



Analyzing of human sacrifice modification methods in narrative order texts based on sacrifice theories

Ayoob Omidi¹  | Ahmad Khatami² 

1. Postdoctoral Candidate of Persian language and literature. Faculty of Literature and Languages. Shahid Beheshti University. Tehran. Iran. (Corresponding Author) E-mail: ayoobomidi@yahoo.com
2. Professor of Persian language and literature. Faculty of Literature and Languages. Shahid Beheshti University. Tehran. Iran. E-mail: a-khatami@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2024-02-09

Received in revised form:
2024-02-27

Accepted: 2024-05-06

Published online: 2024-08-02

Keywords:

Modification of human sacrifice, Persian literature, Texts of narrative order, Theories of sacrifice

ABSTRACT

Purpose- Sacrifice is a ritual practice in which objects or beings were offered to some supernatural powers. Since a long time ago, mankind has been offering all kinds of sacrifices in order to create a bond and expand the relationship between himself and the holy things. One of the ancient and very wide rituals that had a special value for man and by performing it, man tried to establish a relationship with natural forces and contribute to the world order with its help, is the ritual of human sacrifice. Gradually, by passing through the initial stages of life and the development of rationality, societies try to find alternative methods for human sacrifice instead of sacrificing their fellow species.

Methodology- This research tries to study the methods of modifying human sacrifice in the texts of narrative order in a descriptive-analytical method.

Findings- The results show that the sacrifice modification methods in the present study fall into five categories: piercing the ear and shedding some blood (or extorting), scratching the face, cutting the scalp, tearing the clothes, forgiving Slaves and concubines, leaving children in holy temples, classification (and circumcision) are classified. Regarding the methods of modification of the human sacrifice, it should be said: the modification methods in mystical texts and the transformation have a special meaning compared to the epic and lyrical texts; Modifications in mystical texts are often symbolic and symbolic; For example, scratching the face, cutting the hair and cutting the hair, tearing the clothes (allegory of the body) and characterizing in the concepts of reducing the beauty of people and suppressing the soul, denying selfishness and not paying attention to physical attractiveness, spiritual opening and liberation from worldly attachments. And cutting off the carnal nature and eating it is used for cultivation and connection with the sacred origin. In analyzing instances of human sacrifice modification, Max Weber's theories of sacrifice modification, Fraser's rebuttal, the gods' satisfaction with Boyce and Taylor are more efficient and flexible than other theories.

Cite this article: Omidi, A. & Khatami, A. (2024). Analyzing of human sacrifice modification methods in narrative order texts based on sacrifice theories, *Iranian Journal of Anthropological Research*, 14(26), 56-76.

Doi: [10.22059/ijar.2024.372386.459855](https://doi.org/10.22059/ijar.2024.372386.459855)



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: https://ijar.ut.ac.ir/article_97248.html

تحلیل شیوه‌های تعدیل قربانی انسان در متون منظوم روایی تا قرن هفتم بر اساس نظریه‌های قربانی

ایوب امیدي^۱ | احمد خاتمی^۲

۱. دانشجوی پسادکتری دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشکده ادبیات و زبان‌ها، دانشگاه شهید بهشتی. تهران. ایران (نویسنده مسئول)، رایانامه: ayobomidi@yahoo.com

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی. دانشکده ادبیات و زبان‌ها، دانشگاه شهید بهشتی. تهران. ایران، رایانامه: a-khatami@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

هدف: قربانی، عملی آیینی است که در آن، اشیاء یا موجوداتی وقف می‌گردیدند و به برخی قدرت‌های ماوراءطبیعی پیشکش می‌شدند. بشر از دیرباز به منظور ایجاد پیوند و گسترش ارتباط، میان خود و امور قدسی به تقدیم انواع قربانی‌ها پرداخته است. از آیین‌های کهن و بسیار گسترده‌ای که ارزش کیفی خاصی برای آدمی داشته و با اجرای آن، آدمی می‌کوشید با نیروهای طبیعی، پیوند برقرار کند و به یاری آن خود را در نظم جهانی دخیل سازد، آیین قربانی کردن انسان است. رفته‌رفته با گذر از مراحل آغازین حیات و گسترش عقلانیت، جوامع می‌کوشند به جای قربانی کردن هم‌نوعان، به شیوه‌های جایگزینی برای قربانی انسانی متوسل شوند.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۱۱

روش‌شناسی: این پژوهش می‌کوشد به روش توصیفی-تحلیلی در متون نظم روایی حماسی، غنایی و عرفانی تا قرن هفتم و بر اساس نظریه‌های قربانی به بررسی چاره‌اندیشی‌های بشر جهت تعدیل قربانی‌های انسانی بپردازد.

یافته‌ها: براساس نتایج این پژوهش، شیوه‌های تعدیل قربانی در پنج دسته با عناوین: سوراخ کردن گوش و ریختن مقداری از خون، خراشیدن صورت، بریدن زلف، جامه دریدن، واگذاری کودکان به معابد مقدس، ختنه و اخته کردن طبقه‌بندی می‌شود. در مورد شیوه‌های تعدیل قربانی انسانی در متون روایی نیز باید گفت: شیوه‌های تعدیل در متون عرفانی نمود و دگرگونی معنایی خاصی نسبت به متون حماسی و غنایی دارد. موارد تعدیل در متون عرفانی، اغلب جنبه نمادین و رمزی می‌یابند، مثلاً خراشیدن صورت، بریدن زلف و کوتاه کردن مو، دریدن جامه (تمثیلی از جسم) و اخته کردن به ترتیب در مفاهیم کاستن زیبایی افراد و سرکوب نفس، نفی خودبینی و عدم توجه به جذابیت‌های ظاهری، گشایش روحانی و رهایی از تعلقات دنیوی و قطع طبیعت نفسانی و خوارداشت آن به منظور تزکیه و ارتباط با منشأ قدسی به کار می‌رود. در تحلیل مصادیق تعدیل قربانی انسانی نیز نظریه‌های تعدیل قربانی از ماکس وبر، بلاگردانی فریزر، جلب رضایت خدایان از بویس کارآمدتر و انعطاف‌پذیرتر از سایر نظریه‌هاست.

کلیدواژه‌ها:

ادبیات فارسی، آیین، تعدیل قربانی

انسان، نظریه‌های قربانی، متون

نظم روایی

استناد: امیدي، ایوب. و خاتمی، احمد. (۱۴۰۳). تحلیل شیوه‌های تعدیل قربانی انسان در متون منظوم روایی تا قرن هفتم بر اساس نظریه‌های قربانی، پژوهش‌های

انسان‌شناسی ایران، ۱۴ (۲۶)، ۵۶-۷۶. Doi: [10.22059/ijar.2024.372386.459855](https://doi.org/10.22059/ijar.2024.372386.459855)



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

DOI: https://ijar.ut.ac.ir/article_97248.html

مقدمه

آیین‌های رایج اقوام گوناگون، ریشه در تفکر نیاکان و باورهای مردم آن اقوام دارد و مقصود اغلب این آیین‌ها و مناسک، ایجاد پیوند معنوی میان خدایان و انسان‌ها به منظور حفظ جامعه از مصائب زندگی است (کارترا^۱، ۲۰۰۳: ۷۵). در آیین‌های دینی، آمیختگی نمادین روحيات معنوی و جهان‌بینی به وجود می‌آید و آگاهی معنوی مردم، شکل می‌گیرد. آیین‌ها، نظم و ترتیب خاصی را در اعمال و عقاید کنشگران فرهنگ ایجاد می‌کنند و این نظم و ترتیب‌ها، تأثیر به‌سزایی در جنبه‌های گوناگون زندگی روزمره، فهم عمومی و واکنش‌های عملی می‌گذارند (گریتز^۲، ۱۹۷۳: ۸). یکی از این آیین‌ها، آیین قربانی است. «قربانی، بیش‌تر مفهومی جادویی در خود نهفته دارد» (رضی، ۱۳۶۶: ۶۵). در دانشنامه بریتانیکا ذیل این واژه آمده است: «عملی آیینی که در آن، اشیاء یا موجوداتی کنار گذاشته می‌شوند و یا وقف می‌گردیدند و به یک خدا یا برخی قدرت‌های ماوراء طبیعی پیشکش می‌شدند» (فاهرتی^۳، ۱۹۹۱: ۸۳۷). لفظ قربان که در عربی از قرب، به‌معنای نزدیکی نزدیکی، گرفته شده است، می‌رساند که در همهٔ قربانی‌ها، نزدیکی جستن به خدا یا خدایان و یا قوای فوق‌طبیعی مدنظر بوده است (آقایی‌میبدی، ۱۳۹۰: ۱۱۸). از طریق قربانی‌کردن، عنصری از دنیای انسان‌ها به دنیای خدایان منتقل می‌شود و به این ترتیب، ارتباط میان دنیای انسانی و الوهیت برقرار می‌شود و خدایان تغذیه می‌شوند (لطیف‌پور، ۱۳۹۴: ۵۴). «قربانی‌کردن، هستهٔ محکمی را تشکیل می‌دهد که عمل پرستش‌گرد آن متبلور می‌شود. در قربانی‌کردن، ایمان دینی، شکل قابل‌رویت خود را به دست می‌آورد؛ یعنی مستقیماً به عمل مبدل می‌شود» (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۳۳۲). «قربانی‌کردن، عملی است که جدا از کسی که قربانی را تقدیم می‌کند، چیز یا کسی که نذر شده را مقدس می‌کند؛ حال چه قربانی، مال و شی‌ای باشد یا زندگی خود شخص. قربانی از تمامی دنیای پست شخص، جدا می‌شود و به خداوند تقدیم می‌شود تا وابستگی، اطاعت، توبه یا عشق او را گواهی دهد» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۳۰).

«بشر، از دیرباز به منظور ایجاد پیوند و گسترش ارتباط، میان خود و امور قدسی به تقدیم انواع قربانی‌ها پرداخته است. از آیین‌های کهن و بسیار گسترده‌ای که ارزش کیفی خاصی برای آدمی داشته و با اجرای آن، آدمی می‌کوشید با نیروهای طبیعی، پیوند برقرار کند و به یاری آن خود را در نظم جهانی دخیل سازد، آیین قربانی‌کردن انسان است. هدف از قربانی‌کردن، کنترلی آیینی بر جهان است و آدمی با اجرای آیین قربانی انسان، می‌کوشد تأثیری ویژه بر جهان بگذارد. به همین منظور، انسان‌ها برای رسیدن به مقصود، قربانی می‌کنند. رفته‌رفته فرهنگ‌ها با گذار از مراحل ابتدایی تمدن، صورت قربانی انسان را از جنبه‌های کمی و کیفی کاسته‌اند و به جای قربانی فرد بی‌گناه، گناهکاران، زندانیان یا برده‌ها را قربانی می‌کردند و با گذشت زمان به جای انسان، حیوانات یا صورت‌های انسان‌نما را (عروسک) نشانده‌اند» (مോഗک^۴، ۱۹۰۹: ۶).

از آن‌جا که انعکاس عینی اساطیر در ارتباط با آیین‌هاست و انتقال بسیاری از اسطوره‌ها از فرهنگی به فرهنگ دیگر از مجرای همین آیین‌ها صورت می‌گیرد برای شناخت این اساطیر، باورها و آیین‌ها ناگزیریم به متون کهن، روایت‌های شفاهی یا آداب و رسوم رایج در جوامع مراجعه کنیم. متون روایی ادبیات فارسی از جمله متونی است که با توجه به جغرافیای گستردهٔ آن، آیین‌ها، آداب و - رسوم و باورهای متنوعی از فرهنگ‌های ایران، توران، ترک، چین و... در آن انعکاس یافته است و به دلیل همین گستردگی فرهنگی، داستان‌های رازآمیز، متنوع و شورانگیزی از اقوام مختلف را در خود جای داده است و با بررسی این متون، می‌توان جلوه‌ها و روند

¹ Carter

² Geertz

³ Faherty

⁴ Mogk

دگرگونی برخی از آداب و رسوم و آیین‌ها را مشاهده کرد. یکی از این آداب و رسوم کهن، آیین قربانی انسان است؛ این آیین دینی و اسطوره‌ای از دیرباز در فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون، انواع و شکل‌های مختلفی داشته است و در برخی فرهنگ‌ها به مناسبت‌های گوناگون (بلاگردانی، باروری، پیروزی در جنگ‌ها و...) انسان‌هایی را قربانی می‌کردند اما به موازات تغییر و تحولات اجتماعی اقوام و فرهنگ‌ها و گسترش عقلانیت، نوع، شیوه و مناسک قربانی انسان، تغییر یافت و صورت ملایم‌تری به خود گرفت. در همین راستا، رفته‌رفته که انسان از مراحل اولیه حیات، فاصله می‌گیرد، جوامع می‌کوشند به جای قربانی هموعان به شیوه‌های جایگزینی برای قربانی انسانی متوسل شوند. ادبیات فارسی یکی از بسترهایی است که می‌توان مصادیقی از تعدیل این آیین را در آن یافت. در متون غنایی، عرفانی و به‌ویژه حماسی در آثاری چون شاهنامه فردوسی، گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، بهمن‌نامه و کوش‌نامه ایرانشاه‌بن‌ابی‌الخیر، جهانگیرنامه ماحد، شبرنگ‌نامه، ورقه و گلشاه عیوقی، ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی، خمسه نظامی، مصیبت‌نامه عطار، مثنوی مولوی و... نمونه‌هایی از تعدیل قربانی انسانی دیده می‌شود که بررسی این موارد برای شناخت سیر تعدیل قربانی انسان بسیار راه‌گشاست. با توجه به اهمیت آیین قربانی و نقش آن در زندگی مادی و معنوی بشر، علاوه بر متون اسطوره‌ای و حماسی، بسیاری از نویسندگان و محققان رشته‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز در آثار خود به این اندیشه و ارائه نظریات گوناگون درباره آن پرداخته‌اند. با توجه به این مطالب، نویسندگان در این پژوهش می‌کوشند با مراجعه به نظریه‌های قربانی، از جمله نظریه‌های فریزر، مری بویس و ماکس وبر مبانی نظری مناسبی برای این بحث تدوین کرده و مصادیق یافت شده را بر اساس این نظریه‌ها، بررسی و تحلیل کنند.

نویسندگان در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ دادن به این پرسش‌ها هستند: تعدیل قربانی‌های انسانی در متون مختلف ادبیات فارسی، شامل چه مواردی است؟ در کدام یک از متون حماسی، غنایی و عرفانی بیشتر با مفهوم دگرگونی در مفهوم و روند تعدیل قربانی انسان مواجه هستیم؟ در تحلیل مصادیق تعدیل قربانی، کدام نظریه‌ها مرتبط با آیین قربانی، کاربرد بیش‌تری دارد؟ شایان ذکر است که اهمیت و هدف پژوهش حاضر در این است که نخستین پژوهشی است که به طور ویژه به بررسی و تحلیل شیوه‌های تعدیل قربانی انسانی در نظم روایی حماسی، غنایی و عرفانی تا قرن هفتم بر اساس نظریه‌های قربانی می‌پردازد زیرا بررسی و تحلیل آداب و رسوم کهن بر اساس روش‌های علمی نوین، زوایای جدیدی را به روی محققان می‌گشاید و مطالعات متون کهن با دقت و روشی منسجم انجام می‌شود و زمینه‌های ورود سایر پژوهشگران در این عرصه فراهم می‌شود.

پیشینه تحقیق

با بررسی‌های انجام شده مشخص شد، پژوهش‌هایی که در زمینه آیین قربانی کردن انجام شده است، اغلب مربوط به رشته‌های هنر، الهیات و عرفان، فرهنگ و زبان‌های باستانی و تاریخ است که اغلب به مصادیقی از قربانی‌های حیوانی و گاه قربانی انسانی اشاره کرده‌اند و کمتر به بررسی این آیین در ادبیات فارسی پرداخته شده است. برای نمونه به برخی از این پژوهش‌ها می‌پردازیم. نجیمه آزادی‌ده‌عباسی (۱۳۹۴) در مقاله «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره و عرفان» به بررسی جایگاه قربانی به‌ویژه قربانی‌های حیوانی در اساطیر و عرفان اسلامی می‌پردازد. محبوبه خراسانی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله «بازتاب نمادین قربانی میتراپیگر در هفت‌پیگر» تأثیرپذیری هفت‌پیگر نظامی را از قربانی گاو در آیین میتراپیگر بررسی کرده است و معتقد است همین اسطوره گاوکشی و تأثیر آن در آفرینش موجودات در آیین مهری بر اغلب فرهنگ‌ها تأثیر گذاشته است و شاعری چون نظامی با زبان قصه به شماری از آیین‌های مرتبط با قربانی از جمله باززایی، آفرینش، باران خواهی و... اشاراتی کرده است. محمود حسن‌آبادی و فاطمه ادیبان (۱۳۹۵) نیز در مقاله «توصیف مضمون قربانی در اشعار بیدل» به بازتاب قربانی در اشعار بیدل پرداخته‌اند. محمود آقاخانی‌بیژنی (۱۳۹۶) در مقاله

«بلاگردانی در قوم بختیاری» به طور جزئی و بدون دسته‌بندی به بررسی قربانی در قوم بختیاری پرداخته است؛ همچنین محمود آقاخانی بیژنی و اسحاق طغیانی (۱۳۹۷) در مقاله «قربانی در داستان رستم و اسفندیار و سیاوش» به بررسی قربانی شتر و چگونگی مرگ سیاوش پرداخته‌اند؛ اما تحلیل درستی از این موارد ارائه نداده‌اند و ذبح شتر و کشته شدن سیاوش را تنها نوعی بلاگردانی می‌دانند نه قربانی؛ در حالی که این موارد، قربانی به منظور دفع بلا و نحوست از اسفندیار و افراسیاب محسوب می‌شود. محمد فولادی (۱۳۹۸) نیز در مقاله «باورهای عامیانه درباره خونریزی» به جایگاه خونریزی و قربانی در فرهنگ عامه بر اساس طومارهای نقلی پرداخته است. حسن حیدری و مژگان صادق‌پور (۱۳۹۸) در مقاله «اسطوره خون» به طور تطبیقی به بررسی کارکردهای خون پرداخته‌اند و اغلب، کارکرد خون را در میان ملل بیگانه بررسی کرده‌اند و به ذکر برخی از مصادیق قربانی در شاهنامه پرداخته‌اند؛ عظیم جبارناصرو (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی اسطوره ایزد گیاهی / خدای شهیدشونده در قصه پسر پادشاه» به بررسی روایتی عامیانه از منطقه کوه‌مره سرخی فارس با عنوان داستان پسر شاه پرداخته است و معتقد است خمیرمایه این داستان، ریشه در قربانی ایزدان گیاهی دارد و آمیزهای از روایت‌های دینی، حماسی و اسطوره‌های است و بخش‌هایی از این روایت با داستان‌های سیاوش و سودابه و یوسف و زلیخا شباهت دارد. ایوب امیدی و همکاران (۱۴۰۱) نیز در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل آیین قربانی انسان در هند، ایران و بین‌النهرین» به طور تطبیقی به بررسی موارد مشابهی از قربانی انسان (در تمدن‌های یاد شده) از جمله میرنوروزی، هابیل و قایل، داستان پادشاه و برهمنان در کلیله و دمنه و... پرداخته است؛ علاوه بر موارد یاد شده، ایوب امیدی (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی و تحلیل خودکشی در متون حماسی بر اساس نظریه‌های قربانی» در این مقاله نیز خودکشی، نوعی قربانی انسان محسوب می‌شود که با اهدافی چون خدمت به خدایان، بهره‌مندی و رفاه جامعه، رسیدن به بهشت، اتحاد با معشوق و ولی نعمت خود در جهان پس از مرگ انجام می‌شود. در مقالات یاد شده اغلب به ذکر مثال‌هایی از قربانی (اغلب حیوانی) در ادبیات فارسی پرداخته شده است اما در پژوهش حاضر، نویسندگان به بررسی و تحلیل موارد تعدیل قربانی انسان می‌پردازند و با توجه به این که مقاله‌ای به‌طور ویژه به بررسی و تحلیل شیوه‌های تعدیل قربانی انسانی در متون نظم روایی تا قرن هفتم بر اساس نظریه‌های قربانی انجام نشده است، انجام این پژوهش ضرورت دارد. پژوهش حاضر می‌کوشد شیوه‌های دگرگونی و نمودهای تلطیف قربانی‌های انسانی را نشان دهد.

نظریه‌های قربانی

نظریه پادشاه الوهی (ایزد شهیدشونده)

حیات یا روح شاه، چنان با اقبال و سعادت همه سرزمین هم‌سو و همراه است که اگر او بیمار یا ضعیف گردد، چارپایان نیز از پا می‌افتند و زاد و ولد نمی‌کنند، محصول را آفت می‌زند و مردمان دستخوش مرگ و بیماری می‌شوند. از این‌رو به نظر آن‌ها، تنها راه مصون ماندن از این بلاها، قربانی شاه برای دفع این مصائب است (فریزر، ۱۳۸۷: ۲۹۹). مهرداد بهار از این الگوی قربانی با عنوان ایزد شهید شونده یاد می‌کند و می‌گوید: باور اساسی در این آیین (شهادت ایزد) این بود که چنین مرگی، هر چند اندوهبار و سوگ‌آور، می‌توانست سبب گشایش، گسترده‌گی و نیرو گرفتن بیش از پیش آن امری در آینده شود که خدا یا قهرمان میرنده (ایزد شهید شونده) حافظ و حامی آن بوده و به سبب آن جان باخته است (بهار، ۱۳۸۶: ۴۲۹). «در دوران مادرسالاری، هر سال ملکه، همسری را به نام پادشاه مقدس انتخاب می‌کرد. پادشاه مقدس پس از مدتی قربانی می‌شد و ملکه، خون او برای برکت بر روی مزارع و حیوانات اهلی می‌پاشید» (الیاده، ۱۳۶۸: ۹۳). این نظریه بر این عقیده استوار است که سعادت و بهروزی در امور طبیعی و اجتماعی بستگی به حیات پادشاه دارد و هنگامی که قدرتش زوال می‌یابد برای حفظ توازن طبیعت، بایستی قربانی شود.

نظریه بلاگردانی و دفع شر

در گذشته جنبه‌های گوناگونی برای انتقال شر وجود داشته است و انسان‌ها همیشه در تلاش بودند تا با انجام برخی کارها مانند: قربانی کردن، خون ریختن، دعانویسی و بستن آن بر بازو، دعا نیایش و امثال این‌ها، شر و بلا را دفع کنند (فریزر، ۱۳۸۷: ۵۹۷-۵۹۳). به عقیده وی: «غالباً انتقال شر به اشیای مادی گامی است به سوی انداختن آن به دوش انسان زنده دیگر است که این عمل را رد کردن شر می‌گویند؛ به عنوان مثال، انسان عصر اساطیر گاه بیماری خود را در سنگی پنهان می‌کرد تا هرکس به آن دست بزند دچار بیماری شود (همان: ۵۹۶). در واقع مفهوم قربانی بلاگردان در تصور معتقدانش این است که با مرگ حیوان و پیشکش مادیات، حیات و آسایش قربانی‌کننده تضمین می‌شود و از بلا و آسیب‌رهایی می‌یابد.

بویس و نظریه کمال کیهانی

مری بویس^۱ نیز نظریه جلب رضایت و نیرومندی ایزدان را مطرح می‌کند که بسیار به نظریه بلاگردانی نزدیک است: «هندو-ایرانیان باستان، جهان اطراف خود را آکنده از خدایان و نیروهای آسمانی می‌دانستند؛ از این رو تمام همت خود را صرف دلجویی و ستایش این خدایان می‌کردند. قربانی‌های آنان عموماً به دو منظور صورت می‌گرفت: نخست جلب رضایت و عنایت ایزدان و دیگر نیرومند کردن هر چه بیش‌تر ایزدان برای آن که بتوانند امور عالم را به شکل بهتری نظام بخشند؛ از این‌روست که این عمل، نوعی قرارداد و پیمان محسوب می‌شود» (مری بویس، ۱۳۷۴: ۱۴۷). وی یکی از اهداف انجام قربانی را حفظ کمال کیهانی می‌داند؛ زردشتیان معتقد بودند که اهورامزدا و ایزدان به صورت دسته جمعی در مراسم قربانی شرکت می‌کنند و سبب می‌شوند تا جریان مداوم نیروی آسمانی حافظ حیات انسانی باشد؛ البته مقصود وی از قربانی، قربانی‌های گیاهی و حیوانی است (همان).

وبر و نظریه تعدیل قربانی

ماکس وبر^۲ نظریه تعدیل قربانی را مطرح می‌کند و نقطه آغاز تعدیل قربانی از انسانی به حیوانی و نمادین را عقلانی شدن نظام دینی می‌داند. از نظر وبر، سیر کلی تاریخ بشر حرکت در سیر عقلانی شدن است. این روند اگرچه به باور وی خطی نبوده و با فراز و نشیب‌های فراوان و رفت‌وبرگشت‌های متعدد همراه است، سیر گریزناپذیر جوامع انسانی را نشان می‌دهد (وبر، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۷). «یکی از مفاهیم اساسی در جامعه‌شناسی دین وبر، عقلانیت است که به معنای نظام‌مند شدن فزاینده عقاید و مفاهیم دینی، رشد عقلانیت اخلاقی و کاهش فزاینده عناصر جادویی در دین است و نقش مثبت دین را بر اساس آن ارزیابی می‌کند. عقلانیت در نظر او نشانه عصر حاضر است و جامعه سنتی از آن بهره کافی ندارد (اخوان‌نوی، ۱۳۹۴: ۱۹۵). وبر دین‌های جادوگرانه و اسطوره‌ای را در مقایسه با ادیان بزرگ پس از آن‌ها، به علت افراط در رازآمیزی و انحصارگرایی کاهنانه و نیز فقدان آموزه‌های اخلاقی منسجم و مدرن، دارای عقلانیت کم‌تر می‌داند. به 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). خلاصه این‌که وبر معتقد است که با تحول قربانی از انسانی به حیوانی یا از خونی به غیرخونی، این آیین تا حدی جنبه‌های غیرانسانی و خشن خود را از دست می‌دهد و با عواطف انسانی تلطیف و از بن‌مایه‌های خرافی دور شده است.

1. Mary boyce.

2. Max weber.

تعدیل قربانی انسان

پس از انحراف در آیین قربانی، این آیین، رفته‌رفته دستخوش دگرگونی‌هایی شد و تا آن‌جا پیش رفت که برخی دست به قربانی انسانی زدند؛ اما «به تدریج در بیش‌تر جوامع، قربانی‌های خونی، به‌ویژه پیشکش‌های انسان، اغلب با قربانی‌های دیگری جایگزین می‌شدند؛ مثلاً قربانی‌های جزء به جای کل؛ مانند تقدیم انگستان، مو و... به جای انسان» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۷۳). با پیشرفت فکری و فرهنگی و ظهور پیامبران و مصلحان اجتماعی، رفته‌رفته قربانی شکل ملایم‌تر و عقلانی‌تری یافت. هر چه که انسان از مراحل اولیه حیات، فاصله می‌گیرد و به مدنیّت نزدیک می‌شود، عقلانیّت گسترش می‌یابد و از شدت و خشونت قربانی‌های انسانی کاسته می‌شود و افراد در پی راه‌هایی هستند که قربانی انسان را با پیشکش برخی از اندام او، قربانی‌های حیوانی یا پرداختن به امور معنوی و فدیة مادی جایگزین کنند. سوراخ کردن گوش و ریختن مقداری از خون یا فصد کردن، خراشیدن صورت و بریدن زلف، جامه دریدن، واگذاری کودکان به معابد مقدس، ختنه و اخته کردن از جمله تلاش‌هایی است که بشر به منظور تعدیل قربانی انسانی انجام داده است که به بررسی و تحلیل این موارد در متون نظم حماسی، غنایی و عرفانی تا قرن هفتم می‌پردازیم.

سوراخ کردن گوش و ریختن مقداری از خون

از مواردی که به نظر می‌رسد، ریشه در آیین قربانی و تقدیم مقداری از خون به خدایان دارد، سوراخ کردن گوش و ریختن مقداری از خون است. در مواردی از متون حماسی به جای پیشکش قربانی انسان به ریختن مقداری از خون قربانی یا بریدن برخی از اعضای او بسنده می‌شود که نمونه این دگرگونی را در سفر گیو به توران و بازگرداندن کی‌خسرو و فرنگیس و دستگیری پیران ویسه می‌بینیم. بنابر ابیات شاهنامه، انتقام نوعی از قربانی قاتل به‌منظور رضایت و آرامش متوفی است (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۶۹۶-۶۹۵). هنگامی که گیو، پیران را دستگیر می‌کند، قصد می‌کند او را به انتقام خویشاوندان بکشد؛ اما فرنگیس به پاس خدمات پیران از گیو می‌خواهد او را ببخشد و گیو در پاسخ می‌گوید: که سوگند یاد کرده تا او را بکشد؛ کی‌خسرو به او پیشنهاد می‌دهد به جای انتقام با سوراخ گوش و ریختن مقداری از خونش، سوگندش را آدا کند:

بدو گیو گفت ای سَر بانوان	کانوشه‌روان باش شاه جوان
یکی سخت سوگند خوردم به ماه	به تاج و به تخت سرافرازشاه
که گر دست یابم برو روز کین	کنم ارغوانی به خونش زمین
بدو گفت کی‌خسرو ای شیرفش	زبان را ز سوگند یزدان مکش
کنون دل به سوگند گستاخ کن	به خنجر ورا گوش سوراخ کن
چو از خنجرت خون چکد بر زمین	هم از مهر یاد آیدت هم ز کین
بشد گیو و گوشش به خنجر بسفت	ز سوگند، برتر درشتی نگفت

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۴۴۱).

به نظر می‌رسد در این مورد، ریختن خون باعث ابطال سوگند می‌شود و در صورت وفا نکردن به سوگند، سرنوشت شومی گریبان فرد را می‌گیرد؛ پس بنا به خواهش کی‌خسرو و فرنگیس، کشتن و انتقام با ریختن مقداری از خون پیران، تلطیف و تعدیل می‌شود و با نظریة ماکس وبر سازگار است. در این داستان، سوگند گیو، مبنی بر کشتن پیران با هدف انتقام نزدیکان و بازخواست نشدن در پیشگاه خداوند و دفع خشم درگذشتگان است و از این جنبه با نظریة جلب رضایت خدایان از بویس همخوانی دارد. علاوه بر

این با توجه به این باور که شکستن سوگند و عمل نکردن به آن، نتیجه ناگواری برای فرد دارد و افراد می‌کوشند با عمل به سوگند، خود را از مصائب احتمالی آدا نکردن سوگند، مصون دارند چنین مواردی با نظریه بلاگردانی فریزر نیز قابل تحلیل است. شایان ذکر است فصد و رگ زدن نیز نمونه‌ای دیگر از این مورد است. گشودن رگ و تقدیم مقداری از خون به خدایان و ارواح از دیگر روش‌های پیشکش به خدایان بوده است. به نظر می‌رسد این عمل، ابتدا جنبه تکریم و نیرو دادن به خدایان داشته است و بعدها جنبه درمانی می‌یابد. «پزشکان قدیم در دو حالت از رگ‌زدن استفاده می‌کردند؛ یکی برای فردی که بدنش در معرض تهدید بیماری بود و دیگر برای کسی که در اثر زیادی خون، دچار بیماری می‌شد» (محمدبیک، بی تا: ۶). تصور می‌رفت اگر انجام فصد به تأخیر افتد به احتمال زیاد، بیماری‌های خطرناکی همچون سرسام، خُنَاق، سکنه، خون آمدن از گلو و... در افراد ایجاد شود (طیب-طهرانی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). در مواردی مانند سکنه و تنگی نفس که انجام فصد ضرورت داشت، فسادان بدون توجه به سعد و نحس ایام، این عمل را انجام می‌دادند (تفلیسی، ۱۳۹۰: ۱/۳۶). امروزه فصدکردن و ریختن مقداری از خون فرد، جنبه درمانی دارد اما با بررسی ریشه‌های این عمل، مشخص می‌شود که ریختن مقداری از خون، نوعی قربانی و نثار خون به پیشگاه خدایان و نیروهای حاکم بر زندگی است که با گذشت زمان، جنبه عقیدتی و مذهبی آن فراموش شده و جنبه درمانی یافته است. در مثنوی نیز در حکایتی آمده است که خون مجنون از درد هجران لیلی به جوش می‌آید و پزشک تشخیص می‌دهد که او به بیماری خنق مبتلا است و برای بهبود او باید رگش را بگشاید:

خون به جوش آمد ز شعله اشتیاق	تا پدید آمد بر آن مجنون خنق
پس طیب آمد به دارو کردنش	گفت: چاره نیست هیچ از رگ‌زنش
رگ زدن باید برای دفع خون	رگ‌زنی آمد بدان جا ذوقفون
بازویش بست و گرفت آن نیش او	بانگ برزد در زمان آن عشق‌خو

(مولوی، ۱۳۹۱: ۵/۵۵۱-۵۵۰).

«از دید مردم‌شناسی شاید، فصادی به تمنای نزول باران، انجام می‌گیرد و جادویی تقلیدی است» (گری، ۱۳۷۸: ۱۴۰). با تحلیل گفته گری می‌توان دریافت که این عمل، نوعی جادوی همانندی است که به منظور واداشتن خدایان و طبیعت به نزول برکت و باران، انجام شده است و نوعی قربانی است که منفعتی جمعی در پی دارد و به منظور باروری طبیعت و جلب ترحم و رضایت خدایان انجام می‌شود و با نظریه‌های جادوی تقلیدی و بلاگردانی فریزر، حفظ کمال کیهانی و جلب رضایت خدایان از بویس مطابقت دارد.

خراشیدن صورت و بریدن زلف

یکی دیگر از مواردی که جزوی از تعدیل قربانی انسانی محسوب می‌شود، خراشیدن صورت و جاری ساختن مقداری از خون و بریدن زلف در سوگ عزیزان است که صورت تلطیف شده خودکشی است. «در کتاب باطنی زهر که یکی از کهن‌ترین نوشته‌های قباله‌ای یهود است، آمده است که ذات باری یا انسان آسمانی و خداوار چندپاره شد و از گیسوانش جهان‌ها و از طره‌ها و حلقه‌های زلفش نژادها و اقوام و مردمان پدید آمدند و ریشه هر آدمی، یک تار موی خداوند است و از آنجاست که این گمان که نیروی مینوی در مو، پنهان است» (ستاری، ۱۳۶۸: ۲۶۲). در مورد رابطه گیاه و گیسو در اساطیر ایرانی می‌توان گفت: «گیاه، نماد زندگی یا جان در اسطوره‌های ایرانی است. از دیگر سو، موی نماد گیاه در اندام انسان است. پس شاید بر پایه این جهان‌بینی اسطوره‌ای، موی خود به تنهایی نیز نماد جان آدمی باشد (الیاده، ۱۳۶۵ الف: ۶۸۷). چنان‌که هنوز سوگند به موی و ریش و سیبیل مرسوم است و در واقع مقصود همان قدرت و حیات است. «در برگزاری سالانه مرگ آدونیس نیز نمونه‌هایی از رسم گیس بریدن بین ساکنان جزایر یونان و

مناطق از غرب گزارش شده است. زنان در مراسم سالانه مرگ آدونیس، گیسواشان را می‌بریدند و آن روز به عزاداری آدونیس می‌نشستند تا به گمان خویش در بازگشت یا بازتولد آدونیس، نقش موثری داشته باشند (فریزر، ۱۳۸۷: ۳۸۵). در متون مختلف حماسی، غنایی دیده می‌شود که زنان، هنگام مرگ همسر، فرزند، پدر یا برادر و... صورت خود را می‌خراشند، زلف خود را بریده یا با چنگ زدن، بخشی از آن را می‌کنند. در این مورد، قربانی جنبه مجازی و نمادین می‌یابد و فرد با خراشیدن صورت و جاری کردن خون یا بریدن بخشی از مو به صورت نمادین، نیرو و قدرت خود را به درگذشته تقدیم می‌کند و با این عمل، جایگزینی عوض جان خود پیشکش می‌کند. چنین مواردی با نظریه تعدیل قربانی از ماکس وبر قابل بررسی است. در اینجا به ذکر مواردی از خراشیدن صورت و بریدن زلف در متون حماسی، غنایی و عرفانی هنگام مرگ نزدیکان یا پیشامدهای ناگوار برای آن‌ها می‌پردازیم.

وقتی فرنگیس از مرگ سیاوش آگاه می‌شود روی خود را می‌خراشد و گیسووانش را بریده و بر کمر می‌بندد:
 همه بندگان موی کردند باز
 فرنگیس مشکین کمند دراز
 برید و میان را به گیسو بیست
 به فندق گل ارغوان را بخست
 سر ماه‌رویان گسسته کمند
 خراشیده روی و بمانده نژند
 (فردوسی، ۲/۱۳۸۶: ۳۵۹).

در گرشاسپ‌نامه نیز، هنگام آخرین وصیت گرشاسب، اطرافیان در مرگ او ناله و زاری می‌کنند و رخ می‌خراشند و گیسوان خود را می‌برند:

چو گفت این سخن جان به یزدان سپرد
 از ایوان به کیوان برآمد خروش
 زنان رخ‌زنان بانگ و زاری کُنان
 به فندق دو گلنار کرده فگار
 گرفتند زاری بزرگان و خُرد
 ز برزن فغان خاست وز شهر جوش
 کُنان مویه و موی مشکین کُنان
 به دراز دو پیلسته شویان نگار
 نگون کرده زین و آلت کارزار
 (اسدی‌طوسی، ۱۳۱۷: ۳۶۸).

در این ابیات، اظهار اندوه و بی‌تابی از فقدان کی‌خسرو و گرشاسب، سبب می‌شود کنیزکان چهره خود را خراشیده و زلف خود را بکنند. در واقع این عمل، جایگزینی برای همان رسم کهن دفن کنیزکان و خدمتکاران همراه جسد شاه متوفی و خودکشی در مرگ شاهان یا خودکشی برای اتحاد با روان همسر است که در فرهنگ‌های گوناگون رواج داشته است. نمونه این چنین قتل‌های آیینی و خودکشی‌هایی در تاریخ جهانگشا دیده می‌شود که پس از مرگ چنگیز، کنیزکان و اسبان زیادی را با وی دفن می‌کنند (جوینی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۶۷). چنین مواردی با نظریه پادشاه الوهی و بلاگردانی فریزر سازگار است.

در بهمن‌نامه نیز هنگامی که زال از سرنوشت ناگوار خاندان و پسرانش سخن می‌گوید، نزدیکان، گریه و ناله سر می‌دهند و گیسووان را بریده و صورت را می‌خراشند:

بتان دست یک‌باره بر سر زدند
 ز پرده دویند بیرون زنان
 یکی بر زد از چشمه نوش دود
 یکی زلف مشکین به خنجر برید
 دو نرگس تو گفتی به خون در زدند
 همه دست بر سینه و بر زنان
 یکی لاله رخ را به فندق شخود
 یکی پیرهن پرنیان بردرید

یکی زیرِ گلنار سیمین ستون
چکان از سرِ نوک مژگانش خون
ز بس بر دهن برزده دست خویش
ز بس خاک تیره فشانده ز پیش
(ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۹۵).

در کتاب شاخهٔ زرین در مورد پیشینهٔ رسم بریدن مو، آمده است: «دوشیزه‌های دیلوس^۱ پیش از ازدواج، رشته‌ای از گیسوی خود را می‌بریدند به دوکی می‌پیچیدند و روی گور دخترها قرار می‌دادند. در حرم آستارته، الههٔ بزرگ فنیقی در عزاداری سالانه در مرگ آدونیس، زنان می‌بایست موهایشان را می‌تراشیدند و کسانی که از این کار سر باز می‌زدند، می‌بایست خود را به بیگانگان واگذار می‌کردند و مزدی را که از این کار، عاید می‌شد به الهه پیشکش می‌کردند؛ زیرا در نظر بسیاری از مردم، مو به معنایی جایگاه قدرت است و تصور می‌کردند که هنگام بلوغ، این نیروی حیاتی دو برابر می‌شود؛ زیرا در این هنگام، مو نشانهٔ قدرت است» (فریزر، ۱۳۸۷: ۷۹).
با توجه به این باور، مو و زلف، نماد نیرو و توانایی فرد بود؛ در ابیات بررسی شده، بریدن زلف توسط خواهران فرامرز و نثار آن بر قدم برادر، نوعی تعدیل در قربانی انسانی (خودکشی) و تقدیم نیرو و توانایی خود به برادر است که قربانی در این موارد، جنبهٔ نمادین و مجازی دارد.

برای نمونه به ذکر مواردی از این رسم در متون غنایی اشاره می‌شود. در داستان ورقه و گلشاه، پس از آگاهی گلشاه از مرگ ورقه در سوگ او، گیسوان خود را می‌کند:

سبک معجر از سرش بیرون فگند
به ناخن درآورد مُشکین کمنند
روانش همی با اجل راز کرد
به زاری یکی شعر آغاز کرد
(عیوقی، ۱۳۴۳: ۱۱۲).

سپس با شاه شام بر مزار ورقه حاضر می‌شود و گیسوان خود را می‌کند و جامهٔ خود را چاک می‌کند:
همی گفت گلشاه زاری کنان
خروشمان و مویمان و گیسوکنان
چو زی گور ورقه رسیدش فراز
به جان دامن آمد مرو را نیاز
بزد دست بر بر سلب کرد چاک
ز بالای عماری آمد به خاک
(همان: ۱۱۳).

هنگامی که لیلی از عشق مجنون لاغر و پریشان می‌شود و رازش را برای مادرش بازگو می‌کند، مادرش از اندوه گیسوان خود را می‌کند:

مادر که عروس را چنان دید
آیا که قیامت آن زمان دید؟
معجز ز سر سپید بگشاد
موی چو سمن به باد برداد
در حسرت روی و موی فرزند
بر می‌زد و موی و روی می‌کند
هر مویه که بود، خواندش از بر
هر موی که داشت کندش از سر
(نظامی، ۱۳۸۴: ۴۴۱).

با توجه به این که در فرهنگ عرب، آشکار شدن عشق عاشق و معشوق، نوعی تابو بود و اطلاع یافتن دیگران از این موضوع، مخالفت خانواده‌های آنان را در پی داشت و علت اندوه مادر لیلی نیز به همین منظور بود.

³. Delos.

در داستان ویس و رامین، هنگام دوری و جدایی ویس و رامین، ویس در فراغ رامین اظهار بی‌تابی می‌کند و گیسوان خود را بریده و جامه خود را می‌درَد:

کمندین گیسوان از سر بکنده
پرن‌دین جامه‌ها از بر فگنده
همه خاک زمین بر سر فشانده
ز دو نرگس دو رود خون دوانده
(گرگانی، ۱۳۴۹: ۶۲۶).

نمونه‌هایی از این رسم در متون عرفانی نیز دیده می‌شود. در مصیبت‌نامه حکایت گروهی از حجاج ذکر می‌شود که هنگام آدای فریضة حج، موهای خود را کوتاه می‌کنند و دیوانه‌ای علت این عمل را از یکی از آن‌ها می‌پرسد و آن شخص در پاسخ می‌گوید:

گفت وقت حلق، خلقی در حجاز
بهرر سنت موی می‌کردند باز
از یکی پرسید آن مجنون راه
کز چه اندازید موی این جایگاه
گفت موی افکندن این‌جا سنت است
ترک این سنت دلیل محنت است
(عطّار، ۱۳۸۵: ۳۲۱).

با توجه به این گفته، بریدن و کوتاه کردن مو، نوعی عمل عقیدتی و دینی است و به نظر می‌رسد در متون عرفانی این عمل، شکلی رمزی یافته است و با هدف کاستن زینت و زیبایی افراد و عدم توجه به جسم انجام می‌شود و نوعی سرکوب نفس و نفی خودبینی است و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس هم‌هنگ است.

در داستان حکیم و طاووسی که پَر خود را برای حفظ جان می‌کند، مولانا طالب حقیقت را مورد خطاب قرار می‌دهد و به رسم خراشیدن چهره در مرگ عزیزان اشاره می‌کند:

بَر مکن آن پَر که نپذیرد رفو
روی مَخراش از عزا ای خوب‌رو
آن‌چنان رویی که چون شمس ضحاست
آن‌چنان رُخ را خراشیدن خطاست
زخم ناخن بر چنان رخ کافری‌ست
که رخ مه در فراق او گریست
(مولوی، ۱۳۹۱/۵: ۱۷۱-۱۷۰).

مولانا در بیان آن که هنرها و مال دنیا چون پَر طاوس، دشمن جان است، چنین می‌گوید:

رغم این نفس و قبیحه‌خوی را
که نپوشد رو، خراش‌م روی را
تا شود کم این جمال و این کمال
چون نماند رو، کم افتم در وبال
چون بدین نیت خراشم، بَرّه نیست
که به زخم این روی را پوشیدنی‌ست
(همان: ۲۰۲).

در این حکایت، خراشیدن رو از نظر مولانا به منظور سرکوب نفس و نفی آنانیت است تا مشاهده زیبایی صورت، فرد را در دام خودشیفتگی و خودبینی گرفتار نسازد و از این منظر خراشیدن چهره در متون عرفانی تفاوت برجسته‌ای با خراشیدن چهره در سایر متون پیدا -حماسی- می‌کند و اغلب به منظور پایمال کردن نفس و نفی خودبینی انجام می‌شود و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس و بلاگردانی فریزر سازگار است.

چنین اعمالی در سایر فرهنگ‌ها دیده می‌شود. در آمریکا «در آیین ویژه چپق مقدس و رقص خورشید، شرکت‌کنندگان با قربانی - کردن نفس خویش [بریدن زلف]، پیوندی با کیهان ببندند تا امر مقدس تحقق یابد. امر مقدسی که تجلی عالم کل در عالم جزء است» (براون^۱، ۲۰۰۵: ۲۷).

با توجه به گفته شوالیه و گربران درباره نمادشناسی زلف و ارتباط آن با جهان مردگان (شوالیه و گربران، ج ۴: ۷۹۸)، بریدن گیس و بخشی از اندام به منظور ارتباط با عالم ارواح و جلب رضایت خدایان و مردگان است و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس سازگار است. علاوه بر این، تقدیم قربانی به درگذشتگان و تکریم آنان با نظریه اتحاد با روح توتمی دورکیم نیز سازگار است.

جامه دریدن

با توجه به بررسی‌های انجام شده به نظر می‌رسد یکی از دیگر مواردی که شکلی تعدیل یافته و نمادین از قربانی انسان و خودکشی است، رسم جامه دریدن است - هرچند با گذشت زمان، مقصود آیینی و نمادین این عمل، فراموش شده است و بیشتر جنبه غلیان عواطف دارد - این گونه که فرد هنگام مصیبت یا مرگ یکی از نزدیکان، بنا بر جادوی شباهت یا تقلیدی به جای خودکشی به اعمالی نمادین می‌پردازد و جامه را تمثیلی از جسم خود، تصور می‌کند و با دریدن جامه، گویی جسم خود را برای اتحاد با فرد درگذشته پیشکش می‌کند. در برخی از متون به‌ویژه متون عرفانی در اشعار برخی شاعران، جسم به جامه و لباسی تشبیه شده است که بر جان پوشانده‌اند (خرقه تن و جامه جسم). برای نمونه شواهدی از تحفه‌الاحرار جامی می‌آوریم:

خرقه تن را ز تن جان بکن
بر کتفش خلعت احسان فکند
و آن که ازین خرقه مجرد شده
جاذبه شوق یکی صد شده
(جامی، ۱۳۸۵، تحفه‌الاحرار: ۳۷۸).

باز کشم پای ز دامان فرش
سر به در آرم ز گریبان عرش
جامه جسم از تن جان بر کشم
خامه نسیان به جهان در کشم
(همان: ۳۸۶).

هرچند شواهد یاد شده پس از تدوین شاهنامه فردوسی است اما چنین تفکراتی بدون پیش‌زمینه و پیش‌متن نیست و از آداب و رسوم و فرهنگ پیش از خود ناشی می‌شود. و لباس می‌تواند تمثیلی از جسم مادی باشد. در گذشته، هنگام مرگ پادشاهان، بزرگان یا عزیزان، افرادی برای خدمتگزاری به آنان همراه پیکرشان قربانی می‌شدند یا پس از درگذشت عاشق یا معشوق، هر یک به منظور اتحاد و پیوستن به دیگری خودکشی می‌کرد؛ چنین مواردی با نظریه‌های پادشاه الوهی فریزر، جلب رضایت خدایان از بویس سازگار بود و رفته‌رفته با گسترش آگاهی جنبه‌های خشن این باورها تلطیف می‌شود و با دریدن جامه، ریختن مقداری از خون و زخم زدن بر بدن تعدیل می‌شود. چنین دگرگونی‌هایی در رسم قربانی انسانی با نظریه ماکس وبر قابل بررسی است. در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از این موارد در متون حماسی، غنایی و عرفانی می‌پردازیم. پس از کشته شدن سهراب به دست رستم در مراسم تشییع پیکر او در سیستان، رستم و بزرگان در سوگ او جامه‌ها را چاک می‌زنند و خاک بر سر می‌ریزند:

¹ Brown

همه سیستان پیش‌باز آمدند
تهمت، پیاده همی رفت پیش
گشادند گردان، سراسر کمر
چو آمد تهمت به ایوان خویش
ازو میخ برکند و بگشاد سر
تنش را بدان نامداران نمود
مهان جهان جامه کردند چاک

به درد و به رنج دراز آمدند
دریده برو جامه، دل کرده ریش
همه پیش تابوت پُر خاک سر
خروشید و تابوت بنهاد پیش
کفن زو جدا کرد پیش پدر
تو گفتمی که از کاخ، برخاست دود
به ابر اندر آمد سر گرد و خاک
(فردوسی، ۲/۱۳۸۶: ۱۹۶).

در کوش‌نامه نیز، خاقان چین پس از مرگ پسرش (نیواسب) جامه‌اش را چاک می‌زند و زاری می‌کند:

به بر جامه خسروی چاک زد
بگسترد خاکستر و برنشست
غریوان و زاری‌کنان روز و شب
خروش زنان شیبستان شاه
به فندق گل سرخ کرده فگار
فکنده همه شاخ سنبل به پای
ز نرگس رسیده صدف را ستم

ز سر تاج بگرفت و بر خاک زد
همی زد ز دردش به سر بر دو دست
همی بود یک هفته بسته دو لب
جهان کرد گریان ز ماهی به ماه
ز شنگرف بر عاج کرده نگار
گرفته همه مُشک تبت سرای
ز مرجان کشیده به لولو بقم
(ایرانشاه‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۲۱۷).

در این ابیات نیز مشخص می‌شود که رسم بریدن زلف و دریدن جامه در میان چینیان نیز مرسوم بوده است. نکته قابل توجه در این ابیات که در نوع خود تازگی دارد، گسترده شدن خاکستر و نشستن بر آن است که به نظر می‌رسد صورتی نمادین از رسم خودسوزی (ساتی)^۱ در مرگ عزیزان باشد؛ چنان‌چه در نبرد نوشیاری و انبارسی (اسدی طوسی، ۱۳۱۷: ۲۳۹)، پس از کشته شدن انبارسی و سوزاندن پیکر او، برخی از سپاهیان خود را همراه جسد فرمانده در آتش قربانی می‌کنند.

در جهانگیرنامه نیز وقتی جهانگیر در طلسم فراموش کردن گرفتار می‌شود، بزرگان و فرامرز در سوگ گریبان چاک می‌کند:

زدند آن دلیران ز غم سینه چاک
فرامرز بدریغ پیراهنش
گریبان ز هجران او چاک کرد

نهادند سرها به خاکِ هلاک
سیه کرد جامه که بد در تنش
تن نازپرورد بر خاک زد
(مادح، ۱۳۸۰: ۲۳۷).

در این ابیات نیز به نظر می‌رسد چاک زدن سینه به معنای خراشیدن و بریدن آن با خنجر با هدف جاری کردن خون و تحمل درد حاصل از آن باشد که با لفظ دلیران نیز مناسبت دارد؛ درست همانند خراشیدن چهره که در میان زنان رایج است؛ زیرا در مصراع بعد به دریدن پیراهن و چاک کردن گریبان اشاره شده است. در صورت درستی چنین ادعایی، این رسم تازگی دارد و در هیچ کدام از متون

^۴.sutti.

حماسی به این رسم اشاره نشده است و شاید این عمل تقدیم خون به روان متوفی باشد که در میان مردان رواج داشته است و گونه-ای از همان رسم خراشیدن چهره در میان زنان باشد.

وقتی پهلوانان، جهانگیر را کُشته می‌یابند و به رستم خبر می‌دهند، گریبان را چاک می‌زنند و ناله سر می‌دهند:
 به زاری نشستند بر خاک راه
 یکی ز آن دلیران زابل دوید
 بگفت از جهانگیر یل آن چه بود
 گریبان به تن چاک زد پیلتن
 همه جامه را چاک زد پهلوان
 فغانی برآمد ز زابل سپاه
 تنش را از آن جای برداشتند
 بر و سینه چاک و فکنده کلاه
 به نزدیک رستم فغان برکشید
 تهمتت چو این گفته از وی شنود
 دلیران زابل شدند انجمن
 فروریخت اشک از غم نوجوان
 نهادند سرها به خاک سیاه
 عَلم‌های ماتم برافراشتند
 (مادح، ۱۳۸۰: ۳۳۹).

در بیت نخست، اصطلاح چاک خوردن سینه همراه با واژهٔ بر آمده است و به معنی دریده شدن پهلو و سینه است. این اصطلاح، همان‌طور که در ابیات پیشین اشاره کردیم، وجود رسم چاک زدن سینه توسط پهلوانان و دلیران هنگام سوگواری را قوت می‌بخشد (مادح، ۱۳۸۰: ۲۳۷) و می‌توان گفت همان‌طور که خراشیدن صورت و جاری کردن خون در میان زنان رایج است؛ خراشیدن و بریدن سینه نیز در میان مردان رواج دارد و نوعی تقدیم خون به روان متوفی و جایگزینی برای خودکشی است و با نظریه‌های تعدیل قربانی از ماکس وبر، جلب رضایت خدایان و ارواح از بویس و اتحاد با روح توتمی دورکیم قابل بررسی و تحلیل است.
 در متون غنایی نیز نمونه‌هایی از این رسم وجود دارد. در داستان ورقه و گلشاه، هنگامی که ربیع‌بن عدنان پدر ورقه را می‌کُشد، بنی‌شبیبه جامه‌های خود را می‌دَرند:

چو پیر جهان‌دیده شد سرنگون
 ز قوم بنی‌شبیبه بر شد خروش
 فشاندند بر سر همه تیره‌خاک
 همی گشت از آن زخم در خاک و خون
 دل سرکشان اندر آمد به جوش
 به بر در همه جامه کردند چاک
 (عیوقی، ۱۳۴۳: ۲۶).

ورقه نیز پس از آگاهی از مرگ گلشاه، جامه‌های خود را پاره می‌کند:

چو از عم خود مهربانی ندید
 بزد دست بر تن سلب را درید
 بنالید و بر سر پراگند خاک
 ز گلشه بزان جا نشانی ندید
 بنالید وز چشم خون می‌دوید
 به خاک اندر آلود رخسار پاک
 (همان: ۸۱).

رسم پاره کردن جامه در سوگ و هنگام حوادث و بلاها که صورتی نمادین از قربانی نفس و خودکشی است در متون عرفانی نیز با حفظ همین معنا، جنبهٔ دیگری می‌یابد و آن گره‌گشایی و رها شدن از جمیع تعلقات دنیوی است. در حکایت پیدا شدن ستارهٔ طالع و تولد موسی، منجمان اندوهگین می‌شوند و از شدت ناراحتی جامه‌های خود را پاره می‌کنند و موی ریش خود را می‌کنند:

بر فلک پیدا شد آن ستاره‌اش
 هر منجم سر برهنه جامه چاک
 کوری فرعون و مکر و چاره‌اش
 همچو اصحابِ عزا بوسید خاک

ریش و مو برکنده، رو بدریدگان
خاک بر سر کرده، خون پُر دیدگان
(مولوی، ۱۳۹۱/۳: ۲۳۴).

مولانا در حکایتی، دریدن جامه را سبب فرج می‌داند:
صوفی‌ای پدیرید جَبَّه در حَرَج
کرد نام آن دریده فَرَجی
روح خواهی، جَبَّه بشکاف ای پسر
پیشش آمد بعد پدیریدن فَرَج
این لقب شد فاش ز آن مَرِدِ نَجی
(همان، ج ۵: ۱۱۳-۱۱۲).
تا از آن صَفَوَت برآری زود سَر
(همان: ۱۱۵).

در این بیت، جامه، نمادی از جسم مادی است و جامه دریدن به منظور گشایش روحانی انجام می‌شود. زمانی می‌گوید: «در احوال بسیاری از صوفیان آمده است که ضمن حالت جذب، تواجِد، رقص و سماع جامه خود را می‌دریدند و این البته رمزی است از بی‌خویشی و دریدن جامه جسم و رها شدن از بند تعلقات دنیوی» (همان، ج ۵: ۱۱۳).

رسم پاره کردن جامه در سوگ نزدیکان (در متون حماسی) و در حال غلبه سماع (در متون عرفانی)، نوعی قربانی نمادین جسم به شمار می‌رود. این عمل به‌ویژه در متون نثر عرفانی در مراسم سماع صوفیان، شواهد فراوانی دارد که با هدف یاری مستمندان و بخشش گناهان انجام می‌شود. به نظر می‌رسد در مصادیق بالا پاره کردن جامه، هنگام سوگواری و وجد و بیخودی (به علت شباهت و قرابت ظاهری جامه و تن)، نوعی قربانی نمادین جسم محسوب می‌شود و صورت تعدیل یافته خودکشی در مرگ نزدیکان و شاهان است و با نظریه‌های جادوی شباهت فریزر، جلب رضایت خدایان و ارواح از بویس و بلاگردانی فریزر هماهنگ است.

علاوه بر موارد ذکر شده، مصادیق دیگری از این عمل، ارجاع داده می‌شود. (فردوسی، ۱۳۸۶/۲: ۱۹۹)، (همان: ۳۷۳)، (همان: ۳۸۱)، (همان: ۳۸۱)، (همان: ۴: ۱۰۳۷)، (ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۴۹۷)، (همان: ۱۵۵) و (مادح، ۱۳۸۰: ۲۶۲)، (عیوقی، ۱۳۴۳: ۷۸)، (مولوی، ۱۳۹۱/۶: ۲۴۷).

واگذاری کودکان به معابد مقدس

قربانی نخست‌زادگان انسان و حیوان توسط اسرائیلیان (کارتر، ۲۰۰۳: ۴۲۲)؛ ذبح کودکان در برابر بت‌ها توسط اعراب جاهلی به‌منظور برکت‌بخشی و باروری (سبحانی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۶۲-۵۷)؛ ذبح کودکان کنعانی برای بعل (قائمی، ۱۳۹۴: ۵۲) نمونه‌هایی از قربانی کودکان است. رفته‌رفته با گسترش عقلانیت، افراد راه‌های جایگزینی برای قربانی کودکان می‌یابند. یکی از موارد تعدیل قربانی کودکان، تقدیم فرزندان برای خدمتگزاری به معابد، اماکن مقدس و زیارتگاه‌ها است که جانشینی برای قربانی نخست‌زادگان و کودکان محسوب می‌شود. در کتاب اسطوره قربانی درباره رواج چنین رسمی بین اینکاها آمده است: «هر خانواده‌ای برای برآورده شدن حاجات و نیاز خود، نذر می‌کرد که یکی از کودکان خویش را وقف معبد نماید یا در راه خدای ماه، قربانی سازند. رسمی که در میان یهودیا، کنعانیان، کارناژیان و فلسطینیان مرسوم بوده است» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۱۴۹). وقف حضرت مریم برای خدمتگزاری به معبد، توسط مادرش نوعی تلطیف قربانی انسانی است. در کتاب طبقات ناصری درباره این داستان چنین آمده است: «چون مادر مریم حامله شد، نذر کرد، فرزندی که بیارد بر خدمت خدای تعالی وقف باشد» (منهاج‌سراج، ۱۳۴۲: ۴۳).

صاحب کتاب شاخه زرین درباره رواج چنین رسمی در هندوستان می‌گوید: «در هند، افرادی که وقف خدمت در معابد بودند، دیوا-داسی (خادمان خدایان) نامیده می‌شدند. وظیفه رسمی آنان رقص در معبد، پاک کردن بت، مراقبت از آتش مقدس بود. در سال ۱۰۰۴م در معبد بزرگ چولا در طنجوری چهارصد زن معبد، وقف بت بودند. زنان آبستن برای اطمینان از زایمان بی‌خطر، اغلب نذر می‌کنند که فرزندان‌شان را اگر دختر باشد، وقف خدمت به خدا کنند. در میان بافندگان کالیکوندارم، شهرکی در ایالات مدرس، دختر بزرگ هر خانواده‌ای وقف معبد می‌شود» (فریزر، ۱۳۸۷: ۳۷۵). با توجه به این گفته، می‌توان استنباط کرد که این عمل، باوری عقیدتی بوده است و فرد با وقف زندگی خود به معبد، بندگی خود را به خداوند ثابت کرده و با او پیوند مستحکمی برقرار می‌کند. در گرشاسب‌نامه که وقایع آن در سرزمین هند جریان دارد، گوشه‌هایی از این رسم انعکاس یافته است.

به نظر می‌رسد فاحشگی مقدس در بابل و بیبلوس، گونه‌ای از واگذاری کودکان برای خدمت به معابد است. «همان‌گونه که بیشتر در بابل، بکارت دختران پرستنده خویش را به عنوان هدیه و قربانی قبول می‌کرد. در بیبلوس^۱ نیز زنانی که آستارته را عبادت می‌کردند، گیسوان خود را به عنوان هدیه به وی تقدیم کرده و یا خود را به نخستین بیگانه‌ای که در معبد از آنان تقاضای همخوابگی می‌کرد، تسلیم می‌نمودند. قربانی کردن بکارت در معبد، تنها به عنوان تقدیم کردن هدیه‌ای به آستارته نبود، بلکه مشارکتی بود با این الهه در بذل نفس و عرض» (معصومی، ۱۳۸۸: ۸۱). در اینجا اشاره شده است که قربانی بکارت و ریختن خون در اندیشه معتقدان آن به صورت نمادین نوعی بذل نفس شمرده می‌شد.

در داستانی از گرشاسب‌نامه، گرشاسب در بتخانه سوبهار، بتی را می‌بیند که درختان را بارور می‌کرد و کنیزکان به روسپیگری می‌پرداختند و مزد حاصل از این کار را به بت تقدیم می‌کردند.

کنیزان یکی خیل، پیشش به پای	پری‌فش همه گلرخ و دلربای
همی هر یک از پر طاوس باد	زدش هر زمان و آفرین کرد یاد
به نزدیک مردان به طمع بهشت	شدندی به مُزد از پی کار زشت
بدان بت بداندی از مُزد چیز	کنون هست از این‌گونه در هند نیز
در آن خانه دید از شمن مرد شصت	میانشان یکی پیر، شمعی به دست
بپرسید ازو کان کنیزان که‌اند؟	چه چیز این بت و پیش او از چه‌اند
خدایست گفت این و ایشان به ناز	مگس زو همی دور دارند باز

(اسدی‌طوسی، ۱۳۱۷: ۲۵۵).

همان‌طور که از ابیات بالا مشخص می‌شود، واگذاری خود به دیگران و تقدیم مزد حاصل از آن به منظور جلب رضایت ایزدان (بت‌ها) و رسیدن به بهشت انجام می‌شود و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس هماهنگ است. علاوه بر این، پرستش و وقف خود به بت با نظریه پرستش اشیاء بی‌جان و اتحاد با روح توتمی از دورکیم سازگار است. با توجه به گفته فریزر مبنی بر وقف کودکان به معابد به منظور زایمان آسان، کنیزان و دختران خدمه بت از کودکانی بوده‌اند که از بدو تولد یا آغاز کودکی به معابد پیشکش می‌شده‌اند. این عمل، رسم بسیار کهنی است که در هند رواج داشته است و شیوه تعدیل‌یافته‌ای از قربانی‌های کودکان و نخست‌زاده‌ها محسوب می‌شد که با هدف جلب رضایت ایزدان و بلاگردانی انجام می‌شد و با نظریه تعدیل قربانی از ماکس وبر همخوانی دارد.

^۱. Byblos.

ختنه و اخته‌کردن

انسان‌های ابتدایی بر این پندار بوده‌اند که هر چیز مقدّسی که در جوار اشیاء مقدّس دیگری قرار گیرد، خود نیز جنبه مقدّس خواهد یافت و کودک که نتیجه دو عضو مقدّس، آلت تناسلی مرد و زن، به شمار می‌رود نیز مقدّس است و گران‌بهارترین عامل قربانی برای خدایان می‌تواند باشد (فریزر، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

اسرائیلیان ظاهراً رسم ختنه را «نجات‌دهنده جان فرزندان از طریق پیشکش کردن چیز دیگری به جای آن می‌دانسته‌اند» (همان: ۳۲۹). رفته‌رفته میان مردم «این یقین حاصل گشت که ارباب انواع از این جایگزینی ناخشنود نخواهند شد و اگر هدایای ارزشمندی چون کودکان، زنان و نوجوانان را از دست داده‌اند به جای آنان، پاره گوشت و قطره خونی از بدن همان افراد به درگاه متعالی آنان تقدیم می‌گردد» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۱۸۷). در واقع «پس از بازگشت ابراهیم از مصر است که مراسم ختنه، جای قربانی را می‌گیرد و قوم یهود راضی می‌شوند به جای سوزاندن فرزندان کوچک و یا ریختن خون آنان بر سنگ قربانگاه، عضوی از بدن را که جنبه تقدّس و بقای نسل دارد در راه خدای خود نثار کنند» (همان: ۲۲۲). دوران^۱ درباره بی‌اعتبار شدن آیین قربانی کودکان و تبدیل آن به بریدن بخشی از اندام جنسی آنان چنین می‌گوید: در سوریه، مردان همچون روز عید، خود را می‌آراستند و به قربانگاه می‌آمدند. بانگ کوفتن طبل و دمیدن در نی تا اندازه‌ای بود که فریاد کودکانی را که می‌سوختند، خاموش می‌ساخت؛ اما بیشتر به قربانی‌هایی می‌پرداختند که وحشیگری آن‌ها کمتر بود. به این ترتیب که کاهنان به خود زخم می‌زدند تا خون آنان قربانگاه را رنگین کند یا پوست ختنه‌گاه کودک را به جای زندگی او تقدیم خدایان می‌کردند و یا کاهنان مبلغی پول در بهای همین پوست از طرف خدایان می‌پذیرفتند و این چنین کار قربانی کودک پایان می‌پذیرفت (دوران، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۴۲).

علاوه بر ختنه کردن کودکان، رسم اخته کردن نیز در جشن‌های مذهبی وجود داشت: در جشن آستارته در سوریه، همچون جشن سیبله در فنیقیه در مصیبت آدونیس، معشوق درگذشته آستارته، کاهنان خود را اخته می‌کردند و با چاقو بر تن خود می‌زدند. در پایان مراسم نیز برخی حاضران برای آن که وفاداری خود را به الهه صاحب جشن ثابت کنند، خود را خصی می‌کردند (معصومی، ۱۳۸۸: ۷۹). چنین رسمی نیز در میان مایها دیده می‌شود. «در میان مردان و زنان مایایی، رسم خودقربانی نیز وجود داشت. در حالی که شخص زانو می‌زد با ریختن خون قسمتی از بدن در مقابل حاکم یا فرد روحانی (در مردان آلت تناسلی) بندگی خود را به خدایان ثابت می‌کردند» (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۴۵).

با توجه به بررسی‌های انجام شده به نظر می‌رسد، بریدن آلت تناسلی (اخته یا خصی کردن) یا بخشی از آن (ختنه)، شکل تلطیف شده‌ای از قربانی انسانی و قربانی نخست‌زادگان است که در دنیای باستان رواج داشت و به منظور جلب رضایت خدایان و دفع خشم آنان انجام می‌شد.

در آثار نظم بررسی شده تنها در متون عرفانی (مثنوی) نمونه‌ای از عمل اخته کردن یافت شد که به منظور سرکوب نفس انجام شده است و مولانا آن را مذموم می‌شمارد. در مثنوی در بیان حدیث «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ» به رواج رسم بریدن آلت تناسلی توسط راهبان اشاره شده است:

هین مکن خود را خصی، رهبان مشو	ز آن که عفت هست، شهوت را گرو
بی‌هوا، نهی از هوا ممکن نبود	غازی بر مردگان نتوان نمود

⁶ - Durant.

(مولوی، ۱۳۹۱/۵: ۱۸۰).

به نظر می‌رسد در متون عرفانی، خصی نمادی از قطع طبیعت نفسانی و نوعی خوارداشت نفس به منظور تزکیه و ارتباط با منشأ قدسی است؛ اما این رسم، ریشه در اندیشهٔ قربانی انسانی دارد و نوعی قربانی و سرکوب نفس است که بعدها جنبهٔ مجازات و شکنجه می‌یابد. به نظر می‌رسد، رسم غیرانسانی اخته کردن و بریدن آلت تناسلی رفته‌رفته با ختنه و بریدن بخشی از پوست آلت تناسلی کودک جایگزین می‌شود. ریختن خون اندام جنسی کودک و بریدن بخشی از آن که جنبهٔ تقدس داشته، جایگزینی برای قتل آیینی اوست. اهداف بنیادین این عمل با گذشت زمان به دست فراموشی سپرده می‌شود و جنبهٔ پزشکی و بهداشتی می‌یابد. هدف معتقدان و مجریان این رسم، چاره‌اندیشی به منظور حذف جنبه‌های خشن و غیرانسانی قربانی کودکان با هدف تقرب به نیروهای برتر و دفع ناخشنودی آن‌ها بوده است. این مصداق با نظریه‌های تعدیل قربانی از ماکس وبر، بلاگردانی فریزر و خشنودی خدایان از بویس سازگار است.

در پایان دربارهٔ سیر تعدیل قربانی می‌توان گفت: اغلب این عقیده رایج است که در جوامع نخستین، ابتدا قربانی به صورت انسانی و به منظور حاصلخیزی طبیعت و محصولات انجام می‌گرفت و رفته‌رفته با عقلانی شدن نظام‌های مذهبی، قربانی‌های انسانی با قربانی‌های حیوانی جایگزین شد و هر چه جلوتر می‌آییم، قربانی‌های حیوانی، جای خود را به قربانی‌های غیرخونی می‌دهد اما به نظر می‌رسد، همان‌طور که امروزه، انواع مختلف قربانی‌های خونی چون قربانی گاو، گوسفند و... قربانی‌های غیرخونی چون پول، طلا، نذر نوبر محصول یا پیشکش‌های معنوی چون نماز، روزه، خدمت به اماکن مقدس و طبقات محروم و... به موازات هم و بنا بر موقعیت‌های گوناگون و شرایط اقتصادی فرد، انجام می‌شود در گذشته نیز انواع این پیشکش‌ها بنا به اهمیت آن موضوع و بحران تقدیم می‌شد؛ مثلاً در شرایط بسیار حساس و پرمخاطره، قربانی‌های انسانی و حیوانی تقدیم می‌شد یا برای حفظ و بلاگردانی از محصول، بخشی از محصول پیشکش می‌شد و یا این‌که افراد برای خدمت به معابد و اماکن مقدس، بخشی از دارایی و اشیاء ارزشمند خود را تقدیم می‌کردند. البته نباید تأثیر گسترش آگاهی و پیشرفت فکری و تلاش مصلحان اجتماعی در تعدیل و کاهش شدت خشنونت در تقدیم قربانی و پیشکش‌های خونی را نادیده گرفت. این عوامل روی هم رفته باعث شد از بار جادویی قربانی و مناسک خرافی آن کاسته شود.

نتیجه‌گیری

تعدیل قربانی انسانی در متون نظم روایی ادبیات فارسی - حماسی، غنایی و عرفانی - در مواردی از جمله: سوراخ کردن گوش و ریختن مقداری از خون یا فصد کردن، خراشیدن صورت، بریدن زلف، جامه دریدن، واگذاری کودکان به معابد مقدس، ختنه و خصی کردن دسته‌بندی می‌شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد، مصداق قربانی و شیوه‌های تعدیل قربانی انسان در متون حماسی نسبت به غنایی و عرفانی، مصداق بیشتری دارد اما بحث تعدیل قربانی انسان در متون عرفانی نسبت به متون حماسی و غنایی، دگرذیسی و تفاوت معنایی برجسته‌ای می‌یابد؛ مثلاً خصی، نمادی از قطع طبیعت نفسانی و نوعی خوارداشت نفس به منظور تزکیه و ارتباط با منشأ قدسی محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد، ختنه و خصی کردن، صورت تعدیل یافته‌تری از رسم قربانی نخست‌زادگان باشد که در میان راهبان رایج بود و نوعی سرکوب نفس و چشم‌پوشی از لذات داشت. خراشیدن چهره نیز تحول معنایی می‌یابد و به نظر مولانا، نماد سرکوب نفس و نفی آنانیت است تا مشاهدهٔ زیبایی چهره، فرد را در دام خودشیفتگی و خودبینی گرفتار نسازد و از این منظر، خراشیدن چهره در متون عرفانی تفاوت برجسته‌ای با خراشیدن چهره در سایر متون - حماسی - می‌یابد و اغلب به منظور پامال کردن نفس و نفی خودبینی انجام می‌شود. بریدن و کوتاه کردن مو نیز در متون عرفانی، شکلی رمزی می‌یابد و با هدف کاستن زینت

و زیبایی افراد و عدم توجه به جسم انجام می‌شود و نماد سرکوب نفس و نفی خودبینی است. رسم پاره کردن جامه در سوگ و هنگام حوادث و بلاها نیز که مصادیق فراوانی از آن در متون حماسی و گاه غنایی دیده می‌شود در متون عرفانی، صورتی نمادین از قربانی نفس و خودکشی است. این رسم در متون عرفانی با حفظ همین معنا، جنبه دیگری می‌یابد و آن گره‌گشایی و رها شدن از جمیع تعلقات دنیوی است. در مورد مطابقت مصادیق یافت شده با نظریه‌های قربانی باید گفت: نظریه‌های تعدیل قربانی از ماکس وبر، بلاگردانی فریزر، جلب رضایت خدایان از بویس در تحلیل مصادیق قربانی، کارآمدتر و انعطاف‌پذیرتر از سایر نظریه‌هاست. درباره سیر تعدیل قربانی می‌توان گفت همان‌طور که امروزه، انواع مختلف قربانی‌های خونی و غیرخونی چون قربانی گاو، گوسفند، پول، طلا، نذر نوبر محصول یا پیشکش‌های معنوی چون نماز، روزه، خدمت به آماکن مقدس و طبقات محروم و... به موازات هم و بنا بر موقعیت‌های گوناگون و شرایط اقتصادی فرد، انجام می‌شود در گذشته نیز انواع این پیشکش‌ها بنا به اهمیت آن موضوع و بحران تقدیم می‌شد؛ مثلاً در شرایط بسیار حساس و پرمخاطره، قربانی‌های انسانی و حیوانی تقدیم می‌شد یا برای حفظ و بلاگردانی از محصول، بخشی از محصول پیشکش می‌شد و یا این‌که افراد برای خدمت به معابد و آماکن مقدس، بخشی از دارایی و اشیاء ارزشمند خود را تقدیم می‌کردند. البته نباید تأثیر گسترش آگاهی و پیشرفت فکری و تلاش مصلحان اجتماعی در تعدیل و کاهش شدت خشونت در تقدیم قربانی و پیشکش‌های خونی را نادیده گرفت.

منابع

- اسدی طوسی، ابونصر علی‌بن محمد. (۱۳۱۷). *گرشاسب‌نامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: چاپ‌خانه بروخیم.
- اخوان نبوی، قاسم. (۱۳۹۴). *جامعه‌شناسی دین*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اسلام، علیرضا. (۱۳۹۴). «تحول قربانی از انسان به حیوان»، *پژوهش‌های ادیان*، د ۳، ش ۶: ۸۷-۶۵.
- الیاده، میرچا. (۱۳۶۵). *بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، چ ۱، تبریز: نیما.
- (۱۳۶۸). *آیین‌ها و نمادشناسازی*، ترجمه نصرالله زنگویی، چ ۱، تهران: آگاه.
- آمیدی، ایوب؛ مشرف‌الملک، مریم؛ اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۴۰۱). «بررسی آیین قربانی انسان در هند، ایران و بین‌النهرین»، *مطالعات شبه قاره*، ۱۴، ش ۴۲: ۳۷-۹.
- آمیدی، ایوب. (۱۴۰۱). «بررسی و تحلیل خودکشی در متون حماسی بر اساس نظریه‌های قربانی»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، س ۱۸، ش ۱: ۱۲۸-۱۰۵.
- آزادی‌ده‌عباسی، نجمه. (۱۳۹۴). «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره و عرفان»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۱، ش ۳۸: ۴۰-۱۱.
- آقاخان‌بیژنی، محمود، و سیدمرتضی هاشمی و صادقی، اسماعیل. (۱۳۹۶). «بلاگردانی در قوم بختیاری»، *فرهنگ و ادبیات عامه*، س ۵، ش ۱۴: ۶۷-۴۹.
- آقاخان‌بیژنی، محمود؛ طغیانی، اسحاق و محمدی‌فشارکی، محسن. (۱۳۹۷). «آیین قربانی در شاهنامه»، *فرهنگ و ادبیات عامه*، س ۶، ش ۲۰: ۲۰-۱.
- آقای‌مبیدی، احمد. (۱۳۹۰). «فطری بودن قربانی و راز انحرافات در آن در ادیان ابتدایی»، *نشریه معرفت ادیان*، س ۲، ش ۲: ۱۴۲-۱۱۷.
- ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر. (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*، ویراسته رحیم عقیقی، چ ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۷). *کوش‌نامه*، به کوشش جلال متینی، چ ۱، تهران: علمی.
- بویس، مری. (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زردشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، چ ۱، تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶). *از اسطوره تا تاریخ*، چ پنجم، تهران: چشمه.

- تفلیسی، ابوالفضل حبیبی (۱۳۹۰). *کفایة الطب*، تصحیح زهرا پارساپور، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۵). *هفت اورنگ*، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، چ ۱، تهران: اهورا.
- جبارہ ناصرو، عظیم (۱۴۰۱). «بررسی اسطوره ایزد گیاهی / خدای شهیدشونده در قصه پسر پادشاه»، پژوهشنامه ادب حماسی، س ۱۸، ش ۱، ۱۳۹-۱۴۹.
- جوینی، عطا ملک بن محمد (۱۳۸۹). *تاریخ جهانگشای جوینی*، به اهتمام احمد خاتمی، چاپ دوم، ج ۳-۱، تهران: علم.
- حسن آبادی، محمود؛ ادیبان، فاطمه (۱۳۹۵). «تحلیل مضمون قربانی در اشعار بیدل»، کهن نامه ادب فارسی، س ۷، ش ۱: ۵۰-۲۵.
- حیدری، حسن؛ صادق پورمبارکه، مژگان (۱۳۹۸). «اسطوره خون»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۱۵، ش ۵۵: ۱۴۰-۱۰۷.
- خراسانی، محبوبه؛ فشارکی، محمد و دوانی، فزونه (۱۳۹۴). «بازتاب نمادین قربانی میتراپی در هفت‌پیکر»، متن‌شناسی ادب فارسی، ۷، ش ۲: ۲۰-۱.
- دورانت، ویل (۱۳۷۸). *تاریخ تمدن: عصر ایمان (بخش دوم)*. ترجمه ابوالقاسم طاهری، ج ۴، ۲، ۱، چ ۳، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رضی، هاشم (۱۳۶۶). *تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی*، چ ۱، تهران: فروهر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۶). *فروع ابديت*. چ ۱۳، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- ستاری، جلال (۱۳۶۸). *افسون شهرزاد*، پژوهشی در هزارافسان، چ ۱، تهران: توس.
- شیرنگ‌نامه (۱۳۹۵). به کوشش ابوالفضل خطیبی و گابریله وان‌دین‌برگ، چ ۱، تهران: انتشارات محمود افشار.
- شوالیه، ژان؛ گربران، آلن (۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضائی، چ ۴، ۱، تهران: جیحون.
- طیب‌طهرانی، محمد هاشم بن محمد طاهر (۱۳۹۰). *درع‌الصحة*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۵). *مصیبت‌نامه*، به کوشش محمدحسین مجدّم، چ ۷، تهران: زوار.
- عیوقی (۱۳۴۳). *ورقه و گلشاه*. به اهتمام ذبیح‌الله صفا، چ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق با همکاری محمود امیدسالار و ابوالفضل خطیبی، جلد ۱-۸ تهران: دایرة-المعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز (۱۳۸۷). *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- فولادی، محمد؛ غلامی، زهرا (۱۳۹۸). «باورهای عامیانه درباره خونریزی»، فرهنگ و ادبیات عامه، ۷، ش ۲۵: ۱۰۴-۸۱.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷). *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ترجمه یدالله موقن، چ ۲، تهران: هرمس.
- گرجانی، فخرالدین اسعد (۱۳۴۹). *ویس و رامین*، تصحیح ماگالی تودا و الکساندر گواخاریا، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- گری، جان (۱۳۷۸). *اساطیر خاور نزدیک*، ترجمه باجلان فرخی، چ ۱، تهران: اساطیر.
- لطیف‌پور، صبا (۱۳۹۴). «مراسم قربانی نزد هندی اروپاییان، هندیان و ایرانیان». ویژه‌نامه نامه فرهنگستان (شبه قاره)، ش ۵: ۷۸-۵۳.
- محمدییک (بی‌تا). *دستور الفصد*، نسخه خطی موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی.
- مصطفوی، علی اصغر (۱۳۶۹). *اسطوره قربانی*، چ ۱، تهران: بامداد.
- معصومی، غلامرضا (۱۳۸۸). *دایرةالمعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان*، ج اول، چ ۱، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- منه‌اج سراج (۱۳۴۲). *طبقات ناصری*، به تصحیح و مقابله عبدالحی حبیبی قندهاری، چ ۲، کابل: پوهنی مطبعه.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبلخی (۱۳۹۱). *شرح جامع مثنوی*، تألیف کریم زمانی، جلد ۶-۱، چ ۲۸، تهران: اطلاعات.
- ناس، جان بی (۱۳۷۷). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۴). *خمسه*، به کوشش سعید حمیدیان، چ ۲، تهران: قطره.

ویر، ماکس.(۱۳۸۴). *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، چ ۱، تهران: سمت.
مادح، قاسم. ۱۳۸۰. *جهانگیرنامه*. به کوشش سیدضیاءالدین سجادی و مقدمه مهدی محقق، چ ۱، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

مهدی‌زاده، علی.(۱۳۹۲). «قربانی کردن از دیدگاه قبایل ابتدایی در مغرب‌زمین و نظر قرآن»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، ش ۲۸: ۱۵۸-۱۳۸.

Brown, P.(2005). *Cannibalism. Encyclopaedia Of Religion*, Eliade, M, Vol 3.(E. r).

Carter, J. (2003). *Understanding Religious Sacrifice*, Continuum, London. New York.

Faherty. R.L. (1991). The new encyclopedia Britannica: *Sacrifice* vol 26, p.p. 836-841, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Geertz, Clifford. (1973). *Interpretation of Cultures*, Basic Book Graf, Inc, New York.

Mogk, E.(1909). *Die Menschenopfer ben Germanen*, Leipzig, Teubner, P. 6.

