

شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته‌ی قربانی‌های خونی

ایوب امیدی^{ID}* - احمد خاتمی^{ID}**

دانشجوی پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران

چکیده

جستار پیش‌رو با استناد به متون نظم‌روایی ادبیات فارسی تا قرن هفتم، می‌کوشد به بررسی شراب‌آفشانی بر خاک بپردازد. نتایج این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی نشان از آن دارد که: شراب‌آفشاندن بر زمین (خاک) و آسمان، نوعی جادوی تقلیدی در جوامع کشاورزی و دامداری بوده و به منظور جلب رضایت خدایان، تقویت روان درگذشتگان و حاصل‌خیزی زمین انجام می‌شده است؛ برخلاف نظر برخی پژوهشگران که هر کدام این آیین را مختص به قومی می‌دانند، این رسم، ریشه در آیین کهن ریختن خون قربانی بر خاک در جوامع کشاورزی دارد که به منظور باروری طبیعت و حیات جانوری - گیاهی انجام می‌شده و در فرهنگ‌های مختلف رایج بوده و شکل تعدیل‌یافته‌ی آن به صورت باده‌آفشاندن یا ریختن انواع مایعات (شیر، عسل، آب) بر خاک و مزار مردگان نمود یافته است. نمود این آیین در متون حماسی، جنبه حقیقی داشته و اشاره به رسمی مرسوم است، اما در متون غنایی، اشاره به این رسم، جنبه مضمون‌سازی دارد و برای توصیف میدان نبرد، چگونگی خون ریختن پهلوانان و توصیف طلوع خورشید به کار می‌رود. انعکاس این آیین در متون عرفانی، تحوّل مفهومی برجسته‌ای می‌یابد و با توجه به تحریم شراب، اشاره شاعران به این رسم، صرفاً جنبه مجازی و عرفانی پیدا می‌کند و باده در این متون، استعاره از محبت‌الهی است و برای بیان محبت حق و جلوه آن به مخلوقات به کار می‌رود.

کلیدواژه: شراب‌آفشانی بر خاک، قربانی غیرخونی، تعدیل قربانی، متون نظم‌روایی، ادبیات

فارسی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: ayoobomidi@yahoo.com

**Email: A_Khatami@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

از نگاه پیشینیان شادابی و حیات بشر به خون مرتبط بود، از این رو برای آن خواص خارق‌العاده‌ای قائل بودند به گونه‌ای که خوردن یا ریختن آن بر زمین را عامل نیروبخشی، طول عمر و باروری می‌دانستند. «خون و باورهای مرتبط با آن از جمله مطالبی است که در فرهنگ ملل بازتاب داشته است. خون، نماد زندگی و باروری بود و نوشیدن آن یا گذشتن از روی آن مایه‌توانایی محسوب می‌شد.» (شوالیه و گربان ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۳۶-۱۳۵) دست‌شستن به خون قربانی انسانی در آیین‌های سوگند در روم (مصطفوی ۱۳۶۹: ۴۰)، گاه خوردن خون و گوشت مُرده برای برخوردارگی از شجاعت، خرد یا صفاتی که در او وجود داشت، انجام می‌شد. (فریزر ۱۳۸۷: ۵۵۴) قهرمانان تصور می‌کردند با کُشتن دشمن و نوشیدن خونس، نیروی وی را به خود منتقل می‌کنند و خون را ناقل روح می‌دانستند. (شمیسا ۱۳۸۷: ۸۱)

یکی از مهم‌ترین کارکردهای خون در باور انسان ابتدایی، تأثیر آن در حاصل‌خیزی و رویاندن گیاهان و محصول آن‌ها بود. به این منظور با قربانی کردن انسان‌ها و حیوانات تلاش می‌کردند، زمین و محصول را حاصل‌خیز کنند و زندگی جانوری - گیاهی را نجات دهند. «در جوامع کشاورزی نخستین، مادرسالاری رواج داشت. فرمانروای این جوامع، زنی بود که نماینده عینی الهه به شمار می‌رفت. خدای دیگر آنان، ایزد باروری (ایزد نباتی یا شهیدشونده) همسر یا فرزند الهه عشق محسوب می‌شد و الهه عشق با آب و ایزد شهیدشونده با گیاه پیوند داشت.» (افشاری ۱۳۸۲: ۵۶۲) یکی از آیین‌های مادرسالاری این بود که ملکه [الهه عشق] هر سال با پهلوانی ازدواج می‌کرد و در پایان سال، همان‌گونه که خدای باروری به دستور مادر کشته می‌شد، همسر ملکه نیز باید قربانی می‌شد تا با پاشیدن خونس بر گیاهان و محصولات، طبیعت بارور شود و معتقد بودند که گیاهان بر اثر این خون، رشد می‌کنند. (بهار ۱۳۸۶: ۳۸۸) روزنبرگ^۱ نیز دربارهٔ رسم قتل پادشاه الوهی می‌گوید: در باورهای باستان، پادشاه در باروری طبیعت نقش موثری داشت و سرسبزی، فراوانی

یا خشک‌سالی را به خجستگی یا نحوست وی نسبت می‌دادند؛ به همین دلیل هنگام بذرافشانی در فصل بهار، پادشاه سال پیش، قربانی می‌شد و کاهنه خدمت‌گزار الهه پس از خوردن گوشت او، خونس را به منظور باروری و برکت بر حیوانات اهلی و مزارع می‌پاشید؛ سپس ملکه طی مراسمی خاص برای سال آینده، پادشاه مقدس دیگری برمی‌گزید. (۱۳۸۶: ۲۵) این قربانی که برای سال بعد انتخاب می‌شد به عنوان ظهور مجدد قربانی قبلی تلقی و پرستیده می‌شد. انجام این مراسم در فصل بهار نیز خود گویای احیای مجدد الهه زمین پس از مرگ ظاهری می‌باشد. (دورانت ۱۳۸۵: ۳۹۰) شاهان با انجام آبیاری اولیه، نیروی بارورسازی آب‌های حیات‌بخش را برای زمین می‌آوردند و به طور آیینی قربانی می‌شدند. (کوپر ۱۳۸۶: ۲۷۶) انسان ابتدایی به مرور دریافت که بارش باران، باعث رویش گیاهان و سرسبزی زمین و طبیعت می‌شود و تصور می‌کرد در صورت عدم بارش باران، پیشکش قربانی و ریختن خون آن بر زمین و کشت‌زارها، فراوانی محصولات و باروری طبیعت را در پی دارد. (افشاری ۱۳۸۲: ۵۶۱) بر پایه این نگرش در فرهنگ و اساطیر مختلف باوری مبنی بر رویش انواع گیاهان از خون انسان و حیوان شکل می‌گیرد؛ مثلاً رویدن شقایق از خون آدونیس^۱ در اساطیر یونان (اسمیت ۱۳۸۴: ۱۱)، رویدن بنفشه از مقبره آتیس^۲ (گریمال ۱۳۹۱: ۲۶)، رویدن آنار از خون دیونیزوس^۳ (یاحقی ۱۳۶۹: ۱۰۶)، رویدن درخت از خون سیاوش (فردوسی ۱/۱۳۸۶: ۳۷۹) و رویدن لاله از خون منهراس دیو (اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۲۸۲) از این نمونه‌ها است؛ رویدن درخت از خون سیاوش و لاله از خون منهراس دیو نیز ممکن است ریشه در باور رویدن تاک و انواع نباتات از خون گاو در اساطیر ایران داشته باشد.

رفته‌رفته با افزایش آگاهی و تحول اجتماعی، دگرگونی‌هایی در آیین قربانی ایجاد می‌شود و با محدودشدن قربانی‌های خونی، این آیین تا حدی، جنبه‌های غیرانسانی و خشن خود را از دست می‌دهد و از بن‌مایه‌های خرافی دور می‌شود و صورت معتدلی به خود می‌گیرد و افراد، قربانی‌های غیرخونی را جایگزین قربانی‌های خونی

می‌کنند. یکی از صورت‌های تعدیل این نوع قربانی‌ها که در ادبیات فارسی نیز انعکاس یافته است، استفاده از آیین جرعه‌آفشانی بر خاک به جای پیشکش قربانی انسانی و حیوانی در جوامع کشاورزی به منظور حاصل‌خیزی زمین و حفظ حیات گیاهی - جانوری است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت پژوهش حاضر در این است که برای نخستین بار به صورت جامع به بررسی آیین شراب‌آفشانی و باور تأثیر خون در باروری طبیعت در متون تاریخی و ادبی می‌پردازد و ابهامات این آیین و جلوه‌ها و دگرگونی مفهومی آن را در متون روایی ادبیات فارسی (حماسی، غنایی و عرفانی) تا قرن هفتم نشان می‌دهد. شایان ذکر است که استناد به متون داستانی (روایی) نسبت دیوان غزلیات و قصاید شاعران که تنها به صورت اشاره به چنین آیین‌هایی می‌پردازد در فهم اهداف چنین آیین‌هایی کاربردی‌تر است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد با استناد به متون تاریخی و متون نظم روایی ادبیات فارسی (حماسی، غنایی و عرفانی) تا قرن هفتم به بررسی آیین شراب‌آفشانی بر خاک بپردازد و به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

آیا شراب‌آفشانی بر خاک را می‌توان صورت تعدیل‌یافته قربانی‌های خونی به منظور باروری زمین دانست؟

آیا شراب‌آفشانی اختصاص به فرهنگی خاص دارد؟

باده‌آفشانی بر خاک در متون نظم حماسی، غنایی و عرفانی ادبیات فارسی چه تفاوت مفهومی دارد؟

پیشینه پژوهش

با بررسی‌های انجام شده مشخص شد که پژوهش‌هایی که در زمینه آیین باده‌آشنایی انجام شده است، اغلب مربوط به رشته‌های هنر و تاریخ است و اغلب این موارد محدود به بحث‌های تاریخی و داستان‌هایی در رابطه با چگونگی پیدایش باده و باده‌آشنایی و انتساب این رسم به اقوام خاصی است و کم‌تر به بررسی این آیین در متون مختلف ادبیات فارسی پرداخته شده است. برای نمونه:

برزگرخالقی و نیساری‌تبریزی (۱۳۸۹)، در مقاله «بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن فارض و فضولی بغدادی» 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 پرداخته‌اند. نجاریان و کهدویی (۱۳۹۰)، نیز در مقاله «نگاه شاعرانه رودکی و ابونواس به خمریات» 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. قزوینی (۱۳۲۴)، در مقاله «بعضی تضمین‌های حافظ» ضمن بحثی کوتاه و تحلیل بیتی در رابطه با جرعه‌آشنایی، این عمل را رسمی ایرانی می‌داند. معین (۱۳۲۴)، نیز در مقاله «یک رسم باستانی» به چگونگی رسم باکوس^۱ در میان یونانیان اشاره می‌کند و جرعه‌آشنایی را برخلاف گفته قزوینی، رسمی یونانی می‌داند که توسط اشکانیان و همچنین نهضت ترجمه در عصر عباسی به ایران انتقال یافته است. لسان (۱۳۵۳)، نیز 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 درگذشته خود) اشاره می‌کند و معتقد است ایرانیان با این رسم آشنایی نداشته‌اند و همچون معین، باده‌آشنایی را رسمی یونانی می‌داند. فیروز منصور نیز در سه شماره مجله گوهر (۱۳۵۶-۱۳۵۵-۱۳۵۶)، در مقالاتی با عناوین «باده‌آشنایی بر خاک و سایر آداب و

رسمی که فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است» به ذکر روایاتی از جرعه‌آفشانی در میان اقوام ترک و مغول پرداخته است و این رسم را به آن‌ها نسبت می‌دهد. افشاری (۱۳۸۲)، نیز در مقاله «اعجاز قطره» به داستان‌هایی از قصه‌های عامیانه با مضمون تبدیل خون به گیاه اشاره می‌کند. نجمی (۱۳۹۴)، در مقاله «واکاوی اسطوره‌جرعه‌آفشانی» نیز به ذکر جرعه‌آفشانی بر خاک پرداخته و با ذکر شواهدی از اشعار مولوی، نظامی، خاقانی، سعدی و معتقد است چنین رسمی مربوط به فرهنگ ایرانی بوده و توسط سپاهیان و جهانگردان به سرزمین‌های دیگر انتقال یافته است و در پایان معتقد است 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 گُل در ایران باستان و تداوم آن هنر در دوره اسلامی» به تحلیل محتوا و ریشه‌های تصاویر تقدیم باده و گُل در دوره اسلامی پرداخته‌اند و این امر را تداوم فرهنگ پیش از اسلام و آیین جرعه‌آفشانی و تقدیم گُل را رسمی مشترک میان اقوام هندی - اروپایی می‌دانند. لازم به ذکر است که دو مقاله پایانی صورت منسجم و علمی تری نسبت به سایر پژوهش‌ها دارند. علاوه بر این امیدی (۱۴۰۲)، در مقاله «باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل یافته خوردن خون قربانی» به بررسی باده‌خواری در متون مختلف و ارتباط آن با خون‌خواری پرداخته و زمینه این پژوهش با پژوهش حاضر متفاوت است. پژوهش حاضر به بررسی باده‌آفشانی در فرهنگ‌های مختلف و متون روایی ادبیات فارسی و ارتباط آن با ریختن خون قربانی به منظور باروری خاک می‌پردازد.

بحث و بررسی

ترکیب جادویی خون و شراب در باور پیشینیان

به تصور گذشتگان، آمیختن خون قربانی و شراب عامل توانایی، تصفیة روح و جاودانگی بود و جنبه عبادی و آیینی دارد. شوالیه و گربران در باره خواص شراب

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی / ۱۹

چنین می‌گویند که 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 می‌شود. (ر.ک. شوالیه و گربران ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۰) دربارهٔ نمادشناسی شراب نیز آمده است: «نمادگرایی تاک، شامل هر روح انسانی می‌شود.» (همان، ج ۲: ۳۰۵) ایونس^۱ نیز معتقد است که نوشیدن شراب توسط یمه به نیکوکاران در سنت هندو، گامی در جهت جاودانی آنهاست. (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 گربران ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۷)

مهرپرستان در معبد میترا پس از قربانی کردن گاو، خون آن را با شراب می‌آمیختند (این ترکیب آب حیات خوانده می‌شد) و آن را در جام‌های مخصوصی (دوستکامی) با کباب و نان می‌خوردند. (کلوسس^۲ ۲۰۰۱: ۴۲) به باور آنها [مهریان] مصرف گوشت و خون گاو، موجد 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: ۱۲۱-۱۲۳) رضی نیز ترکیب هوم [نوعی شراب سکرآور] با خون گاو در آیین مهری را عملی رایج می‌داند و می‌گوید: مهریان خون گاو را همچون شراب می‌نوشیدند. و آن را معجون حیات‌بخش می‌دانستند. (رضی ۱۳۸۱: ۱۲۴-۱۲۱)

با توجه به اینکه شراب در باور گذشتگان نماد روح و جاودانگی بوده و از خون پدیدار گشته است در روند تعدیل قربانی، جایگزین مناسبی برای خون محسوب می‌شد و حیات‌بخش و عامل جاودانگی بود. به نظر می‌رسد با توجه به جنبهٔ نمادین آن در مواردی که بر مزار درگذشتگان نثار می‌شد با هدف تقویت روح آنان بود. فریزر^۳ نیز در این مورد می‌گوید:

«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

1. Ivens
3. Frazer

2. Clauss

خدای تاک است، عصارهٔ انگور، خون اوست؛ بنابراین شخص پُرسنده با خوردن نان و نوشیدن شراب، تن و خون واقعی خدای خود را تناول می‌کند. بدین‌گونه، نوشیدن شراب در آیین‌های خدای تاک چون دیونیزوس حاکی از عیاشی و عشرت‌طلبی نیست و محتوایی عبادی و ایمانی دارد.» (فریزر ۱۳۸۷: ۵۵۹)

با توجه به این گفته می‌توان گفت: در روند تعدیل قربانی، رسم کهن و وحشیانهٔ خون‌آشامی رفته‌رفته به صورت نمادین با شراب‌خواری جایگزین شده است و افراد با خوردن شراب (نماد خون قربانی) نیرو و خاصیت مقدس قربانی را به خود انتقال می‌دهند.

جرعه‌افشانی به منظور جلب رضایت خدایان و ارواح درگذشتگان

با توجه به خواصی که برای شراب ذکر شد، یکی از اهداف باده‌افشانی جلب رضایت خدایان گوناگون و روان درگذشتگان بود. «سهم قربانی مخصوص خدایان، نخست حکم غذای واقعی آنان را داشت، اما به تدریج با غیرمادی شدن طبیعت خدایان در ذهن مردم، چنین استنباطی تغییر یافت و نتیجهٔ این تغییر نگرش، این بود که غذای خدایان را به صورت مایع تقدیم می‌کردند و بخش مایع پیکر قربانی را به خدایان پیشکش می‌کردند. ابتدا خون قربانی به خدایان تقدیم شد سپس شراب جایگزین آن شد.» (کارتر^۱ ۲۰۰۳: ۵۷) «تاک درختی مقدس محسوب می‌شد و نوشابهٔ خدایان بود.» (شوالیه و گربران ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰۳)

مصطفوی دربارهٔ جرعه‌افشانی بر خاک در فرهنگ‌های گوناگون چنین می‌گوید که جرعه‌افشانی و ریختن شراب بر خاک، علاوه بر ایرانیان، میان بیش‌تر اقوام باستانی نیز متداول بوده است و پیش از قربانی به افتخار خدایان و روان درگذشتگان، آب، شراب، شیر، عسل، روغن و سایر مشروبات را روی بت‌ها یا مقابر نثار می‌کردند. ایشان تنها هنگام عبادت خداوند، جرعه‌افشانی نمی‌کردند؛ بلکه بر مقابر نیز این عمل، انجام می‌گرفت و جام‌های کوچکی برای ریختن مشروبات روی گورها می‌نهادند. ریختن آب خنک روی قبرها نیز به همین منظور میان ایشان مرسوم بود. آشوریان

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۲۱

نیز بر قبر پدران و اجداد خود به همان شیوه، جرعه‌ریزی می‌کردند و این عمل به قصد تطهیر، میان هندوان نیز جاری بود. اقوام عرب نیز مانند اقوام سامی، خون قربانیان را برای این عمل به کار می‌بردند یا مانند فنیقیان، شیر را به این منظور استعمال می‌کردند و بعدها شراب را که خون انگور می‌نامیدند به جای خون مورد استفاده قرار می‌دادند. (ر.ک. مصطفوی ۱۳۶۹: ۲۴-۲۳)

جرعه‌ریزی بر خاک به مناسبت گرامی‌داشت یاد ایزدان انجام می‌شود. (برومندسعید ۱۳۸۴: ۴۳) مهریان باور دارند اگر بر گور شخص در گذشته، جرعه‌ای از شراب را به عنوان سهم او بریزند، خون هستی در رگ او جریان می‌یابد و زایش دوباره را به سوی کمال آغاز می‌کند. (همان: ۴۷) «جرعه‌ای که بر خاک ریخته می‌شود، صدقه سلامتی است.» (نجمی ۱۳۹۴: ۳۵۵) این امر در رابطه با جرعه‌آشانی بر مُردگان، ریشه در باور آنیمیسم (جاندارانگاری) و حیات مجدد آنان دارد.

مهریان از خون گاو قربانی که در نخستین روز عید نوروز، قربانی می‌کردند، سهم ایزدان آسمانی را بر آنان نثار می‌کردند؛ آن‌گاه آن جرعه‌ها بر زمین می‌آمد. این پیشکشی جنبه نذر و تقدس داشت و باعث افزایش فراوانی، جنبش و رویش زمین و هستی می‌شد. (همان: ۳۵۷)

با توجه به این گفته‌ها، جرعه‌آشاندن بر آسمان، زمین (خاک) و قبر درگذشتگان نوعی چشم‌پوشی از داشته‌های مادی به منظور جلب رضایت خدایان، جاودانی و تقویت روان درگذشتگان و حاصل‌خیزی طبیعت است و در فرهنگ‌های مختلف دیده می‌شود که انواع مایعات (آب، شیر، عصاره هوم، عسل و...) را به خدایان و نیروهای نثار می‌کنند. برای اثبات این مطلب که شراب‌آشانی و افشاندن مایعات بر خاک در فرهنگ‌های مختلف رایج بوده است به ذکر مواردی از این رسم در اقوام مختلف می‌پردازیم.

آیین افشاندن مایعات میان اقوام مغول و ترک

اقوام مغول و ترک، شراب و انواع مایعات را به منظور جلب رضایت خدایان و ارواح، نثار می‌کردند. منصوروی در مورد شراب‌آشانی مغولان می‌گوید: صاحب‌خانه

یا شَمَن با مراسمی خاص شرابی تهیه می‌کرد و به افتخار ارواح بر زمین نثار می‌کرد. آفشاندن مایعات مختلف میان اقوام ترک مرسوم است و آن‌ها بهترین محصول خود را به عنوان قربانی بر زمین نثار می‌کردند. در قبیله‌های چادرنشین و صحراگرد، شیر و روغن بر زمین آفشانده می‌شد؛ قبیله‌های کشاورز، گندم، ارزن و شراب پیشکش می‌کردند و بازرگانان نیز سیم و زر، نقل و نبات و شکر نثار می‌کردند. (منصوری ۱۳۵۶: ۷۳-۷۴)

با توجه به این گفته، آفشاندن شراب در میان اقوام مغول و ترک با مقاصد مختلفی از جمله خشنودی ارواح درگذشتگان، بلاگردانی از احشام و تحریک خدایان زمینی با هدف باروری طبیعت و محصول به منظور تغذیه چهارپایان و فراوانی آن‌جام می‌شد؛ علاوه بر این، آفشاندن گندم، ارزن و جواهرات و نقل و نبات توسط کشاورزان و بازرگانان نشان می‌دهد که آفشاندن مایعات و فدیة به نیروهای برتر زمینی، تنها بخشی از پیشکش‌هایی است که آن‌ها نثار می‌کردند و این رسم، در فرهنگ‌های مختلف، امری رایج بوده است.

منصوری همچنین آورده است که شمن‌ها علاوه بر آفشاندن شراب به منظور شادی ارواح برای تقدیر از خدای صاعقه و رعد و برق به دلیل مبارزه با ارواح پلید و شیاطین، دوغ و شیر نثار می‌کنند. (همان: ۷۵) وی همچنین به نقل از تاریخ سری مغول در مورد شراب‌آفشانی چنگیز می‌گوید: چنگیز روی به طرف خورشید کرد و درحالی که کمربندش را به گردن آویخته بود و کلاهش را در دست داشت به سینه خود می‌کوبید و نه بار به خورشید سجده نمود و بر زمین شراب‌آفشانی کرد. (همان: ۹۴۶)

با توجه به این گفته، باده‌آفشانی علاوه بر ارواح و خدای صاعقه به منظور بزرگداشت خورشید نیز رواج داشته است و می‌توان چنین نتیجه گرفت که باده‌آفشانی فدیة‌ای بوده که به تمامی مظاهر نیرومند طبیعت، نثار می‌شده و اختصاص به موردی منحصر و خاص مانند مُردگان نداشته است.

آیین آفشاندن مایعات و شراب میان هندوان

هندوستان از دیگر تمدن‌های کهنی است که رسم آفشاندن مایعات، میان ساکنان آن

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/۲۳

به منظور کسب رضایت خدایان رایج بود. صاحب کتاب شناخت اساطیر هند، از پیشکش سومه، شیر و ماست هنگام تقدیم قربانی به منظور حفظ تداوم گردش دورانی جهانی و تداوم قدرت خدایان کاهنان در سنت هندو خبر می‌دهد. (ایونس ۱۳۷۳: ۶۳)

«در مراسم یسنا^۱، سوما^۲ مهم‌ترین پیشکشی بود که مورد استفاده قرار می‌گرفت. در این مراسم، علاوه بر سوما، هدایای حیوانی از قبیل گاو، بزغاله و... و هدایای غیرخونی از قبیل شیر تازه، کره، آب مقدس، میوه، گل، عود و چوب صندل نیز اهداء می‌شد. بدین ترتیب که صبح و وسط روز، مقداری از آن روی آتش قربانگاه ریخته می‌شد، اما غروب هیچ شرابی نباید آفشانده می‌شد زیرا به اعتقاد زردشتیان، این عمل تنها برای دیوها سودمند است.» (جیمز ۱۹۸۱: ۲۰-۲۱)

نوشیدن آیینی یا معجون مقدس میان اقوام هندواروپایی رایج بود. رفته‌رفته نوشیدنی‌های دیگری چون سوما (هوم) در میان هندو اروپاییان و شراب در یونان و روم جایگزین آن شد. (دوستن^۳ ۱۹۸۵: ۵۲)

«در هندوستان هنگام نوشیدن و آفشاندن سومه، مقداری از این شراب را به رسم هدیه به خدایان بر چمن می‌افشانند.» (ناس^۴ ۱۳۷۷: ۹۶) و با این کار، حرارتی را که در نهاد خویش روشن نموده بودند به طور غیبی در نهاد الهه‌ها نیز ایجاد می‌کردند. (حکمت ۱۳۳۷: ۱۷۹)

نمونه دیگر تقدیم شراب به خدایان را می‌توان در مناسک دو فرقه هندو دید. شایگان می‌گوید: هنگامی که دو فرقه کاپالیکا^۵ و کالاموکا^۵ قربانی‌های انسانی انجام می‌دادند و جام‌هایی از شراب، نثار شیوا می‌کردند؛ شراب را ابتداء در کاسه سر مُرده می‌ریختند و می‌نوشیدند. (۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۰)

با توجه به این مطالب، آفشاندن شراب بر چمن به منظور ترغیب الهه باروری به رویش نباتات و احیای حیات گیاهی است که این امر به نوبه خود، حیات گیاهی - جانوری را نیز تضمین می‌کرد.

1. Yasna
3. Suma
5. Kalamukhas

2. Dostn
4. Kapalikas

آیین آفشاندن مایعات و شراب میان ایرانیان

بررسی‌ها نشان می‌دهد، رسم باده‌آفشانی به قوم یا فرهنگ خاصی (یونانیان) اختصاص ندارد. لسان، آیین جرعه‌آفشانی بر گور را رسمی یونانی می‌داند و می‌گوید: «ایرانیان پیش از اسلام، اصولاً با رسم باده‌آفشانی به هیچ شکل و نوع آن که رسمی یونانی بوده، آشنایی نداشتند و آن را به کار نمی‌بسته‌اند. در روایات تاریخی و ملی ما هم به هیچ وجه، نشانه‌ای از این آیین دیده نمی‌شود.» (۱۳۵۳: ۱۳۴)

با توجه به بررسی‌های انجام شده در مورد ادعای لسان، مبنی بر اینکه ایرانیان پیش از اسلام با رسم باده‌آفشانی آشنایی نداشته‌اند در متون مختلف تاریخی و ادبی به نقل قول‌های مختلفی دست یافتیم که گفته لسان را نقض می‌کند و در موارد فراوانی، ایرانیان به آفشاندن مایعات مختلف (آب، شراب، شیر، برخی گیاهان و...) بر خاک، آب و در مواردی بر آسمان پرداخته‌اند که به این موارد می‌پردازیم.

شراب، آب، شیر، برخی گیاهان، شیر، روغن، عسل، گل‌ها و... از مهم‌ترین پیشکش‌های غیرخونی نزد آریایی‌ها بود. به گفته ناس^۱، عبادت نزد آریان‌های باستان، ساده بود. آن‌ها بر روی سبزه، نشیمنگاهی برای خدایان نامریی قرار می‌دادند و برای آن‌ها شیر، کره، روغن و حبوب پیشکش می‌کردند. نوشیدن شراب سوم، هنگام عبادت و قربانی، تکلیفی واجب بود و بخشی از آب سوم را بر چمن نثار می‌کردند. (۱۳۷۷: ۹۶)

در آثار کشف‌شده از تمدن ایلام (شهر شوش) نمونه‌هایی از جرعه‌آفشانی بر خاک یافت شده است. نمونه کهن آن در هزاره سوم پیش از میلاد بر مهرهایی در شوش دیده می‌شود. در یکی از این مهرها، ملکه، مقابل خدایی قرار دارد که کوزه‌ای از آب جاری در دست دارد و جریان آب از کوزه بر دست الهه ایلامی (ملکه) جاری می‌شود. (آیت‌اللهی و همکاران ۱۳۹۸: ۵) در مهری دیگر، خدایان و الهه‌هایی مشاهده می‌شوند که گیاهی در دست دارند و آب از دستشان بر زمین یا جامی جاری می‌شود که این مورد نمونه‌های آشکاری از جرعه‌آفشانی بر خاک است. (همان: ۷) بررسی‌ها نشان می‌دهد که آب، شراب، گیاه، گل، آنا و... از رایج‌ترین پیشکش‌ها در این تمدن [ایلام]

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی ۲۵/

است. (پورادا^۱ ۱۹۶۵: ۳۹) در معابد نزدیک زیگورات جغازنبیل، ساغره‌های سفالی بلندی در معبد ناپریش^۲ که برای مصرف خانگی و پیشکش شراب بود، یافت شد. (آیت‌اللهی و همکاران ۱۳۹۸: ۷) در کتیبه ایلامی دیگری، شخصی (کوری‌ناتی هی) آشامیدنی نذری به الهه پیشکش می‌کند. (صراف ۱۳۸۷: ۴۹)

بنا به گفته محققانی چون رضی و کومن، هم پیروان میترا و هم دیوپرستان نوشابه‌ها و شراب‌هایی بر خدایان خود پیشکش می‌کردند. «منشأ و هدف اصلی شراب‌آشانی در آیین میتراپی به منظور از میان بردن هزاران بدی و دیو است.» (رضی ۱۳۹۰: ۱۹۶) [دیوپرستان] در نیایش‌های روزانه خود که با انجام قربانی‌های خونی همراه بود؛ قربانی‌های گوناگونی به ایزدان آسمانی و دوزخی تقدیم می‌کردند؛ گاه خون آنان را در چاله‌ای می‌ریختند و گاه نوشابه‌هایی پیشکش می‌کردند که قربانی‌های خونین بی‌گمان به دیوان و نوشابه‌ها به ایزدان آسمانی پیشکش می‌شد. (کومن ۱۳۸۰: ۱۷۱)

علاوه بر ایلامیان و مهربان در دوره هخامنشی نیز نشانه‌هایی از آیین شراب‌آشانی و آشناندن مایعات دیده می‌شود. بویس^۳ در تاریخ کیش زردشت از قربانی هزار گاو نر توسط خشایارشا برای معبد آتنه در ایلیوم^۴ و جرعه‌آشانی مغان برای احترام و شادی روان پهلوانان سخن می‌گوید. (۱۳۷۵: ۲۴۵) بروسیوس^۵ نیز درباره وجود این رسم در دوره هخامنشی می‌گوید: «از متون باروی تخت جمشید، معلوم شده است که پارسیان برای خدایان، جرعه‌آشانی می‌کرده‌اند.» (۱۳۹۲: ۲۳۲) مشکور نیز از شراب‌آشانی خشایارشا بر دریا به منظور تکریم آفتاب، هنگام عبور از تنگه داردانل^۶ خبر می‌دهد. (۱۳۴۷، ج ۱: ۷۲۳) هندو - ایرانیان نخستین، آب‌ها را ایزدانوانی به نام آپس تصور می‌کردند و برای آن‌ها نثار می‌کردند. در کیش زردشتی، نثار به آب‌ها شامل سه جزء؛ یعنی شیر، شیره یا عصاره دو گیاه است چنان‌که در کیش زردشتی مرسوم است؛ چه بسا از دیرباز هر خانواده‌ای پیوسته نثار را به نزدیک‌ترین آبگیر یا چشمه تقدیم می‌کردند و این رسم، بخشی از مناسک خاص روحانیان هم بود. (بویس ۱۳۸۹: ۳۴)

1. Porada
3. Boyce
5. Brosius

2. Napirisha
4. Ilium
6. Dardanellia

مصطفوی نیز در مورد نثار شراب میان ایرانیان می‌گوید: «شراب به عنوان خون انگور و خون زمین برای نزدیکی به خدایان، نثار می‌شد و این رسم در ایران جاری بوده است و ایرانیان باستان عقیده داشته‌اند که روان نیاکان و خدای زمین (آناهیتا) از آن سود می‌جوید.» (۱۳۶۹: ۲۲)

آب نیز از دیگر افشاندنی‌های مرسوم در فرهنگ‌های کهن بود. «آب به عنوان منبع کهن هستی و حیات بخش زندگی گیاهان و جانوران و موجودات انسانی در اساطیر ملل گوناگون، همواره مورد توجه بوده است به گونه‌ای که حتی برخی از اقوام، زندگی خدایان را نیز در گروی آن می‌دانستند.» (بریتانیکا ۱۹۹۱: ۸۶۵) مصطفوی دربارهٔ نثار آب و شراب می‌گوید: «آب و شراب دو هدیهٔ مهم به درگاه مردگان محسوب می‌شدند تا بدین طریق نیروی رو به زوال آن‌ها تجدید شود.» (۱۳۶۹: ۶۶-۶۵)

به نظر می‌رسد باور به تأثیر خون بر باروری طبیعت و تجدید حیات گیاهی - جانوری و اسطورهٔ پدیدآمدن تاک از خون گاو در اساطیر ایرانی در شکل‌گیری اندیشهٔ باده‌آشانی، نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند. تصور انسان ابتدایی مبنی بر جادوی شباهت و تقلید نیز بسیار در این امر موثر بوده است؛ زیرا بنا بر جادوی شباهت، افراد با توجه به همانندی رنگ خون و شراب از شراب‌آشانی بر خاک به عنوان جایگزینی برای ریختن خون بر خاک به منظور باروری و جلب رضایت خدایان و ارواح درگذشتگان و پهلوانان استفاده می‌کردند. بعدها با پیشرفت جوامع و تعدیل قربانی‌های خونی و تغییرات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی افشاندن سایر مایعات، جایگزین ریختن خون قربانی و باده‌آشانی بر خاک می‌شود.

آیین افشاندن مایعات و شراب میان اقوام ساکن در بین‌النهرین

سرزمین بزرگ بین‌النهرین از دیگر تمدن‌هایی است که در کهن‌ترین اعصار آن، نشانه‌هایی از رسم ساغرریزی دیده می‌شود. نخستین بار، رسم شراب‌آشانی بر خاک در اسطورهٔ گیل‌گمش دیده می‌شود و این روایت، انتساب این رسم به قوم خاصی

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشسانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۲۷

را بی‌اعتبار می‌کند. هنگامی که گیل‌گمش از ثوت‌نه‌پیش‌تیم^۱ می‌پرسد، چگونه به زندگی جاوید که به معنی ایستایی جادوان است، دست یافت، ثوت‌نه‌پیش‌تیم از توفان بزرگ و این‌که چگونه از طوفان، جان به در بُرد، سخن می‌گوید؛ او پس از آنکه حیوانات را سوار کشتی می‌کند و از توفان رهایی می‌یابد، پرندگان و حیوانات را رها می‌کند و قربانی می‌دهد و ساغرریزی می‌کند. «پس همه پرندگان را در بادی که از چهارسو می‌وزید رها کردم و یکی را قربانی دادم. از فراز کوه بر قله، ساغرریزی کردم، هفت و هفت ساغر لبالب کردم و در کنار جام نی‌شکر، چوب سدر و مورد را برافروختم، بوی خوش در مشام خدایان نشست و آنان را هوش آمد؛ خدایان چون مگسان بر قربانی گرد آمدند.» (گرَی ۱۳۷۸: ۸۴) در فرهنگ بین‌النهرین (بابل) «در اجرای مراسم فصلی، همیشه نیایش نقش بنیادینی دارد و نمونه‌ای از بهره‌گیری از جادوی تقلیدی در مراسم پیچیده‌تر، مراسم ساغرریزی آب بر مذبح در جشن سال نو در آیین یهود است که طی آن، این ماجرا یادآور نزول باران به هنگام در فصل نو و فراهم شدن اطمینان و آرامش است.» (همان: ۱۳۰)

با توجه به این گفته و اهمیت جادوی تقلیدی در تصور انسان ابتدایی، مبنی بر جاندار انگاشتن عناصر طبیعت، می‌توان استنباط کرد در واقع گذشتگان باور داشتند با اجرای مراسم باده‌آشسانی و ساغرریزی این الگو را به طبیعت بدهند تا طبیعت به تقلید این عمل پردازد و زمین و موجودات را از قطرات باران سیراب کند. در واقع آن‌ها با چنین اعمالی، هراس و نگرانی خود را از خشک‌سالی و بی‌بارانی کاهش می‌دادند و به تصور خود با این جادوی شباهت، حیات گیاهی - جانوری را حفظ می‌کردند.

در رابطه با شراب‌آشسانی پژوهشگران عقاید متفاوتی دارند؛ قزوینی و نجمی باده‌آشسانی را رسمی ایرانی، معین و لسان آن را رسمی یونانی، منصوری آن را منسوب به تُرکان و مغولان و آیت‌اللهی و همکاران آن را مربوط به اقوام هند و اروپایی می‌دانند. با توجه به بررسی‌های انجام شده باید گفت: رسم باده‌آشسانی و پیشکش

انواع مایعات چون شیر، شیرهٔ برخی گیاهان، آب و... در میان اغلب ملت‌های دنیا رایج بوده است و به فرهنگ خاصی اختصاص ندارد. با توجه به اینکه که در فرهنگ‌های مختلف، تقدیم قربانی به دو صورت خونی و غیرخونی انجام می‌شد و معتقدان بخشی از داشته‌های مادی خود را به روش‌های مختلف به خدایان و نیروهای برتر تقدیم می‌کردند؛ به نظر می‌رسد، رسم جرعه‌آفشانی بر خاک، ریشه در رسم کهن ریختن خون قربانی بر خاک به منظور باروری طبیعت و حیات جانوری و گیاهی دارد و در اغلب فرهنگ‌های مختلف وجود داشته است که دنباله و شکل تعدیل یافتهٔ آن به صورت باده‌آفشانی بر خاک و مزار مردگان نمود یافته است. چنین رسمی با هدف جلب رضایت خدایان و نیروهای حاکم بر طبیعت انجام می‌شد و نوعی جادوی تقلیدی یا شباهت بود زیرا باید برای حصول مقصود، نهایت همسانی و شباهت میان دو امر باید رعایت شود و شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است و معتقدان این شباهت را مد نظر داشته‌اند. رفته‌رفته با توجه به سیر تعدیل قربانی و دگرگونی‌های اجتماعی - فرهنگی، نثار انواع مایعات (شیر، شیرهٔ برخی گیاهان، عسل، آب و...) نیز رواج می‌یابد.

ارتباط خون و شراب در اشعار شاعران

با بررسی متون تاریخی و دیوان شاعران، تصاویر و مضامین فراوانی دیده می‌شود که به ارتباط باده و خون و خوردن باده به جای خون (به استعاره) اشاره شده است و چنین اندیشه‌ای نشانگر تعدیل قربانی از خونی به غیرخونی است. در اساطیر ایران از خون گاو یکتاآفریده، انگور پدید آمد. هنگامی که گاو توسط اهریمن کشته می‌شود در محل کشته‌شدن گاو، پنجاه و پنج گونه دانه و دوازده گونه گیاه می‌روید و از خونش انگور پدید می‌آید به همین دلیل، انگور نماد خون و نیروی حیات است. (بهار ۱۳۹۱: ۴۶) در گزیدهٔ زادسپرم آمده است که از خونِ گاوِ یکتاآفریده، «می» پدید آمد و می،

س ۲۰ - ۷۶ پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۲۹

خون است. در مجارستان نیز می‌را خون‌گاو می‌دانند و شراب به عنوان خون‌انگور و خون‌زمین برای نزدیکی به خدایان، پیشکش می‌شد. (قائمی ۱۳۹۲: ۶۹)

در دین مسیحیت نیز در مراسم عشاء ربانی^۱ چنین باوری به صورت نمادین رایج است. 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 در بدنشان وارد شده و همسان او پاک و خداگونه می‌گردند. (مصطفوی ۱۳۶۹: ۱۵۵)

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

جمشید پس از گریختن به کابل، بر درِ تاکستان دختر کورنگ شاه از کنیز او شراب طلب می‌کند و از آن (به استعاره) با عنوان خون یاد 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
کفش چون کف 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.

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

در *اسکندرنامه*، 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)

نظامی 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 بو 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*، عارفی، دیوانه‌ای را زار و پریشان بر خاک می‌بیند و حال وی را جویا می‌شود، دیوانه در پاسخ شراب را خون می‌خواند:

مرد مجنون گفت پس پنجاه سال همچو من در خون‌نشین در کل حال
کاسه پر خون 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:

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

زآن رشک که لب نهذ قدح بر لب تو ننشینم تا خون قدح باز خورم
(راوندی ۱۹۲۱م: ۴۲۵)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۳۱

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

شراب‌آفشانی بر خاک در متون حماسی

در فرهنگ نمادها، شراب نماد زندگی پنهان و جوانی است. شراب با رنگ سرخش، نشانه طراوت و شادابی است. (شوالیه و گبران ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰۸) معین درباره جرعه‌ریزی بر خاک می‌گوید: یونانیان، مو را گیاهی آسمانی می‌دانستند و لطیف‌ترین عصاره نباتی را (شراب) به خاکیان می‌بخشیدند و برای سپاسگزاری از خدای شراب، هنگام نوشیدن آن، جرعه‌ای بر خاک نثار می‌کردند. (۱۳۲۴: ۵۵-۵۴)

شایان ذکر است که شراب‌آفشانی بر خاک در متون حماسی (برخلاف متون دیگر)، جنبه حقیقی دارد و اشاره به رسمی رایج است. برخلاف گفته برخی پژوهشگران که معتقد بودند جرعه‌آفشانی در متون ادبی، انعکاسی نیافته است و ایرانیان با این رسم آشنایی نداشته‌اند در متون حماسی، یک مورد در *کوشنامه* و پنج مورد در *اسکندرنامه* نظامی‌گنجوی، یافت شد؛ علاوه بر این موارد در *شاهنامه* نیز دو مورد از رسم آمیختن شراب و مُشک و نثار آن بر بزرگان دیده می‌شود که در واقع شیوه‌ای بدیع از باده‌آفشانی است که در هیچ فرهنگ سابقه ندارد و چنین به نظر می‌رسد که این عمل به منظور تکریم بزرگان انجام شده است. شایان ذکر است که در گذشته می‌را با مواد خوشبو، معطر می‌کردند.

هنگام ورود پسران فریدون به یمن برای ملاقات با سرو و دختران او، مردم یمن علاوه بر اینکه بر آن‌ها گوهر و زعفران نثار می‌کنند، مُشک را با می‌می‌آمیزند و بر سواران و اسبان می‌آفشانند.

همی گوهر و زعفران ریختند همه یال همی مُشک با می برآمیختند
اسبان پُر از مُشک و می پراکنده دینار در زیر پی
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۳)

هنگامی که دختر خاقان را به عنوان عروس کسری به ایران می‌آورند، ایرانیان، مُشک را با می می‌آمیزند و بر دختر خاقان نثار می‌کنند.

وز ایران همه کودک و مرد و زن به راه بُت چین شدند انجمن
ز بالا بر ایشان گهر ریختند به پی زعفران و درم بیختند
برآمیخته طشت‌های خلوق جهان پُر شد از ناله کوس و بوق
همه یال اسبان پُر از مُشک و می شکر با درم ریخته زیر پی
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۵۲۲)

در این ابیات به آمیختن مُشک با شراب و آفشاندن آن بر افراد و فضای جشن اشاره شده است و نشان می‌دهد که رسم شراب‌آفشانی همراه با آفشاندن زر و گوهر و انواع مواد خوشبو در ایران پیش از اسلام نیز معمول بوده است.

در کوش‌نامه نیز پس از آن‌که کارم و بزرگان به استقبال نستوه (فرستاده فریدون) می‌روند، مجلس بزمی مهیا می‌کنند و پس از باده‌خواری بر زمین شراب‌آفشانی می‌کنند.

بپرسید کارم ز شاه بلند وز آن مایه‌ور بارگاه بلند
انوشه‌ست گفتا به فرّ تو شاه همان نیک‌دل خواهر نیک‌خواه
ز هر دو درود فراوان پذیر ز خویشان دیگر ز بُرنا و پیر
چنان بازگشتند با رود و می که از جرعه سرمست شد خاک پی
(ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۴۵۵)

در اسکندرنامه نیز آمده است که هنگام تولد اسکندر، اخترشناسان سرنوشت درخشانی برای او پیش‌بینی می‌کنند و پدرش به شادی این مژده بر زمین شراب می‌افشاند.

ز احکام هفت اختر آمد پدید که دنیا بدو داد خواهد کلید
از آن فرّخی، مرد اخترشناس خبر داد تا کرد خسرو سپاس
شه از مهر فرزند پیروزبخت در گنج بگشاد و بر شد به تخت
به پیروزی آن می مشکبوی می و مُشک می‌ریخت بر طرف جوی
(نظامی ۱۳۸۴: ۶۶۰)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌افشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/۳۳

در این ابیات نیز همچون شاهنامه، می را با مُشک می‌آمیخته‌اند و بر زمین نثار می‌کرده‌اند.

روزی اسکندر در حال بزم و گفت‌وگو با ندیمان به باده نوشی و شراب‌افشانی بر خاک می‌پردازد و پیشکاران در محل جرعه‌ریزی وی، درخت می‌کاشتند.

گزارش کن زیور تاج و تخت	چنین گفت کان شاه فیروزبخت
یکی روز فارغ‌دل و شادبهر	برآسوده بود از هوس‌های دهر
می ناب در جام شاهنشهی	گهی پُر همی کرد و گاهی تهی
حکیمان هشیار دل پیش او	خردمند مونس، خرد خویش او
به هر نسبتی کامد از بانگ چنگ	سخن شد بسی در نمط‌های تنگ
به هر جرعه‌ای می که شه می‌فشاند	مهندس درختی درو می‌نشانند
درخشان شده می چو روشن درخش	قدح شکرافشان و می نوش‌بخش

(نظامی ۱۳۸۴: ۶۸۹)

اسکندر، نوشابه (ملکه بردع) و کنیزکانش را به عشرت دعوت می‌کند و می‌گوید:

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
زمین را به جرعه معبر کنیم	به سرشوی شادی گلی تر کنیم

(همان: ۷۵۷)

خوشبو کردن زمین با جرعه‌های شراب نیز در این ابیات، می‌تواند دلیلی بر این باشد که شراب را با مواد خوشبو می‌آمیخته‌اند. در این ابیات از شراب با استعاره (خون خام) یاد شده است و دقیقاً معنای این‌همانی در ذهن شاعر بوده است و این عقیده را قوت می‌بخشد که شراب‌خواری و باده‌نوشی جایگزین و رسم تعدیل یافته نوشیدن خون قربانی‌های انسانی و حیوانی است.

اسکندر پس از مشاوره با ندیمان، تصمیم می‌گیرد از سرزمین‌ها مختلف دیدن کند و به اطرافیان می‌گوید که قصد دارم به سمت البرز و دریای خزر سفر کنم و به جرعه‌افشانی پردازم.

نخستین خرامش درین کوچگاه	به البرز خواهم برون بُرد راه
وزآن کوچ فرخ درآیم به دشت	ز صحرا به دریا کنم بازگشت

تماشای دریای خزران کنم ز جرعه برو گوهرافشان کنم
(نظامی ۱۳۸۴: ۷۶۱)

پس از اطاعت خاقان، اسکندر به شادی این توفیق و پیروزی به یاد جم به شراب‌افشانی می‌پردازد.

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

شراب‌افشانی بر خاک، نوعی پیشکش و فدیة به منظور نیرومندی، تقویت و جلب رضایت خدایانی باشد که در زمین قرار دارند. علاوه بر این در مواردی که به یاد درگذشتگان بر زمین شراب می‌افشانند که این عمل نیز جایگزینی برای نثار خون به روان درگذشتگان است که با هدف جلب رضایت، آرامش و نیروبخشی به آنان انجام می‌شود.

شراب‌افشانی بر خاک در متون غنایی

آفشاندن شراب و مایعات بر زمین در متون غنایی نیز بازتاب دارد. نظامی در آثاری چون: مخزن‌الأسرار، خسرو و شیرین و لیلی و مجنون در توصیف میدان نبرد و خونریزی پهلوانان، توصیف طلوع خورشید و اندرز دادن به رسم شراب‌افشانی بر خاک اشاره می‌کند که در این موارد شاعر اغلب به منظور تصویرسازی و مضمون-آفرینی از این آیین استفاده می‌کند. به عنوان نمونه به مواردی از این رسم در متون غنایی اشاره می‌شود.

نظامی در مخزن‌الأسرار هنگام ستایش علاءالدین کرپ ارسالان به رسم باده‌افشانی بر خاک اشاره می‌کند و می‌گوید:

باده چون خاک را دهد ساقی نام دهقان کجا بود باقی؟
جز تو کز داد و داشت حریمست کیست کو را به جای خود کریمست؟
(همان: ۳۲)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۳۵

در خسرو و شیرین نیز مهین بانو نیز، هنگام اندرز به شیرین به رسم باده‌افشانی اشاره می‌کند.

بسا گل را که نغز و تر گرفتند بیفگندند چون بو برگرفتند
بسا باده که در ساغر کشیدند به جرعه ریختندش چون چشیدند
(نظامی: ۱۳۸۴: ۱۴۷)

در جای دیگر از خسرو و شیرین، نظامی هنگام توصیف طلوع خورشید از تصویر باده‌آفشانیدن بر خاک یاری می‌گیرد.

فلک چون جام یاقوتین روان کرد ز جرعه خاک را یاقوت‌سان کرد
ملک برخاست، جام باده در دست هنوز از بادهٔ دوشینه سرمست
(همان: ۱۶۲)

در داستان لیلی و مجنون نیز نوفل پس از آگاهی از عشق لیلی و مجنون با جنگاورانش به قبیلهٔ لیلی حمله می‌برد. نظامی در توصیف نبرد و خونریزی دو گروه به رسم شراب‌آفشانیدن بر خاک می‌پردازد.

دریای مصاف گشت جوشان گشتند مبارزان خروشان
شمشیر ز خون جام بر دست می‌کرد به جرعه خاک را مست
(همان: ۳۷۶)

در این ابیات، نظامی به باور ریختن خون بر خاک و باروی آن اشاره کرده است.

شراب‌آفشانی بر خاک در متون نظم عرفانی

در متون عرفانی، شش مورد از این رسم در اشعار شاعرانی همچون عطار و مولانا یافت شد که مفهوم باده‌آفشانیدن و جرعه‌ریزی بر خاک در این ابیات، معنایی مجازی یافته است. شراب‌آفشانیدن بر خاک در متون عرفانی، تفاوت برجسته‌ای با متون حماسی و غنایی می‌یابد؛ در متون عرفانی با توجه به تحریم شراب، اشارهٔ شاعران به این رسم، صرفاً جنبهٔ مجازی دارد و باده در این ابیات، استعاره از عشق و معرفت الهی است و برای بیان محبت حق و جلوهٔ آن به مخلوقات به کار می‌رود؛ نه به

مفهوم واقعی ریختن شراب بر خاک به منظور جلب خشنودی خدایان زمینی و ارواح درگذشتگان.

در *اسرارنامه*، عطار در حکایتی، سه حاجت از خداوند می‌طلبد و خواستار دعای خیر در حقّ خود می‌شود و در ادامه با توسل به آیین جرعه‌افشانی از مخاطب می‌خواهد پس از مرگ در حقّ وی دعای خیر کند و بر مزار وی بگریزد.

خداوندا به فضلت دل قوی باد کسی کز ما کند بر نیکویی یاد
قرین نور باد آن پاک‌رایی که این گوینده را گوید دعایی
گرت در جام خود خونبست برخیز ز چشم خون‌فشان بر خاک ما ریز
(عطار ۱۳۸۲: ۱۸۷)

در این ابیات، خون استعاره از شراب است و در این ابیات باورهای مرتبط با آنیمیسیم و پرستش‌مردگان و تقدیم‌باده به روان‌آنان با هدف تقویت و شادی روان درگذشتگان دیده می‌شود.

مولانا در داستان طوطی و بازرگان، (آنجا که طوطی از او می‌خواهد پیامش را به طوطیان هند برساند) نیز به رسم شراب‌افشانی بر یاد و سلامتی دوستان اشاره می‌کند.

ای حریفان بُتِ موزونِ خود من قَدَح‌ها می‌خورم پُر خونِ خود
یک قَدَحِ مِیِ نوشِ کن بر یادِ من گر همی خواهی که بدهی دادِ من
یا به یادِ این فتادهٔ خاک‌بیز چون‌که خوردی، جرعه‌ای بر خاک‌ریز
(مولوی ۱۳۹۱/۱/۴۹۷)

وقتی بایزید بسطامی در ری، نفعهٔ ابوالحسن خرقانی را می‌شنود و مست می‌شود، مریدی با اشاره به رسم جرعه‌افشانی از وی می‌خواهد تا او را نیز از معارف ربانی بی‌بهره نگذارد.

هر دمی یعقوب‌وار از یوسفی می‌رسد اندر مَشامِ تو شفا
قطره‌ای بر ریز بر ما زان سبو شمه‌ای زان گُلستانِ با ما بگو
ای فلک‌پیمایِ چُستِ چُست، خیز زآنچه خوردی جرعه‌ای بر ما بریز
(همان ۵۳۲/۴)

مولانا در ادامهٔ داستان جبّه (فرجی) دریدن صوفی و فرج یافتن او از رسم جرعه‌افشاندن برای بیان مطالب عرفانی خود بهره می‌گیرد. در این ابیات بر آفشاندن

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آشنایی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی/ ۳۷

شراب به افتخار اجرام آسمانی (ماه، خورشید، حَمَل، عرش، کُرسی و زُحَل) سخن می‌رود.

جرعه‌ای بر ریختی ز آن خُفیه جام	بر زمین خاک من کُاسِ الکرام
هست بر زلف و رُخ از جرعه‌ش نشان	خاک را شاهان همی لیسند از آن
جرعه‌ خاکی‌آمیز چون مجنون کند	مر تو را تا صاف او خود چون کند؟
هر کسی پیشِ کلوخی جامه چاک	کان کلوخ از حُسن آمد جرعه‌ناک
جرعه‌ای بر ماه و خورشید و حَمَل	جرعه‌ای بر عرش و کُرسی و زُحَل

(مولوی ۱۳۹۱/۵/۱۲۱-۱۱۹)

در مقامات حمیدی نیز دو بیت عربی و فارسی با مضمون شراب‌آشنایی بر آسمان یافت شد که به نظر می‌رسد صورت کهن این باور، برخلاف باده‌آشناندن بر خاک که به منظور تکریم و جلب رضایت خدایان زمینی انجام می‌گرفت با هدف جلب رضایت خدایان و اجرام آسمانی و بارش باران و نزولات آسمانی انجام شده است و در واقع آشناندن شراب و فروریختن قطراب آن بر زمین، تلاش برای وادار کردن آسمان به نزول باران و برکت طبیعت و حیات جانوری - گیاهی است که نوعی جادوی همانندی و تلاشی برای حفظ باروری و نظم طبیعت است.

و إذا رَمیت بسُورِ کَاسِک فی الهوا عادت عَلَیکَ مِنْ العقیقِ عُقُودا
(بلخی: ۱۳۳۹: ۷۳)

ور جرعه‌های کُاس بر اندازی از هوا آید هزار عقد عقیقین بر تو باز
(همان: ۷۴)

در ایران باستان، مهریان در فروردین ماه، گاوی را برای خدای مهر و ایزدان آسمانی قربانی می‌کردند و خونس را به آسمان می‌پاشیدند که این عمل، تقدیم سهم خدایان از قربانی است؛ آن‌گاه مقداری از خون قربانی را بر خاک می‌پاشیدند و علامت‌هایی از خون را بر پیشانی افراد می‌کشیدند. پس از مخالفت زردشت با قربانی‌های خونین، ریختن مایعات بر خاک، جای آن را گرفت. (حیدری ۱۳۹۸: ۱۱۲-۱۱۱)

مولانا نیز در ادامه داستان جبه (فرجی) دریدن صوفی و فرج یافتن او، جرعه‌آشنایی خداوند بر خاک را دلیل خلق انسان عنوان می‌کند که در این ابیات، مفهوم

جرعه‌آفشانی با رسم معمول آن در متون حماسی و غنایی متفاوت است و شاعر از این اصطلاح به منظور مضمون‌سازی و بستری برای بیان مطالب معرفتی استفاده کرده است و بار کنایی دارد.

جرعه‌ای چون ریخت ساقی آست
جرعه‌ای دیگر که بس بی‌کوششیم
جوش کرد آن خاک و ما زان جوششیم
بر سر این شوره خاک زیردست
(مولوی ۱۳۹۱/۵/۱۲۴-۱۲۳)

و پس از اشاره به نتیجه و پاداش عمل صالح برای بیان ثواب یاری دادن دیگران از رسم جرعه‌آفشاندن بهره می‌برد.

قرض ده زین دولت اندر آقروضوا
جرعه بر خاک وفا آنکس که ریخت
تا که صد دولت ببینی پیشرو
کمی تواند صید دولت زو گریخت
(همان: ۲۹۱-۲۹۰)

حافظ نیز در بیتی، شراب‌آفشانی بر خاک را دارای سود و فایده برای زمین و شاید افراد مدفون‌شده در آن می‌داند.

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک
از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۰۳)

نتیجه

در رابطه با شراب‌آفشانی پژوهشگران عقاید متفاوتی دارند: قزوینی و نجمی باده‌آفشانی را رسمی ایرانی، معین و لسان آن را رسمی یونانی، منصوری آن را منسوب به تُرکان و مغولان و آیت‌اللهی و همکاران آن را مربوط به اقوام هند و اروپایی می‌دانند. با توجه به بررسی‌های انجام شده باید گفت که رسم باده‌آفشانی و پیشکش انواع مایعات چون شیر، روغن، شیره برخی گیاهان، آب و... در میان اغلب ملت‌های دنیا رایج بوده است و به فرهنگ خاصی اختصاص ندارد. با توجه به این که در فرهنگ‌های مختلف، تقدیم قربانی به دو صورت خونی و غیرخونی انجام می‌شد و معتقدان بخشی از داشته‌های مادی خود را به روش‌های مختلف به خدایان و نیروهای

برتر تقدیم می‌کردند؛ به نظر می‌رسد، رسم جرعه‌آشنایی بر خاک، ریشه در رسم کهن ریختن خون قربانی بر خاک به منظور باروری طبیعت و حیات جانوری و گیاهی دارد و در اغلب فرهنگ‌های مختلف وجود داشته است که دنباله و شکل تعدیل یافته آن به صورت باده‌آشنایی بر خاک و مزار مردگان نمود یافته است. چنین رسمی با هدف جلب رضایت خدایان و نیروهای حاکم بر طبیعت انجام می‌شد و نوعی جادوی تقلیدی یا شباهت بود زیرا باید برای حصول مقصود، نهایت همسانی و شباهت میان دو امر رعایت شود و شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است و معتقدان این شباهت را مد نظر داشته‌اند. رفته‌رفته با توجه به سیر تعدیل قربانی و دگرگونی‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی نثار انواع مایعات (شیر، شیرۀ برخی گیاهان، عسل، آب و...) نیز رواج می‌یابد.

برخلاف گفته برخی پژوهشگران که معتقد بودند جرعه‌آشنایی در متون ادبی، انعکاسی نیافته است و ایرانیان با این رسم آشنایی نداشته‌اند در متون حماسی، یک مورد در *کوش‌نامه* و پنج مورد در *اسکندرنامه* نظامی گنجوی، یافت شد؛ علاوه بر این موارد در *شاهنامه* نیز دو مورد از رسم آمیختن شراب و مُشک و نثار آن بر بزرگان دیده می‌شود که در واقع شیوه‌ای بدیع از باده‌آشنایی است که در هیچ فرهنگی سابقه ندارد و چنین به نظر می‌رسد که این عمل به منظور تکریم بزرگان انجام شده است. در متون غنایی نیز آیین باده‌آشناندن انعکاس چشمگیری ندارد و تنها چهار مصداق از آن در هفت‌پیکر یافت شد که شاعر، اغلب به منظور بیان مقاصد شاعرانه (پند و اندرز، ستایش شاه، توصیف طلوع آفتاب و توصیف صحنه نبرد) به این رسم اشاره کرده است. در متون عرفانی نیز شش مورد از این رسم در اشعار شاعرانی همچون عطار و مولانا یافت شد که مفهوم باده‌آشناندن و جرعه‌ریزی بر خاک در این ابیات، معنایی مجازی یافته است و با رسم باده‌آشناندن در متون حماسی متفاوت است. در واقع آیین باده‌آشناندن در متون عرفانی در مقایسه با متون حماسی و غنایی مفهوم متفاوتی می‌یابد. در متون عرفانی با توجه به تحریم شراب، اشاره شاعران به این رسم، 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؛ نه به مفهوم واقعی ریختن شراب بر خاک به منظور جلب خشنودی خدایان زمینی و

ارواح درگذشتگان. گاه در برخی متون، مصادیقی از شراب‌آفشاندن بر آسمان و اجرام آسمانی یافت شد که به نظر می‌رسد این عمل ریشه در باورهای کهن و پرستش اجرام آسمانی دارد که به منظور جلب رضایت خدایان و اجرام آسمانی و بارش باران و نزولات آسمانی انجام شده است و در واقع آفشاندن به سمت آسمان شراب و فروریختن قطراب آن بر زمین، نوعی جادوی تقلیدی به منظور وادار کردن آسمان به نزول باران و برکت طبیعت و حیات جانوری - گیاهی است.

کتابنامه

- ابی‌الخیر، ایرانشاه، ۱۳۷۷. *کوشش‌نامه*. به کوشش جلال متینی، چ ۱، تهران: علمی.
- اسدی طوسی، ابونصر علی‌بن محمد، ۱۳۱۷. *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: چاپخانه بروخیم.
- اسمیت، ژوئل، ۱۳۸۴. *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان.
- افشاری، مهران، ۱۳۸۲. اعجاز قطره. *پژوهش‌های ایرانشناسی*، س ۱۵، ش ۵۹، صص. ۵۵۷-۵۶۴.
- امیدی، ایوب، ۱۴۰۲. باده نوشی‌های آیینی صورت تعدیل یافته خوردن خون قربانی. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۹، ش ۷۰، صص. ۴۴-۱۳.
- DOI:dx.doi.org/ 10.30495/mmlq.2022.697529.
- ایونس، ورونیکا، ۱۳۷۳. *شناخت اساطیر هند*. ترجمه باجلان‌فرخی، چ ۱، تهران: اساطیر.
- آیت‌اللهی، حبیب‌الله و همکاران، ۱۳۹۸. بررسی مفاهیم نمادین جرعه‌آفشانی، تقدیم جرعه و گل در ایران باستان و تداوم آن هنر در دوره اسلامی. *جامعه‌شناسی تاریخی*، د ۱۱، ش ۱، صص. ۲۲-۱.
- برزگرخالقی، محمدرضا، نیساری‌تبریزی، رقیه، ۱۳۸۹. بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن‌فارض و فضولی بغدادی. *لسان‌مبین*، ش ۲، صص. ۲۰-۱.
- بروسیوس، ماریا. ۱۳۹۲. *شاهنشاهی هخامنشی*. ترجمه هایده مشایخ، چ ۲، تهران: ماهی.
- برومندسعید، جواد. ۱۳۸۴. *جرعه‌فشانی*. تهران: ترفند.
- بلخی، حمیدالدین، ۱۳۳۹. *مقامات حمیدی*. چاپ سید علی‌اکبر ابرقویی، اصفهان: چاپخانه محمدی.
- بویس، مری، ۱۳۷۵. *تاریخ کیش زردشتی*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۹۱. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۹، تهران: آگاه.

- س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - شراب‌آفشانی، صورت تعدیل یافته قربانی‌های خونی / ۴۱
- بهار، مهرداد، ۱۳۸۶. *از اسطوره تا تاریخ*. چ ۵، تهران: چشمه.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵، *دیوان*، بر اساس نسخه قزوینی و غنی با مقدمه نصرالله آژنگ. تهران: محمد.
- حکمت، علی اصغر. ۱۳۳۷. سرزمین هند، تهران: دانشگاه تهران.
- حیدری، حسن و صادق پورمبارکه، مژگان، ۱۳۹۸. *اسطوره خون*. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، س ۱۵، ش ۵۵، صص. ۱۴۰-۱۰۷.
- دورانت، ویل، ۱۳۸۵. *لذات فلسفه*. ترجمه عباس زریاب‌خویی، تهران: علمی و فرهنگی.
- راوندی، محمدبن علی، ۱۹۲۱م. *راحة الصدور*. تصحیح محمد اقبال، تهران: علمی.
- رضی، هاشم، ۱۳۹۰. *آیین مغان پژوهشی درباره دین‌های ایران باستان*. چ ۳، تهران: سخن.
- _____، ۱۳۸۱. *آیین مهر*. تهران: بهجت.
- روزنبرگ، دونتا، ۱۳۸۶. *اساطیر جهان*. ترجمه عبدالحسین شریفیان، چ ۲، تهران: اساطیر.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم، ۱۳۶۸. *حدیقه‌الحدیقه و شریعه‌الطریقه*. تصحیح سید محمدتقی مدرس‌رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. ۱۳۸۹. *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ ۷، ج ۲-۱، تهران: امیرکبیر.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۸۷. *فرهنگ اشارات و تلمیحات*. چاپ دوم، تهران: میترا.
- شوالیه، ژان؛ آلن گبران، آلن، ۱۳۸۴. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضائی، تهران: جیحون.
- صراف، محمدرحیم، ۱۳۸۷. *مذهب قوم ایلام*. چ ۲، تهران: سمت.
- عطاری، فریدالدین، ۱۳۸۵. *مصیبت‌نامه*. به کوشش محمدحسین مجدّم، چ ۷، تهران: زوار.
- _____، ۱۳۸۲. *اسرارنامه*. چ ۴، تهران: زوار.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق با همکاری محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی، جلدها ۱-۸، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز، ۱۳۸۷. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد، ۱۳۹۲. *از ریپه‌وین تا سیاوش*. *جستارهای ادبی*، ش ۱۸۲، صص. ۸۶-۶۱.
- قزوینی، محمد، ۱۳۲۴. *بعضی تضمین‌های حافظ*. یادگار، ش ۶، صص. ۷۱-۶۲.
- قلی‌زاده، حیدر، خوش‌سلیقه، محبوبه، ۱۳۸۹. *باده و می و تعابیر آن در شعر عرفانی فارسی*. *عرفان اسلامی*، د ۶، ش ۲۳، صص. ۱۸۴-۱۴۷.
- کوپر، جی. سی، ۱۳۸۶. *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرهنگ نشر نو.
- کومن، فرانتس، ۱۳۸۰. *آیین رازآمیز میترایی*. ترجمه هاشم رضی، تهران: بهجت.
- گری، جان، ۱۳۷۸. *اساطیر خاور نزدیک*. ترجمه باجلان فرخی، چ ۱، تهران: اساطیر.
- گریمال، پیر، ۱۳۹۱. *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه احمد بهمنش، تهران: دانشگاه تهران.

- لسان، حسین، ۱۳۵۳. سخنی چند پیرامون پیاله. *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، س ۲۱، ش ۱، صص. ۱۳۶-۱۳۱.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۴۷. *تاریخ ایران باستان*. چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- مصطفوی، علی اصغر، ۱۳۶۹. *اسطوره قربانی*. چ ۱، تهران: بامداد.
- معین، محمد، ۱۳۲۴. *یک رسم باستانی*. یادگار، ش ۸: صص ۵۹-۵۱.
- منصوری، فیروز، ۱۳۵۶. *باده‌افشانی بر خاک و سایر آداب و رسوم* که فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است. *مجله گوهر*، ۴۹، صص. ۷۶-۷۳.
- _____، ۱۳۵۵. *باده‌افشانی بر خاک و سایر آداب و رسوم* که فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است. *مجله گوهر*، ش ۴۶، صص. ۸۶۵-۸۶۱.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبلخی، ۱۳۹۱. *شرح جامع مثنوی*، تألیف کریم زمانی. جلد ۶-۱، چ ۲۸، تهران: اطلاعات.
- ناس، جان‌بی. ۱۳۷۷. *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
- نجاریان، محمدرضا و کهدوی، محمدکاظم، ۱۳۹۰. نگاه شاعرانه رودکی و ابونواس به خمریات. *ادبیات تطبیقی*، س ۲، ش ۴، صص. ۲۸۰-۲۵۹.
- نجمی، شمس‌الدین، ۱۳۹۴. *واکاو اسطوره جرحه‌افشانی*. 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.
- ورمازرن، مارتین، ۱۳۸۷. *آیین میترا*. چ ۷، تهران: چشمه.
- یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۶۹. *فرهنگ اساطیر*. تهران: سروش.

English Sources

- Carter, J. 2003. *Understanding Religious Sacrifice, Continuum*, New York.
- Clauss, M. 2001. "The Roman cult of Mithras", Translated By Richard Gordon, New York: p.42.
- Dostn, Jarich G. 1985. *The war of the god, the social code in indoeuropean mythology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Faherty.R.L. 1991. *Sacrifice*, (encyclopedia Britannica), vol2, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- James, E.O. 1981. *Encyclopedia of religion and Ethic "Sacrifice"*, Ed: Haistings J, Vol. 11, P1a. Jung, Carl .
- Porada, D. 1965. *Ancient Iran, The Art of pre- Islamic times*, published by Methuen, London.

References (In Persian)

- Abū al-xeyr, Īrān-šāh. (1998/1377SH). *Koš-nāmeḥ*. With the Effort of Jallāl Matīnī. 1st ed. Tehrān: Elmī.
- Afšārī, Mehrān. (2006/1385SH). "E'jāze Qatreh", *Pajūhešhā-ye Irān-šenāsī*. 15th Year. No. 59. Pp. 557-564.
- Asadī Tūsī, Abū Nasr Alī Ēbne Mohammad. (1938/1317SH). *Garšāsb-Nāmeḥ*. With the Effort of Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Berūxīm.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2003/1382SH). *Asrār-nāmeḥ*. With the Effort of Mohammad-hoseyn Mojaddam. 4th ed. Tehran: Zavvār.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2006/1385SH). *Mosībat-nāmeḥ*. With the Effort of Mohammad-hoseyn Mojaddam. 7th ed. Tehran: Zavvār.
- Āyato al-llāhī, Habībo al-llāh and Others. (2019/1398SH). "Barrasī-ye Mafāhīme Namādīne Jor'e-afšānī, Taqdīme Jor'e va Gol dar Īrāne Bāstān va Tadāvome ān dar Honar dar Dowre-ye Eslāmī". *Journal of Historical Sociology*. 11th Vol. No. 1. Pp. 1-22.
- Bahār, Mehr-dād. (2007/1386SH). *az Ostūre tā Tārīx*. 5th ed. Tehrān: Češmeḥ.
- Bahār, Mehr-dād. (2012/1391SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān*. 9th ed. Tehrān: Āgāh.
- Balxī, Hamīdo al-ddīn. (1960/1339SH). *Maqāmāte Hamīdī*. Čāpe Seyyed Alī-akbar Abar-qūyī. Esfahān: Čāp-xāne-ye Mohammādī.
- Barzgar Xāleqī, Mohammad-rezā and Neysārī Tabrīzī, Roqayyeh. (2010/1389SH). "Barrasī-ye Mazāmīne Moštarake Sāqī-nāmeḥā-ye Ebne Fārez va Fozūlī-ye Baqdādī", *Lesāno al-mobīn*. No. 2. Pp. 1-20.
- Brosius, Maria (2013/1392SH). *Šāhan-šāhīye Haxāmanešī az Kūroše Bozorg tā Ardešīre Avval (The Persian Empire from Cyrus II to Artaxerxes)*. Tr. by Hāyedeḥ Mašāyex. 2nd ed. Tehrān: Māhī.
- Borūmand Sa'īd, Javād. (2005/1384SH). *Jor'e-fešānī*. Tehrān: Tarfand.
- Boyce, Mary. (1996/1375SH). *Tārīxe Kīše Zardoštī (A history of Zoroastrianism)*. Tr. by Homāyūn San'atī-zādeḥ. Tehrān: Tūs.
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain. (2005/1384SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. Tr. by Sūdabeh Fazā'elī. Tehrān: Jeyhūn.
- Cooper, Jean C. (۱۳۸۶/۲۰۰۷ SH). *Farhange Mosavvare Namādhā-ye Sonnatī*. Tr. by Malīḥe Karbāsīyān (An illustrated encyclopaedia of traditional symbols). Tehrān: Farhange Našre Now.
- Cumont, Franz Valery Marie. (2001/1380SH). *Āyīne Rāz-āmīze Mītrāyī (Mysteres de Mīthra = The Mysteries of Mīthra)*. Tr. by Hāšem Razī. Tehrān: Behjat.
- Durant, Will. (2006/1385SH). *Lazzāte Falsafeḥ Pažūhešī dar Sar-gozašt va Sar-nevešte Bašar (The pleasures of philosophy: a survey of human life and desting)* īgnahraF av īmLE :nārheT .īyūx-bāy-raZ sābbA yb .rT.

- 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. 1 & 2 Vol. Tehrān: Dāyerato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī (Great Islamic encyclopedia).
- Frazer, James George. (2008/1387SH). *Šāxe-ye Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Gray, John. (1999/1378SH). *Asātīre Xāvare Nazdīk (Near Eastern mythology)*. Tr. by Bajlān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Grimal, Pierre. (2012/1391SH). *Farhange Asātīre Yūnān va Rom (Dictionnaire de la mythologic Grecque et Romaine...)*. Tr. by Ahmad Beh-maneš. Tehrān: University of Tehran.
- Hāfez, Šams al-ddīn Mohammad. (2006/1385SH). *Dīwān*. bar Asāse Nosxe-ye Qazvīnī va Qanī bā Moqaddame-ye Nasro al-llāh Āžang (Divan based on the version of Qazvini and qani). Tehrān: Mohammad. Hekmat. Alī-asqar. (1958/1337SH). *Sarzamīne Hend*. Tehrān: University of Tehran.
- Heydarī, Hassan and Sādeq-pūre Mobārakeh, Možgān. (2019/1398SH). *Ostūre-ye Xūn. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 55. Pp. 107-140.
- Ions, veronica. (1994/1373SH). *Šenāxte Asātīre Hend (Indian mythology)*. Tr. by Bājelān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Omīdī, Ayyūb. (2023/1402SH). "Bāde-nūšthā-ye Āyīnī-ye Sūrate Ta'dīlyāfte-ye Xordane Xūne Qorbānī". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 19th Year. No. 70. Pp. 13-44. DOI: dx.doi.org/ 10.30495/mmlq.2022.697529.
- Qā'emī, Farzād. (2013/1392SH). "az Repīhvīn tā Sīyāvāš" (From Rapihvīn to Syavash). *Journal of literary essays*. No. 182. Pp. 61-86.
- Qazvīnī, Mohammad. (1945/1324SH). "Ba'zī Tazmīnhā-ye Hāfez". *Yadgar Magazine*. No. 6. Pp. 62-71.
- Qolī-zādeh, Heydar and Xoš-salīqe, Mahbūbeh. (2010/1389SH). "Bāde va Mey va Ta'ābīre ān dar Še're Erfānī-ye Fārsī". *Islamic mysticism magazine*. 6th Vol. No. 23. Pp. 147-184.
- Rāvandī, Mohammad Ebne Alī. (1984/1363SH). *Rāhato al-sodūr*. Ed by Mohammad Eqbāl. Tehrān: Elmī.
- Rāzī, Hāšem. (2002/1381SH). *Āyīne Mehr*. Tehrān: Behjat.
- Razī. (2011/1390SH). *Āyīne Moqān Pažūhī Dar-bāre-ye Dīnhā-ye Bānstān*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Rosenberg, Donna. (2007/1386SH). *Asātīre Jahān (World my theology: an anthology of the great myths and epics)*. Tr. by Abdo al-hoseyn Šarīfyān. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Sanāyī Abū al-majd Majdūd Ebne Ādam. (1989/1368SH). *Hadīqato Haqīqat va Šarī'ato al-tarīqat*. Ed. by Seyyed Mohammad Taqī Modarres Razavī. Tehrān: University of Tehran.

- Šāyḡān, Daryūš. (2010/1389SH). *Adyān va Maktabhā-ye Falsafī-ye Hend*. 7th ed. 1 & 2 Vol. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Šamīsā, Sīrūs. (2008/1387SH). *Farhange Ešārāt va Talmīhāt*. 2nd ed. Tehrān: Mītrā.
- Sarrāf, Mohammad-rahīm. (2008/1387SH). *Mazhabe Qowme Īlām*. 2nd ed. Tehrān: Samt.
- Schmidt, Joel. (2005/1384SH). *Farhange Asātiīe Yūnān va Rom (Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine)*. Tr. by Šahlā Barādarān Xosrow-šāhī. Tehrān: Rūzbahān.
- Lesān, Hoseyn. (1974/1353SH). "Soxanī Čand Pīrāmūne Pīyāleh". *Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran*. 21th Year. No. 1. Pp. 131-136.
- Mansūrī, Fīrūz. (1977/1356SH). "Bāde-afšānī bar Xāk va Sāyere Ādāb va Rosūmī Ke Farhange Barjaste-ye Īrānī ān rā Napazīrofte Ast". *Gem magazine*. No. 49. Pp. 73-76.
- Mansūrī, Fīrūz. (1976/1355SH). "Bāde-afšānī bar Xāk va Sāyere Ādāb va Rosūmī Ke Farhange Barjaste-ye Īrānī ān rā Napazīrofte Ast". *Gem magazine*. No. 46. Pp. 861-865.
- Mostafavī, Alī-asqar. (1990/1369SH). *Ostūre-ye Qorbānī*. 1nd ed. Tehrān: Bām-dād.
- Mo'in, Mohammad. (1945/1324SH). *Yek Rasme Bāstānī*. *Yadgar Magazine*. No 8. Pp. 51-59.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2012/1391SH). *Šarhe Jāme'e Masnavī*. Written by Karīm Zamānī. 1-6 Vol. 28th ed. Tehrān: Ettlā'āt.
- Maškūr, Mohammad-javād. (1968/1347SH). *Tārīxe Īrāne Bāstān*. 2nd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Najjārīyān, Mohammad-rezā Kahdūyī and 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, Šamso al-ddīn. (2015/1394SH). "Va-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 Yūsof. (2005/1384SH). *Xamseh. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān*. 2nd ed. Tehrān: Qatreh.
- Noss, John Boyer. (1998/1377SH). *Tārīxe Jāme'e Adyān (Man's religions)*. Tr. by Alī-asqar Hekmat. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Vermāzern, Mārtīn. (2008/1387SH). *Āyīn Mītrā*. 7th ed. Tehrān: Češmeh.
- Yāhaqī, Mohammad-ja'far. (1990/1369SH). *Farhang Asātīr*. Tehrān: Sorūš.

Abstracts of Articles in English

Pouring Wine on the Earth: A Modified Form of Blood Sacrifices

***Ayoob Omid**

The Postdoctoral Researcher of Persian language and literature, Shahid Beheshti University

****Ahmad Khātami**

The Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University

The present essay delves into the practice of pouring wine on the earth through a descriptive-analytical approach, drawing upon poetic-narrative texts from Persian literature up to the 7th century. The research findings reveal that pouring wine on the earth and sky was regarded as a form of magic in agricultural and animal husbandry societies, performed to appease deities, invigorate the spirits of the deceased, and enhance the fertility of the land. This ritual traces back to ancient practices of pouring victims' blood on the soil in agricultural societies, aimed at promoting the fertility of nature and sustaining animal-plant life. It is evident in various cultures, with its evolved form involving pouring wine or other liquids like milk, honey, and water onto the earth or graves. In epic texts, this ritual is depicted as a tangible tradition symbolizing customary formality, while in lyrical texts, it serves as a thematic device portraying battlefields, the shedding of blood by warriors, and the beauty of sunrise. Within mystical texts, this ritual undergoes a profound conceptual transformation. Given the prohibition of wine, poets metaphorically allude to this custom in a mystical context. In these texts, wine symbolizes divine love, representing true love and its transformative impact on living beings.

Keywords: Pouring Wine on the Earth, Non-Blood Sacrifice, The Poetic-Narrative Texts, Persian Literature.

*Email: ayoobomidi@yahoo.com

**Email: A_Khatami@gmail.com

Received: 2024/04/13

Accepted: 2024/06/23