

## بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم روایی بر اساس نظریه‌های قربانی

ایوب امیددی\* - مریم مشرف\*\*

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

آیین قربانی، به عنوان رفتاری دینی - اجتماعی از جمله آیین‌های کهنی است که در میان اقوام مختلف به شیوه‌های گوناگون وجود داشته است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد به تحلیل قربانی‌های حیوانی در متون نظم روایی (تا قرن هفتم) بپردازد. نتایج پژوهش، نشان می‌دهد که تعدیل قربانی‌های انسانی به قربانی‌های حیوانی از آثار نیک پایه‌گذاران ادیان الهی است. در متون مختلف ادب فارسی، اغلب حیواناتی مانند: گاو، شتر، گوسفند، اسب و گاه مادیان، گورخر، الاغ و ماکیان به مناسبت‌های گوناگونی مانند بلاگردانی، دفع نحوست و چشم‌زخم، شکرگزاری، کامیابی در امور، تولد فرزند، تقویت روان مرده، دفع جادو و ابطال طلسم قربانی می‌شوند. آیین قربانی در متون حماسی و عرفانی به طور یکسان بازتاب یافته است، اما در متون غنایی با توجه به فضای عاشقانه این متون، اغلب سخن از تقدیم و بخشیدن حیوانات به معابد و آتشگاه‌ها است و به ندرت از ریختن خون حیوانات سخن می‌رود و نمود برجسته‌ای ندارد. نظریات بلاگردانی فریزر و خشنودی ایزدان از بویس و تایلور در تحلیل مصادیق قربانی، کارآمدتر و انعطاف‌پذیرتر از سایر نظریه‌ها در این باره است.

**کلیدواژه:** متون حماسی، متون غنایی و عرفانی، آیین قربانی، نظریه‌های قربانی، قربانی حیوانات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

\*Email: [ayoobomidi@yahoo.com](mailto:ayoobomidi@yahoo.com) (نویسنده مسئول)

\*\*Email: [m.mosharraf@yahoo.com](mailto:m.mosharraf@yahoo.com)

## مقدمه

هدف از آیین قربانی، تقرّب به خدایان و جلب رضایت آن‌ها بوده است تا قربانی کننده با پیشکش قربانی از نیرو و حمایت الهی بهره‌مند شود. این پیشکش‌ها مقدّس بودند و افراد باور داشتند با خوردن گوشت قربانی، تقدّس می‌یابند. بلاگردانی و دفع حوادث ناگوار از خود و اطرافیان از دیگر اهداف قربانی کردن است.

«قربانی کردن، به عنوان رفتاری دینی - اجتماعی از جمله آیین‌های کهنی است که در میان اقوام و فرهنگ‌های مختلف به شیوه‌های گوناگون وجود داشته است. با وجود همه گوناگونی‌ها و تفاوت‌ها، تمامی صورت‌های این عمل در یک چیز مشترک است و آن وجه تقدّس و متعالی بودن آن است. این تقدّس و استعلا به کل فرآیند قربانی کردن تسری می‌یابد: از یک‌سو، انگیزه با نیت فرد قربانی‌کننده از مرز منافع شخصی مادی، فراتر رفته و به قلمرو امور مقدّس و مابعدالطبیعی نزدیک می‌شود و از سوی دیگر، شیوه‌های قربانی کردن از شیوه‌های اجرای معمول و جدا شده و ترتیبی آیینی و مناسکی می‌یابد. با فراهم شدن این دو حیطة که می‌توان آن را تقدّس ذهنی و عملی خواند، قربانی‌شونده نیز خودبه‌خود از قلمرو امور نامقدّس جدا شده و به قلمرو امور مقدّس، وارد می‌شود. این فرآیند، وجه مشترک تمامی اشکال آیین قربانی است که در واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی معین، صورت‌های ویژه‌ای به خود گرفته است.» (اسلام ۱۳۹۴: ۶۷)

«قربانی و پیشکش‌ها در حکم ضیافت‌هایی است که آدمیان برای خدایان تهیّه می‌کنند و خدایان نیز نیروی لازم را جهت نبرد با قوای ناسودمند می‌اندوزند و حاصل این نیرو و توان، پیروزی در پیکار است و به دنبال آن، پربار شدن درختان، فراوانی محصول و گله، سرسبزی دشت‌ها و پُرآبی چشمه‌ها و رودها.» (مصطفوی ۱۳۶۹: ۷۰)

قربانی حیوانات، رسمی است که در اغلب ملت‌ها و در ادوار گوناگون تاریخ، رواج داشته است و افراد با ذبح انواع حیوانات و تقدیم آن به خدایان و نیروهای

فراطبیعی، تلاش می‌کردند به آن‌ها نزدیک شوند و لطف و خشنودی آن‌ها را نسبت به خود جلب کنند. در متون گوناگون ادبیات فارسی، نمونه‌های فراوانی از قربانی انواع حیوانات به مناسبت‌های گوناگون وجود دارد و با توجه به این امر، نویسندگان در این جستار می‌کوشند با مراجعه به نظریات قربانی مانند نظریات فریزر، مری بویس، تایلور و ماکس وبر و با بررسی و استخراج مصادیق قربانی‌های حیوانی، اهداف و انواع این پیشکش‌های حیوانی را در متون ادبی دریابند و مصادیق آن‌ها را از بر اساس نظریات مربوط به آیین قربانی بررسی و تحلیل کنند. به این منظور، انواع قربانی‌های حیوانی در متون نظم حماسی، غنایی و عرفانی (تا قرن هفتم) بررسی و تحلیل می‌شود.

### اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت پژوهش حاضر در این است که نخستین پژوهشی است که به طور ویژه به بررسی و تحلیل قربانی‌های حیوانی در متون نظم روایی (تا قرن هفتم) بر اساس نظریه‌های مربوط به قربانی می‌پردازد.

### سؤال و روش پژوهش

نویسندگان در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ دادن به این پرسش‌ها هستند: قربانی‌های حیوانی در متون حماسی، غنایی و عرفانی بیشتر با چه اهدافی انجام می‌شود؟

قربانی در کدامیک از متون یاد شده، بسامد بیشتری دارد؟  
در تحلیل مصادیق قربانی، کدام نظریه‌ها کاربرد بیشتری دارد؟

### پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی که در زمینه آیین قربانی کردن انجام شده است، بیشتر مربوط به رشته‌های هنر، الهیات و عرفان، فرهنگ و زبان‌های باستانی و تاریخ و آن هم به طور گذرا و بدون دسته‌بندی و تحلیل است. در این پژوهش‌ها به مصادیقی از قربانی‌های انسانی و حیوانی در فرهنگ‌های گوناگون پرداخته‌اند و کمتر به بررسی این آیین به طور منسجم و یکدست در ادبیات فارسی پرداخته شده است. لطیف‌پور (۱۳۹۴)، در مقاله «یزشن، آیینی کهن از دوران هند و ایرانی» به بررسی همانندی‌ها و تفاوت‌های آیین قربانی در هند و ایران می‌پردازد و معتقد است که انواع قربانی و آداب و باورهای مرتبط با آن در هند نسبت به ایران گوناگونی و گستردگی بیشتری دارد. آقایی میدی (۱۳۹۰)، در مقاله «فطری بودن قربانی و راز انحرافات آن در ادیان ابتدایی» آیین قربانی را در طول تاریخ بررسی کرده است و به بررسی شیوه‌های تقدیم قربانی و ورود انواع تحریفات به این آیین پرداخته است. آزادی ده‌عباسی (۱۳۹۴)، در مقاله «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره و عرفان» به بررسی جایگاه قربانی در عرفان اسلامی می‌پردازد. دوانی (۱۳۹۴)، در مقاله «بازتاب نمادین قربانی میتراپی در هفت‌پیکر» قربانی کردن گاو در آیین میتراپی را در هفت‌پیکر نظامی بررسی کرده است. حسن‌آبادی و ادیبان (۱۳۹۵)، در مقاله «توصیف مضمون قربانی در اشعار بیدل» به بازتاب قربانی در غزلیات بیدل پرداخته‌اند و معتقدند که هرچند بیدل با عنوان شاعری عارف شناخته نمی‌شود، اما او در برخی از اشعارش با استفاده از واژه قربانی و اصطلاح قربانی شدن در زمینه پیشبرد اهداف عرفانی و انتقال خلوص و یکرنگی به مخاطب بهره برده است. آقاخانی بیژنی و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله «بلاگردانی در قوم بختیاری» به طور جزئی و بدون دسته‌بندی به بررسی قربانی در قوم بختیاری پرداخته‌اند. زرهمانی و نرسیسیانس (۱۳۹۷)، در مقاله «تحلیل جایگاه باورهای

شمی در مناسک قربانی در بندر ترکمن» به چگونگی قربانی شتر، گاو، گوسفند و بز در عید قربان پرداخته‌اند. فولادی (۱۳۹۸)، در مقاله «باورهای عامیانه دربارهٔ خونریزی» به جایگاه خونریزی و قربانی در فرهنگ عامه بر اساس طومارهای نقالی پرداخته است. حیدری و صادق‌پور (۱۳۹۸)، در مقاله «اسطورهٔ خون» به طور تطبیقی به بررسی کارکردهای خون پرداخته‌اند و اغلب، کارکرد خون را در میان ملل بیگانه بررسی کرده‌اند و به ذکر مصادیق اندکی از شاهنامه از جمله کشتن سیاوش و حمام ضحاک در خون جانوران پرداخته‌اند. در مقالات یاد شده بیشتر به آوردن نمونه‌های جزئی از قربانی انسانی و حیوانی در فرهنگ عامه و ادبیات فارسی پرداخته شده است و بدون تحلیل و بررسی بر اساس نظریه‌های مربوط به آیین قربانی است.

## نظریات قربانی

### نظریهٔ پادشاه الوهی (ایزد شهید شونده)

فریزر<sup>۱</sup>، دربارهٔ قربانی پادشاه الوهی می‌نویسد: حیات یا روح شاه، چنان با اقبال و سعادت همهٔ سرزمین هم‌سو و همراه است که اگر او بیمار یا ضعیف گردد، چارپایان نیز از پا می‌افتند و زاد و ولد نمی‌کنند، محصول را آفت می‌زند و مردمان دستخوش مرگ و بیماری می‌شوند. از این رو به نظر آنها، تنها راه مصون ماندن از این بلاها، قربانی شاه برای دفع این مصائب است. (ر.ک. فریزر ۱۳۸۷: ۲۹۹). بهار از این الگوی قربانی با عنوان ایزد شهیدشونده یاد می‌کند: «باور اساسی در این آیین (شهادت ایزد) این بود که چنین مرگی، هرچند اندوهبار و سوگ‌آور،

---

1. Frazer

می‌توانست سبب گشایش، گسترده‌گی و نیرو گرفتن بیش از پیش آن امری در آینده شود.» (بهار ۱۳۸۶: ۴۲۹) الیاده نیز بر این باور است که: «در دوران مادرسالاری، هر سال ملکه، همسری را به نام پادشاه مقدس انتخاب می‌کرد. پادشاه مقدس پس از مدتی قربانی می‌شد و ملکه، خون او برای برکت بر روی مزارع و حیوانات اهلی می‌پاشید.» (۱۳۶۸: ۹۳) این نظریه بر این عقیده استوار است که سعادت و بهروزی در امور طبیعی و اجتماعی بستگی به زندگی پادشاه دارد و هنگامی که قدرتش رو به نابودی می‌نهد، برای حفظ توازن طبیعت، بایستی قربانی شود. با توجه این موارد می‌توان استنباط کرد که همه ادیان در ابتدا آیین‌های باروری بوده‌اند که حول محور پرستش و قربانی متمرکز شده‌اند. 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 زیر این عنوان بررسی می‌شود.

### نظریه بلاگردانی و دفع شر

فریزر، مقصود قربانی را بلاگردانی می‌داند. در گذشته جنبه‌های گوناگونی برای انتقال شر وجود داشته است و انسان‌ها همیشه در تلاش بوده‌اند تا با انجام برخی کارها مانند قربانی کردن، خون ریختن، دعانویسی و بستن آن بر بازو، دعا، نیایش و... شر و بلا را دفع کنند. (ر.ک. فریزر ۱۳۸۷: ۵۹۷-۵۹۳) به باور او «غالباً انتقال شر به اشیاء مادی گامی است 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.» (همان: ۵۹۶) در واقع مفهوم قربانی بلاگردان این است که با مرگ حیوان و

پیشکش مادیات، حیات و آسایش قربانی کننده تضمین می‌شود و از بلا و آسیب رهایی می‌یابد.

## خوردن خون و گوشت برای کسب خصایص خوب افراد و بستن پیمان برادری

بشرِ نخستین بر این باور بود که با خوردنِ خونِ دشمن، تمامی توانایی‌ها، قدرت، شجاعت، مکارم و ویژگی‌های والای اخلاقی او را کسب می‌کند و با این کار، اتحاد و وحدتی معنوی میان او و دشمن برقرار می‌شود و در واقع حامی و پشتیبانی می‌یابد.

«در ادوار گذشته افراد، گوشت و خون شخص را برای برخورداری از شجاعت، خرد یا سایر صفاتی که در او وجود داشت یا گمان می‌رفت جایشان در فلان عضو بدن اوست، غالباً 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 به نظر می‌رسد، چندان می‌سوزانند تا خاکستر شود و به صورت خمیری درمی‌آورند و به جوان‌ها می‌دهد تا در دهان بگذارند، گمان می‌رود که به این وسیله، قدرت، شجاعت، دانایی و سایر خصایص مطلوب شخصِ مقتول به آن جوان‌ها منتقل می‌شود.» (فریزر ۱۳۸۷: ۵۵۵ و ۵۵۴)

یکی از انگیزه‌های جنگجوی وحشی در خوردن گوشت یا آشامیدن خونِ دشمنی که کشته بود، ظاهراً این بوده است که مگر بتواند به این وسیله، پیمان مودت و برادری ناگسستنی با قربانی‌اش ببندد. 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. (ر.ک. همان: ۵۵۷-۵۵۴)

## بویس و نظریه کمال کیهانی

مری بویس<sup>۱</sup>، نیز نظریه جلب رضایت و نیرومندی ایزدان را مطرح می‌کند که بسیار به نظریه بلاگردانی نزدیک است:

«هندو - ایرانیان باستان، جهان اطراف خود را آکنده از خدایان و نیروهای آسمانی می‌دانستند. از این‌رو 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.» (بویس ۱۳۷۴: ۱۴۷)

او یکی از اهداف انجام قربانی را حفظ کمال کیهانی می‌داند. زرتشتیان بر این باور بودند که اهورامزدا و ایزدان به صورت دسته جمعی در مراسم قربانی‌های گیاهی و حیوانی شرکت می‌کنند تا جریان مداوم نیروی آسمانی حافظ حیات انسانی باشد. (ر.ک. همانجا)

## تایلور و نظریه همانندی آداب قربانی و آداب سلطنت

تایلور<sup>۲</sup>، نیز از قربانی با عنوان پیشکشی برای یاری نیروهای برتر یاد می‌کند. او این آیین را همانند پیشکشی که ممکن بود به یک پادشاه به خاطر احترام انجام شود و توجهی را به دنبال داشته باشد، در نظر می‌گیرد. (ر.ک. یونگرت ۱۹۹۸: ۳۶)

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، او قربانی را پیشکشی به موجودات برتر به جهت به دست آوردن توجه و یاری بیشتر آن‌ها می‌داند. (جیمز ۱۳۸۷: درواقع تایلور قربانی را عملی برای خشنودی نیروهای فراطبیعی و ارواح درگذشتگان (آنیمیسم) می‌داند که حامی بازماندگان هستند.

1. Mary Boyce

2. Tylor



## وبر و نظریهٔ تعدیل قربانی

ماکس وبر، نظریهٔ تعدیل قربانی را مطرح می‌کند و نقطهٔ آغاز تعدیل قربانی از انسانی به حیوانی و نمادین را عقلانی شدن نظام دینی می‌داند. از نظر وبر، سیر کلی تاریخ بشر حرکت در سیر عقلانی شدن است. این روند اگرچه به باور او خطی نبوده و با فراز و نشیب‌های فراوان و رفت‌وبرگشت‌های متعدد همراه است، سیر گریزناپذیر جوامع انسانی را نشان می‌دهد. (ر.ک. وبر ۱۳۸۴: ۱۷ و ۱۸)

وبر دین‌های جادوگرانه و اسطوره‌ای را در مقایسه با ادیان بزرگ پس از آن‌ها، به علت افراط در رازآمیزی و انحصارگرایی کاهنانه و نیز فقدان آموزه‌های اخلاقی منسجم و مدرن، دارای عقلانیت کمتر می‌داند. به باور او، پیامبران بزرگ با افسون‌زدایی از جهان و گردآوری آموزه‌های اخلاقی در نظامی منسجم، عامل عمدهٔ تحول از ادیان اسطوره‌ای و جادویی به نظام‌های بزرگ دینی بوده‌اند. (ر.ک. اسلام ۱۳۹۴: ۷۳ و ۷۲)

وبر بر این باور است که با تحول قربانی از انسانی به حیوانی یا از خونی به غیرخونی، این آیین تا حدی جنبه‌های غیرانسانی و خشن خود را از دست داده و با عواطف انسانی نرم‌تر و از بن‌مایه‌های خرافی دور شده است.

با بررسی متون نظم حماسی، غنایی و عرفانی موارد گوناگونی از قربانی انواع حیوانات به مناسبت‌های گوناگون دیده می‌شوند که در زیر به تحلیل و بررسی این نمونه‌ها می‌پردازیم.

## قربانی حیوانات در متون حماسی

قربانی حیوانات، رسمی است که در بیشتر ملت‌ها و در ادوار گوناگون تاریخ، رواج داشته است و افراد با ذبح انواع حیوانات و تقدیم آن به نیروهای فراطبیعی، تلاش کرده‌اند به آن‌ها نزدیک شوند و لطف و خشنودی آن‌ها را جلب کنند. شایان ذکر است که این قربانی‌ها، بیشتر به روش ذبح شدن و ریختن خون پیشکش شده‌اند. در آیین زردشتی، سروش عهده‌دار انتقال این قربانی‌ها به درگاه

خداوند و ایزدان است. زنر<sup>۱</sup> درباره آن مینویسد: «هیچ قربانی برای سرور دانا اعتبار ندارد، مگر آنکه سروش در آن حضور یابد، زیرا این اوست که قربانی خویش و آنهایی را که هوم انجام می‌دهد به نزد پدر خود در بهشت می‌برد.» (زنر ۱۳۸۸: ۱۳۱)

قربانی در بینش اسطوره‌ای و حماسی به عنوان بنیادی‌ترین راه برای جلب نظر خدایان و دست‌یابی به خواسته‌های بشری است. بشر نخستین بر این باور بود که با قربانی برای نیروهای برتر، از حوادث ترسناک و آسیب‌ها در آمان می‌ماند و خدایان به پاداش این عمل، نظم طبیعت را حفظ می‌کنند. با توجه به قدمت آیین قربانی و وجود موارد فراوانی از انواع قربانی‌ها در متون اسطوره‌ای - حماسی، این متون یکی از عرصه‌هایی است که می‌توان آیین قربانی را در آن مورد بررسی قرار داد.

در بخش زیر قربانی حیوانات در هشت عنوان: دفن استخوان حیوان شکار شده، قربانی گوسفند به منظور کمک به تهیدستان، قربانی شتر به منظور بلاگردانی، قربانی گاو، گوسفند و اسب در مراسم ازدواج، قربانی و تقدیم گوسفند برای طلسم، تقدیم گاو به اژدها به منظور بلاگردانی، قربانی اسب، گاو و گوسفند به مناسبت کشتن اژدها بررسی و تحلیل می‌شوند.

**الف) دفن استخوان حیوان شکار شده:** در برخی متون حماسی، پهلوان پس از شکار حیوان، استخوان‌هایش را در خاک مدفون می‌کند. برای نمونه در شاهنامه، رستم پس از گذشتن از خوان اول، گوری را شکار و پس از خوردن آن، استخوان‌هایش را در خاک دفن می‌کند:

بیفکند گوری چو پیل ژیان	جدا کرد از او چرم پای و میان
چو خورشید تیز آتشی بر فروخت	برآورد زآب اندر آتش بسوخت
بپردخت زآتش به خوردن گرفت	به خاک استخوانش سپردن گرفت

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۷)

شکار حیوانات و دفن استخوان آن‌ها با نظریه رستاخیز یا زندگی دوباره از فریزر قابل بررسی و تحلیل است؛ زیرا با توجه به این نظریه، گشتن و شکار حیوانات، باعث افزونی و باز تولید نژاد حیوان و شکار می‌شود. به نظر می‌رسد به طور کلی فرهنگ شکار و دفن استخوان حیوان در خاک، ریشه در باور تقدیم بهره‌ای از قربانی به خدایانی زمینی که در زیر زمین در امر باروری و رویش نباتات موثر هستند، بوده باشد تا با راضی نگهداشتن این خدایان، در صیدهای بعدی آن‌ها را یاری کنند. بازمانده این باور هنوز در فرهنگ عامه و در مراسم قربانی گوسفند در روز عید قربان دیده می‌شود که قربانی‌کننده استخوان‌ها و خون قربانی را در چاله‌ای می‌ریزد. از این دیدگاه، این مصداق با نظریه جلب خشنودی خدایان از بویس و تایلور هم‌خوانی دارد.

**ب) قربانی گوسفند به منظور کمک به تهیدستان:** فردوسی، داستان رستم و اسفندیار را چنین آغاز می‌کند:

خنک آنک دل شاد دارد به نوش  
سَر گوسفندی تواند برید  
بخشای بر مردم تنگدست  
مرا نیست فرخ هر آن که هست

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۷۹)

در این ابیات، شاعر، قصد نشان دادن عشرت و شادنوشی در فصل بهار دارد، اما در بیت پایانی از تنگدستی خود و بخشیدن به تهیدستان سخن می‌گوید و مشخص می‌شود که در اغلب قربانی‌ها، بخشی از قربانی به مردم بینوا بخشیده می‌شود. قربانی‌های خونی و بخشیدن آن به تهیدستان از ادوار کهن با هدف بلاگردانی و رضایت خداوند انجام شده است و با نظریه‌های بلاگردانی فریزر و خشنودی خدایان از بویس و تایلور هماهنگ است.

**ج) قربانی شتر به منظور بلاگردانی:** در اغلب قربانی‌ها، هدف اصلی از پیشکش و ذبح حیوان، دفع چشم‌زخم، بلا یا نحوست از قربانی‌کننده یا نزدیکان اوست. نمونه‌ای از این نوع قربانی در داستان ذبح شتر به دستور اسفندیار در سفر به سیستان دیده می‌شود. هنگام روانه شدن اسفندیار به جانب سیستان، شتر

پیشاهنگ لشکرِ اسفندیار بر دوراهی گنبدان‌دژ و زابل بر زمین می‌نشیند و اسفندیار برای دفع نحوست، دستور می‌دهد سرش را ببرند:

جهانجوی را آن بد آمد به فال بفرمود کش سر ببرند و یال  
بدان تا بدو بازگردد بدی نباشد به جز فرّه ایزدی  
بریدند برخاشجویان سرش بدو بازگشت آن زمان اخترش  
غمی گشت زآن اشتر اسفندیار گرفت آن زمان، اختر شوم خوار  
چنین گفت کان کس که پیروز گشت سر بخت او گیتی‌افروز گشت  
بد و نیک هر دو ز یزدان بود لب مرد باید که خندان بود  
وز آن‌جا بیامد سوی هیرمند همی بود ترسان ز بیم گزند  
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۸۷)

سپس برای آرامش خاطر و فراموشی آنچه روی داده است، خود را با می‌خواری و نوای موسیقی دل‌خوش می‌کند:

«می آورد و رامشگران را بخواند بسی زَر و گوهر بریشان فشاند  
به رامش دل خویشتن شاد کرد دل رادمردان پُر از یاد کرد»  
(همان: ۹۸۷)

در مورد نمادشناسی شتر در فرهنگ‌نمادها چنین آمده است: «سفر لایویان، شتر را حیوانی نجس می‌داند. آن دسته از حیوانات نجس محسوب می‌شدند که بت‌پرستان آن‌ها را مقابل خدایان دروغین خود قربانی می‌کردند... علاوه بر این، شتر نیز گاه در شمایل‌نگاری‌های هندو، مظهر یوگنی‌های شیر و در ارتباط با مرگ دیده می‌شود.» (شوالیه و گبریان ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۰ و ۴۱) واحد دوست، با توجه به معنای عام خون ریختن که آن را قربانی به حساب می‌آورند، نحوه کشتن شتر در این داستان را نوعی آیین قربانی می‌داند. (خوارزمی ۱۳۸۷: ۴۷۳) خوارزمی نیز ذبح شتر در این داستان را نوعی قربانی می‌داند. «نمونه‌ای از انتقال شر را می‌توان در داستان رستم و اسفندیار با قربانی کردن شتر یافت.» (خوارزمی ۱۳۹۲: ۴) خالقی مطلق نیز کشتن شتر را نوعی بلاگردانی برای بازگشت نحوست شتر به خود آن می‌داند و چنین می‌نویسد: ابتدا اینکه بگوییم با کشتن شتر، بخت اسفندیار، دوباره به او بازمی‌گردد، اما سرنوشت اسفندیار با این برداشت سازگار نیست یا اگر معتقد باشیم با کشتن شتر، سرنوشت بد شتر به اسفندیار منتقل می‌شود. در این صورت

نیز کشتن شتر با باورداشتی که در بیت دویست و چهار [بریدند پرخاشجویان سرش... آمده است، همخوانی ندارد. سوم اینکه بگوییم با کشتن شتر، فال بد شتر به خود شتر بازمی‌گردد، این مفهوم با بیت دویست و چهار، سازگار است اما با سرنوشت بد اسفندیار سازگار نیست. با این وجود، همین برداشت نزدیکتر است زیرا در اینجا، سخن از باورداشت اسفندیار است که پس از آنکه خوابیدن شتر را به فال بد می‌گیرد، گمان می‌کند که با کشتن شتر، فال بد به خود شتر منتقل می‌شود. (ر.ک. خالقی مطلق ۱۳۸۹: ۲۸۰) کزازی نیز به بازگشت نحوست شتر به خود آن، اشاره می‌کند:

«اسفندیار رفتار شتر را به فال بد می‌گیرد و از آن روی که بدی و بدشگونی شتر به خود آن بازگردد، می‌فرمایند که سر ستور بینوا را ببرند و بدین‌سان، هشدار سرنوشت و اختر ناهمایون را به هیچ می‌گیرد و خویشتن را دل می‌دهد، فال نیک و بد بیهوده است و مرد می‌بایست خود، سرنوشت خویش را رقم بزنند و خندان به پیشباز رخدادها برود زیرا نیک و بد همه از سوی یزدان است و پیوندی با نشانه‌ها و نمادهای رازگشایی و نهان‌نمای که بدان‌ها فال می‌زنند، ندارد.» (کزازی ۱۳۸۴: ۶۶۲)

آقاخان‌بیژنی و همکاران نیز در مقاله آیین قربانی در شاهنامه، ذبح شتر به دستور اسفندیار را تنها نوعی بازگرداندن نحوست شتر به خود آن می‌دانند. «بر اساس نظر شاهنامه‌پژوهان، کشتن شتر به دستور اسفندیار نوعی آیین قربانی نیست و فقط بلاگردانی برای برگرداندن نحوست شتر به خود آن است.» (۱۳۹۷: ۱۱) همچنین اشاره می‌کنند که نخستین گام در عمل آیینی قربانی، نیت به انجام عمل خیر است. قربانی عمل آیینی مذهبی برای جلب رضایت خداوند است و فرد قربانی‌کننده این عمل را با رضایت انجام می‌دهد. در ادامه این پرسش را مطرح می‌کنند که اسفندیار برای رضایت کدام خدا قربانی می‌دهد؟ (ر.ک. همان: ۱۰)

در پاسخ به این پرسش باید گفت که قربانی همیشه با نیت خیر و کمک به دیگران یا رضایت خداوند، انجام نمی‌شود بلکه در باور بسیاری از پیشینیان، قربانی، خود جنبه‌ای جادویی و نیروبخش را برای قربانی‌کننده به همراه دارد که باعث قدرت و توانایی او می‌شود، پس قربانی فقط با هدف کار خیر یا رضایت خداوند انجام نمی‌شود. در موارد یاد شده تنها واحد دوست و خوارزمی، ذبح شتر

در این داستان را دارای جنبه قربانی می‌دانند و دیگران تنها از ذبح شتر با عنوان برگرداندن نحوست شتر به خود آن یاد کرده‌اند و اشاره‌ای به قربانی شتر نکرده‌اند اما باید گفت که ذبح شتر در این داستان، نوعی قربانی به منظور دفع بلا و نحوست شتر است و همان‌طور که پیشتر گفتیم، بلاگردانی و دفع نحوست در باور پیشینیان، مهمترین هدف پیشکش انواع قربانی‌ها شمرده شده است. آشکار است که ذبح شتر و ریختن خون آن، نوعی قربانی برای دفع نحوست است. همان‌گونه که گیو از ترس سوگندشکنی با سوراخ کردن گوش پیران، مقداری از خون را برای دفع نحوست شکستن سوگند، می‌ریزد. در ادوار گذشته هر نوع خون ریختنی با آیین قربانی پیوند تنگاتنگی داشته است و با خون ریختن، سعی در جلب خشنودی قوای فراطبیعی داشتند و از خون به عنوان پیشکشی استفاده می‌کردند تا به واسطه آن از بلا و گرفتاری‌ها دور باشند. شایان ذکر است که در فرهنگ عامه برای خون را دارای ویژگی بلاگردانی می‌دانند. برای نمونه، هنگام خرید وسیله نقلیه، پنجه خود را در خون قربانی فرو می‌برند و به عنوان بلاگردان بر روی ماشین می‌گذارند که جنبه دفع بلاها را داشته باشد و به نظر می‌رسد، ذبح شتر به دستور اسفندیار نیز به همین منظور انجام شده است و گرنه می‌توانستند شتر را از کاروان دور کنند. این نوع قربانی با نظریه‌های بلاگردانی فریزر و خشنودی ایزدان از بویس و تایلور قابل هماهنگ است.

**د) قربانی گاو، گوسفند و اسب در مراسم ازدواج:** قربانی انواع حیوانات در مراسم ازدواج در اغلب موارد به منظور بلاگردانی انجام می‌شود. نمونه‌ای از این نوع قربانی‌ها در کوش‌نامه دیده می‌شود. در مراسم ازدواج آبتین و فرانک برای پذیرایی از مهمان گاو، گوسفند و اسب قربانی می‌کردند:

نماند اندر آن مرز و کوه و زمین که نشست بر خوان شاه آبتین  
به هزمان یکی سرفرازی دگر دگرگونه خوانی و سازی دگر  
بسیلا ز گاوان و از گوسفند تهی ماند و آمد بر اسبان گزند  
(ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۳۵۱)

با توجه به این ابیات به نظر می‌رسد که قربانی در مراسم ازدواج از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که علاوه بر قربانی گاو و گوسفند به قربانی اسبان

که ارزش ویژه‌ای داشتند نیز پرداخته‌اند. ذوالفقاری در مورد انگیزه قربانی در مراسم ازدواج می‌نویسد: «برای دفع قضا و چشم‌زخم، جلوی در ورودی عروس و داماد، گوسفندی قربانی می‌کنند و گوشتش را به مردم می‌رسانند.» (۱۳۹۵: ۸۷۷) این نوع قربانی امروزه شکل پذیرایی از مهمانان را به خود گرفته است و با نظریه بلاگردانی فریزر قابل تحلیل است. شایان ذکر است که می‌توان تمامی مصادیق قربانی حیوانی را نیز با نظریه ماکس وبر، عقلانی شدن نظام دینی و تعدیل قربانی از انسان به حیوان و قربانی‌های غیرخونی تحلیل کرد. در *گرشاسپ‌نامه* در جزیره‌ای در هندوستان، هنگام برگزاری مراسم ازدواج، افرادی را در مراسم قربانی می‌کردند. (رک. اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۱۳۰)

ه) **قربانی و تقدیم گوسفند برای طلسم:** در برخی از متون، افراد برای در دور ماندن از طلسم و جادو به پیشکش برخی حیوانات می‌پردازند. در *اسکندرنامه*، اسکندر از دانایی می‌خواهد تا طلسمی بسازد تا زنان قفاجی حجاب خود را رعایت کنند. پس از مدتی هر گاه چوپانان به این طلسم می‌رسند، گوسفندی را به طلسم تقدیم می‌کنند:

به پایمردی این طلسم بلند	بر آن روی‌ها بسته شد روی‌بند
هنوز آن طلسم برانگیخته	در آن دشت مانده‌ست ناربخته
یکی بیشه در گردش از چوبه تیر	چو باشد گیا بر لب آبگیر
ز پره‌ای تیر عقاب افکنش	عقابان فروزند پیرامنش
همه خیل قفچاق کانجا رسند	دوتا پیش آن نقش یکتا رسند
ز ره گر پیاده رسد، گر سوار	پرستش کنندش پرستنده‌وار
سواری که راند فرس پیش او	نهد تیری از جعبه در کیش او
شبان‌ی که آنجا رساند گله	کند پیش او گوسفندی یله
عقابان درآیند از اوج بلند	نمانند یک موی از آن گوسفند

(نظامی ۱۳۸۴: ۸۱۸)

در این داستان تقدیم کردن گوسفند به طلسم و عقابان (شاید نگهبانان طلسم) توسط شبانان، نوعی قربانی به منظور بلاگردانی از خود و گله است تا خطر و مصیبت احتمالی را از خود دفع کنند و این مصداق با نظریه بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان و ارواح از بویس و تایلور هماهنگ است. علاوه بر این

اگر برای طلسم و پیکر ساخته شده جنبه پرستش در نظر بگیریم، می‌توانیم این مصداق را با نظریه آنیمیسیم تایلور نیز هماهنگ کنیم.

(و) **قربانی و تقدیم گاو به اژدها به منظور بلاگردانی:** گاه نیز پیشکش کردن حیوانات به منظور دور ماندن از آسیب موجودات عجیب و غریب و شگفت‌انگیزی چون اژدهاست. در *اسکندرنامه*، اسکندر پس از شکست نرم‌پایان در ادامه راه به کوهی می‌رسد و از ساکنان آن درباره مسیر خود، پرسش می‌کند و آن‌ها از او می‌خواهند تا اژدهایی که گاوهایشان را می‌خورد، بکشد.

«همی آتش افروزد از کام اوی	دو گیسو بود پیل را دام اوی
همه شهر با او نداریم تاو	خورش بایدش هر ششی پنج گاو
بجوییم و بر کوه خارا بریم	پُر اندیشه و پُر مدارا بریم
بدان تا نیاید بدین روی کوه	نینجامد از ما گروه‌ها گروه»

(نظامی ۱۳۸۴: ۱۱۴۹)

به نظر می‌رسد که تقدیم گاوها به اژدها، جایگزینی برای جان افراد و نوعی پیشکش و قربانی حیوانی برای دفع بلا و آسیب اژدها محسوب می‌شود و با نظریه بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور سازگار است.

(ز) **قربانی اسب، گاو و گوسفند به مناسبت کشتن اژدها:** گاه نیز به شادی و شکرگزاری از پیروزی قهرمانان در نبرد با موجودات شگفت‌انگیز، حیواناتی قربانی می‌شود. در بهمن‌نامه، پس از آنکه آذر برزین، اژدها را می‌کشد و دختر بوراسب را نجات می‌دهد، همراه او به نزد شاه پارس، یزداد برادر بوراسب، می‌روند و یزداد دستور می‌دهد به شادی این پیروزی حیواناتی را قربانی کنند:

فراوان بکشتند اسب یله	بسی گاو و با گوسفند از گله
یکی سور کردند از سرکشان	ندارد کسی یاد، پیر و جوان

(ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۵۲۷)

اسب را برای افراد صاحب منزلت، قربانی می‌کردند تا در بهشت همیشه روشن، جایی مناسب حال خود پیدا کنند. (ر.ک. بویس ۱۳۷۴: ۲۱۳)؛ علاوه بر این، اسب در ژاپن «به مفهوم بقای عمر بوده است.» (شوالیه و گبران ۱۳۸۴، ج: ۱۶۴) در این داستان قربانی گاو، گوسفندان و اسبان که نماد بقای عمر هستند، به منظور نجات دختر پادشاه، شکرگزاری از یاری خداوند و کامیابی پهلوان، آذربرزین،



انجام شده است که نوعی پیشکشی و چشم‌پوشی از داشته‌های مادی برای دفع بلا و مرگ است و با نظریه پادشاه الوهی، بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور سازگار است.

درباره تقدیم قربانی‌های حیوانی، قربانی‌کنندگان باور دارند که با تقدیم قربانی، به‌ویژه قربانی‌های خونی، حیوان قربانی، مقدّس می‌شود و به سطحی فراتر، تعالی می‌یابد. دلیل این باور می‌تواند اصرار قربانی‌کنندگان بر خوردن گوشت قربانی و تقسیم آن بین افراد گوناگون باشد تا آنان نیز از این تقدّس، برخوردار شوند و شاید به همین دلیل است که فردی که عهده‌دار ذبح قربانی است از میان افرادی انتخاب می‌شود که به لحاظ پاکی جسم و روح شناخته شده است؛ زیرا به عنوان واسطه‌ای است که باید در نهایت خلوص و پاکی، پیشکش خونی را به خداوند و نیروهای فراطبیعی که در نهایت تقدّس هستند، تقدیم کند. پادشاه این شخص، علاوه بر بهره‌عام به صورت دریافت گوشت قربانی، کسب ثواب و تعالی جایگاه معنوی باشد. به نظر می‌رسد، بهره اصلی قربانی به کسی می‌رسد که هزینه فراهم کردن قربانی را پرداخت کرده است و قربانی به نیت بلاگردانی و کامیابی او تقدیم می‌شود و در درجه بعد، شخص قربانی‌کننده با برخورداری از پاکی جسم و روح و با ایفای نقش میانجی تقدیم قربانی از این پیشکشی بهره می‌برد. با توجه به آنچه گفته شد، نیت و صرف هزینه، مقصود قربانی‌کننده را حاصل می‌گردانده است. در مرحله بعد، مصرف‌کنندگان قربانی نیز تنها به واسطه تقدّس قربانی از مزایای شفابخشی یا بلاگردانی آن برخوردار می‌شده‌اند. پس می‌توان یکی از اصلی‌ترین اهداف و کارکردهای قربانی را شفابخشی آن دانست.

**ح) قربانی حیوانات در متون غنایی:** ادبیات غنایی، یکی از مؤثرترین و پرمخاطب‌ترین انواع ادبی در زبان فارسی است. قدمت و گستردگی آن به گونه‌ای است که شاید نتوان متنی ادبی را یافت که به نوعی با ادبیات غنایی آمیخته نشده نباشد. این شاخه از ادب فارسی، آیین عواطف، احساسات، آلام یا لذات شاعر است. در واقع همین شدت احساسات و شیفتگی شاعر در برابر معشوق به جایی می‌رسد که به نادیده گرفتن خود و جان‌نثاری در راه رسیدن به

او تن دهد و برای رضایت و شادکامی او از هیچ تلاشی کوتاهی نکند. چنین اندیشه‌هایی، بن‌مایه‌ی اساسی شعر غنایی را تشکیل می‌دهند. در متون غنایی با توجه به فضای عاشقانه و ملایم آن، قربانی‌های حیوانی نمود چندانی ندارد و اغلب سخن از تقدیم و بخشیدن حیوانات به معابد و آتشگاه است و به ندرت از ذبح و خون ریختن سخن می‌رود.

ط) قربانی مادیان، گاو و گوسفند به منظور آشکار شدن حقیقت: فهمیدن حقیقت و آگاهی به امور گوناگون از جمله مقاصدی است که سبب می‌شود، افراد به منظور دستیابی به آن با تقدیم انواع قربانی‌های حیوانی در جهت جلب رضایت خداوند و رسیدن به مقصود تلاش کنند. در داستان ویس و رامین، پس از آنکه موبد تصمیم می‌گیرد، گناهکاری یا بی‌گناهی ویس و رامین را با آزمون آتش مشخص کند، پیش از اجرای مراسم گذر ویس و رامین از آتش به آتشکده می‌رود و اسب، گاو و گوسفندانی به آنجا پیشکش می‌کند:

به آتشگاه چیزی بیکران داد که نتوان کرد آن را سربه‌سر یاد  
ز دینار و ز گوهرهای شهوار زمین و آسیا و باغ بسیار  
گزیده مادیان‌های تکاور همیدون گوسفند و گاو بی‌مر  
(گرگانی ۱۳۴۹: ۲۰۱)

پیشکش انواع دینار، گوهر، مادیان، گاو و گوسفند فراوان به آتشکده، جنبه‌ی کسب رضایت و خشنودی خداوند دارد و با نظریه‌ی جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور قابل بررسی است زیرا آتشکده‌ها محل تقدیم انواع قربانی‌های خونی بود و خون حیوانات در مکان ویژه‌ی ذبح ریخته می‌شد. با توجه به این امر به نظر می‌رسد، تقدیم جانوران توسط موبد به آتشکده به همین منظور بوده باشد. **ی) قربانی حیوانات به منظور شکرگزاری از سلامتی:** شفای بیماری خود و نزدیکان از دیگر انگیزه‌های قربانی انواع حیوانات به منظور درمان بیماری‌هاست. ویس برای دیدار با رامین و به دستاویز دعا برای سلامتی ویرو به زرد پیغام می‌دهد که قصد رفتن به آتشکده دارد تا با دعا و قربانی برای سلامتی برادر نیایش کند:

که ویرو یافت لختی دَرَد و سستی کنون بازآمدش حال درستی

به آتشگاه خواهم رفتن امروز  
خورش بفزایم آتش را به بخشش  
سپهد گفت شاید همچین گن  
همانگه ویس شد با دوستداران  
به دروازه به آتشگاه خورشید  
چه مایه ریخت خون گوسفندان

به کار نیک بودن آتشافروز  
به نیکی و به پاکی و به رامش  
همیشه نام نیک و کار دین کن  
زنان مهتران و نامداران  
که بود از کرده‌های شاه جمشید  
بخشید آن همه بر مستمندان  
(گرگانی ۱۳۴۹: ۵۰۹)

ریختن خون حیوانات در آتشگاه خورشید توسط ویس با هدف شفای برادر، راهی برای جلب خشنودی خداوند و بلاگردانی از برادر و بهبودی اوست و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر قابل بررسی است.

**ک) قربانی حیوانات پس از پیروزی در جنگ:** از دیگر مواردی که قربانی به تعداد فراوان به خدایان و نیروهای برتر پیشکش شده است، هنگام جنگ است. با توجه به اهمیت پیروزی در جنگ و ارتباط آن با بقای حاکمیت و بنای سلطنت، پادشاهان و فرماندهان پیش از آغاز جنگ و پس از پیروزی به منظور جلب رضایت و حمایت خدایان و شکرگزاری از یاری و همراهی آنان با قربانی انواع حیوانات، می‌کوشند این نیروهای برتر را از خود خشنود سازند. در هفت پیکر، بهرام پس از آنکه خاقان چین را شکست می‌دهد به آتشکده می‌رود و هزار شتر می‌بخشد و به موبدان نثار می‌کند:

کرد از آن گنج و غنیمت پُر  
دُرّ به دامن فشاند و زر به کلاه  
وقف آتشکده هزار شتر  
بر سر موبدان آتشگاه  
(نظامی ۱۳۸۴: ۱۲۷)

با توجه به باور خواصّ نیروبخشی و حیات‌بخشی خون، تقدیم حیوانات به آتشکده برای قربانی، توسط بهرام پس از پیروزی در جنگ نیز گامی در جهت تقویت خدایان و شکرگزاری از بلاگردانی است و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر، سازگار است.

**ل) قربانی حیوانات به منظور تولد فرزند:** در گذشته، تولد فرزند در حفظ نام خانواده و ادامه نسل، اهمیت فراوانی داشت. این موضوع در خانواده‌های سلطنتی

و مسئله‌ جانشینی پادشاه به مراتب از حساسیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ زیرا این امر با امنیت و استقلال ملی رابطه‌ تنگاتنگی داشت و پادشاه در زمان حیات بایستی ولیعهد و جانشین خود را مشخص می‌کرد تا در صورت مرگ یا ناتوانی او، اداره‌ کشور با مشکل روبه‌رو نشود. پس داشتن فرزند پسر برای شاهان و بزرگان به منظور حفظ پادشاهی، بسیار حساس و مهم بود. در خسرو و شیرین آمده است که فرزندان هرمز به محض تولد از دنیا می‌رفتند تا اینکه پس از سال‌ها نذر و تقدیم قربانی، صاحب فرزند، خسرو، می‌شود:

چنین گفت آن سخنگوی کهن‌زاد	که بودش داستان‌های کهن یاد
که چون شد ماه کسری در سیاهی	به هرمز داد تخت پادشاهی
جهان‌افروز هرمز داد می‌کرد	به داد خود جهان آباد می‌کرد
همان رسم پدر بر جای می‌داشت	دهش بر دست و دین بر پای می‌داشت
نسب را در جهان پیوند می‌خواست	به قربان از خدا فرزند می‌خواست
به چندین نذر و قربانش خداوند	نرینه داد فرزند، چه فرزند
گرامی دُری از دریای شاهی	چراغی روشن از نور الهی

(نظامی ۱۳۸۴: ۱۰۵)

تقدیم و ذبح انواع قربانی‌ها برای خداوند نیز تلاشی برای نیرومند ساختن خدایان و کسب عنایت و همراهی آنان است و با نظریه‌ جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور هماهنگ است. علاوه بر این، چنین پیشکشی، جنبه‌ بلاگردانی نیز دارد زیرا در صورت نداشتن فرزند پادشاهی با خطر مواجه می‌شود و این مصداق را با نظریه‌ بلاگردانی فریزر نیز می‌توان سازگار کرد.

**م) قربانی حیوانات در متون عرفانی:** نفس آماره و کنترل آن از مهم‌ترین موضوعات مطرح شده در متون عرفانی به شمار می‌رود. نفس، همواره در پی تسخیر وجود انسان است، به همین دلیل، سالک و مرید به کمک مراد و پیر خود، تلاشش را به کار می‌گیرد تا با قربانی کردن این نفس سرکش و بدفرمای، خود را از چنگال او برهاند و در مسیر حق گام بردارد. نکته‌ قابل توجه در قربانی نفس در متون عرفانی، برخلاف قربانی در متون اسطوره‌ای و حماسی در این است که قربانی در متون عرفانی، بیشتر از طریق ریاضت و نادیده گرفتن لذات مادی و دنیوی، حاصل می‌شود و بیشتر جنبه‌ مجازی و معنوی دارد. در حالی که

قربانی‌های رایج در متون اسطوره‌ای و حماسی، قربانی‌های مادی، حیوانی و انسانی‌ست. با این وجود در متون نظم عرفانی، علاوه بر قربانی احوال و صورت‌های مجازی و معنوی قربانی، گاه برخی حیوانات به مناسبت‌های گوناگون پیشکش می‌شوند.

**(ن) قربانی شتر به منظور پیروزی در جنگ:** پیروزی بر دشمنان و کامیابی در نبرد نیز از انگیزه‌های پیشکش قربانی حیوانی‌ست. در تفسیر دعای آن دو فرشته که هر روز بر سر بازاری منادی می‌کردند، مولانا می‌گوید که کفار به منظور پیروزی بر پیامبر و سپاه اسلام به قربانی و ذبح شتران پرداخته‌اند:

کاشتران قربان همی کردند تا چیره گردد تیغشان بر مصطفا  
(مولوی ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۲۲۸)

سروران مکه در حرب رسول بودشان قربان به امید قبول  
(همان: ۲۲۳۳)

با توجه به رواج بت‌پرستی در مکه و میان دشمنان پیامبر، تقدیم قربانی‌های حیوانی به منظور جلب رضایت بتان (خداوند) و پیروزی در جنگ و بلاگردانی از سپاهیان انجام شده است و این مورد از قربانی با نظریه بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور سازگار است. علاوه بر این، پرستش بتان و تقدیم انواع قربانی‌های حیوانی به آنان، ریشه در کیش پرستش مظاهر طبیعت دارد و با نظریه آمیسم و جاندارانگاری تایلور تناسب دارد.

**(س) قربانی گاو به فرمان خداوند به منظور زنده شدن مقتول:** گاه در برخی از متون دیده می‌شود که به فرمان خداوند برای زنده شدن مُرده و آشکار شدن حقیقت باید حیوانی را قربانی کرد و و پاره‌ای از گوشت آن را بر تن مُرده زد تا زنده شود. در مثنوی، هنگامی که مریدان ذوالنون آگاه می‌شوند که او، خود را به دیوانگی زده است و با خود سخن می‌گوید در گفت‌وگوهای خود به قربانی گاو برای زنده شدن مقتول در عهد موسی می‌پردازند:

او ز عارِ عقلِ گنبدِ تنِ پَرست قاصدا رفتست و دیوانه شدست  
که ببندیدم قوی وز سازِ گاو بر سر و پشتم بزن، وین را مکاو  
تا ز زخمِ لختِ یابم من حیات چون قتیل از گاوِ موسی ای ثقات

تا ز زخمِ لختِ گاوی خوش شوم      همچو کشته‌ گاو موسی، گش شوم  
زنده شد کشته ز زخمِ دمّ گاو      همچو مس از کیمیا شد زرّ ساو  
کشته برجست و بگفت آسرار را      وانمود آن زمره خون‌خوار را  
(مولوی ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۴۳۵)

در این حکایت، قربانی گاو توسط بنی‌اسرائیل به منظور رفع اختلاف میان قبایل و اجتناب از جنگ و خونریزی بیشتر بوده است و در واقع آن‌ها با اجابت فرمان خداوند و خرید گاو و پیشکش آن در پی جلب خشنودی حق بوده‌اند و از این نظر، این داستان با نظریه‌های بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس تناسب دارد. علاوه بر این در باور پیشینیان لزوم انتقام به منظور بازخواست نشدن در جهان پس از مرگ و جلب رضایت و آرامش مرده نیز اهمیت ویژه‌ای داشت و این اندیشه دنباله‌ باور پرستش نیاکان و اعتقاد به آنیمیسیم است که با نظریه آنیمیسیم از تایلور سازگار است.

**ع) قربانی گاو به منظور شکرگزاری از اجابت دعا:** قدردانی از خداوند به منظور بر آوردن نیازها و دستیابی به خواسته‌های گوناگون از دیگر موارد پیشکش قربانی‌های خونی است. در مثنوی آمده است که شخصی شب و روز برای کسب رزق به دعا می‌پردازد تا اینکه هنگام نیایش و دعا، گاوی که از دست صاحبش گریخته است، وارد خانه‌اش می‌شود، درویش، ورود گاو را به معنای استجاب دعا می‌داند و ذبحش می‌کند. صاحب گاو نزد داود(ع) شکایت می‌برد و مرد درویش نزد داود چنین می‌گوید:

گفت: ای داود، بودم هفت سال      روز و شب اندر دعا و در سوال  
این همی جستم ز یزدان کای خدا      روزی‌ای خواهم حلال و بی‌عنا  
مرد و زن بر ناله من واقف‌اند      کودکان این ماجرا را و صفا‌اند  
بعد این جمله دعا و این فغان      گاوی اندر خانه دیدم ناگهان  
تو بپرس از هر که خواهی این خبر      تا بگوید بی‌شکنجه، بی‌ضرر  
هم هویدا پرس و هم پنهان ز خلق      که چه می‌گفت این گدای ژنده دلق؟  
چشم من تاریک شد، نی بهر لوت      شادی آنکه قبول آمد قنوت  
گشتم آن را تا دهم در شکر آن      که دعای من شنود آن غیب‌دان»  
(مولوی ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۵۳۴)

با توجه به گفته درویش، ذبح گاو با هدف شکرگزاری از استجابات دعا و رضایت خداوند صورت گرفته است و با نظریه جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور هماهنگ است.

**ف) قربانی گاو در مراسم سوگواری:** اعتقاد به زندگی دوباره مُردگان و نیازمندی و وابستگی آنان به تقدیم قربانی و نذورات گوناگون از مهمترین دلایلی است که افراد در مراسم سوگواری درگذشتگان به انجام قربانی می‌پردازند. در حکایتی از مثنوی آمده است که مردی از موسی درخواست کرد که در حقش دعایی کند تا زبان حیوانات را بیاموزد، پس از دعای موسی و آموختن زبان حیوانات، روزی مرد از گفت‌وگوی خروس و سگ متوجه شد که اسبش هلاک می‌شود. مرد برای جلوگیری از خسران، اسب را فروخت. به همین ترتیب در روزهای بعد، قاطر و غلام را نیز برای جلوگیری از زیان فروخت تا اینکه روزی خروس، سگ را از مرگ صاحب‌خانه آگاه کرد:

لیک فردا خواهد او مُردن یقین	گاو خواهد کُشت، وارث در حنین
صاحب‌خانه بخواد مُرد و رفت	روز فردا نک رسیدت لوتِ زفت
پاره‌های نان و لالنگ و طعام	در میان کوی یابد خاص و عام
گاو قربانی و نان‌های تُنک	بر سگان و سایلان ریزد سبک
مرگِ اسب و آستر و مرگ غلام	بُد قضاگردان این مغرورِ خام
از زیانِ مال و دردِ آن گریخت	مال افزون کرد و خون خویش ریخت

(مولوی ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۸۴۷)

در این حکایت، رسم قربانی حیوانات، پس از مرگ درگذشته و مشارکت افراد در خوردن قربانی، هرچند صورت پذیرایی از سوگواران دارد اما با بررسی ریشه‌های قربانی، مشخص می‌شود که این امر به منظور جلب رضایت مرده و تقدیم خون یا خوراک به روان او انجام شده است و ریشه در باور کهن پرستش نیاکان دارد که در دوره‌ای آن‌ها را به عنوان توتم یا خدا پرستش می‌کرده‌اند. چنانچه هنگام مرگ شاهان و بزرگان، قربانی‌های انسانی و حیوانی با آن‌ها دفن می‌شد یا خون برخی از افراد یا حیواناتی بر مقبره آن‌ها ریخته می‌شد که این عمل به منظور نیرو دادن به مرده و تقویت او انجام می‌شد و از این دیدگاه با

نظریه‌های آنیمیسیم تایلور هماهنگ است. علاوه بر این با توجه به اینکه این قربانی‌ها به منظور جلب رضایت خداوند و مردگان انجام می‌شود با نظریات جلب خشنودی خدایان و ارواح از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر نیز هم‌خوانی دارند.

**ص) قربانی حیوان به منظور دفع جادو و ابطال طلسم:** گاه نیز افراد به منظور ابطال سحر و رهایی از طلسم جادوگران با تقدیم انواع قربانی‌ها می‌کوشند رضایت خداوند را جلب کنند و از او یاری طلبند. در داستان خواستگاری فرزند درویش برای شاهزاده، جادوگری پیر، شاهزاده را طلسم و شیفته خود می‌کند و شاه با قربانی و دعا تلاش می‌کند، فرزند را از طلسم جادوگر نجات دهد:

روز و شب می‌کرد قربان و زکات	شاه بس بی‌چاره شد در بُرد و مات
عشق کم‌پیرک همی شد بیشتر	زآنکه هر چاره که می‌کرد آن پدر
چاره او را بعد از این لابه‌گری‌ست	پس یقین گشتش که مطلق آن سیری‌ست
غیر حق بر مُلکِ حق فرمان که راست؟	سجده می‌کرد او که فرمانت رواست
دست گیرش ای رحیم و ای وِدود	لیک این مسکین همی سوزد چو عود
ساحری اُستاد پیش آمد ز راه	تا ز یارب و افغانِ شاه

(مولوی ۱۳۹۱، ج ۴: ۳۷۸۳)

با توجه به تقدیم قربانی و زکات توسط شاه، او به این نتیجه می‌رسد که چنین پیشکش‌هایی برای رهایی پسر، کافی نیست، پس به دعا و نیایش و زاری می‌پردازد. با توجه به این امر، در این حکایت به نظر می‌رسد که دعا و انواع عبادات بسیار موثرتر از قربانی‌های خونی‌ست و تنها سوز دل و پاکی باطن، باعث روایی حاجات و رهایی از تنگناست. در این حکایت تقدیم قربانی‌های حیوانی نیز با هدف بلاگردانی از فرزند و جلب رضایت خداوند انجام شده و با نظریه‌های جلب خشنودی خدایان از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر سازگار است.

**ق) تعدیل قربانی حیوانات:** با توجه به بررسی‌های انجام شده، می‌توان گفت همان‌طور که قربانی‌های انسانی با بریدن گیسوان و ریش تعدیل می‌یابند در قربانی‌های حیوانی نیز همین دگرگونی شکل می‌گیرد و قربانی حیوان با بریدن



دُم، تعدیل می‌شود. در اینجا به ذکر دو نمونه از آثار حماسی بسنده می‌شود. در شاهنامه، پس از گشته شدن اسفندیار، سپاهیان سوگواری می‌کنند و دُم اسبان را می‌بُرند:

چل اشتر بیاورد رستم گزین	ز بالا فروهسته دیبای چین
دو اشتر بُدی زیر تابوت شاه	چپ و راست پیش و پس اندر سپاه
همه خسته روی و همه کنده موی	زبان شاه گوی و روان شاه‌جوی
بریده بش و دم اسب سپاه	پشوتن همی برد پیش سپاه

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۳۷)

در گرشاسپ‌نامه نیز اطرافیان در سوگِ گرشاسپ نیز دُم هزار اسپ را می‌بُرند و زین اسبان را وارونه روی آنان قرار می‌دهند:

سرشک همه لعل و رخساره زرد	بَر از زخم نیلی و لب لاجورد
بریده دُم اسپ بیش از هزار	نگون کرده زین و آلت کارزار

(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۳۶۸)

در این ابیات، بریدن دُم اسبان نوعی جایگزین قربانی‌های حیوانی با تقدیم بخشی از اندام آنان است. علاوه بر این، شاید مالیدن گل بر سر و بدن انسان‌ها و حتی حیوانات نیز صورتی نمادین از دفن کردن آن‌ها همراه جسد مرده باشد. تمامی این موارد به منظور کسب رضایت ارواح درگذشته و بزرگداشتشان صورت گرفته است و با نظریه‌های بلاگردانی فریزر، جلب رضایت ارواح و خدایان از بویس و تایلور و آنیمیسیم تایلور قابل بررسی تحلیل است.

با توجه به گفته فریزر (۱۳۸۷: ۷۹)، مبنی بر این باور که مو، جایگاه قدرت و توان فرد است، بریدن زلف، ریش انسان و دُم حیوان، نوعی تعدیل در قربانی محسوب می‌شود. در موارد ذکر شده، بریدن دُم اسبان نیز با توجه به ارزشمند بودن اسب در جوامع نخستین (جنگ و شکار) نوعی جایگزینی و تعدیل در

قربانی است. به نظر می‌رسد، قربانی اسب همراه متوفی به منظور خدمت به او در جهان پس از مرگ انجام می‌شده است.

## نتیجه

قربانی حیوانات، رسمی است که در بیشتر ملت‌ها و در ادوار گوناگون تاریخ، رواج داشته است و افراد با ذبح انواع حیوانات و تقدیم آن به نیروهای فراطبیعی، تلاش می‌کردند به آن‌ها نزدیک شوند و لطف و خشنودی آن‌ها را نسبت به خود جلب کنند. نتایج پژوهش، نشان می‌دهد که تعدیل قربانی‌های انسانی به قربانی‌های حیوانی از آثار نیک پایه‌گذاران ادیان الهی است. در مورد قربانی حیوانی در متون حماسی باید گفت که قربانی حیوان در این متون در هشت عنوان: دفن استخوان حیوان شکار شده، قربانی گوسفند به منظور کمک به تهیدستان، قربانی شتر به منظور بلاگردانی، قربانی گاو، گوسفند و اسب در مراسم ازدواج، قربانی و تقدیم گوسفند برای طلسم، تقدیم گاو به اژدها به منظور بلاگردانی و قربانی اسب، گاو و گوسفند به مناسبت کشتن اژدها، بررسی و تحلیل شدند. در متون غنایی نیز با توجه به فضای عاشقانه و ملایم آن، قربانی‌های حیوانی نسبت به سایر متون، بسیار محدود است و برای هر عنوان، تنها یک نمونه یافته شد. در این متون، بیشتر سخن از تقدیم و بخشیدن حیوانات به معابد و آتشگاه است و به ندرت از ذبح و خون ریختن سخن می‌رود. اسب، شتر، گاو و گوسفند از قربانی‌های حیوانی‌ست که با اهدافی مانند: آشکار شدن حقیقت، شکرگزاری از سلامتی، پیروزی در جنگ و تولد فرزند پیشکش شده است. از دیگر تفاوت‌های اهداف قربانی حیوانات در متون عرفانی با سایر متون ادب فارسی، این است که قربانی در متون عرفانی، بیشتر از طریق ریاضت و نادیده گرفتن لذات مادی و دنیوی حاصل می‌شود و بیشتر جنبه مجازی دارد. در حالی که قربانی‌های رایج در متون اسطوره‌ای و حماسی، قربانی‌های مادی و حیوانی‌ست. با این وجود در متون نظم عرفانی، علاوه بر صورت‌های مجازی و

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم.../ ۱۱۷

معنوی قربانی، گاه حیوانات گوناگونی به مناسبت‌هایی مانند: پیروزی در جنگ، زنده شدن مقتول، بلاگردانی از باغ و محصول، دفع نحوست و بلاگردانی، شکرگزاری از اجابت دعا، قربانی در مراسم سوگواری و به منظور شادی روان در گذشته و دفع جادو و ابطال طلسم پیشکش می‌شوند. در مورد هماهنگی نمونه‌های قربانی انسان با نظریه‌های مرتبط با قربانی، نظریه‌های بلاگردانی فریزر و خشنودی ایزدان از بویس و تایلور در تحلیل مصادیق قربانی، کارآمدتر و انعطاف‌پذیرتر از سایر نظریه‌هاست.

#### کتابنامه

- ابی‌الخیر، ایرانشاه. ۱۳۷۰. *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عفیفی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۷۷. *کوشش‌نامه*. به کوشش جلال متینی. چ ۱. تهران: علمی.
- اسدی‌طوسی، ابونصر علی‌بن‌محمد. ۱۳۱۷. *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: چاپخانه بروخیم.
- اسلام، علیرضا. ۱۳۹۴. «*تحول قربانی از انسان به حیوان*». پژوهش‌های ادیبانی. س ۳. ش ۶. صص ۸۷-۶۵.
- الیاده، میرچا. ۱۳۶۸. *آیین‌ها و نماد آشناسازی*. ترجمه نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: آگاه.
- آقاخان‌بیژنی، محمود. ۱۳۹۶. «*بلاگردانی در قوم بختیاری*». *مجله فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۵. ش ۱۴. صص ۶۷-۴۹.
- آقایی‌میبدی، احمد. ۱۳۹۰. «*فطری بودن قربانی و راز انحرافات در آن در ادیان ابتدایی*». *مجله معرفت ادیان*. س ۲. ش ۲. صص ۱۴۲-۱۱۷.
- آقاخان‌بیژنی، محمود و همکاران. ۱۳۹۷. «*آیین قربانی در شاهنامه*». *فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۶. ش ۲۰. صص ۲۰-۱.
- بویس، مری. ۱۳۷۴. *تاریخ کیش زردشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چ ۱. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۶. *از اسطوره تا تاریخ*. چ ۵. تهران: چشمه.

- ۱۱۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— ایوب امیدی - مریم مشرف
- حسن آبادی، محمود و فاطمه ادیبان. ۱۳۹۵. «تحلیل مضمون قربانی در اشعار بیدل». مجله کهن‌نامه ادب فارسی. س ۷. ش ۱. صص ۵۰-۲۵.
- حیدری، حسن و مژگان صادق‌پور. ۱۳۹۸. «اسطوره خون». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۵. ش ۵۵. صص ۱۴۰-۱۰۷.
- خالقی مطلق، جلال. ۱۳۸۹. یادداشت‌های شاهنامه. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خوارزمی، حمیدرضا. ۱۳۹۲. «باور بلاگردانی در شاهنامه». فرهنگ و ادبیات عامه. س ۱. ش ۲. صص ۲۴-۱.
- دوانی، فزونه محمد فشارکی. ۱۳۹۴. «بازتاب نمادین قربانی میتراپی در هفت‌پیکر». متن‌شناسی ادب فارسی. س ۵۱. ش ۲. صص ۲۰-۱.
- ذوالفقاری، حسن و علی‌اکبر شیرینی. ۱۳۹۵. باورهای عامیانه مردم ایران. چ ۲. تهران: چشمه.
- زرهانی، محمد و املیا نرسیسیانسن. ۱۳۹۷. «تحلیل جایگاه باورهای شمنی در مناسک قربانی در بندر ترکمن». نشریه پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران. س ۸. ش ۲. صص ۱۴۳-۱۲۳.
- زهر، آر. سی. ۱۳۸۸. طلوع و غروب زردشتی‌گری. چ اول. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان. ۱۳۸۴. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی. چ ۱. تهران: جیحون.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. شاهنامه. چ ۳. ج ۲ و ۱. تهران: هرمس.
- فریزر، جیمز. ۱۳۸۷. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- فولادی، محمد و زهرا غلامی. ۱۳۹۸. «باورهای عامیانه درباره خونریزی». فرهنگ عامه. س ۷. ش ۲۵. صص ۱۰۴-۸۱.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۴. نامه باستان. چ ۱. ج ۶. تهران: سمت.
- گرگانی، فخرالدین اسعد. ۱۳۴۹. ویس و رامین. تصحیح ماگالی تودا و الکساندر گواخاریا. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- لطیف‌پور، صبا. ۱۳۹۴. «مراسم قربانی نزد هندی اروپاییان». نامه فرهنگستان. ش ۵. صص ۷۸-۵۳.
- مصطفوی، علی‌اصغر. ۱۳۶۹. اسطوره قربانی. چ ۱. تهران: بامداد.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۹۱. شرح جامع مثنوی. تصحیح کریم زمانی. ج ۴-۱. چ ۲۸. تهران: اطلاعات.

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم.../ ۱۱۹

نجیمه، آزادی دهباسی. ۱۳۹۴. «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره و عرفان». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۱. ش ۳۸. صص ۴۰-۱۱.  
نظامی، الیاس بن یوسف. ۱۳۸۴. خمسه. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۲. تهران: قطره.  
واحد دوست، مهوش. ۱۳۸۷. نهاده‌های اساطیری در شاهنامه. چ ۲. تهران: سروش.  
وبر، ماکس. ۱۳۸۴. اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و دیگران. چ ۱. تهران: سمت.

## English Sources

Youngert, S. G. (1998) Sacrifice. Encyclopedia of Religion and Ethics. James Hastings (ed.). vol 11. U. S. A., T. & T. Clark.



## Reference

- Abo al-Xeyr, Irān-šāh. (1992/1370sh). *Bahman Nāme*. Ed. by Rahīm Afifī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Enteshārāte Elmī va Farhangī.
- Abo al-xeyr, Irān-šāh. (1999/1370sh). *Kūš-nāme*. With the Effort of Jalāl Matīnī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Elmī.
- Āqā-xānī Bījanī, Mahmūd and Others. (2019/1397SH). “*Āyīne Qorbānī dar Šāhnāme*”. *Journal of Public Culture and Literature*. 6<sup>th</sup> Year. No. 20. Pp. 1-20.
- Āqā-xānī Bījanī, Mahmūd. (2018/1396SH). “*Balā-gardānī dar Qowme Baxtīyārī*”. *Journal of Public Culture and Literature*. 5<sup>th</sup> Year. No. 14. Pp. 49-67.
- Aqāyī-meybodī, Ahmad. (2012/1390SH). “*Fetrī Būdane Qorbānī va Rāze Enherāfāt dar ān dar Adyāne Ebtedāyī*”. *Journal of Religious Knowledge*. 2<sup>nd</sup> Year. No. 2. Pp.117-142.
- Asadī Tūsī, Abū-nasr Alī Ebne Mohammad. (1939/1317SH). *Garšāsb-nāme*. With the Effort of Habīb Yagmāyī. Tehrān: Beroxīm.
- Bahār, Mehr-dād. (2008/1386SH). *Az Ostūre tā Tārīx*. 5<sup>th</sup> ed. Tehrān: Česme.
- Boyce, Mary. (1996/1374SH). *Tārīxe kīše Zardošt (A history of Zoroastrianism)*. Tr. by Homāyūn San’atī-zāde. 1<sup>st</sup> Vol. Tehrān: Tūs.
- Chevalier, Jean. Gerbran, Allen. (2006/1384SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, reves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābeh Fazā’elī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Jeyhūn.
- Davānī, fozūne and Fešārakī, Mohammad. (2016/1394SH). “*Bāztābe Namādīne Qorbānī-ye Mītrāyī dar Haft-peykar*”. *Textbook of Persian literature*. NO. 2. Pp. 1-20.
- Eliade, iMircea. (1990/1368SH). *Āyīnhā va Namāde Āšenā-sāzī. (Rites and symbols of initiation the miste ries of Birth and Rebirth)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Āgāh.
- Eslām, Alī-rezā. (2016/1394SH). “*Tahavvole Qorbānī az Ensān be Heyvān*”. *Religious Studies*. 3<sup>rd</sup> Year. No. 6. Pp. 65-87.
- Ferdowsī. Abo al-qāsem. (2008/1386SH). *Šāhnāme*. 3<sup>rd</sup> ed. 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> Vol. Tehrān: Hermes.
- Frazer, James George. (2009/1387SH). *Šāxe-ye Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Fūlādī, Mohammad and Qolāmī, Zahrā. (2020/1398SH). “*Bāvarhā-ye Āmīyāne Darbāre-ye Xūn-rīzī*”. *Farhange Āme*. 7<sup>th</sup> Year. No. 25. Pp. 81-104.

- Gorgānī, Faxro al-ddīn As'ad. (1971/1349SH). *Weys va Rāmīn. Edition by Māgālī Tūdā and Alexānder Gūāxārīyā*. Tehrān: Bonyāde Farhange Īrān.
- Hasan-ābādī, Mahmūd and Adībān, Fāteme. (2017/1395SH) "*Tahlīle Mazmūne Qorbānī dar Aš'āre Bidel*". *Journal of the Old Persian Literature*. 7<sup>th</sup> Year. No. 1. Pp. 25-50.
- Heydarī, hasan and Sādeq-pūr, Možgān. (2020/1398SH). "*Ostūre-ye Xūn*". *Mysticism and mythology*. 15<sup>th</sup> Year. No. 55. Pp. 107-140.
- Kazāzī, Mīr Jalālo al-ddīn. (2006/1384SH). *Nāme-ye Bāstān*. 1<sup>st</sup> ed. 6<sup>th</sup> Vol. Tehrān: Samt.
- Latīf-pūr, Sabā. (2016/1394SH). "*Marāseme Qorbānī Nazde Hendī Orūpāyān*". *Academy letter*. No. 5. Pp. 53-78.
- Mostafavī. Alī-asqar. (1991/1369SH). *Ostūre-ye Qorbānī*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Bāmdād.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2013/1391SH). *Šarhe Jāme'e Masnavī. Written by Karīm Zamānī*. 1<sup>st</sup> and 4<sup>th</sup> Vol. 28<sup>th</sup> ed. Tehrān: Etelā'āt.
- Najīme, Āzādī Deh Abbāsī. (2016/1394SH). "*Ramz-gošāyī Āyīne Qorbānī dar Ostūre va Erfān*". 11<sup>th</sup> Year. No. 38. Pp. 11-40.
- Nezāmī, Elyās Ebne Yūsuf. (2006/1384SH). *Xamse*. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Qatre.
- Vāhed-dūst, Mahvaš. (2009/1387SH). *Nahādīnehā-ye Asātīrī dar Šāhnāme*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Sorūš.
- Weber, Max. (2006/1384SH). *Eqtēsād va Jāme'e (Wirtschaft and gesellschaft)*. Tr. By Abbās Manūčehrī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: samt.
- Xāleqī-motlaq, Jalāl. (2011/1389SH). *Yād-dāštā-ye Šāhnāme*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Markaze Dāyerato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī.
- Xārazmī, Hamīd-rezā. (2014/1392SH). "*Bāvare Balā-gardānī dar Šāhnāme*". *Popular culture and literature*. 1<sup>st</sup> Year. No. 2. Pp. 1-24.
- Zaehner, Robert Charles. (2010/1388SH). *Tolū va Qorūbe Zardoštī-garī (The dawn and twilight of Zoroastrianism)*. 1<sup>st</sup> ed. Tr. by Teymūr Qāderī. Tehrān: Mahtāb.
- Zarhān, Mohammad; Nerciss ans, Em lia, Nerciss ans. (2018/1397). "Tahlīle Jāīgāhe Bāvarhāye šaman dar Manāseke Qorbānī dar bandare torkaman". *Iran an Journal of Anthropolog cal Research*. 8th Year, No 2, Pp.123-143.
- Zolfaqārī, Hasan and Alī Akbar Šīrī. (2017/1395SH). *Bāvarhā-ye Āmīyāne-ye Mardome Īrān*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Češme.

## The Ritual of Sacrifice of Animals in the Persian Poetry-Narrative Texts; An Analysis Based on Theories of Sacrifice

Ayoob Omid

Ph D in Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University

Maryam Mosharraf

The Associated Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University

The ritual of sacrifice, as a religious-social behavior, is one of the ancient rituals that has remained among different ethnic groups in different ways. The present study tries to study the position of sacrificial animals in the Persian poetry-narrative texts (up to the 7th AH century) through a descriptive-analytical method. The results of the research show that sacrificial humans are gradually being replaced by sacrificial animals, and this is one of the good deeds of the founders of the divine religions. According to various texts of Persian literature, most animals like cows, camels, sheep, horses and sometimes mares, zebras, donkeys and chickens are sacrificed on various occasions such as scapegoating, repelling misfortune, protecting from evil eye, thanksgiving, succeeding in affairs, giving birth to child, repelling magic and talisman. The ritual of sacrifice is equally reflected in epic and mystical texts, but in the lyrical texts, due to the romantic atmosphere of them, there is often talk of donating animals to temples and fire temples, and there is rarely talk of shedding animal blood. Fraser's theory about scapegoating as well as Tylor and Boyce's views about the sacrifice as a gift to the gods are more efficient and flexible than other theories.

**Keywords:** Epic Texts, Lyrical and Mystical Texts, The Ritual of Sacrifice, Sacrificial Animals, Theories of Sacrifice

---

\*Email: ayoobomidi@yahoo.com

\*\*Email: m.mosharraf@yahoo.com

Received: 2021/11/20

Accepted: 2021/12/23