

doi: [10.22034/ACLR.2023.701178](https://doi.org/10.22034/ACLR.2023.701178)

دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی  
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۹-۵۳  
مقاله علمی-پژوهشی

## بررسی آیین‌های قربانی منسوب به اهریمن و دیوان در متن‌های دینی ایرانی (اوستا و متون پهلوی)

گلنار قلعه خانی\*

لیلا فاطمی بوشهری\*\*

### چکیده

در ادیان باستان، قربانی بیش از آنکه بخشی از مناسک مذهبی باشد، جهان‌بینی و یزدان‌شناسی مردم یک جامعه را نمایان می‌سازد. در عمل، قربانی پلی است میان جهان ایزدان و دنیای مادی و مردمانش، از این‌رو همواره نقشی بنیادین در اساطیر و باورهای مذهبی فرهنگ‌ها داشته‌است. در میان متون اوستایی و پهلوی که به چگونگی آداب قربانی می‌پردازند، ابیاتی در نکوهش کسانی است که دروغ‌وند، دیوپرست و جادودین خوانده می‌شوند. این ابیات، نمود کردار

\* استادیار گروه زبان‌های خارجی و زبان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

(نویسنده مسئول) [gghalekhani@rose.shirazu.ac.ir](mailto:gghalekhani@rose.shirazu.ac.ir)

\*\* مربی، دانشگاه جامع علمی کاربردی، مرکز فرهنگ و هنر فاضل شیراز، شیراز، ایران. [l\\_fatemi@yahoo.com](mailto:l_fatemi@yahoo.com)

تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۷/۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵



دگراندیشانی است که به دلایل متفاوت مورد تأیید سنت مزدیسنی نبوده‌اند. این در حالی است که به دلیل سال‌ها سلطه سیاسی مذهب زرتشتی در ایران، متون به‌جامانده، عمدتاً بیان‌کننده عقاید طبقه حاکم روحانیان به شمار می‌آیند. این مقاله سعی بر واکاوی مناسک قربانی دارد که به دلایل متفاوت به اهریمن و دیوان منسوب گشته‌اند. بدین منظور بخش‌های مرتبط با این نوع نثار، در *اوستا* و متون پهلوی انتخاب و با رویکردی زبان‌شناسانه سعی در تحلیل و تفسیر آنها گردیده و گاه در فقدان شواهد مکتوب در متون کهن، با استناد به آثار مورخان بررسی می‌شوند. هر چند ماهیت و ریشه بسیاری از این آداب همچنان ناشناخته باقی می‌ماند.

**کلیدواژگان:** قربانی؛ قربانی اهریمنی؛ دیوپرستی؛ *اوستا*؛ متون پهلوی.

## ۱- مقدمه

در متون باستانی ایران تفاوت زبان‌شناختی میان پرستش و قربانی وجود ندارد. در *اوستا* برای ساخت واژه قربانی و افعال مرتبط با آن، همانند افعال مربوط به نیایش و ستایش، ریشه yaz به کار می‌رود، در گاهان مواردی وجود دارد که شاید بتوان آن را نیز تعبیر به قربانی نمود، عملی که توسط دیویسنان انجام می‌گیرد و از ریشه marəd (یسنه ۳۲ بند ۱۲) به معنی «تباه کردن» (Bartholomae, 1904: 1150) و gan (یسنه ۳۲ بند ۱۴) به مفهوم «ضربه زدن» (Bartholomae, 1904: 490) استفاده شده‌است، شاید هدف بیان این مهم باشد که اعمال این افراد، نه آیینی به قصد تقرب، بلکه صرفاً کشتاری بدون نتیجه و توجیه است. در بعضی متون اوستایی (بند ۵۰ بهرام یشته و بند ۵۸ تیشتر یشته) و کتب پهلوی (*روایات پهلوی و شایسته نشایسته*)، ریشه pak به معنی پختن (Bartholomae, 1904: 819) نیز استفاده شده و در زبان پارسی واژه fražat/ pažat- برای این مفهوم به کار رفته است (رضائی باغ‌بیدی، ۱۳۸۵: ۱۹۷).

قطعاً هر مذهب و مکتب فکری در طول زمان دچار تغییر و دگرگونی خواهد شد. دیانت زرتشت، به عنوان یکی از قدیمی‌ترین ادیان شناخته شده جهان، نیز از این قاعده مستثنی

نیست، آداب قربانی به عنوان بن‌مایهٔ مناسک عبادی، نمایانگر بخشی از این سیر تحول است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که، جدا از بیان احکام مذهبی، آیا آیین‌های منسوب به اهریمن و دیوان، می‌توانند بازماندهٔ ادیان کهن‌تر پیش زرتشتی باشند؟ دلیل نکوهش این مناسک چه بوده‌است؟ و آیا در کنار بهدینان بخشی از ایرانیان با اعتقاد به برتری نیروی اهریمن بر اهورامزدا، وی را پرستیده و قربانی نثار می‌کردند؟

### ۱-۱- پیشینهٔ پژوهش

پیش از این ساتنام فارست مندوزا<sup>۱</sup> در کتاب *جادوگران، بدکاره‌گان و ساحران، انگارهٔ دیو در ایران باستان* دیوپرستان را گمراهانی برمی‌شمرد که اعمال پلیدشان به مانند قربانی، سبب فزونی اهریمن و دیوان می‌شود (مندوزا، ۱۴۰۰: ۱۴۲-۱۴۹). امیل بنونیست<sup>۲</sup> در کتاب *دین ایرانی بر پایهٔ متن‌های معتبر یونانی*<sup>۳</sup> با بررسی مناسک عبادی ایرانیان بر اساس نوشته‌های تاریخ‌نگاران دنیای باستان، قربانی برای دیوان و اهریمن را بخشی از آداب و مناسک مذهبی ایرانیان، و یا حداقل عده‌ای از آنان، دانسته و بر اساس گفته‌های پلوتارک جزئیات آن را بررسی می‌نماید (بنونیست، ۱۳۷۷: ۶۷). آلبرت دویونگ<sup>۴</sup> در کتاب *سنت-های مغها: زرتشتیگری در ادبیان یونان و لاتین*<sup>۵</sup> با اعتقاد به نثار قربانی برای اهریمن توسط مزدیسنان، به توصیف این مناسک می‌پردازد (De Jong, 1997: 180). آر. سی زنر<sup>۶</sup> نیز در کتاب *زرروان یا معمای زرتشتی‌گری*<sup>۷</sup> فرقه‌ای منشعب از دین مزدیسنی را تعریف

<sup>۱</sup> Satnam Forrest Mendoza

<sup>۲</sup> Émile Benveniste

<sup>۳</sup> *The Persian religion, according with the chief Greek texts*

<sup>۴</sup> Albert De Jong

<sup>۵</sup> *Traditions of the Magi, Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*

<sup>۶</sup> R. C. Zaehner

<sup>۷</sup> *Zurvan, a zoroastrian dilemma*

می‌نماید که اهریمن را نیرویی برتر پنداشته و برای او مناسک عبادی و قربانی برگزار می‌کردند (زهر، ۱۳۸۴ الف: ۳۹-۴۴).

## ۲- بحث و بررسی

### ۲-۱- قربانی در ایران

نوشته‌های مورخان غربی مانند هرودوت، استرابو و پلوتارک درباره نحوه اجرای مراسم قربانی در ایران، نشان می‌دهند که معبد و پیکره ایزدان در آیین باستانی ایرانیان عموماً جایگاهی نداشته است. بلندای کوه‌ها و یا کناره آب‌ها، در زیر طاق آسمان، مکان‌های مناسب برای اجرای مراسم قربانی به‌شمار می‌آمدند، مکان‌هایی که در یشت‌های ۵، ۹، ۱۵ و ۱۷ برای اجرای قربانی و تقدیم نیاز نامداران ذکر شده‌اند نیز این مطلب را تأیید می‌نمایند، مانند کناره رود وه داییتی (-Av.dāitiia)، بالای کوه هرا (-Av.haraiti) و هوکئیری (-Av.hukaiiia)، ساحل دریاچه پیشینه (-Av.pišinah)، قله کوه ارزیفیه (-Av.ərazifiia)، ساحل دریاچه چیچست (-Av.čāčasta)، ساحل آبشار رنگ‌های مزدا آفریده (-Av.rañhā) و در برابر آب فرزندان (-Av.frazdānauu). هرودوت دلیل آن را ماهیت متفاوت نگاه ایرانیان نسبت به ایزدان برمی‌شمارد: «به گمان من، ایرانیان مانند یونانی‌ها خدایان را به گونه و سرشت انسان نمی‌انگارند» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۱۳).

در *اوستا* و متون میانه مزدیسنی رویکردهای بسیار متفاوت و گاه متضاد در رابطه با قربانی به چشم می‌خورد؛ در گاهان به رفتار خشونت‌آمیز با چهارپای مفید، اعتراض شده (یسنه-های ۲۹، ۳۲ و ۴۸) و هدف از آفرینش گاو، پرورش و ازدیاد نسل آن برشمرده می‌شود (یسنه ۳۲)، اما در یشت‌ها (یشت‌های ۵ و ۹) با فهرستی طولانی از نام‌آورانی نیک‌سرشت چون کی‌گشتاسپ و یوشت فریان و یا بدکارانی چون اژی‌دهاکه و افراسیاب تورانی مواجه هستیم که صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند ( *satəm aspañam hazarəm gauuam baēuarə anumaiianam*) نثار ایزدان کرده و از ایشان نیازی را درخواست

می‌نمایند، که البته فدیة نیکان پذیرفته و آن بدان رد می‌شود. اسناد تاریخی نیز نمونه‌های مشابه را ذکر کرده‌اند.<sup>۱</sup> در پهنه اساطیر، قربانی صرف‌نظر از اینکه به چه کسی تقدیم شود خود دارای تقدس و نیرویی ایزدی است. مانند زروان که «آنگاه که هیچ چیز نبود، هزار سال برای داشتن فرزند قربانی نمود» (زرنر، ۱۳۸۴ الف: ۹۸).

در بخش‌هایی از *اوستا* از نثار گوشت پخته برای ایزدان نیز صحبت شده‌است. در بهرام یشت (بند ۵۰) اهورامزدا در پاسخ به زرتشت، یزشن شایسته بهرام را چنین بیان می‌دارد: «از برای او ممالک ایران باید یک گوسفند بریان کنند، سفید یا سیاه یا رنگ دیگر اما یک رنگ» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ج ۲/۱۳۰). همین شرایط برای نیایش شایسته ایزد تیشتر (بند ۵۸) نیز ذکر می‌شود.

هرودوت این را آداب عموم ایرانیان می‌داند: «کسی که می‌خواهد هر یک از این بغان را یزشن کند قربانی را به جایگاهی پاک می‌برد و در حالیکه پوشاک سر او با تاجی از گیاهان، معمولاً گل مورد تزیین شده است خدایان را نیایش می‌کند ... او پس از آنکه قربانی را تکه تکه کرد و گوشت آنرا پخته، گستره‌ای از نرم‌ترین گیاهان، به ویژه شبدر می‌گستراند و همه گوشت قربانی بر آن می‌نهد سپس مرد مغی برکناری می‌ایستد سرود خدایان بر آن زمزمه می‌کند ... مرد یزشنگر پس از اندکی درنگ گوشت قربانی را با خود می‌برد و به هر ترتیب که بخواهد مصرف می‌کند» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۱۳).

شیوه دیگر، تقدیم بخش معینی از اندام‌های قربانی به محضر ایزدان است. در یسنه یازدهم (بند ۴) ایزد هوم بهر خود از قربانی را چنین عنوان می‌نماید: «اهورامزدا، پدر اشون، برای من که هوم‌ام، از پیشکشی، دو آرواره و زبان و چشم چپ ارزانی داشت» (یسنه‌ها، ۱۳۸۰: ۱۷۹). در *روایت پهلوی* سهم هر ایزد از اندام‌های قربانی چنین است: «آرواره، زبان و چشم

---

<sup>۱</sup> هرودوت نقل می‌کند که خشایارشا برای آتنه ترواً هزار گاو نر قربانی نمود و با دیودوروس (Diodorus) مراسم مشابهی را در تخت جمشید در زمان اسکندر توصیف می‌نماید (ویسهورفر، ۱۳۷۸: ۱۴۳). دینوری نیز در کتاب *الاخبار* نقل می‌کند که بهرام چوبین در مراسمی هفت هزار گاو را قربانی نمود (زرنر، ۱۳۸۴ ب: ۱۳۰).

چپ از آن ایزد هوم، گردن از آن ایزد اردیبهشت، سر از آن ایزد وای، بازوی راست از آن ایزد اردویسور، بازوی چپ از آن فروهر گشتاسپ، پشت از آن برزد، پهلو از آن مینوهای ماده فروهر پرهیزگاران، مردمان ماده، شکم از آن سپندارمذ، گند از آن ستاره وند، گرده از آن هفت اورنگ، سینه از آن فروهر موبدان، شش از آن فروهر ارتشتاران، جگر از آن شهریور، سپرز از آن مانسرسپند، چرب روده از آن فروهر پرهیزگاران نر، دنبالچه از آن فروهر اسپیتمان، دنبه از آن ایزد باد پرهیزگار است» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۷۷).

در دوره‌ای به نظر متأخر، تعریف جدیدی از قربانی ارائه می‌شود. گزارش استرابو چنین است: «مغ که سرپرستی آیین را بر عهده دارد قربانی را پاره‌پاره کرده شرکت‌کنندگان بهر خود را گرفته، مراسم را ترک می‌نمایند و هیچ بخشی به ایزدان تخصیص داده نمی‌شود. آنان بر این باورند که خدا تنها به روان قربانی نیاز دارد» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۱۳). در کتاب پرسش‌نیها ذبح قربانی متضمن فرستادن روان قربانی به سوی روشنی‌ها دانسته شده است، نخست به نزدیکترین روشنائی، روشنی چشم مرد «ای گاو سودبخش، ای گاو بخشنده، بوی و روان تو را به نزدیکترین از روشنائی‌های ساخته، روشنی چشم مرد، روانه می‌کنیم» (کلنز، ۱۳۹۹: ۹۲). بر خلاف شیوه‌های مرسوم آن زمان، سخن از تقدیم بوی<sup>۱</sup> و روان قربانی به ایزدان است و نه گوشت و خون آن‌ها. شاید این تغییرات مقدمه نثار شیر و چربی به جای گوشت و خون هستند، تحولی آرام برای گذار از قربانی خونین.

## ۲-۲- قربانی شبانه

یکی از ارکان مهم مناسک قربانی از *اوستای* گاهانی تا متون متأخر پهلوی، لزوم انجام این آیین در زیر نور خورشید و در روشنائی روز است. در بند دهم یسنه ۳۲ در توصیف کردار گمراهان آمده است: «آنکه خوشنامی ما را تباه می‌کند، آنکه بدترین سخن را می‌گوید تا با چشمان پلیدش گاو و خورشید را ببیند» ( *The Heritage of Zarathushtra, A* )

<sup>۱</sup> -Pah. bōy, Av.baoða- به معنی آگاهی، یکی از پنج بخش مینوی موجودات.

41: *New Translation of His Gāthās*, 1994). هر چند دوشن‌گیمن بدون اشاره به قربانی شبانه، این بند را تنها در توصیف دشمنان رته می‌داند (Duchesne-Guillemin, 1975: 226). اینسلا در دیدن گاو و خورشید را استعاره‌ای برای زنده ماندن برمی‌شمارد (Insler, 1975: 47)، کلنز آن را صراحتاً در نکوهش قربانی شبانه قلمداد می‌کند: «(آن) که (سرودی) بد می‌خواند تا با چشمان خویش گاو و خورشید را ببیند» (کلنز، ۱۳۹۹: ۹۹). با توجه به بند قبل (Y.32.9) بی‌شک سخن از کردار دشمن رته، آموزگار بد (-*duš.sāstay*)<sup>۱</sup> و بدکنشی اوست. در عبارت *ya acištəm vaēnaṅhē aogadā gaṃ* و بدکنشی اوست. در عبارت *gaṃ ašibyā huuarəca* ، گفتن بدترین [سخن] *acištəm aogadā* و دیدن گاو و خورشید با چشمان پلیدش *vaēnaṅhē ... gaṃ ašibyā huuarəca* هر دو در بیان تقابل این اعمال با رته است. استفاده از کلمه *ašibyā* (چشم اهریمنی)<sup>۲</sup> بر ارتباط با دیوان و ماهیت اهریمنی این کنش تأکید می‌نماید. پس در اینجا مراد اعمالی غیراهورایی در زمانی پیش از طلوع خورشید و طبعاً در تاریکی شب بوده است. در *اوستای نو* نیز شاهد تضاد میان قربانی روزانه اشونان و قربانی شبانه دروندان هستیم. برای مثال در بند ۹۰ تا ۹۴ آبان یشت، زرتشت از اناهید می‌پرسد که با کدام یسنه وی را بستاید، و او مهمترین شرط را چنین بیان می‌نماید: «با این ستایش مرا بستای، با این ستایش پرس کن، از برآمدن (طلوع) خورشید تا فرورفتن (=غروب) خورشید...». عبارت *haca hū vaxšāṭ ā hū* *frāšmō.dātoiṭ* "مشخصاً زمان انجام قربانی را از برآمدن خورشید تا فرورفتن آن بیان می‌کند. در ادامه دلیل نکوهش نیاز شبانه صراحتاً بیان می‌شود، حضور دیوان و اهریمنان در زوهری که در تاریکی شب نثار شود. سپس پیامبر می‌پرسد: «ای اردویسور اناهید پس چه خواهد شد آن زوهرهایت که تو را فرا می‌برند (= به تو تقدیم میدارند) دروندان دیویسن، پس از فرو رفتن خورشید؟» (آبان یشت (سرود *اوستایی در ستایش اردوی سور*

<sup>۱</sup> در پهلوی *dužāmučīšnīh*

<sup>۲</sup> در متون *اوستا* از چهار کلمه برای چشم استفاده شده است، *aš* (چشم اهریمنی)، *daēman* (چشم)، *dōiera* (چشم ایزدان).

ناهید، ۱۳۹۲: ۱۱۸). و ناهید پاسخ می‌دهد: «بیم‌انگیزان، ناسپاسان، افسونگران، دشنام دهندگان به سوی آن (زوهرها) که از پس (به دنبال) من پرواز می‌کنند، ...» (همان: ۱۱۹).

نکته جالبی که در این میان وجود دارد اینست که آیین شبانه مختص دیوپرستان نیست. در بند ۷۹ فرگرد هفتم وندیداد قربانی شبانه، حتی برای کسی که در آرزوی آشونی (Av. ašāuuuan-، به معنی پارسا و پرهیزگار) است، گامی در راه دروج خوانده می‌شود: «هر کس به اشته بیندیشد و اشته را بجوید و از اشته غافل شود و دروغ را بیابد، همانا اوست ای زرتشت اشون. آن که آب آلوده به مردار را نثار می‌کند، (آن) که زوهر ممنوع را در هنگام گرگ و میش (صبح و شام) تقدیم می‌دارد» (Avesta: Die heiligen Bücher der Parsen, 1910: 365).

همانطور که ملاحظه می‌شود اشونان و پارسایان نیز ممکن است به گمراهی، اصل تقدیم فدیة و زوهر در روشنایی خورشید را زیر پا نهند. باید توجه داشت که تداوم نکوهش تقدیم نیاز در تاریکی شب از اوستای گاهانی تا اوستای نو تأیید دیگری بر اهمیت و نیز شاید تکرار آن است. نکوهش این قربانی نه به دلیل انتساب به دیوپرستان، بلکه در ماهیت آن است، چرا که قربانی و زوهری که در تاریکی شب نثار گردد ظاهراً به صاحبان تاریکی، یعنی اهریمن و دیوان خواهد رسید. همانطور که بعداً گفته خواهد شد قربانی شبانه بخشی از مناسک یزشن اهریمن به شمار می‌رود.

## ۲-۳- قربانی برای اهریمن و دیوان

پذیرش نثار قربانی برای دیوان و اهریمن با استناد به متون عمدتاً مذهبی زرتشتی بسیار دشوار می‌نماید. اما برخی شواهد تاریخی نشان‌دهنده وجود هرچند محدود، این عادت در میان ایرانیان است که در این مبحث بدانها می‌پردازیم.

در فصل ۲۹ کتاب بندهش، مشی و مشیانه (زوج نخستین در تفکر مزدیسنی) به نثار برای دیوان متهم می‌شوند: «ایشان خود به خود رشک بردند. به سوی یگدیگر فراز رفتند و



زدند و دریدند و موی کنندند. پس دیوان از تاریکی بانگ کردند که مردم‌اید، دیو را پرستید تا شما را رشک بنشینند. مشیانه فراز جست شیر گاو دوشید، به سوی شمال بر ریخت. بدان دیو پرستی دیوان نیرومندتر شدند» (بندهشن، ۱۳۸۴: ۱۸۷).<sup>۱</sup> از آنجایی که در تفکر زرتشتی شمال جایگاه دیوان است، نثار شیر بدان سو، قطعاً استعاره‌ای از فدیة برای ایشان است. در اینجا از فعل امر yazēd از ریشه yaz استفاده شده است و از لحاظ لغوی تفاوتی میان پرستش ایزدان و دیوان به چشم نمی‌خورد. این متن اشاره‌ای مستقیم به پرستش دیوان از سوی مشی و مشیانه دارد. هرچند در کنار آن به نثار گوسپندی سپید نیز از بهر ایزدان اشاره می‌شود. با این اوصاف قدمت قربانی برای اهریمن و دیوان به آغاز انسان برمی‌گردد. اما در متن‌های کهن مذهبی به سختی می‌توان نمونه دیگری برای این نوع قربانی یافت.

هرودوت در بخشی از گزارش لشکرکشی خشایارشا به یونان و آسیای صغیر، ادعا می‌کند که پارسیان برای ایزدی که در زیر زمین است، قربانی می‌کنند: «در ادونیه به ناحیه‌ای به نام نه راه رسیدند، هنگامی که نام آن را شنیدند، نه پسر جوان و همان تعداد دوشیزه از مردم بومی راه، زنده به گور نمودند. این رسم زنده به گور کردن در میان پارسیان رایج است و من شنیده‌ام که آمستریس، همسر خشایارشا، هنگامی که به سن کهولت رسید، دستور داد تا چهارده تن از فرزندان نجیب زادگان پارسی را به افتخار ایزدی که آنان اعتقاد دارند در زیر زمین می‌باشد، زنده به گور کنند» (Tylor, 1829: 167).

علاوه بر تردید کلی در مورد صحت بسیاری از سخنان هرودوت، باید به خاطر داشت که این مناسک در تضاد با باورهای مزدیسنی است، چرا که در باور زرتشتیان آلودن خاک به نسا<sup>۲</sup>، گناه مرگ ارزان<sup>۳</sup> محسوب می‌شود. هیچ مدرک تاریخی دیگر دال بر وجود چنین

<sup>۱</sup> "pas dēwān tam wāng kard kū mardōm hēd dēw yazēd tā-tān arešk be nišīnēd. Mašānē frāz jast ud šīr ī gāw dōxt ō abāxtar rōn abar rēxt. pad ān dēw-ēzagih dēwān ōzomand būd hēnd" (بندهشن، ۱۳۸۴: ۱۸۷)

<sup>۲</sup> مردار

<sup>۳</sup> گناه مرگ‌ارزان گناهی است که فرد در اثر ارتکاب آن شایسته مرگ می‌شود.

رسمی در ایران وجود ندارد، اما با توجه به اختلاف نظرها و ابهامات موجود درباره هویت مذهبی خشایارشا، این احتمال را باید پذیرفت که شاید این سخن زاییده تخیل هرودوت نباشد.

مهم‌ترین سند تاریخی در مورد تقدیم قربانی به اهریمن و دیوان در کتاب/یزیس و/زیریس پلوتارک است. او در شرح مناسک عبادی پارسیان، آیین قربانی برای اهریمن را چنین توصیف می‌کند: «زرتشت به مردم آموخت که باید برای هرمزد فدی‌های نذر و سپاس تقدیم کنند و برای اهریمن دفع بلا و عزاداری. آنان در هاون گیاهی به نام اُممی را می‌کوبند، در همان حال هادس و تاریکی را فرامی‌خوانند؛ سپس آنرا با خون گرگی که قربانی شده بود آمیخته و در مکانی که خورشید هرگز بدان نتابیده نثار می‌کنند» (Plutarch, 1957: 114).

مطالبی که پلوتارک در بخش‌های دیگر این کتاب در مورد اعتقادات ایرانیان بیان می‌کند مانند اشاره به ماهیت دوگانه سرشت هرمزد و اهریمن، شباهت هرمزد به نور و اهریمن به تاریکی، پلشتی خرفستران و دیدگاه ایرانیان نسبت به مهر میانجی، نشان‌دهنده میزان صحت اطلاعات وی درباره دین ایرانی است<sup>۱</sup>، اما وی به نثار قربانی برای اهریمن نیز اشاره می‌نماید، نکته‌ای که در هیچ یک از منابع مزدیسنی ذکر نشده است.

همانند آیین مزدیسنان که هوم در هاون کوبیده و با شیر مخلوط می‌گردد، در قرینه اهریمنی آن، گیاهی به نام امیمی (omomi) در هاون کوبیده و با خون گرگ آمیخته می‌شود. گیاه اممی در دانش امروز ناشناخته است، پلینی آنرا گیاهی می‌داند که رومیان با آن معجونی گرانبها و خوشبو می‌ساختند (Pliny, 1938: 28, 37/44) و بنونیست به

---

<sup>۱</sup> «گروهی از مردمان به دو خدا باور دارند که بسان دو هم‌آورد، یکی آفریدگار نیکی‌ها و دیگری پردازنده چیزهای یاوه و بی‌سود است و اما گروهی دیگر نیروی نیک را خدا و آن دیگری را دیو می‌دانند چنانکه زرتشت مغ، که گویند پنج هزار سال پیش از جنگ تروا می‌زیست. 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 حال آنکه اهرمن به تاریکی و نادانی مانده است و میانجی بین آندو مهر است و از این روی است که ایرانیان آنرا مهر میانجی می‌خوانند» (Plutarch, 1957: 114).

دلیل شباهت لغوی، (omomi) را همان زنجبیل (Amomum) معرفی می‌کند (بنونیست، ۱۳۷۷: ۶۷).

طبق گفته پلوتارک تاریکی نیز فراخوانده می‌شود. در دینکرد (دینکرد ۳، کرده ۱۶۹) نیز سخن گفتن دیویسنی (dewīg abārōn) و بردن اسامی دیوان، در توصیف کردار جادودینان نقل می‌شود: «ستایش اهریمن میراننده، دویدن نهانی و ریمنی و مکان متعفن و تن و بستر را به نسا [آلودن]، برانگیختن عذاب ایزدان و شادی و آرامش دیوان، سخن گفتن دیویسنی و بردن اسامی دیوان، پیروی از آکومن و اغدینی، گفتار دروغ و کنش زشت که (ویژه) جادوگران بدنام است، و دیگر کارهای دیوی که از اهورایی به دور است» (زهر، ۱۳۸۴ الف: ۴۱).

در این مراسم مطابق با یسنه ایزدی، قربانی خونین انجام می‌گیرد، اما حیوان قربانی از اهریمنی‌ترین موجودات در تفکر مزدیسنی و بر اساس متن بندهشن، زاده اهریمن است، «اهریمن آن گرگ دزد را آفرید، کوچک و شایسته تاریکی و تاریک سرشت و تاریک تخمه و تاریک پیکر و سیاه و گزند رساننده» (بندهشن، ۱۳۸۴: ۲۶۳). سپس مخلوط خون گرگ و آمیمی در مکانی که خورشید هرگز بدان نتابیده نثار می‌گردد. همانگونه که پیش از این گفته شد، انجام آیین قربانی به دور از نور خورشید بسیار ناپسند و شایسته دیوان و اهریمن برشمرده می‌شود. بنونیست اعتقاد دارد که این مراسم خارج از قلمرو مزدیسنان و بازمانده آیین زروان است، چون در آن، اهریمن خدایی بسیار نیرومند است (بنونیست، ۱۳۷۷: ۶۹). در حالی که نیبرگ آنرا آیین مغان برمی‌شمارد (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۳۶۳). زهر با رد ارتباط این آیین با زروان، آن را منسوب به فرقه‌ای از دیویسنان و جادودینان می‌داند، همان افرادی که در بندهشن و دینکرد به کرات از آنان نام برده شده است. این افراد با پس‌دانشی و کج‌اندیشی در عین اعتقاد به وجود اهورامزدا، اهریمن را مینویی نیرومندتر یافته و با آیین‌هایی رازآلود و زیر زمینی او را می‌ستایند (زهر، ۱۳۸۴ الف: ۴۰). در مقابل دو یونگ، بیان می‌کند که با استناد به گفته‌های پلوتارک این مناسک نه تنها زیرزمینی نیست، بلکه آیینی کاملاً پذیرفته شده است که مزدیسنان آن را در کنار یسنه ایزدی،

برای دفع شرّ و بلا برگزار می‌کردند. وی با ردّ نظر زرنر، دیویسنان و جادودینان مذکور در متون پهلوی را، زابیده تخیل زرتشتیان می‌داند (De Jong, 1997: 180). کومون با توجه به وجود چندین کتیبه اهدایی به اریمانیوس<sup>۱</sup> در مهرابه‌های اروپایی، ریشه تقدیم قربانی برای اهریمن را در مهرپرستی می‌داند (Cumont, 1896: 145). بویس و گرنه با در نظر گرفتن ویژگی‌های پیش زرتشتی یم به عنوان ایزد جهان مردگان، این نوع قربانی را مختص به او می‌دانند، اما احتمال ارتباط آن با مهر را نیز نادیده نمی‌گیرند (Boyce, 1978: 170). بهار مهرپرستی را قرینه اروپایی آیین زروان ایرانی می‌داند و معتقد است که پیروان مهر هر مزد را ستایش کرده و برای دفع شرّ اهریمن قربانی می‌نمودند (بهار، ۱۳۸۱: ۳۱). این نقل‌قول صریح‌ترین شاهد برای نثار به اهریمن است، هر چند پلوتارک آن را باور عده‌ای از مردم ایران می‌نامد. شباهت این آیین با برخی مناسک آسیای میانه و مراسم پشوبندها (pašubandha) برهمنان هند نیز قابل توجه است، که در آن خون قربانی، عموماً بز نر، در گودالی که سمت چپ قربانگاه حفر شده، نثار نیروهای تاریکی می‌گردد. به نظر می‌رسد که ایده نثار به اهریمن و دیوان، به دلایل متفاوت، برای ایرانیان بیگانه نبوده است. با توجه به جزئیات بیان شده برای قربانی گرگ، متوجه ساختار تماماً مزدیسنی آن خواهیم شد. گزینش حیوان، مراحل و ترتیب انجام مناسک، رعایت نحوه نثار و تقدیم قربانی همه فقط از دیدگاه یک مزدیسن می‌تواند به عنوان قربانی اهریمنی تعریف‌پذیر باشد. بدون شک این آیین همانند اهریمنی برای مناسک قربانی زرتشتیان است، و باید پذیرفت توسط کسانی اجرا می‌شده‌است که با قوانین و اصول شریعت زرتشتی کاملاً آشنا بوده‌اند.

---

<sup>۱</sup> واژه Arimanius ترجمه یونانی کلمه اهریمن است.

## ۲-۴- قربانی دیویسنان

در این بخش به بررسی بخش‌هایی از متن *اوستا* می‌پردازیم که آیین‌های قربانی منسوب به دیویسنان را توصیف می‌نمایند. گاه افراد خاص یا گروه‌هایی مشخص مدنظر قرار می‌گیرند، مانند کرپان‌ها (Av. karapan)، کوی‌ها (Av. kauui-/kauuay)، گرهما (Av. grəhmā) و دیوان و یامبوره (Av. viiāmbura) و گاه اعمال یا نحوه اجرای مراسم. طبعاً به دلیل ماهیت غیرمزدیسنی این افراد، دانسته‌های ما درباره ایشان و کردارشان بسیار اندک است.

### ۲-۴-۱- کرپان‌ها، کوی‌ها و گرهما

یسنه ۳۲ (بند ۱۲) به توصیف رفتار و اعمال بدکنشان می‌پردازد: «مزدا لعن گوید به آنان که، با سخن، مردمان را از بهترین رفتار دور می‌سازند، و آنان که با گفتن «به پیش» زندگی گاو را تباه می‌نمایند. به سبب آن کرپان‌ها شیوه گرهما را برگزیدند، همانطور نیروی پیش‌برندگان فریب را به جای راستی» ( *The Heritage of Zarathushtra, A New Translation of His Gāthās*, 1994: 43). سخن از مناسکی است که با همدستی کرپان‌ها، کوی‌ها و به شیوه گرهما انجام می‌گیرد، کسانی که مزدا آنان را لعن می‌نماید (mzdā akā mraoṭ). در *اوستا* از کرپان‌ها عموماً به عنوان دشمنان زرتشت یاد شده است. در اینجا احتمالاً با (duš.sāstay) مذکور در Y.32.9 در ارتباط هستند. عمدتاً آنان را روحانیون ضد مذهب زرتشت یا عده‌ای از دشمنان دین مزدیسنی دانسته‌اند. آیین گرهما نیز در تضاد با آموزه‌های زرتشت است. گرهما صفت به معنی ثروتمند و از ماده grəhmah- است و می‌توان آن را با سغدی γr'myy و کلمه پارسی gr'mg به معنی ثروت و دارایی مرتبط دانست. هومباخ نیز آن را از ریشه سانسکریت gras به معنی بلعیدن دانسته و مشخصه همان گروهی می‌داند که کرپان‌ها و کوی‌ها را شامل می‌شود (Humbach, 1991: 86).

در یسنه ۳۲ (بند ۱۳) گرهما «تابود کننده هستی» نامیده می‌شود.<sup>۱</sup> با توجه به تعریف و توصیفاتش، گرهما، نام یا لقب فردی خاص و یا طبقه قدرتمندی است که به داشتن ثروت و دشمنی زرتشت شناخته می‌شود.

در عبارت *yōi gəuš ... mōrəndən*، گاو نه قربانی بلکه کشته می‌شود، در اینجا از فعل *mōrəndən* از ریشه *marəd* به معنی تباہ کردن و نابود کردن<sup>۲</sup> استفاده شده تا شاید بر تمایز این آداب با نثار قربانی طبق آیین، تأکید شود.

در ادامه یسنه ۳۲ (بند ۱۴) توضیح بیشتری داده می‌شود: «به عنوان گرهما، کوی‌ها نیز خردهای خود را در بند آن می‌گذارند ... هنگامی که آنان برای کمک به دروند موضع می‌گیرند، و هنگامی که با عمل (فریاد) ویرانگر «بگذار گاو کشته شود»، (آنها را برمی‌دارند) تا (کسی را) که (مسکر) نسوز را می‌سوزاند، یاری رسانند» (*The Gāthās of Zarathushtra*, 1991: 135).

کلمه کوی در صورت قدیم‌تر خود نام یا لقب رهبران مخالف زرتشت است، اما در متون متأخر لقب پادشاهان کیانی و نیک‌سرشتانی مانند ویشتاسپ است. به نظر می‌رسد که در اینجا عنوانی برای فرمانروایان مخالف دین زرتشتی باشد که هنوز مذهب کهن‌تر را حفظ کرده بودند.

این مناسک شامل کشتن گاو *gəuš jaidiīāi mraōi* همراه با افروختن دورثشه *yə dūraošəm saocaiiaṭ auuō* می‌شود. باز به جای استفاده از ریشه *yāz*، که همواره در متون کهن برای قربانی به کار می‌رود، ریشه *jan*<sup>۳</sup> به معنی ضربه زدن (*jaidiīāi*)، به همان دلیل، به کار رفته است. ابهامی که وجود دارد ماهیت دورثشه و رابطه احتمالی آن با هوم و استفاده آیینی آن است. بارتولومه آن را دورنگهدارنده مرگ و لقبی برای هوم می‌داند (Bartholomae, 1904: 751)، اینسler نیز آنرا هوم ترجمه می‌کند (Insler, 1975: )

<sup>1</sup> *grəhmō ... aṅhəuš marəxtārō ahiīā Y.32.13.*

<sup>2</sup> (Bartholomae, 1904: 1150)

<sup>3</sup> (Bartholomae, 1904: 490)

47). هومباخ با استناد به کلمه *vīsəntā*<sup>۱</sup> در جمله *hyaṭ vīsəntā drəguuaṇtəm* و نقش آن در *اوستای گاهانی* و نو به عنوان اصطلاحی مذهبی، آن را صفت جانشین اسم هوم اعلام و «ضدآتش، دورنگهدارنده مرگ، فراهم کننده جاودانگی» می‌داند بدین معنا که ضدآتش به ضدمرگ تحول معنایی یافته است (Humbach, 1991: 89). این نظر کاملاً صحیح به نظر می‌رسد، چرا که برای مثال در یسنه ۴۸ بند ۱۰ حضور دیویسنان در آیینی نامشخص، با فعل *vīsəntē* بیان می‌شود و یا در اولین بند کرده سوم ویسپرد، راسپی (روحانی) که توسط زوت فراخوانده می‌شوند چنین پاسخ می‌گویند: *azəm vīsāi* «من آماده‌ام». شروو *dūraoṣəm* را لقب هوم دانسته و مستی حاصل از آن را با *سُکر mada* در یسنه ۴۸، که بعداً درباره آن صحبت خواهد شد، برابر می‌داند. او جمله آخر را چنین ترجمه می‌نماید: «آنکه هوم را با سوزاندن پالایش می‌کند» (Skjærvø, 2004: 262) کلنز و پیرار توجه ما را به کارکرد *dūraoša-* در *ریگ‌ودا* و ارتباط آن با سومه جلب می‌نمایند: «نمی‌توان کاملاً مطمئن بود که *dūraoṣəm* نشانی برای هوم باشد، حتی اگر این حالت در مورد واژه متأخر *dūraoša-* صادق باشد، در مورد معادل آن در *ریگ‌ودا* صادق نیست. از سه مصداق *durōsa-* تنها یکی به سومه مربوط می‌شود. . . . که از آتش آیینی حرف می‌زند. یادآوری می‌کند که ما در اینجا *saocaiiaṭ* داریم» (Kellens & Pirart, 1991: 92).

فعل *saocaiiaṭ* از ریشه *soak*، به معنی سوختن در شعله آتش و مفعول آن قطعاً دورئشه است. این در حالی است که چنین کاربردی برای هوم در مناسک مزدیسنان بسیار بیگانه است، چرا که استفاده آیینی شامل فشردن هوم و صرف نوشابه حاصل از آن می‌شود. از آنجایی که این آداب در وصف کردار کوی‌ها، کرپان‌ها و گرهما است، و تنها کوی‌های پایبند به عقاید پیش از زرتشت شایسته لعن مزدا هستند، و در کنار ارتباط کلمه *dūraoša* با سومه و آتش آیینی در *ریگ‌ودا*، منطقی به نظر می‌رسد که دورئوشه را همان هوم، با

<sup>۱</sup> فعل از ریشه *vaēs*، به عنوان کمک به کسی، خدمت یا دستیاری کردن (Bartholomae, 1904: 1327).

کاربرد قدیم آن، دانسته و دلیل نفرین مزدا را ارتباط این آیین با آداب‌های کهن‌تر برشماریم.

در یسنه ۴۸ (بند ۱۰) نوشیدنی مخدری که توسط کرپان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد نکوهش می‌شود.

"kadā mazdā maṇarōiš narō vīsəntē  
kadā ajən mūθrəm ahiiā madahiiā  
yā aṇraiiā karapanō urūpaiieiṇtī  
yāčā xratū dušəxšaθrā daxiiunəṃ"

«چه زمانی، ای مزدا، مردان ستوده جایگاه (خویش) را (در قربانی) خواهند گرفت؟ چه زمانی این پیشاب مخدر را، برخوانند انداخت، که با آن کرپان‌ها و فرمانروایان بد کشور موجب دردی آزار دهنده می‌شوند، و همان که آنرا بر اساس خرد (پلید) خود انجام می‌دهند» (The Gāthās of Zarathushtra, 1991: 178).

همانگونه که قبلاً گفته شد، استفاده از فعل vīsəntē نمایانگر صحبت درباره مناسک مذهبی است، مراسمی که توسط کرپان‌ها برگزار و در آن از نوعی می (madahiiā) استفاده می‌شود، که شایسته درهم شکستن است (ajən). در عبارت "kadā ajən mūθrəm ahiiā madahiiā" ماهیت این پیشاب مخدر و ارتباط احتمالی آن با هوم اهمیت دارد. آیا واقعاً منظور پیشابی مخدر و قابل نوشیدن است و یا صرفاً طعنه‌ای به کرپان‌ها و اعمال آنان. کلنز این نوشیدنی را هوم دانسته و mūθrəm ahiiā madahiiā را «پیشاب این می» ترجمه می‌کند (کلنز، ۱۳۹۹: ۸۸). هینز نیز این «پیشاب- شرب مخدر» را همان هوم می‌داند (هینز، ۱۳۸۵: ۸۵). شروو این بیت و ابیات پس از آن را در توصیف چگونگی اجرای شایسته مراسم قربانی می‌داند، و با مقایسه نقش برکت‌بخش ایندیره در ریگ‌ودا و برکت بارش ادرار حاصل نوشیدن سومه، "kadā ajən mūθrəm ahiiā madahiiā" را «چه زمانی پیشاب حاصل از مستیش درهم می‌شکند» (Skjærvø, 2004: 272) ترجمه می‌نماید. شاید این عبارت، تعبیر اهانت‌آمیز زرتشت از هوم است، ولی بیشتر به نظر می‌رسد که منظور دقیقاً پیشاب حاصل از این نوشیدنی



باشد. «ترجمه *mūθrəm ahiiā madahiiā*، به نجاست یا پلیدی می، تحمیل خصائص دستوری و معنایی زبان‌های جدید است بر متن اوستایی، زیرا *madahiiā* مضاف‌الیه است و در نتیجه نمی‌توان آن را بدل از *mūθrəm* دانست بلکه کلمه‌ای است که حدود معنایی مضاف را معین می‌کند» (کلنز، ۱۳۹۹: ۸۹). پس به نظر می‌رسد که بهترین معنی «پیشاب این می» باشد.

واسن<sup>۱</sup> قارچی با نام علمی *آمانیتا ماسکاریا*<sup>۲</sup> را با تأکید به صفات سومه در *ریگ‌ودا*، گیاه مورد نظر در این بند برشمرد (Wasson, 1971: 169). محل رشد این گیاه در مناطق ماوراء سیحون در آسیای میانه است، که به نظر هینز با مکان سکا‌های هوم‌نوش مذکور در متون فارسی باستان<sup>۳</sup>، یکی است (هینز، ۱۳۸۵: ۸۶). این گیاه گونه‌ای قارچ سمی مخدر است که تأثیر آن در ادرار باقی مانده و معتادان به آن ابایی از نوشیدن ادرار کسانی که قبلاً این ماده را مصرف کرده بودند، ندارند، این عمل تا چندین بار قابل تکرار است. شمن‌های روسیه خشک شده این گیاه را خیسانده و برای تخدیر و خلسه استفاده می‌نمودند.

همتای هوم در متون هندی سومه است، غذای بی‌مرگی که موجب جاودانگی ایزدان شده و در ستیز با دشمنان خود و طوایف آریایی، نیرو و توانشان را افزایش می‌دهد. در وداها آیین سومه بیشتر با آیین دئوه‌ها و در درجه دوم با مناسک اسوره‌ها ارتباط دارد. نکته جالب اشاره به ادرار حاصل سومه است، در کتاب (ماندالا) هشتم *ریگ‌ودا*، سرود چهارم، ابیات ۹ و ۱۰ خطاب به اندره آمده است: «پیش‌آ سومه را به خواستت بنوش! فرو ریز (ادرار کن) روز بعد از روز...» (The Hymns of Rigveda, 1989: 298). با توجه به صفات قدیم‌تر هوم و استفاده از پیشاب مخدر توسط کرپان‌ها، باورمندان به ادیان پیش زرتشتی، *mūθrəm ahiiā madahiiā* را باید همان هوم در کارکرد قدیم‌تر خود دانست.

<sup>۱</sup> Wasson

<sup>۲</sup> Amanita Muscaria

<sup>۳</sup> OP.: haumavarga- kent, 1953: 212 به ر.ک.

## ۲-۴-۲- دیویسنان و دیوان ویامبوره

بندهای ۵۴ تا ۵۶ یشت چهاردهم نیز در توصیف آیینی است که مانند یسنه ۳۲ توسط مردمان دیویسنه به اجرا در می‌آید: «پس بهرام اهورا آفریده اینگونه اعلام داشت: گوشورون، آفریده دادار، فدیة شایسته مردم را دریافت نمی‌کند چرا که اینک دیوان ویامبور و مردم دیویسنه اجازه می‌دهند خون جاری شود و آن را مانند آب روان می‌سازند. هم اکنون دیوهای ویامبور و مردم دیویسنه آتش را، گیاهی می‌آورند، که هپرسی خوانده می‌شود و هیزمی که نمذک نامیده می‌گردد. آن هنگام که دیوان ویامبور و مردم دیویسنه پشت را خم می‌کنند، کمر را می‌پیچانند، و اندام‌ها را می‌پیچند، فکر می‌کنند که در هم می‌شکنند و نمی‌شکنند، فکر می‌کنند می‌کشند، نمی‌کشند، ... در این هنگام که دیوان ویامبور<sup>۱</sup> و مردم دیویسنه گوش را می‌درند و چشم‌ها را در می‌آورند» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۳۰-۱۳۱).

در این جا سخن از مراسمی است که توسط دیوان ویامبور (Av.viiāmbura-) و مردم دیویسنه به اجرا در می‌آید، در کنار آتشی که بر آن هپرسی (Av.hapərəsī-) و نمذک (Av.nəmaḍkā-) نثار می‌شود. سپس حیوان قربانی، با خشونت بسیار، نثار می‌گردد. نام دیوان ویامبور، هپرسی و نمذک فقط در بهرام یشت ذکر شده است. از نظر لغوی ریشه آن‌ها هنوز ناشناخته است. بارتولومه کلمه ویامبور را ضد آب ترجمه کرده و آنان را گروهی از دیوان و مرتبط با بند ۱۱۳ مهریشت می‌داند (Bartholomae, 1904: 185). ملاندرا اعتقاد دارد ویامبوره به معنی پرستندگان ویامبور می‌باشد (Malandra, 1983: 185). هپرسی و نمذک تا حد زیادی برای ما ناشناخته هستند چرا که هیچ توضیح دیگری در متون اوستایی برای آن‌ها وجود ندارد. دارمستتر<sup>۱</sup> آن‌ها را گونه‌ای چوب تر می‌داند که نهادنشان بر آتش و آب نکوهیده است (Darmesteter, 2009: 245). در آیین مزدیسنان نثار چوب تر و بدبو به آتش بسیار ناپسند است در نتیجه استفاده از آن در مراسمی

<sup>1</sup> Darmesteter

منسوب به دیویسان، منطقی به نظر می‌رسد. بارتولومه نیز نمذک را ترکه و شاخه نازک درختان تعریف می‌کند (Bartholomae, 1904: 1068)، ملاندرا آنرا ماده‌ای مشتعل کننده با نام «نمد» (Malandra, 1983: 87)، و هنینگ (Hening, 1940: 67) به دلایل زبان‌شناختی آن را «نمک» می‌داند. بارتولومه هپرسی را نام نوعی گیاه (Bartholomae, 1904: 1765)، دویونگ، مورگنستیرن، بویس و گرنه و ملاندرا نیز با توجه به شباهت لغوی واژه hapərəsī با نام نوعی سرو کوهی در شمال و شرق ایران به نام اورس یا هورس، آن را سرو کوهی می‌دانند (De Jong, 1997: 180, Morgenstierne, 1932: 40, Boyce & Grenet, 1996: 171, Malandra, 1983: 87).

نکته قابل توجه، آیینی است که در نورستان (کافرستان) افغانستان<sup>۱</sup> و کالاش پاکستان<sup>۲</sup> گزارش شده است. نخستین بار شوارتز به این نکته اشاره نمود (Schwartz, 1990: 251). در آیین مذکور ابتدا مذبح و حیوان قربانی توسط آب و دود سرو کوهی تطهیر شده، آتش با شاخه‌های سرو کوهی افروخته می‌شود گلوی حیوان بریده و مقداری از خون بر آتش و مذبح ریخته می‌شود و سپس سر قربانی جدا و برای مدت کوتاهی بر روی آتش قرار می‌گیرد. در این میان، روحانی به خلسه‌ای طولانی فرو می‌رود.

با توجه به اینکه بندهای ۴۹ تا ۵۳ یشت چهاردهم در توصیف نوع و نحوه تقسیم قربانی شایسته ایزد بهرام است، می‌توان نتیجه گرفت که اعمال دیویسان و دیوهای ویا مبور که در ادامه آمده نیز نوعی مراسم قربانی باشد. در عبارت "vohurīm vā tācaīiaeīnti" "frašaēkəm vā frašincāṇti" قطعاً قربانی خونین مد نظر است چرا که فعل استفاده شده tācaīiaeīnti به معنی «می‌گذارند جریان یابد» و مفعول آن خون vohurīm است. مشخص نیست نکوهش این آداب به دلیل ماهیت برگزارکنندگان آن، دیوان ویا مבורه و مردمان دیویسنه و یا خشونت به کار رفته است. جملات «گوش را می‌درند و چشم‌ها را

<sup>۱</sup> ایالت نورستان، کالاشستان یا کافرستان افغانستان یکی از ولایات شرقی افغانستان می‌باشد.

<sup>۲</sup> منطقه ای در شمال غرب و بخشی از ایالت خیبر پختونخوای پاکستان

در می‌آورند» (ušī pairi.dāraieīnti, daēma hō pairi.uruaēsaieīnti)، نمایانگر خشونت بسیار این خونریزی و شاید دلیل اصلی نکوهش این آیین باشد. علاوه بر این در بند ۱۱۳ مهریشت کسانی نکوهش می‌شوند که زوهر غلیظ (احتمالاً خون) نثار می‌کنند: «باشد که او به یاریمان شتابد، ای میترا و اهورای بلند مرتبه، هنگامی که صفیر شلاق‌ها و شیهه اسبان با صدای بلند پژواک می‌کند، هنگامی که تازیانه‌ها ضربه می‌زنند، زه کمان‌ها به صدا در می‌آید، تیرهای تیز پرتاب می‌شوند، در آن هنگام پسران شریر آنان که زوهر غلیظ تقدیم می‌دارند، ضربه زده شده، به خود پیچیده فروخواهندافتاد» (The Avestan Hymn to Mithra, 1967: 131).

عبارت «زوهر غلیظ» gouruzaoθranam در این بند که ترکیبی از "garauu-" (غلیظ) و "zaoθrā" است، بر قربانی خونین دلالت دارد. بارتولومه «فدیه غلیظ» ترجمه نموده و آن را از جنس خون و همسان با قربانی دیوان ویامبور در بهرام‌یشت می‌داند (Bartholomae, 1904: 301). گرشویچ با تأیید نظر بارتولومه، این عبارت را زوهر غلیظ (خون) نامیده، و آنرا با قربانی گاو یکی می‌داند (The Avestan Hymn to Mithra, 1967: 131). ویژگی مشترک قربانی دیوان ویامبوره و مردمان دیویسنه مذکور در بهرام‌یشت و آنان که زوهر غلیظ تقدیم می‌دارند، نثار قربانی خونین است. همانطور که قبلاً گفته شد در یشت‌ها از قربانی صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند سخن رفته است، پس قربانی خونین به تنهایی نمی‌تواند دلیل نکوهش در این ابیات باشد. شاید خشونت موجود در این آداب مورد تأیید نبوده است. همانطور که قبلاً نیز گفته شد جریان تغییرات مناسک قربانی در ایران به سوی گذر از قربانی خونین و کاهش خشونت بود. در دوره‌های متأخر حتی، برای کاهش درد و رنج قربانی گاو را ابتدا با ضربه چوب بی‌هوش کرده و سپس سر می‌بریدند<sup>۱</sup>.

<sup>۱</sup> برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به Ghalekhani/ Fatemi, 2016: 36

### ۳- نتیجه‌گیری

دیانت مزدیسنی بر بنیان ادیان هند و ایرانی پیش زرتشتی و در چهارچوب آموزه‌های زرتشت، منشأ و در عین حال متأثر از مکاتب فکری بسیار است که تفکیک تأثیر هر یک از آن‌ها صرف‌نظر از ارتباط و برهم‌کنش متقابل و پس از قرن‌ها همزیستی، بسیار مشکل است. علاوه بر این در هر زمان با تغییر شرایط اجتماعی، گستره‌ای جدید برای دیانت زرتشتی تعریف شده و تفکر حاکم چهره‌ای متفاوت یافته‌است. در طی اعصار با ورود ادیان و تفکرات نو به عرصه عقلانیت و تحولات اجتماعی منبث از آنها و همچنین تغییر مرزهای جغرافیایی و گستره تأثیر دین زرتشتی، گروه‌های گوناگونی در تعارض با باور مزدیسنی ظهور کرده‌اند. دگراندیشانی که در متون مذهبی با عنوان دیوپرست، جادودین و دروغ‌وند مورد نکوهش قرار گرفته‌اند، بعضاً افرادی برخاسته از باور و فرهنگ‌های متفاوت هستند، که در تقابل با مزدیسنان به اهریمن یا دیوان منسوب شده‌اند.

اطمینان داریم که زمان سرایش ابیات یسنه ۳۲ و ۴۸ در مقایسه با بهرام‌یشت و مهر یشت قدیم‌تر بوده و این ابیات از نظر شرایط اجتماعی و فرهنگی مخاطبان متفاوتی داشته‌اند. همانگونه که عنوان «کوی» در طول زمان دچار تحول بسیار شده، تعریف گاهانی دیویسنی و کنش دیویسنان نیز در مقایسه با متون متأخر اوستایی و پهلوی، قطعاً تحول معنایی یافته‌است.

بعضی از آیین‌های منسوب به اهریمن و دیوان، مانند اعمال کرپان‌ها، کوی‌ها و گرهما، نمایانگر صورت کهن ادیان هند و اروپایی‌اند. این افراد نخواستگانه یا نتوانسته‌اند تحولات دین مزدیسنی را پذیرفته و بر شیوه‌های عبادی کهن خویش اصرار ورزیدند. ابیاتی که در نکوهش سوزاندن دورئوشه و مصرف پیشاب شرب مخدر بیان شده‌اند، ردپای کاربرد و تعریف کهن هوم را می‌نمایانند. دلیل منسوخ شدن این مناسک مشخص نیست، اما به مرور زمان، به اجبار یا در اثر همزیستی با مزدیسنان، تغییر ماهیت داده و رنگ زرتشتی پذیرفته‌اند. همین اتفاق برای رسم تقدیم قربانی به اهریمن و دیوان تکرار می‌شود. آیینی

که قطعاً برای ایرانیان آشنا بوده‌است. به نظر می‌رسد بخشی از ایرانیان اهریمن را نیرویی بس نیرومند دانسته و به او نیاز تقدیم می‌نمودند، عده‌ای نیز برای دفع شر فدییه‌هایی را نثار می‌کردند، اما هر دو گروه به پلیدی و بدکنشی اهریمن و دیوان اعتقاد داشته، و هر مزد را منزله از بدی می‌دانستند. با منسوخ شدن تقدیم قربانی به اهریمن و دیوان، نمودهای این آیین نیز مطرود شد. تقدیم قربانی شبانه رَد و بر انجام مناسک در نور روز تأکید گردید. به همین ترتیب با تغییر تعریف قربانی، اهمیت تقدیم خون و گوشت قربانی کاهش یافته و تقدیم بوی و روان و بعدتر شیر و هوم در مناسک عبادی نهادینه گشت. دلیل مخالفت با دیوان و یامبوره و تقدیم‌کنندگان قربانی خونین را نیز باید در همین دگرگردیسی جستجو نمود.

مطالعه آیین‌های عبادی در *اوستا* و متون پهلوی بستری مناسب برای کنکاش در سیر تحول تفکر مذهبی ایرانیان است، جوهر یگانه‌ای که در طول اعصار، ماهیت یگانه خویش را حفظ کرده و همچنان بالنده و درخشان رو به پیش دارد. باشد که دادار توانا ایران و ایرانی را از پلیدی دیوان و اهریمنان دور بدارد.

### کتابنامه

- آبان یشت (سرود اوستایی در ستایش اردوی سورا ناھید) (۱۳۹۲). مترجم: چنگیز مولایی، چاپ اول. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- بندهشن (۱۳۸۴). مصحح و مترجم: فضل الله پاکزاد. چاپ اول. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- بنونیست، امیل (۱۳۷۷). *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*. چاپ سوم. تهران: قطره.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۱). *از اسطوره تا تاریخ*. چاپ سوم. تهران: چشمه.
- رضایی باغ ببیدی، حسن (۱۳۸۵). *راهنمای زبان پارسی*. چاپ اول. تهران: ققنوس.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷). مترجم: مهشید میرفخرائی. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بررسی آیین‌های قربانی منسوب به اهریمن و دیوان در ..... ۵۱

زنر، رابرت (۱۳۸۴) الف. *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. مترجم: تیمور قادری. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

زنر، رابرت (۱۳۸۴) ب. *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*. مترجم: تیمور قادری. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

کلنز، ژان (۱۳۹۹). *مقالاتی درباره زرتشت و دین زرتشتی*. مترجم: احمدرضا قائم‌مقامی. چاپ چهارم. تهران: فرزانه روز.

*گات‌ها*. (۱۳۶۴). مترجم: ابراهیم پورداود چاپ دوم. تهران: اساطیر.

مندوزا، سانتام فارست (۱۴۰۰). *جادوگران، بدکاره‌گان و ساحران، انگاره دیو در ایران باستان*. مترجم: انیس صائب. چاپ اول. تهران: فرهانه.

نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹). *دینهای ایران باستان*. مترجم: سیف‌الدین نجم‌آبادی. چاپ اول، تهران: مرکز مطالعه فرهنگها.

ویسهوفر، یوزف (۱۳۷۸). *ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)*. مترجم: مرتضی ثاقب‌فر، چاپ سوم، تهران: ققنوس.

هینز، والتر (۱۳۸۵). *داریوش و پارسها*. مترجم: پرویز رجبی. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

*یستا* (۱۳۸۰). مترجم: ابراهیم پورداود. چاپ اول. تهران: اساطیر.

*یشت‌ها* (۱۳۷۷). ابراهیم پورداود. چاپ اول. تهران: اساطیر.

*Avesta: Die heiligen Bücher der Parsen* (1910). Wolff, F., Strassburg: Verlag Von Karl J. Trübner.

Bartholomae, Ch. (1904). *Altiraisches Wörterbuch*, Strassburg: Verlag Von Karl J. Trubner.

Boyce, M. & Grenet, F. (1991). *A History of Zoroastrianism, Vol. 3, Zoroastrianis Under Macedonian and Roman Rule*. Netherland: E. J. Brill.

Boyce, M. & Grenet, F. (1996). *A History of Zoroastrianism, Vol.1, The Early Period*. Netherland: E. J. Brill.

Cumont, F. (1896). *Textes Et Monuments Figures Relatifs Aux Mysteres de Mithra*. Bruxelles: H. Lamertin.

De Jong, A. (1997). *Traditions of the Magi*. Netherland: Kononkligke Brill.

Duchesne-Guillemin, J. (1975). *Zoroaster*. Paris: Robert Laffont S.A.

- Ghalekhani, G. & Fatemi Bushehri, L. (2016). "The Analysis of Sacrificial Rituals in Iran Based on *Avesta* and Pahlavi Texts". *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, Vol. 73. pp.29-41.
- Hening, W. B. (1940). *Sogdica, Volume 21*. London: The Royal Asiatic Society.
- Insler, S. (1975). *Acta Iranica, The Gāthās of Zarathustra*. Leiden: Diffusion E.J.
- Kellens, J. & Pirart, E. (1991). *Les Textes Viel-Avestiques*. Belgium: Wiesbaden.
- Kent, R. G. (1953). *Old Persian*. U.S.A.: American Oriental Society.
- Malandra, William W. (1983). *An Introduction to Ancient Iranian Religion*. U.S.A.: University of Minnesota Press.
- Morgenstierne, G. (1932). "Notes on Baluchi Etymology". *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*. Vol. 5. pp. 37-53.
- Pliny. (1938). *Natural history*. tr. H. Rackham, London: W. Heinemann.
- Plutarch (1957). *Plutarch's Moralia: Isis and Osiris*. USA: W. Heinemann.
- Pursišnāhā: A Zoroastrian Catechism* (1971). H. Humbach, & K. M. Jamaspasa, U.S.A.: The University of Michigan Press.
- Schwartz, M. (1990). "Viiāmburas and Kafirs". *Bulletin of Asia Institute*. U.S.A.: Wayne State University Press. pp. 251- 255.
- Skjærvø, P. O. (2004). "Smashing Urin: on Yasna 48:10", *Zaoroastrian rituals in context*. Netherlands: Koninklijke Brill. pp. 253- 282.
- The Avestan Hymn to Mithra* (1967). I. Gershevitch, Britain: Cambridge UN. Press.
- The Gāthās of Zarathushtra* (1991). Humbach, H., Germany: Verlag Imprime en Allemagne.
- The Heritage of Zarathushtra, A New Translation of His Gāthās* (1994). Humbach, H. & Ichaporia, P. Heidelberg: Universits Verlag C. Winter.
- The Hymns of Rigveda* (1896). tr. R. T. H. Griffith, kotagiri: Benares, E.J. Lazarus.
- The Zand Avesta, The Sacred Books of the East Vol. 23. Part 2*. (2009). tr. Darmesteter, J. U.S.A.: BiblioBazaar.
- Taylor, I. (1829). *Herodotus*. London: Hodsworth and Ball.
- Wasson, R. G. (1971). "The Soma of the Rig Veda: What Was It?". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 91, No. 2, pp. 169-187.



## **A study in sacrificial rituals attributed to Ahriman and Demons in Iranian religious texts (Avesta and Pahlavi texts)**

Golnar Ghalekhani\*

Leila Fatemi Bushehri\*\*

### **Abstract**

Being more than a component of rituals and rites, sacrifice in ancient religions, represented the ideology and theology of one society. As a bridge between the world of gods and mundane macrocosm and its people, sacrifice has always played a fundamental role in the myths and religious beliefs of various cultures. Among numerous *Avesta* and Pahlavi texts which illustrate the circumstances of rites of sacrifice, there are a few hymns in condemnation of those who are called liars, *daēwa*-worshippers and *jadu- dīns*. These hymns unintentionally, represented the deeds of nonconformists, who were not approved by Zoroastrian tradition. However, due to years of political sovereignty of the Zoroastrian religion in Iran, the remaining ancient texts are reflecting only one ideology aspect which was approved by the clerics of reigning class. In this article we are trying to analyze the rituals which despite being accused of relating to Ahriman and demons, unfold the traces of prior religions or censored beliefs and creeds of Iran's history. To do so, related parts of *Avesta* and Pahlavi text are selected, and are analyzed and interpreted in a linguistic approach, sometimes in the absence of any written evidence some kind of sacrifice is studied by the means of historian's writings. However, essence and background of many of these rites still remains unknown.

**Keywords:** sacrifice; demonish sacrifice; *Avesta*; Pahlavi texts; demon deifying.

---

\*Assistant Professor, Department of Foreign Languages and Linguistics, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author)  
gghalekhani@rose.shirazu.ac.ir

\*\*Instructor, University of Applied Science and Technology, Fazel Institute, Shiraz, Iran.  
l\_fatemi@yahoo.com