

Investigation and Analysis of Human Sacrifice in *Shahnameh* Based on Theories of Sacrifice

Ayoob Omid¹, Ahmad Khatami²

Postdoctoral student of Persian language and literature at Shahid Beheshti University, Tehran,
Iran. Email: ayoobomidi@yahoo.com ¹

Professor of Persian language and literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
(Corresponding Author) Email: A_Khatami@gmail.com ²

Abstract

Human sacrifice was one of the most important sacrifices that was offered in critical situations to please the higher forces. The *Shahnameh* is one of the texts that contains various rituals and beliefs; one of these cases is the ritual of human sacrifice, examples of which can be seen in the stories of Zal, zahhak, Siavash, the White Devil, and the story of the King of the City of Bidad. Considering this, in order to explain these examples in a descriptive-analytical way, the authors try to investigate and analyze the human sacrifice in the above-mentioned stories based on the theories of the sacrifice. The results show that the human sacrifices in the *Shahnameh* can be analyzed in five sections and were performed with goals such as longevity, warding off calamity, and repelling evil. In the story of Zal, due to the fact that in the ancients' belief, the birth of some babies with special characteristics (white hair) was considered ominous and a manifestation of God's anger, leaving him is a kind of sacrifice in order to ward off evil. Regarding Siavash's murder, it should be said: his murder has no fertility aspect and is a kind of ritual

Received Date: 06 November 2023

Revise Date: 22 January 2024

Accepted Date: 24 January 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2014951.1089>



sacrifice in order to ward off Afrasiab's sleep disorder and save his life. Regarding the White Devil, it can also be said: what are known as Divan in the *Shahnameh*, were powerful, wild and stout enemies, and they were called Divan, so the killing of White Devil is a kind of sacrifice for the purpose of destruction. Is. In the analysis of the examples found, Fraser's theories of irreversibility and Boyce's cosmological perfection are more practical and flexible than other theories.

Keywords: Sacrifice ritual, human sacrifice, *Shahnameh*, theories of sacrifice.

بررسی و تحلیل قربانی انسان در شاهنامه بر اساس نظریه‌های آیین قربانی

ایوب امید،^۱ احمد خاتمی^۲

^۱ دانشجوی پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران، ایران. ayooomid@yahoo.com

^۲ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران. (نویسنده مسئول). A_Khatami@gmail.com

چکیده

قربانی انسان از مهمترین موارد قربانی بود که در مواقع حساس به منظور بلاگردانی و خشنودی نیروهای برتر، پیشکش می‌شد. شاهنامه از جمله متونی است که آیین‌ها و باورهای مختلف را در بر دارد؛ یکی از این موارد، آیین قربانی کردن انسان است که مصادیقی از آن در داستان‌های زال، ضحاک، سیاوش، دیوسپید و داستان پادشاه شهر بیداد دیده می‌شود. با توجه به این امر، نویسندگان به منظور تبیین این مصادیق به روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشند بر اساس نظریه‌های قربانی به بررسی و تحلیل قربانی انسان در داستان‌های یادشده بپردازند. نتایج نشان می‌دهد، قربانی‌های انسانی در شاهنامه در پنج بخش، قابل بررسی است و با اهدافی چون طول عمر، بلاگردانی و دفع نحوست انجام می‌شد. در داستان زال با توجه به این که در باور پیشینیان، تولد برخی نوزادان با ویژگی‌های خاص (سپیدمو)، شوم و تجلی خشم خداوند تلقی می‌شد، چنین نوزادانی را دیوزاد و نماد شومی و عدم باروری می‌دانستند و رهاکردن او، نوعی فداکردن به منظور دفع نحوست است. در مورد قتل سیاوش نیز باید گفت: برخی گشته شدن او را قربانی به منظور باروری طبیعت می‌دانند و برخی قتل او را تنها بلاگردانی می‌دانند نه قربانی، اما قتل وی، جنبه باروری ندارد و نوعی قربانی آیینی به منظور دفع نحوست خواب افراسیاب و حفظ جان وی است. در مورد دیو سپید نیز می‌توان گفت: آنچه در شاهنامه با عنوان دیوان شناخته می‌شوند، دشمنان قدرتمند، وحشی و تنومندی بوده‌اند که با شاهان ایرانی

تاریخ ارسال: ۱۴۰۲/۸/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۴

در نزاع بوده‌اند و دیوان قلمداد می‌شدند، پس کشته‌شدن دیوسپید، نوعی قربانی به‌منظور بلاگردانی است. در تحلیل مصادیق یافت‌شده نیز نظریه‌های بلاگردانی فریزر و کمال کیهانی بویس کاربردی‌تر و انعطاف‌پذیرتر از سایر نظریه‌هاست.

کلیدواژه‌ها: آیین قربانی، قربانی انسان، شاهنامه، نظریه‌های قربانی

۱- مقدمه

یکی از تمایلات فطری بشر، دفع بلا یا و دستیابی به جاودانگی است. انسان‌ها همواره با پیشکش انواع قربانی‌ها تلاش می‌کردند حمایت نیروهای برتر را به منظور دفع حوادث ناگوار، جلب کنند؛ یکی از این موارد تقدیم قربانی‌های انسانی است. «در گذشته شکل زیستی و محدود جوامع و به تبع آن، شرایط سخت و نامناسب و بروز بیماری‌های ناخواسته، انسان را برای پیشگیری و دفع حوادث به فکر وامی‌داشت؛ به همین دلیل از انسان، حیوان و اشیاء به روش‌های گوناگون برای بلاگردانی استفاده می‌شد» (Mostafavi, 1990, p. 89). در این میان، پیشکش قربانی‌های انسانی از اهمیت بیشتری برخوردار بود. قربانی کردن به عنوان آیینی دینی و اسطوره‌ای، تقریباً در همه فرهنگ‌ها و جوامع به شکل‌های مختلف، وجود داشته است و آیین قربانی در میان این فرهنگ‌ها به شیوه‌ها و با انگیزه‌ها و دلایل گوناگون اجرا می‌شده است. از سوی دیگر، همراه با تحولی که در برخی اقوام و فرهنگ‌ها در طول تاریخ به وجود آمد، تحولی نیز در نحوه قربانی کردن، پدیدار شد و قربانی از انسان به حیوان تغییر یافت و این تغییر و تحول از خشونت این آیین به تدریج کاست و قربانی چهره‌ای لطیف‌تر یافت.

بشر از دیرباز به‌منظور ایجاد پیوند و گسترش ارتباط، میان خود و امور قدسی به تقدیم انواع قربانی‌ها پرداخته است. از آیین‌های کهن و بسیار گسترده‌ای که ارزش کیفی خاصی داشته و با اجرای آن، آدمی می‌کوشید با نیروهای فراطبیعی پیوند برقرار کند و به یاری آن خود را در نظم جهانی دخیل سازد، آیین قربانی کردن انسان است. هدف از قربانی کردن، کنترلی آیینی بر جهان است. آدمی با اجرای آیین قربانی انسان، می‌کوشید تأثیری ویژه بر جهان بگذارد و تلاش می‌کرد از این طریق به مقصود خود برسد. رفته‌رفته با گذار از مراحل ابتدایی تمدن از قربانی‌های انسانی، کاسته شد و به جای قربانی فرد بی‌گناه، گناهکاران و زندانیان یا برده‌ها را قربانی کردند و با گذشت زمان به جای انسان، حیوانات یا صورت‌های انسان‌نما را (عروسک) نشانند (Mogk, 1909, p. 6). قربانی، بیش‌تر مفهومی جادویی در خود نهفته دارد (Razi, 1987, p. 65) و در بینش اسطوره‌ای بنیادی‌ترین راه برای جلب‌نظر خدایان و دستیابی به خواسته‌های بشری است.

این آیین از جمله آیین‌های کهن بشری بوده و رد پای آن، حتی در اسطوره آفرینش (قربانی زروان برای فرزنددار شدن) نیز دیده می‌شود. بشر ابتدایی معتقد بود با تقدیم انواع قربانی‌ها به نیروهای برتر از حوادث مهیب و آسیب‌ها در امان می‌ماند و خدایان به پاداش این عمل، نظم طبیعت را حفظ کرده و آنها را در برابر بلایای گوناگون مصون می‌دارند به همین دلیل هنگام حوادث یا مصائب بزرگ، همنوعان یا کودکان خود را به منظور بلاگردانی، باروری و... قربانی می‌کردند. از آن‌جا که انعکاس عینی اساطیر در ارتباط با آیین‌هاست و انتقال بسیاری از اسطوره‌ها از فرهنگی به فرهنگ دیگر از مجرای همین آیین‌ها صورت می‌گیرد برای شناخت این اساطیر، باورها و آیین‌ها ناگزیریم به متون کهن، روایت‌های شفاهی یا آداب و رسوم رایج در جوامع مراجعه کنیم. شاهنامه فردوسی یکی از متون کهنی است که با توجه به جغرافیای گسترده آن، آیین‌ها، آداب و رسوم و باورهای متنوعی از فرهنگ‌های ایران، توران، ترک، چین و... در آن انعکاس یافته است و به دلیل همین گستردگی فرهنگی، داستان‌های رازآمیز، متنوع و شورانگیزی از اقوام مختلف را در خود جای داده است؛ یکی از این موارد، آیین قربانی کردن انسان است که در این اثر (شاهنامه) نسبت به سایر متون ادبیات فارسی، برجستگی بیشتری دارد و مصادیقی از آن در داستان‌هایی چون داستان زال، ضحاک، سیاوش، دیو سپید و داستان پادشاه شهر بیداد و رسم قربانی کردن کودکان دیده می‌شود. با توجه به این امر، نویسندگان با هدف تبیین اهداف و شیوه‌های این آیین کهن، می‌کوشند به بررسی و تحلیل قربانی انسان بر مبنای داستان‌های یادشده بپردازند. با توجه به اهمیت آیین قربانی و نقش آن در زندگی مادی و معنوی بشر، علاوه بر متون اسطوره‌ای و حماسی، بسیاری از نویسندگان و محققان رشته‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز در آثار خود به این اندیشه و ارائه نظریات گوناگون درباره آن پرداخته‌اند؛ بر این اساس، نویسندگان می‌کوشند با مراجعه به نظریه‌های قربانی (نظریه‌های فریزر، مری بويس، تایلور) مبانی نظری مناسبی برای این بحث، تدوین کرده و مصادیق آن را از دیدگاه بلاگردانی بررسی و تحلیل کنند. نویسندگان در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ دادن به این پرسش‌ها هستند: قربانی‌های انسانی در شاهنامه در چند بخش قابل بررسی است و با چه اهدافی انجام می‌شود؟ آیا داستان رهاکردن زال و کشته‌شدن دیوسپید می‌توان نوعی قربانی انسان باشد؟ آیا قتل آیینی سیاوش، نوعی قربانی به منظور باروری است یا جنبه دفع نحوست دارد؟ در تحلیل مصادیق قربانی، کدام نظریه‌ها کاربرد بیش‌تری دارد؟

بررسی و تحلیل آداب و رسوم کهن بر اساس روش‌های علمی نوین، زوایای جدیدی را به روی محققان می‌گشاید و مطالعات متون کهن با دقت و روشی منسجم انجام می‌شود و زمینه‌های ورود سایر پژوهشگران را در این عرصه فراهم می‌کند. در همین راستا اهمیت و هدف پژوهش حاضر به عنوان نخستین پژوهشی که به‌طور ویژه به بررسی و تحلیل آیین قربانی انسان بر اساس نظریه‌های آیین قربانی در شاهنامه می‌پردازد مشخص می‌شود.

۱-۱- پیشینه تحقیق

با بررسی‌های انجام شده مشخص شد، پژوهش‌هایی که در زمینه آیین قربانی کردن انجام شده است، اغلب مربوط به رشته‌های هنر، الهیات و عرفان، فرهنگ و زبان‌های باستانی و تاریخ است که اغلب به مصادیقی از قربانی‌های حیوانی و گاه قربانی انسانی اشاره کرده‌اند و کمتر به بررسی این آیین در ادبیات فارسی پرداخته شده است. برای نمونه به برخی از این پژوهش‌ها می‌پردازیم. علیرضا اسلام (۱۳۹۴) در مقاله «تحول قربانی از انسان به حیوان: نقطه عطفی در روند عقلانی شدن» معتقد است آیین قربانی انسان، میان یهودیان رواج داشته و آنها در این اندیشه از کنعانیان تأثیر پذیرفته‌اند. نویسنده معتقد است: جایگزینی قوچ به جای قربانی کردن اسماعیل (ع)، نقطه عطفی در روند تعدیل قربانی از انسان به حیوان است. قربانی اسماعیل، قربانی فرزندان توسط یهودیان، تصمیم عبدالمطلب بر قربانی کردن عبدالله و... از مهم‌ترین موارد قربانی‌های انسانی است که در این مقاله بررسی شده است (Eslam, 2016). نجیمه آزادی ده‌عباسانی (۱۳۹۴) در مقاله «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره و عرفان» به بررسی جایگاه قربانی به‌ویژه قربانی‌های حیوانی در اساطیر و عرفان اسلامی می‌پردازد (Azadi Deh Abbasani, 2015). محبوبه خراسانی و همکاران (۱۳۹۴) نیز در مقاله «بازتاب نمادین قربانی میتراپی در هفت‌پیکر» تأثیرپذیری هفت‌پیکر نظامی را از قربانی گاو در آیین میتراپی بررسی کرده است و معتقد است همین اسطوره گاوگشی و تأثیر آن در آفرینش موجودات در آیین مهری بر اغلب فرهنگ‌ها تأثیر گذاشته است و شاعری چون نظامی با زبان قصه به شماری از آیین‌های مرتبط با قربانی از جمله باززایی، آفرینش، باران‌خواهی و... اشاراتی کرده است (Davani, Fesharaki, & Khorasani, 2015). محمود حسن‌آبادی و فاطمه ادیبان (۱۳۹۵) نیز در مقاله «توصیف مضمون قربانی در اشعار بیدل» به بازتاب قربانی در اشعار بیدل پرداخته‌اند (Hassanabadi, & Adiban, 2016). محمود آقاخانی‌بیژنی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «بلاگردانی در قوم بختیاری» به طور جزئی و بدون دسته‌بندی به بررسی قربانی در قوم بختیاری پرداخته است (Aghakhani-Bijani, Hashemi,)

بررسی و تحلیل قربانی انسان در *شاهنامه* بر اساس نظریه‌های آیین قربانی ۷۷

(Sadeghi 2017). همچنین محمود آقاخانی بیژنی و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «قربانی در داستان رستم و اسفندیار و سیاوش» به بررسی قربانی شتر و چگونگی مرگ سیاوش پرداخته‌اند، اما تحلیل درستی از این موارد ارائه نداده‌اند و ذبح شتر و کشته شدن سیاوش را تنها نوعی بلاگردانی می‌دانند نه قربانی؛ در حالی که این موارد، قربانی به منظور دفع بلا و نحوست از اسفندیار و افراسیاب محسوب می‌شود (Aqakhani Bijani, Toqyani, & Mohammadi, Fesharaki 2018). محمد فولادی و زهرا غلامی (۱۳۹۸) نیز در مقاله «باورهای عامیانه درباره خونریزی» به جایگاه خونریزی و قربانی در فرهنگ‌عامه بر اساس طومارهای نقالی پرداخته است (Fouladi, & Qolami, 2019). حسن حیدری و مژگان صادق‌پورمبارکه (۱۳۹۸) نیز در مقاله «اسطوره خون» به‌طور تطبیقی به بررسی کارکردهای خون پرداخته‌اند و اغلب، کارکرد خون را میان ملل بیگانه بررسی کرده‌اند و به ذکر برخی از مصادیق قربانی در *شاهنامه* پرداخته‌اند (Mobarakeh, 2019 Heidary, & Sadeghpour). همکاران نیز در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل آیین قربانی انسان در هند، ایران و بین‌النهرین بر اساس نظریه‌های قربانی» به‌طور تطبیقی به بررسی موارد مشابهی از قربانی انسان (در تمدن‌های یاد شده) از جمله میرنوروزی، هابیل و قابیل، داستان پادشاه و برهمنان در *کلیله و دمنه* و... پرداخته است که مصادیق و حوزه آن پژوهش با پژوهش حاضر متفاوت است (Omidi, Mosharraf, & Esmailpour, 2022). در مقالات یاد شده اغلب به ذکر مثال‌هایی از قربانی (اغلب حیوانی) در ادبیات فارسی پرداخته شده است.

۲- نظریه‌های قربانی

۲-۱- نظریه پادشاه الوهی (ایزد شهید شونده)

صاحب کتاب *شاخه زرین* درباره قربانی پادشاه‌الوهی می‌گوید حیات یا روح شاه، چنان با اقبال و سعادت همه سرزمین هم‌سو و همراه است که اگر او بیمار یا ضعیف گردد، چارپایان نیز از پا می‌افتند و زاد و ولد نمی‌کنند، محصول آفت می‌زند و مردمان دستخوش مرگ و بیماری می‌شوند. از این‌رو به نظر آنها، تنها راه مصون ماندن از این بلاها، قربانی شاه برای دفع این مصائب است (Frazer, 2007/2008, p. 299). «در دوران مدارسالاری، هر سال ملکه، همسری را به نام پادشاه مقدس انتخاب می‌کرد؛ پادشاه مقدس پس از مدتی قربانی می‌شد و ملکه، خون او را برای برکت بر روی مزارع و حیوانات اهلی می‌پاشید» (Eliade, 1958/1989, p. 93). این نظریه بر این عقیده استوار است که سعادت و بهروزی در امور طبیعی و اجتماعی بستگی به حیات پادشاه دارد و

هنگامی که قدرتش رو به زوال می‌نهد برای حفظ توازن طبیعت باید قربانی شود. نکته شایان ذکر این که با توجه به جانشینی و تعدیل قربانی پادشاه الوهی با فرد گناهکار در دوره‌های بعد، هر نوع قربانی که به منظور باروری و حاصلخیزی محصول و طبیعت انجام شود نیز تحت این عنوان بررسی می‌شود.

۲-۲- نظریه بلاگردانی و دفع شر

در گذشته جنبه‌های گوناگونی برای انتقال شر وجود داشته است و انسان‌ها همیشه در تلاش بودند تا با انجام برخی کارها مانند: قربانی کردن، خون ریختن، دعانویسی و بستن آن بر بازو، دعا نیایش و امثال این‌ها، شر و بلا را دفع کنند؛ به عقیده فریزر «غالباً انتقال شر به اشیاء مادی گامی به سوی انداختن آن به دوش انسان زنده دیگر است که این عمل را رد کردن شر می‌گویند. به عنوان مثال، انسان عصر اساطیر، گاه بیماری خود را در سنگی پنهان می‌کرد تا هرکس به آن دست بزند دچار بیماری شود» (Frazer, 2007/2008, pp. 593-597). در واقع مفهوم قربانی بلاگردان در تصور معتقدانش این است که با مرگ حیوان و پیشکش مادیات، حیات و آسایش قربانی‌کننده تضمین می‌شود و از بلا و آسیب‌هایی می‌یابد.

۲-۳- خوردن خون و گوشت برای کسب خصایص خوب افراد و بستن پیمان برادری

بشر ابتدایی بر این باور بود که با خوردن خون دشمن، تمامی توانایی‌ها، قدرت، شجاعت، مکارم و ویژگی‌های والای اخلاقی او را کسب می‌کند. او معتقد بود با این کار، اتحاد و وحدتی معنوی میان او و دشمن برقرار می‌شود و در واقع حامی و پشتیبان می‌یابد.

«در ادوار گذشته غالباً، افراد برای برخوردار شدن از شجاعت، خرد یا سایر صفاتی که در شخصی وجود داشت یا گمان می‌رفت جایشان در عضو خاصی از بدن اوست، گوشت و خون او را می‌خوردند و می‌نوشیدند. در بین قبایل کوه‌نشین جنوب شرقی آفریقا وقتی دشمنی که به شجاعت شهره است، کشته می‌شود، جگرش را که جایگاه شجاعت او محسوب می‌شود، گوش‌هایش را که گمان می‌رود جایگاه هوشمندی اوست و پوست پیشانی‌اش را که جایگاه تدبیر و دوراندیشی محسوب می‌شود، چندان می‌سوزانند تا خاکستر شود و آن را به دقت در درون شاخ گاوی محفوظ نگه می‌دارند و در ضمن آیین‌هایی که در مراسم ختنه‌سوران اجرا می‌شود با مواد و ترکیبات دیگری درمی‌آمیزند و به صورت خمیری درمی‌آورند و شیخ و ریش سفید قبیله به جوان‌ها می‌دهد تا در دهان بگذارند؛ گمان می‌رود که به این وسیله، قدرت، شجاعت، دانایی و سایر خصایص مطلوب شخص مقتول به آن جوان‌ها منتقل می‌شود. یکی از انگیزه‌های جنگجوی وحشی در

بررسی و تحلیل قربانی انسان در *شاهنامه* بر اساس نظریه‌های آیین قربانی ۷۹

خوردن گوشت یا آشامیدن خون دشمنی که کشته بود، ظاهراً این بوده است که مگر بتواند به این وسیله، پیمان مودت و برادری ناگسستنی با قربانی‌اش ببندد، زیرا در بین وحشیان این اعتقاد وجود دارد که با درآمیختن خون دو نفر با هم‌دیگر، آن دو با هم خویشاوند و یگانه می‌شوند. در این صورت، خون واحدی در رگ‌های هر دو در گردش است، هر کس که به یکی آسیبی بزند در واقع به دیگری نیز آسیب می‌زند. بنابراین آن دو به هم ضمانت می‌دهند و معتبرترین وثیقه را به هم می‌سپارند که رفتار خوبی داشته باشند. بر همین اساس است که جنگجوی بدوی با فروبلعیدن گوشت و آشامیدن خون دشمن کشته شده‌اش می‌خواهد او را به نزدیکترین و صمیمی‌ترین دوست خود تبدیل کند» (Frazer, 2007/2008, pp. 554-557).

۲-۴- بویس و نظریه کمال کیهانی

مری بویس نیز نظریه جلب رضایت و نیرومندی ایزدان را مطرح می‌کند که بسیار به نظریه بلاگردانی نزدیک است:

«هند و ایرانیان باستان، جهان اطراف خود را آکنده از خدایان و نیروهای آسمانی می‌دانستند؛ از این رو تمام همت خود را صرف دلجویی و ستایش این خدایان می‌کردند. قربانی‌های آنان عموماً به دو منظور صورت می‌گرفت: نخست جلب رضایت و عنایت ایزدان و دیگر نیرومند کردن هر چه بیش‌تر ایزدان برای آن‌که بتوانند امور عالم را به شکل بهتری نظام بخشند؛ از این‌روست که این عمل، نوعی قرارداد و پیمان محسوب می‌شود» (Boyce, 1975/1995, p. 47).

وی یکی از اهداف انجام قربانی را حفظ کمال کیهانی می‌داند؛ زردشتیان معتقد بودند که اهوره مزدا و ایزدان به صورت دسته جمعی در مراسم قربانی شرکت می‌کنند و سبب می‌شوند تا جریان مداوم نیروی آسمانی حافظ حیات انسانی باشد. البته مقصود وی از قربانی، قربانی‌های گیاهی و حیوانی است (Boyce, 1975/1995, p. 47).

۲-۵- تایلور و نظریه همانندی آداب قربانی و آداب سلطنت

تایلور نیز از قربانی با عنوان پیشکشی برای مساعدت نیروهای برتر یاد می‌کند. او این آیین را دقیقاً مشابه اهداء یا پیشکشی که ممکن بود به یک پادشاه به‌خاطر احترام انجام شود و عنایتی را به دنبال داشته باشد در نظر می‌گیرد (Youngert. 1998. p. 36). تایلور قربانی را کشش طبیعی درون انسان تعریف می‌کند که تعهدی است بین او و آن‌چه که در ذهنش به عنوان مقدس در نظر می‌گیرد. از این‌رو، وی قربانی را پیشکشی به موجودات برتر به جهت تأمین عنایت و مساعدت بیش‌تر آن‌ها می‌داند (James. 1998. P.1).

۳- یافته‌های پژوهش

۳-۱- قربانی انسان

بشر، از دیرباز به منظور ایجاد پیوند و گسترش ارتباط، میان خود و امور قدسی به تقدیم انواع قربانی‌ها پرداخته است. آیین قربانی کردن انسان از آیین‌های کهن و بسیار گسترده‌ای که ارزش کیفی خاصی برای آدمی داشته و با اجرای آن، آدمی می‌کوشید با نیروهای طبیعی، پیوند برقرار کرده و به یاری آن، خود را در نظم جهانی دخیل سازد. در این پژوهش، قربانی‌های انسانی در شش بخش و به مواردی چون: رها کردن کودک به منظور دفع نحوست (زال)، قربانی انسان به منظور تسکین رنج شاه و رضایت ماران، قربانی انسان به منظور ابطال وقایع و پیش‌بینی‌های شوم، قربانی انسان و استفاده اعضای او به منظور درمان و بازیابی بینایی و قربانی کودکان به منظور طول عمر شاه، تقسیم می‌شود.

۳-۱-۱- رها کردن کودک به منظور دفع نحوست (زال)

گاه تولد برخی نوزادان با ویژگی‌های خاص، شوم و تجلی خشم خداوند تلقی می‌شد به همین دلیل برای دفع مصایب و نحوست، نوزاد را رها می‌کردند تا بمیرد. در *شاهنامه*، هنگامی که خدمتکاران، سام را از تولد فرزندی سفید مو، آگاه می‌کنند وی به شدت اندوهگین می‌شود و دستور می‌دهد کودک را در کوه رها کنند تا خوراک حیوانات شود. وی پس از نیایش و اندیشه بسیار درباره تولد چنین فرزندی با خود می‌گوید:

وگر کیشِ آهرمن آورده‌ام	اگر من گناهی گران کرده‌ام
به من بر ببخشاید اندر نهان	به پوزش مگر کردگار جهان
سیه‌پیکر و موی سر چون سَمَن	ازین بچه چون بچه اهرمن
چه گویم ازین بچه بد نشان	چو آیند و پرسند گردنکشان
پلنگ دو رنگست گر خود پرست	چه گویم که این بچه دیو چیست
نخواهم برین بوم و بر آفرین	ازین ننگ بگذارم ایران‌زمین
از آن بوم و بر دور بگذاشتند	بفرمود پس تاش برداشتند
بدان خانه آن خرد بیگانه بود	به جایی که سیمرغ را خانه بود
برآمد برین روزگاری دراز	نهادند بر کوه و گشتند باز

از ابیات بالا مشخص می‌شود که تولد چنین نوزادانی برای والدین شوم و مایه ننگ محسوب می‌شد به گونه‌ای که سام، برای رهایی از چنین ننگی، حاضر می‌شود ایران را ترک کند. اهمیت چنین باوری در داستان رستم و اسفندیار، آشکار می‌شود. در سفر اسفندیار به سیستان و مجادله او و رستم، اسفندیار به خاطر همین مسئله به تبار رستم، طعنه می‌زند و او را تحقیر می‌کند (Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 5, p. 344). با توجه به ابیات شاهنامه، مشخص می‌شود که در گذشته، سفیدی مو، نحس تلقی می‌شده و چنین فرزندان را دیوزاد می‌دانستند. با در نظر گرفتن سخنان اسفندیار می‌توان گفت: با توجه به جادوی تقلیدی (شبهات)، سفیدی موی فرزند (زال)، نمادی از شومی و پیری است و به تصور سام، این امر ممکن بود تبعات شومی برای خاندانش به دنبال داشته باشد و باعث خشکی، ناباروری یا نابودی خانواده وی شود. پس رها کردن کودک شوم با ویژگی غیرطبیعی در کوه در واقع فداکردن وی به منظور بلاگردانی و حفظ تبار و خاندان است. نکته شایان ذکر، گذاشتن و رهاکردن کودک در قله‌ای که جایگاه و قلمرو پرنده‌ای اسطوره‌ای و رازآمیز است (و در داستان‌های زال و هفت‌خان، هیبتی اهورایی و اهریمنی دارد) می‌تواند یا نوعی پیشکش به آن پرنده به منظور بلاگردانی باشد، یا چنانچه پیشکشی نباشد، دست کم هلاک شدن او باعث دفع نحوست می‌شود و گرنه می‌توانستند او را در مکانی دورتر رها کنند. در مقاله «کودک رهاشده» آمده است که: «البرز، مرز میان دنیای زندگان و دنیای مردگان است پس می‌توان گفت که زال با تبعید به کوه، قدم به قلمرو مردگان می‌گذارد» (Shirdel, Z.; Rahimi, 2017, p. 151). با توجه به این امر در ژرف‌ساخت این داستان، در واقع زال به قلمرو مردگان فرستاده شده است و سام با فداکردن او سعی دارد نحوست وی را دفع کند و خاندانش را از نابودی نجات دهد.

«در فارسی دری، زال به معنای پیرمرد یا پیرزن سفیدموی است. از زال در شاهنامه زال زر نیز یاد شده است که زر، کوتاه‌شده زرمان است که در فارسی پهلوی معنای پیر می‌دهد» (Vaziri, 1991, p. 32). «زال زر معنای سالخوردگی دارد» (Amouzegar, 2013, p. 70). صاحب کتاب *زروان در حماسه ملی ایران* در این مورد، توضیح کامل‌تری می‌آورد:

«زال از ریشه Zar به معنی پیرشدن است که از همین ریشه، صفت Zarata (پیر) ساخته شده است. معادل Zar در سنسکریت، jr/jar است که از آن صفت jarant (پیر و ناتوان) دیده می‌شود، اما در مقابل معنی پیری، این واژه در بردارنده معنای «توانا و قوی» نیز هست، چنان‌که این تقابل معنایی در ریشه هند و اروپایی واژه یعنی ger آشکار است. این ریشه از یک سو به معنی «مستهلک شدن» و از دیگر سو، در بردارنده معنی «بلوغ و رسیدن» است؛ بنابراین در ریشه واژه زال که او را

با زروان سنجیده‌اند و او را چهره حماسی زروان در اسطوره دانسته‌اند، چهره مرگ (اهریمن) و زندگی (هرمزد) حضور دارد. زال، چهره‌ای زروان‌وار دارد. در سنجش این دو گفته‌اند که نام زال، زر و زروان هم‌ریشه است و همان‌گونه که اهریمن، نخستین موجودی است که از زروان زاده می‌شود، زال نیز در آغاز پیدایش، وجودی اهریمنی پنداشته شده است؛ همان‌گونه که زروان پس از چشم‌داشت بسیار دارای فرزند می‌شود، سام نیز پس از گذشت زمان بلند، فرزندی دیوسار می‌یابد. زال از همان آغاز پیرانه‌سر آفریده می‌شود و تا پایان حماسه، همان‌گونه باقی می‌ماند و مرگی برای او در *شاهنامه* وجود ندارد؛ چنانکه زروان، بیمرگ و عاری از تباهی است» (Ardestani, Rostami, 2014, p. 88).

شایان ذکر است: در مواردی که کودکی ناقص به دنیا می‌آید یا تولد او به شیوه عجیبی بود، این کودک را یکی از تجلیات خشم خدا و خطری برای تمام جامعه محسوب می‌داشتند. برای خلاصی جامعه از شر چنین کودکی، او را سر راه می‌گذاشتند و در برخی روایات از این اسطوره، کودک را در کوهستانی می‌گذارند (Hanaway, 1988/1996, pp.265-266). «سام مانند بیش‌تر مردم زمان خود، اعتقادات خرافه‌آمیز داشته است. یکی از باورهای نادرست این بود که بچه‌های ناقص الخلقه تخمه اهریمن هستند. اعتقاد بی‌پایه دیگر این بود که هر کس، گناه بزرگی بکند، خداوند برای مجازاتش به او بچه ناقص عضو یا ناقص عقل می‌دهد» (Vaziri, 1991, p. 22). چنان‌که گفته شد، سفیدی موی زال، نمادی از پیری و تولد کودکی با ویژگی سفیدمویی (نشانه‌ای شوم و اهریمنی)، امری غیرطبیعی است و در واقع نوعی نقص در خلقت وی است. پس رها کردن کودک به علت چنین نقصی، فداکردن وی به‌منظور بلاگردانی است. از دیدگاهی دیگر، زال، نمودی از «زروان» است و کلمه «زروان» از ریشه «زر» به معنای پیرشدن است و با «زروان»، نیرویی اهریمنی همراه است. از این جهت اگر زال را نمودی از زروان بدانیم با او هم نیروی شر همراه است و به همین دلیل، او را طرد می‌کنند. شایان ذکر است که طبق تحقیقات میدانی نویسنده در فرهنگ‌عامه استان ایلام، برخی نوزادان ناقص‌الخلق را حاصل گناه پدر و مادر می‌دانند و با توجه به این عقیده، به نظر می‌رسد، رها کردن زال در کوه شیوه‌ای از پیشکش کودکان به منظور کفاره گناه و بلاگردانی باشد که این موارد با نظریه‌های بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس سازگار است.

۳-۱-۲- قربانی انسان به منظور تسکین رنج شاه

در باور پیشینیان، حفظ جان شاه به دلیل اعتقاد به باور پیوند سلامتی او با باروری و حفظ توازن طبیعت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و افراد برای حفظ چنین نظم و توازنی که حیات سایر افراد جامعه به آن بستگی داشت به پیشکش انواع قربانی‌ها، همچون قربانی انسان می‌پرداختند (Frazer, 2007/2008, p. 299). نمونه چنین باوری در داستان ضحاک دیده می‌شود. پس از بوسه ابلیس بر کتف ضحاک، دو مار بر کتف او می‌رویند و پزشکان از درمان او بازمی‌مانند سپس ابلیس به صورت پزشکی بر ضحاک ظاهر می‌شود و درمان درد و تسکین او را گشتن جوانان و خوراندن مغز آنها به ماران می‌داند (Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 1, p. 55). از آن پس، هر روز دو جوان را می‌کشتند و مغز آن‌ها را به مارها می‌دادند.

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

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 1, pp. 55-56)

در کوشش‌نامه نیز، داستان گشتن جوانان به منظور تسکین رنج ضحاک، چنین آمده است: پزشکی هندی، نزد ضحاک می‌آید و ادعا می‌کند با گشتن دو تن از زندانیان و آوردن سر آنها می‌تواند درد شاه را تسکین دهد (Iranshah, 1998, p. 305). در روایت ابی‌الخیر، خبری از رستن مار بر کتف ضحاک و قربانی انبوه جوانان بیان نشده است و تنها به گشتن دو زندانی و ساختن مرهم از مغز آن‌ها برای درمان جراحات ضحاک سخن گفته است.

در داستان فریدون نیز پس از بالغ شدن او و پرسش از مادر (فرانک) درباره نسب خود و پاسخ فرانک، مشخص می‌شود که پدرش (آبتین) از جمله جوانانی بوده است که برای سلامتی ضحاک قربانی شده است (Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 1, p. 63). در واقع اندیشه قربانی جوانان در اسطوره ضحاک با سنت گسترده قربانی کردن جوانان و کودکان برای شاه زیرزمین در جهان باستان مرتبط است (Ghaemi, 2015, p. 52).

در این داستان، قربانی جوانان با هدف فرونشاندن خشم مارها و مرگ تدریجی آنان و تسکین رنج ضحاک انجام گرفته است و با توجه باور پیوند شاه با توازن طبیعت، این داستان، نوعی بلاگردانی از پادشاه است که با نظریه بلاگردانی فریزر همخوانی دارد.

۳-۱-۳- قربانی انسان به منظور ابطال وقایع و پیش‌بینی های شوم

۳-۱-۳-۱- داستان ضحاک

تقدیم انواع قربانی‌ها برای مصون ماندن از حوادث و پیشامدهای ناگوار و شوم از مهمترین اهداف قربانی‌ها محسوب می‌شود که نمونه آن در داستان ضحاک و پیش‌بینی یکی از ستاره‌شناسان درباره سرنوشت او دیده می‌شود. در این داستان، یکی از اخترشناسان پیش‌بینی می‌کند که ضحاک توسط جوانی از تخت پادشاهی برکنار و گشته می‌شود به همین دلیل، ضحاک برای بلاگردانی و ابطال پیش‌بینی اخترشناسان، تصمیم می‌گیرد، خون انسان‌ها و حیواناتی را در حوضی بریزد و بدن خود را در خون غوطه‌ور سازد.

کجا گفته بودش یکی پیش‌بین	که پردخته کی گردد از تو زمین
که آید که گیرد سر تخت تو	چگونه فروپژمرد بخت تو
دلش زآن زده فال پر آتش است	همه زندگانی برو ناخوش است
همی خون دام و دد و مرد و زن	بریزد، کند در یکی آبن
مگر کو سر و تن بشوید به خون	شود فال اخترشناسان نگون

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 1, p. 77)

در این داستان، بنا به پیشگویی اخترشناسان ضحاک، خون انسان و حیوانات را در تشتی می‌ریزد و برای دفع چشم‌زخم و بلا، بدن خود را در آن می‌شوید. نمونه این مورد در کلیله و دمنه و داستان پادشاه و برهمنان دیده می‌شود که برهمنان با نیرنگ از شاه می‌خواهند برای دفع بلا، بایستی خون نزدیکانش را در تشتی ریخته و در ساعتی در آن بنشیند (Ebn Moghafa, 2007, p. 351-353). قربانی در این مورد، بیشتر ناظر بر اندیشه تأثیر خون در ابطال بلا یا است. این مورد با نظریه‌های پادشاه الوهی (پیوند سلامتی شاه و حیات جانوری-گیاهی) و بلاگردانی فریزر مطابقت دارد. افزون بر آن با توجه به باور نیرو و حیات‌بخشی خون، می‌توان این داستان را با نظریه بستن پیمان برادری از فریزر (و کسب نیروها و توانایی افراد با دستیابی به خون و برخی اعضای آنها) بررسی و تحلیل کرد. از دیدگاهی دیگر این اندیشه، باور تأثیر خون در ابطال مصائب و خواص بلاگردانی آن را به ذهن متبادر می‌کند (Frazer, 2007/208, pp. 593-597).

۳-۱-۳-۲- داستان سیاوش

یکی از برجسته‌ترین داستان‌هایی که در آن، انسانی با هدف دفع بلا و نحوست، قربانی می‌شود، داستان قتل سیاوش به دستور افراسیاب است. با توجه به ارتباط داستان قتل سیاوش با خواب افراسیاب تورانی، ذکر خواب افراسیاب، قبل از پرداختن به چگونگی قتل سیاوش به منظور روشن شدن علت این قتل آیینی، ضروری است.

افراسیاب شبی در خواب می‌بیند که گردباد تندی وزیدن می‌گیرد و خیمه‌هایش را سرنگون می‌کند و از بریده شدن سر سپاهیان‌ش، جوی خون جاری می‌شود سپس سوارانی او را نزد کاوس می‌برند و فرزند خردسال او، افراسیاب را با شمشیر به دو نیم می‌کند سپس با ترس بیدار می‌شود و خوابش را با نزدیکانش در میان می‌گذارد. گرسیوز با شنیدن سخنان افراسیاب به او دلداری می‌دهد و از او می‌خواهد که خواب را به فال نیک بگیرد؛ آن‌گاه خوابگزاران را می‌خوانند تا به تعبیر خواب شاه پردازند. افراسیاب قبل از نقل خواب به ستاره‌شماران دستور می‌دهد که در صورت آشکار شدن خوابش سر آنها را از تن جدا می‌کند. خوابگزاران به تعبیر خواب او می‌پردازند و سیاوش را خطری برای پادشاهی او می‌دانند و با نیرنگ گرسیوز، افراسیاب به سیاوش بدگمان می‌شود و دستور می‌دهد او را به قتل برسانند (Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, pp. 250-251). در داستان گذشته شدن سیاوش، سیر داستان، نشان دهنده قربانی وی با هدف بلاگردانی از شاه است. پس از دستگیری سیاوش در حالی که پالهنک بر گردنش نهاده‌اند او را نزد افراسیاب می‌برند و افراسیاب دستور می‌دهد:

چنین گفت سالار توران سپاه	که اندر کشیدش به یک روی راه
گنیدش به خنجر سر از تن جدا	به شخی که هرگز نروید گیا
بریزید خونش بر آن گرم خاک	ممانید دیر و مدارید باک

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, p. 350)

در این ابیات، افراسیاب دستور می‌دهد، سر سیاوش را در جایی ببرید که زمین آن سخت و محکم باشد و گیاهی در آن جا نروید. به نظر می‌رسد، چنین مکانی با این ویژگی‌ها، کوه یا روی صخره‌ای باشد که به علت فقدان خاک، گیاهی در آنجا نمی‌روید. لسان درباره رسم کهن ایرانیان باستان هنگام تقدیم قربانی چنین می‌گوید: ایرانیان باستان، آیین قربانی را بر روی کوه‌ها و پشته‌ها برگزار می‌کنند (Lesan, 1978, p. 61). شایان ذکر است که در این ابیات، نوعی تناقض دیده می‌شود. افراسیاب ابتدا می‌گوید که بر روی شخی (کوه یا زمینی با پوشش سخت و سنگی) سر سیاوش را

ببرید که گیاهی نروید و سپس می‌گوید خورش را بر آن خاک گرم بریزید اما در ابیاتی که در ادامه می‌آید، گروهی در دشت، سر سیاوش را در تشتی زرین می‌برد و خورش را در مکانی پوشیده از سنگ می‌ریزد.

هنگامی که دمور و گروهی، نزد افراسیاب می‌روند و از وی می‌خواهند تا سیاوش را بکشد، انگیزه وی از کشتن سیاوش روشن می‌شود و آن چیزی نیست، جز بلاگردانی و ابطال خوابی که دیده بود.

بدیشان چنین پاسخ آورد شاه
ولیکن به گفت ستاره شمر
کز من ندیدم به دیده گناه
به فرجام ازو سختی آید به سر

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, p. 353)

سپس برای دفع بلا با کشتن وی موافقت می‌کند.

سرش را ببرید یکسر ز تن
بباید که خون سیاوش زمین
تنش گرگان را بپوشد کفن
نبوید، نروید گیا روز کین

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, p. 354)

نکته قابل توجه در این ابیات، تأکید افراسیاب بر این نکته است که نباید خون سیاوش بر خاک ریخته شود. این اندیشه با اهداف گوناگونی در فرهنگ‌های مختلف دیده می‌شود. «قاعده کلی است که خون شاهان را نباید بر زمین ریخت بنابراین وقتی قرار باشد که شاه یا یکی از وابستگانش بمیرد، او را طوری می‌کشند که خورش بر زمین نریزد. در ساکس (Sax) غربی مردم معتقدند: زمینی که خون انسان در آن ریخته باشد، نفرین شده است و برای همیشه بایر خواهد ماند» (Frazer, 2007/2008, pp. 259-260). با توجه به گفته فریزر، علت اصلی خودداری از ریختن خون بر زمین، نحوست و قحطی حاصل از این نوع قتل‌هاست. پس قتل آیینی سیاوش جنبه باروری ندارد زیرا با توجه به ابیات بالا، افراسیاب تأکید می‌کند، خورش را در جایی بریزند که گیاه نروید. اگر مقصود وی از بریدن سر سیاوش، باروری طبیعت بود بر چنین امری، تأکید نمی‌کرد.

سپس گرسیوز و گروهی برای اجرای فرمان افراسیاب، سیاوش را به مکان مورد نظر می‌برند.

چُن از لشکر و شهر اندر گذشت
ز گرسیوز آن خنجر آگون
کشانش ببرند هر دو به دشت
گروی زره بستد از بهر خون
نه شرم آمدش زو بنیز و نه باک
بیفکند پیل ژیان را به خاک

یکی تشت زرین نهاد از برش	جدا کرد از آن سرو سیمین سرش
به جایی که فرموده‌بد، تشت خون	گروی زره بُرد و کردش نگون
یکی باد با تیره‌گردی سیاه	برآمد بیوشید خورشید و ماه
کسی یکدگر را ندیدند روی	گرفتند نفرین همه بر گروی

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, pp. 357-358)

با توجه به این ابیات، مشخص می‌شود که گروی، سرِ سیاوش را در دشت و بر روی تشتی زرین می‌بُرد و خونش را در مکانی که افراسیاب دستور داده بود (شَخ: کوه یا زمینی پوشیده از سنگ) می‌ریزد. برخی گشته شدن سیاوش را نوعی قربانی به منظور باروری طبیعت می‌دانند.

«در آسیای غربی و مدیترانه مادرسالاری وجود داشته است و یکی از آیین‌های مادرسالاری این بود که ملکه هر سال با پهلوانی ازدواج می‌کرد و در پایان سال، همان‌طور که خدای باروری توسط مادر کشته می‌شد، همسر ملکه را نیز شهید می‌کردند و خونش را بر گیاهان می‌پاشیدند و معتقد بودند که گیاهان بر اثر این خون، رشد می‌کنند و بارور می‌شوند. به نظر می‌رسد داستان سیاوش می‌تواند شکل توسعه یافته‌ی این آیین بومی غیرایرانی باشد. سیاوش در واقع پهلوانی است که او را به ازدواج دختر درآورده‌اند. در داستان سیاوش صحبت از این است که او به سلطنت برسد؛ چون در مدتی که او همسر ملکه است؛ در واقع از جانب او حکومت می‌کند؛ یعنی حکومت کردن، جزیی از امکانات این پهلوان است. سرانجام می‌بینیم که سیاوش را می‌کشند و خونش را می‌ریزند و گیاه سیاوشان سبز می‌شود. سبز شدن گیاه ممکن است، معرف همان باروری باشد» (Bahar, 1386, p. 388).

با توجه به این امر، مهرداد بهار، سیاوش را پهلوان و همسر ملکه در جامعه مادرسالار می‌داند که برای سرسبزی و فراخی زندگی، قربانی می‌گردد (Bahar, 1386, p. 468). شیوه قتل سیاوش با چگونگی قربانی انسانی میان سکاها در برخی جزئیات شباهت دارد. سکاها پس از شستن سرِ اُسرا با شراب، گلوی آن را روی پشته‌ای می‌بریدند سپس خون قربانی را در ظرفی ریخته و آن را روی خنجری می‌ریختند. همچنین بازو و کتف راست قربانی را از پیکرش جدا می‌ساختند و به‌عنوان پیشکشی به سوی آسمان (خورشید) پرتاب می‌کردند (Mostafavi, 1990, p. 72).

مصطفوی شیوه قتل سیاوش را رسمی سکایی می‌داند ولی با مقایسه چگونگی قتل سیاوش با رسم سکایی به این نکته می‌رسیم که در داستان سیاوش، تنها ریختن خون او در ظرف با شیوه قربانی، میان سکاها شباهت دارد و هدف این قربانی‌ها کاملاً متفاوت است زیرا بنا به گفته مصطفوی، قربانی در میان سکاها با هدف پیشکش او به خورشید انجام می‌شود و جنبه جلب

رضایت و باروری دارد، اما با توجه به متن شاهنامه، قتل سیاوش توسط افراسیاب با هدف بلاگردانی و دفع نحوست خوابی بود که ستاره شماران تعبیر کرده‌اند. در این داستان، سر بریدن و ریختن خون در تشت، جنبه قربانی را تقویت می‌کند و وزیدن باد و گرد و خاک سیاه نیز، فضای جادویی آن و اندیشه نحوست گشتن شاهان را به ذهن متبادر می‌کند. دستور افراسیاب مبنی بر ریختن خون سیاوش در مکانی خاص که گیاه نروید نیز ریشه در این باور دارد که ریختن خون بر زمین، خونخواهی و انتقام را در پی دارد. با توجه به تأکید افراسیاب (ریختن خونش در جایی که گیاه نروید)، قتل سیاوش نمی‌تواند به منظور باروری طبیعت باشد زیرا گیاه خود نماد باروری و سرسبزی است.

از ابیات فوق، برمی‌آید که سیاوش را در دشت قربانی کرده‌اند و خونش را در جایی که گیاه نمی‌روید و کرکسان جای دارند، ریخته‌اند. به نظر می‌رسد مکان مورد نظر، کوه باشد. کوه در باور پیشینیان به عالم مینوی نزدیک بود و در این مکان به عبادت می‌پرداختند. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت، گشته شدن سیاوش نوعی قربانی به منظور بلاگردانی و دفع نحوست خواب افراسیاب است و با نظریه بلاگردانی فریزر قابل بررسی است. علاوه بر این، این داستان را نیز می‌توان با نظریه پادشاه الوهی فریزر و حفظ کمال کیهانی از مری بویس، تحلیل کرد زیرا این قربانی برای حفظ شاهی (افراسیاب) انجام می‌شود که حیات او ضامن حفظ حیات جانوری-گیاهی و نگاهداشت کمال کیهانی است.

۳-۱-۴- قربانی انسان و استفاده اعضای او به منظور درمان و بازیابی بینایی

گاه قتل آیینی و قربانی افراد، ریشه در این باور دارد که برخی از اندامها، نیروی جادویی و شفابخش دارد و برای درمان بیماری‌ها و بهبودی افراد موثر است؛ نمونه این باور در داستان حمله کاوس به مازندران و نبرد رستم با دیو سپید دیده می‌شود.

پس از آن که کاووس به مازندران حمله می‌کند، شاه مازندران به کمک دیو سپید او را شکست می‌دهد و دیو سپید با جادو، کاوس و سپاهیانش را نابینا می‌سازد و رستم با حمله به شاه مازندران و شکست او، ایرانیان را نجات می‌دهد. پزشکان خون جگر دیو سپید را برای مداوای کاووس تجویز می‌کنند و کاوس از رستم می‌خواهد با کشتن دیو سپید و ریختن مقداری از خون جگر دیوسپید در چشم او و سپاهیانش، آنها را بینا سازد.

پزشکان به درمانش کردند امید
چنین گفت فرزانه مردِ پزشک
چکانی سه قطره به چشم اندرون
به خون دل و مغز دیو سپید
که چون خون او را به سان سرشک
شود تیرگی پاک با خون برون
(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, p. 40)

و پس از شکست دیو، سینه‌اش را می‌درد:

فرو بُرد خنجر، دلش بردید
به اولاد داد آن فسرده جگر
برو آفرین کرد فرخنده شاه
به چشمش چو اندر کشیدند خون
جگرش از تن تیره بیرون کشید
سوی شاه کاوس بنهاد سر
که بی‌تو مبادا نگین و کلاه
شد آن تیرگی از دو دیده‌ش برون
(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 2, pp. 43-44)

سؤالی که پیش می‌آید این است که پیشینیان چه موجوداتی یا کسانی را دیو می‌دانستند؟ به نظر می‌رسد در ادوار گذشته، انسان‌های درشت قامت، نیرومند و سیاه‌چهره را به علت چالاکي و جنگاوری، دیو می‌خواندند. در کوش‌نامه نیز داستان رفتن کاووس به مازندران، چنین آمده است: کوش، با توصیف سرزمین سیاهان (آفریقا) که سنگش لعل و زمرد است و به جای خاک از زمینش زر می‌روید، کاووس را فریب می‌دهد و در آن‌جا دیوسپید با افسون، کاووس و سپاهیان‌ش را کور می‌کند سپس رستم با کُشتن دیوسپید و ریختن خون جگر وی در چشم کاووس و ایرانیان، آنها را بینا می‌سازد.

به ایران زمین اندر افتاد شور
هر آن کس که او کوش را دیده بود
همی گفت کان دیو بود این شگفت
که لشکر کشید او به مازندران
بماندند تا رستم تاج‌بخش
ز زاول بیامد دلی پُر ز درد
نه سنجه بماند و نه دیو سپید
چنان دان که گوینده باستان
چنین گفت کز خون دیو سپید
که دیو سپید آن سپه کرد کور
وگر نام زشتیش بشنیده بود
که کاووس کی را بر آن ره گرفت
کنون کور شد با همه سرکشان
ببخشودشان و اندر آمد به رخس
ز جان سیاهان برآورد گرد
نه ارژنگ و غندی و نه باربید
بسی رمز گفت اندرین داستان
بود شاه را روشنایی امید

چو گشته شد آن مردِ ناهوشیار
از آن تیرگی رسته شد شهریار
(Iranshah, 1998, p. 661)

در این ابیات، ابی‌الخیر ابتدا از «سیاهان» نام می‌برد و در بیت پایانی از دیوسپید با عنوان «مردِ ناهوشیار» یاد می‌کند؛ همین مسئله می‌تواند قرینه‌ای مبنی بر انسان بودن دیو سپید باشد و این که پیشینیان دشمنان و قبایل وحشی و افراد درشت اندام را با عنوان دیو می‌خوانند. در کتاب *جهان‌اسطوره‌شناسی* (جلد ۱) آمده است: «قصه‌های جانوران و اساطیری که در آن‌ها، خدایان یا دیوان حیوان نما نقش دارند از آیین‌هایی مشتق شده‌اند که در آن‌ها، آدم‌هایی به هیئت جانور درآمده و عهده‌دار ایفای نقش‌هایی بوده‌اند» (Krappe, 1938/2016, p. 57). چنین رسمی نیز در یونان رایج بوده است. «در آتن، قربانی سالیانۀ گاو ملکوتی، تحت تشریفات به نام بوفونیا (Bouphonia) می‌شد. در آتن، دختران جوان، لباسی از پوست خرس بر تن می‌کردند و نام حیوان را بر خود نهاده و به رقص مشغول می‌گشتند» (Challaye, 1967, p. 349). در کتاب *شاخه زرین* نیز دربارهٔ علت پوشیدن پوست و تشابه به برخی حیوانات یا موجودات فراطبیعی چنین آمده است:

«انسان بدوی کوشیده است، اصل تقلید را برای تأمین نیازهایش به وسیلهٔ نمایش‌های دینی یا جادویی به کار گیرد زیرا رقص‌ها و مراسم ماسک‌دار در اصل برای تأمین مقاصد عملی پدید آمد. بازیگران می‌خواستند با تقلید رفتار برخی موجودات قدرتمند مافوق انسان، برکت و سعادت را برای جامعه فراهم آورند و در قالب آن شخصیت موقتی، معجزات سودمندی را انجام دهند که در ظرفیت انسانی خود، قادر به انجام آن نبودند» (Frazer, 2007/2008, pp. 675-676).

در فرهنگ‌عامهٔ آلاشت نیز آمده است: دیوان، همان جوانان نیرومند مازندران بوده‌اند که توانایی خود را با شکار پلنگ و گاو میش و پوشیدن پوست و قسمت فوقانی جمجمهٔ این حیوانات نشان می‌دادند (Pahlavan, 2006, pp. 123-124). در کتاب *اسطوره‌های ایرانی* نیز دربارهٔ دیوان چنین آمده است:

«در سراسر شاهنامه، دوش به دوش پادشاهان و پهلوانان، موجودات شر نیز در قالب دیو، ظاهر می‌شوند. فردوسی این دیوها را انسان‌های بدی می‌شمارد که در مقابل پروردگار ناسپاسی کرده‌اند. آنها غالباً تجسم اهریمن یا ابلیس توصیف شده‌اند اما عملاً گروه خاصی از پادشاهان دشمن از نواحی مازندران و طبرستان هستند، هر چند مکان جغرافیایی دقیق آنها روشن نیست» (Curtis, 1997, p. 53).

با توجه به این موارد، می‌توان گفت که آنچه در شاهنامه با عنوان دیو و دیوان شناخته می‌شوند؛ دشمنان قدرتمند و بومیانی وحشی، چالاک و توانایی بوده‌اند که پوست حیوانات بر تن می‌کردند و با هیئت حاکمه در نزاع بودند به همین دلیل این اقوام و گروه‌های وحشی، تجسم اهریمن و دیوان قلمداد می‌شدند که در پی آسیب زدن به انسان‌ها هستند و دیوسپید و کارگزاران او از جمله همین گروه‌های وحشی بوده‌اند. در این داستان از آنجا که قتل دیو (انسان) با هدف بلاگردانی از شاه (کاوس) و درمان او انجام شده است، می‌تواند با نظریه‌های پادشاه‌الوهی و بلاگردانی از فریزر و نظریه کمال کیهانی مری‌بویس تبیین شود زیرا در باور گذشتگان، حیات شاه با باروری طبیعت رابطه مستقیمی داشت و در صورت ضعف یا به خطر افتادن جان وی، طبیعت با مخاطره مواجه می‌شود. با توجه به آنچه گفته شد در این داستان، این افراد یا اقوام بدوی و وحشی با توجه به هیئت ظاهری و پوشش آنها که یکتاپرست هم نبودند و انسان تلقی نمی‌شدند و چنین عملی رواج قربانی توسط ایرانیان محسوب نمی‌شود. البته جنبه‌های افسانه‌ای و غیرحقیقی چنین موجودی را نیز باید در نظر داشت.

در پایان به گفته فردوسی در این زمینه می‌پردازیم:

تو مر دیو را مردم بد شناس	کسی کاو ندارد ز یزدان سپاس
هرآن‌کو گذشت از ره مردمی	ز دیوان شمر، مشمر از آدمی
خرد گر بدین گفت‌ها نگرود	مگر نیک معنیش می‌نشود

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 3, pp. 296-297)

۳-۱-۵- قربانی کودکان به منظور طول عمر شاه

گاه برای طول عمر شاه، کودکان زیبا را قربانی می‌کردند. در داستان خاقان چین، سپاه ایران در راه سغد به شهر بیداد می‌رسد که پادشاه آنجا (کافور) به خوردن کودکان گرایش دارد و رستم با کشتن این پادشاه، مردم را از ظلم وی می‌رهاند.

وز آن جایگه لشکر اندر کشید	به یک منزلی بر یکی شهر دید
کجا نام آن شهر بی‌داد بود	دزی بود وز مردم آباد بود
همه خوردنی‌ها ز مردم بدی	پری‌چهره‌ای هر زمان گم بدی
به خوان چنان شهریار پلید	نبودی جز از کودک نارسید
پرستندگانی که نیکو بدی	به دیدار و بالا بی‌آهو بدی

از او ساختندی به خوان بر خورش بدین‌گونه بُد شاه را پرورش

(Ferdowsi, 1987-1996, Vol. 3, pp. 255)

همان‌طور که می‌بینیم، قربانی کودکان در شهر بیداد در سُغد رواج داشته است و رستم با گشتن پادشاه شهر بیداد و برچیدن رسم آدم‌خواری و قربانی کودکان و زیبارویان، مخالفت خود را با آن نشان می‌دهد که این امر، دلیلی بر مذموم بودن این عمل و مخالفت ایرانیان با آن است. با بررسی‌های انجام شده، آدم‌خواری یکی از شیوه‌های قربانی انسان است و هدف آن رفع گرسنگی نیست و انگیزه‌ای عقیدتی و مذهبی دارد که در مقدمه با عنوان نظریه فریزر (کسب خصایص خوب افراد و بستن پیمان برادری) ذکر شد.

انسان‌های ابتدایی بر این پندار بوده‌اند که هر چیز مقدسی که در جوار اشیاء مقدس دیگری قرار گیرد، خود نیز جنبه مقدس خواهد یافت و کودک که حاصل پیوندی مقدس محسوب می‌شود نیز مقدس است و گران‌بهاترین عامل قربانی برای خدایان می‌تواند باشد (Mostafavi, 1990, p. 189). آدم‌خواری یکی از گونه‌های قربانی است و از شیوه‌های پیروی می‌کند که بر مبنای آن، ابتدا می‌باید با ریختن خون انسان، او را از ادامه حیات بازداشت (Davis, 1981, p. 281). جنگ‌های بین قبایلی که در آن انسان به آدم‌خواری می‌پردازد، نباید تنها برای فرونشاندن عطش گشتار یا خوردن گوشت دشمنان باشد. در مواردی که اُسرا و زندانیان خورده می‌شوند، مقصود سیر کردن شکم نیست بلکه عملی مذهبی است و به افتخار خدایان انجام می‌شود. این رفتار انگیزه‌های مهمتری جز برآوردن نیازهای غریزی دارد (Davis, 1981, p. 288). در تاریخ هرودوت نیز انگیزه آدم‌خواری هندوانی به نام پادئی‌ها چنین عنوان شده است: اگر یکی از زنان یا مردان همشهری شان بیمار شود، دوستان نزدیکشان آنها را کُشته و از گوشتشان غذایی تهیه می‌کنند و کمتر کسی خود را از این افتخار محروم می‌کند (Herodotus, ca. 450-440 B.C.E/2003, Vol. II, p. 199). در واقع آدم‌خواری درون قبیله‌ای اغلب به منظور سعادت قبیله و انتقال صفات نیک قربانی به بقیه افراد و خویشان انجام می‌شد (Brown, 2005, P. 60).

در کتاب *روایات د/راب هرمنزیار درباره تحریم رسم آدم‌خواری در آیین زردشت آمده است*: خوردن گوشت آدمی در آیین زردشتی حرام و مستوجب عقوبت بسیار سختی بود و شاید بدتر از آن، خوردن گوشت مردار بود. خانه چنین فردی باید ویران و چشمانش از کاسه و دلش از سینه بیرون آورده شود (Unvala, 1922, p. 277).

با توجه به ابیاتی که در آغاز این بخش آمد، به نظر می‌رسد قربانی کودکان برای کافور (پادشاه شهر بیداد) با هدف جذب نیرو و صفات نیک قربانی‌ها و طول عمر شاه از طریق خوردن گوشت آنها انجام شده است که با نظریه پادشاه‌الوهی و کسب خصایص و نیروهای فرد (نظریه پیمان برادری) از فریزر سازگار است. شایان ذکر است که در این داستان به زیبارویی و بی‌عیب بودن کودکان اشاره شده است که از دیرباز جزو مهمترین شروط انتخاب قربانی‌های انسانی محسوب می‌شد (Coyajee, 1964/1974, p. 109) و فرد (شاه) با خوردن گوشت قربانی‌ها، قدرت و نیروهای مثبت آنها را جذب می‌کرد. پس آدم‌خواری، نوعی قربانی انسان برای طول عمر و کسب صفات مثبت قربانی محسوب می‌شود.

شایان ذکر است که برخی از تاریخ‌نویسان (هرودوت) به دلیل دشمنی با ایرانیان در روایاتی جعلی، سپاهیان خشایار شا در لشکرکشی یونان و همسر خشایارشا را متهم به قربانی انسان می‌کنند که قابل استناد نیست.

صاحب کتاب *آیین میتر* در مورد اتهام یونانیان و رومیان بر دشمنانشان چنین می‌گوید: «این نکته را نباید فراموش کرد که یونانیان و رومی‌ها قربانی انسان به مثابه اعمال نفرت‌انگیز و ناشایستی برای انسان متمدن تصور می‌کردند و از طرف دیگر برای از سکه انداختن یک مذهب، طریق بهتری از متهم کردن رهروان آن به قتل نفس، یافته نمی‌شد. این بود که اتهام قتل نفس، حربه‌ای بود که مدام به آن توسل می‌جستند و البته سخت موثر می‌افتاد» (Vermazern, 2008, p. 204). ژوستین (Justin) و اپیان (Appian) نیز گفته‌اند که داریوش اول به کارتاژیان امر کرده بود تا از قربانی کردن انسان‌ها برای ایزدان خود بپرهیزند (Pirmia, 1995, p. 639). واضح است که این گفته دیدگاهی شخصی نبوده و از سنت پارسی نشأت گرفته است.

شایان ذکر است که در شاهنامه فردوسی، نشانی از قربانی انسان از جانب ایرانیان، دیده نمی‌شود، شاهان و بزرگان هنگام پیروزی بر دشمنان یا رسیدن به مقصود، پس از تطهیر با حضور در آتشکده و پوشیدن جامه سفید به زاری و تقدیم قربانی‌های غیرخونی و معنوی (دعا و ستایش خداوند) پرداخته و فقرا و بینوایان را مورد بخشش و انعام قرار می‌دادند. مصادیق قربانی‌های انسانی که در این مقاله بررسی شد از جانب ترکان، تازیان و چینیان انجام شده نه از جانب ایرانیان. با توجه به موارد ذکر شده مصداقی از قربانی انسان در ایران (از زمان ظهور زردشت) دیده نمی‌شود هرچند اغلب ملت‌ها در دوران آغازین حیات خود، ممکن است چنین رسمی را تجربه کرده باشند. در مورد قربانی انسانی در ایران می‌توان گفت: این نوع قربانی به شکلی که در

فرهنگ‌های دیگر وجود داشته در ایران رایج نبوده است و شنیده هرودوت، آن هم، تنها دو مورد، دلیل و سند مهمی برای وجود این آیین در ایران نیست. البته وجود چنین مواردی را در آغاز حیات بدوی قوم آریایی و سنت‌های پیشازردشتی نمی‌توان انکار کرد. شایان ذکر است که در بحث قربانی انسان در ایران، مسئله مهم، بحث فرهنگی است. از زمانی که تمدن ایرانی به عنوان فرهنگی پویا و مشخص در میان سایر ملت‌ها مطرح و شناخته شده است چنین آیینی، مورد پذیرش و مطلوب فرمانروایان و فرهنگ ایرانی نبوده است. نکته دیگر مسئله رایج بودن یک آیین است تا بتوان آن را به ملتی نسبت داد. با وجود این که در تمدن‌های هند و بین‌النهرین، شیوه‌های مختلف قربانی انسان رواج فراوانی داشت در ایران که حلقه واسط دو تمدن است؛ مصداق مشخصی از این نوع قربانی، دیده نمی‌شود و این امر نشانگر فرهنگ غنی و پویای ایرانی است و چنانچه گذشت یکی از شرایط صلح داریوش با کارتاژیان نهی آنان از قربانی انسانی بوده است. البته با توجه به این که خرافات و جهل، عامل اصلی چنین آیین‌های انحرافی و غیرانسانی است؛ در بررسی‌های علمی، همواره باید موارد خاص و استثنایی را - که ممکن است میان گروهی محدود و نامتمدن رواج داشته و از سنت‌های بومی و کهن خود به ارث برده‌اند - مدنظر قرار نداد.

نتیجه‌گیری

نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که انعکاس قربانی انسان در *شاهنامه* اغلب با اهداف طول‌عمر، بلاگردانی و دفع نحوست انجام می‌شد. در متون یاد شده، قربانی‌های انسانی در پنج بخش از جمله: رها کردن کودک به منظور دفع نحوست (زال)، قربانی انسان به منظور تسکین رنج شاه و رضایت ماران، قربانی انسان به منظور ابطال وقایع و پیش‌بینی‌های شوم، قربانی انسان و استفاده اعضای او به منظور درمان و بازیابی بینایی و قربانی کودکان به منظور طول عمر شاه تقسیم‌بندی شد که قربانی به منظور بلاگردانی و طول عمر، اهمیت بیشتری داشت.

در رابطه با مصادیق یافت شده از قربانی انسان در *شاهنامه* درباره داستان‌های زال، دیو سپید و سیاوش می‌توان گفت: با توجه به جادوی تقلیدی (شباهت)، سفیدی موی فرزند (زال)، نمادی از شومی و پیری است و به تصور سام، این امر ممکن بود تبعات شومی برای خاندانش به دنبال داشته باشد و باعث خشکی، ناباروری یا نابودی خانواده وی شود؛ پس رها کردن کودک شوم با ویژگی غیرطبیعی در کوه در واقع فداکردن وی به منظور بلاگردانی و حفظ تبار و خاندان است. نکته شایان ذکر، گذاشتن و رهاکردن کودک در قلعه‌ای که جایگاه و قلمرو پرنده‌ای اسطوره‌ای و رازآمیز است (و در داستان‌های زال و هفت‌خان، هیبتی اهورایی و اهریمنی دارد)، می‌تواند نوعی

پیشکش به آن پرنده به منظور بلاگردانی باشد یا در صورت عدم پیشکش کودک به سیمرغ، هلاک شدن و دفع نحوست او باشد. قتل آیینی سیاوش نیز با توجه به متن شاهنامه، جنبه باروری نداشته و نوعی قربانی به منظور بلاگردانی از افراسیاب و دفع نحوست خواب وی بوده است. در مورد دیو سپید نیز می‌توان گفت: آن‌چه در شاهنامه با عنوان دیو و دیوان شناخته می‌شوند؛ دشمنان قدرتمند و بومیانی وحشی، چالاک و تنومندی بوده‌اند که با هیئت حاکمه در نزاع بودند به همین دلیل این اقوام و گروه‌های وحشی، تجسم اهریمن و دیوان قلمداد می‌شدند و دیوسپید یکی از این دشمنان بود. حمام ضحاک در تشتی از خون انسان‌ها و حیوانات نیز ریشه در باور تأثیر خون در ابطال مصائب و خواص بلاگردانی آن دارد. علاوه بر این با توجه به باور نیرو و حیات‌بخشی خون، این عمل می‌تواند به منظور کسب نیروها و توانایی موجود در خون قربانیان باشد. در مورد قربانی کودکان برای پادشاه نیز باید گفت با بررسی‌های انجام شده، آدم‌خواری یکی از شیوه‌های قربانی انسان است و هدف آن رفع گرسنگی نیست و انگیزه‌ای عقیدتی و مذهبی دارد و قربانی کودکان برای کافور، پادشاه شهر بیداد، قربانی انسان به منظور کسب خصایص نیکو آنهاست. شایان ذکر است که شواهد یافت شده از این آیین به شکلی که در فرهنگ‌های دیگر وجود داشته در ایران رایج نبوده است. در بحث قربانی انسان در ایران، مسئله مهم، بحث فرهنگی است. از زمانی که تمدن ایرانی به عنوان فرهنگی پویا و مشخص در میان سایر ملت‌ها، مطرح بوده است چنین آیینی، مورد پذیرش و مطلوب فرمانروایان و فرهنگ ایرانی نبوده است. در مورد انطباق نظریه‌های قربانی با مصادیق یافت شدن نیز باید گفت: نظریه‌های بلاگردانی و پادشاه الوهی فریزر و جلب رضایت ایزدان از مری بویس کاربردی‌تر از سایر نظریه‌هاست.

کتابنامه

- Amouzegar, J. (2013). *Mythological History of Iran*. (16th ed.). The Organization for Researching and Composing University textbooks in the Humanities (SAMT). [In Persian].
- Aqakhani Bijani, M., Hashemi Babaheidari, S. M., & Sadeghi, E. (2017). Badness-removing belief in Bakhtiari tribe. *Popular Culture and Literature*, 5(14). 49-67. [In Persian]. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.23454466.1396.5.14.1.1>
- Aqakhani Bijani, M., Toqyani, I., & Mohammadi Fesharaki, M. (2018). Sacrifice ritual in *Shahnameh* (The story of Rostam, Esfandiyyār and

- Siavash). *Popular Culture and Literature*, 6(20), 1-20. [In Persian].
<http://dorl.net/dor/20.1001.1.23454466.1397.6.20.5.4>
- Ardestani Rostami, H. R. (2014). *Zorvan in Iran's national epic*. Shiraz. [In Persian].
- Azadi Deh Abbasani, N. (2015). Decoding the rite of sacrifice in myth, mysticism and culture. *Mytho-Mystic Literature Journal (Persian Language and Literature Journal)*, 11(38), 11-40. SID. <https://sid.ir/paper/139601/en> [In Persian].
- Bahar, M. (1386). *From myth to history*. (5th ed.). Cheshme. [In Persian].
- Boyce, M. (1995). *A history of Zoroastrianism* (H. Sanatizadeh Trans., vol.1). Toos. (Original work published 1975). [In Persian]
- Brown, P. (2005). Cannibalism. *The encyclopaedia of religion* (M. Eliade, Ed., Vol. 3, P. 543). Macmillan Publishing Company.
- Challaye, F. (1967). *Petite histoire des grandes religions* (M. Khodayar Mohebi Trans.). Tehran University. (Original work published 1940) [In Persian]
- Coyajee, J.C. (1974). *Rituals and legends of ancient China* (J. Dostkhah Trans.). Qoqnoos. (Original work published 1964) [In Persian]
- Curtis, V. S. (1997). *Persian myths*. (A. Mokhber, Trans., 2nd ed.). Markaz. (Original work published 1993) [In Persian]
- Davani, F., Fesharaki, M., & Khorasani, M. (2015). THE symbolic reflection of Mithraic sacrifice -myth of slaying the first bull in Nizami's Haft Peykar. *Textual Criticism of Persian Literature (Researches on Persian Language and Literature)*, 2 (26), (No.51, New Vol. 7), 1-20. SID. <https://sid.ir/paper/149098/en1-20>. [In Persian]
- Davis, N. (1981). *Human Sacrifice*. William Morrow & Company.
- Ebn Moghafa (2007). *Kelile and Demne* (M. Minavi Ed., N. Monshi Trans., 32th ed.). Amir Kabir. [In Persian]
- Eliade, M. (1989). *Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth* (N. Zangoori Trans.). Aghaz. (Original work published 1958). [In Persian]
- Eslam, A. (2016). The transformation of sacrifice from human being to animal: An important process of rationalization. *Religious Research*, 3(6), 65-87. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (1987-1996). *Shahnameh* (J. Khaleghi Motalaq Ed., with an introduction by E. Yarshater, vol.1-5). University Press. [In Persian]

- Fouladi, M. & Qolami, Z. (2019). Popular beliefs on blood and bleeding in story scrolls. *Culture and Folk Literature*, 7(25), 81-104. SID. <https://sid.ir/paper/255452/en> [In Persian]
- Frazer, J. (2008). *The golden bough*. (K. Firouzmand, Trans.). Aghah. (Original work published 2007) [In Persian]
- Ghaemi, F. (2015). Comparative analysis of serpent Zahhak's myth based on the old tradition of sacrifice for serpent Gods of the underworld. *The Journal of Epic Literature (Pazhuhesh-Nameh Farhang-o-Adab)*, 11(19), 27-65. SID. <https://sid.ir/paper/140499/en> [In Persian]
- Hanaway, W. L. (1996). Blood and Wine: Sacrifice and Celebration in Manüchihri's Wine Poetry, Iran (A. Monfared, Trans.). *Farhang*, (17), 261-280. (Original work published 1988) [In Persian]
- Hassanabadi, M. & Adiban, F. (2016). Analysis of the Theme of sacrifice in Bidel's Poems. *Kohan-nāme-ye Adab-e Pārsi, Classical Persian Literature*, 7(1), 27-51. [In Persian]
- Heidary, H. & Sadeghpour Mobarakeh, M. (2019). The myth of blood and Its ritual functions in the stories of Shāhnāme. *Mytho-Mystic Literature Journal (Persian Language and Literature Journal)*, 15(55), 107-140. SID. <https://sid.ir/paper/139369/en> [In Persian]
- Herodotus, (2003). *The Histories*. (H. Hedayati Trans., Vol. 1-2). Tehran University Press. (Original work published ca. 450-440 B.C.E.). [In Persian]
- Iranshah Ibn Abi Al Khair (1998). *Kushnameh*. (J. Matini, Ed.). Elmi. [In Persian]
- James, E. O. (1998). Sacrifice. In J. Haistings (Ed.), *Encyclopedia of religion and Ethic* (Vol. 11, p. 11). T&T Clark.
- Krappe, A. H. (2016). Animism: The general character of the myth. In J. Sattari, (Tras.), *The world of mythology* (Vol. 1, pp. 44-59). Markaz. (Original work published 1938) [In Persian]
- Lesan, H. (1978). Sacrifice from ancient times to today. *Art and People*, (167), 60-70. [In Persian]
- Mogk, E. (1909). *Die Menschenopfer ben Germanen*. Teubner.
- Mostafavi, A. A. (1990). *The myth of the victim*. Bamdad. [In Persian]
- Omidi, A., Mosharraf, M., & Esmailpour, A. (2022). A Study and Analysis of Human Sacrifice in India, Iran, and Mesopotamia Based on Sacrifice Theories. *Journal of Subcontinent Researches*, 14(42), 9-34. doi: 10.22111/jsr.2020.31481.1992 [In Persian]
- Pahlavan, K. (2006). *Elasht folklore*. Heydari. [In Persian]

- Pirnia, H. (1995). *History of ancient Iran* (Vol.1, 7th ed.). Donyaye ketab. [In Persian]
- Razi, H. (1987). *History of Iranian Religious Studies* (Vol. 1). Forohar. [In Persian]
- Shirdel, Z.; Rahimi, A. (2017). Analysis of the myth of the abandoned child in the Shahnameh from the viewpoint of Jung's psychology. *Journal of Persian Language and Literature (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz)*, 70(236), 141-166. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.22517979.1396.70.236.7.1> [In Persian]
- Unvala, M. (1922). *Darab Hormazdyar's rivayat* (Vol. 1). N. P.
- Vaziri, A. (1991). *Zāl-e Zar*. Vaziri. [In Persian]
- Vermazern, M. (2008). *Mithra ce dieu Mysterieux* (7th ed.). Cheshme. (Original work published 1966) [In Persian]
- Youngert, S. G. (1998). Sacrifice. In J. Hastings (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Vol. 11, p. 36). T. & T. Clark.