

اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته به خون و نمود آن در شاهنامه)

دکتر حسن حیدری* - مژگان صادق‌پور مبارکه**

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

چکیده

زندگی آدمی با اسطوره و آیین عجین شده است؛ اشتراک در مفاهیمی چون رنج، شادی، جنگ، صلح، عشق و سایر عواطف، روزنه‌ای به سوی یک حس مشترک می‌گشاید که دلیلی برای روی آوردن انسان‌های تنها، به جمع می‌شود و به اسطوره و آیین آن‌ها معنا می‌بخشد. خون، بخشی از وجود زیستی آدمی و حیات سیال اوست که از پیکر فرد فراتر رفته، به میان افراد رسیده، بخشی از حس مشترک آدمیان را تشکیل داده و به نوبه خود منشأ بسیاری از اسطوره‌ها و آیین‌های کهن در زندگی فردی و اجتماعی بشر شده است. اسطوره خون در میان ملت‌های مختلف به صورت‌های گوناگون نمود یافته است. در میان اقوام ایرانی، اسطوره‌های مربوط به آن متنوع است که بخشی از آن‌ها در پیکر حماسه ملی ایران بروز و ظهور پیدا کرده است. ریختن خون و نوشیدن آن از جمله موارد تلفیق آیین و اسطوره است که در شاهنامه دیده می‌شود. این پژوهش با رویکرد تحلیلی - تطبیقی همراه با شواهدی از فرهنگ‌های مختلف به بررسی اسطوره خون و کارکردهای آیینی آن، با توجه به داستان‌های شاهنامه پرداخته است. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که این اسطوره عمدتاً به صورت‌های بلاگردانی، دفع شر، کین‌خواهی، سوگواری، حیات و نیروی دوباره، کارکردی آیینی یافته است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره خون، باروری، بلاگردانی، شست‌وشو در خون، نوشیدن خون.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۲۰

*Email: h-haidary@araku.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: sadeghpourmoghgan@gmail.com

مقدمه

بسیاری از ما ناخودآگاه به باورهای پیشینیان توجه داریم، بی‌آنکه دلیل این باور و ایمان را دریابیم؛ برای عروسی، وقت سعد معین می‌کنیم، برای رفع چشم زخم، اسپند می‌سوزانیم، برای آنکه تأثیر نیروهای شیطانی و اهریمنی را از کسی دور کنیم، به تخته می‌زنیم، بعضی از پدیده‌ها را خیر و برخی دیگر را شر می‌شماریم، افرادی را خوش قدم و افرادی را بد قدم می‌شناسیم، به برخی از وقایع و حوادث تفأل می‌زنیم و از طریق آن‌ها وقایع آینده را پیشگویی می‌کنیم.

گذشته از این، آداب و رسوم پیشینیان بر زندگی ما به شدت سیطره دارد. با آنکه اعتراف می‌کنیم برخی از این آداب و رسوم دست و پاگیر هستند و زندگی را از مسیر طبیعی خود خارج می‌سازند و رنگی از تکلف به آن می‌زنند، نمی‌توانیم خود را از اجرا و پای‌بندی به آن‌ها محروم کنیم. از آن جمله می‌توان به آیین قربانی اشاره کرد که با اسطوره خون مرتبط است؛ همچنین سایر آیین‌ها و اعمال نمادین ما از قبیل بلا گردانی، دفع شر، برکت بخشی و حاصل‌خیزی به نوعی با اسطوره‌های مرتبط با خون پیوند دارند. در این پژوهش برخی از آیین‌ها و اعمال نمادین مربوط به اسطوره خون، ریشه‌یابی شده و به صورت تطبیقی شواهدی از فرهنگ‌های مختلف یافت شده و سپس نمودهای آن در شاهنامه بررسی شده است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است: اسطوره خون در شاهنامه فردوسی به چه شکل‌هایی آمده است؟ و جنبه‌ها و کارکردهای مختلف این اسطوره در شاهنامه چگونه است؟

پیشینه پژوهش

تا کنون تحقیقات چندی در خصوص بخشی از موارد مربوط به این اسطوره انجام است. مصطفوی (۱۳۶۹)، در رابطه با قربانی و باورهای آن مقاله‌ای نوشته

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته ... / ۱۰۹ است. خوارزمی (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای بلاگردانی را اساس اسطوره ریختن خون شمرده است. آیدنلو (۱۳۹۳)، با اشاره به مشابهت‌های حماسه‌ارمنی دلاوران ساسون و شاهنامه بحثی کوتاه در ارتباط با اسطوره خون آورده است. افشاری (۱۳۸۲)، ریختن خون را به عنوان پیشکش مطرح کرده و نجمی (۱۳۹۴)، این نظر را دنبال و بر جانشینی جرعه افشانی به جای ریختن خون تأکید کرده است. اما تا کنون درباره اسطوره خون به صورت مستقل پژوهشی صورت نگرفته است. در این پژوهش سعی شده است به شیوه تحلیلی - تطبیقی و بر پایه منابع مختلف جنبه‌های مختلف اسطوره خون را بررسی و به مظاهر آن در شاهنامه پرداخته شود.

اسطوره

اسطوره بافتی منسجم از روایات سنتی و مقدسی است که در جوامع ابتدایی بشر، باور و اعتقاد قلمداد می‌شده است. اسطوره‌های هر ملت، حاوی سنت‌هایی درباره خلق هستی، خدایان، انسان و خویشکاری ایشان است. تعریف‌های متعدد و متفاوتی از اسطوره وجود دارد، اما ویژگی مشترک همه این تعریف‌ها، تأکید بر کارکرد تاریخی و واقعیت اسطوره‌هاست (شایگان ۱۳۹۰: ۱۶؛ رضایی ۱۳۸۴: ۲۶) که در زمانی ازلی رخ داده و به گونه‌ای نمادین به ما می‌گوید که چگونه چیزها پدید آمده، هستی یافته و یا از میان خواهند رفت. اسطوره بینش شهودی جوامع ابتدایی و تفسیر آن‌ها از جهان است؛ هرچند در ردیف حماسه، افسانه و قصه‌های پریان قرار می‌گیرد، اما متفاوت از آن‌هاست؛ (اسماعیل‌پور ۱۳۹۱: ۱۴-۱۳) اسطوره گزارش داد و ستد میان خدایان و بشر و یا تعریف تکامل بعضی پدیده‌های طبیعی است. (ستاری ۱۳۹۰: ۱۰۱) اثر بخشی مراسم و تشریفات آیینی، بخش

دیگری از کارکردهای اسطوره است. گستردگی باورهای اسطوره‌ای سبب گردیده که در طی اعصار به عنصری اساسی در تمدن انسانی تبدیل شود؛ از این رو، نمی‌توان آن را افسانه‌سازی و قصه‌پردازی بیهوده دانست. (الیاده ۱۳۹۲: ۲۸)

مضامین نهفته در اسطوره برای پاسخگویی به نیازهای روحی و روانی انسان ساخته شده است و به طور کلی از افسانه که نوعی سرگرمی به حساب می‌آید، جداست. اسطوره توجیه پدیده‌هاست؛ در حالی که افسانه خیال‌پردازی محض بوده و هیچ‌گاه مرجع ایمان هیچ ملتی نبوده است. (رضایی ۱۳۸۴: ۳۶) در جوامع بدوی اسطوره به صورت زنده و خودجوش حضور داشته و واقعیتی زنده بوده است؛ یعنی حقیقتی زنده و حاضر که افراد جامعه آن را باور داشته‌اند؛ حقیقتی که در کهن‌ترین ادوار ظهور کرده و از همان دوران تا کنون همچنان بر جهان و مقدرات انسان اثر گذار بوده است. (الیاده و دیگران ۱۳۸۸: ۹-۸) یونگ معتقد است اسطوره مبین شالوده فلسفی و نگرش فرهنگی ماست، شالوده‌ای که به آن آگاهانه اشراف نداریم و در واقع، در ضمیر ناخودآگاه جمعی ما قرار دارد. وی اسطوره را راهنمای فهم کهن‌الگو می‌داند. «کانون هر اسطوره‌ای، پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت است که به دقت تمام در جسم و جان قصه رسوخ کرده و نشسته است؛ به نحوی که غالباً به کلی پوشیده و پنهان است.» (مالینوفسکی ۱۳۷۷: ۱۵۰)

واحد دوست معتقد است: «اسطوره، تجلی خودجوش و لذا ناخودآگاهانه وجدان ناهشیار و قومی آدمی است در قالب قصه.» (۱۳۸۷: ۱۵) عملکرد امروزی بشر در اجرای مناسک و آیین‌هایی که بیشتر آن‌ها ریشه در اسطوره دارند، نشان می‌دهد امروزه نیز از دل‌بستگی او به این آیین‌ها و اسطوره‌ها کاسته نشده است. «زیر نقاب به ظاهر خردگرای جامعه نوین، اشتیاق گسترده و فوق‌العاده‌ای نسبت به پدیده‌های اسرارآمیز و غیبی موج می‌زند.» (جاهودا ۱۳۷۱: ۴۱)

خون

خون برای انسان پیشین دارای قدرتی نهفته و به نوعی تابو بود؛ برای انسان امروزی نیز خون همان قدرت را دارد. تفاوت در آن است که قدرت آن و آگاهی ما به زیر پرده‌های فراموشی رفته است. رنگ سرخ خون به دلیل نیرو، قدرت و بخشش، نماد زندگی است. (شوالیه و گبران ۱۳۸۸: ۹۱) نشان گذاشتن با خون قربانی بر قسمت‌هایی از بدن مانند پیشانی، صورت، سر و سینه به منظور «باورداشتن به برکت قرمزی خون که اصل جان است؛» (مونیک ۱۳۷۶: ۱۲۴) عملی اعتقادی و برگرفته از آیین‌های اسطوره‌ای می‌باشد. برخی پهلوانان روایت‌های هند و اروپایی برای استمرار زندگی و دور کردن بلاها، پیکر خود را به خون جانوران آغشته می‌کردند؛ زیرا خون در باورهای باستانی و اسطوره‌ای نماد زندگی، باروری و تجدید حیات دانسته می‌شد؛ از همین روی نوشیدن آن، مالیدن یا گذاشتن از روی آن را مایه توانایی می‌پنداشتند. (هال ۱۳۹۰: ۲۴۳) قهرمانان پس از کشتن دشمن، خون او را می‌نوشیدند تا نیروی نهفته آن را به خود منتقل کنند و بدین‌سان گویی خون را ناقل روح یا همان روح می‌دانستند. (شمیسا ۱۳۸۷: ۸۱) به همین دلیل در مراسم قربانی به شدت مراقبت می‌شد که خون ریخته‌شده قربانی بر زمین باقی نماند و پاک شود؛ (شوالیه و گبران ۱۳۸۸: ۱۳۶-۳) همچنین خون، نماد تمامی ارزش‌های هم‌بسته با آتش، گرما و زندگی است که با خورشید خویشی دارد. (همان: ۵۶۸)

در یشت‌ها نیز به قربانی حیوانات و ریختن خون آن‌ها اشاره شده است. (پورداوود ۱۳۷۷: ۲۴۰) در ایران باستان، مهرپرستان، روز اول فروردین، گاوی را برای خدای مهر و دیگر ایزدان آسمانی با تشریفات خاصی قربانی کرده و خونسش را به عنوان پیشکش و سهم ایزدان در پیشگاه آنان به آسمان می‌افشاندند. در برخی از شهرهای استان کرمان، خون قربانی را به سوی آسمان و بر دیوارها

می‌پاشند؛ این عمل شکل تغییر یافته تقدیم سهم خدایان در اندیشه‌های باستانی از قربانی بوده است. خون حیوان در داخل گودالی ریخته می‌شد، علاوه بر این، مقداری از خون را در جامی می‌ریختند و ضمن جرعه‌افشانی بر خاک، بر پیشانی تا نوک بینی افراد می‌مالیدند. پس از ظهور زرتشت و مخالفت او با قربانی خونی، ریختن آب، شراب، شیر و عسل بر خاک برجای ماند. به عقیده ایرانیان باستان «خونی که به یاد بغ مهر و ایزدان دیگر بر زمین سرد و افسرده ریخته می‌شد، جنبش و رویش را برای زمین و جهان هستی به بار می‌آورد. زمین نیز شور و مستی می‌کند. سرمایه خود را در طبق اخلاص می‌گذارد و آن را رایگان در دسترس همگان قرار می‌دهد.» (نجمی ۱۳۹۴: ۳۵۷) رویش به سبب جرعه افشانی، یادآور این داستان باستانی است: «در آغاز آفرینش هنگامی که گاو یکتاداد قربانی می‌شود، خورش بر زمین می‌ریزد و انواع گیاهان و غلات به وجود می‌آید و موجب برکت و باروری زمین می‌گردد. این آفرینش دوباره که از خون گاو نخستین ممکن شده است، در بندهشن از آن اهورامزداست.» (دادگی ۱۳۹۰، ج ۹: ۷۰)

در اساطیر ایران انگور از خون گاو یکتا آفریده و پدید آمده است. زمانی که این گاو در حمله اهریمن کشته می‌شود، در محل کشته شدن گاو، ۵۵ گونه دانه و ۱۲ گونه گیاه روید و از خورش انگور پدید آمد. انگور، مظهر خون و خون، نیروی اصلی حیات است. (بهار ۱۳۹۱: ۴۶) ترکیب خون رز، اگرچه تعبیری ادبی است، اما برآمده از این پیشینه اسطوره‌ای می‌باشد. البته مهرپرستان خون گاو را چونان شراب می‌نوشیدند؛ زیرا هوم آمیخته با خون گاو قربانی شده، نیروی جاودانه به نوشنده می‌داد. (همان: ۸) از اینجا می‌توان به ارتباط شراب و خون که نشانه جاودانگی‌اند، پی برد.

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته .../۱۱۳

در حماسه آفرینش سومریان، مردوک^۱ برای آفرینش، علاوه بر گل به خون و استخوان نیاز دارد. مردوک خطاب به ائنا^۲ می‌گوید: «از خون خودم خواهم گرفت و از استخوانم شکل خواهم داد، انسان را خواهم ساخت... انسان را خواهم ساخت که [بر زمین] ساکن گردد، بگذارد پرستش خدایان برقرار شود، بگذارد برای خدایان معابدی [ساخته] شود.» (ژیران و دیگران ۱۳۸۹: ۶۲) خون خدا به عنوان اصل حیاتی جای خود را در اساطیر عبری به «دم خدایی» می‌دهد که در بینی آدم دمیده می‌شود و به او جان می‌بخشد. (رستگار فسایی ۱۳۸۸: ۳۸۲)

اعتقاد بر این بوده است که از خون پدیده‌های ناپاک، پدیده‌ای پلید سر بر می‌آورد به همین جهت است که فریدون از کشتن ضحاک سر باز می‌زند و او را در کوه دماوند به بند می‌کشد، اهورامزدا فرمان می‌دهد که از کشتن او صرف نظر کند؛ زیرا زمین پر از مخلوقات موزی و مضر خواهد شد.

در اسطوره‌های هندی، با چکیدن هر قطره از خون راکتاویر^{۳(۱)} اهریمنی بر زمین، هزار راکتاویر سر بر می‌آورد. (ایونس ۱۳۷۳: ۷۱) زیگفرید^۴ در حماسه ژرمنی نیبلونگن^۵ می‌گوید در اثر تماس خون دل اژدها - که در حماسه‌های ایرانی زهرآگین و کشنده است، می‌توان زبان پرندگان را فهمید. (خالقی مطلق ۱۳۸۱: ۹۶)

خون و بلاگردانی

در گذشته راه‌های گوناگون برای دفع شر وجود داشته است. گاهی شر به اشیاء اطراف انتقال می‌یافت و گاهی گریبانگیر انسان یا حیوان می‌شد. فلسفه انتقال شر

1. Marduk
3. Ractavir
5. Nibelungen

2. Ea
4. Sigurðr

این بود تا بشر با انتقال درد و محنت به اشیای مادی به آسایش دست یابد. انسان بعد از دفع شر به اشیای مادی، آن‌ها را دور می‌انداخت.

گاهی بلاگردان، یک حیوان بود؛ هنوز این رسم در مراسم قربانی حیوان و ریختن خونش بعد از خریدن خودرو، خانه و یا کسب مقام در شغل و حرفه و یا ورزش... رایج است. گاه بلاگردان، انسانی بود که گناهان مردم را به دوش می‌کشید. در آفریقا انسانی که برای بلاگردانی پرورده شده بود، به خیابان می‌بردند و همه به او دست می‌زدند تا نحسی، بلا و گناهشان به او منتقل شود، سپس سرش را می‌بریدند و خونش را به خدایان پیشکش می‌نمودند. (فریزر ۱۳۹۲: ۱۵۵) در داستان رستم و اسفندیار، نمونه‌ای از انتقال شر را می‌توان در قربانی کردن شتر دید.

جهانجوی را آن بد آمد به فال
بفرمود کش سر ببرند و یال
بدان تا بدو بازگردد بدی
نیاشد بجز فره ایزدی
(فردوسی ۱۳۷۹: ۲۲۹)

در یونان باستان باور داشتند به برکت قرمزی خون که اصل جان است، مرگ به زندگی تبدیل می‌شود. (مونیک ۱۳۷۶: ۱۲۴) ضحاک به دلیل کشتن گاو برمایه و انسان‌های مقدس مثل آبتین و ایرانی‌های دارای فره، گناهکار است و باید این بلا را دفع کند. گاهی بلا را می‌توان به وسیله ایجادکننده بلا، رفع کرد. برای نمونه چشم زخم را با خوردن آب دهان طرف، یا خوردن ادرار او می‌توان بی‌اثر کرد. (صرفی ۱۳۹۱: ۹۳) ضحاک با کشتن گاو مقدس دچار بلا شده و با خون امثال همان حیوان یا خون انسان‌های دیگر، می‌تواند بلا را رفع کند که در شاهنامه در آبرزی از خون می‌نشینند تا بلا را از خود دور کند.

در کلیله و دمنه در باب «پادشاه و برهمنان» نیز نمونه‌ای از دفع شر با خون آمده است: «...آن خون که شخص تو رنگین کرد، شر آن بدان دفع شود که

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته .../ ۱۱۵ طایفه‌ای از نزدیکان خویش بفرمایی تا به حضور ما بدان شمشیر خاصه بکشند... اگر بر این صبر کرده آید و دل از این جماعت برداشته شود، شرّ این خواب مرفوع گردد و اگر این باب میسر نشود، بالای عظیم را انتظار باید کرد با زوال پادشاهی و سپری شدن زندگانی...» (منشی ۱۳۹۲: ۳۴۷)

خون و تبدیل مرگ به زندگانی

خون در باورهای باستانی، نماد زندگی، باروری و تجدیدحیات دانسته می‌شد و از همین روی نوشیدن یا گذشتن از روی آن را مایه توانایی می‌پنداشتند. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۳۶-۱۳۵) همچنین به عقیده پیشینیان «خون نشانه حیات است؛ پس ریختن خون و جاری ساختن آن نشانه روان بودن و در جریان بودن زندگی به شمار می‌آمد.» (آزادی ده‌عباسی ۱۳۹۴: ۱۶) به اعتقاد مسکوب، شست‌وشو در خون همچون انتقال نیروی جان کشته‌شده به کشته‌نده، نشانه روین‌تنی و گاه چون نوشیدن آب زندگی، نماد بی‌مرگی پهلوان است. (۱۳۷۴: ۷۴) بر پایه همین پندار، گاه گلِ اُخری^(۱) روی گورها پاشیده شده است. در فلات مرکزی ایران، پیش از آریایی‌ها نیز چنین آیینی اجرا می‌شده است. سرخپوستان آزتک^۱ نیز در برخی مواقع، مجموعه‌ها را به طور افقی برش داده و قرمز رنگ کرده و بر روی زانوان اجساد می‌نهادند. گمان بر این است که گلِ اُخری را به خاطر رنگ سرخش به خون تشبیه می‌کرده‌اند که نماد زندگی و نیرو بوده است و ریختن آن بر مردگان می‌توانسته همانند غذاهایی که در گور می‌نهادند به آن‌ها قوت و نیرو بخشد. (رضایی ۱۳۸۲: ۱۲۳) سرخپوستان پاونی^۲ خون دوشیزه قربانی را به ابزار کشاورزی مالیده و معتقد بودند که قدرت حیات بخش آن، صرفاً به وسیله تماس، به بذرها

1. Aztec

2. Pawnee

منتقل خواهد شد. (آقای میبیدی ۱۳۹۰: ۱۲۰) بنا بر همین اعتقاد بوده است که در حماسهٔ ارمنی دلاوران ساسون، هنگام آماده شدن داوید برای نبرد با ملک مصر پس از زیناوندی او با رزم‌افزارهای پدر و سوار شدن بر بارهٔ مخصوص، در دیر ماروتا^۱ مادر مقدس، چهل گوساله قربانی کرد و «داوید^۲ در خون گرم گوساله‌ها تن شست.» (آیدنلو ۱۳۹۳: ۱۷)

بعد از خواب دیدن ضحاک و تعبیرش توسط موبدان با بیان اینکه کسی تختش را تصاحب و او را نابود خواهد کرد، ناآرامی او را فرا می‌گیرد، بنابراین به هندوستان می‌رود:

همی خون دام و دد و مرد و زن	بریزد	کند	در	یکی	آبز
مگر کو سر و تن بشوید به خون	شود	فال	اخترشناسا	نگون	

(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۱: ۶۲)

ضحاک با شستن سر و تن با خون می‌خواست مرگ را به زندگی تبدیل کند؛ زیرا ستاره شناسان نزدیکی ویرانی ضحاک را پیش‌بینی کرده بودند. ریختن خون در حوض و شستن سر و بدن با آن، به معنای زایش دوباره از جادویی بود که او را فراگرفته بود؛ در حقیقت ضحاک در جست‌وجوی نوعی زایش دوباره است.

خون جاری از زخم‌های حضرت مسیح نیز مشروب جاودانگی و رستگاری قلمداد می‌شد. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۸ / ۱۳۵/۳) در برخی اشکال مسیحیت، خون مسیح، کفارهٔ گناهان بشر دانسته می‌شود، از این رو، شراب قرمز را به عنوان نمادی معنوی از خون مسیح تلقی می‌کنند. نوشیدن نمادین خون عیسی (ع) به همان آیین انسان‌خواری و درون بردن انرژی او از طریق گوشت و خونس باز می‌گردد. قربانی کردن سالانهٔ عیسی (ع)، بازماندهٔ همان آیین‌های قربانی کردن انسان، میان اقوام ابتدایی و نمادی عظیم و قدرتمند از قربانی کردن انسان به

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته ... / ۱۱۷
شمار می‌رود؛ به نوعی با باورهای قدرتمند انسان پیشین از انرژی نهفته در خون
ارتباط دارد.

از دیگر دلایل شستن تن و بدن که در طومارهای نقالی شاهنامه آمده است
می‌توان به طلسم شدن فرد به واسطه خون اشاره کرد. طبق این طومارها، ضحاک
فرمود تا حوضی ساختند و بعد از آن، نزدیک به سه هزار جاندار، از چرنده،
پرنده و آدمیزاد، در میان حوض سر بریدند تا حوض پر از خون شد. ضحاک
برهنه شد و تا به گردن در میان آن خون نشست و به چهارصد نفر ساحری که
حاضر بودند، دستور داد طلسمی سازند تا شاید ضحاک زنده بماند و دیگر دست
فریدون به گریبان او نرسد. (آیدنلو ۱۳۸۹: ۷۱۱) نمونه‌های دیگری نیز از ساختن
طلسم با خون وجود دارد: «از طلسم کارها به واسطه خون می‌توان به کشتن
حیوان جلوی تابوت جوانی که ناکام از دنیا رفته است، اشاره نمود.» (صرفی ۱۳۹۱:
۳۲۳) در این‌گونه مراسم، خون حیوان قربانی شده را به روی تابوت، به صورت
نشان «+» می‌گذارند. در حقیقت این امر راهی برای باطل کردن طلسم مرگ
است تا دیگر به سراغ جوانان نیاید. در روستای خَبَر (شهرستان بافت)، مردم
معتقدند جوان ناکامی که زندگی را تجربه نکرده، چشم به راه دنیا خواهد ماند و
کسان دیگری را هم با خود به دنیای دیگر خواهد برد. ریختن خون حیوان بر
تابوت، طلسم کردن مرگ محسوب می‌شود تا سایر بستگان از هجوم مرگ در
امان بمانند. (خوارزمی ۱۳۹۲: ۱۳)

نوشیدن خون

نوشیدن خون دشمن از آیین‌های کهن کین‌خواهی و نشان دهنده شدت نفرت از
دشمن است که پیشینه‌ای هند و اروپایی دارد. (کیا ۱۳۷۵: ۱۳۸) به نوشته هرودوت،
قوم سکا معتقد بودند از تمام ملل بهترند و نژاد برتری دارند؛ لذا از دشمنان خود

بی‌اندازه متنفر بودند و اغلب زمانی که دشمنی را می‌کشتند، خون او را می‌آشامیدند. (طاهری ۱۳۹۱: ۱۳۴؛ ر.ک. آیدنلو ۱۳۸۹: ۱۸) این قوم که از بیرون فلات ایران آمده بودند در زمان اشکانیان همسایه شرقی و قدرتمند آن‌ها محسوب می‌شدند. بنابراین، ممکن است در اثر ارتباط و تعامل با ایرانیان بخشی از آیین‌ها و اسطوره‌های این قوم وارد فرهنگ ایران شده باشد و آنگاه به دنیای حماسه و از جمله شاهنامه راه یافته باشد.

در داستان سمک عیار این‌گونه آمده است: «روزافزون پس از کشتن ولوال و اکبار قاتلان فرزندان زرین نزد او رفته و می‌گوید: خون شوهر و فرزندان تو باز خواستم و این خون ایشان است. زرین، خون از دست او پاک کرد، بخورد و گفت: اکنون تعزیت فرزندان بدارم و بر فراق ایشان بگریم.» (کاتب ارجانی ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۰۵)

خونخواری به تنهایی شدت تنفر را نشان نمی‌داد، بلکه خوردن سایر اعضا در نشان دادن مقدار کینه رایج بوده است. مشهورترین داستان تاریخی، خوردن جگر حمزه، عموی پیامبر (ص) به دست هند جگرخوار است. (سبحانی ۱۳۷۸: ۲۸۹) ارژنگ در شهریارنامه به انتقام پدرش، خون سر توپال را می‌نوشد: سر بی بها برگرفت آن زمان به خون پدر خورد خوش روان (۱۳۷۷: ۸۲)

و «چون اردشیر، او [اردوان] را به دست خویش بکشت اندر حرب، خوش بخورد.» (مجمل التواریخ و القصص ۱۳۸۹: ۶۰)

آیدنلو معتقد است همیشه نمی‌توان گفت نوشیدن خون به معنی نشان دادن تب و تاب انتقام درونی بوده است بلکه گاهی می‌توان مفهوم انتقال قدرت را از این عمل برداشت کرد؛ در بعضی از نمونه‌ها خوردن خون دشمن شاید غیر از دشمنی

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته ... / ۱۱۹

در بدست آوردن پندارهایی نظیر قدرت و صلابت هم‌آورد و نیز ایجاد ترس در سپاه دشمن مؤثر بوده است. (۱۳۸۹: ۱۸)

در داستان دوازده رخ که در زمان کیخسرو رخ می‌دهد، نبرد گودرز و پیران به زخمی شدن پیران ویسه - که نماد خرد و خردمندی در لشکر توران است - می‌انجامد. گودرز به او می‌رسد و:

فرو برد چنگال و خون بر گرفت
بخورد و بیالود روی ای شگفت
(فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۵۱)

ظاهر امر در خوردن خون پیران ویسه، نشان‌دهنده کینه دیرینه است:

ز خون سیاوش خروشید زار
نیایش همی کرد بر کردگار
ز هفتاد خون گرمی پسر
بنالید با داور دادگر
سرش را همی‌خواست از تن برید
چنان بدکنش خویشان را ندید
(همان، ج ۲: ۸۵۷)

البته گودرز بعد از برگشتن لشکر می‌گوید:

که پیران یک شیردل مرد بود
همه ساله جویای آورد بود
(همان، ج ۲: ۸۵۷)

تردید گودرز درباره کشتن پیران، ما را بر این می‌دارد که با آشامیدن خون، نکته دیگری علاوه بر انتقام و کینه برای گودرز قائل شویم. پیران از چهره‌های نیمه نیک سپاه افراسیاب است که خدمات‌های زیادی به سرزمین ایران کرده است. شاید گودرز با این کار خواسته در دو خصوصیت قدرت و تدبیر پیران شریک شود؛ زیرا «گوشت و خون مرده را برای برخورداری شجاعت، خرد یا صفاتی که در او وجود داشت غالباً می‌خورند.» (فریزر ۱۳۹۲: ۵۵۵) در داستان عامیانه شیرویه نامدار نیز بهرام پهلوانی است که «در روز جنگ صد من خون در دوپست من شراب می‌کرد و می‌خورد.» (۱۳۸۴: ۱۹۱)

در ایران باستان، زمانی که قربانی انجام می‌گرفت، قربانی دهندگان و کاهن، خون قربانی را با هوم در آمیخته و آن را می‌آشامیدند تا قدرت و نیروی قربانی که اغلب از میان گله‌های نیرومند انتخاب می‌شد، به آنان انتقال یابد. (مصطفوی ۱۳۶۹: ۷۱)

همچنین این باور به وجود آمده بود که با آمیختن خون دو نفر با همدیگر، آن دو با هم خویشاوند و یگانه می‌شوند و خون واحدی در رگ‌های هر دو به گردش در می‌آید. بر همین اساس جنگجوی بدوی با فرو بلعیدن گوشت و آشامیدن خون دشمن کشته شده‌اش می‌خواهد او را به نزدیک‌ترین و صمیمی‌ترین دوست خود تبدیل کند. (فریزر ۱۳۹۲: ۵۵۷)

خون و آب

پیوند دو عنصر خون و آب را می‌توان در ظهور زندگی و حیات دریافت؛ همان‌گونه که آب عامل باروری، حیات و زندگی است، خونی که بر زمین ریخته می‌شود اسطوره‌ای از حیات دوباره را خلق می‌کند. قربانی کردن حیوانات در معابد ایزدان برای برآورده شدن دعاها و آرزوها، نمونه‌هایی از این دست می‌باشد؛ آن چنانکه در روایات اسطوره‌ای، فریدون، برای دست یافتن به آرزوی خویش (که با حیات و باروری در ارتباط است) برای آناهیتا قربانی می‌کند.

خون و اشک

در گذشته معتقد بودند که خون جگر می‌سوزد و بخار می‌شود؛ بخار به دماغ می‌رود و به اشک گرم مبدل می‌شود، سپس از راه چشم بیرون می‌آید. (شمیسا ۱۳۸۷: ۱۰۹) به سبب این مجاورت، گاه تعبیر اشک خونین به کار می‌رود. درک

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته ... / ۱۲۱

این نکته که شوری اشک، مویرگ‌های چشم را حساس می‌سازد و آن‌ها را قرمز می‌کند، برای پیشینیان شناخته شده نبود، به همین جهت، اشک را خون دل می‌دانستند و در حالت اغراق‌آمیز از گریه به عنوان خون گریستن یاد کرده‌اند.

همی‌خون خروشم به جای سرشک همیشه گرفتارم اندر پزشک
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۲۱)

همی‌خون خروشید خواهر ز درد سخن های او یک به یک یاد کرد
(همان، ج ۹: ۱۶۷)

خون و شیر

جوهره شیر در اصل خون است و جنین پیش از تولد با خون مادر تغذیه می‌کند. پس از تولد نوزاد، خون مادر طعم و رنگی دیگر متناسب با ذائقه نوزاد به خود می‌گیرد و به شیر مبدل می‌شود؛ از آنجا که حیات نوزاد به شیر بستگی دارد، در نظر قدما مایه حیات بخشی و زندگی تلقی می‌شده است و بر همین اساس است که در مراسم راز آموزی، شیر، نقش تولد دوباره را ایفا می‌کند. (کوپر ۱۳۸۶: ۲۷۳)

این اعتقادات برگرفته از تصوّراتی است که مردمان جهان نسبت به خون قایل بوده‌اند؛ زیرا خون در باور آن‌ها اصل حیات و تولد، باروری، تجدید حیات و قوه جوانی و توانایی است. (شوالیه و گربران ۱۳۸۸، ج ۱۳۵: ۳)

خون و باروری (بن مایه اساطیری رویدن گیاه)

در جوامعی که کشاورزی رکن اول حیات است، باران و گیاه مهم‌ترین پایه‌های چرخش زندگی آن‌ها به شمار می‌روند؛ در ایران نیز که از کشورهای کم آب جهان است، همواره به بارش باران و کار کشاورزی توجهی خاص بوده است.

«انسان ابتدایی می‌دید با فرو باریدن قطره‌های باران بر زمین، گیاه از زمین می‌روید، مجذوب و مسحور نیروی اعجاز‌آمیز قطره‌های باران شد و درباره آن افسانه‌ها ساخت. او تصور می‌کرد اگر باران نبارد یا باریدن آن به تأخیر افتد، با ریختن خون قربانی بر زمین حتماً گیاه خواهد روید. برخی برآنند که در نخستین جوامع کشاورزی، مدارسالاری متداول بود. فرمانروای این جوامع زنی بود که در واقع، نماینده عینی معبود آنان که الهه عشق و باروری بود، محسوب می‌شد. خدای دیگر آنان ایزد باروری یا ایزد نباتی یا ایزد شهید شونده، همسر یا فرزند الهه عشق بود. الهه عشق، با آب و ایزد شهید شونده، با گیاه در ارتباط بود.» (افشاری ۱۳۸۲: ۵۶۲-۵۶۱)

داستان سیاوش، نمودی از داستان ایزد نباتی سومری است. در روایات آمده که می‌گویند نباید حتی قطره‌ای از خون او بر زمین بریزد، اما بنا به خواست تقدیر، خون سیاوش بر زمین می‌ریزد و از خون پاک او گیاه «سیاوشان» می‌روید. در واقع، حیات سیاوش در گیاه نمودار می‌شود. سیاوش نیز مانند دموزی^۱ سومری، شهید می‌شود؛ سودابه مسبب شهادت اوست. سودابه را می‌توان با اینانا^۲ الهه عشق و باروری برابر کرد و زنده شدن دوباره سیاوش در شخصیت کیخسرو رخ می‌نماید. قدرت باروری خون در نباتات و رویش گیاهان از خون، از مضمون‌های پر تکرار در میان باورهای اقوام مختلف جهان است و در شاهنامه چندین بار به این بن‌مایه داستانی اشاره شده است. نخست پس از مرگ نوذر از زبان ایرانیان:

سرت افسر از خاک جوید همی
زمین خون شاهان ببوید همی
گیاهی که روید بدان بوم و بر
نگون دارد از شرم خورشید سر
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۱۷)

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته .../۱۲۳

«بوییدن زمین خون شاهان» و «سرنگونی گیاهان از روی شرم» می‌تواند به صورتی پوشیده ناظر بر ارتباط خون و رویش گیاه از آن باشد؛ همچنین در این ابیات به صورت تمثیلی به پرورش درخت از خون اشاره شده است:

تو از خون چندین سر نامدار ز بهر فزونی درختی مکار
که بار و بلندیش نفرین بود نه آیین شاهان پیشین بود
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۲۳)

در داستان سیاوش، این مضمون از زبان افراسیاب پیش از اجرای حکم سر بریدن سیاوش آمده است:

چنین گفت سالار توران سپاه که اندر کشیدش به یک روی راه
کنیدش به خنجر سر از تن جدا به شخی که هرگز نروید گیا
(همان، ج ۲: ۳۵۰)

بار دیگر پس از مرگ سیاوش، فردوسی این‌گونه بیان کرده است:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد یکی سبز نرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او همی بوی مشک آمد از مهر او
(همان، ج ۲: ۳۵۲)

رویش گیاه از خون مقتول، از نمودهای گیاه‌تباری و دلیلی برای مظلومانه بودن قتل و بی‌گناهی مقتول، همچنین نشانه‌ای به شمار می‌آمده که قاتلان را از کین‌خواهی خویشان مقتول هراسناک می‌کرده است. در شاهنامه بهترین نمود برای این شکل از گیاه‌تباری را در داستان سیاوش می‌بینیم آنجا که از خون به جفا ریخته سیاوش درختی شگفت، سایه بر خاک می‌گسترده.

در تمدن‌های کهن آسیای غربی و مدیترانه‌ای، کاهنه شهر هر ساله با دلاوری ازدواج می‌کرد. این دلاور به فرمانروایی موقت می‌رسید؛ در پایان سال، دلاور - فرمانروای مزبور - را می‌کشتند و خونس را برای رویاندن گیاهان بر زمین می‌ریختند؛ زیرا گمان داشتند که پراکندگی خون وی بر گیاهان، مایه باروری

زمین خواهد شد؛ (بهار ۱۳۸۷: ۶۳) شاهان با انجام آبیاری اولیه نیروی بارورسازی آب‌های حیات‌بخش را برای باروری زمین می‌آوردند و به طور آیینی قربانی می‌شدند. هنگامی که باروری شاه کاهش می‌یافت زمین و مردم نیز دچار رنج می‌شدند، از این رو، قربانی کردن شاه برای ایزدبانوی زمین مادر، قوهٔ مردی را به شاه جدید منتقل می‌کرد. بعدها به جای شاه یک بز یا جانشین فدییه می‌شد. (کوپر ۱۳۸۶: ۲۷۶) در داستان سیاوش نیز رویدن گیاه از خون وی، بیانگر باور ایرانیان به این عمر و زندگی دوباره، بوده است. آیین میرنوروزی در ایران باستان به همین داستان اشاره دارد؛ برطبق آن در آغاز سال، امیر، حکومت را چند روزی به شخصی دیگری سپرد و پس از اتمام این مدت، او را قربانی می‌کرد و خودش را به منظور پرباری کشتزارها بر زمین می‌ریختند. (همان: ۶۴-۶۳)

در قصه‌های عامیانه نیز قطره‌ای از خون قهرمان کشته شده به گل یا گیاهان دیگر تبدیل می‌شود. این اندیشه به گونه‌ای از اندیشهٔ جوامع کشاورز سرچشمه گرفته است که خون و مرگ ایزد نباتی یا انسانی که به نیابت او قربانی می‌شد، تأثیر و قدرتی داشت که گیاهان را برویاند، به گیاه مبدل شود و زندگی نباتی را پرورش دهد؛ (افشاری ۱۳۸۵: ۶۹) زیرا گیاه برای انسان ابتدایی و کشاورز نقش حیاتی داشت و زندگی او بدان وابسته بود. بنابراین برای گیاهان، تقدس و سپندینگی قائل می‌شد و اساطیر و اعتقادات وابسته به آن در زندگی‌اش جریان داشت. این دگرگونی انسان یا ایزدی که ناجوانمردانه کشته شده، به صورت گیاه بدان معناست که روحش در گیاه حلول کرده و زندگی روحانی او در این نبات ادامه یافته است. رویدن گندم از خون اوزیریس^۱ در اساطیر مصر (الباده ۱۳۷۶: ۲۸۹)، رویش شقایق از خون آدونیس^۲ در اساطیر یونانی (اسمیت ۱۳۸۴: ۱۱)، سر از

1. Oziris

2. Adonis

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته .../ ۱۲۵

خاک بیرون آوردن بنفشه از مقبره آتیس^۱ (گریمال ۱۳۹۱: ۲۶)، رویدن درخت انار از خون دیونیزوس^۲ (یاحقی ۱۳۶۹: ۱۰۶)، رویش گل سنبل از خون هیاسیتوس^۳ (گریمال ۱۳۹۱: ۴۳۱) و رویدن گل نیلوفر از خون داوید (سیمونی، نقل از آیدنلو ۱۳۹۳: ۲۱) نمونه هایی از این حیات نباتی است.

در آیین مهر، گیاه، حضور و ظهوری اسطوره‌ای دارد؛ زیرا هنگامی که مهر، گاو نر را قربانی می‌کند، از خورش گیاهی می‌روید که باعث باروری و سرسبزی زمین می‌شود. (سرخوش کرتیس ۱۳۷۳: ۱۳) در اسطوره گاو کشی میترا، از خون گاو مقدس، تاک (مادر می) می‌روید. در گزیده‌های زاد/سپرم آمده است: از خون گاو کشته شده به دست اهریمن، کودک می، پدید آمد که می، خود خون است. قابل توجه اینکه در مجارستان نیز می را خون گاو، می‌گویند و شراب به عنوان خون انگور و خون زمین، برای نزدیکی به خدایان باستان نثار می‌شد. این رسم در آیین ایرانیان، جرعه‌فشانی نامیده می‌شد، این جرعه فشانی بر سر مقبره‌ها نوعی قربانی به قصد تطهیر و تهذیب بوده است. اقوام عرب نیز مانند تمام اقوام سامی، خون قربانیان را بر مقبره‌ها می‌ریختند. تداوم آیینی این باور اساطیری در اعتقادات عامیانه درباره رویدن گل‌ها از محل ریخته شدن خون قهرمانان در میدان جنگ نیز دیده می‌شود؛ آن چنان‌که در فرهنگ ایرانی، اعتقادی دیر پا و البته نمادین، درباره رویدن لاله از خون شهیدان، شهریاران و حتی خون دل و دیده عاشقان وجود داشته است. (قائمی ۱۳۹۲: ۶۹)

در کامبوج باستان، پخش کردن خون حیوانات قربانی حاصلخیزی و خوش‌بختی به همراه دارد. (شوالیه و گربران ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۳۵) هرچند در یک مورد

1. Atis

2. Dionysus

3. Hyasintus

در اسطوره‌های بین‌النهرین پس از مرگ آقات،^۱ که به دسیسه‌ای کشته می‌شود، گیاهان با آلوده شدن به خون ناحق آقات، پژمرده می‌شوند. (گری ۱۳۹۰: ۱۷۵ به نقل از فتوحی کوهساره ۱۳۹۵: ۱۳۸) در برخی نواحی ایران، مانند لرستان، به هنگام نخستین آبیاری مزرعه، گوسفند یا گاوی را قربانی کرده و مزرعه با خوناب آبیاری می‌شد. (گری ۱۳۹۰: ۱۳۸)

بر پایه پندار حیات بخشی به نظر می‌رسد خون به عنوان دارویی کارساز با درمان و پزشکی پیوندی سخت و استوار داشته است و از آن در درمان بیماری و زخم بهره می‌گرفتند، چنان‌که در شاهنامه برای درمان نابینایی چشمان کاووس از آن بهره گرفته می‌شود:

پزشکان به درمانش کردند امید / به خون دل و مغز دیو سپید
چنین گفت فرزانه مردی پزشک / که چون خون او را به سان سرشک
چکانی سه قطره به چشم اندرون / شود تیرگی پاک با خون برون
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۸)

به چشمش چو اندر کشیدند خون / خورشید گون تیره دید آن شد
(همان، ج ۲: ۱۰۹)

بعد از کور شدن کاووس‌شاه و سپاهش با جادوی دیو سپید، چاره بازیافتن روشنایی چشم‌ها، خون دل (جگر) دیو سپید بوده است. با تأمل در این نکته که بعدها خون دیو سپید، حالت نوشدارو به خود می‌گیرد، می‌توان گفت که هدف، خنثی کردن شرّ و از بین بردن جادو بوده است. جادوی خون وقتی معلوم می‌شود که بین نوشدارو و گیاه هوم رابطه برقرار کنیم. در شاهنامه توضیحی نیامده که چرا خون جگر دیو سپید برای بازگرداندن بینایی مفید واقع می‌شود؛ اما از آنجا که در بخشی از اسطوره‌ها و داستان‌های پهلوانی شاهنامه، نوعی آمیختگی

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته ... / ۱۲۷

بین افسانه‌های پهلوانی ایران و منطقه سکستان - سرزمین قوم سکاها - دیده می‌شود و فردوسی در حماسه بزرگ خود، جای ممتازی به اساطیر سکاها داده است. (کویاجی ۱۳۶۲: ۱) رجوع به اساطیر کهن چین در این زمینه راهگشاست: در متن‌های دینی دائوگرایان، این اعتقاد کهن چینی بازگو شده که هریک از شش اندام درونی شامل تمام یا بخشی از روان آدمی است که «شن»^۱ نامیده می‌شود. شن جگر، «لونگ-ین»^۲ یا دود اژدها نام دارد و ملقب است به «هن-مینگ»^۳ یعنی «کسی که روشنایی در آرواره‌های خود دارد» و جگر دیو سفید بنا بر اعتقاد آنان دارای روشنایی است طبعاً چکانیدن خون آن در چشمان کاووس و همراهانش سبب بازگردانیدن بینایی از دست رفته آنان می‌شود. (همان: ۱۳) همین مضمون در اسکندر نامه‌های نقالی منسوب به منوچهرخان حکیم آمده است که نسیم با آوردن خون دل و جگر شمامه، بینایی را دوباره به اسکندر و سالارانش باز می‌گرداند. (حکیم ۱۳۸۸: ۳۸۲)

در *داراب‌نامه*، حاجب فیروزشاه خواب می‌بیند تیری به او اصابت کرده است، در همان حال ندایی به گوشش می‌رسد که اگر می‌خواهی از این زخم، جان سالم به در ببری از خونت بر گیر و بر جراحی خود فرو ریز تا طاقت بر تو باز آید. (طرسوسی ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۰۹) در مراحلی از آیین زار^(۳) در بندرعباس نیز نوشیدن خون برای درمان به کار می‌رود (زاویه ۱۳۸۹: ۲۳-۲۱) بنا بر پیوند خون و شیر است که در *شاهنامه* به کاربرد شیر برای درمان زخم‌ها اشاره شده است. زمانی که اسفندیار از نبرد ارجاسب تورانی باز می‌گردد و زخم‌های دستانش را با شیر می‌شویند:

1. Shen

2. Lung-yen

3. Hen-ming

بشستند شمشیر و کفش به شیر کشیدند بیرون ز خفتانش تیر
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۱۵)

در مداوای زخم‌های رستم در جنگ با اسفندیار نیز پر سیمرخ را در شیر آغشته کرده و زخم‌های رستم را مداوا می‌کنند:

یکی پر من تر بگردان به شیر بمال اندر آن خستگی‌های تیر
(همان، ج ۵: ۴۰۰)

همچنین شیر از مواد ترکیبی در درمان زخم‌های رودابه است:

گیاهی که گویمت با شیر و مشک بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
(همان، ج ۱: ۲۶۷)

درمان زخم شمشیر با شیر به زندگی بزرگان مذهب شیعه نیز راه یافته است. در گذشته، خون حالت مصونیت در برابر حوادث را داشته است. در رم اسبی به عنوان نماینده خدا قربانی می‌شد تا آن را با خون گوساله قربانی شده بیامیزند. این معجون بین شبانان توزیع می‌شد تا از گله‌هایشان نگهداری کنند. (فریزر ۱۳۹۲: ۴۹۱) گرشاسب نیز برای بقای هرچه بیشتر سیستان و به دست آوردن اقتداری مجسم از نیروی نهفته در خون سی هزار آدمی بهره جسته و پایه سیستان را برخون بنا می‌کند. (امامی و دیگران ۱۳۹۲: ۳) کار او برآمده از همین خاصیت خون است:

سپهد گرفت از پدر پند یاد و ز آنجا سوی سیستان رفت شاد
اسیران که از کابل آورده بود به یک جایگه گردشان کرده بود
بفرمود خون همه ریختن و زیشان گل باره انگیختن
یکی نیمه بد کرده دیوار شهر دگر نیمه کردند از آن گل دو بهر
(اسدی طوسی ۱۳۷۶: ۲۴۳)

خون و راندن اهریمن

اهدای خون تنها به پیشگاه خدایان نبوده بلکه برای جلب نظر اهریمن نیز ریختن خون رواج داشته است؛ در منابع پهلوی و پازند، جانوران، گیاهان و همه آفریده‌ها به دو دسته هرمزدآفریده و اهریمن‌آفریده تقسیم می‌شوند. گرگ‌ها از آفریدگان ویژه اهریمن، جهان تیرگی و تاریکی هستند؛ به همین جهت مردمان باستان بی‌گمان برای جلب نظر اهریمن و دفع زیان‌هایش، گرگی در شب قربانی می‌کردند؛ خون جانور را با هوم ترکیب کرده و پس از نذر و فدیة آن را در دور دست‌های تاریک می‌پاشیدند. (رضی ۱۳۸۱: ۱۳۰) در هند برای دفع آبله که تصور می‌کردند شیطانی است، میمونی را بر زمین می‌کوبیدند و خونس را با ریگ‌های رودخانه مخلوط کرده بر خانه‌ها می‌پاشیدند تا به این وسیله روح خبیث مجبور به فرار شود. (فریزر ۱۳۹۲: ۶۰۲) در ایران باستان خون حیوان قربانی شده را به عنوان نوعی نذر برای ارواح خبیثه می‌شمردند که آن را به نیروهای ظلمت و پلیدی تقدیم می‌کردند. آنچه در هفت‌خوان رستم آمده است شاید اشاره به این نوع خون ریختن باشد:

بزد تیغ بنداخت از تن سرش فرو ریخت چون رود خون از برش
زمین شد به زیر تنش ناپدید یکی چشمه خون از او بردمید
بیابان همه زیر او پاک دید جامع علوم انسانی چشمه خون از او بردمید
(فردوسی ۱۳۷۹: ج ۲: ۱۵۲)

سوگند و خون

این‌گونه سوگند مبتنی بر آیین ائتلاف و اتحاد بود و خویشاوندی صلبی را تحکیم می‌کرد که در آن چند قطره از خون هر یک از دو طرف گرفته می‌شد و دیگری آن را می‌نوشید. سوگندی این‌چنینی در چین و کامبوج رواج داشت. سوگند با

خون نشانه اخوت و برادری بود. در انجمن‌های سرّی، خونی که با شراب مخلوط می‌شد شربت جاودانگی می‌خواندند و نمادی از آگاهی و معرفت بود، نوشابه‌ای آیینی که اتحادی ناگسستی را موجب می‌شد و عمری طولانی می‌داد. در چین هنوز این سوگند در آیین ازدواج با مفهومی مشابه عملی می‌شود. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۸: ۶۶۰-۶۵۸) بیت زیر احتمالاً نشانه‌ای از پیشینه همین آیین خونی است:

چو با او تو پیوسته خون شدی ازین پایه هر دم به افزون شوی
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۲۰)

این رسم در بین مغولان نیز رایج بوده است؛ «رؤسای قبایل مغول زمانی که شخصی را به خانی بر می‌گزیدند همگی با هم، اسب و مادیانی را به یک ضربه به دونیم کرده، سوگند وفاداری می‌خوردند، سپس نوک انگشت خود را با کارد بریده و ظرفی از خون خود پر کرده و برای خان یا رئیس می‌فرستادند.» (بیانی ۱۳۸۹: ۱۸-۱۰)

مکیدن خون در سنت‌های فتوت و اخوت نشانه یگانگی و دوستی بوده است و شاید اشاره‌ای به این سخن رسول (ص) باشد که در باب امام علی (ع) نقل کرده‌اند: «لحمک لحمی و دمک دمی» (بحارالانوار ۱۴۰۳، ج ۲۳: ۱۲۶؛ نقل از شفیع کدکنی ۱۳۸۶: ۱۶۸) ابوالقاسم کاشانی در زبدة‌التواریخ در داستان سه یار دبستانی می‌گوید: «نظام الملک و خیام و سیدنا در یک مکتب بودند... و قاعده مصادقت میانشان مستمر بوده تا غایتی که خون یکدیگر، از غایت محبت خورده بودند.» (دانش‌پژوه ۱۳۶۴: ۴۶) ظاهراً این خوردن خون یکدیگر رمزی از وحدت خون و گوشت است که در حدیث منسوب به رسول (ص) نیز دیده می‌شود. (شفیع کدکنی ۱۳۸۶: ۱۶۸)

در گزارش مفصلی به نقل از هرودوت بیان شده است که مردمان عرب هنگام انعقاد پیمان، شخص ثالثی را وامی‌داشتند تا با سنگ تیزی در کف دست طرفین

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته ... / ۱۳۱

پیمان، جراحی ایجاد کند، سپس تکه‌ای از لباس‌هایشان را قطع نماید و آن را در خون کف دست ایشان فرو برد، و با آن قطعه خون آلود لباس بر هفت سنگ بمالد. سپس همان شخص می‌بایست ادعیه و نماز را در میان دو طرف برپا دارد تا بدین سان یک پیمان شرعی و رسمی محقق گردد. (منتظری مقدم ۱۳۸۲: ۴) در دانمارک دوتنی که بایکدیگر عهد می‌بندند مقداری از خون خود را جای پای همدیگر می‌ریزند و به این وسیله پیمان وفاداری می‌بندند. (فریزر ۱۳۹۲: ۱۱۲)

خون گریستن و زَنار خونین بستن

در مراسم سوگواری هریک از خویشاوندان، گوسفند و یا اسبی می‌کشت به دور چادری که نعش مرده در آن بود سه‌بار می‌گرداند و در سوگ او فریاد برمی‌آورد. این سوگواران چهره‌های خود را با کارد زخمی و خونین می‌ساختند؛ این یک شیوه خون گریستن بود. (ساندرز ۱۳۸۳: ۳۰) زَنار خونی بر میان بستن یا میان را به زَنار خونین بستن که در شاهنامه بیش از یک بار آمده است ظاهراً کنایه از سوگواری و آماده شدن برای انتقام است:

همه کوه پر خون گودرزیان
به زَنار خونین بیسته میان
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۲۱)

فرنگیس بشنید و رخ را بخشست
میان را به زَنار خونین بست
(همان، ج ۳: ۱۴۹)

فکند آتش اندر سرای نشست
میان را به زَنار خونین بست
(همان، ج ۱: ۱۳۶)

شاید رسم بریدن موی و به کمر بستن نیز با زَنار بستن اشتراکاتی داشته باشد؛ یعنی فرد سوگوار به جای کمر بند سیاه یا زَنار خونین همان گیسوی بریده سیاه

رنگ را به کمر می‌بسته است تا دیریازی و سنگینی غم خود را بنماید. شاید هم بستن زَنار خونین نشانه‌هایی از حیات بخشی و باروری خون داشته باشد:

منوچهر بنهاد تاج کیان به زَنار خونین ببستش میان
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۳۴)

نتیجه

خون با بسیاری از باورهای ما پیوند خورده است، در باورهای باستانی و اسطوره‌ای نماد زندگی، باروری و تجدید حیات دانسته می‌شد و از همین روی نوشیدن، مالیدن یا گذاشتن از روی آن را مایه توانایی می‌پنداشتند؛ گاه خون ریختن به منظور اهدای قربانی به پیشگاه خدایان گوناگون بود؛ زیرا خون‌ریزی برای یک خدا یا الهه هدیه‌ای چشم‌گیر به شمار می‌آمد و در جهت راندن اهریمن و ارواح خبیثه به شمار می‌رفت. اعتقاد به حیات‌بخشی خون، باورهایی نظیر نوشیدن خون و تن‌شویی در خون را به دنبال داشته است. گاه نوشیدن خون، تنفر از دشمن را نشان می‌داد و زمانی نشانه قدرت بخشی، ایجاد دوستی، صمیمیت و پیوند بود. زمانی حافظ آدمی به شمار می‌رفت و زمانی محکم‌کننده پیمان‌ها بود. در هر حال هر آیین نمادین، زمانی در دوران پیش از تاریخ نشان از کرداری واقعی بوده است. امروزه نیز به صورت ناخودآگاه، ردپای بسیاری از این باورها در زندگی روزمره دیده می‌شود.

پی‌نوشت

(۱) راکتاویر اهریمنی در اسطوره‌های هندی است که «برهما به او این موهبت را عنایت کرده بود که با چکیدن هر قطره از خون او بر زمین از آن قطره هزار راکتاویر سر بر می‌آورد و تنها

س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته ... / ۱۳۳
راه کشتن او چنان بود که کالی او را با نیزه‌ای بکشد و تمام خون او را بمکد و کالی چنان
کرد. (ایونس ۱۳۷۳: ۱۷۱)

(۲) گل رس رنگ شده با اکسید آهن.

(۳) آیین زار مراسمی است با موسیقی خاص در مناطقی از جمله جنوب ایران (استان
هرمزگان) و شرق آفریقا. بومیان این مناطق اعتقاد دارند که بیماری‌های انسان به دلیل بادهای یا
هواهای شیطانی است که در بدن آدمی رسوخ کرده و او را دچار کسالت‌های روحی و جسمی
می‌کند. بنابراین، می‌توان با مراسم مخصوصی این بادهای را آرام کرد و بیماری را از بین برد.

کتابنامه

آزادی ده عباسی، نجمه. ۱۳۹۴. «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره، عرفان و فرهنگ». *ادبیات
عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۱، ش ۳۸، صص ۴۰-
۱۱.

آقای میبدی، احمد. ۱۳۹۰. «فطری بودن قربانی و راز انحرافات آن در ادیان ابتدایی». *معرفت
ادیان*. س ۲، ش ۲، صص ۱۴۲-۱۱۷.

آیدنلو، سجاد. ۱۳۹۳. «مشابهات حماسه ارمنی دلاوران ساسون و شاهنامه». *جستارهای ادبی*.
ش ۱۸۵، صص ۴۱-۱.

_____ ۱۳۸۹. *بررسی و تحلیل چند رسم پهلوانی*. «دو فصلنامه مطالعات داستانی». ش ۱،
صص ۳۶-۵.

اسدی طوسی، علی بن احمد. ۱۳۷۶. *گرشاسپ‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: دنیای
کتاب.

اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۹۱. *اسطوره بیان نمادین*. ج ۳. تهران: سروش.

اسمیت، ژوئل. ۱۳۸۴. *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. تهران:
روزبهان و فرهنگ معاصر.

افشاری، مهرا. ۱۳۸۲. «اعجاز قطره (نشانه‌هایی از اعجاز ایزد نباتی در قصه‌های عامیانه
فارسی)». *مجله ایران‌شناسی*. س ۱۵، ش ۵۹، صص ۵۵۷-۵۶۴.

افشاری، مهرداد. ۱۳۸۵. *تازه به تازه نو به نو*. با مقدمه کتابیون مزداپور. تهران: چشمه.

الیاده، میرچا و دیگران. ۱۳۸۸. *جهان اسطوره‌شناسی*. ترجمه جلال ستاری. ج ۳. تهران: مرکز.

- ۱۳۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسختی _____ حسن حیدری - مژگان صادق‌پور مبارکه
- _____ ۱۳۷۶. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: سروش.
- _____ ۱۳۹۲. چشم اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- امامی، نصراله و محمدرضا صالحی مازندرانی، نوشین مالگرد. ۱۳۹۲. «دگردیسی خون به مار در گرشاسب‌نامه». شعرپژوهی (بوستان ادب). دانشگاه شیراز. س ۵. ش ۲. صص ۱۵-۱.
- ایونس، ورونیکا. ۱۳۷۳. شناخت اساطیر هند. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۷. از اسطوره تا تاریخ. چ ۶. تهران: چشمه.
- _____ ۱۳۹۱. پژوهشی در اساطیر ایران. چ ۹. تهران: آگه.
- بیانی، شیرین. ۱۳۸۹. دین و دولت در ایران عهد مغول. تهران: دانشگاهی.
- جاهودا، گوستاو. ۱۳۷۱. روان‌شناسی خرافات. ترجمه محمدتقی براهنی. مشهد: البرز.
- حکیم، منوچهرخان. ۱۳۸۸. اسکندرنامه (بازسازی کهنه‌ترین نسخه اسکندرنامه نقلی). به کوشش علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: سخن.
- خالقی مطلق، جلال. ۱۳۸۱. سخن‌های دیرینه (سی‌گفتار درباره فردوسی و شاهنامه). چ ۱. تهران: افکار.
- خوارزمی، حمیدرضا. ۱۳۹۲. «باور بلاگردانی در شاهنامه». دو فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه. س ۱. ش ۲. صص ۲۴-۱.
- دادگی، فرنخ. ۱۳۹۰. بناهش. ترجمه مهرداد بهار. چ ۴. تهران: توس.
- رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۸. اژدها در اساطیر ایران. تهران: توس.
- رضایی، مهدی. ۱۳۸۲. «آیین‌های تدفین اقوام باستان». کتاب ماه هنر. ش ۵۵ و ۵۶. صص ۱۳۴-۱۲۰.
- _____ ۱۳۸۴. آفرینش و مرگ در اساطیر. چ ۲. تهران: اساطیر.
- رضی، هاشم. ۱۳۸۱. تاریخ رازآمیز میتراپی در شرق و غرب. پژوهشی در تاریخ آیین میترا از آغاز تا عصر حاضر. تهران: بهجت.
- زاویه، سعید و مهدی اصل مرز. ۱۳۹۱. «مطالعه تطبیقی آیین زار در ایران و سودان». نشریه هنرهای زیبا - هنرهای نمایشی و موسیقی. س ۳. ش ۴۲. صص ۲۶-۱۷.
- ژیان، ف و دیگران. ۱۳۸۹. اساطیر آشور و بابل. تهران: قطره.
- ساندرز، جان. جوزف. ۱۳۸۳. تاریخ فتوحات مغول. ابوالقاسم حالت. چ ۴. تهران: امیرکبیر.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۷۸. فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام. چ ۱۱. تهران: مشعر.

- س ۱۵ - ش ۵۵ - تابستان ۹۸ - اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته ... / ۱۳۵
- ستاری، جلال. ۱۳۹۰. *اسطوره و رمز*. ترجمه مجموعه مقالات. چ ۴. تهران: سروش.
- سرخوش کرتیس، وستا. ۱۳۷۳. *اسطوره‌های ایرانی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- شایگان، داریوش. ۱۳۹۰. *بینش اساطیری*. تهران: اساطیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۶. *قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)*. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۷. *فرهنگ اشارات*. ویرایش دوم. تهران: میترا.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. ۱۳۸۸. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- شهریارنامه. ۱۳۷۷. تصحیح غلامحسین بیگدلی. چ ۱. تهران: پیک فرهنگ.
- شیرویه نامدار. ۱۳۸۴. ویراستار علیرضا سیف‌الدینی. چ ۲. تهران: ققنوس.
- صرفی، محمدرضا. ۱۳۹۱. *باورهای مردم کرمان*. چ ۱. کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- طاهری، محمد. ۱۳۹۱. «جایگاه و تأثیر قوم سکایی در تاریخ و شاهنامه فردوسی». *متن‌شناسی ادب فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*. س ۴. ش (پیاپی ۱۳). صص ۱۴۶-۱۲۵.
- طرسوسی، ابوطاهر. ۱۳۷۴. *داراب‌نامه*. به کوشش ذبیح الله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فتوحی کوهساره، معصومه. ۱۳۹۵. «بحثی درباره علت جاودانگی پشوتن در سنت مزدیسنی». *پژوهشنامه ادب حماسی*. س ۱۲. ش ۲. صص ۱۴۶-۱۲۹.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۹. *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۵. تهران: قطره.
- فریزر، جیمز جورج. ۱۳۹۲. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۶. تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد. ۱۳۹۲. «از ریپه‌وین تا سیاوش (تحلیل اسطوره‌شناختی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد ریپه‌وین و آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره در فرهنگ ایران)». *جستارهای ادبی*. ش ۱۸۲. صص ۸۶-۶۱.
- کاتب ارجانی، فرامرز بن خداداد. ۱۳۶۷. *سمک عیار*. مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری. ج ۲. چ ۴. تهران: آگاه.
- کاشانی، جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی. ۱۳۶۴. *زبدةالتواریخ*. به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۱۳۶ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسختی ————— حسن حیدری - مژگان صادق‌پور مبارکه
- کویاجی، ج. ک. ۱۳۶۲. آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین. ترجمه جلیل دوستخواه. چ ۲. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- کوپر، جی. سی. ۱۳۸۶. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرهنگ نشر نو.
- کیا، خجسته. ۱۳۷۵. قهرمانان بادپا در قصه‌ها و نمایش‌های ایرانی. چ ۱. تهران: مرکز.
- گری، جان. ۱۳۹۰. شناخت اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین). ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- گریمال، پیر. ۱۳۹۱. فرهنگ اساطیر یونان و رم. ترجمه احمد به‌منش. تهران: دانشگاه تهران.
- مالینوفسکی، برونیسلاو. ۱۳۷۷. جهان اسطوره‌شناسی (مجموعه مقالات اسطوره‌شناسان بزرگ). ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: مرکز.
- مجمعل التواریخ و التصص. ۱۳۸۹. به اهتمام محمد رضانی. تهران: اساطیر.
- مسکوب، شاهرخ. ۱۳۷۴. بخت و کار پهلوانان در آزمون هفت‌خوان. چ ۱. تهران: طرح نو.
- مصطفوی، علی اصغر. ۱۳۶۹. اسطوره قربانی. چ ۱. تهران: مؤلف.
- مونیک، دوبکور. ۱۳۷۶. رمزهای زنده‌جان. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: مرکز.
- منتظری مقدم، حامد. ۱۳۸۲. «بررسی پیمان‌های عصر جاهلی». تاریخ در آیین پژوهش. ش ۳. صص ۲۰۴-۱۶۷.
- منشی، ابوالمعالی نصرالله. ۱۳۹۲. کلیله و دمنه. تصحیح مجتبی مینوی. چ ۴. تهران: هیرمند.
- نجمی، شمس‌الدین. ۱۳۹۴. «واکاوی اسطوره جرعه افشانی». ادب و زبان. س ۱۸. ش ۳۸. صص ۳۶۱-۳۴۳.
- واحد دوست، مهوش. ۱۳۸۷. نهادهای اساطیری در شاهنامه. چ ۲. تهران: سروش.
- هال، جیمز. ۱۳۹۰. فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر.
- یاحقی، محمدجعفر. ۱۳۶۹. فرهنگ اساطیر. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انتشارات سروش.
- یشت‌ها. ۱۳۷۷. ترجمه ابراهیم پورداوود. چ ۲. تهران: اساطیر.

References

- qiyi Meybod Ahmad. (2011/1390SH). Fetri b da-e qorb n va r z-e enher f t-e n dar ady n-e Ebtde . *Ma'refat-e Adyān*. Year 2. No. 2. Pp. 117-142.
- ydenl Şajj d. (2014/1393SH). Mo ablat-e del va n-e s sson va hn me . *Jostār-hā-ye Adabī*. No. 185. Pp. 1-41.
- _____ . (2010/1389SH). Barres va tahl l-e and rasm-e pahlav n *Motāle'āt-e Dāstānī*. No. 1. Pp. 5-26.
- zd Deh Abb s Najme. (2015/1394SH). Ramz-go y -ye e qorb n dar ost r erf n va farhang . *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehr n Branch. Year 11. No. 38. Pp. 11-40.
- Af ra Mehr n. (2003/1382SH). E j æ qatre . *Irān-šenāsī*. No. 59. Pp. 557-564.
- Af r , Mehrd d. (2006/1385SH). *T ze be tāze now be now*. with the Introduction of Katay nMazd p r. Tehr n: e me
- Asad t ş Al ebn-e Ahmad. (1997/1376SH). *Garšāsp-nāme*. Ed. by Hab b Yqm e . Tehr n: don y -ye ket b.
- Bah r, Mehrd d. (2008/ 1387SH). *Az ostūre ta tārīx*. 6th ed. Tehr n: e me
- _____ .(2012/1391SH). *Pažūhešī dar asātīr-e irān*. 9th ed. Tehr n: g h.
- Bay n , r (2010/1389SH). *Dīn va dowlat dar irān-e ahd-e moqol*. Tehr n: Na -e D ne gah .
- Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant. (2009/1388SH). *Farhang-e namād-hā (Dictionnaire des symbols)* . Tr. by S dbe Faz yel . Tehr n: Jeyh n.
- Cooper, J.C. (2007/1386SH). *Farhang-e mosavvar-e namād-hā-ye sonnatī (Illustrated Culture of Traditional Symbols)*. Tr. by Mal he Karbas y n. Farhang-e Na -e Now.
- Curtis, Vesta Sarkhosh. (1994/1373SH). *Ostūre-hā-ye irāni* Tr. by Abb s Moxber. Tehr n: Markaz.
- D deg faranbaq. (2011/1390SH). *Bondaheš*. Tr. by Mehrd d Bah r. 4th ed. Tehr n: t s.
- Esm pl rAbolq sem. (2012/1391SH). *Ostūre; bayān-e naeādīn* .3rd ed. Tehr n: Sor .
- Eliade, Mircea & others. (2009/1388SH). *Jahān-e ostūre-šenāsī (The World of Mythology)*. Tr. by Jal l St r . 3rd ed. Tehr n: Markaz.

Eli deMircea.(1997/1376SH). *Resāle dar tārīx-e adyān (A Thesis in the History of Religions)*. Tr. by Jalāl Šttr . 2nd ed. Tehr n: Sorou .

_____. (2013/1392SH). *Češmandāz-hā-ye ostūre (Perspectives of myth)*. Tr. by Jalāl Šttr . Tehr n: T s

Em m , Nasroll h& Mohammad Rez S leh m āndar n & N n
M lgard. (2013/1392Sh). *Degard sye x rbe m r dar gar sb-n me. Še'r-pažūhī (Būstān-e Adab)*. z university. Year 5. No. 2. Pp. 1-15.

Evons, Veronic . (1996/1373 SH). *Šenāxt-e asātīr-e hend (Recognition of Indian mythology)*. Tr. by B jel nFarrox Tehr n: As t r.

Ferdows Ābolq sem. (2000/1379 SH). *Šāhnāme*. With the Effort of Jalāl X leq Motlaq. 3rd ed. Tehr n: Markaz-e D yerat al-Ma ref-e Bozorg-e Esl m .

Fot hK hsre, Ma sme .(2016/1395SH). *Bahs darb re-ye ellat-e j vdhg -ye pa tanPažūheš-nāme-ye Adab-e Hamāsī*. Year 12. No. 2. Pp. 129-146.

Frazer, James George. (2013/1392SH). *Šaxe-ye zarrīn (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. by K zem F r mād. Tehr n: g h.

Gary, John. (2011/1390SH). *Šenāxt-e asātīr-e xāvar-e nazdik (-Recognition of Middle Eastern mythology)*. Tr. by B jel n Farrox . Tehr n: As t r.

Grimal, Pierre. (2012/1391SH). *Farhang-e asātīr-e Yūnān va Rūm (Dictionnaire de la mythologic Grecque et Romaine)*. Tr. by Ahmad Behmane . Tehr n: D ne gh-e Tehr n.

Hak mMan ehr x n. (2009/1388SH). *Eskandar-Nāme*. With the Effort of Al Rez Zak vat Qar gesl . Tehm: Soxan.

Hall, James. (2011/1390SH). *Farhang-e negāreī-ye namād-hā dar honar-e šarq va qarb (The Culture of Symbols in the Art of the East and West)*. Tr. by Roqayye Behz d . Tehr n: Farhang-e Mo ser.

Jahvda, Gustav.(1994/1371SH). *Rav n es -ye Xor f t*. Tr. by M. Barahany. Ma ānd: Alborz.

K n Jam lodd Ābolq sem. (1985/1364SH). *Zobdat al-tavārīx*. With the Effort of Mohammad Taq D ne Pa h. Tehr n: Mo sse-ye Mot let va Tahq q-e Farhang .

K teb rj n Far marz ebn-e Xod d d. (1988/1367SH). *Samak-e ayyār*. Edition and Introduction by Pav n tel X nlar 2nd Vol. 4th ed. Tehr n: g h.

- K , Xojaste. (1996/1375SH). *Qahramānān-e bādpā dar qesse-hā*. Tehr n: Markaz.
- Koyaji, J.K. (1985/1362SH). *Āēn-hā va afsāne-hā-ye irān va ċīn*. Tr. by Jal 1 D st h. 2nd ed. Tehr n: erkat-e Sah m -ye Ket h -ye J b Malinowski, Bronis aw(1998/1377SH). *Jahān-e ostūre-šenāsī (The world of mythology)*. Tr. Jalāl Sattārī. 1st ed. Tehrān: Markaz.
- Mesk b, ahrox. (1995/1374). *Baxt va kār-e pahlav n n dar azm n-e haft xān*. Tehr n: Tarh-e Now.
- Mojmal Al-tavārix va Al-qesas*. (2010/1389SH). With the Effort of Mohammad Rez e . Tehr n: As t r.
- Monique, De Beaucorps. (1997/1376SH). *Ramz-hā-ye zende-ye jān (Les symboles vivants)*. Tr. by Jal 1 St r . 3rd ed. Tehr n: Markaz
- Mon , Abolma l Nasroll h(2013/1392SH). *Kalīle va demne*. Ed. by Mojtab m nav . 4th ed. Tehr n: H r m d.
- Montazer Moqaddam, H med. (2003/1382SH). Barres -ye peym n h -ye asr-e J hel . *Tārīx dar Āyene-ye Pažūheš*. No. 3. Pp. 167-204.
- Mostafav Al Asqar. (1990/1369SH). *Ostūre-ye qorbānī*. Tehr n: B md d.
- Najm , amsodd n.(2015/1394SH). V k v -ye ost reye jor e -af n *Adab va Zabān*, No. 38. Pp. 343-361.
- P rdv d, Ebrh m(1998/1377SH). *Yašt-hā*. 2nd ed. Tehr n: As t r.
- Q m , Farz d. (2013/1392SH). Az rap hn t s y va . *Jostār-hā-ye Adabī*. No. 182. Pp. 61-86.
- Rastg r Fas e Mans r. (2000/1388SH). *Eždahā dar asātīr-e irān*. Tehr n: T s
- Rez e , Mahd . (2003/1382SH). e h -ye tadf h aqv m-e b st n. *Ketāb-e Māh-e Honar*. No. 55 & 56. Pp. 120-134.
- _____ . (2005/1384SH). *Āfarineš va marg dar asātīr*. 2nd ed. Tehr n: As t r.
- Raz Ha m. (2002/1381SH). *Āēn-e mehr: tārīx-e āēn-e rāz-āmīz-e mītrāeī dar šarq o qarb az āqāz tā emrūz*. Tehr n: Bahjat.
- Sarf , Mohammad Rez . (2012/1391SH). *Bāvar-hā-ye mardom-e kermān*. 1st ed. Kerm n: ah d Honar University.
- Satt r Jal 1.(2011/1390SH). *Ostūre va ramz (tarjeme-ye majmū'e maqālāt)*. 4th ed. Tehr n: sor .
- Saunders, J.Joseph.(2004/1383SH). *Tārīx-e fotūhāt-e mogol (The History of the Mogul Conquests)*. Tr. by Abolqasem Mode. 4th ed. Tehr n: Am rkab r.
- Sobh n Ja af. (1999/1378SH). *Farāz-hā-yī az tārīx-e payāambar-e eslām*. 11th ed. Tehr n: Ma r. a

Šahryār-nāme. (1998/1377SH). Ed. by Qolamossein B del . 1st ed. Tehr n: Peyk-e Farhang.

yeg n, D ryu . (2011/1390SH). *Bīneš-e asātīrī*. Tehr n: As t r.

am s , S r (2008/1387SH). *Farhang-e ešārāt*. 2nd ed. Tehr n: M rt.

Smith, Jul. (2005/1384SH). *Farhang-e asātīr-e yūnān va rūm (The Culture of Mythology and Religion)*. Tr. by ahl Bar dar n Xosrow h . Tehr n: R eh n & Farhang-e Mo ser.

af Kadkan Mohammad Rez . (2009/1386). *Qalandariye dar tāriḫ (degardīsī-hā-ye yek ideology)*. Tehr n: Soxan.

Šīrūye-ye Nāmdār. (2005/1384SH). Ed. by Al Rez Seyfodd n 2nd ed. Tehr n: Qoqn s.

T her , Mohammad. (2012/1391SH). J yg h va ta s -e qowm-e sak -y dar t r xva hn me-ye ferdows *Matn-šenāsī-ye Adab-e Fārsī*. Year 4. No 1.. Pp.125-146.

Tars s Ab ther. (1995/1374SH). *Dārāb-nāme*. With the Effort of Zab hōl h Sā . Tehr n: Bōng h-e Tarjeme va Na -e Ket b.

V hed D st, Mahva . (2008/1387SH). *Nahād ne-hā-ye asātīr dar ahnāme-ye ferdowsī*. 2nd ed . Tehr n: Sor .

X leq Motlaq, Jal .1 (2002/1381SH). *Soxan-hā-ye Dīrīne*. Tehr n: Na -e Afk r.

X raz , iHam d Rez . (2013/1392SH). B var-e Bal -Gard n dar hn me . *Farhang va Adabiyāt-e Āmme*. No. 2. Pp. 1-24.

Y haqq Mohammad Ja af. (1990/1369SH). *Farhang-e asātīr va ešārāt-e dāstānī dar adabiyāt-e Fārsī*. Tehr n: Sor .

Z w ye, Sa d & Mahd Asl Marz. (2012/1391SH). Mot le -ye tatb eye e -e z r dar ir n va S dn . *Honar-hā-ye Zibā Honar-hā-ye Namāyešī va Mūsīqī*. No. 42. Pp. 17-26.

iran, F. & others. (2010/1389SH). *Asātīr-e āšūr va bābel (The myths of Assyria and Babylon)*. Tehr n: Qatre.