

اهریمن پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن

آرش اکبری مفاخر

دانشگاه فردوسی مشهد

مسئله خیر و شریکی از کهن‌ترین چالش‌های درونی و روانی انسان است. انسان در آغاز بین این دو امر تفاوت بنیادی قائل بوده و آنها را از هم بازمی‌شناخته است.

در کهن‌ترین نوشته ایرانی، گاهان (۲.۴۵؛ ۳.۳۰)، دو عنصر خیر و شر در برابر یکدیگر قرار گرفته و در همه ویژگیها با یکدیگر ناسازگار بوده‌اند. روشنی و تاریکی دو نماد برجسته اندیشه خیر و شر است. تاریکی و روشنی هر دو آفریده اهورامزدا هستند (گاهان، ۵.۴۴، ۷)، اما با دگرگونی در جایگاه اهورامزدا، او از جایگاه یگانگی خود پایین آمده در جایگاه سپندمینو، نقطه مقابل انگره‌مینو، اهریمن، قرار می‌گیرد. بنابراین اندیشه یگانه‌باوری گاهانی به اندیشه دوگانه‌باوری دگرگون می‌شود. آموزه‌های دوگانه‌باوری به کردارهای دوگانه‌آفرینی می‌انجامد؛ یعنی اهورامزدا آفریننده نور به شمار می‌رود و در برابر او، اهریمن آفریننده تاریکی (هفت‌ها، ۱.۳۷).

اندیشه دوگانه‌باوری هرچند عقلانی باشد، باز هم نیاز اعتقادی انسان را برای یافتن سرچشمه‌ای یگانه برای دو بن خیر و شر برآورده نمی‌کند، اما زروانی‌گری پاسخی برای برآورده کردن این نیاز انسان است.

در دیدگاه زروانی، پیش از آفرینش آسمان و زمین و دیگر موجودات، حقیقتی به نام زروان وجود داشت. زروان هزار سال نیایش و ستایش کرد که صاحب فرزندی به نام هرمزد شود تا هرمزد آسمان و زمین و هرچه در آن است را بیافریند. پس از هزار سال نیایش، این شک در زروان پدید

آمد که آیا نیایشهای او سودمند بوده و او صاحب هر مزد خواهد شد یا رنج او بیهوده است؟ زروان همزمان با این کشمکش درونی، هر مزد و اهریمن را باردار بود. هر مزد حاصل نیایش او و اهریمن حاصل شک و تردید او بود.

زروان هستی دو فرزند را احساس کرد و با خود گفت که هر کدام از این فرزندان زودتر به دنیا بیاید پادشاهی را به او خواهم بخشید. در این هنگام اهریمن شکم پدر را درید و در برابر دیدگان او ایستاد. او فرزندی تیره و بدبو بود. پس از او هر مزد که نورانی و خوشبو بود زاده شد و در برابر پدر ایستاد. زروان که پیمان کرده بود پادشاهی جهان را به فرزندی دهد که زودتر به دنیا بیاید، بر سر پیمان خود ماند و پادشاهی جهان را برای نه هزار سال به اهریمن بخشید. سپس هر مزد را بر او پادشاه کرد تا پس از نه هزار سال، پادشاهی جهان به هر مزد برسد و او به دلخواه خود رفتار کند. پس از آن هر مزد و اهریمن شروع به آفریدن کردند، هر چه هر مزد می آفرید، نیکویی و راستی و هر چه اهریمن می آفرید، بدی و کزی بود (کلبی، ۱۳۸۰: بند ۱).

از مجموعه باورهای زروانی چنین برمی آید که زروان در اصل خدا - پدری بوده که همه خدایان، دیوان، همه نیروهای خوب و بد و همه جهان از او پدید آمده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۵۹). برای انسان نخستین یافتن بنیادی برای روشنایی و تاریکی، افزودن و کاستن ماه در آسمان، آمدن بهار و خزان و در پایان مرگ انسان و یکسان شدن با خاک پرسشی همیشگی و بسیار مهم بود. انسان نخستین با تفکر کودکانه‌ای که از ناخودآگاه ناب او سرچشمه گرفته بود به پرسشهای خود پاسخ می داد. این پاسخ کودکانه را در سخنان زال، کودکی که به دور از مردم متمدن و دانش آنان و در دل طبیعت بزرگ شده، نیز می بینیم:

وگر از برزیم و پیچان شویم	پدید آید آنکه که بی جان شویم
گر ایوان ما سر به کیوان برست	ازین بهره ما یکی چادرست
که بر روی پوشند و بر سرش خاک	همه جای بیمست و تیمار و باک
بیابان و آن مرد با تیزداس	کجا خشک و تر زو دل اندر هراس
تر و خشک یکسان همی بدرود	وگر لابه سازی سخن نشنود
دروگر زمانست و ما چون گیا	همانش نبیره همانش نیا
به پیر و جوان یک به یک ننگرد	شکاری که پیش آیدش بشکرد
جهان را چنینست ساز و نهاد	که جز مرگ را کس ز مادر نژاد
ازین در درآید بدان بگذرد	زمانه برو دم همی بشمرد

(شاهنامه، ۱/۲۵۳-۲۵۲/۱۲۷۵-۱۲۶۷)

در گذر زمان انسان در نگاهی ژرف تر به یک ساختار دین شناسی برای پاسخ خود نیاز داشت.

اندیشه‌ای که بر پایه آن زمان و یا مکان را موجود نخستین و سرچشمه خیر و شر، روشنایی و تاریکی، دوستی و دشمنی و پدر خوبی و بدی بشناسد. نتیجه کاوش و جست‌وجوی انسان گذر از ناخودآگاه کودکانه به خودآگاه خردمندانه و فلسفی بود:

اگر با تو گردون نشیند به راز	هم از گردش او نیابی جواز
همو تاج و تخت و بلندی دهد	همو تیرگی و نژندی دهد
به دشمن همی ماند و هم به دوست	گهی مغز یابی ازو گاه پوست
سرت گر بساید به ابر سیاه	سرانجام خاکست ازو جایگاه

(شاهنامه، ۱/۳۰۷-۳۰۶/۳۲۷-۳۲۴)

این ابیات به خوبی یادآور کهن‌ترین گزارش درباره سرچشمه دو بن هستی است. بنابر این گزارش، یوحنا دمشقی^۱ (۵۳۳-۴۵۳ م) به نقل از اودموس رودسی^۲ می‌گوید که برخی از ایرانیان «زمان» و برخی دیگر «مکان» را سرچشمه دو بن هستی: هرمزد و اهریمن، روشنی و تاریکی و دو گروه موجودات خیر و شر می‌دانند. (Guillemin, 1955: 49, 88, 89, 447; Zaehner, 2001: 1.673).

پیوند تنگاتنگ انسان نخستین با زمین و آسمان مردم را بر آن داشته تا گروهی مکان و گروهی دیگر زمان را بن همه چیز بدانند. روابط مادر-فرزندی انسان و زمین، چهره‌ای یک‌سویه و مهربان به زمین بخشیده و ناملایمات زمین از جمله خشکسالی، سرما، یخبندان و سیل و تندر را به آسمان نسبت داده است. روابط پدر-فرزندی انسان با آسمان نیز باعث شده تا نیروی خدایی آسمان بر نیروی زمین برتری یافته آن را دربرگیرد. در پایان، زمان بر همه چیز برتری می‌یابد و همه چیز را در کام خود می‌کشد. رابطه پدر-فرزندی انسان نخستین با طبیعت همانند رابطه کودک با پدر بوده که گاه از او خشم می‌دیده و گاه مهر (فروید، ۱۳۴۰: ۱۷۴). این ساده‌اندیشی درباره طبیعت باعث شده تا زروان سخت مورد ستایش و نیایش توده مردم قرار گیرد. او به عنوان خدای زمان دارای ذات جاودانه است و به عنوان خدای مکان که همه آفرینش در اوست، بیکرانه است. جز او ذاتی بیکرانه وجود ندارد و او سرچشمه هستی است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۵۹).

البته زمان بر مکان برتری دارد، بر آن سایه افکنده و آن را دربرمی‌گیرد. تئودور بارکونای^۳ در گزارش خود درباره آیین زروان می‌گوید: در آغاز، هیچ چیز جز تاریکی وجود نداشت (Zaehner, 1955: 55, 441). این گزارش چیرگی نیروی تاریکی و شر بر نیروی روشنایی و خیر را می‌رساند.

1. Damascius

2. Eudemos of Rhodes

3. Theodore bar Kônai

سخن او پیوند بین زمان، تاریکی و نیروهای شر را استوارتر می‌کند. به هر حال ذات بیکرانه زروان که پدر هرمزد و اهریمن است، به تاریکی و نیروهای شر گرایش دارد. در پیکره‌های نمادین زروان این برتری نیروی شر بر خیر به خوبی به نمایش گذاشته شده تا آنجا که برخی از پژوهشگران این پیکره‌ها را به اهریمن نسبت داده‌اند.

زروان در پیکر انسان با سر شیری خشمگین و سهمگین و بالهای بزرگ، در حالی که بر روی کره‌ای ایستاده و ماری به دور پیکر او پیچیده، تصویر شده است. همچنین دم این مار بر روی کره و سرش بر سر شیر قرار گرفته است. زروان عصا و کلیدی در دست دارد که نماد شهریاری او بر زمین و آسمان است. همراهی زروان با نمادهایی همچون شیر و مار، چیرگی و برتری او و نیروهای اهریمنی را بر کره زمین می‌رساند؛ زمینی که در زیر پای زروان قرار دارد، به گونه‌ای که او بر زمین سایه افکنده و آن را دربر گرفته است.

البته توصیفات مانوی از اهریمن همسانیهایی با این پیکره دارد. اهریمن در توصیفات مانوی زشت و ترسان، سوزاننده و نابودگر است. او دارای سری مانند شیر و دندانهای همانند خنجر است. بدنی چون بدن اژدها دارد، چشمه‌های زهرآگین و مه‌های دودی از او بیرون می‌دمد و چون موجودی از تاریکی می‌خزد. بالی چون بال پرندگان دارد و به شیوه موجودی هوایی پرواز می‌کند. دمی همانند دم ماهی دارد و مانند موجودی آبی با پرک شنا می‌کند و همانند چهارپایان چهار پا دارد (النذیم، الفهرست: ۵۱۰-۵۰۹؛ بویس، ۱۳۸۴، متن پارتی M507; am).^۵

۴. «... و شیطانی به وجود آمد که سرش چون سر شیری و بدنش چون بدن اژدهایی و بالش چون بال پرنده‌ای و دمش چون دم ماهی‌ای، و پاهایش چهار بود چون پاهای چهارپایان» (نیز نک. ابوالقاسمی، ۱۳۷۹: ۱۸، ۱۵، ۴۵، ۱۱۵).

۵. «دیو بدچهره ...»

و چهره (سرشت) ...

سوزاند، نابود کند

ترساند.

با دو بال پرواز کند به آیین آفریدگان هوایی.

با پره (بال ماهی) شنا کند. چو آفریدگان آبی.

و خزد چو تاریکان

زیناوند ایستد با چهار اندام

چونان که آن آتش‌زادگان

به آیین دوزخیان بدو خرامند

چشمهای زهرآگین از او برون دمند

و دمند از او مه‌های دودی

بلرزد دندانها چونان خنجر» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۲۱۲).

برتری اهریمن و نیروهای شر بر هرمزد و نیروهای نیکی در کیش زروانی، زمینه تفکرات آیینی با محوریت اهریمن و در نهایت اهریمن پرستی را در این کیش فراهم کرده است.

اهریمن پرستی

در نگاه انسان نخستین، طبیعت به دو دسته تقسیم می‌شده است: به هم‌ریزنده زندگی و دهنده نعمت و آسایش. او برای هر یک از این عناصر طبیعت خدایی قائل بوده است. این خدایان سه وظیفه اصلی بر عهده داشته‌اند:

- در بند کردن و آرام نمودن قوای طبیعت؛

- برقراری دوستی و خوش‌بینی میان انسان و زندگی؛

- جبران محرومیتها و ممنوعیتهای حاصل از تمدن (فروید، ۱۳۴۰: ۱۷۴).

از آنجا که انسان نخستین بنا بر نهاد و فطرت خود عمل می‌کرده، برای هر دو گروه از خدایان آیین نیایش و قربانی داشته است. او برای نیروهای ویرانگر از روی ترس قربانی می‌کرده تا خشم آنان را به مهر دگرگون کند. همچنین برای نیروهای آبادگر طبیعت از روی خوشایندی قربانی می‌نموده تا مراتب سپاس و قدردانی خود را ثابت کند (فروید، ۱۳۴۰: ۱۴۹). ترس بیش از اندازه از نیروهای ویرانگر باعث شده تا انسان نخستین نیروهای آبادگر را به حال خود رها کرده ذهن و روان خود را به ویرانگران مشغول کند. او از این نیروها و ویرانگرهایشان به شدت می‌ترسیده و قدرت به کنتس درآوردن آنها را در خود نمی‌دیده است، بنابراین از سر ناچاری به پرستش آنها روی آورده و برایشان مراسم قربانی انجام می‌داده است (Carus, 1900: 7).

اندیشه دوگانه‌باوری ایرانی نیز این ظرفیت را در خود داشته است، اما زردشت ستایش و نیایش را تنها شایسته اهورامزدا و نیروهای نیک می‌داند. با ستایش و قربانی برای نیروهای نیک، اهریمن و نیروهای ویرانگر شکست می‌خورند و جهان رو به آبادانی و انسان رو به جاودانگی می‌نهد. با وجود این، از برخی نوشته‌ها چنین برمی‌آید که گروهی از ایرانیان باستان اهریمن را می‌پرستیده و برای او آیین ویژه‌ای داشته‌اند.

پلوتارک یونانی (۱۲۰-۴۶ م) در کتاب *ایزیس و اوزیریس*^۶، در فصل مربوط به ایرانیان، درباره اهریمن پرستی آنان می‌نویسد:

گروهی از مردمان به دو خدا باور همی دارند که بسان بنایان همالان یکی آفریدگار نیکیها و دیگری پردازنده چیزهای یاره و بی‌سود است. و اما گروهی دیگر نیروهای نیک را خدا و آن دیگری را دیو دانند چنانکه زردشت مغ... او یکی از این دو بن

را هرمزد و دیگری را اهرمن نامید و نیز نشان داد که هرمزد به روشنی می‌ماند بیش از هر چیز که به دریافت حواس درآید و حال آنکه اهرمن به تاریکی و نادانی مانده است ... او (زردشت) مردمان را بیاموخت که از بهر یکی فدیهای نذر و سپاس آورند و از بهر دیگری فدیها برای دفع آسیب و ناخوشی. آنان به هنگام کوبیدن گیاهی به نام اُمی^۷ در هاون، اهریمن و تاریکی را نیایش کنند و آنگاه آن را به خون گرگ کشته‌شده‌ای آمیخته به جای تاریک و بی‌خورشید برند و دور بپاشند ... (بنونیست، ۱۳۷۷: ۴۶-۴۵).

هرچند پلوتارک این آیین را زردشتی می‌داند، اما به نظر می‌رسد با آیینی پیش‌زردشتی و از دینهای آریایی کهن روبه‌رو باشیم که از دوره‌های آغازین تفکر انسانی درباره طبیعت سرچشمه گرفته و تا آن روزگار باقی بوده است.

بنا بر گزارش هادخت نسک (میرفخرایی، ۱۳۷۱: ۲۸.۲-۲۹) به این نکته پی می‌بریم: مردمانی وجود داشته‌اند که خون گاو را با هوم درمی‌آمیخته‌اند، گردونه گیاه هوم را می‌گردانده و آن را می‌پراکنده‌اند، اما اهورامزدا و زردشت از این آیین می‌نالند و با آن به مبارزه می‌پردازند. بنا بر آیین مزدیسنا آنان پس از مرگ نیز در دوزخ به سر می‌برند. گزارش هادخت نسک غیر از گزینه خون گاو کاملاً به گزارش پلوتارک شباهت دارد. با این سنجش درمی‌یابیم که این آیین در بعضی از سرزمینهای ایران رواج داشته و آیینی غیر مزدیسنایی است.

نکته دیگر در گزارش پلوتارک آن است که اهریمن پرستان آیین دینی خود را در تاریکی انجام می‌داده‌اند. نکته همسان این سخن، گزارش یشت‌ها (پورداد، ۱۳۷۷: ۹۴.۵-۹۵) است که بیان می‌کند دیوپرستان آیین نیایش و ستایش خود را شب‌هنگام و در تاریکی انجام می‌داده‌اند. به هر روی آیین پرستش اهریمن در مزدیسنا آیینی کفرآمیز به شمار آمده و با آن به شدت مبارزه شده است. وجود نوشته‌هایی خطاب به اهریمن - ایزد^۸ در آیین مهری که در آن اهریمن را مورد نیایش و ستایش قرار داده و برایش مراسم قربانی انجام می‌داده‌اند، تأییدی است بر پرستش اهریمن در برخی کیشها و آیینها (Guillemin, 2001: 1.673).

در آیین مهری اهریمن پرستش می‌شده است. هنگامی که اهریمن و یارانش برای گسترش زیان‌کاری و تیره‌روزی و همچنین ستاندن ایمان مردم و راهنمایی آنان به سوی گناه از زیر زمین به روی زمین آمدند، انسانها نیز برای ایمن ماندن از فساد و آسیب این دیوان و نیروهای زیان‌کار و دور ساختن آنان قربانیهایی تقدیم می‌کردند تا با خشنود کردن این ارواح پلید و شریر در امان

7. Omomi

8. Deo Arimanio

باشند. از دیگر سو، پیروان خدایان نیز آموخته بودند که چگونه با افسون و عزایم (تعویذ و دعا) و مراسم ویژه، این زیانکاران را به خدمت خود درآورده شر و زیانشان را متوجه دشمنان خود نمایند (کوئن، ۱۳۸۰: ۱۱۷). اهریمن برای دیوپرستان منبع قدرت و ثروت و پادشاه و فرمانروای این جهان محسوب می‌شد (زیر، ۱۳۷۵: ۱۸۵).

امروزه نشانه‌هایی از این اندیشه‌ها درباره اهریمن و نیروهای شر و ویرانگر در فرقه یزیدیه باقی است. یزیدیه به خدای واحد ایمان دارند (گیست، ۲۰۰۶: ۸۱)، اما در عین حال از شیطان نیز می‌ترسند (زعیترا، ۲۰۰۶: ۱۴۶). آنان معتقدند که جهان هستی از دو نیروی خیر و شر به وجود آمده است. نیروی خیر خداوند است که بر نیروی شر پیروز شده و نیروی شر شیطان است که از بارگاه خداوند رانده شده است (غضبان، ۱۳۴۱: ۴۶؛ زعیترا، ۲۰۰۶: ۱۴۶). یزیدی‌ها هم در برابر خدای خیر شکرگزار و سپاس‌گزارند و هم در برابر شیطان فروتن و مهربان هستند و از او می‌ترسند. ترس و وحشت آنان از شیطان به اندازه‌ای است که از پرستش خداوند خیر روی‌گردان شده گناهان خود را به امید بخشایش بیکران خداوند ناچیز می‌شمارند و می‌گویند: همانا خداوندی که بخشش و بزرگواری او بیکران است، با آفریدگان بد رفتاری نمی‌کند؛ زیرا او نیکوکار و دوستدار نیکی است، اما شیطان بنا بر سرشت خویش فرمانبردار شر است؛ زیرا او سرچشمه شر و به وجودآورنده آن است (زعیترا، ۲۰۰۶: ۱۴۷). همچنین بنا بر اعتقاد آنان، هوشیاری انسان حکم می‌کند که او همیشه از شیطان بترسد. کسی که خواهان نیک‌روزی در زندگانی است، باید خداوند را کنار بگذارد؛ زیرا خداوند به کارهای شر دست نمی‌زند. در برابر آن باید خواهان دوستی شیطان باشد و از او حمایت کند تا از شر او در امان ماند (العزوی، ۱۹۳۵: ۵۳؛ تیمورباشا، ۲۰۰۱: ۵۰؛ Joseph, 1919: 145).

نمونه دیگری از اهریمن پرستی گزارش از نیک کلبی^۹ (۴۷۸-۴۰۰ م) در رساله تکذیب و رد فرق دینی (بند ۸) است. او در گزارش خود در این باره آورده است: اگرچه اهریمن آفریننده شر و زیانکاری است، در عین حال از قدرت دانایی و آفرینندگی نیک هم برخوردار است. او می‌داند که با همبستری هرمزد با مادرش، خورشید زاده می‌شود و از همخوابگی او با خواهرش، ماه متولد می‌گردد. این دانش اهریمن را یکی از دیوان به هرمزد منتقل می‌کند و هرمزد نور را می‌آفریند. همچنین اهریمن توانایی آفریدن چیزهای نیک را دارد، اما نمی‌خواهد چنین کاری انجام دهد. اهریمن برای ثابت کردن این توانایی خود یکی از زیباترین پرندگان، طاووس، را می‌آفریند. اهریمن پرستان و دیوپرستان هر سال سه بار برای دیوان قربانی می‌کرده و آنان را می‌پرستیده‌اند.

در گفته‌های از نیک نکته مهمی وجود دارد و آن نمادشناسی طاووس و پیوند آن با اهریمن و نیروهای شر است. در نوشته از نیک، طاووس نماد اهریمن به شمار می‌آید. این باور، نماد طاووس در

نزد فرقه یزیدیه را رمزگشایی می‌کند و پاسخی روشن به این پرسش می‌دهد که چرا یزیدیه طاووس را نماد شیطان قرار داده‌اند. یزیدیه معتقدند که خداوند هفت فرشته می‌آفریند. روز یکشنبه فرشته عزازیل^{۱۰} را می‌آفریند که همان ملک طاووس یا شیطان (مصحف رش، ۱، ۹) و اولین موجود پیش از همه آفریدگان است (کتاب جلوه، ۱.۱). شیطان در دیدگاه یزیدی‌ها خود را در شکل طاووس نشان می‌دهد. در واقع عزازیل نماد مینویی و آسمانی شیطان و طاووس نماد گیتیایی و زمینی اوست. از این رو آنان در زمین شیطان را به صورت طاووس نشان داده و پیکره‌هایی نمادین از آن می‌سازند. در هر سال سه بار این پیکره‌ها را زیارت می‌کنند و هرکس به اندازه توانش با فروتنی و احترام هدایا و نذورات خود را به شیطان تقدیم می‌کند (Drower, 1941: 15-16).



تصویر ۱. پیکره چوبی ملک طاووس (Joseph, 1919: 1)

۱۰. این نام در کتابهای ذکرشده دارای تفاوت نوشتاری و معنایی است. در اینجا صورت «عزازیل» انتخاب شده و در متن آمده است:

- التونجی، ۱۹۹۹: ۲۱۴: عزرائیل (متن کردی)

- Joseph, 1919: 37: Anzazîl, Azrâel

- العزراوی، ۱۹۳۵: ۱۸۸: عزرائیل

- غضبان، ۱۳۴۱: ۴۲: عزرائیل

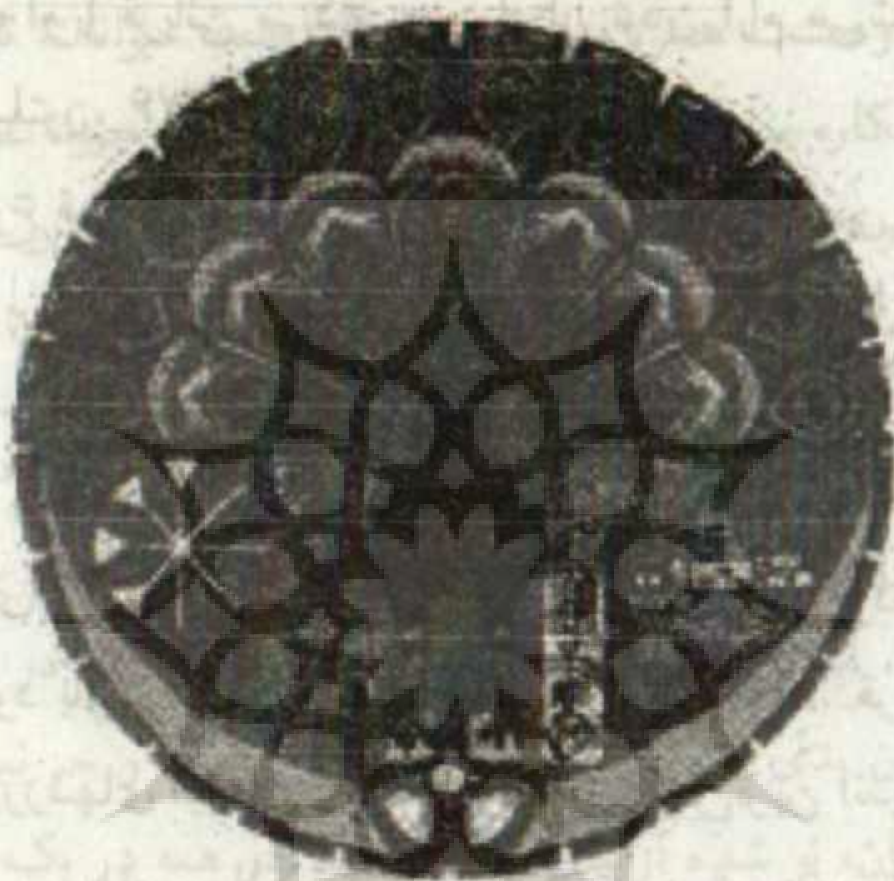
- تیمورباشا، ۲۰۰۱: ۵۲: عزرائیل

- گیسست، ۲۰۰۶: ۴۵۱: عزازیل.

۱۱. مصحف رش و کتاب جلوه دو متن مقدس یزیدیه به زبان کردی است که متن اصلی و ترجمه کامل آنها به

انگلیسی، فارسی و عربی در منابع ذکرشده در یادداشت پیشین آمده است.

ملک طاووس در مصحف رش (بند ۲۴) در پیکر «کله شیر: *kala-šēr*» (= خروس)^{۱۲} شناسانده شده، اما در برخی پیکره‌ها به گونه پرنده‌ای ناشناخته که تنها تنی پرنده مانند دارد نشان داده شده و در برخی دیگر دقیقاً طاووسی با پرهای گشوده است. کله شیر واژه‌ای کردی است که برای نام‌گذاری خروس به کار برده شده و به معنای (مرغ) شیژسر است. پیکرشناسی و رمزپردازی ملک طاووس در پیکر خروس در آیین یزیدیه به خوبی با اهریمن‌شناسی زروانی و مانوی که اهریمن را با سر شیر به تصویر کشیده و توصیف کرده‌اند در پیوند است.



تصویر ۲. نگاره نمادین ملک طاووس (www.wikipedia.com, 2008: Melek Taus/Yazidi)

در پیکره‌های طاووسی نیز نمادهای زروانی به خوبی قابل تشخیص است: ملک طاووس در دایره‌ای که نماد زمان است قرار دارد. چتر او که نماد خورشید است، بالای دایره زمان و هلال باریک ماه در پایین این دایره بیاتگر شب و روزند. ملک طاووس همانند زروان/اهریمن بر روی کره‌ای ایستاده است. این کره به چهار بخش مساوی، نماد چهار فصل سال، تقسیم شده است. پرهای هفتگانه ملک طاووس بر بالای سرش نماد هفت آسمان و دوازده پر او نماد دوازده ماه سال است. همچنین تاجی بر سر دارد که نماد پادشاهی او بر آسمان و زمین است.

اهریمن پرستی و قربانی انسانی

وجود قربانیهای خونین و وحشتناک انسانی بی‌تأثیر از کیشهای اهریمن پرستی و ترس از نیروهای ویرانگر طبیعت نیست. این رفتارها بیانگر چاره‌اندیشی انسان برای فرونشاندن و رهایی از خشم

۱۲. «... و طاووس یکیکه لو هفت خدایه ناو براوانه یه چونکه صورتی و کو کله شیر» (التونجی، ۱۹۹۹: ۲۱۹).

va tāwūs ya kēka lāw hawt xudāya nāw brāwānya, čunka sūrati wakū kala-šēr-a.

و ملک طاووس یکی از هفت خدای نامبرده است که تمثالش همانند خروس است.

اهریمن و خدایان شر است. بارزترین نمونه کردار خدایان ویرانگر و رفتار انسان در برابر خشم آنان در حماسه‌های یونانی به چشم می‌خورد: هنگامی که سپاه یونان به سوی تروا به راه می‌افتد، در میانه راه بادهای تند و امواج سهمگین مانع از حرکت کشتیها می‌شود. نومییدی بر سپاهیان یونان چیره می‌شود تا اینکه یکی از پیشگویان از خشم آرمیس، الهه شکار و خشم و کین‌توزی، سخن به میان می‌آورد. او تنها راه آرام کردن توفان و ادامه سفری امن و بی‌خطر به سوی تروا را قربانی کردن دوشیزه‌ای از خانواده شاهی، دختر آگامنون، برای آن الهه می‌داند. آگامنون دخترش را به سوی قربانگاه معبد برده او را قربانی می‌کند. پس از آن توفان آرام می‌شود و سپاه یونان به حرکت خود ادامه می‌دهد (همیلتون، ۱۳۷۶: ۲۴۸).

نمونه دیگر از این نوع قربانی در کتاب مقدس آمده است: هنگامی که پادشاه موآب بر پادشاه اسرائیل شورش کرده از پرداخت خراج سرپیچی می‌کند، پادشاه اسرائیل به موآب لشکر می‌کشد، سپاهیان موآبی را شکست می‌دهد، چشمه‌های آب را می‌بندد و شهر را به محاصره درمی‌آورد. پادشاه موآب در آخرین چاره برای رهایی از شکست، فرزند نخست و جانشین خود را بر سر دیوار شهر برای بت ناشناخته‌ای قربانی می‌کند. قوم اسرائیل از رفتار او بر خود لرزیده دست از محاصره برمی‌دارند و به شهر خود بازمی‌گردند (دوم پادشاهان، ۳: ۲۰-۲۷). قربانی کردن فرزندان آیینی غیرتوحیدی و برخلاف ارزشهای انسانی است و ریشه در کهن‌ترین اندیشه‌های انسانی، کیشهای اهریمن‌پرستی و ترس از نیروهای ویرانگر طبیعت دارد. شریعت حضرت موسی (ع) با کسانی که دختران و پسران خود را برای خدایانشان قربانی می‌کرده‌اند، به مبارزه برخاسته و آن را ممنوع کرده است (لاویان، ۲۰: ۲-۵؛ تثیبه، ۱۲: ۳۰-۳۱).

در اساطیر ایرانی اژی‌دهاک، اژدهای سه‌پوزه سه‌سر شش‌چشم و دیو بسیار نیرومند دروج، به دست اهریمن برای تباه کردن جهان آفریده شده است (پورداد، یشت‌ها، ۱۵: ۲۴). او وحشتناک‌ترین آفریده اهریمنی و نیز دیو خشکسالی و دشمن طبیعت نیک است که در شاهنامه به نام ضحاک شناخته شده است. در روزگار پادشاهی او هر شب برای فرونشاندن خشم مارهای برآمده از شانه‌هایش دو جوان را سر بریده مغز آنان را به مارها می‌دهند (یادآور قربانی شبانه برای اهریمن). با این کار طبیعت شر و خونریز ضحاک آرام می‌شود و دست از کشتار برمی‌دارد:

چنان بد که هر شب دو مرد جوان
خورشگر ببردی به ایوان اوی
بکشتی و مغزش بپرداختی
مجان ازدها را خورش ساختی
چه کهنتر، چه از تخمه پهلوان
همی ساختی راه درمان اوی

می‌توان چنین پنداشت که این داستان بازمانده‌ای از آیین کهن اهریمن پرستی، انجام قربانی شبانه برای رام نمودن اهریمن و فرونشاندن خشم او و همچنین در امان ماندن از نیروهای ویرانگرش بوده است.

نمونه نمادین اهریمن پرستی و قربانی برای اهریمن در داستان تمثیلی «شیر و خرگوش» در کلیله و دمنه (ص ۸۶-۸۷) نیز به جای مانده است: بنا بر این داستان، در مرغزاری خوش و خرم حیوانات بسیاری به خوبی و خوشی روزگار می‌گذرانیده‌اند، اما ترس از حضور شیر، نماد اهریمن، زندگی آنها را با آسفتگی و وحشت همراه می‌کند. یک روز همه حیوانات تصمیم می‌گیرند تا هر روز یکی از آنها به عنوان شکار، نماد قربانی، نزد شیر برود تا دیگر حیوانات از شر او در آسایش باشند. در پایان، با تدبیر خرگوش، شیر در چاهی، نماد دوزخ، سرنگون و این آیین برچیده می‌شود.

اهریمن پرستی و سرنوشت اهریمن

اگرچه در آیین زروان و مهر، اهریمن را پرستش و برای او قربانی می‌کرده‌اند، در پایان جهان اهریمن و تمام نیروهایش از بین می‌روند و نابود می‌شوند. در آیین مهر، اورمزد برای پاکی و نوسازی جهان و نابودی بدکاران و بدنهادان، آتشی سهمگین از آسمان فرو می‌فرستد. در این هنگام اهریمن و همه دیوان، زیانکاران و پیروان بدی در این آتش جهانگیر می‌سوزند و جز نیکان و پارسایان کسی یا چیزی باقی نمی‌ماند. جهان، نوشده از بدی پاک می‌شود و همه در یک زندگی پراز شادی و خوشی جاودانه می‌گردند (کومن، ۱۳۸۰: ۱۴۷).

کمبود منابع در آیین زروانی باعث شده تا سرنوشت اهریمن از منابع جدیدتر به دست آید. یکی از این منابع الملل و النحل شهرستانی (۵۴۸-۴۷۹ هـ ق) است. او می‌نویسد: اهریمن که در این جهان زندانی است، پیوسته در فکر نابودی مردم و گرفتار کردن آنهاست. هر روز شهریاری و نیروهای او رو به کاستی و نابودی می‌رود تا اینکه کم‌کم به پایان می‌رسد. پس از آن هرمزد او را به جو که تاریکی مطلق و بیکرانه است می‌اندازد (الملل و النحل، ۱۹۹؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۳۰). در متون فارسی زردشتی، کتاب علمای اسلام^{۱۳} با نگرش زروانی نوشته شده است. در این کتاب سرنوشت اهریمن در دو روایت بیان شده است: در روایت نخست آمده که اهریمن آفریننده شر است و در پایان به بدی خویش گرفتار می‌شود و بدیهای او به خودش بازمی‌گردد. اگرچه بدیهای اهریمن به انسان می‌رسد، اما بدی کردن او به انسان باعث می‌شود تا نیروهایش کم شده در نهایت ناتوان گردد. او در رستاخیز دیگر نیرویی ندارد و هلاک می‌شود. در روایت دیگر رساله علمای اسلام، نیروهای اهریمن به دیوان آسمانی می‌رسد. دیوان به جهانیان بدی می‌رسانند تا

۱۳. نک. روایات داراب هرمزدیار، ۲/ ۸۰-۷۲، ۸۶-۸۰؛

اینکه نیروی اهریمن کم و بدیهای او نیز کاسته می‌شود. سرانجام در رستاخیز همه بدیهای او از بین می‌رود و خود او نیز نابود می‌گردد (روایات داراب هرمزدیار، ۲/۸۰-۵، ۲/۸۳-۱۳-۱۲).
 در اعتقادات فرقه یزیدیه که نشانه‌های اهریمن پرستی زروانی و مهری در آن باقی مانده، شیطان (ملک طاووس) سرنوشت ویژه‌ای دارد که در نوع خود سرنوشتی شگفت است. بنا بر افسانه‌های رایج در نزد یزیدی‌ها، پروردگار عالم روزی بر ملک طاووس خشمگین شد و او را از بهشت بیرون کرد. او هم‌اکنون بیرون از بهشت است، ولی در روز قیامت با پروردگار آشتی خواهد کرد و به درگاه خداوند برخواهد گشت. او همانند روز اول محترم و عزیز خواهد شد و به راه راست خواهد رفت. فرشتگان، اولیا و قدیسین در اطراف او قرار گرفته از او تجلیل کرده امر او را اطاعت خواهند کرد (غضبان، ۱۳۴۱: ۴۶).

البته با اینکه این سرنوشت اهریمن برخلاف سرنوشت او در اندیشه‌های ایرانی است، چندان بی‌پایه به نظر نمی‌رسد و می‌تواند بنیادی کهن و ایرانی داشته باشد. در یکی از نامه‌هایی که پارسیان هند به موبدان ایرانی نوشته‌اند، مطلبی درباره سرنوشت اهریمن بیان شده که با سرنوشت او در آیین یزیدیه همخوانی دارد. در این نامه نوشته شده است: بنا بر نیایشی که در زند اوستا آمده، اهریمن دروند در روز رستاخیز پشیمان می‌شود و پس از پند و اندرز بهمن امشاسپند دین یزدان را می‌پذیرد (دستنویس ف ۲۳، ۱۰۱-۱۰۰).

نشانه‌های اهریمن پرستی در شاهنامه

نشانه‌هایی از کیش اهریمن پرستی را در داستان «دژ بهمن» در شاهنامه می‌توان یافت. پس از بازگشت کیخسرو از توران به ایران، بر سر جانشینی کاووس شاه بین پهلوانان اختلاف پیش می‌آید. کاووس شرط جانشینی خود را گرفتن دژ بهمن قرار می‌دهد؛ زیرا:

به مرزی که آنجا دژ بهمن است همه ساله پرخاش آهرمن است
 به رنجست از آهرمن آتش پرست نیارد بدان مرز موبد نشست

(شاهنامه، ۲/۴۶۱-۵۸۱-۵۸۰)

در این دو بیت نشانه‌هایی از اهریمن پرستی و مبارزه اهریمن پرستان با آیین مزدا پرستی و موبدان را به خوبی می‌توان دید. با توجه به این دو بیت گویا گروهی از مردم در یکی از سرزمینهای مرزی ایران در دژی استوار و دست نیافتنی به ستایش اهریمن می‌پرداخته‌اند.

نکته پیچیده‌ای که در این داستان وجود دارد آن است که چرا دژی که ساکتان آن از تبار اهریمن، دیوان و جادوان بوده به اهریمن پرستی می‌پردازند، به نام امشاسپند بهمن، نخستین فروزه اهورامزدا، نام‌گذاری شده است.

بهمن نماد خرد اهورامزدا (گاهان، ۳.۴۸) و نخستین آفریده مینوی اوست که از روشنی آفریده شده است (Bundahišn, 1.52). او نزدیک‌ترین ایزد به اهورامزداست. نماد او در گیتی گوسفند است. رنگ سپید از آن بهمن است که با جامه سپید و گل یاسمن نمادپردازی شده است (Bundahišn, 26.18, 16a.2).

در گزارشی از استرابو در سده نخست میلادی چنین آمده است: در کاپادوکیه (آسیای صغیر و آناتولی) گروهی از مغان وجود دارند که بهمن (Omanus) را ستایش می‌کنند. در آنجا پرستشگاه‌های مخصوص بهمن وجود دارد و مردم در هنگام انجام آیینهای دینی پیکره چوبی بهمن را پیشاپیش دسته‌ها حمل می‌کنند (Strabo, 1932: 15.3.15).

این توصیفات که در آیین مزدیسنا درباره نخستین فروزه اهورامزدا، بهمن، بیان شده بازتابی از چهره بهمن پس از دگرگونیها و اصلاحات زردشت است، هرچند که نشانه‌ای از پیوند بهمن با مرگ در گاهان (۱.۴۹) بر جای مانده است. حال برای رسیدن به پاسخ احتمالی درباره دلیل نام‌گذاری دژ بهمن به بررسی نخستین فروزه خداوند در آیین یزیدیه پرداخته می‌شود.

در آیین یزیدیه نخستین فروزه خداوند ملک طاووس (شیطان) است. از آنجا که ملک طاووس نخستین فروزه است با امشاسپند بهمن برابر است. نشان پیروان ملک طاووس در زندگی روزمره، پوشیدن لباس سپید است. یزیدیه برای ملک طاووس پیکره‌هایی ساخته‌اند که هر سال سه بار در مراسم آیینی در روستاهای خود می‌گردانند (غضبان، ۱۳۴۱: ۱۲۳). این توصیفات یادآور بهمن زردشتی، البته با نگرش منفی، و نیز یادآور گزارش استرابو از پیکره‌های بهمن در مراسم آیینی مغان کاپادوکیه است.

شاید بتوان گفت که توصیف یزیدیه از ملک طاووس، بازمانده‌ای از توصیف پیش‌زردشتی از نخستین فروزه آفریدگار باشد. با وجود آنکه زردشت ویژگیها و نمادهای منفی اهوره‌ها و ایزدان را به مثبت دگرگون کرده، اما یک نمونه پیش‌زردشتی در نام‌گذاری دژ بهمن، جایگاه اهریمن‌پرستان، بر جای مانده است.^{۱۴}

نکته دیگری که این پاسخ را تأیید می‌کند، دگرگونی نام دژ بهمن به بتکده است. هرچند که در زند خرده اوستا (آتش نیایش: ۱)،^{۱۵} متون فارسی زردشتی: روایات داراب هرمزدیار (اونوالا، ۱۹۲۲: ۵/۷۲/۱، ۲۳/۱۷۵/۲) و متون فارسی: مجمل التواریخ (۴۷، ۵۰) و نزهه القلوب (حمدالله مستوفی، ۸۱) و تاریخ روضة الصفا (میرخواند، ۶۸۱.۲) نام دژ بهمن آمده است اما در متون بنیادی زرتشتی: دینکرد (Madan, 1911: 7.1.32, 9.23.5) و مینوی خرد (تفضلی، ۱۳۸۰: ۹۳.۱،

۱۴. برای همسانیهای ویژگیهای بهمن با ویژگیهای اهریمنی، نک. نیرگ، ۱۳۵۹: ۱۲۶.

15. Dalla, 1908: 146-147; Dhabhar, 1927: 36; Tafazzoli, 1955.

۶۱.۲۶) و بندهشن (Pakzad, 2003: 18.8) و روایت پهلوی (میرفخرایی، ۱۳۷۶: ۴۲.۴۸)، به جای دژ بهمن «بتکده کنار دریای چیچست»^{۱۶} آمده است. احتمالاً این دگرگونی به این دلیل به وجود آمده تا ویژگیهای اهریمنی و منفی بهمن از آن زدوده شود، اگرچه اکنون نیز رگه‌های اهریمنی بهمن در نام‌گذاری سردترین ماه سال و همچنین توده‌های انباشته و ویرانگر برف بر جای مانده است. علاوه بر این، وجود پیکره‌های بهمن در دژ بهمن گزینه مناسبی است که نام این مکان به بتکده دگرگون شود. این تضاد آیینی در گذر زمان رنگ و بوی اساطیری به خود گرفته و به نبردی نمادین بین روشنایی و تاریکی در داستان «دژ بهمن» دگرگون شده است.

نخست فریبرز و طوس برای گرفتن دژ به راه می‌افتند، اما:

سپه چون به نزدیکی دژ رسید	زمین همچو آتش همی بردمید
سنان‌ها ز گرمی همی برفروخت	میان زره مرد جنگی بسوخت
زمین سربسرگفتی از آتش‌ست	هوا دام آهرمن سرکش‌ست

(شاهنامه، ۲/۴۶۳/۶۰۱-۶۰۲)

یکی از باورهای اهریمن پرستی، گذشته از تقدیم قربانی به اهریمن و خشنود کردن او، به خدمت گرفتن نیروهای زیانکار و اهریمنی و بهره گرفتن از آنها بر ضد دشمنان است. اهریمن پرستان دژ بهمن نیروهای ویرانگر آتش و گرمای سوزان را در اختیار گرفته با آن طوس و فریبرز را شکست می‌دهند و آنها پس از یک هفته با ناامیدی برمی‌گردند.

پس از بازگشت فریبرز و طوس، کیخسرو به سوی دژ به راه می‌افتد. او در نامه‌ای چارچوب آیینی و دینی خود را برای مردم دژ بهمن به روشنی بیان می‌کند: نخست اینکه او از اهریمن رهایی یافته و روی به یزدان پرستی آورده است:

که این نامه از بنده کردگار	جهانجوی کیخسرو نامدار
که از بند آهرمن بد بجست	به یزدان زده‌ست او به هر کار دست

(شاهنامه، ۲/۴۶۴/۶۲۲-۶۲۳)

از متن نامه کیخسرو، سه نکته مهم که بیانگر دیدگاهها و اندیشه‌های دینی و سیاسی روزگار اوست دریافت می‌شود:

۱. کیخسرو به یک مبارزه دینی دست زده است. او خود را دینداری می‌داند که از دین اهریمنی رهایی جسته، یزدان را باور دارد و شاهی او نیز پیرو باورمندی دینی اوست. در واقع کیخسرو به

16. uzdēsār i apar bār i var Čēčast (Molé, 1967: 10); Madan, 1911: 599.2, 818.8; Nyberg, 1964-74: 1.71.13, 99.18.

عنوان پادشاهی که نماینده خداوند است، به یاری و لطف او، دژ اهریمنی را از بین می‌برد. این تفکر یادآور اندیشه خشایارشا در سنگ‌نوشته دیودان (XPh, 4a-4b) در ویرانی پرستشگاههای دیوپرستان است: ۱۷

گرین دز بر و بوم اهرمن ست، جهان آفرین را به جان دشمن ست،
به فرّ و به فرمان یزدان پاک سرش را به گرز اندر آرم به خاک

(شاهنامه، ۶۲۸-۶۲۹/۴۶۵/۲)

۲. کیخسرو مردمان دژ را جادوگران می‌نامد. گویا برداشت او از جادوگران کسانی است که دین نوین را پذیرفته‌اند، اما در سایه دین نو به باورهای کهن خود ایمان دارند و هنوز آیینها و کردارهای اهریمنی پیشین را انجام می‌دهند. بنا بر گزارش دینکرد (Madan, 1911: 9.53.3-4) جادوگران با آیین اهریمن پرستی در پیوند بوده‌اند. آنان در زیر سایه نام هرمزد، دین اهریمن پرستی خود را گسترش می‌دهند و آنان در حالی که اورمزد را پذیرفته‌اند، نیروهای تاریکی را نیز پرستش کرده بدکیشی خود را پنهان می‌کنند:

وگر جادوان راست این دستگاه مرا خود به جادو نباید سپاه
چو ختم دوال کمند آورم سر جادوان را به بند آورم

(شاهنامه، ۶۳۰-۶۳۱/۴۶۵/۲)

۳. بخش سوم نامه تهدیدی کاملاً سیاسی بر ضد همکیشان مخالف است. لازمه راست دینی مخالفان سیاسی که بر دین اهورایی هستند، فرمانبرداری از پادشاه روزگار، نماینده اهورامزدا در روی زمین، است؛ زیرا فرمان یزدان همان فرمان شاه است:

وگر خود خجسته سروش ایدرست به فرمان یزدان یکی لشکرست
همان من نه از دست اهرمنم که از فرّ و برزست جان و تنم
به فرمان یزدان کنید این تهی که اینست فرمان شاهنشهی

(شاهنامه، ۶۳۲-۶۳۴/۴۶۵/۲)

از بندهشن (Pakzad, 2003: 18.9) این گونه برمی‌آید که ساکنان اهریمن پرست دژ بهمن که با جادوگری و تاریکی در پیوند بوده‌اند، برای شکست کیخسرو نیروهای تاریکی را بر سپاهیان او چیره می‌کنند. در این هنگام آتش گشنسپ بر یال اسب کیخسرو می‌نشیند و همه جا را روشن می‌کند تا

او به یاری آن آتش، تاریکی اهریمنی را از بین ببرد. با روشن شدن جهان، کیخسرو بتکده را ویران کرده به جای آن آتشکده آذرگشنسپ را می‌سازد.

در شاهنامه، نامه اهورایی کیخسرو جایگزین آتش شده است؛ کیخسرو نامه خود را بر نوک نیزه بلندی بسته آن را در دل تاریکی به گویو می‌سپارد تا بر دیوار دژ بگذارد. با گذاشتن نامه بر دیوار دژ صدای غرشی از دژ شنیده می‌شود. این غرش نمادی از نابودی اهریمن است و پس از آن بسیاری از دیوان و دیوپرستان کشته می‌شوند. با نابودی اهریمن و دیوان، روشنایی اهورایی سراسر دژ اهریمنی را فرا می‌گیرد. کیخسرو در آنجا بر فراز کوه آتشکده‌ای را به نشانه پیروزی دین اهورایی بر کیش اهریمنی برپا می‌کند.

کیخسرو پس از پیروزی بر دژ، یک سال در آنجا می‌ماند تا دین اهورایی را گسترش دهد و از بیراه شدن دین و نیز حرکت‌های سیاسی مخالفان جلوگیری کند. او پس از پیروزی بر دژ اهریمنی بهمین به پادشاهی می‌نشیند (شاهنامه، ۲/ ۴۷۰-۴۶۳).

دریافت

یکی از نیازهای انسان یافتن سرچشمه‌ای یگانه برای خیر و شر است و پدید آمدن آیین زروانی پاسخی برای برآورده کردن این نیاز بوده است. در این آیین، زروان پدر اورمزد و اهریمن است. زروان به عنوان خدای زمان و مکان، سرچشمه هستی و دارای جاودانگی و بیکرانگی است. البته برتری زمان بر مکان، چیرگی نیروهای آسمانی و سرنوشت بر انسان و درماندگی انسان در برابر آنها، پیوند زروان را با نیروهای ویرانگر استوارتر کرده است.

این برتری نیروهای شر بر خیر در پیکره‌های زروان به خوبی نمایان است. توصیف اهریمن در متون پارتی مانوی و الفهرست ابن الندیم، همچنین نمادپردازیهای یزیدیه از ملک طاووس در پیکر خروس و طاووس با ویژگیهای زروانی، انتساب پیکره‌های زروان را به اهریمن تأیید می‌کند. برتری اهریمن و نیروهای شر بر اورمزد و نیروهای نیکی در آیین زروانی، زمینه تفکرات آیینی با محوریت اهریمن و نیز اهریمن‌پرستی در این کیش را فراهم کرده، هرچند در آیین مهر نیز نوشته‌هایی در ستایش اهریمن‌ایزد بر جا مانده است.

پلوتارک به نمونه‌ای از پرستش و قربانی پنهانی ایرانیان برای اهریمن اشاره کرده که بنا بر متون مزدیسنا، زردشت با این پرستشهای شبانه و پنهانی دیوپرستان مبارزه کرده است. نمونه دیگر گزارش از نیک کلبی در ستایش از دانایی و توانایی آفرینش نیک از سوی اهریمن - آفرینش یکی از زیباترین پرندگان (طاووس) - است. پیوند بین اهریمن و طاووس در گزارش از نیک کلبی، دلیل قرار دادن طاووس را به عنوان نماد اهریمن در فرقه یزیدیه رمزگشایی می‌کند.

ترس از اهریمن انسان را وادار می‌کند تا برای او قربانی کند. می‌توان چنین پنداشت که سر بردن دو جوان در هر شب برای ضحاک، نمونه‌ای بازمانده و دگرگون‌شده از قربانی انسان برای اهریمن باشد. روایت تمثیلی «شیر و نخجیران» در کلیله و دمنه به خوبی گویای این نکته است. در آیینهای زروانی و مهری اهریمن و تمام نیروهایش در پایان جهان از بین می‌روند و نابود می‌شوند، اما در آیین یزیدیه ملک طاووس در پایان جهان با پروردگار آشتی کرده به درگاه خداوند بازمی‌گردد. این سرنوشت شگفت ملک طاووس با سرنوشت اهریمن در یکی از نامه‌های پارسیان هند که به موبدان ایرانی نوشته‌اند یکسان است.

نشانه‌های برجسته‌ای از اهریمن پرستی زروانی در داستان «دژ بهمن» در شاهنامه بر جای مانده که بیانگر پیوند بهمن با ویژگیهای اهریمنی است. هرچند که رگه‌های اهریمنی بهمن در گاهان و در نام‌گذاری سردترین ماه سال و توده‌های انباشته و ویرانگر برف نیز آشکار است. گزارش استرابو از پرستش بهمن با پیکره‌های چوبی او، یادآور پرستش ملک طاووس با پیکره‌های او در آیین یزیدیه است. به هر روی پرستش اهریمن در دژ بهمن، بازمانده‌ای پیش‌زردشتی در باره بهمن است. نکته دیگر در تأیید پرستش بهمن اهریمنی با پیکره‌های او در دژ بهمن، دگرگونی نام دژ بهمن به «بتکده» است.

منابع

- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۹، مانی به روایت ابن الندیم، تهران: طهوری.
- _____، ۱۳۸۳، دینها و کیشهای ایرانی در دوران باستان به روایت شهرستانی، تهران: هیرمند.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، سرودهای روشنائی: جستاری در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی، تهران: اسطوره.
- اونولا، موبد رستم مانک، ۱۹۲۲، روایات داراب هرمزدیار، بمبئی.
- بنویست، امیل، ۱۳۷۷، دین ایرانی بر پایه متنهای معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- بویس، مری، ۱۳۸۴، بررسی ادبیات مانوی در متنهای پارتی و پارسی میانه، ترجمه امید بهبهانی و ابوالحسن تهامی، تهران: نگاه.
- بهار، مرداد، ۱۳۷۵، پژوهشی در اساطیر ایران (پاره اول و دوم)، تهران: آگه.
- _____، ۱۳۸۰، بندهش فرنبنگ دادگی، ج ۲، تهران: توس.
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۷۷، یشت‌ها، تهران: اساطیر.
- _____، ۱۳۷۸، گات‌ها، تهران: اساطیر.
- تفضلی، احمد، ۱۳۸۰، مینوی خرد، به کوشش ژاله آموزگار، ج ۳، تهران: توس.
- الترنجی، د. محمد، ۱۹۹۹، الیزیدیون، واقعهم، تاریخهم، معتقداتهم، بیروت: المكتبة الثقافية.
- تیمورباشا، احمد، ۲۰۰۱، الیزیدیه و منشأ نحلتهم، القاها: مكتبة الثقافة الدينية.
- حمدالله مستوفی قزوینی، ۱۳۶۲، نزهة القلوب، به سعی و اهتمام گای لسترنج، تهران: چاپخانه ارمغان.

دستنویس ف ۲۳، نیرنگ دین، ابزارهای آثرونان و آرتشتاران و وستریوشان، مراسم تهیه آبزور، نیرنگهای اورویس گاه و جز آن، ۱۳۵۵/۲۵۳۵، گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی ۳۶، به کوشش ماهیار نوایی و کیخسرو جاماسب‌اسا، شیراز: مؤسسه آسیایی دانشگاه پهلوی شیراز.

روایات داراب هرمزدیار — اونوالا.

زعینر، محمد نادر، ۲۰۰۶، الاصولیه الشیطانیه، حلب: دارالحفاظ الکتاب.

زفر، آر. سی، ۱۳۷۵، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.

شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، ۱۴۲۱، الملل والنحل، تحقیق: محمد عبدالقادر الفاضلی، بیروت: المکتبه المصریه.

العراوی، عباس، ۱۹۳۵، تاریخ الیزیدیه و اصل عقیدتهم، بغداد: مکتبات العاصمه.

غضبان، سید جعفر، ۱۳۴۱، یزیدی‌ها و شیطان پرستها، تهران: عطایی.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، شاهنامه (ج ۸-۱)، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فروید، زبگموند، ۱۳۴۰، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران: کاوه.

کتاب جلوه (متن کردی) — التونجی.

کتاب مقدس، ۱۳۸۰، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران: اساطیر.

کلبی (کنبی)، از نیک، ۱۳۸۰، رساله تکذیب و رد فرق دینی، ترجمه نعلبندیان، پردازنده دوباره: پرویز رجیبی، در:

مزاره‌های گمشده، تهران: توس، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۶۷.

کومن، فراتس، ۱۳۸۰، آیین رازآمیز میتراپی، ترجمه هاشم رضی، تهران: بهجت.

گیست، جون س، ۲۰۰۶، تاریخ الیزیدین، ترجمه: عماد جمیل مزوری، بیروت: الدار العربیه للموسوعات.

لوکوک، بی. پر، ۱۳۸۲، کتیبه‌های مخامنشی، ترجمه نازیلا خلخالی، زیر نظر ژاله آموزگار، تهران: فرزانه روز.

محمل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: خاور.

مصحف رش (متن کردی) — التونجی.

میرخواند، محمد بن خاوند شاه بن محمود، ۱۳۸۰، تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء والملوک والخلفاء، تصحیح:

جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۷۱، بررسی هادخت نسک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

—، ۱۳۷۶، روایت پهلوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

—، ۱۳۸۲، بررسی هفت‌ها، تهران: فروهر.

الندیم، ابی الفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق، ۱۹۹۶، الفهرست، ضبطه شرحه یوسف علی طویل، بیروت:

دارالکتب العلمیه.

ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۴۳، کتاب الفهرست، ترجمه رضا نجدد، تهران: ابن‌سینا.

نصرالله منشی، ابوالمعالی، ۱۳۴۳، کلیله و دمنه، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.

نیبرگ، ساموئل، ۱۳۵۹، دینهای ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز مطالعه فرهنگیها.

همیتون، ادیت، ۱۳۷۶، سیری در اساطیر یونان و رم، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.

- Bundahišn* → Pakzad, F.
- Carus, P., 1900, *The History of the Devil and the Idea of Evil*, U.S.A.
- Dalla, M. N., 1908, *The Nyaišes or Zoroastrian Litanies*, New York.
- Dhabhar, B. N., 1927, *Zand-i Khurtah Avestak*, Bombay.
- Dhabhar, M. A., 1932, *The Peršian Rivāyats of Hormazyār Faramārz*, Bombay.
- Drower, E. S., 1941, *Peacock Angel Being Some Account of Votaries of a Secret Cult and their Sanctuaries*, London.
- Gnoli, G., 2002, "Daivadāna", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 6, New York, pp. 602-603.
- Guillemin, D. J., 2001, "Ahriman", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 1, New York, pp. 670-673.
- Hinnels, J. R., 1975, *Persian Mythology*, London.
- Holy Bible*, 1952, Nelson. T-Ltd, S. New York.
- Humbach, H., 1959, *Dis Gathas Des Zarathustra*, Heidelberg.
- Humbach, H. and P. Ichaporia, 1994, *The Heritage of Zarathushtra, A New Translation of his Gatha*, Heidelberg.
- Joseph, J., 1919, *Devil Worship, The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*, Boston.
- Kent, R. G., 1953, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven.
- Madan, D. M., 1911, *The Complete of the Pahlavi Dinkard*, Bombay.
- Molé, M., 1967, *La légende De Zoroastre*, Paris.
- Nyberg, H. S., 1964-74, *A Manual of Pahlavi*, I-II, Wiesbaden.
- Pakzad, F., 2003, *Bundahišn*, Tehran.
- Sanjana, P., 1874-1928, *Dinkard*, Book 3-9, Vol. 1-19, Bombay.
- Strabo, 1932, *Geography of Strabo*, H. L. Jones, trans., London.
- Tafazzoli, A., 1955, "Dež-e Bahman", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 7, New York, pp. 347-348.
- West, E. W., 1800-1897, *Pahlavi Texts 1-5 (SBE 4, 18, 24, 37, 47)*, Oxford.
- Zaehner, R. C., 1955, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford.