

باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی

ایوب امیددی

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران

چکیده

باده‌نوشی‌های آیینی، ریشه در آیین قربانی دارند و صورت تعدیل‌یافته خون‌خواری هستند که با گذشت زمان جایگزین شراب‌خواری شده‌اند. با توجه به همسانی و شباهت میان خون و شراب، باده‌نوشی، دارای نوعی شباهت جادویی است؛ زیرا شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است. در متون نظم روایی با توجه به اهمیت و جایگاه شاهان، باده‌نوشی اغلب به یاد آنان و پس از آن‌ها، بیشترین باده‌نوشی‌ها به افتخار پهلوانان انجام می‌شده است؛ زیرا آن‌ها، حامی کیان شاهی، استقلال ملی و دفاع از مردم در برابر بیگانگان بودند. تأکید و سفارش نوشیدن باده به یاد پهلوانان و بزرگان (پیش از جنگ و پس از مرگ)، نشان‌دهنده جنبه آیینی و تأثیر این عمل در سرنوشت آخروی آنان به منظور جذب نیروی روحی و معنوی باده‌خواران و خود فدیه (قربانی) است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به متون نظم روایی ادبیات فارسی (تا قرن هفتم)، می‌کوشد نشان دهد که باده‌نوشی‌های آیینی، شیوه تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی در آیین‌های ابتدایی است. نتایج عبارت است از: باده‌نوشی‌های جمعی در میدان جنگ و در مجالس بزم شاهان، پهلوانان و بزرگان نوعی پیشکشی غیرخونی به منظور شادی و تقویت روان درگذشتگان، طول عمر افراد، سلامتی و کامیابی زندگان و اتحاد روحی و القاء نیروی معنوی باده‌خواران به روان آن‌ها است.

کلیدواژه: آیین قربانی، تعدیل قربانی، خون‌خواری، باده‌نوشی، متون نظم روایی فارسی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۷/۲۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

Email: ayoobomidi@yahoo.com

مقدمه

در اساطیر ایران، انگور از خون گاو یکتاآفریده پدید آمده است؛ در محل کشته‌شدن گاو در حمله اهریمن، پنجاه و پنج گونه دانه و دوازده گونه گیاه روید و از خورش انگور پدید آمد. انگور مظهر خون و خون، نیروی اصلی حیات است. (بهار ۱۳۹۱: ۴۶) قائمی به نقل از گزیده زاده‌اسپرم می‌گوید: «از خون گاو کشته‌شده به دست اهریمن، کودک «می» پدید آمد که می، خود خون است. در مجارستان نیز می را خون گاو می‌گویند و شراب به عنوان خون انگور و خون زمین برای نزدیکی به خدایان باستان نثار می‌شد.» (۱۳۹۲: ۶۹) به باور آن‌ها [مهریان] مصرف گوشت و خون گاو، موجب حیاتی نوین است و هم نیروی جسمانی می‌دهد و هم روان را تصفیه می‌کند و به هنگام رستاخیز در فروغ ابدی، سودمند است. (ورمازن ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۱) رضی نیز می‌گوید: مهریان خون گاو را همچون شراب می‌نوشیدند و آن را معجون حیات بخش می‌دانستند. (۱۳۸۱: ۱۲۴-۱۲۱) فریزر^۱ نیز در این باره آورده است که:

«می‌توان دریافت که چرا یک وحشی، گوشت حیوان یا انسانی را که خدایش می‌انگاشت، می‌خورد. او با خوردن جسد و خون خدا در خصایص و قدرت خدا شریک می‌شود. وقتی خدا، خدای غلات است، جسد او همان غله است، وقتی خدای تاک است، عصاره انگور، خون اوست؛ بنا بر این شخص پرستنده با خوردن نان و نوشیدن شراب، تن و خون واقعی خدای خود را تناول می‌کند. بدین گونه، نوشیدن شراب در آیین‌های خدای تاک چون دیونیزوس^۲ حاکی از عیاشی نیست و محتوایی عبادی و ایمانی دارد.» (۱۳۸۷: ۵۵۹)

انسان ابتدایی که قادر به تفکر بود از روش‌های مختلفی به منظور تغییر و درک جهان استفاده می‌کرد. ابتدایی‌ترین این نوع تلاش‌ها، شکل جادو به خود گرفت که فریزر نام آن را جادوی همدلانه می‌نامد. «ذهن انسان ابتدایی تصور می‌کرد که طبیعت به وسیله

1. Frazer

2. Dionysus

س ۱۹- ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۱۵

همدلی یا نفوذ عمل می‌کند.» (فریزر ۱۳۸۷: ۸۸) یکی از انواع جادوی همدلانه، جادوی تقلیدگرایانه یا هومیوپاتیک^۱ است؛ این نوع جادو، مبتنی بر این فرض است که هر چیز، مشابه خود را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر هر معلولی شبیه علت خود است؛ مانند عبور دادن آب از غربال برای بارش باران. (فریزر ۱۳۸۷: ۱۰۴) قربانی گاو در آیین مهری (آموزگار ۱۳۹۳: ۲۳) که تکرار نمادین کشته‌شدن گاو نخستین به منظور حفظ حیات گیاهی - جانوری است و آمیختن خون آن با شراب و نوشیدن آن نیز نوعی جادوی شباهت یا تقلیدگرایانه به منظور جلب نیروها، حیات‌بخشی و جاودانگی است. با توجه به اینکه شراب در باور گذشتگان، نماد روح و جاودانگی است و از خون پدیدار گشته است در روند تعدیل قربانی از خونی به غیرخونی با توجه به شباهت ظاهری آن به خون، جایگزین مناسبی برای خون محسوب می‌شد. ماکس وبر^۲ که نظریه تعدیل قربانی را مطرح می‌کند معتقد است: نقطه آغاز تعدیل قربانی از انسانی به حیوانی و قربانی‌های نمادین، عقلانی شدن نظام دینی است. از نظر وبر، سیر کلی تاریخ بشر، حرکت در سیر عقلانی شدن است. این روند اگرچه به باور وی خطی نبوده و با فراز و نشیب‌های فراوان و رفت‌وبرگشت‌های متعدد همراه است، سیر گریزناپذیر جوامع انسانی را نشان می‌دهد. (۱۳۸۴: ۱۷-۱۸) 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 کمتری می‌داند. به عقیده وی، پیامبران بزرگ با افسون‌زدایی از جهان و تدوین آموزه‌های اخلاقی در نظامی منسجم، عامل عمده تحول از ادیان اسطوره‌ای و جادویی به نظام‌های بزرگ دینی بوده‌اند. (اسلام ۱۳۹۴: ۷۳-۷۲) وبر معتقد است که با تحول قربانی از انسانی به حیوانی یا از خونی به غیرخونی، آیین تا حدی جنبه‌های غیرانسانی و خشن خود را از دست می‌دهد و با عواطف انسانی تلطیف و از بن‌مایه‌های خرافی دور می‌شود.

هدف و ضرورت پژوهش

با توجه به این مقدمه، نویسنده معتقد است که با گسترش آگاهی و عقلانیت اجتماعی و محدود شدن قربانی‌های خونی، رسم کهن و وحشیانه خون‌آشامی رفته‌رفته، جنبه‌های غیرانسانی، خشن و خُرافی خود را از دست می‌دهد و صورت معتدلی به خود می‌گیرد و به صورت نمادین با باده‌نوشی‌های آیینی، جایگزین می‌شود و افراد در مراسم آیینی با خوردن شراب (بنابر جادوی شباهت، نماد خون) به سلامتی یکدیگر و یاد درگذشتگان، بزرگان و... نیرو و خاصیت حیات‌بخش و مقدّس آن (به عنوان جایگزین خون) را به خود انتقال می‌دهند. آیین باده‌نوشی به یاد و سلامتی درگذشتگان، یاران، بزرگان و... در ادبیات فارسی انعکاس برجسته‌ای دارد، ریشه‌یابی این آیین، نشان می‌دهد که این عمل با آیین‌های خون‌خواری و اندیشهٔ نیروبخشی و حیات‌بخشی خون پیوند دارد. اهمیت پژوهش حاضر در این است که برای نخستین بار به بررسی این مسئله می‌پردازد که باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافتهٔ خوردن خون قربانی در آیین‌های ابتدایی است.

روش و سؤال پژوهش

از همین رو پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تا با استناد به متون تاریخی و متون نظم روایی ادبیات فارسی از ابتدا تا قرن هفتم به بررسی آیین باده‌نوشی به سلامتی خود و یاد درگذشتگان و بزرگان بپردازد و به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

(۱) آیا باده‌نوشی‌های آیینی، نوعی قربانی غیرخونی و صورت تعدیل‌یافتهٔ خوردن خون قربانی است؟

(۲) باده‌نوشی به یاد درگذشتگان و بزرگان به چه منظوری انجام می‌شده است؟

(۳) باده‌نوشی در متون یادشده اغلب به افتخار چه کسانی نوشیده می‌شده است؟ چرا؟

پیشینه پژوهش

بررسی‌های انجام‌شده مشخص کرد که پژوهش‌های مرتبط با باده و شراب، اغلب منحصر به بررسی تطبیقی مضامین ساقی‌نامه‌ها، ابزارآلات باده‌نوشی، معانی عرفانی باده در متون عرفانی و جرعه‌افشانی بر خاک است و پژوهشی در رابطه با تعدیل خوردن خون قربانی به باده‌خواری آیینی انجام نشده است. در ذیل به نمونه‌هایی از پژوهش‌های مرتبط با باده اشاره می‌شود:

برزگرخالقی و نیساری تبریزی (۱۳۸۹)، در مقاله «بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن فارض و فضولی‌بغدادی» به بررسی مضامین و مفاهیم مشترک ساقی‌نامه‌های دو شاعر پرداخته‌اند و زبان نمادین، فرح‌بخشی، حیات‌بخشی و... را از اشتراکات این ساقی‌نامه‌ها می‌دانند. قلی‌زاده و خوش‌سلیقه (۱۳۸۹)، در مقاله «باده و می و تعبیر آن در شعر عرفانی فارسی» به بررسی معنایی و تعبیر گوناگون باده و الفاظ مرتبط با باده‌خواری و پیوند آن به معشوق حقیقی و خلق مضامین نو مربوط به باده می‌پردازد. نجاریان و کهدویی (۱۳۹۰)، نیز در مقاله «نگاه شاعرانه رودکی و ابونواس به خمیریات» به بررسی سیر اجمالی خمیره‌سرایی و وصف خمر با توجه به صورخیال پرداخته و مضامین شعری دو شاعر همچون: قوت خمر، لطافت باده، تابندگی، حباب‌های باده، ساقی، ادب منادمه و... را مقایسه کرده‌اند. در رابطه با باده‌افشانی نیز قزوینی (۱۳۲۴)، در مقاله «بعضی تضمین‌های حافظ» ضمن بحثی کوتاه و تحلیل بیتی در رابطه با جرعه‌افشانی، این عمل را رسمی ایرانی می‌داند. معین (۱۳۲۴)، در مقاله «یک رسم باستانی» نیز به چگونگی رسم باکوس در میان یونانیان اشاره می‌کند و جرعه‌افشانی را برخلاف گفته قزوینی، رسمی یونانی می‌داند که توسط اشکانیان و همچنین نهضت ترجمه در عصر عباسی به ایران انتقال یافته است. لسان (۱۳۵۳)، در مقاله «سخنی چند پیرامون شراب‌ریزی بر گور یاران در ادب عربی» به روایت داستان مرگ سه مرد عرب در ایران (و شراب‌ریزی بر خاک دوست در گذشته خود) اشاره می‌کند و معتقد است ایرانیان با این رسم آشنایی نداشته‌اند و همچون معین، باده‌افشانی را رسمی یونانی می‌داند. منصوری (۱۳۵۵)، در مقاله «باده‌افشانی بر خاک و سایر آداب و رسومی که

فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است» به ذکر روایاتی از جرعه‌آفشانی در میان اقوام ترک و مغول پرداخته و این رسم را به آن‌ها نسبت داده است. نجمی (۱۳۹۴)، در مقاله «واکوی اسطوره جرعه‌آفشانی» نیز به ذکر جرعه‌آفشانی بر خاک می‌پردازد و شواهدی از اشعار مولوی، نظامی، خاقانی، سعدی ذکر می‌کند و معتقد است چنین رسمی مربوط به فرهنگ ایرانی بوده و توسط سپاهیان و جهانگردان به سرزمین‌های دیگر انتقال یافته است؛ در پایان به این نتیجه می‌رسد که سندی برای این رسم در ایران پیش از اسلام نیافته است و پیشنهاد می‌دهد نیاز است که این موضوع توسط پژوهشگران جوان بررسی شود. آیت‌اللهی و همکاران (۱۳۹۸)، در مقاله «بررسی مفاهیم نمادین جرعه‌آفشانی، تقدیم جرعه و گل در ایران باستان و تداوم آن هنر در دوره اسلامی» به تحلیل محتوا و ریشه‌های تصاویر تقدیم باده و گل در دوره اسلامی پرداخته‌اند و این امر را تداوم فرهنگ پیش از اسلام می‌دانند؛ همچنین معتقد هستند که آیین جرعه‌آفشانی و تقدیم گل را رسمی مشترک میان اقوام هندی - اروپایی است. لازم به ذکر است که دو مقاله پایانی صورت منسجم و علمی‌تری نسبت به سایر پژوهش‌ها دارند.

بحث و بررسی

الف) ارتباط خون و شراب در اشعار شاعران

با بررسی متون تاریخی و دیوان شاعران، مضامین و تصاویر فراوانی دیده می‌شود که به استعاره ارتباط میان باده، خون و خوردن باده به جای خون اشاره شده که چنین اندیشه‌ای نشانگر تعدیل قربانی از خونی به غیرخونی است. بر اساس عقاید زردشتی، بعد از سه قربانی فشردن هوم، ذبح نخستین گاو و کشتن نخستین انسان، جهان خلق می‌شود. (هنوی ۱۳۷۴: ۲۶۷) هینلز^۱ می‌گوید: «در دین زردشت، عمل قربانی با اجرای درست آیین‌ها، ارزش و نیرویی در خود و از خود دارد... در وداها آمده است که آیین‌هایی که به درستی

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۱۹

اجرا شوند، مستقل از خواست خدایان، موثر به شمار می‌روند.» (هیلنز ۱۳۶۸: ۱۷۹) در واقع عمل قربانی، خود دارای نیرویی ویژه است و خلوص نیت و انجام صحیح آن نیز در این امر مؤثر است و بنا بر باورهای اسطوره‌ای، آیین قربانی و شیرۀ هوم (شرابی مستی‌بخش) در شکل‌گیری هستی نقش داشته‌اند. «در آیین مهری، آشام هوم، زمانی که با خون گاو قربانی شده بیامیزد، معجون حیات می‌شود. در اینجا نیز نوش دارو همان هوم است و می برابر خون؛ زیرا مهرپرستان، خون گاو را چونان شراب می‌نوشیدند.» (رضی ۱۳۸۱: ۱۲۴-۱۲۱) ایواتس^۱ نیز درباره فایده سوم/هوم می‌گوید: «کاهنان باور داشتند، شیرۀ هوم و شراب سومه چون خون حیوانات و همانند آتش زندگی، زندگانی‌بخش است» (۱۳۷۳: ۲۸-۲۷) در مراسم هوم «پس از قربانی، قربانی دهندگان و خود کاهن، خون قربانی را با هوم در هم آمیخته و می‌آشامیدند تا قدرت و نیروی قربانی که اغلب از میان گاوان نیرومند انتخاب می‌شد به آنان انتقال یابد.» (مصطفوی ۱۳۶۹: ۷۱)

در دین مسیحیت نیز در مراسم عشای ربانی^۲ چنین باوری به صورت نمادین رایج است. «مهم‌ترین بخش آیین پرستش مسیحی، مراسم قداس (افخارستیا یا آیین قربانی مقدس) و یادبود شام آخر مسیح بود.» (دورانت ۱۳۷۸/۴: ۱۰۰۵) مسیحیان «معتقدند که نان، نشانی از جسم مسیح و شراب در شمار خون اوست و چون نان و شراب بخورند و بنوشند، خون و گوشت مسیح خداوندگار در بدنشان وارد شده و همسان او پاک و طاهر گشته و از خون و گوشت خدایی در بدنشان داخل شده، همه آنان خداگونه می‌گردند.» (مصطفوی ۱۳۶۹: ۱۵۵) عقیده رسمی کاتولیک‌های رومی این است که نان و شراب طی این آیین مقدس، معجزه‌آسا، قلب ماهیت پیدا می‌کنند. شخص مسیحی، هنگام تناول عشای ربانی با مسیح متحد می‌شود و همه کسانی که در تناول عشای ربانی شرکت داشته‌اند با یکدیگر اتحاد معنوی پیدا می‌کنند. (مصاحب ۱۳۵۶: ۲۵۳۴)

نمونه این باور در مراسم خوردن گوشت و آشامیدن خون قربانی در آیین مهری دیده می‌شود و در واقع این مراسم، نوعی تجدید قربانی و دستیابی به جنبه‌های مقدس آن

است. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت: آیین هوم و آمیختنِ عصارهٔ این گیاه با خونِ گاو، رسمی کهن و باستانی بوده که به منظور جاودانی تن و روان انجام می‌شده است. در این آیین، زردشت کوشیده است که این اعتقاد کهن و باستانی را با مراسم آمیختنِ هوم با آب و شیر، جایگزین کند و گامی در جهت تعدیلِ قربانی از خونی به غیرخونی بردارد. با توجه به این امر، باده‌نوشی و جرعه‌آفشانی را می‌توان دنباله و صورت تعدیل‌یافتهٔ آیین‌های خون‌خواری و خون‌آفشانی باستانی دانست که با انگیزهٔ برکت‌بخشی انجام می‌شد.

علاوه بر متون تاریخی در متون مختلف حماسی، غنایی و عرفانی نیز شاعران در قالب اشعار گوناگون به شباهت و رابطهٔ خون و شراب اشاره کرده و با استفاده از استعاره، شراب را خون دانسته و با توجه به این شباهت، مضامین مختلفی خلق کرده‌اند. به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌کنیم.

جمشید پس از گریختن به کابل، بر درِ تاکستان دختر کورنگ‌شاه از کنیز او شراب طلب می‌کند و از آن (به استعاره) با عنوان خون یاد می‌کند و به نیروبخشی آن اشاره می‌کند.

از آن خون با خوشه آمیخته که هست از رگ تاک رز ریخته
سه جام از خداوند این رز بخواه به من ده، رهان جانم از رنج راه
(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۲۴)

صحنه‌های نبرد از دیگر بسترهایی است که شاعران به این شباهت پرداخته‌اند. در نبرد نریمان با لشکر خاقان، اسدی طوسی کشتار و چکیدن خون از دست نریمان را به کف می‌گساران تشبیه کرده است.

زره‌پوش در صف شدی رزم‌کوش برون آمدی باز مصقول‌پوش
کَفَشِ چون کَفِ می‌گساران شده چکان خون ازو همچو باران شده
(همان: ۳۷۸)

در حدیقه نیز سنایی در ذم دنیا دوستی و منع شراب از شراب با صفت خون رز نام می‌برد.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲-_____ باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردنِ خون قربانی / ۲۱

زآن چنان خون که از لگد ریزند پس زتابوت خم برانگیزند
چون چو شیران به گرد خون نچری همچو رویاه خون رز چه خوری
(سنایی ۱۳۶۸: ۳۹۴)

در/سکندنامه، اسکندر، نوشابه (ملکه بردع) و کنیزکانش را به عشرت دعوت می‌کند
و از شراب با عنوان خون خام یاد می‌کند.

به رسم فریدون و آیین کی ستانیم داد دل از رود و می
مگر چون برافروزد آتش ز جام شود کار ما پخته زآن خون خام
(نظامی ۱۳۸۴: ۷۵۷)

شاعر پس از پیروزی اسکندر بر روسیان در توصیف شراب به طور ضمنی به باور
کهن تأثیر خون در باروری نباتات و زمین اشاره می‌کند و رنگ و بوی شراب (بوته آن)
را حاصل سیراب شدن با خون می‌داند. در مصرع دوم بیت بعد نیز به خواص
حیات‌بخشی خون می‌پردازد.

بیا ساقی آن رنگ‌داده عبیر که رنگش ز خون داد دهقان پیر
بده تا مگر چون درآید به چنگ دهد رنگ و آبش مرا آب و رنگ
(همان: ۸۴۲)

در مصیبت‌نامه نیز عارفی، دیوانه‌ای را زار و پریشان بر خاک می‌بیند و حال وی را جویا
می‌شود، دیوانه در پاسخ، از شراب با عنوان خون یاد می‌کند.

مرد مجنون گفت پس پنجاه سال همچو من در خون‌نشین در کل حال
کاسه پرخون تو می‌خور ای عزیز بعد از آن می‌ده به من یک کاسه نیز
(عطار ۱۳۸۵: ۱۵۰)

در داستان فریفته شدن شهری به وسیله روستایی، مولانا افراد فریبکار و ریاکار را سرزنش
می‌کند و به رابطه شراب و خون اشاره می‌کند. راوندی و حافظ نیز در اشعاری از
اصطلاحات خون قدح و خم را به کار برده‌اند.

تو چه خود را گیج و بی‌خود کرده‌ای خون رز کو، خون ما را خورده‌ای
(مولوی ۱۳۹۱/۳/۱۷۶)

زآن رشک که لب نهذ قدح بر لب تو نشینم تا خون قدح باز خورم
(راوندی ۱۳۶۳: ۴۲۵)

یارب چه غمزه کرد صراحی که خون خُم
با نعره‌های غلغله‌اش اندر گلو بیست
(حافظ ۱۳۸۵: ۸۱)

برای فهم بهتر می‌توان به (اسدی‌طوسی ۱۳۱۷: ۲۳۹؛ نظامی ۱۳۸۴: ۹۵۳-۸۸۳-۸۵۸) اشاره کرد. در ادامه به انعکاس آیین خون‌خواری و باده‌نوشی‌های آیینی در متون روایی پرداخته می‌شود.

ب) آیین خون‌خواری

۱) آیین خون‌خواری در متون حماسی: خون‌خواری یکی از اعمالی است که افراد با هدف جذب ویژگی‌های حیاتی، خصوصیات نیک و قدرت قربانی انجام می‌دهند. در متون حماسی، نمونه‌هایی از این باور دیده می‌شود که به بررسی این موارد می‌پردازیم. هنگامی که گودرز، پیران و یسه را در جنگ دوازده‌رخ می‌کشد به کین سیاوش و پسرانش، مقداری از خون او را می‌خورد و چهره‌اش را با خونس رنگین می‌کند.

چو گودرز دیدش چنان مُرده‌خوار
به خاک و به خون برتپیده به زار
فرو بُرد چنگال و خون برگرفت
بخورد و بیالود روی، ای شگفت
(فردوسی ۱۳۸۶، ج: ۱، ۷۲۳)

در ادوار گذشته، غالباً افراد، گوشت و خون شخص را برای برخوردار شدن از شجاعت، خرد و یا سایر صفات او می‌خوردند و می‌نوشیدند... . وقتی دشمنی که به شجاعت مشهور بود، کشته می‌شد، جگرش، توسط رقیب خورده می‌شد. (فریزر ۱۳۸۷: ۵۵۵-۵۵۴) در این ابیات، خوردن و مالیدن خون پیران بر چهره با هدف جذب توانایی و نیروهای وی و تسکین خشم انجام شده است.

در *برزونامه* نیز فرامرز در نبرد با برزو، خون‌خواری را عاملی برای ترساندن و برتری خود بر برزو می‌شمارد و به او می‌گوید:

نشاطم به جنگ دلیران بُود
غذای تنم خون شیران بُود
(عطایی‌رازی ۱۳۸۲: ۳۱)

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردنِ خون قربانی/ ۲۳

در *اسکندرنامه* در نبرد روسیان با سپاه اسکندر، یکی از آن‌ها، هنگام رجزخوانی به خون‌نوشی خود مباحثات می‌کند و می‌گوید:

همه خونِ خام است نوشیدنم همه چرم خام است پوشیدنم
(نظامی ۱۳۸۴: ۸۲۴)

در جنگ سپاه روم با زنگیان نیز زنگیان خون طوطیانوش را در جام ریخته و می‌نوشند، سپاه روم از این عمل، وحشت‌زده می‌شوند.

درافگند خون دلاور به جام بخورد از سر خامی آن خون خام
(همان: ۶۶۹)

علاوه بر این، گاه در متون حماسی یا در گفتار و ادبیاتِ محاوره به اصطلاح خون‌خواری اشاره شده است که این امر، ریشه در همین آیین خون‌خواری دارد و جنگاوران به منظور بیان خشونت، دلاوری و ترساندن هم‌اورد به این ویژگی اشاره می‌کنند.

در داستان رستم و سهراب، پس از آنکه رستم، پهلوی سهراب را می‌دزد، فردوسی از زبان سهراب به اصطلاح تشنه شدن به خون (که نشانه شدت کینه است) اشاره می‌کند. هر آن‌گه که تشنه شدستی به خون بیالودی آن خنجر آب‌گون
زمانه به خون تو تشنه شود بر اندام تو موی دشنه شود
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۷۹)

در *گرشاسب‌نامه* نیز گرشاسب عاشق دختر شاه کابل می‌شود و شاعر با اصطلاح «تشنه خون بودن» شدت کینه دختر را نشان می‌هد.

ز نخچیر چون باز پرداختی همه بزم با ماهرخ ساختی
کنیزک همی تشنه خون اوی به دزد پدر زو شده کینه‌جوی
(اسدی‌طوسی ۱۳۱۷: ۲۵۹)

در *اسکندرنامه* در نبرد دوم اسکندر با روسیان، یکی از سپاهیان اسکندر، تلاش می‌کند مبارز ایلاقی را با برشمردن ویژگی خون‌خواری خود بترساند.

منم جام بر دست چون ساقیان نه از باده از خون ایلاقیان
(نظامی ۱۳۸۴: ۸۲۵)

نظامی، شدت دردِ مادر اسکندر را با خون‌خوردن و خون‌گریستن نشان می‌دهد.

پس شاه نیز او فراوان نزیست همه ساله خون خورد و خون می‌گریست
(نظامی ۱۳۸۴: ۹۸۷)

خون‌خوردن علاوه بر اشاره به رسمی رایج در جوامع ابتدایی به منظور تسکین خشم و کین‌کشی در مواردی معنای کنایی دیگری چون شدت درد و اندوه نیز دارد و خلق چنین معنایی، ناشی از ناگواری و ناخوشایندی چنین عملی است و این‌گونه آداب و رسوم رفته‌رفته بر زبان و ادبیات تأثیر گذاشته و اصطلاحات و تعبیرات تازه‌ای در زبان ایجاد می‌کند و باعث گسترش واژگانی و معنایی زبان و ادبیات می‌شود که نتیجه این امر به زیایی و انعطاف زبان می‌انجامد. با توجه به موارد ذکر شده، گاه مبارزه و نبرد، علاوه بر دفاع از خود در برابر دشمن با هدف خوردن خون یا برخی از اندام‌های دشمن به منظور جذب نیرو و ویژگی‌های حیاتی فرد کشته انجام می‌شود. شایان ذکر است که رسم خون‌خواری در متون حماسی با توجه به وجود نبردها و فضای حاکم بر جهان حماسی نسبت به متون غنایی و عرفانی جنبه واقعی تری دارد؛ اما در سایر متون، این رسم بیشتر جنبه کنایی و مجازی دارد و معانی خشم، شجاعت و سنگدلی را می‌توان از آن استنباط کرد.

۲) آیین خون‌خواری در متون غنایی: صورت اصطلاحی این رسم در متون غنایی در وصف معشوقان سنگدل دیده می‌شود و جنبه کنایی و مجازی دارد و اغلب نشان‌دهنده سنگدلی معشوق و غصه و اندوه عاشق است. در این بخش به نمونه‌هایی از این مورد اشاره می‌شود.

در داستان ویس و رامین، دایه هنگام رساندن پیغام رامین به ویس، ویس را با صفت خورنده خون عاشقان خطاب می‌کند:

فرود آمد به زودی دایه از بام
نگارا ماهرویا زود سیرا
ز رامین داشت نزد ویس پیغام
به خون عاشقان خوردن دلیرا

(گرگانی ۱۳۴۹: ۲۲۷)

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۲۵

هنگامی که موبد از عشقِ ویس اظهار اندوه می‌کند او را خورنده خون خود در جام می‌خواند.

همه بیداد من هست از دل من
جهان ازبهر آن بدنام خواهد
که گشت از عاشقی همدست دشمن
که خون من همی در جام خواهد
(گرگانی ۱۳۴۹: ۲۳۶)

در داستان خسرو و شیرین، فرهاد نیز هنگام گِله از شیرین اصطلاح خون‌خوردن را به کار می‌برد.

مخور خونم که خون خوردم ز بهرت
غریبم آخر، ای من خاک شهرت
(نظامی ۱۳۸۹: ۲۰۲)

شیرین نیز در پاسخ نامه خسرو از اصطلاح خون‌خوردن که معنای اندوه‌خوردن و رنج کشیدن است، استفاده می‌کند.

ز غم خوردن دلی آزاد داری
چه باید با تو خون خوردن به ساغر
به دم دادن سری پُر باد داری
به دم فربه شدن چون میش لاغر؟
(همان: ۲۴۲)

همان‌طور که در بالا اشاره شد، اصطلاح خون‌خواری در متون غنایی جنبه مجازی و کنایی دارد و نشانگر شدت سنگدلی و بی‌توجهی معشوق نسبت به عاشق و اندوه‌خوردن عاشق است و این اصطلاح به ویژه در متون حماسی، ریشه در باور خوردن خون و اعضای قربانی به منظور کسب صفات نیک و توانایی و قدرت او دارد. خوردن خون و برخی اجزاء قربانیان با هدف هم‌ذاتی و اتحاد با روان آن‌ها و کسب ویژگی‌ها و توانایی‌هایشان انجام شده است.

علاوه بر موارد بالا به مصادیق دیگری از اصطلاح خون‌خوردن در متون غنایی، ارجاع داده می‌شود. (نظامی ۱۳۸۹: ۴۴۰-۲۶۵-۳۰)

۳) آیین خون‌خواری در متون نظم عرفانی: در متون عرفانی شاعران با استفاده از لغات و اصطلاحاتی چون باده و جرعه‌ریزی بر خاک مفاهیم لطیف و زیبایی را خلق کرده و از این اصطلاحات در جهت مقاصد عرفانی خود بهره‌برده‌اند، اما از اصطلاح خون‌خواری و هم‌ریشه‌های آن، مضامین جدیدی نساخته و از این اصطلاح در جهت

مقاصد عرفانی خود استفاده نکرده‌اند. در متون عرفانی همچون متون غنایی، مصادیق این اصطلاح، مربوط به رابطه عاشق و معشوق (زمینی) است و معنایی نزدیک به اندوه خوردن و رنج کشیدن دارد. نمونه‌هایی از این رسم در متون نظم و در مصیبت‌نامه، منطق‌الطیر، اسرارنامه و مثنوی دیده می‌شود که در ادامه مواردی از آن ذکر می‌شود:

در مصیبت‌نامه، عارفی، دیوانه‌ای را زار و پریشان بر خاک می‌بیند و حال وی را جويا می‌شود، دیوانه در پاسخ برای بیان شدت اندود و رنج از اصطلاحات در خون‌نشستن و کاسه خون خوردن استفاده می‌کند که در این ابیات به ارتباط خون و شراب اشاره شده است.

مرد همچون گفت پس پنجاه سال
کاسه پر خون تو می‌خور ای عزیز
همچو من در خون‌نشین در کل حال
بعد از آن می‌ده به من یک کاسه نیز
(عطار ۱۳۸۵: ۱۵۰)

در حکایتی دیگر از مصیبت‌نامه آمده است که شبی محمود، بسیاری از غلامان از جمله ایاز را آزاد می‌کند، اما ایاز نمی‌پذیرد و در پایان برای نشان دادن وفاداری و درست‌عهدی از اصطلاح خون‌خواری بهره می‌برد:

کرد محمود از برای احترام
گفت خواهی ای ایاز این جایگاه
یک شبی آزاد بسیاری غلام
تا کند آزادت امشب پادشاه
ای شده زلف مرا حلقه به گوش
شیوه معشوق خون‌خوردن بود
خویش را آزاد کن چندین مکوش
وین ز فرط دوستی کردن بود
دوستی باشد همه در پوستش
دوست دارد آنکه داری دوستش
(همان: ۲۳۴)

در مثنوی نیز در داستان فریفته‌شدن شهری به وسیله روستایی، مولانا افراد فریبکار و ریاکار را سرزنش می‌کند و این عمل آنان را مساوی با درد و آزرده‌گی (خون‌خوردن) خود می‌داند. در اینجا نیز به ارتباط شراب و خون اشاره شده است:

تو چه خود را گیج و بی‌خود کرده‌ای
خون رز کو، خون ما را خورده‌ای
(مولوی ۱۳۹۱/۳/۱۷۶)

در داستانی دیگر از مثنوی آمده است که پادشاهی به اکراه به فقیه شراب می‌نوشاند و فقیه پس از مستی با کنیزک شاه زنا می‌کند. به همین دلیل پادشاه خشمگین می‌شود و

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۲۷

تصمیم می‌گیرد فقیه و کنیزک را بکشد. در این ابیات نیز مولانا برای نشان دادن شدت خشم و کینه پادشاه از اصطلاح تشنه خون بودن استفاده می‌کند.

آن فقیه از بیم برجست و برفت سوی مجلس جام را بر بود تفت
شه چو دوزخ پُر شرار و پُر نکال تشنه خون دو جفت بدفعال
(مولوی ۱۰۲۳/۶/۱۳۹۱)

علاوه بر موارد ذکر شده می‌توان (عطار ۱۳۸۷: ۱۳۳؛ همو ۱۳۸۲: ۱۸۷؛ مولوی ۱۰۹۴/۳/۱۳۹۱-۱۰۰۳-۲۵۷) نیز اشاره کرد.

همان‌طور که پیشتر گفته شد، عبارات خوردن خون، خون‌خواری، تشنه بودن به خون، خون جگر خوردن، ریشه در آیین قربانی و نوشیدن خون افراد به منظور جلب صفات نیک آن‌ها دارد و علاوه بر معنای خشم و کینه در مواردی معنای کنایی دیگری چون شدت غم و اندوه دارد و خلق چنین معنایی، ناشی از ناگواری و ناخوشایندی چنین عملی است.

در اینجا برای نشان دادن سیر تعدیل خون‌خواری به باده‌نوشی‌های آیینی به یاد درگذشتگان و بزرگان در میدان‌های جنگ و مجالس بزم پرداخته می‌شود.

ج) باده‌نوشی به یاد و سلامتی درگذشتگان و بزرگان

پیش از ذکر مصادیق باده‌نوشی در آثار حماسی به ذکر بحثی در نمادشناسی باده و مقصود از باده‌نوشی می‌پردازیم. در فرهنگ نمادها درباره نمادشناسی شراب آمده است: «نمادگرایی تاک، شامل هر روح انسانی می‌شود.» (شوالیه و گربان ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰۵) در نقاشی‌های خاکسپاری و تصاویری که در مقبره‌های باستانی یافت شده است، آشکالی از تاک، انگورچینی و شراب به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد، شراب به عنوان نماد جاودانگی محسوب می‌شده است. (همان، ج ۱: ۵۰). ایونس نیز درباره نوشیدن شراب سومه/هوم می‌گوید: «یমে با خدایان دیگر به سومه‌نوشی می‌نشیند و نیکوکاران را با نوشانیدن جرعه‌ای از سومه، جاودان می‌سازد.» (۱۳۷۳: ۵۳) «شراب به طور کلی در ارتباط

با خون است؛ از یک سو به خاطر رنگش و از سوی دیگر به خاطر ویژگی‌اش به عنوان عصارهٔ یک گیاه؛ از این رو شراب به عنوان مشروب زندگی و جاودانگی به شمار آمده است. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۷) با توجه به این گفته‌ها، شراب در باور گذشتگان راهی برای جاودانگی روح محسوب می‌شد.

به عقیدهٔ آزادگان، نوشیدن شراب به یاد درگذشتگان، ریشه در رسم پرستش نیاکان دارد. «اینکه معتقدان بر سر گورهای نیاکان خود، هرچندگاه یک‌بار، قربانی تقدیم می‌کنند یا در تاریخ‌های معینی به یاد و سلامتی آنان می‌نوشند یا جشن‌ها و اعیاد دوره‌ای منظمی به افتخار آنان برپا می‌کنند؛ باقیماندهٔ کیش نیاپرستی است.» (۱۳۸۴: ۶۳) ویل‌روبی^۱ نیز معتقد است: باده‌نوشی‌های دسته‌جمعی نوعی آیین تشریف و اتحاد با نیروهای آسمانی و ایزدی است. وی می‌گوید: پس از انجام قربانی، مناسکی خاص، برقرار می‌شد که همراه با خوردن و نوشیدن و رقص و پایکوبی بوده است. پیروان دیونیزوس طی این مناسک، گوشت و خون گرم قربانی را می‌خوردند و سعی داشتند از این طریق به تسخیر خدا درآیند. این آیین، «بزم گوشت خام» بود که نوعی آیین تشریف محسوب می‌شد. مفهوم اصلی این آیین این بوده است که پیرو، وارد رابطهٔ مستقیم با خدا شود و به همین دلیل بود که شراب نوشیده می‌شد. شرابی که آن‌ها می‌نوشیدند برایشان نوعی قدرت نیرومند و الهی بود، خود خدا بود و مظهر زندگی الهی در این نوشیدنی وجود داشت. به همین دلیل آن‌ها بعد از نوشیدن شراب، احساس می‌کردند، زندگی نوینی درونشان شکل می‌گیرد. (۲۰۰۵: ۳۷-۴۰)

می‌توان استنباط کرد که باده‌نوشی‌های آیینی شاهان، پهلوانان و بزرگان از مواردی است که نوعی فدیّه به منظور شادی روان درگذشتگان و کامیابی زندگان است و نوعی اتحاد و القاء نیروی معنوی و روحی باده‌خواران به روان بزرگان و تقویت روان درگذشتگان است. این آیین، صورت تعدیل‌یافتهٔ خوردن خون قربانی است. در متون

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۲۹

حماسی، موارد فراوانی از این رسم دیده می‌شود که در عناوین: باده‌نوشی به یاد شاهان، باده‌نوشی به یاد پهلوانان، باده‌نوشی به یاد معشوق و باده‌نوشی به یاد دوستان، دسته‌بندی و بررسی می‌شود.

آیین باده‌نوشی در متون حماسی

الف) باده‌نوشی به یاد شاهان: شاهان به عنوان نماد قدرت و انسجام، نقشی اساسی در استقلال کشور داشتند. در تصور گذشتگان، آن‌ها علاوه بر نقش شاهی و ارتباط با خداوند، رهبر معنوی مردم نیز محسوب می‌شدند. با توجه به همین جایگاه والای معنوی، برای شاهان، نهایت تقدس و احترام قائل بودند و بزرگان و پهلوانان در مجالس مختلف برای بقای پادشاهی، سلامتی و طول عمر آنان باده‌نوشی می‌کردند که به ذکر برخی از این موارد می‌پردازیم.

۱) باده‌نوشی رستم و پهلوانان به یاد کیکاووس: هنگامی که افراسیاب به ایران حمله می‌کند و کشور با خطری جدی مواجه است، گرازه نزد رستم می‌رود و او را از این خطر آگاه می‌کند، اما رستم و پهلوانان ابتدا به یاد کاووس و طوس به باده‌نوشی می‌پردازند، سپس آماده‌ی مقابله با دشمن می‌شوند.

به کف برنهاد آن درخشنده جام نخستین ز کاوس کی بُرد نام
که شاه زمانه مرا یاد باد همیشه بر و بومش آباد باد
از آن پس تهمتن زمین داد بوس چنین گفت کاین باده بر یاد طوس
زواره چو بلبل به کف برنهاد هم از شاه کاوس کی کرد یاد
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۴۱)

در این ابیات، باده‌نوشی به سلامتی شاه در آن شرایط حساس که حمله نظامی بیگانگان، کشور را تهدید می‌کرد، اهمیت آیینی و عقیدتی ویژه‌ای داشته است که پهلوانان با وجود چنین تهدیدی از این عمل چشم‌پوشی نمی‌کنند. به نظر می‌رسد این عمل ریشه در باور پیوند سلامتی و توانایی شاه با حیات جانوری - گیاهی دارد، (فریزر ۱۳۸۷: ۲۹۹) که در صورت ضعف جسمانی و روحانی شاه، حیات جامعه به خطر می‌افتد و پهلوانان

با القاء نیروی معنوی و روحی خود و همچنین نیروی معنوی موجود در خود قربانی‌ها (هینلز ۱۳۶۸: ۱۷۹) می‌کوشیدند برای شاه طلب سلامتی کنند.

(۲) باده‌نوشی رستم به یاد گشتاسپ: رستم در بزم اسفندیار نیز به یاد گشتاسپ، باده می‌نوشد:

بیاورد یک جام می می‌گسار که کشتی بکردی برو بر گذار
به یاد شهنشاه، رستم بخورد برآورد از آن چشمه زرد گرد
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۱۰)

(۳) باده‌نوشی نوشدار هندو به یاد گشتاسپ: پس از آنکه فرامرز، نوشدار هندی را می‌بخشد و آزاد می‌کند، نوشدار، فرامرز را به مجلس بزم دعوت می‌کند و بر یاد کاووس شراب می‌نوشند:

فرامرز را گفت پس نوشدار که ای شاه گُرد و دلیر و سوار
یکی خان من شادمان کن به می برافروز خوان [و] بیاشام می
یکی هفته رخسار من برفروز به شادی همی‌بگذرانیم روز
جهان پهلوان گفت کاری رواست بدین کار بر میزبان پادشاست
یکی هفته دلشاد در نیک‌نور کشیدند باده ز جام بلور
برفتند در خانه نوشدار شه و لشکر و پهلوان نامدار
همه بانگ خنیاگران در چمن لب جوی پر لاله و نسترن
دف و چنگ و رامشگران رود و می روان باده بر یاد کاووس کی
(فرامرزنامه ۱۳۸۲: ۱۳۶)

(۴) باده‌نوشی بیژن به یاد کاووس: در *بزرگنامه*، سوسن داروی هوشبر را با شراب می‌آمیزد، اما بیژن متوجه می‌شود و از او می‌خواهد که به یاد شاه، باده بنوشد. بیژن در این ابیات به رسم میزبانی و رعایت شرایط باده‌خواری اشاره می‌کند:

چنین گفت با او که این جام می بخور تو آبر یاد کاووس کی
که هر کس که او میزبانی کند کسی را به می میهمانی کند
از اوّل سه جام پیایی خورد پس آن‌گاه در دست مهمان نهاد
(عطایی‌رازی ۱۳۸۲: ۱۰۰)

(۵) باده‌نوشی کوهیار و یارانش به یاد بهمن: در *بهمن‌نامه*، پس از اینکه فرامرز تصمیم می‌گیرد به کین فرزندش (سام) از کوهیار انتقام بگیرد در تاریکی شب به سوی سپاه

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۳۱

بهمن رهسپار می‌شود و کوهیار را با گروهی می‌بیند که به عشرت مشغول هستند؛ آن‌ها فرامرز را نمی‌شناسند و وی را به بزم خود دعوت می‌کنند که به باده‌نوشی بپردازد. سپس جامی باده به وی می‌دهند و از او می‌خواهند به یاد شاه، شراب بنوشد:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| بدو گفت هر کس که شاد آمدی | سوی جام نوشین و باد آمدی |
| بیا تا به نام شه نامدار | یکی نوش، زین باده خوش‌گوار |
| یکی جام پُر کرد ساقی چو دود | به دست فرامرز یل داد زود |
| چه گویم بدو گفت می چون خورم | که هرگز ز رای شما نگذرم |
| بدو گفت اکنون به من دار گوش | به یاد شه‌شاه می کن تو نوش |
| به پیروزی نامور کوهیار | کزو شادمان شد دل شهریار |
| فرامرز بادا کم و کاستی | مبادا به کار اندرش راستی |
| فرامرز بگشاد گویا زبان | چنین گفت این یاد آن مرزبان |
| فرامرز با داد و با راستی | همه کوهیار از کم و کاستی |
| بیادش به رزم اندرون کام کم | به بهمین بماناد اندوه و غم |
| بدو گفت ساقی که چونین مگوی | چرا بازگونه شدت بازگوی |
| چنین داد پاسخ که گفتار من | جز این نیست اندر خور کار من |
| چو بشنید گفتار او کوهیار | بزد بانگ و گفت ای سگ نابکار |
| همی پیش من یاد دشمن خوری | همان در بدی نام بهمین بری |

(ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۲۷۸)

در *ارداویراف‌نامه*، مغان پیش از آغاز سفر روحانی ارداویراف، سه جام شراب به وی می‌نوشانند.

«ویراف سر و تن بشست و جامه نو پوشید و با بوی خوش خود را خوشبو کرد سپس دستوران دین، سه جام زرین می و منگ گشتاسبی پُر کردند؛ یک جام برای اندیشه نیک، دیگر برای گفتار نیک و سه دیگر برای کردار نیک به ویراف فراز دادند. او آن می و منگ بخورد و هوشیارانه باج گفت.» (ارداویراف‌نامه ۱۳۷۲: ۴۵)

شرکت مغان در مراسم آماده‌سازی ارداویراف و نوشانیدن شراب مستی‌بخش برای اندیشه، گفتار و کردار نیک توسط آن‌ها به وی و پرداختن به نیایش علاوه بر بیهوشی به منظور سیر روحانی، نشان‌دهنده جنبه آیینی و عقیدتی این عمل است.

در ابیات یادشده، اعتقاد به نیروی باده و باور به تأثیر دعای نیک و بد در سرنوشت افراد حین باده‌نوشی بسیار برجسته است. برای مثال هنگامی که ساقی، فرامرز را نفرین می‌کند، وی با وجود فراوانی تعداد دشمنان، چنین سخنی را تحمل نمی‌کند و بر شاه و کوهیار نفرین می‌کند و کوهیار نیز گفته‌های فرامرز را شوم می‌داند و از اینکه فرامرز بر یاد او و شاه، باده نمی‌خورد، خشمگین می‌شود. آشکار است که چنین حساسیت‌هایی در مورد باده‌نوشی به شادی کسی، ریشه در باوری دارد که نوشیدن باده به سلامتی افراد باعث نیروبخشی و طول عمر آن‌ها می‌شود. شایان ذکر است در مواردی که باده به یاد درگذشتگان نوشیده می‌شود، هدف از این عمل، شادی و آرامش روان درگذشته و تقویت نیروی او است.

۶) باده‌نوشی بهان‌روز و بانوگشسب به یاد بهمن: در مجلس بزم بهان‌روز و بانوگشسب، آن‌ها به سلامتی بهمن می‌نوشند. ابتدا بهان‌روز جام را می‌نوشد و سپس بانوگشسب با نوشیدن باده برای طول عمر و کامیابی شاه دعا می‌کند.

به یکدم پرداخت آن جام می همی پادشاه جهاندار گئی
 پس از وی سرافراز بانوگشسب که از تن بکندی همی یال اسب
 بیازید و آن جام پُر باده کرد به یادِ شهنشاهِ آزاده خورد
 چنین گفت کاین باده خوش‌گوار فزون باد بر جان این شهریار
 میناد غم تا بُود در جهان پرستنده وی کِهان و مهان
 به راه اندرش بخت همراه باد سَر تیغِ او مرگِ بدخواه باد
 (ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۴۵۱)

۷) باده‌نوشی اسکندر به یاد شاهان: در *اسکندرنامه* نیز پس از آنکه اسکندر هند را تسخیر می‌کند بر یاد شاهان شراب می‌نوشد:

ره و رسم شاهان چنان تازه کرد که هندوستان را پرآوازه کرد
 به داد و دهش در جهان پی فشرده بدین دستبرد از جهان دست برد
 می نوش می‌خورد بر یاد کی چو شاهان این دور بر یاد وی
 (نظامی ۱۳۸۴: ۷۸۷)

۸) باده‌نوشی اسکندر به یاد جمشید: پس از فرمانبرداری و اطاعت خاقان چین، اسکندر به شادی این پیروزی به یاد جم شراب می‌نوشد.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی/ ۳۳

سکندر منش کرد بر باده تیز ز می کرد یاقوت را جرعه‌ریز
نشست از گه شام تا صبحدم روان کرد بر یاد جم جم جم
(نظامی ۱۳۸۴: ۸۰۲)

(ب) باده‌نوشی به یاد پهلوانان: پهلوانان در ساختار حکومت و حفظ امنیت و استقلال ملی، نقشی بسیار اساسی داشتند. جایگاه و قدرت پهلوانان تا اندازه‌ای بود که در مواقعی که شاه از وظایف خود تخطی می‌کرد به او هشدار می‌دادند و او را نصیحت می‌کردند و شاهان هنگام پیشامدهای دشوار و در مسائل گوناگون با آن‌ها مشورت می‌کردند. با توجه به این جایگاه، پادشاهان و بزرگان برای سلامتی و و طول عمر آن‌ها در مجلس مختلف به باده‌نوشی می‌پرداختند که به نمونه‌هایی از این موارد می‌پردازیم:

(۱) باده‌نوشی کیقباد به یاد رستم و آزادگان: هنگامی که رستم به جست‌وجوی کی‌قباد می‌رود تا وی را به پادشاهی ایران بنشانند، کی‌قباد وی را دعوت می‌کند تا به یاد آزاد مردان باده‌نوشی کنند؛ سپس به سلامتی رستم باده می‌نوشند.

جوان از بر تخت خود برنشست گرفته یکی دست رستم به دست
به دست دگر جام پُر باده کرد وز او یاد مردان آزاده کرد
بیازید جامی لبالب نیند به یاد تهمتن به دم درکشید
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷۵)

(۲) باده‌نوشی گرشاسپ و خاقان به یاد نریمان: در جنگ نریمان با تکین‌شاه، نریمان با شجاعت به صف دشمن حمله می‌برد و دلاوران دشمن را یکی پس از دیگری می‌کشد و سپهدار و خاقان چین به شادی و سلامتی او شراب می‌نوشند.

چنان تا از آن لشکر کینه‌کش بیفکند بر جای هفتاد و شش
سپهدار و خاقان به هم پیش صف بُدند از بر پیل جامی به کف
به هر تُرک کافکندی او زیر پی زدندی به شادیش یک جام می
(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۳۵۰)

(۳) باده‌نوشی فریدون به یاد نریمان: پس از مرگ گرشاسپ، فریدون در مجلس بزم به یاد نریمان می‌نوشد:

بفرمود تا خوان نهادند کی پس از خوان نشستند در بزم می
بر اورنگ بُد پهلوان پیش شاه سوی راستش سام بُد نزد گاه
یکی ده می جام زر پُر نیند ندانستی آن را به جز شه کشید

به یاد نریمان، شه آن نوش کرد
نریمان همیدون بیادش بخورد
(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۴۷۴)

۴) **باده‌نوشی رستم و پهلوانان ایرانی به یاد برزو:** در *برزونامه*، وقتی رستم و ایرانیان از هویت برزو آگاه می‌شوند به بزم می‌نشینند و به سلامتی او و فرّ کیانی شراب می‌نوشند. به خوردن نهادند سر، روز و شب ز خنده نیاسودشان نیز لب بُد کارشان جز همه خواب و خورد کس اندیشه کار دیگر نکرد ز مستی چنان شد جهان چهلوان ز شادی برزوی و فرّ کیان (عطایی رازی ۱۳۸۲: ۸۳)

۵) **باده‌نوشی پهلوانان و سلم به یاد قارن:** اهمیت باده‌نوشی به یاد و سلامتی بزرگان تا آنجا اهمیت دارد که پهلوانان پیش از مرگ از هم‌زمان می‌خواهند به یاد آنان شراب بنوشند. در *کوش‌نامه* پس از زخمی شدن قارن، سلم به او می‌گوید تا بهبودی تو جنگ را متوقف می‌کنیم، اما قارن نمی‌پذیرد و می‌گوید تنها در مجلس بزم به یاد من شراب بنوشید:

یکی مَرَد گیرم از ایرانیان جهان را چه سود از من و چه زیان
تو و شاه باید که باشید شاد مرا نیز در بزم دارید یاد
(ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۶۲۹)

در این ابیات مشخص می‌شود که تقاضای قارن مبنی بر نوشیدن باده به یاد او هنگام زخمی شدن (و جان‌کندن) فایده و بهره‌ای اُخروی برایش دارد و گرنه اصرار او بر این امر، وجهی نداشت.

۶) **باده‌نوشی به یاد معشوقان:** با توجه به پیوند روحی میان عاشق و معشوق و شیفتگی عاشق نسبت به معشوق خود، گاه در متون حماسی دیده می‌شود که عاشقان برای سلامتی و طول عمر معشوق به شادی او در مجالس باده می‌نوشند که همین پیشکش شراب و اختصاص آن به باده‌نوشان نوعی قربانی به منظور شادی و تقویت روان محبوب است.

باده‌نوشی کوش و بزرگان چین به یاد معشوقان خود: کوش عاشق دختر خود می‌شود و او را به خود می‌خواند، اما دختر با خواسته پدر مخالفت می‌کند و کوش در حالت

مستی وی را می‌گشاید؛ پشیمان می‌شود و به بزرگان چین دستور می‌دهد تا بتی از عزیزان خود بسازند و به شادیش شراب نوشند:

چو بگذشت از این روزگاری دراز
بزرگان چین را بفرمود باز
که بر چهره هر که دارند دوست
یکی چهره سازند از آن‌سان که اوست
بزرگان به اندازه دستگاه
بتان را ببرند نزدیک شاه
نهادند در پیش هنگام بزم
گرفتند بر رویشان جام بزم
(ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۴۱۱)

در این ابیات، آشکار است که نوشیدن باده با هدف شادی، سلامتی، طول عمر و انتقال نیروی باده به روان افراد انجام می‌شود. ساختن بت‌ها نیز نوعی باور به پرستش درگذشتگان و تأثیر آنان در زندگی بازماندگان است.

(د) **باده‌نوشی به یاد دوستان:** گاه نیز افراد به یاد دوستانی که با آنان پیوند عاطفی و روحی دارند و از آن‌ها دور هستند به باده‌نوشی می‌پردازند و برایشان طلب سلامتی و شادی می‌کنند. نظامی در آغاز نظم شرفنامه در مدح دوستان خود چنین می‌گوید:

به من ده که می خوردن آموختم
خورم خاصه، کز تشنگی سوختم
به یاد حریفان غربت‌گرای
کز ایشان نینم یکی را به جای
چو دوران ما هم نماند بسی
خورد نیز بر یاد ما هر کسی
(نظامی ۱۳۸۴: ۶۵۷)

همان‌طور که از موارد ذکر شده، مشخص می‌شود در متون حماسی با توجه به جایگاه شاهان، باده‌نوشی بر یاد آنان بیشتر انجام می‌شود. پس از شاهان بیشترین باده‌نوشی‌ها به افتخار پهلوانان است؛ زیرا آنان حامی کیان شاهی و استقلال ملی و دفاع از مردم در برابر بیگانگان هستند. با توجه به موارد ذکر شده و تأکید و سفارش پهلوانان و بزرگان به منظور نوشیدن باده بر یاد آنان پیش از جنگ و مرگ، به نظر می‌رسد نوشیدن و فدیۀ شراب به صورت گروهی به منظور سلامتی و طول عمر افراد، القاء نیروی معنوی و روحی باده‌خواران برای یاری افرادی است که به سلامتی آنان شراب نوشیده می‌شود و در واقع یاری دادن معنوی آن‌هاست؛ همان‌طور که پیشتر گفته شد، بهره‌وری از نیروی معنوی خود فدیۀ و قربانی است. به نظر می‌رسد این باور، ریشه در مراسم قربانی و خوردن خون قربانی‌های پیشکشی دارد و در واقع باده‌نوشی‌های آیینی، صورت تعدیل

شده خون‌خواری است که با گذشت زمان، با شراب‌خواری جایگزین و تلطیف شده است. علاوه بر این، مصادیق باده‌نوشی با توجه به نظریهٔ جادوی تقلیدی یا شباهت (که برای حصول مقصود، باید نهایت همسانی و شباهت میان دو امر رعایت شود)، همخوانی دارد؛ زیرا شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است و معتقدان این شباهت را مد نظر داشته‌اند.

علاوه بر موارد ذکر شده به مصادیق دیگری از باده‌نوشی ارجاع داده می‌شود. (ر.ک. فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۳۲۴-۶۰۴؛ اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۴۲۵-۸۲-۳۱؛ فرامرزنامه ۱۳۸۲: ۱۵۴-۹۰-۶۹۷۰؛ عطایی رازی ۱۳۸۲: ۸۹؛ ماح ۱۳۸۰: ۳۰۱؛ ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۴۷۵-۴۵۰-۱۹۶؛ همو: ۵۷۸-۴۵۱-۴۴۸-۳۷۰-۲۸۸؛ نظامی ۱۳۸۴: ۸۶۵-۸۴۷-۷۷۲-۷۶۱)

آیین باده‌نوشی در متون غنایی

الف) باده‌نوشی به یاد شاهان: با توجه به خواص طرب‌افزایی و نیروبخشی باده، افراد علاوه بر دعا با هدف شادی و تقویت ارواح به نوشیدن باده و نثار نیروی آن به روان درگذشتگان و حاضران می‌پرداختند. نوشیدن شراب به شادی روان مردگان و زندگان، دنبالهٔ نوشیدن خون قربانی برای کسب نیرو و توانایی آن است و رفته‌رفته با نوشیدن شراب تعدیل یافته است که بیشترین شباهت و هماهنگی را با خون داشته باشد. (نظریهٔ جادوی شباهت فریزر)

ب) باده‌نوشی بزرگان به یاد خسرو پرویز: در داستان خسرو و شیرین، هنگامی که بزرگان شکر را برای خسرو وصف می‌کنند به یاد خسرو شراب می‌نوشند:

نشسته پیش تختش جمله شاهان ز چین تا روم و از ری تا سپاهان
ز سالار ختن تا خسرو زنگ همه بر یاد خسرو باده در چنگ
(نظامی ۱۳۸۴: ۲۱۸)

شایان ذکر است که در متون عرفانی با توجه به تحریم شراب، آیین باده‌نوشی، انعکاسی ندارد و اشارهٔ شاعران به این رسم، محدود به آفشاندن باده بر خاک و جرعه‌ریزی است و صرفاً جنبهٔ مجازی دارد و باده در این ابیات، استعاره از عشق و معرفت الهی است و

برای بیان محبت حق و جلوه آن به مخلوقات به کار می‌رود نه به مفهوم واقعی ریختن شراب بر خاک در متون حماسی که به منظور جلب خشنودی خدایان زمینی و ارواح درگذشتگان انجام می‌شود.

نتیجه

در متون حماسی باور خوردن خون با توجه به فضای آن و رواج روحیه پهلوانی، دشمن‌ستیزی و دفاع از وطن اغلب جنبه واقعی و حقیقی دارد، اما در متون غنایی و عرفانی خون‌خواری و اصطلاحات هم‌ریشه آن، جنبه مجازی و کنایی می‌یابد و اغلب به مفهوم نهایت رنج و اندوه به کار می‌رود. این اصطلاحات، ریشه در رسم کهن قربانی دارد که در متون مختلف عرفانی و غنایی، جنبه خشنونت‌آمیز آن تعدیل یافته و تنها معنای مجازی و کنایی آن، باقی مانده است. در متون نظم عرفانی، مصادیق خون‌خواری، اغلب در حدیقه، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه، اسرارنامه و مثنوی دیده می‌شود و معنایی همچون خون‌خواری در ادبیات غنایی دارد. درباره باده‌نوشی‌های آیینی نیز باید گفت: باده‌نوشی در مجالس بزم شاهان، پهلوانان و بزرگان از مواردی است که نوعی پیشکش به منظور شادی روان درگذشتگان و کامیابی زندگان است و به منظور جاودانی، سلامتی، تقویت روان و طول عمر افراد، نوشیده یا نثار می‌شود و نوعی اتحاد و القاء نیروی معنوی و روحی باده‌خواران به منظور تقویت روان درگذشتگان و یاری افرادی است که به سلامتی آنان شراب نوشیده می‌شود. این باور، ریشه در خوردن خون قربانی‌های پیشکش شده دارد و در واقع باده‌نوشی صورت تعدیل شده خون‌خواری است. باده‌نوشی با توجه به نظریه جادوی تقلیدی که برای حصول مقصود، باید نهایت همسانی و شباهت میان دو امر رعایت شود، سازگار است؛ زیرا شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است و معتقدان این شباهت را مد نظر داشته‌اند. مصادیق باده‌نوشی تنها در متون حماسی،

جلوه برجسته‌ای دارد. این موارد در عناوینی چون: باده‌نوشی به یاد شاهان، باده‌نوشی به یاد پهلوانان، باده‌نوشی به یاد معشوق و باده‌نوشی به یاد دوستان انجام می‌گیرد. در متون حماسی با توجه به جایگاه شاهان، باده‌نوشی اغلب به یاد آنان انجام می‌شود. پس از شاهان، بیشترین باده‌نوشی‌ها به افتخار پهلوانان است؛ زیرا آن‌ها، حامی کیان شاهی و استقلال ملی و دفاع از مردم در برابر بیگانگان هستند. با توجه به موارد ذکر شده، تأکید و سفارش پهلوانان و بزرگان، مبنی بر نوشیدن باده بر یاد آنان (پیش از جنگ و مرگ) به منظور سلامتی و جذب نیروی معنوی و روحی باده‌خواران است و در واقع، بهره‌وری از نیروی معنوی خود فدیه و قربانی است. در متون عرفانی نیز این آیین نمود خاصی نداشت و تنها یک مصداق از آن یافت شد. در متون عرفانی نیز با توجه به تحریم شراب، آیین باده‌نوشی، انعکاسی ندارد و اشاره شاعران به این رسم، محدود به آفشاندن باده بر خاک و جرعه‌ریزی است و صرفاً جنبه مجازی دارد و باده در این ابیات، استعاره از عشق و معرفت الهی است و برای بیان محبت حق و جلوه آن به مخلوقات به کار می‌رود.

کتابنامه

- ابی‌الخیر. ایرانشاه. ۱۳۷۰. *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عقیقی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ ۱۳۷۷. *کوش نامه*. به کوشش جلال‌متینی. چ ۱. تهران: علمی.
- ارداویراف‌نامه*. ۱۳۷۲. ترجمه متن پهلوی از فیلیپ ژینو. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: معین.
- آزادگان. جمشید. ۱۳۸۴. *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم*. چ ۱. تهران: سمت.
- اسدی‌طوسی. ابونصر علی بن محمد. ۱۳۱۷. *گرشاسپ‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: چاپخانه بروخیم.
- اسلام. علیرضا. ۱۳۹۴. «تحول قربانی از انسان به حیوان: نقطه عطفی در روند عقلانی شدن». *پژوهش‌های ادیانی*. س ۳. ش ۶. صص ۶۵-۸۷.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل یافته خوردن خون قربانی / ۳۹

آموزگار. ژاله. ۱۳۹۳. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۱۶. تهران: سمت.

آیت‌اللهی. حبیب‌الله و همکاران. ۱۳۹۸. «بررسی مفاهیم نمادین جرعه‌آفشانی. تقدیم جرعه و گُل در ایران باستان و تداوم آن هنر در دوره اسلامی». *جامعه‌شناسی تاریخی*. س ۱۱. ش ۱. صص ۲۲-۱.

ایونس. ورونیکا. ۱۳۷۳. *شناخت اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. ج ۱. تهران: اساطیر.

برزگرخالقی، محمدرضا و رقیه نیساری تیریزی. ۱۳۸۹. «بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن‌فارض و فضولی بغدادی». *لسان‌مبین*. ش ۲. صص ۲۰-۱.

بهار. مهرداد. ۱۳۹۱. *پژوهشی در اساطیر ایران*. ج ۹. تهران: آگاه.

حافظ. شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۵. *دیوان*. بر اساس نسخه قزوینی و غنی با مقدمه نصرالله آژنگ. تهران: محمد.

حیدری، حسن و مژگان صادق‌پور مبارکه. ۱۳۹۸. «اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته به خون و نمود آن در شاهنامه)». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی* دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران

جنوب. س ۱۵. ش ۵۵. صص ۱۴۰-۱۰۷. **DOR: 20.1001.1.20084420.1398.15.55.4.4**

دورانت. ویل. ۱۳۷۸. *تاریخ تمدن: عصر ایمان (بخش دوم)*. ترجمه ابوالقاسم طاهری. ج ۴. چ ۳. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.

راوندی. محمدبن علی. ۱۳۶۳. *راحة‌الصدور*. تصحیح محمد اقبال. تهران: علمی.

رضی. هاشم. ۱۳۸۱. *آیین مهر*. تهران: بهجت.

سنایی. ابوالمجد مجدودبن آدم. ۱۳۶۸. *حدیقه‌الحدیقه و شریعة‌الطریقه*. تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

شوالیه. ژان و آلن گریبان. ۱۳۸۴. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.

عطار. فریدالدین. ۱۳۸۵. *مصیبت‌نامه*. به کوشش محمدحسین مجدم. ج ۷. تهران: زوار.

_____ . ۱۳۸۷. *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. ج ۳. تهران: سخن.

عطایی‌رازی. عطابن‌یعقوب. ۱۳۸۲. *بروزنامه به انضمام داستان کک کهزاد*. به اهتمام سیدمحمد دبیرسیاقی. ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فرامرزنامه. ۱۳۸۲. به اهتمام مجید سرمدی. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

فردوسی. ابوالقاسم. ۱۳۸۶. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی‌مطلق با همکاری محمود امیدسالار و

ابوالفضل خطیبی. ج ۸-۱. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فریزر. جیمز. ۱۳۸۷. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

قائمی. فرزاد. ۱۳۹۲. «از ریپه‌بین تا سیاوش (تحلیل اسطوره‌شناسختی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد ریپه‌بین و آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره در فرهنگ ایران)». جستارهای

ادبی. ش ۱۸۲. صص ۸۶-۶۱. DOI: [10.22067/JLS.V46I4.25298](https://doi.org/10.22067/JLS.V46I4.25298)

قزوینی. محمد. ۱۳۲۴. «بعضی تضمین‌های حافظ (تضمین اشعار فارسی)». یادگار. ش ۶. صص ۷۱-۶۲. قلی‌زاده، حیدر و محبوبه خوش‌سلیقه. ۱۳۸۹. «باده و می و تعابیر آن در شعر عرفانی فارسی». *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*. س ۱۶. ش ۲۳. صص ۱۸۴-۱۴۷.

گرگانی. فخرالدین اسعد. ۱۳۴۹. ویس و رامین. تصحیح ماگالی تودا و الکساندر گواخاریا. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

لسان. حسین. ۱۳۵۳. «سخنی چند پیرامون مقاله (شراب ریزی بر گور یاران در ادب عربی) یادداشت‌ها». دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. س ۲۱. ش ۱. صص ۱۳۶-۱۳۱.

مادح. قاسم. ۱۳۸۰. *جهانگیرنامه*. به کوشش سیدضیاءالدین سجادی. چ ۱. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

مصاحب. غلامحسین. ۱۳۵۶. *دایرةالمعارف فارسی*. ج ۲. تهران: ققنوس.

مصطفوی. علی اصغر. ۱۳۶۹. *اسطوره قربانی*. چ ۱. تهران: بامداد.

معین. محمد. ۱۳۲۴. *یک رسم باستانی*. یادگار. ش ۸. صص ۵۹-۵۱.

منصوری. فیروز. ۱۳۵۵. «باده‌افشانی بر خاک و سایر آداب و رسوم که فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است». *مجله گوهر*. ش ۴۹. صص ۸۶۵-۸۶۱.

مولوی. جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۹۱. *شرح جامع مثنوی*. تألیف کریم زمانی. ج ۱-۶. چ ۲۸. تهران: اطلاعات.

نجاریان، محمدرضا و محمدکاظم کهدویی. ۱۳۹۰. «نگاه شاعرانه رودکی و ابونواس به خمریات». *ادبیات تطبیقی*. س ۲. ش ۴. صص ۲۸۰-۲۵۹.

نجمی. شمس‌الدین. ۱۳۹۴. «واکاوی اسطوره جرعه‌آفشانی». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. ش ۳۸. صص ۳۶۰-۳۴۰.

نظامی. الیاس بن یوسف. ۱۳۸۴. *خمسه*. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۲. تهران: قطره.

هنوی. دلیلو. ال. ۱۳۷۴. «قربانی و جشن در منظومه‌های منوچهری». *ترجمه افسانه منفرد*. *مجله فرهنگ*. ش ۱۶. صص ۲۸۰-۲۶۱.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۴۱
هینلز. جان راسل. ۱۳۶۸. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ ۱. تهران:
چشمه.
وبر. ماکس. ۱۳۸۴. *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری و همکاران. چ ۱. تهران: سمت.
ورمازن. مارتین. ۱۳۸۷. *آیین میترا*. چ ۷. تهران: چشمه.

English Sources

Willroughby, Harold R. (2005). *Pagan Regeneration: a Study Of Mystery Initiations in The Graeco-Roman Word*, The university Of Chicago Press. Chicago.



References (In Persian)

- Abe al-xeyr. Īrān-šāh. (1991/1370SH). *Bahman-nāme*. Ed. by Rahīm Affī. 1st ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Abe al-xeyr. Īrān-šāh. (1998/1377SH). *Kūš-nāme*. With the Effort of Jallāl Matīnī. 1st ed. Tehrān: Elmī.
- Āmūzegār, Žāle. (2014/1393SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. 16th ed. Tehrān: Samt.
- Ardāvīrāf-nāme*. (1993/1372SH). Translation of the Pahlavi text by Philippe Gignoux. Tr. by Žāle Āmūzegār. Tehrān: Mo'in.
- Asadī Tūsī, Abū-nasr Alī Ebne Mohammad. (1938/1317SH). *Garšāsp-nāme*. With the Effort of Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Beroxīm.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2008/1387SH). *Manteqo al-teyr*. Ed. by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2006/1385SH). *Mosībat Nāme*. With the Effort of Mohammad Hoseyn Majddam. 7th ed. Tehrān: Zavvār.
- Atāyī Rāzī Atā Ebne Ya'qūb. (2003/1382SH). *Borzū-nāme* *be Enzemāme Dāstāne Koke Kohzād*. With the Effort of Seyyed Mohammad Dabīr-sīyāqī. 1st ed. Tehrān: Anjomane Āsār va Mafāxere Farhangī.
- Āyato al-llāhī, Habībo al-llāh and Other. (2019/1398SH). "*Barrasī-ye Mafāhīme Namādīne Jor'e-afšānī. Taqdīme Jor'e va Gol dar Īrāne Bāstān va Tadāvome ān dar Dore-ye Eslāmī*". *Journal of Historical Sociology*. 11th Year. No. 1. Pp. 1-22.
- Āzādegān, Jamšīd. (2005/1384SH). *Tārīxe Adyāne Ebtedāyī va Gadīm*. 1st ed. Tehrān: Samt.
- Bahār, Mehr-dād. (2012/1391SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān*. 9th ed. Tehrān: Āgāh.
- Barzegar-xāleqī and Mohammad-rezā & Roqayyeh Neysārī Tabrīzī. (2010/1389SH). "*Barrasī-ye Mazāmīne Moštarake Sāq-nāme* *hā-ye Ebne Fārez va Fozūlī-ye Baqdādī*". *Lasan Mobin magazine*. No. 2. Pp. 1-20.
- Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant. (2005/1384SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābeh Fazā'elī. 1st ed. Tehrān: Jeyhūn.
- Durant, Will. (1999/1378SH). *Tārīx Tamaddon: Asre Īmān (Baxše Dovvom) (The story of civilization)*. Tr. by Abo al-qāsem Tāherī. 4th Vol. 3rd ed. Tehrān: Āmūzeše Enqelābe Eslāmī.
- Eslām. Alī-rezā. (2015/1394SH). "*Tahavvole Gorbānī az Ensān be Heyvān*". *Journal of religious research*. 3rd Year. No. 6th. Pp. 65-87.

- Farāmarz-nāmeḥ*. (2003/1382SH). With the Effort of Majīd Sarmadī. 1st ed. Tehrān: University of Tehran.
- Ferdowsī Abo al-qāsem. (2007/1386SH). *Šāh-nāmeḥ*. With the Effort of Jallāl Xālegī Motlaq with the cooperation of Mahmūd Omīd-sālār and Abo al-fazl Xatībī. 1st and 8th Vol. Tehrān: Dāyerato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī.
- Frazer, James George. (2008/1387SH). *Šāxe-ye Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Gorgānī, Faxro al-ddīn As'ad. (1970/1349SH). *Weys va Rāmīn*. Ed. by Māgālī Tūdā and Aleksānder Gūāxāriyā. Tehrān: Bonyāde Farhange Īrān.
- Hāfez, Šamso al-ddīn Mohammad. (2006/1385SH). *Dīwān*. Bar-asāse Nosxe-ye Qazvīnī and Qanī bā Moqaddame-ye Nasro al-llāhe Āžang. Tehrān: Mohammad.
- Hanway, W. L. (1995/1374SH). "*Qorbānī va Jašn dar Manzūmehā-ye Manūčehri*". Tr. by Afsāne Monfared. *culture magazine*. No. 16. Pp. 261-280.
- Heydarī, Hasan and Možgān Sādeq-pūr. (2019/1398SH). "*Ostūre-ye Xūn (Barrasī-ye Barxī Kār-kerdhā-ye Vābaste be Xūn va Nemūde ān dar Šāh-nāme*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature, Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 55. Pp. 107- 140.
- Hinnells, John Russell. (1989/1368SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian mythology)*. Tr. by Žāle Āmūzegār and Ahmad Tafazzolī. 1st ed. Tehrān: Češme.
- Ions, veronica. (1994/1373SH). *Šenāxte Asātīre Hend*. Tr. by Bājelān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Lesān, Hoseyn. (1974/1353SH). "*Soxanī Čand Pīrāmūne Maqāle (Šarāb Rīzī bar Gūre Yārān dar Adabe Arabī) Yāddāštā*". *Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran*. 21th Year. No. 1. Pp. 131-136.
- Mādeh, Qāsem. (2001/1380SH). *Jahāngīr-nāmeḥ*. Ed. by Seyyed Zīyā'o al-ddīn Sajjādī. 1st ed. Tehrān: Institute of Islamic Studies, University of Tehran.
- Mansūrī, Fīrūz. (1976/1355SH). "*Bāde-afšānī bar Xāk va Sāyere Ādāb va Rosūmī ke Farhange Barjaste-ye Īrānī ān rā Napazīrofte Ast*". *Gowhar Magazine*. No. 49. Pp. 861-865.
- Mo'in, Mohammad. (1945/1324SH). *Yek Rasme Bāstānī. Yādegār Magazine*. No. 8. Pp. 51-59.
- Mosāhab, Qolām-hoseyn. (1977/1356SH). *Dayerato al-ma'ārefe Fārsī*. 2nd Vol. Tehrān: Qoqnūs.

- Mostafavī, Alī-asqar. (1990/1369SH). *Ostūre-ye Qorbānī*. 1st ed. Tehrān: Bām-dād.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2012/1391SH). *Šarhe Jāme'e Masnavī*. Written by Karīm Zamānī. 1st and 6th Vol. 28th ed. Tehrān: Ettelā'āt.
- Najjārīyān, Mohammad-rezā and Kahdūyī, Mohammad-kāzem. (2011/1390SH). "Negāhe Šā'erāne-ye Rūdakī va Abū Novās be Xamrīyyāt". *Comparative literature magazine*. 2nd Year. No. 4. Pp. 259-280.
- Najmī, Šams al-ddīn. (2015/1394SH). "Vā-kāvī-ye Ostūre-ye Jor'e-afšānī". *Journal of Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University, Kerman*. No. 38. Pp. 340-360.
- Nezāmī, Elyās Ebne Yūsuf. (2005/1384SH). *Xamse*. With the efforts of Sa'īd Hamīdīyān. 2nd ed. Tehrān: Qatre.
- Qā'emī, Farzād. (2013/1392SH). "az Ripehoin tā Sīyāvaš (Tahlīle Ostūre Šenāxtī-ye Sāxtāre Āyīnī-ye Dāstāne Sīyāvaš bar Mabnā-ye Olgū-ye Hobūte Īzade Ripehoin va Āyīnhā-ye Sālāne-ye Marg va Tavallode Dobāre dar Farhange Īrān)". *Journal of literary essays*. No. 3. Pp. 61-86.
- Qazvīnī, Mohammad. (1945/1324SH). "Ba'zī Tazmīnhā-ye Hāfez (Tazmīne Aš'āre Fārsī)". *Yadgar Magazine*. No. 6. Pp. 62-71.
- Qolī-zādeh, Heydar and Xoš-salīqeh, Mahbūbeh. (2010/1389SH). "Bāde va Mey va Ta'ābīre ān dar Še're Erfānī-ye Fārsī". *Islamic Mysticism Magazine (Religions and Mysticism)*. 16th Year. No. 23. Pp. 147-184.
- Rāvandī, Mohammad Ebne Alī. (1984/1363SH). *Rāhato al-sodūr*. Ed. by Mohammad Eqbāl. Tehrān: Elmī.
- Razī, Hāšem. (2002/1381SH). *Āyīne Mehr*. Tehrān: Behjat.
- Sanāyī Abo al-majd Majdūd Ebne Ādam. (1989/1368SH). *Hadīqato al-haqīqeh and Šarī'ato al-tarīqeh*. Ed. by Seyyed Mohammad Taqī Modarrese Razavī. Tehrān: University of Tehran.
- Vermaseren, Maarten Jozef. (2009/1387SH). *Āyīne Mītrā (Mithra, cedieu mysterieux)*. 7th ed. Tehrān: Češmeh.
- Weber. Max. (2005/1384SH). *Eqtesād va Jāme'e (Economy and society)*. Tr. by Abbās Manūčehrī and Other. 1st ed. Tehrān: samt.

Abstracts of Articles in English

Ritual Drinking of Wine as a Modified Form of Drinking Blood of the Sacrifice

Ayoob Omid

Ph.D. in Persian language and literature, Shahid Beheshti University

Ritual drinking of wine is rooted in the rite of sacrifice and is a modified form of blood drinking. Over time, the blood drinking ritual has been replaced by the wine drinking. There is an association between blood and wine, and red wine is more similar to the blood of the sacrifice than anything else. According to what is mentioned in Persian narrative poetry texts, due to the importance and position of the kings, wine drinking was often held in their memory. After the kings, there were heroes in whose honor the most wine drinking rituals were held, because they were supporters of royal glory, national independence and defense of people against foreigners. Recommending to drink wine in memory of heroes and elders (before war and after death) is an invitation to a ritual, and it has an effect on their afterlife destiny and is the cause of attracting the spiritual and spiritual power of wine drinkers. The present research, by using descriptive-analytical method and referring to Persian narrative poetry texts (written till 7th A.H. century), attempts to show that ritual drinking of wine is a modified way of drinking the blood of a victim in primitive rituals. The results of the research show that collective wine drinking in battlefield and banquet of kings, heroes and elders is a kind of non-bloody offering to the spirit of the departed; collective wine drinking leads to longevity, health and prosperity. It causes the spiritual union of wine drinkers with the soul of the departed.

Keywords: The Rite of Sacrifice, Blood Drinking, Wine Drinking, Persian Narrative Poetry Texts.

Email: ayoobomidi@yahoo.com

Received: 2022/12/25

Accepted: 2022/10/22