلی و روزی‌بخش است.» (ریگ‌ودا / ۱۹۹۴: ۱۴۲) این مهم بر اینکه بر اهمیت فزاینده میترا در باورهای پیش‌آریایی می‌افزاید، آنجا کامل می‌شود که سخن از رستاخیز و حیات‌بخشی دوباره مردمان و جانداران در پایان جهان به میان می‌آورد. بدین اعتبار میترا / میثرا / مهر ایزدی تمام عیار، در ساحت ایزدان اولیه بشری است؛ مادینه‌بودن وی نیز بی‌شک توضیح و توجیه درخوری بر جوامع مادر سالار روزگار باستان است.

در باب نظریه رازورزانه‌بودن آیین میترا از دوران باستانی - نزد جادوگران و کاهنان قبایل ابتدایی - تا حتی صورت‌های متأخرتر این آیین در تمدن‌های غربی، «رنه آلو»^۲ در پژوهش خود نکات درخور تاملی ارائه کرده است، که در اینجا - به علت عدم ارتباط مستقیم با مبحث - تنها به ذکر شمه‌ای از آن بسنده می‌کنیم:

متون بازمانده از عصر باستان هیچ‌گونه اطلاعات دقیقی از جزئیات مراسم اهلیت میترا به دست نداده‌اند، اما آنچه تقریباً می‌توان با قطعیت بدان اشاره کرد این است که نوعی از بینش‌های ماورائی در میان بوده است که شاید به همین سبب در آیین‌های متأخرتر همچون مزدپرستی، از پیروان ایزدبانوی باستانی با

1. Varzā

2. ReneAleo

عناوینی چون جادو پیشگان و دیوپرستان یاد می‌شده است؛ اما آنچه دایره این تکه‌های پراکنده پژوهشی را می‌بندد و به اصطلاح اسطوره را تمامیت می‌بخشد، همانا - چنانچه در ابتدا نیز اشاره شد - پیوند این صور مینوی پیشازرتشتی با مفهوم دروچ است. در آیین بودیسم، بودا دستورهای ده‌گانه درباره درستی بیان کرد که طی آن باید از چند چیز پرهیز کرد. یکی از آن‌ها، پرهیز از دروغ است. (توفیقی ۱۳۸۶: ۴۲)

دروچ در مینوی خرد

در مینوی خرد، دیگر متون مهم مزدپرستی که البته همچون روایت پهلوی از متون متأخرتر شمرده می‌شود، چهارده‌بار واژه دروچ تکرار شده است و جالب آنکه در نه مورد همراه با واژه دیو است؛ یعنی همان ترکیب نوشته شده در روایت پهلوی: «دیوان و دروجان». (۱۳۸۵: بند ۵۴)

گذشته از شواهد دیگر، بر همین اساس می‌توان گمانه‌ای را طرح کرد که چندان بیراه نمی‌نماید؛ اگر دیوان و دروجان، به عنوان آفریدگان اهریمن در غالب این موارد در کنار یکدیگر ذکر می‌شوند، حدس این نکته دشوار نیست که احتمالاً از یک سنخ یا یک گونه باشند، و این دو نام متفاوت - و در عین حال هم آوا - صرفاً تفکیکی جنسیتی باشد و بس. بدین اعتبار می‌توان دروچ را «دیو مادینه» دانست. در مینوی خرد مواردی درباره دروچ ذکر شده است که این گمان را تقویت می‌کند:

«و مرد تحقیرکننده دیگران را دوست اندک و دشمن بسیار است، و هدیه‌ای را هم که به کسی می‌دهد و پرستشی را هم که برای ایزدان می‌کند، به سبب تحقیر کمتر می‌پذیرند. و حاجتی که می‌خواهد را هم کمتر می‌دهند. در دوزخ برای عقوبت روانش، او را به دُروچ تحقیر می‌سپارند و دروچ تحقیر پادافره گوناگون بدو کند و نمی‌آساید.» (همان: بند ۵۶)

اگرچه مترجم مینوی‌خرد، زنده‌یاد احمد تفضلی، در برابر واژه دروج در داخل پرانتز دیو، نوشته است، لیکن چنان‌که گفتیم دروج و دیو، یکی نیستند؛ چرا که در این صورت، اولاً نیازی به دو واژه نبود و ثانیاً جایگزینی این دو واژه قاعدتاً می‌بایست دو سویه باشد؛ یعنی اگر در اینجا به جای «دیو تحقیر» معادل دروج تحقیر آمده است، پس در جایگاه‌های دیگر نیز جابه‌جایی معکوس آن می‌بایست صادق باشد، مثلاً در هیچ کجا به جای «میثراً دروج»، «میثراً دیو» نیامده است. از سوی دیگر، اگر فرض مادینه بودن دروج را در نظر بگیریم، مفهوم عبارت با منطق و خرد منطبق‌تر است. برای جنس مذکر چه چیزی خوارکننده‌تر از تحقیری که از جنس مونث بیند؟ مردی که دیگران را تحقیر می‌کند، در پادافره جاودانی‌اش به وسیله‌ی باشنده‌ای اهریمنی و از جنس مادینه، شکنجه‌های گوناگون می‌بیند، این واژه «گوناگون» تقویت‌کننده فرض است؛ زیرا که تحقیر یک جنس به جنس مخالف را پایانی نیست.

دروج در روایت پهلوی

در روایت پهلوی که از آثار ارزشمند در زمینه اسطوره‌های مزداپرستی است، عبارات رمز آلودی آمده است که شاید تأمل در آن‌ها نکاتی در باب دروج را آشکار نماید. در فصل چهل و هشتم، آنجا که سخن از هزاره هوشیدر و هوشیدرماه - یا به اصطلاح امروزی حکایات آخرالزمانی - است، حکایتی غریب در سه‌بخش آمده است که ظاهراً شرح تازش جَهی یا جهیکا دختر اهریمن (و شاید به عبارتی مادر همه دروجان) به برگزیده‌گان مزداپرست است. نخستین تازش در هزاره هوشیدر واقع می‌شود:

«انواع گرگ‌ها در یک‌جا گرد آیند و همه به صورت یک گرگ واحد شوند که پهنایش ۴۱۵ گام و درازایش ۴۳۳ گام است. به فرمان هوشیدر، مزدیسنان به مقابله با این گرگ روند. نخست یزش کنند، و نتوانند با یزش گرگ را بازدارند. آنگاه هوشیدر گوید: با تیزترین و پهن‌ترین تیغ چاره آن دروج پر نیرو را

بخواید. پس مردم با تازیانه و کارد و گرز و شمشیر و نیزه و دیگر سلاح‌ها آن دروج را بکشند. زمین و گیاه پیرامون تا یک فرسنگ از زهری که از آن دروج آید، بسوزند. از (نعش) آن دروج، «جهی» سیاه به شکل ابر بیرون می‌جهد و برای پرداختن به کارهای دیوی به پیش مار می‌رود و در مار جایگزین می‌شود.» (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۵۸)

نکته نخست آنکه روایت پهلوی، هیولای گرگ وشی^۱ که از به هم پیوستن تمامی گرگ‌ها به وجود آمده‌است را دروج می‌نامد. در تعلیقات مینوی‌خرد که مثالی از این متن آورده شده باز هم احمد تفضلی در برابر دروج، در داخل پرانتز، دیو نوشته است. اما مسئله اصلی اینجاست که آنچه همه گرگ‌ها را در یک جا گرد آورده و به هم می‌آمیزدشان تا هیولایی بسازد، قاعدتاً همان جهی (جهیکا) است که پس از مرگ این دروج به هیأت دودی سیاه خارج می‌شود و در کالبد مارها جای می‌گیرد. این فرض آنجا تقویت می‌شود که این اتفاق در هزاره دوم؛ یعنی هزاره هوشیدر ماه، بار دیگر و به صورتی متفاوت رخ می‌دهد:

«در این هزاره انواع مار به یک‌جا گرد آیند و به هم آمیزند و ماری به پهنای ۸۳۳ گام و به درازای ۱۶۵۶ گام پدید آورند. مزدیسنان به دستور هوشیدرماه سپاه آرایند و به کارزار آن مار روند و به یزش (= اجرای مراسم آیینی) کنند و آن دروج گداخته شود و زهری که از او برون می‌آید تا یک‌فرسنگ زمین و گیاه، بسوزد، از آن دروج، جهی برون آید، سیاه به شکل ابر و پس از آن به سبب جایگزینی او در دروجی که از تخمه دو پایان است، کمتر ستمگری کند.» (دادگی ۱۳۸۵: ۵۹)

در اینجا نیز کمابیش همان روند هزاره هوشیدر تکرار می‌شود با این تفاوت که جای گرگ‌ها را مارها گرفته‌اند و ظاهراً از هزاره پیش قدرت دروج اندک‌تر شده است، چون این بار تنها با یزش و مراسم آیینی آن را از پای در می‌آورد. اما اساسی‌ترین نکته، تایید این گمان است که این همه از نیرنگ‌های جهی است (باشنده‌ای که می‌دانیم مادینه است و زین‌سان مادینه‌بودن ماهیت دروج را تایید می‌کند). (همان: ۶۵) از جهی در بخش‌های قدیمی‌تر *اوستا* (مانندگهان و یسنه‌ها)

1. Vashi

نامی نیست و تنها یک بار در یشت‌ها و بیشتر در متأخرترین بخش اوستا؛ یعنی وندیداد نام برده می‌شود. یک فرض چنین است که جهی در دوران موبدسالاری ساسانیان به آیین مزدیسنا راه یافته است، اما نگارنده بر این باور است که بی‌شک جهی / جهیکا صرفاً اطلاقی جدیدتر بر ماهیتی بسیار کهن، باشنده (یا شاید باشندگانی) از روزگار پیشاآریایی است.

جهی در متون مزداپرستان

در متون مزداپرستان، اصولاً جهی در دو معنای کلی به کار می‌رود: ۱- نام باشنده‌ای اهریمنی ست که بنابر اقوالی، او را دختر اهریمن می‌دانند؛^(۳) ۲- زن روسپی و بدکاره. پیداست که این معنای دوم (که البته متأخرتر از اولی است) از سنخ آن استحاله‌های زبانی است که به آن‌ها اشاره شد و اسامی خاص و اسامی جنس را در طول زمان بنابر کارکردهای ویژه‌شان به صفت بدل می‌کند. آنچه در مکتوبات اساطیری از جهیکا، دختر اهریمن، آمده است یک نکته اساسی و مشترک دارند و آن خوی شهوت‌آلود و منش روسپی‌وار جهیکا است. زین‌سان استحاله صفتی آن در دوره‌های متأخرتر، اطلاقی شده است برای نامیدن زنان بدکاره به صورت عام.

جهی در تفسیر اوستا

جهی (جهیکا) که در پهلوی به صورت «جه» به معنی زن فرومایه و بدکار و روسپی آمده، نام دختر اهریمن است (اوستا ۱۳۷۱، ج ۲: ۹۶۸) که اهریمن را به تاختن به جهان اهورایی برمی‌انگیزد و یاری می‌رساند. او فریبنده و اغواگر مردان است و در اساطیر زرتشتی زنان از او پدید آمده‌اند.

در *اوستا* *جهی* یا *جهیکا* در برابر «نایری» یا «نایریکا» (به معنی زن نیک برگزیده) آمده است. در بخش *وندیداد* از او به عنوان باشنده‌ای پلید که به روسپیگری در پی آشون^۱ و ناآشون^۲ مزداپرست و دیوپرست و نیکوکار می‌رود، یاد می‌شود. (۱۳۷۱، ج ۲: ۸۶۷/۱۸) باز در *وندیداد* *جهی* و *اشموغ*^۳ ناپارسا و فرمانروای ستمگر، کشندگان گاو پاک (گاو نخستین، گاو یکتا داد) شمرده شده‌اند و در بند ۲ همان فرگرد بیماری‌های گوناگون و مرگ و میر پدید آورده «جینی» دانسته شده است. (همان: ۸۸۰/۲۱)

درباره *جینی*، که ظاهراً از صورت‌های دگرگونه شده زبانی *جهی* است در همان منبع چنین آمده است: «*جینی* (*جَنی*) نام موجودی است که گند و بیماری‌های گوناگون برآمده از دخمه‌های آلوده و بویناک را در اندام‌های مردمان به اندازه یک‌سوم نیرومندتر می‌کند.» (همان: ۸۸۲/۲۱) *زَندِ وندیداد* *جینی* را همان *جهی* می‌داند و پورداوود به نقل از دار مستر^۴ عقیده دارد که *جینی* همان *جهی* آورنده بیماری‌ها باشد. البته اشاره دار مستر به بند ۲، فرگرد ۲۱ *وندیداد* است که در آن *جینی* (و نه *جهی*) آورنده بیماری‌ها دانسته شده است. (پورداوود ۲۵۳۹: ۸۷۶) در *وندیداد* همچنین سخن از جینی‌های تبه‌کار است. پورداوود این واژه را *جَنی* نقل کرده که علاوه بر *وندیداد* در یسنه به معنی زن (زن به طور عام، نه زن بدکار و هرزه به صورت خاص) آمده است. (همان: ۱۵۸)

در ادبیات پارسی میانه (پهلوی) به جای *جهی*، *جه* آمده و در *برهان قاطع* *جه* به معنی زن فاحشه و بدکاره و «*جهمرز*» به معنی مباشرت و جماع با فاحشه آمده است. (تبریزی ۱۳۴۲: ۶۰۴)

1. Ashavan
3. Ashamogh

2. Naashavan
4. Darmesteter

اما جهی / جهیکا از منظر اسطوره‌ای، بیش از متون دیگر در بندهش بازتاب یافته و اصلی‌ترین روایتی که از وی موجود است در بخش پنجم بندهش آمده:

«در دین گوید که اهریمن هنگامی که از کارافتادگی خویش و همه دیوان را از مرد پرهیزگار دید، گیج شد و سه‌هزار سال به گیجی فرو افتاد. در آن گیجی دیوان کماله جدا جدا گفتند: برخیز پدر ما! زیرا آن کارزار کنیم که هرمزد و امشاسپندان را از آن تنگی و بدی رسد. ایشان بدکرداری خویش را به تفصیل برشمردند، آن اهریمن تباہ‌کار آرام نیافت و به سبب بیم از مرد پرهیزگار از آن گیجی برنخاست تا آنکه جهی تبهکار، با به سر رسیدن سه‌هزار سال، آمد و گفت: برخیز ای پدر ما!^(۴) زیرا من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار و گاو ورزا هلم که به سبب کردار من، زندگی نباید. فره ایشان را بدزدم، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش مزدا آفریده را بیازارم او آن بدکرداری را چنان به تفصیل برشمرد که اهریمن آرامش یافت، از آن گیجی فراز جست ... سر جهی را ببوسید، و این پلیدی که دستان‌اش (خون حیض) خوانند بر جهی آشکار شد. اهریمن به جهی گفت: تو را چه آرزو باشد، بخواه تا بده آنگاه هرمزد به خرد همه آگاه دانست که بدان زمان آنچه را جهی خواهد اهرمن توانست دادن. هرمزد بدان صلاح کار، آن تن زشت‌گونه چون وزغ اهریمن را چون مرد جوان پانزده‌ساله‌ای به جهی نشان داد. جهی اندیشه بدان بست و به اهریمن گفت: مرد کامگی را به من ده تا به سالاری او در خانه بنشینم! اهریمن گفت: از این پس به تو نگویم چیزی بخواه، زیرا تنها بی‌سود و بد را توانی خواستن. سپری شد آن زمان؛ زیرا اگر هم اهریمن می‌خواست، نتوانست دادن.» (دادگی ۱۳۸۵: ۵۱)

از این روایت نکاتی چند برمی‌خیزد که برخی در باب شناخت جهی (و دروج و مادینه اهریمنی به طور کلی) در خور توجه هستند.

تشابه جهی با روایات سامی

نخستین نکته، تشابه جالب توجه این حکایت با روایات سامی و عبرانی در باب فروافتادن شیطان از آسمان به دوزخ در جریان نبرد وی و لشگریان‌اش با سپاه

پروردگار است. در منظومه بهشت گمشده میلتن^(۵) صحنه‌ای مشابه با آنچه در فصل پنجم بندهش آمده، نقل گردیده و به رغم اندک تفاوت‌هایش، همانندی شگرفی با اسطوره مزدیسنايي دارد؛ نخستین صحنه بهشت گمشده آنجاست که شیطان و لشگریان‌اش - که خود از زمرة فرشتگان بارگاه الهی بودند - پس از شکست سهمگین از لشگر آسمان در ورطه دوزخ فروافتاده و پراکنده و سرشکسته، گیج و مبهوت، برآب‌های گوگردی دوزخ غوطه‌ور شدند. نخستین کسی که بر اهریمن بانگ می‌زند و به باز برخاستن‌اش می‌خواند بعزبوب است؛ فرشته مسقوطی که گویی پس از شیطان بالاترین مقام را داراست: او آن کس بود که بعد از خود وی [شیطان] مقامی از همه فراتر داشت و لاجرم در بزهکاری نیز از جمله آن دیگران بدو نزدیک‌تر بود. (میلتن ۱۳۸۲: ۱۴-۱۳) در روایت سامی، بعزبوب همان کاری را انجام می‌دهد که جهی در برابر اهریمن می‌کند و نتیجه نیز کماکان یکی است، چرا که در روایت سامی نیز (همچون روایت مزدیسنايي) شیطان بار دیگر انگیزه یافته و به طرح انداختن توطئه‌ای نو علیه بارگاه الهی دست می‌یازد.

جهی در بُنْدَه‌ش

نکته دیگر در حکایت بندهش، پدیدارشدن دشتان بر جهی پس از بوسه اهریمن است. در واقع، از روی همین نشانه است که در این روایت پی به مادینه بودن جهی می‌بریم، و درخواست جهی برای برخوردار شدن از مردکامگی این امر را تایید می‌کند. در آیین مزدپرستان، دشتان، پدیده‌ای اهریمنی است و متون آیینی زرتشتی حاکی از آن است که در طول مدت دشتان، زن تحت سیطره نیروهای

پلید و اهریمنی است و جهی (که خود مصدر پدیده دشتان است) بر وی استیلا دارد.^(۶)

آمیزش با زنی که در دوره دشتان به سر می‌برد، در آیین زرتشتی از گناهان بسیار گران شمرده شده است؛ زیرا که مردی که با چنین زنی آمیزش کند، آگاهانه خود را با نیروهای اهریمنی که در خون حیض زن حضور دارند، آمیخته کرده است. در *وندیداد* از پادافره کسی که با زن دشتان آمیزش کند، سخن رفته است؛ (پورداوود ۲۵۳۹: ۸۵۲) اما شاید بیش از همه این‌ها پدیده دشتان از این منظر اهریمنی و منسوب به جهی است که به طور کلی پدیداری خون حیض در زن به یک معنای عمده است: اینکه وی در طول این دوره یک‌ماه، بار برنداشته و آبستن نشده است. در نتیجه، عمل آمیزش نه در جهت سازنده و اهورایی‌اش (باروری) بلکه صرفاً در راستای برآوردن نیاز شهوانی بوده است. پس زنی که کارکرد اصلی‌اش به انجام نرسیده باشد، دشتان در وی ظاهر می‌شود (فراموش نکنیم که در باور مزدیسنا، همچون بسیاری از آیین‌ها، کارکرد اصلی زن و اصولاً خلقت وی برای زایش، باروری و تنازع نسل است و بس). (دادگی ۱۳۸۵: ۸۷) تردیدی نیست که اگر کارکرد تناسل و باروری را از زنانگی حذف کنیم، آنچه می‌ماند، «شهوت سترون» است که قاعداً با جهی، نماد شهوت و مردکامگی، پیوند دارد.

مبهم‌ترین بخش در *روایت بندهش* از جهی و اهریمن، بخشی است که به پاداش جهی می‌پردازد. این بندها چنان گنگ و ابهام‌آمیز و حتی متناقض هستند که به حکمی قاطع درباره‌شان نمی‌توان رسید. نخستین نکته آنجاست که اشاره به همه‌آگاهی هرمزد می‌شود: «هرمزد به خرد همه آگاه دانست که بدان زمان آنچه را جهی خواهد، اهریمن تواند داد.» (پورداوود ۲۵۳۹: ۸۵۴) پرسش نخست این است که آنچه جهی می‌خواسته است و هرمزد با تدبیرش خشتی کرده، چه بوده؟ بی‌شک چیزی که جهی قرار بوده بخواند چندان خطرناک و آسیب‌رسان بوده

است که هرمزد در برابر آن تدبیر می‌کند، اما از چپستی آن سخن نمی‌رود. دوم آنکه، تدبیر هرمزد، تن زشت و وزغ‌وارِ اهریمن را در نظر جهی به صورت جسم هوس برانگیز مردی پانزده‌ساله نشان می‌دهد و جهی شیفته‌ او می‌شود. این عبارت دارای چند تناقض منطقی است: الف) مگر جهی تا آن لحظه تن اهریمن را ندیده بوده است که ناگهان با تدبیر هرمزد و استحاله‌ آن، شیفته‌ آن شود؟

ب) چرا هرمزد باید جهی و اهریمن را در موقعیت پدیدآوردن زیان کاری سترگی همچون مردکامگی و شهوت‌آلودگی کند؟ (این خود تلویحاً می‌رساند آنچه که جهی قرار بوده بخواد، بسیار سهمگین‌تر از این زیان‌کاری و گناه سهمناک بوده است!)

ج) اهریمن از این خواسته‌ جهی آزرده خاطر می‌شود: «از این پس هرگز به تو نگویم چیزی بخواه، زیرا تنها بی‌سود و بد را توانی خواستن» (پورداوود: ۲۵۳۹: ۸۵۷) چرا در نظر اهریمن مردکامگی و شهوت‌رانی (از گناهان سترگ نزد هرمزد و قاعدتاً از نیکویی‌های بزرگ نزد اهریمن) خواستنی بی‌سود و بد است؟

د) از همه مهمتر اینکه روایت با اشاره به برآورده نشدن این خواسته‌ جهی پایان می‌یابد؛ زیرا می‌گوید که اهریمن اگر هم می‌خواست، نمی‌توانست این خواسته را برآورد. (همان: ۸۵۸) چرا اهریمن که پدید آورنده‌ همه‌ خوی‌های پلید است ناتوان از دادن خوی شهوت‌پرستی به جهی ست؟ و از سوی دیگر، مگر نه این است که جهی، به هر حال در آیین مزدیسنا شهره به این خوی و مظهر آن است؟ پس اگر اهریمن نتوانست این خواسته را برای وی برآورده سازد، چگونه جهی زان پس نماد این خلق و خوی است؟

همه‌ این پرسش‌های بی‌پاسخ و تناقضات آشکار، این بخش روایت را از اعتبار می‌اندازد و به سادگی می‌توان به این نتیجه رسید که این عبارات بر ساخته‌ ذهن آشفته، بیمارگونه و شتاب‌زده‌ موبدانِ خودکامه است. اما اساسی‌ترین بخش در

این روایت که چه بسا، کلید طلایی برقراری پیوندهای گمشده روایات مزدیسنايي با کهن‌الگوهای پیشاآريایی را به ما می‌دهد، گفتار خود جهی است، آنجا که بر اهریمن بانگ می‌زند و او را برمی‌انگیزد. در این گفتار پیوند جهی با کهن‌الگوهای مادینه روزگار باستان، مستور است و با اندکی باریک‌بینی می‌توان این پیوندها را به فراست دریافت.

جهی در گفتار خود از آزار رساندن به شش چیز که بنابر روایت بندهش، شش آفریده اصلی و آغازین مزدا هستند، سخن می‌گوید (جدا از آسمان که نخستین آفریده‌هاست): «او نخست آسمان را آفرید ... دیگر آب را آفرید برای از میان بردن دروج تشنگی، سه‌دیگر زمین را آفرید همه مادی، چهارم گیاه را آفرید برای یاری گوسپند سودمند، پنجم گوسپند را برای یاری مرد پرهیزگار، ششم مرد پرهیزگار را آفرید برای از میان بردن اهریمن و همه دیوان، سپس آتش را آفرید چون اخگری و بدو درخشش از روشنی بیکران پیوست.» (دادگی ۱۳۸۵: ۳۹)

جهی نخستین هدفی را که درگفتارش آماج قرار می‌دهد (جدا از مرد پرهیزگار) گاو ورزا است؛ این تصویر بی‌درنگ یادآور اصلی‌ترین و نخستین خویشکاری بزرگ‌ترین ایزدبانوی باستانی ایران، میثر یا میتراست.

در سطور پیشین آوردیم که در اسطوره میثر، این ایزدبانو در نبردی سهمگین بر ورزای آسمانی پیروز می‌شود و قلب‌اش را با دشنه از هم می‌درد. آنگاه از خون و کالبد ورزا تمام رُستی‌ها و گیاهان از زمین می‌رویند و به اعتباری آفرینش مادی آغاز می‌شود. به احتمال قریب به یقین، آزار رسانی جهی به ورزا در حکایت بندهش، رِد پایبی از اساطیر پیشاآريایی ایران دارد و نیز نقش تیره و تار شده ایزد بانوی روزگار سپری شده که اینک در قالب مادر و مصدر شیاطین مادینه، در متون مزدیسنا ارائه شده است. (همان: ۴۴)

در گفتار جهی، سخنی از آسمان - که نخستین آفریده هرمزد است، نیست، لیکن در عوض، در جایگاه نخست از گاو ورزا سخن می‌گوید و می‌دانیم که در اساطیر میتراپی ورزا را با صفت «آسمانی» یاد می‌کنند و در واقع نماد آسمان و کائنات بدوی است که از قربانی‌اش کائنات مادی صورت می‌پذیرد. جالب آنکه در سطورى که در بندهش پس از حکایت جهی می‌آید، اهریمن و لشگریانش موفق به نابودکردن گاو یکتا آفریده، می‌شوند؛ این همان گاوی است که در *وندیداد* از آن به عنوان *گاو پاکِ نخستین* یاد می‌شود و اهریمن با یاری جهی او را می‌کشد. (پورداوود ۲۵۳۹: ۸۸۳) این خود تایید آشکار است بر فرض ریشه داشتن جهی (به عنوان سترگ‌ترین نیروی اهریمنی مادینه در باور مزدیسنا) در ماهیت ایزدبانوی باستانی پیشاآریایی ایران است.

عجیب‌تر این است که این بند در *وندیداد* که با ستایش گاو نخستین آغاز می‌شود، پیش درآمدی است بر ستایش آب و ایزد بانوی موکل برآب؛ یعنی «اردویسور آناهیتا»^۱. جهی در گفتار خویش، درست پس از اشاره به آزدن ورزا، به آزدن آب اشاره می‌کند و این وی را در تقابل با ایزدبانو «آناهیتا» قرار می‌دهد؛ پس در اینجا جهی به نوعی مصدری اهریمنی در باور مزدپرستان است، که صورتهای منفک الهه‌های باستانی پیشاآریایی را در یک وجود واحد ادغام می‌کند؛ زیرا زنان سان که بسیاری از پژوهشگران نیز معتقدند، آناهیتا در آیین مزدیسنا، صورت تازه‌تر، ایزدبانوی آب در باورهای باستانی است؛ ایزدبانویی که ظاهراً همچون همتای دیگر خود، میترا، در اساطیر زرتشتی تغییر صورت داده و شاید با محدودترشدن خویشکاری‌هایش در مقام یکی از آفریده‌های مزدایی قرار گرفته است. شکی نیست که این ایزدبانوان، که در *اوستا* و سایر متون زرتشتی حضور دارند، بازتاب‌هایی از الهه‌گانی بس کهن‌ترند و گاه حتی، موبدان از

1. Ardavisarā Anāhītā

زدودن کامل نقش‌ها و خویشکاری‌های باستانی ایشان در *اوستا* ناکام مانده‌اند و این خود پدید آورنده نکات متناقض *نمای اوستا* است. برای مثال در «آبان‌یشت» که مختص به ستایش «اردویسور آناهیتا» ایزد بانوی آب‌هاست، یکی از شگفت‌ترین بندهای *اوستا* را می‌خوانیم:

«او [اردویسور آناهیتا] را بستود آفریدگار - اهوره مزدا - در ایران ویج در کرانه رود دایتیا ... و از وی خواستار شد: // ای اردویسور آناهیتا! ای نیک!! ای تواناترین!! مرا این کامیاب ارزانی دار که من پسر پور و شَسپ - زرتشت اشون - را بر آن دارم که همواره دینی ببندیشد، دینی سخن گوید و دینی رفتار کند. // و اردویسور آناهیتا، او را کامیابی بخشید.» (۱۳۷۱، ج ۱: ۱۹-۳۰۱/۱۷)

چگونه است که اهورامزدا، آفریدگار همه آفریدگان، از ایزد بانوی آبها درخواست یاری می‌کند و با آوردن نذر و قربانی، او را تواناترین (!) می‌خواند؟ جالب آنکه آناهیتا که به گفته *اوستا* همیشه پیشکش آورنده به آیین را کامروا می‌کند، او را کامیابی می‌بخشد! بی‌شک این عبارات در تناقضی آشکار با جهان‌بینی مزداپرستی و سلسله مراتب آفرینش در اسطوره‌های این آیین است؛ زیرا بنابر باور مزداپرستان، قاعدتاً اردویسور آناهیتا خود می‌باید از آفریده‌های مزدا اهوره باشد و بی‌تردید آفریدگار را نیازی به پیشکش آوردن به جانب آفریده خود و یاری طلبیدن نذرگونه از وی نیست.

چنین نیایشی به درگاه مادر آب‌ها، می‌باید ریشه در دورانی بس کهن داشته باشد، روزگاری که مردمان ساکن در این سرزمین، ایزدان و ایزدبانوان ابتدایی دوران بدوی بشر را می‌پرستیدند، روزگاری که هنوز آیین‌ها بدان شکل که در مزداپرستی دیده می‌شود، مدون، متعین و انتزاعی نبودند، هنوز به معنای واقعی دین تلقی نمی‌شدند و پیوند آیین‌ها مستقیم به نیروهای سترگ طبیعت باز می‌گشت.

نتیجه

در پایان می‌توان نتیجه گرفت که در برخی از متون کهن، مانند *اوستا*، دروچ برابر با دیو معرفی می‌شود. برخی دیگر از آثار قبل از اسلام، دروچ را به مفهوم ناراستی و فریب به کار بردند که در تقابل و تضاد با مهر، پدید آمده است. در نتیجه، اسمی از دروچ یا دروغ نیست. دربارهٔ ارتباط دروچ با ایزدبانوان پیشاآریایی در مجموع می‌توان چنین انگاشت که صورت‌های کهن‌الگویی مادینه (در قالب ایزدبانوان دوران پیشاآریایی) در آیین مزدیسنا، در جریان نوعی گسست گفتمانی، از یک‌سو دچار محدودیت خویشکاری‌ها و تغییر ماهیتی شده‌اند و به صورت امشاسپندان یا دیگر آفریده‌های دستیار مزدا درآمده‌اند و از سوی دیگر، آن وجوه دیگرشان که با مبانی آیین مزدپرستی در تقابل قرار می‌گیرند، در قالب باشندگان اهریمنی تجلی یافته‌اند. این دو پارگی کهن‌الگوهای مادینه، در آیین مزدیسنا دلالتی دوگانه بر مفهوم اهریمنی و اهورایی توأمان دارد و در طول زمان به صورت دو ساختار متضاد مفهومی درآمده است.

پی‌نوشت

(۱) هرا یا هدیتی نام کوه البرز است که در *اوستا* و دیگر متن‌های آیینی و اساطیری ایرانیان، جنبهٔ مینوی و اساطیری دارد و طبعاً نمی‌توان آن را با رشته کوه البرز کنونی برابر دانست.

(*اوستا* ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۶۵/۱۲)

(۲) واژهٔ «سال» در زبان فارسی شکل تحول‌یافتهٔ کلمهٔ اوستایی *sareda* است. این واژه در زبان سانسکریت، به معنی سال و معنای پاییز آمده است و با واژهٔ «سرد» فارسی هم ریشه است. از منظر لغوی می‌توان به این نکته اشاره کرد که شاید روزگاری در ایران باستان، سال از فصل سرد شروع می‌شده است. (فروه‌وشی ۱۳۶۴: ۲۵)

(۳) هرچند نگارنده در هیچ‌یک از متون مزدیسنا، اشاره‌ای دال بر اینکه جهی دختر اهریمن باشد نیافت، پس یا خطا از نقصان پژوهش نگارنده است و یا اینکه بنابر اعتباری همه دیوان و دروجان و خرفستران و پریان، زادگان اهریمی‌اند. پس نوع مذکر ایشان پسران و نوع مونث‌شان دختران اهریمن محسوب می‌شوند.

(۴) اینجا تنها جایی است که در متون اساطیری مزدیسنا، عبارتی دال بر رابطه پدر و دختری بین اهریمن و جهیکا مستقیم ذکر می‌شود. و احتمالاً به سبب همین منادا که جهی بر اهریمن می‌زند از او به عنوان دختر اهریمن نام برده می‌شود. باید توجه داشت که در سطرهای بالاتر همه کماله دیوان نیز اهریمن را با همین عنوان پدر می‌خوانند و اهریمن قاعدتاً به صورت بیولوژیکی و معنوی پدر تمامی نیروهای ضد مزدایی‌ست که بی‌شک جهی را نیز در برمی‌گیرد. (دادگی ۱۳۸۵: ۵۲)

(۵) بسیاری از پژوهندگان بر این باورند که این اثر خود نه تنها یک اثر ادبی سترگ که تفسیری تشریحی از داستان‌های کتاب مقدسی و حکایات آیینی عبرانی است.

(۶) شاید این باور ریشه در این حقیقت بیولوژیکی داشته باشد که زن به هنگام دستان، به علت ورود به دوره تازه تخمک‌گذاری، از منظر جسمی آمادگی آمیزش می‌یابد و این امر به دلیل ترشحات هورمونی از منظر ذهنی نیز میل او را به آمیزش بالا می‌برد. این واقعیت که شهوت زن در این دوران بیشتر می‌شود را شاید به همین سبب به جهی (که خود از نمادهای شهوت‌رانی است) نسبت می‌داده و زن را در این دوران تحت استیلای نیروی اهریمنی می‌دانسته‌اند.

کتابنامه

- ارداویراف‌نامه. ۱۳۹۷. ترجمه رحیم عفیفی. ج ۴. تهران: توس.
اوستا. ۱۳۷۱. ترجمه جلیل دوستخواه. ج ۱. چ ۱. تهران: مروارید.
باقری، مه‌ری. ۱۳۸۹. دین‌های ایران باستان. ج ۴. تهران: قطره.
بیرونی، ابوریحان. ۱۳۵۳. آثار الباقیه. اکبر دانا سرشت. تهران: ابن‌سینا.
پورداوود، ابراهیم. ۲۵۳۶. یشت‌ها. ج ۱. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: هرمس.
تبریزی، محمدحسین. ۱۳۴۲. برهان قاطع. ج ۲. به اهتمام دکتر محمد معین. تهران: ابن‌سینا.

- توفیقی، حسین. ۱۳۸۶. *آشنایی با ادیان بزرگ*. چ ۱۰. تهران: سمت.
- تیمه، پل. ۱۳۸۴. «مفهوم میتره در معتقدات آریایی». در *مهر در ایران و هند باستان*. ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی. تهران: ققنوس.
- جلالی ناینی، محمدرضا. ۱۳۶۷. *گزیاده ریگ‌ودا*. تهران: نقره.
- دادگی، فرنخ. ۱۳۸۵. *بندهش*. ترجمه مهرداد بهار. چ ۳. تهران: توس.
- روایت پهلوی. ۱۳۶۷. ترجمه مهشید میرفخرایی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زمردی، حمیرا و زهرا نظری. ۱۳۹۰. «ردپای دیو در ادب پارسی». *دوفصلنامه علمی تخصصی علامه*. س ۱۱. ش ۳۱. صص ۵۵-۹۸.
- عفیفی، رحیم. ۱۳۸۳. *اساطیر و فرهنگ ایران*. چ ۲. تهران: توس.
- فروه‌وشی، بهرام. ۱۳۶۴. *جهان فروری*. چ ۲. تهران: کاریان.
- میلتون، جان. ۱۳۸۲. *بهشت گمشده*. ترجمه شجاع‌الدین شفا. چ ۳. تهران: نخستین.
- مینوی نورد. ۱۳۸۵. ترجمه احمد تفضلی. چ ۴. تهران: توس.
- وکیلی، شروین. ۱۳۸۹. «مفهوم دروغ در ایران باستان». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۶. ش ۲۰. صص ۱۹۸-۱۷۳.
- وندی‌داد. ۱۳۸۱. به گزارش هاشم رضی. چ ۱. تهران: بهجت.
- هینلز، جان. ۱۳۸۳. *اساطیر ایران*. ترجمه باجلان فرخی. چ ۱. تهران: اساطیر.

English sources

Rig Veda: A metrically restored text. (1994) edited B. van Nooten and G. Holland, Cambridge: Harvard Oriental Series.

References

- Afifī, Rahīm. (2004/1383SH). *Asātīr va Farhange Īrān*. 2nd ed. Tehrān: Tūs.
- Ardāvīrāf-nāmeḥ (Ardavirafnameh)*. (2018/1397SH). Tr. by Rahīm Afifī. 4th ed. Tehrān: Tūs.
- Avestā (Avesta)*. (1992/1371SH). Tr. by Jalīl Dūst-xāh. 1st Vol. 1st ed. Tehrān: Morvārīd.
- Bāqerī, Meḥrī. (2009/1389SH). *Dīnhā-ye Īrāne Bāstān*. 4th ed. Tehrān: Qatreh.
- Bīrūnī, Abūreyhān. (1974/1353SH). *Āsāre al-bāqīye (Existing works)*. Tr. by Akbar Dānā-serešt. Tehrān: ebne Sīnā.
- Dadgi, Farnbagh. (2006/1385SH). *Bondaheš (Bondahesh)*. Tr. by Meḥrdād Bahār. 3rd ed. Tehrān: Tūs.
- Farah-vašī, Bahrām. (1985/1364SH). *Jahān Forūrī*. 2nd ed. Tehrān: Kārīyān.
- Hinnells, John. (2004/1383SH). *Asātīre Īrān (Persian Mythology)*. Tr. by Bājelān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Jalālī Nāyīnī, Mohammad-rezā. (1988/1367SH). *Gozīde Rīgvedā*. Tehrān: Noqre.
- Milton, John. (2003/1382SH). *Behešte Gomšode (The lost paradise)*. Tr. by Šojāo al-ddīn Šafā. 3rd ed. Tehrān: Noxostīn.
- Mīnūye Xord (Wisdom menu)*. (2006/1385SH). Tr. by Ahmad Tafazzolī. 4th ed. Tehrān: Tūs.
- Pūrdāvūd, Ebrāhīm. (2536). *Yašthā*. 1st Vol. With the Effort of Bahrām fara-vašī. Tehrān: Hermes.
- Revāyate Pahlavī (Pahlavi's Narration)*. (1988/1367H). Tr. by Maḥšīd Mīr-faxrāyī. Institute of Cultural Studies and Researches.
- Tabrīzī, Mohammad-hoseyn. (1963/1342SH). *Borhāne Qāte*. With the Effort of Dr Mohammad Moʻīn. Tehrān: ebne Sīnā.
- Timeh, pole. (2005/1384SH). *Maḥḥūme Mītre dar Moʻtaqedāte Ārīyāyī "The concept of Mithra in Aryan beliefs"*. In *Mehr in ancient Iran and India*. Tr. by Ahmad-rezā Qāʻem-maqāmī. Tehrān: Qoqnūs.
- Towfiqī, Hoseyn. (2007/1386SH). *Ašnāyī bā Adyāne Bozorg*. 10th ed. Tehrān: Samt.
- Vandīdād (Vandidad)*. (2002/1381SH). Reported by Hāšem Razī. 1st ed. Tehrān: Behjat.
- Vakīlī, Šervīn. (2010/1389SH). "Maḥḥūme Dorūq dar Īrāne Bāstān". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 6th Year. No. 20. Pp. 173-198.
- Zomorrodī, Homeyrā and Zahrā Nazarī. (2011/1390SH). "Rade Pāye Dīv dar Adabe Fārsī". *Allameh Specialized Scientific Bi-Quarterly*. 11th Year. No. 31. Pp. 55-98