

تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری «عروس غریق در بن دریای چین»

زهرا زارعی ^{id}* - حمیدرضا خوارزمی ^{id}**

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

چکیده

برخی از ابیات شعرا به آیین اسطوره‌ای خاصی دلالت دارند که تنها با تحلیل بن‌مایه‌های آن آیین می‌توان به درک درست و دقیقی از مفهوم بیت، دست یافت. در این پژوهش با تحلیل بیتی از منوچهری، شاعر قصیده‌پرداز سده پنجم هجری: (گشت نگارین تذرو پنهان در کشتزار/ همچو عروسی غریق در بن دریای چین) در پی آن هستیم که به ریشه‌های تاریخی آیین به کار رفته در مصراع دوم اشاره نماییم. برای دستیابی به این هدف، نگارندگان در این جستار کوشیده‌اند تا با استفاده از نظریه‌های حوزه اسطوره‌شناسی و مراجعه به اسطوره‌های گوناگون با روش توصیفی - تحلیلی به هدف یاد شده پاسخ دهند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در دوره‌ای از چین، دختران بنا به دلایلی مثل زندگی‌بخشی و پیشگیری از طغیان رودخانه، با چهره و لباس‌های آراسته، در رودخانه قربانی می‌شدند.

کلیدواژه: اسطوره، چین، خدای رود، قربانی، منوچهری.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳

*Email: zahrazarei4241@gmail.com

**Email: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir (نویسنده مسئول)

مقدمه

انسان نخستین به وسیلهٔ نماد، تجربیات زندگی خود را به تصویر می‌کشید و در تلاش است تا از این طریق به زندگی‌اش معنا ببخشد. (شعبانی و رومی ۱۳۸۸: ۱۴۳) با گذشت زمان مفهوم این نمادها رفته‌رفته فراموش شد و انسان برای اینکه به درکی از این نمادها برسد، دست به تخیل می‌زند و روایت‌هایی را برای نمادها خلق می‌کند و بدین طریق اسطوره شکل گرفت. کاسیرر معتقد است که اسطوره را می‌توان عینی شدن تجربه‌های اجتماعی بشر دانست (کاسیرر ۱۳۶۲: ۱۵) که این تجربه‌ها در آیین‌ها نمود پیدا می‌کرد. آیین وسیله‌ای بود که انسان از طریق آن کنجکاوای خود را نسبت به پدیده‌های پیرامونش رفع می‌کرد و سعی داشت به وسیلهٔ آن ترس خود را در زمان وقوع بلایای طبیعی مانند سیل، زلزله، فوران آتش‌فشان، طغیان رودخانه و... مهار کند که آیین قربانی یکی از نمودهای آن است. پیشینهٔ قربانی را باید در رسوم اقوام کهنی جست‌وجو کرد که قربانی را به عنوان هدیه‌ای به پیشگاه خدایان و نیروهای طبیعت تقدیم می‌کردند، تا خشم آن‌ها نسبت به انسان‌ها فروکش کند و موجب آشتی میان قربانی‌دهنده و نیروهای ماورایی شود. (فروید ۱۳۹۷: ۲۲۰) قربانی دو نوع است: ۱. خونی؛ ۲. غیرخونی که قربانی غیرخونی مواردی مانند گیس بریدن، آتش‌زدن هفت شاخهٔ هیزم، اهداء خوراکی به مردگان و ... را دربرمی‌گیرد (امیدی و همکاران ۱۳۹۹: ۱۷۳) و قربانی خونی شامل قربانی حیوان و انسان می‌شود. اقوام بدوی «قربانی انسانی را عالی‌ترین تجلیات ستایش‌آمیز خود نسبت به خدایان می‌دانستند» (مصطفوی ۱۳۶۹: ۱۵۱-۱۵۰) و هنگامی که قربانی کردن چهارپایان و تقدیم هدیه‌های گوناگون به پیشگاه خدایان، حاصلی نداشت، دست به این نوع از قربانی می‌زدند.

آیین قربانی انسانی در اغلب نقاط جهان وجود داشته است و در برخی نواحی همواره این آیین جریان دارد؛ برای نمونه می‌توان به قربانی کردن کودکان برای بت

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری... / ۵۱

بعل در میان فنیقی‌ها (راوندی ۱۳۷۴: ۵۶ - ۵۵) و قربانی کردن چهل دختر زیبا برای روح چنگیزخان مغول (خوارزمی ۱۳۹۲: ۲) اشاره کرد. در بیتی از منوچهری آمده:
گشت نگارین تدرو پنهان در کشتزار / همچو عروسی غریق در بن دریای چین
(منوچهری دامغانی ۱۳۹۰: ۱۸۰)
جلوه‌هایی از قربانی انسانی در منطقه زین‌لین چین نمود دارد که در این پژوهش به آن می‌پردازیم.

سؤال و هدف پژوهش

نگارندگان در این پژوهش با هدف روشن‌کردن ریشه‌های تاریخی بن‌مایه به کار رفته در بیتی از منوچهری و با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به پرسش‌های زیر هستند:

۱. بیت مورد پژوهش منوچهری، به چه آیینی اشاره می‌کند؟
۲. پیشینه این آیین چیست؟
۳. بن‌مایه‌ها و درون‌مایه اسطوره‌ای این تشبیه چیست؟

اهمیت و ضرورت پژوهش

برخی بن‌مایه‌های اسطوره‌ای بازمانده از ذهن بدوی بشر همواره همراه او بوده و در مظاهر مختلف زندگی او پیوسته به شکل‌های گوناگون تکرار می‌شده است. روشن‌کردن گوشه‌ای از این بن‌مایه‌ها، علاوه بر نمودار ساختن منش و روش بشر در برخورد با طبیعت، پایه و اساس روایت شاعر را روشن خواهد ساخت.

پیشینه پژوهش

تاکنون در زمینه تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای بیت مورد بحث از منوچهری: «گشت نگارین تدرو پنهان در کشتزار / همچو عروسی غریق در بن دریای چین»،

پژوهشی صورت نگرفته و پژوهشگری به اسطورهٔ قربانی در این بیت پرداخته است، اما پژوهشگران به دیگر عناصر اسطوره‌ای در شعر منوچهری و همچنین تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و کارکرد اسطوره در اشعار دیگر شاعران پرداخته‌اند که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

درودگریان (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «نوروز، مهرگان، سده، بهمنجه و اساطیر باستانی در شعر منوچهری»، پس از معرفی اجمالی شاعر، ابتدا به تعریف اسطوره و سپس شرح و بررسی نوروز، مهرگان، جشن سده و بهمنجه از دیدگاه تاریخ و اسطوره پرداخته‌اند و آن‌گاه تأثیر این اعیاد را در اشعار منوچهری مورد کندوکاو قرار داده و سپس به ابیاتی پرداخته‌اند که در آن شاعر از شاهان و پهلوانان اساطیری یاد کرده است.

سراج (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «مقایسهٔ تطبیقی کارکرد اسطوره در شعر خلیل حاوی و منوچهر آتشی»، به جلوه‌های اسطوره در شعر خلیل حاوی و منوچهر آتشی و بر پایهٔ مکتب ادبیات تطبیقی آمریکایی پرداخته است و این نتیجه حاصل شده است که توجه به کارکرد اسطوره به‌عنوان ابزاری برای بیداری ملت و توجه به جنبه‌هایی از میراث کهن اسطوره‌های فارسی و عربی و اساطیر یونانی که انسان معاصر را به مقاومت و ایستادگی در برابر ظلم و ستم فرامی‌خواند، مهم‌ترین وجوه همانندی و تشابه در شعر دو شاعر است.

فوزی و صادقی مرشت (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه نمادهای اسطوره‌ای در شعر ابوریشه»، به بررسی مهم‌ترین نمادهای اسطوره‌ای شعر ابوریشه پرداخته‌اند و ماحصل کلام این است که شاعر در داستان‌های شخصیت‌های تاریخی تصرف کرده و به بازنگاری آن در قالب داستان اساطیری پرداخته است.

مشهدی و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره‌سازی رماتیک در شعر سیاوش کسرابی»، با تکیه بر نگاه ویژهٔ رماتیک‌ها به اسطوره و تلاش آن‌ها در تغییر

ساخت و تفسیر اسطوره‌های کهن و آفرینش اسطوره‌های مدرن به تحلیل و چگونگی بازتاب شخصیت‌های اسطوره‌ای در شعر سیاوش کسرایی به عنوان شاعری که سروده‌هایش از ویژگی‌های رمانتیسم تهی نیست، پرداخته‌اند و برآیند این مقاله این بوده است که سیاوش کسرایی با توسل به اسطوره‌سازی از جنبه رمانتیک در شعر خود، سعی در به تصویر کشیدن زمان و مکانی آرمانی دارد که انسان، در آن هم به یک احساس ناب آرمان‌گرایانه، دست یابد و همه آرزوهای خود را، تحقق‌یافته تلقی نماید.

دلایی میلان و سلیمان (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «بازتاب نمادهای اسطوره‌ای در اشعار احمد شاملو و شیرکو بیگس» به بهره‌گیری احمد شاملو و شیرکو بیگس از نمادهای اسطوره‌ای پرداخته و تفاوت‌ها و شباهت‌هایشان را بیان کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که علاوه بر اینکه هر دو شاعر به اشعار همدیگر آشنا داشته‌اند، در چند زمینه دارای افکار و دیدگاه‌های مشابه و مشترکی بوده‌اند.

سلمانی‌نژاد مهرآبادی و سیف (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی اسطوره و انواع آن در شعر معاصر، با نگاهی به شعر موسوی گرمارودی»، در پی پاسخ به این پرسش بودند که گرمارودی از چه نوع اسطوره‌هایی در اشعارش بهره جسته است. نتیجه حاصل شده این است که گرمارودی در اشعارش از اساطیر مختلف ملی و مذهبی استفاده کرده است و بیشترین توجه شاعر، به اساطیر مذهبی بعد از اسلام است. اساطیر دینی قبل از اسلام، در درجه دوم استفاده قرار دارند و اساطیر ملی با فاصله‌ای کم در درجه سوم اهمیت قرار می‌گیرند.

سلمانی‌نژاد مهرآبادی (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی و تحلیل گونه‌های مختلف اسطوره در شعر سهراب»، به اشاره شاعر به نیلوفر به عنوان اسطوره‌ای مشترک میان ایران و هند و همچنین توجه او به اساطیر آفرینش، پرداخته است. نتیجه این مقاله این بوده است که اساطیر در شعر سهراب بیشتر از طریق روایت

یادآوری می‌شوند و شاعر کمتر به ذکر نام مستقیم می‌پردازد؛ از این رو دریافت آن‌ها در شعرش کمی دیرپاب است. وی در عین حال به اساطیر مختلف اعم از اساطیر مذهبی و ملی پیش از اسلام و پس از اسلام و نیز اساطیر غیر ایرانی توجه داشته است.

همان‌گونه که ذکر شد نویسندگان از دیدگاه‌های گوناگون به مفاهیم اسطوره‌ای در شعر توجه کرده‌اند، اما در زمینه بن‌مایه مورد نظر در شعر منوچهری، پژوهشی صورت نگرفته است.

بحث و بررسی

آیین قربانی برای آب

«هوبو» یا «بینگ - ای» و خدای رود زرد، بزرگ‌ترین رود - خدایی است که در افسانه‌ها و اساطیر چین به آن اشاره شده است. (کریستی ۱۳۷۳: ۱۲۲) در واقع، رنگ زرد در اساطیر چین نماد طبقه‌ای ویژه و مجزا از مردم عامه است (بیرل ۱۳۸۴: ۲۰) و به این سبب در گذشته، قربانی دادن مردم چین برای این خدا و موجودی که برتر از آن‌ها به شمار می‌آمد، امر رایجی بود. از زاویه دید اسطوره‌شناسی اولین قربانی، گاو نخستین است و به دنبال قربانی کردن این حیوان، ذبح چهارپایان و در رأس آن‌ها قربانی کردن گاو رایج شد و به شکل یک آیین درآمد. (رضی ۱۳۸۱: ۳۸) هر آیینی طی گذشت قرن‌ها توسط مردم تغییر و دگرگونی می‌یابد؛ گاهی عناصری به آن اضافه می‌شود و گاهی هم عنصری از آن حذف می‌شود و یا جزئیات آیین تغییر می‌کند. زمانی در میان ملل، قربانی به قدری اهمیت و تقدس پیدا کرد که دیگر قربانی کردن گاو و گوسفند برای این امر مقدس و مهم، کافی به نظر نمی‌رسید و قربانی کردن انسان نیز به این مجموعه اضافه شد. از نظر انسان‌های پیشین، هیچ

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری.../ ۵۵

قربانی‌ای برتر از خود انسان که بهترین مخلوقات بود، برای خوشامد خدایان، وجود نداشت. (آزادی ده عباسانی ۱۳۹۴: ۱۶-۱۵)

مردم چین نیز علاوه بر نذوراتی که هر روزه به خدای رود زرد اهدا می‌کردند، هر سال دختری را عروس رود می‌کردند. (کریستی ۱۳۷۳: ۱۲۵) از نظر تایلور هر چیزی که قربانی می‌شد به قلمرو ارواح انتقال می‌یافت و می‌توانست با خدایی که برایش قربانی شده بود، ارتباط برقرار کند؛ به همین سبب بود که قربانیان ارواح زمین، دفن می‌شدند، قربانیان ارواح هوا را می‌سوزانند و قربانیان خدای آب، به آب انداخته می‌شدند. (لاجوردی و بهاری ۱۳۸۹: ۱۱) قربانی خدای رود در چین نیز طی مراسم ویژه‌ای به آب انداخته می‌شد تا در جهان دیگر به خدای رود بپیوندد و با او وصلت کند. این مراسم به این شکل برگزار می‌شد که:

«ابتدا زنان ساحره به در خانه‌ها می‌رفتند و اگر دختر زیبایی می‌یافتند، او را به عنوان عروس خدای رود زرد انتخاب می‌کردند. دختران خانواده‌های ثروتمند در صورت پرداخت مبلغ بسیار زیادی بخشیده می‌شدند، اما خانواده‌های تنگ‌دست در صورت انتخاب شدن دخترانشان، ناچار به تسلیم می‌شدند. مأموران محلی هر ساله هزار سکه نقره برای برپایی مراسم از مردم می‌گرفتند که حدود دویست یا سیصد سکه صرف عروسی می‌شد و مابقی آن به مأموران تعلق می‌گرفت.» (تانگ ۱۳۹۳: ۵۱)

هنگامی که هوا مناسب بود، مکانی زیبا در کنار رود برای عروس انتخابی مهیا می‌کردند. دختر مدت‌زمانی در این محل اقامت می‌کرد و در آن‌جا روزه می‌گرفت؛ (کریستی ۱۳۷۳: ۱۲۷) سپس باید حمام می‌کرد. او را آرایش می‌کردند و پیراهنی از ابریشم به تن او می‌پوشاندند که منوچهری به این موضوع در بیت زیر اشاره کرده است:

گشت نگارین تذرو پنهان در کشتزار همچو عروسی غریق در بن دریای چین
(منوچهری دامغانی ۱۳۹۰: ۱۸۰)

تذرو

در مورد تذرو در لغت‌نامه و فرهنگ‌نامه‌های گوناگون از جنبه معنایی مواردی ذکر شده است: «فرقاول» (معین، ذیل واژه «تذرو»); «در ادبیات فارسی بیشتر به سبب رنگین بودن پر و بال و خوش‌نقش و نگاری مورد توجه قرار گرفته است و به همین جهت بارها صفت رنگین و نگارین و... را به خود پذیرفته است.» (عبدالهی ۱۳۸۱: ۲۲) در مصرع اول بیت منوچهری نیز تذرو به دلیل رنگارنگی به عروسی آرایش شده و مزین تشبیه شده است. واژه نگارین به معنی آرایش‌شده و مزین (معین، ذیل واژه «نگارین و مزین»)، گویای این مسئله است. منوچهری در مصرع دوم نیز به بخش اصلی مراسم؛ یعنی قربانی کردن عروس در آب اشاره کرده است. پس از استحمام و آرایش عروس، او را بر بستری قرار می‌دادند و این بستر را به ته رودخانه و آنجایی که به تصور آن‌ها خدای رود، منتظر عروسی است، می‌سپردند. (تانگ ۱۳۹۳: ۵۱) دریای چین نیز می‌تواند به مناطق گوناگون اشاره داشته باشد، در جغرافیای قرن چهارم، چین به کشور فعلی اطلاق نمی‌شد، بلکه کشور فعلی تحت عنوان ماچین بود و به مرزهای حدود تبت، چین می‌گفتند.

در مورد ممالک چین آمده است: «شرقی و شمالی آن دریای محیط است و جنوبی آن اسلام و هندوستان و غربی هم دریای محیط است.» (اصطخری ۱۳۴۰: ۶) همچنین در شمردن حدود و ثغور هندوستان آورده است: «... و غربی و جنوبی ولایت اسلام و شمالی دریای چین و ماچین.» (همان: ۷) به طور کلی چین و ماچین که مفهوم آن مهاچین یا چین بزرگ باشد در *حدودالعالم من المشرق الی المغرب*، تحت عنوان چینستان آمده است. (*حدودالعالم* ۱۳۶۲: ۱۲-۱۱-۹)

در متون ادبی قرن چهارم، به خصوص *شاهنامه* فردوسی این دو واژه، چندین بار در کنار هم آمده است. به طور کلی در نگرش ادبای آن زمان، چین و ماچین دو سرزمین جدا بودند که در کنار هم قرار داشتند. در بخش مهمان‌شدن کیخسرو

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری... / ۵۷

در نزد رستم در داستان جنگ بزرگ کیخسرو، چین فاصله یک‌هفته‌ای با ماچین دارد: (ر.ک. رستگار فسایی ۱۳۷۹: ۱۰۸-۸۱؛ جعفری و پاشازانوس ۱۳۹۲: ۷۱ و ۶۹)

به چین نیز مهمان رستم بماند به یک هفته از چین به ماچین براند (فردوسی ۱۳۹۲، ج ۴: ۳۰۴)

دریای چین با توجه به سنت‌های زبانی و ادبی در دو مفهوم رود و دریای امروزی به کار رفته است؛ نمونه تاریخی آن اطلاق آمودریا و سیردریا به رود سیحون و جیحون است. در شاهنامه فردوسی هم تقریباً با ترسیم مرزها می‌توانیم متوجه شویم که واژه دریا به رودها و بحرهای اطلاق شده است.

ز کشمیر تا پیش دریای چین بر او شهریاران کنند آفرین (همان، ج ۱: ۱۷)

همه کاول و دنبر و مای و هند ز دریای چین تا به دریای سند (همان: ۱۷۷)

اینجا شاعر رود سند را در مفهوم دریا به کار برده یا در تعبیر دریای نیل، رود نیل مد نظر بوده است:

بزد مهره بر کوهه زنده‌پیل زمین جنب جنبان چو دریای نیل (همان، ج ۱: ۱۴۱)

در همین اثر، دریای چین به معنی بحر چین هم به کار رفته است:

صدم سال روزی به دریای چین پدید آمد آن شاه ناپاک دین (همان، ج ۱: ۵۲)

این بیت در روایت دربه‌دری و آوارگی جمشید آمده است که در چنگال ضحاک اسیر می‌شود. در کتب تاریخی و جغرافیایی نیز به بحر چین اشاره شده است: در آثارالبلاد آمده است: «جزیره النساء جزیره‌ای است در میان دریای چین و همه اهل آن جزیره، زنان می‌باشند و مرد در میان ایشان پیدا نشود. و گفته‌اند که حمل ایشان از میوه درختی است که در آن جزیره می‌باشد.» (قزوینی ۱۳۷۳: ۷۳؛ حموی ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳)

بین کشور ایران و چین از گذشته تاکنون مراودات تجاری و فرهنگی بسیاری وجود داشته و همین امر باعث شده است که مضامین اساطیری و آیینی چینی در شعر فارسی راه یابد. یکی از این مضامین اعتقاد مردم چین به روح داشتن دریای چین و قربانی دختران باکره برای آن بوده است.

انسان‌ها برای اهداف متفاوتی قربانی انجام می‌داده‌اند. «هدف از آیین قربانی، تقرّب به خدایان و جلب رضایت آن‌ها بوده است تا قربانی‌کننده با پیشکش قربانی از نیرو و حمایت الهی بهره‌مند شود.» (امیدی و مشرف ۱۴۰۱: ۹۲) برگزاری مراسم قربانی در رودخانه چین یا در دریای چین، بنابر دلایل متعددی برگزار می‌شد، که در ادامه به تحلیل و بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

سیل و طغیان رودخانه

گاهی برای مهار بلايای طبیعی انسان سعی می‌کرد از بلاگردان‌هایی استفاده کند تا از شر و آسیب‌رسانی آن‌ها در امان باشد. یکی از این بلاگردان‌ها قربانی بوده است. «اهدافی را که می‌توان برای قربانی مطرح کرد، عبارت است از: ۱. شکرگذاری؛ ۲. مکافات عمل؛ ۳. ممانعت از انجام عملی یا روی دادن امری. آنچه برای شکرگذاری، قربانی می‌شود، معمولاً پس از رخ دادن موضوع شکرگذاری، ذبح می‌شود؛ در حالی که در مورد سوم، نخست قربانی داده می‌شود و پس از آن باید منتظر بود تا قربانی اثر کند. نکته دیگر هم این است که شاید ارزش قربانی نوع سوم بیشتر از نوع اول باشد؛ زیرا در نوع اول یا خطری از سر گذشته و یا خیری به وقوع پیوسته است، اما در مورد نوع سوم یا می‌خواهیم از شری پیش‌گیری نماییم و یا اینکه موانع رویداد خیر را از سر راه وقوعش برداریم. هر اندازه که آن خیر برایمان مهم‌تر باشد و هر اندازه که از آن شر بیشتر گریزان باشیم به همان نسبت ارزش قربانی هم بالا می‌رود و حتی ممکن است به دفعات متعدد هم تکرار شود تا از وقوع حتمی امر مطلوب، اطمینان قلبی حاصل کنیم.» (لاجوردی و بهاری ۱۳۸۹: ۷-۶)

س ۲۰-ش ۷۴-بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری.../ ۵۹

قربانی کردن دختران در زین لین چین برای ممانعت از سیل و طغیان رودخانه از اهداف نوع سوم به شمار می‌آید. «اسطوره‌ها، بیانگر و منعکس‌کننده طبیعت آدمی هستند با تمامی نیازها و خواسته‌ها، آرزوها، بیم و امید و هراس‌ها. (رزنبرگ، نقل از: بارانی و خانی سومار ۱۳۹۲: ۷) انسان نخستین به این سبب که شناختی نسبت به حوادث طبیعی ندارد، واکنشی همراه با ترس نسبت به وقایع نشان می‌دهد و همین ترس باعث می‌شود که برای هر عنصر و پدیده‌ای خدایی خلق کند و با پناه‌بردن به آن خدا، خودش را از شرّ این حوادث ایمن سازد. (ر.ک. بارانی و خانی سومار ۱۳۹۲: ۷) انسان از آنجا که دانشی نداشت تا با روش‌های علمی به بررسی علت وقوع حوادث بپردازد، به ناچار برای تحلیل وقوع این پدیده‌ها و اقناع حس کنجکاوی خویش، قصه می‌ساخت و براساس برداشت‌های خود برای این قصه‌ها شخصیت خلق می‌کرد؛ شخصیت‌هایی که همانند انسان‌ها احساس و نیاز به هدیه، همسر و خوراک داشتند و انسان‌ها باید نیازهای آن‌ها را برطرف می‌کردند تا خدا خشمگین نشود و با آن‌ها کاری نداشته باشد؛ به همین دلیل مردم زین لین چین برای اینکه خدای رود زرد خشمگین نشود و خشمش را در قالب سیل و طغیان رودخانه آشکار نکند، برایش همسری زیبا انتخاب می‌کردند و به اعماق رود می‌فرستادند تا خدای رود بر آن‌ها خشم نگیرد و رودخانه طغیان نکند.

بلاگردانی

«بلاگردانی؛ یعنی انتقال غیرمستقیم شرّ و دور ریختن آن برای مدت زمان معین یا زمان نامحدود.» (خوارزمی ۱۳۹۲: ۱) بنابر گفته‌های فریزر، در گذشته گاهی انسان‌ها سعی می‌کردند که درد یا شرّ را به اشیا یا عناصر طبیعت انتقال دهند و خودشان از آن رهایی یابند؛ برای نمونه اگر شخصی شکم درد داشت، حلقه سر زنش را روی شکمش قرار می‌داد تا درد به شیء انتقال پیدا کند؛ سپس آن را در میان بوته‌ها

می‌انداخت و تصور می‌کرد که جادویی که موجب درد در بدنش شده بود، باطل شده است. همچنین وی در جایی دیگر نیز به اعتقاد مردم یونان مبنی بر شستن بدن فرد عاشق در رود سلمنوس و از بین رفتن درد عشق اشاره می‌کند (فریزر ۱۳۹۹: ۵۹۴) که گویا به عقیده آنان، از این طریق، رنج عشق از بدن فرد به آب انتقال می‌یافته است. نوع دیگر انتقال شرّ، انتقال به حیوان است، به این صورت که در مصر باستان، همهٔ بلاهایی که ممکن بود برای خود و سرزمین‌شان اتفاق بیفتد را بر کلهٔ گاو تلقین می‌کردند و سپس یا گاو را به یونانیان می‌فروختند و یا آن را در رودخانه می‌انداختند. یا «ایروکواها» مراسمی داشتند که در آن سگ‌های سفیدی را برای بلاگردانی می‌کشتند. مراسم به این شکل بود که در روز اول جشن، همهٔ اجاق‌های دهکده را خاموش می‌کردند و خاکسترها را به باد می‌دادند و آتش تازه‌ای روشن می‌کردند. روز بعد مردها لباس شاد و رنگارنگی بر تن می‌کردند، به خانه‌های مردم می‌رفتند و گناهان‌شان را جمع‌آوری می‌کردند. صبح آخرین روز جشن، دو سگ سفید انتخاب می‌کردند، رنگ قرمز می‌زدند و آن‌ها را می‌آراستند؛ سپس آن‌ها را خفه می‌کردند، جسدهایش را به خانه‌ای می‌بردند، گناهان مردم را به آن‌ها انتقال می‌دادند و در آخر سگ‌ها را می‌سوزانند. (همان: ۶۱۲) نوع سوم انتقال شرّ، انتقال شرّ به انسان است که مهم‌ترین نوع بلاگردانی است و برای آن مثال‌های گوناگونی از سراسر جهان وجود دارد. در آفریقای غربی شخصی را به عنوان قربانی انتخاب می‌کردند و مدت زمانی هر چه که می‌خواست در اختیارش قرار می‌دادند و با فرا رسیدن زمان مراسم قربانی، او را در شهر می‌گرداندند تا بلا و گناه و نحسی را به خود جذب کند، مردم به او دست می‌زدند تا از این طریق گناه و درد خویش را به او انتقال دهند؛ سپس سرش را از تنش جدا می‌کردند و او را به خدایشان هدیه می‌دادند. قربانی قبل از مرگ آخرین آوازه‌ایش را می‌خواند

س ۲۰-ش ۷۴-بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری.../ ۶۱
و آوازش که به گوش مردم می‌رسید، باور داشتند که قربانشان پذیرفته شده است.
(ر.ک. فریزر ۱۳۹۹: ۶۱۳)

در آیین مورد بحث؛ یعنی قربانی کردن دختران در زین لین چین، مردم این منطقه مانند مردم آفریقای جنوبی امید دارند، مصیبت‌هایی که ممکن است دامن‌گیر سرزمین و مردمانشان بشود با انجام این آیین، به عروسی که قربانی می‌شود، انتقال پیدا کند و خدای رود از این عمل خشنود گردد و خشمش فروکش کند و رود زرد که منبع اصلی تأمین آب برای مردم زین لین چین بود، همواره پرآب بماند. در هند، آیینی به نام «مریا» وجود دارد که این آیین تشابهات و تفاوت‌هایی با آیین قربانی در چین دارد. آیین مریا به این شکل بود که همانند آیین قربانی در چین دختری برای قربانی شدن برگزیده می‌شد، اما برخلاف آیین قربانی در چین این انتخاب از زمان کودکی صورت می‌گرفت. دختر پس از برگزیده شدن همچنان می‌توانست به حیات خود ادامه دهد، ازدواج کند و بچه‌دار شود تا زمانی که وقت قربانی شدن فرا برسد. پس از قربانی شدن، او را قطعه‌قطعه و در زمین‌های کشاورزی دفن می‌کردند تا از این طریق او را به خدای زمین هدیه کنند. (الیاده ۱۳۸۳: ۱۸۲) در هر دو آیین، مسئله باروری در میان است. در چین یکی از دلایل بلاگردانی از طریق قربانی کردن دختران، جلوگیری از خشکسالی و پرآبی رودخانه است و در هند نیز مسئله باروری زمین باعث می‌شود، درست در زمان خشکسالی و رشد نکردن گیاه در زمین، برای کوتاه آمدن خدای زمین، دختر را قربانی کنند تا بالای قحطی تنها جان بلاگردان را از بین ببرد و بقیه مردم در امان باشند. از این تشابه می‌توان به این نکته رسید که انتخاب قربانی زن در آیین‌های مربوط به عناصر طبیعت و همچنین آیین قربانی کردن و استفاده از بلاگردان زن در زین لین چین، بی دلیل نیست و به نظر می‌رسد به دلیل اینکه زن مظهر زاد و ولد و باروری است،

باعث شده که تصور عموم مردم در زین لین چین این باشد که چنین قربانی‌ای برای ممانعت از خشکسالی و پرآبی رود چین، قربانی مناسبی است.

بلاگردانی عموماً بر اصول ویژه‌ای استوار است. آیین قربانی کردن دختران در زین لین چین نیز از چهارچوب این اصول مستثنی نیست: ۱. شرّ و نیروهایی که باعث آسیب رساندن به انسان‌ها می‌شوند، همواره نامرئی هستند، اما وسیله‌ای که باعث انتقال شرّ می‌شود، مرئی است (فریزر ۱۳۹۹: ۶۱۸) که در آیین مورد بحث دختری به عنوان عروس رود، بار انتقال شرّ را به دوش می‌کشد؛ ۲. کار خنثی کردن شرّ به طور ادواری تکرار می‌شود و فاصله بین مراسم انتقال شرّ معمولاً یک سال است (همانجا)؛ یعنی تقریباً مصادف است با فصلی که بلاای طبیعی رخ می‌دهند؛ در زین لین چین مراسم قربانی هر سال قبل از خشکسالی و کمبود باران برگزار می‌شد. ۳. از بین بردن شرّ معمولاً پیش یا پس از یک دوره بی‌بند و باری عمومی انجام می‌شد و در این دوره، قواعد و قانون مرسوم جامعه کنار گذاشته می‌شد و هر کس مجاز بود هر کار خلاف قانون را بدون مجازات شدن، انجام دهد؛ زیرا آن‌ها بر این عقیده بودند که به زودی در مراسم پیش رو همه گناهان‌شان شسته خواهد شد. (همان: ۶۱۹) در زین لین چین، علاوه بر مردم، دختر بلاگردان نیز مدتی قبل از مراسم، مجاز بود که هر کاری که دلش می‌خواست انجام دهد و هرچه که در خواست می‌کرد، برایش فراهم می‌شد. همچنین برای او مکانی زیبا می‌ساختند تا لحظات آخر عمرش را به خوبی در آنجا سپری کند. (ر.ک. تانگ ۱۳۹۳: ۵۱)

آنیما تیسیم

آنیمیسم، نظریه‌ای است که وجود روح و موجودات غیرمادی را تأیید می‌کند. اقوام بدوی معتقد بودند که جهان، علاوه بر موجودات مادی، مسکن و محل زندگی بسیاری از موجودات غیرمادی نیز هست که برخی از آن‌ها بدخواه انسان‌ها و برخی

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری.../ ۶۳

دیگر خیرخواه آنان هستند. انسان‌ها در گذشته هرچه را که در طبیعت اتفاق می‌افتاد به موجودات غیرمادی و ارواح نسبت می‌دادند و معتقد بودند که این موجودات، در کالبد گیاهان، جانوران و اشیاء نیز وجود دارند. (فروید ۱۳۹۷: ۱۲۲) واژه آنیمیسم از واژه لاتین آنیما سرچشمه گرفته و به معنای روح و روان است (بهروزی‌نیا ۱۳۹۷: ۹۹) و معانی دیگری مانند روح پرستی، روح پنداری، (استوار ۱۳۹۶: ۱۵) زنده‌بینی و روح باوری را به آن نسبت داده‌اند. (سلامت‌نیا و دیگران ۱۳۹۸: ۲۴۷) امیرحسین آریان‌پور نیز در زمینه جامعه‌شناسی، آنیمیسم را جان‌گرایی ترجمه کرده است. (استوار ۱۳۹۶: ۱۵) فروید در *توتم و تابو*، به نظریه‌ای به نام آنیماتیسم اشاره می‌کند که از دل آنیمیسم بیرون آمده است و به طور مستقل به قائل شدن روح برای طبیعت، اشاره دارد. (فروید ۱۳۹۷: ۱۲۲) انسان در گذشته خود را از تبار گیاهان و جانوران می‌دانست و فکر می‌کرد به آن‌ها شباهت دارد. (حیدری و غفاری ۱۳۹۴: ۱۰۸) اقوام بدوی معتقد بودند که اگر انسانی زنده و حرکت می‌کند به این دلیل است که او یک انسان کوچک در درونش دارد که محرک اوست و این انسان درون روح است. (فریزر ۱۳۹۹: ۲۲۷) «هورون‌ها» ساکنان قدیمی کبک امروزی که در کانادا قرار دارد، عقیده داشتند که روح همانند خود انسان، دارای سر و بدن دست و پا است و به طور کلی نمونه کوچک‌تری از انسان است و همه ویژگی‌های انسان را در مقیاس کوچک‌تری داراست. بنابراین، به همین تناسب برای جانوران، گیاهان و دیگر عناصر طبیعت نیز چنین روحی با شمایل و ویژگی‌های انسانی قائل بودند. (همان: ۲۲۷) مردم زین‌لین چین نیز برای رود زرد شخصیتی انسانی تصور می‌کردند و قصه‌ای نیز برای آن ساخته بودند: می‌گفتند هوبو، خدای رود زرد، انسانی بود که با بستن سنگ به پای خود به رود زرد افتاده است. او با غرق شدن در رود، به نیرویی جادویی دست یافت که از این طریق می‌توانست بر مردم سلطه داشته و با قربانیانی آرام می‌شد که همانند خودش بر پایشان سنگ بسته بود؛ (کریستی ۱۳۷۳:

(۱۲۲) به همین دلیل قبل از قربانی کردن دختران به پای آن‌ها سنگ می‌بستند. بستن سنگ به پای دختران می‌تواند دلیل دیگری هم داشته باشد. در واقع، قربانی از دنیای پست قربانی‌دهنده جدا می‌شود تا اطاعت، توبه یا عشق او را به خدا نشان دهد. آن چیزی که به خداوند تقدیم شده است باید به گونه‌ای به او هدیه شود که قابل بازگشت نباشد؛ به همین دلیل قربانیان اغلب سوزانده و نابود می‌شوند؛ زیرا دارایی خداوند محسوب می‌شدند. (شوالیه و گبران ۱۳۸۵: ۴۳۰) قربانی رود زرد نیز با بسته‌شدن سنگ به پایش، امکان بازگشت به سطح آب را نداشت.

در تفکر انسان اولیه همه چیز جاندار تصور می‌شد. (شمیسا ۱۳۸۷: ۱۸۲) انسان اولیه همانند یک کودک موجودات بی‌جان را زنده تصور می‌کرد؛ یعنی همان‌گونه که کودک خودمرکزبین است، انسان اولیه نیز همه موجودات را مانند خودش زنده و دارای حرکت می‌داند. پیاژه از کودکان بسیاری سؤال کرد که آیا از نظر آن‌ها، ابر، خورشید و رودخانه، زنده‌اند و متوجه شد که کودکان زیر هفت سال آن‌ها را زنده تصور می‌کنند (سینگر و تریسی ۱۳۶۰: ۴۷) و در فکر آن‌ها بین موجودات بی‌جان و جاندار تمایزی وجود ندارد. (نوزآدان ۱۳۶۷: ۱۱۳) بنابراین، یافته‌های نوین روان‌شناسی آنیمیسم را نوعی بازگشت به کودکی می‌داند. (موسی‌پور و طالبیان ۱۳۸۰: ۱۲۲) در واقع، انسان اولیه به دلیل آگاهی‌نداشتن از ویژگی‌های خالقش و به خاطر پیچیدگی‌های رمز و راز آفرینش، این معمای دشوار را با انسان پنداشتن خالق خود و عناصر طبیعت حل می‌کرده است. او عناصری مثل کوه، جنگل و رود را زنده تلقی می‌کرده و باور داشته است که آتشفشان زمانی اتفاق می‌افتد که خدای کوه بر انسان‌ها خشم بگیرد یا طوفان نشان‌دهنده خشم خدای آسمان است. (طحانی و دادجوی توکلی ۱۳۹۵: ۹۹) مردم چین هم گمان می‌کردند که طغیان رودخانه و نازل شدن بلاها و به رنج افتادن مردم به دلیل خشم خدایی قدرتمند است. خدایی که همانند انسان‌ها می‌تواند خشمگین شود، اما خشمی فراتر از حد انسانی. خدای

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری.../۶۵

رود از نظر مردم خدایی بود با شمایل انسانی که همانند انسان نیاز به خوراک، محبت، همسر و ... داشت. مردم باید به او توجه می‌کردند و برایش نذر می‌دادند؛ درغیر این صورت خشمش خسارت‌های جبران‌ناپذیری را در پی داشت. از نظر مردم چین خدای رود همانند انسان، کمال‌طلب بود و بهترین نذورات را از مردم طلب می‌کرد به همین دلیل مردم، بهترین خوراکی‌ها و لوازم را به خدای رود هدیه می‌دادند و قبل از مراسم قربانی، تلاش می‌کردند، دختری را برای وصلت با رود زرد انتخاب کنند که سرآمد زیبارویان شهر باشد.

فرتوتی جهان

مردم بدوی، یکی از دلایل سیل، خشکسالی و بلایای طبیعی را فرتوتی جهان می‌دانستند (الباده ۱۳۶۷: ۵۱) و چون معتقد بودند که ادامه زندگی آدمیان، پرآبی رودها، و باروری زمین‌ها تنها با فداشدن موجودی زنده امکان‌پذیر است، دست به قربانی کردن افراد می‌زدند. درواقع، مرگ در نظر آن‌ها ارتباط عمیقی با زندگی داشت. مردم یکی از قبایل آفریقایی اعتقاد داشتند که نباید اجازه داد که شاه، پیر یا بیمار شود؛ زیرا با از بین رفتن قدرتش، چهارپایان ضعیف می‌شدند و نمی‌توانستند تولید مثل کنند، محصولات کشاورزی را آفت می‌زد، مردم نیز بیمار می‌شدند و از بین می‌رفتند؛ به همین دلیل در این قبیله رسم بود، قبل از آن که شاه مریض شود یا به سن پیری برسد، او را به قتل برسانند. (فریزر ۱۳۹۹: ۲۹۷) مردم، ایمان داشتند که با کشته‌شدن شاه، سرزمین‌شان حیاتی دوباره یابد؛ ضعف و مرگ، آن‌ها و چهارپایانشان را تهدید نکند، رودهایشان پرآب و زمین‌شان بارور شود. در یکی دیگر از قبایل آفریقایی، مردمی به نام «دینکاها» زندگی می‌کردند که زندگی‌شان را با دام‌پروری و کشاورزی می‌گذراندند و باران اهمیت بسیاری برای آن‌ها داشت؛ به همین دلیل افراد خاصی داشتند که وظیفه‌شان باران‌سازی بود. باران‌سازها شخصیت‌های بسیار مهمی بودند و مردم اعتقاد داشتند که درون هر یک از این باران‌سازها، روح باران‌سازی بزرگ پنهان است که از طریق باران‌سازها نسل به

نسل به او انتقال یافته است. هیچ باران‌سازی نباید به مرگ طبیعی بمیرد؛ زیرا دینکاها اعتقاد داشتند که در این صورت قبیله گرفتار قحطی و خشکسالی می‌شود؛ به همین دلیل قبل از اینکه باران‌ساز به مرگ طبیعی بمیرد، برای او گوری مهیا می‌کردند. او درون گور می‌رفت و اهالی قبیله‌اش آن‌قدر رویش خاک می‌ریختند تا خفه شود و بمیرد. (فریزر ۱۳۹۹: ۳۰۰) در زین لین چین نیز معتقد بودند که مرگ با زندگی همراه است و قربانی کردن دختری جوان سبب حیات مجدد سرزمین‌شان و جلوگیری از قحطی و خشکسالی و بلایای دیگر می‌شود. انتخاب قربانی از جنس زن برای این بود که آن‌ها به نوعی بکرزایی در زنان باور داشتند و فکر می‌کردند که زن‌ها پس از مدتی زندگی کردن با مردها و بدون دخالت آن‌ها بارور می‌شوند، به همین دلیل معتقد بودند، قربانی زن سبب بارور شدن رود خواهد شد.

در برخی نواحی این مراسم به صورت نمادین اجرا می‌شود و به جای قربانی، تمثالی را که نماد مرگ و بلا است در آب می‌اندازند و غرق می‌کنند؛ پس از آن گروهی از دختران به جنگل می‌روند، نهالی سرسبز و پربار را قطع می‌کنند؛ عروسکی را که لباس زنانه بر تن دارد، بر شاخه می‌آویزند و شعری را زمزمه می‌کنند: مرگ با آب می‌رود، بهار پیشمان می‌آید با تخم‌مرغ‌های قرمز با کلوچه‌های طلایی. مرگ را از دهکده راندیم، تابستان را به دهکده می‌آریم. (همان: ۳۴۶) در ایران نیز مراسم قربانی دختران برای جلوگیری از خشکسالی در مناطقی مانند سیستان و هرمزگان برگزار می‌شد که امروزه به صورت نمادین برگزار می‌شود و دختران باکره در زمانی معین طی مراسمی آیینی در آب رود، آب‌تنی می‌کنند.

فرضیه‌ای در باب مؤنث‌بودن خدای رود

به نظر می‌رسد که اسطوره‌ی قربانی دختران در چین مربوط به دوره‌ی مادرسالاری است، اما در دوره‌ی مردسالاری دچار تغییر و تحول شده است.

«در فرایند تحول سنت اسطوره‌شناختی همراه با تغییر نگرش‌های اجتماعی به نقش‌های مذکر و مؤنث در خانواده و زندگی عمومی به تدریج خدایان مذکر جایگزین خدایان مؤنث می‌شوند. این روند را می‌توان در اواخر دوران کلاسیک مشاهده کرد. در این دوران کاتبانی که اسطوره‌ها را ثبت می‌کنند به شیوه‌های گوناگون، قدرت خدایان مؤنث را کاهش و اسطوره‌ها را تغییر می‌دهند. در دوره قرون وسطا؛ یعنی حدود ۱۱۰۰ میلادی، هنگامی که متون کلاسیک طبقه‌بندی و چاپ شدند، تاریخ زنان در چارچوب نوعی سلسله مراتب دانشگاهی و ادبی مذکر بازنویسی شد که اسطوره‌های کهن را بر اساس نظام‌های باور ایدئولوژیکی جدید شکل بخشیدند و تغییر دادند. این تعصب ضد مؤنث به از میان رفتن بسیاری از چهره‌های اسطوره‌ای مهم مؤنث در متون مکتوب اسطوره‌ای منجر شد.» (بیرل ۱۳۸۴: ۶۳-۶۲)

در اغلب فرهنگ‌هایی که برای رود قربانی می‌دهند، خدا یا الهه آب در نظر مردم چهره‌ای زنانه دارد و آن‌ها معتقدند، خدایانوی آب علاقه دارد که مورد توجه مردم باشد و آن‌ها برایش قربانی کنند و هدیه‌های گوناگونی را به درگاهش پیشکش کنند که این مسئله به خوبی بیان‌گر روحیه زنانه‌ی الهه آب است که نیاز به محبت دارد و می‌خواهد شکوه و زیبایی‌اش را همگان ستایش کنند. او دغدغه‌اش این است که مبادا دیگر کسی به او توجه نکند و مردم تلاش می‌کنند تا نگرانی او را با قربانی کردن در پیشگاهش، هدیه دادن و توجه به او رفع کنند. (بارانی و خانی‌سومار ۱۳۹۲: ۱۶) خدای رود زرد نیز چنین ویژگی دارد که گواهی است بر مؤنث بودنش، اما در اساطیر چین، مذکر معرفی شده است و قربانیانی از جنس مؤنث برای همسری طلب می‌کند. به نظر می‌رسد که خدای رود زرد ابتدا مؤنث بوده و بعدها در دوره مردسالاری توسط کاتبان، شخصیتش دچار تحول شده و به خدایی مذکر تغییر شکل داده است. مطلبی دیگر که می‌تواند مهر تأییدی بر این مسئله باشد، ارائه تصویری زنانه از آب و سرچشمه زندگی و باروری در بسیاری از ادیان است. در ایران نیز آن‌ها سرچشمه همه آب‌های روی زمین و منبع همه باروری‌هاست (هینلز ۱۳۸۵: ۳۹-۳۸) و در هند نیز سرسوتی الهه‌ای مؤنث و رودی آسمانی است.

در ریگ‌ودا از او به نام بهترین مادر، بهترین رود و بهترین ایزدبانو یاد شده که جاودانه است و چنان قدرتی دارد که با امواجش می‌تواند، کوه‌ها را منفجر کند. (گویی ۱۳۸۵: ۳۲) به طور کلی باید گفت که آب در اغلب اساطیر نماد زن است. به دلیل اینکه آب همانند زن، منشأ باروری و حیات دانسته شده است. همان‌گونه که آب به گیاهان زندگی می‌بخشد و مایه حیات آدمیان و جانوران است، زن نیز در بطن خویش موجود زنده‌ای را می‌پروراند و با به دنیا آوردن او به نوزاد زندگی می‌بخشد.

نتیجه

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بیت مورد بحث، اثر منوچهری دامغانی به آیین قربانی دختران برای رود زرد در منطقه زین_لین چین اشاره دارد. این مراسم، بنابر دلایل گوناگونی مانند طغیان رودخانه، بلاگردانی، آنیماتیسم و فرتوتی جهان برگزار می‌شد که کندوکاو در این بخش‌ها نشان‌گر موارد زیر است:

۱. **طغیان رودخانه:** مردم چین برای این که خدای رود خشمش را در قالب سیل و طغیان رودخانه آشکار نکند، هر ساله دختری زیبا را برایش قربانی می‌کردند؛ ۲. **بلاگردانی:** در آیین قربانی کردن دختران، مردم چین امید داشتند، مصیبت‌هایی که ممکن است، دامن‌گیر سرزمین و مردم بشود با انجام این آیین به قربانی انتقال پیدا کند؛ ۳. **آنیماتیسم:** آنیماتیسم به قائل بودن روح برای طبیعت اشاره دارد. مردم چین برای رود زرد، در ذهن خود شخصیتی انسانی ترسیم می‌کردند که نیازهایی همانند نیازهای انسان داشت، مانند نیاز به همسر به همین سبب دختری جوان را به روح رود تقدیم می‌کردند؛ ۴. **فرتوتی جهان:** در چین معتقد بودند که مرگ با زندگی همراه است و قربانی کردن دختران جوان سبب حیات مجدد سرزمین‌شان و جلوگیری از قحطی و خشکسالی می‌شود. هم‌چنین در بخش «فرضیه‌ای در باب

س ۲۰- ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌های و آیینی بیتی از منوچهری.../ ۶۹
مونث بودن خدای رود» دلایلی مانند به نوشتار در آوردن اسطوره‌های چین در
زمان مردسالاری، نشانگر این نکته است که شاید خدای رود زد به جای شخصیتی
مذکر، الهه‌ای مونث بوده که در این دوره دچار تحول شده است.

کتابنامه

آزادی ده عباسانی، نجمه، ۱۳۹۴. «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره، عرفان و فرهنگ»، فصلنامه علمی
ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۱(۳۸)، صص ۴۰-۱۱.
اصطخری، ابواسحق، ۱۳۴۰. مسالک و الممالک. به تصحیح ایرج افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
امیدی، ایوب و مریم مشرف، ابوالقاسم اسماعیل پور. ۱۳۹۹، «بررسی و تحلیل آیین قربانی کردن در
فرهنگ عامه شهرستان ایوان از نظر نظریه‌پردازان فرهنگ»، فصلنامه علمی مطالعات فرهنگ-ارتباطات،
۲۱(۵۲)، صص. ۱۹۹-۱۷۱.

امیدی، ایوب و مشرف، مریم. ۱۴۰۱. «بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم روایی بر اساس
نظریه‌های قربانی». فصلنامه علمی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران
جنوب، ۱۸(۶۶)، صص. ۹۱-۱۴۲.

استوار، نادره، ۱۳۹۶. در میان بومیان جزایر پولینزی، نقد و بررسی نظریات ادوارد برنت تیلور. تهران:
بال‌سو.

الیاده، میرچا، ۱۳۸۳. اسطوره، روای، راز. ترجمه رویا منجم. تهران: فکر روز.

_____، ۱۳۶۷. افسانه و واقعیت. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: پایپروس.

بیرل، آن، ۱۳۸۴. اسطوره‌های چینی. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.

بارانی، محمد و احسان خانی سومار، ۱۳۹۲. «بررسی تطبیقی اسطوره‌آب در اساطیر ایران و هند»، فصلنامه
مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۵(۱۷)، صص. ۲۶-۷.

[10.22111/JSR.2014.1401](https://doi.org/10.22111/JSR.2014.1401)

بهروزی‌نیا، زهره، ۱۳۹۷. «بازخوانی آنیمیسم بر جان‌بخشی عروسک بر اساس نظریه ادوارد برنت تیلور»،
فصلنامه علمی پژوهشی تئاتر، ۱۲(۷۶)، صص. ۱۰۷-۹۶.

تانگ، چینگ‌هوا، ۱۳۹۳. داستان‌هایی از گنجینه خرد چین. ترجمه مریم مفتاحی. تهران: معین.

حدودالعالم من المشرق الی المغرب، ۱۳۶۲. به تصحیح منوچهر ستوده. تهران: کتابخانه طهوری.

حیدری، مریم و هانیه غفاری کومله، ۱۳۹۴. «آنیمیسم و پیوند آن با ناتورالیسم در آثار صادق چوبک»،
ادب‌پژوهی، ۸(۳۳)، صص ۱۲۶-۱۰۵.

[20.1001.1.17358027.1394.9.33.5.2](https://doi.org/10.1001.1.17358027.1394.9.33.5.2)

۷۰ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ زهرا زارعی - حمیدرضا خوارزمی

جعفری، علی اکبر و حمیدرضا، پاشازانوس، ۱۳۹۲. «چین در شاهنامه فردوسی». متن‌شناسی ادب فارسی، (۴)۵، صص. ۵۹-۷۲.

حموی، یاقوت، ۱۳۸۰. معجم‌البلدان. ج ۱. ترجمه علی نقی وزیری. تهران: میراث فرهنگی کشور. خوارزمی، حمیدرضا، ۱۳۹۲. «باور بلاگردانی در شاهنامه»، دو فصلنامه فرهنگ و ادب عامه، (۲)۱، صص. ۱-۲۴.

دلایی میلان، علی و فهری، سلیمان، ۱۳۹۷. «بررسی بازتاب نمادهای اسطوره‌ای در اشعار احمد شاملو و شیرکو بی‌کس»، پژوهشنامه ادبیات کردی، (۵)۴، صص. ۲۷۵-۲۴۷.

[20.1001.1.26453657.1397.4.1.13.3](https://doi.org/10.1001.1.26453657.1397.4.1.13.3)

دروذگریان، فرهاد، ۱۳۸۳. «نوروز، مهرگان، سده، بهمنجه و اساطیر باستانی در شعر منوچهری»، نشریه بیک نور، (۷)۱، صص ۱۱۹-۱۰۸.

دالوند، یاسر، ۱۳۹۵. «نقد و بررسی تصحیح و شرح دیوان اشعار منوچهری دامغانی»، نشریه آینه میراث. (۵۹)۱۴، صص ۱۴۳-۱۶۸.

[20.1001.1.15619400.1395.14.2.9.8](https://doi.org/10.1001.1.15619400.1395.14.2.9.8)

رستگار فسائی، منصور، ۱۳۷۹. «چین و چینیان در حماسه‌ی ملی ایرانیان»، نامه پارسی، (۱۷)۲، صص ۱۰۸-۸۱.

رضی، هاشم، ۱۳۸۱. آیین مهر: تاریخ آیین راز آمیز مینرایی در شرق و غرب از آغاز تا امروز. تهران: بهجت.

راوندی، مرتضی، ۱۳۷۴. تاریخ اجتماعی ایران. تهران: نگاه.

سلمانی نژاد مهرآبادی، ساغر و عبدالرضا، سیف، ۱۳۹۵. «بررسی اسطوره و انواع آن در شعر معاصر، با نگاهی به شعر موسوی گرمارودی»، پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، (۱)۵، صص. ۳۸-۱۹.

[10.22059/JLCR.2016.59102](https://doi.org/10.22059/JLCR.2016.59102)

سلامت‌نیا، فریده و همکاران، ۱۳۹۸، «تطبیق جاندارانگاری حیوانی و انسانی در اشعار فروغ و نازک الملائکه»، نشریه علمی-پژوهشی مطالعات هنر اسلامی، (۳۴)۱۵، صص. ۲۵۷-۲۴۰.

[20.1001.1.1735708.1398.15.34.12.0](https://doi.org/10.1001.1.1735708.1398.15.34.12.0)

سراج، علی، ۱۳۹۷. «مقایسه تطبیقی کارکرد اسطوره در شعر خلیل حاوی و منوچهر آتشی»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، (۴)۱۸، صص. ۷۵-۹۶.

سینگر، دروتی. جی و تریسی آرونسن، ۱۳۶۰، کودک چگونه فکر می‌کند. ترجمه مصطفی کریمی. تهران: آموزش.

سلمانی نژاد مهرآبادی، ساغر، ۱۳۹۴، «واکاو و تحلیل گونه‌های مختلف اسطوره در شعر سهراب»، نشریه ادبیات پارسی معاصر، (۲)۵، صص. ۱۳۸-۱۱۵.

شوالیه، ژان و آلن گربران، ۱۳۸۵. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایی. ج ۴. تهران: جیحون.

- س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بیتی از منوچهری... / ۷۱
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۷. بیان. تهران: میترا.
- شعبانی، رضا، ۱۳۸۸. «تحلیل نماد و اسطوره در تاریخ»، مسکویه، ۲(۱۱)، صص. ۱۶۰-۱۴۱.
- طحانی، حماسه و دادجوی توکلی، دره، ۱۳۹۵. «مطالعه نمونه‌های جان‌دارانگاری در اسطوره‌ها و ادبیات ایران»، فصلنامه مطالعات نقد ادبی، ۱۱(۴۳)، صص. ۹۵-۱۰۹.
- عبداللهی، منیژه، ۱۳۸۱. فرهنگ‌نامه جانوران در ادب فارسی. تهران: پژوهنده.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۹۲. شاهنامه. ج ۸. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: دایرةالمعارف اسلامی.
- فریود، زیگموند، ۱۳۹۷. توتم و تابو. ترجمه محمدعلی خنجی. تهران: نگاه
- فریزر، جیمز جرج، ۱۳۹۹. شناخته‌زین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- فوزی، ناهده، صادقی مرشت، فریبا، ۱۳۸۹، «جایگاه نمادهای اسطوره‌ای در شعر ابوریشه»، ۴(۷۹)، صص ۸۳-۹۸.
- قزوینی، زکریا بن محمد، ۱۳۷۳. آثار البلاد و اخبار العباد. ترجمه میرزا جهانگیر قاجار. تهران: امیرکبیر.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۶۲. افسانه دولت. ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی.
- کریستی، آنتونی، ۱۳۷۳. اساطیر چین. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- گویری، سوزان، ۱۳۸۵. آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی. تهران: ققنوس.
- لاجوردی، فاطمه و بهاری، مینا. ۱۳۸۹. «مفهوم قربانی در دیدگاه سه تن از محققان سده‌های ۱۹ و ۲۰ میلادی (هربرت اسپنسر، ادوارد تیلور، جیمز جرج فریزر)»، نشریه نیمسال‌نامه تخصصی پژوهشنامه ادیان، ۴(۷)، صص. ۱۶۴-۱۴۵.
- معین، محمد، ۱۳۸۱. فرهنگ فارسی دو جلدی. تهران: آدنا.
- مشهدی، محمد امیر و همکاران، ۱۴۰۰. «اسطوره‌سازی رمانتیک در شعر سیاوش کسرای»، پژوهش‌نامه مکتب‌های ادبی، ۵(۱۵)، صص. ۶۵-۴۷.
- [10.22080/RJLS.2022.21676.1241](https://doi.org/10.22080/RJLS.2022.21676.1241)
- موسی‌پور، نعمت‌الله و طالبیان، یحیی. ۱۳۷۹، «پیوندهای پنهان جاندارپنداری کودکان و تخیل شاعرانه»، ادب و زبان فارسی، (۱۳ و ۱۴)، صص. ۱۳۳-۱۱۹.
- مصطفوی، علی اصغر، ۱۳۶۹. اسطوره‌قربانی. بی‌جا: بامداد.
- منوچهری دامغانی، ابوالنجم احمد بن قوص، ۱۳۹۰، دیوان، تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار.
- نوزرآدان، مریم، ۱۳۶۷، «بررسی جاندارپنداری و مراحل تحول آن در کودکان ایرانی»، تعلیم و تربیت، ۱(۱۳ و ۱۴)، صص. ۱۲۲-۱۰۷.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۸۵. شناخت اساطیر ایران. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.

References (In Persian)

- Āzādī Deh Abbāsānī, Najīmeḥ. (2016/1394SH). “*Ramz-gašāyī-ye Āyīne Qorbānī dar Ostūre, Erfān va Farhang*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 11th Year. No. 38. Pp. 11-40.
- Abdo al-llāhī, Manīže. (2002/1381SH). *Farhang-nāme-ye Jānevarān dar Adabe Fārsī*. Tehrān: Pažūhandeh.
- Bārānī, Mohammad and Ehsān Xānī-sūmār. (2013/1392SH). “*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Ostūre-ye Āb dar Asātīre Irān va Hend*”. *Subcontinent Studies Quarterly of Sistan and Baluchistan University*. 5th Year. No. 17. Pp. 7-26. Doi: 10.22111/JSR.2014.1401.
- Beh-rūzī-nīyā, Zohre. (2019/1397SH). “*Bāz-xānī-ye Ānīmīsm bar Jān-baxšī-ye Arūsak bar Asāse Nazarīyye-ye Edward Burnett Taylor*”. *Theater scientific research quarterly*. 12th Year. No. 76. Pp. 96-107.
- Birrell, Anne. (2005/1384SH). *Ostūrehā-ye Čīnī (Chinese myths)*. Tr. by Abbās Moxber. Tehrān: Markaz.
- Cassirer, Ernst. (1981/1362SHSH). *Afsāne-ye Dowlat (The myth of the state)*. Tr. by Najaf Daryā-bandarī. Tehrān: Xārazmī.
- Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant. (2006/1385SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes)*. Tr. by Sūdābe Fazāyellī. 4th Vol. Tehrān: Jeyhūn.
- Christie, Anthony. (1994/1373SH). *Asātīre Čīn (Chinese mythology)*. Tr. by Bājelān Farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Dālvand, Yāser. (2017/1395SH). “*Naqd va Barrasī-ye Tashīh va Šarhe Dīvāne Aš’āre Manūčehrī Dāmqañī*”. *Mirror of Heritage magazine*. 14th Year. No. 59. Pp. 143- 168. Doi: 20.1001.1.1.15619400.1395.14.2.9.8.
- Delāyī, Mīlān, Alī and Fahaṛī, Soleymān. (2019/1397SH). “*Barrasī-ye Bāz-tābe Namādhā-ye Ostūreh-ī dar Aš’āre Ahmad Šāmlū va Šīr-kū bī-kaš*”. *Kurdish literature research journal*. 4th Year. No. 5. Pp. 247-275. Doi: 20.1001.1.26453657.1397.4.1.13.3.
- Dorūd-garān, Farhād. (2004/1383SH). “*Nowrūz, Mehr-gān, Sade, Bahman-jeh va Asātīre Bāstānī dar Še’re Manūčehrī*”. *Pik Noor magazine*. 1st Year. No. 7. Pp. 108-119.
- Eliade, Mircea. (1989/1367SH). *Afsāne va Vāqe’īyyat (Myth and reality)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. Tehrān: Pāpīrūs.
- Eliade, Mircea. (2004/1383SH). *Ostūreh, Rowyā, Rāz (Myths, Dreams, Mystries)*. Tr. by Rowyā Monajjem. Tehrān: Fekre Rūz.

- Estaxrī, Abū Eshāq. (2021/1400SH). *Masālek va al-mamālek*. Ed. by Īraj Afšār. Tehrān: Bongāhe Tarjome va Našre Ketāb.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2013/1392SH). *Šāh-nāme*. 8th Vol. Ed. by Jallāl Xāleqī Motlaq. Tehrān: Dāyerato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī.
- Frazer, James George. (2021/1399SH). *Šāxe-ye Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Freud, Sigmund. (2019/1397SH). *Towtam va Tābū (Totem and tabu)*. Tr. by Mohammad-alī Xanjī. Tehrān: Negāh.
- Fūzī, Nāhedeh and Sādeqī Marašt, Farībā. (2010/1389SH). “*Jāy-gāhe Namādhā-ye Ostūreh-ī dar Še're Abū-rīše*”. 4th Year. No. 79. Pp. 83-98.
- Gavirī, Susan. (2006/1385SH). *Ānāhūtā dar Ostūrehā-ye Īrānī (Anahita in the ancient Iranian mythology)*. Tehrān: Qoqnūs.
- Hamūy, Yāqūt. (2001/1380SH). *Mo'jamo al-boldān*. 1st ed. Tr. by Alī-naqī Vazīrī. Tehrān: Mīrāse Farhangī-ye Kešvar.
- Heydarī, Maryam and Hānīyeh Qaffārī Kūmleh. (2016/1394SH). “*Ānīmīsm va Peyvande ān bā Nātūrālīsm dar Āsāre Sādeq Čūbak*”. *Literary Journal*. 8th Year. No. 33. Pp. 105-126. Doi: 20.1001.1.17358027.1394.9.33.5.2.
- Hinnells, John Russell. (2006/1385SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian mythology)*. Tr. by Mohammad-hoseyn Bājelān Farroxī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Hodūdo al-'ālam men al-mašreq ela al-maqreb*. (1984/1365SHSH). Ed. by Manūčehr Sotūde. Tehrān: Tahūrī.
- Ja'farī, Alī Akbar and Hamīd-rezā, Pāšā-zānūs. (2013/1392SH). “*Čīn dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī*”. *Journal of Persian Literature Textology*. 5th Year. No. 4. Pp. 59-72.
- Lājvardī, Fātemeh and Bahārī, Mīnā. (2010/1389SH). “*Mafhūme Qorbānī dar Dīd-gāhe Se Tan az Mohaqeqāne Sadehā-ye 19 and 20 Mīlādī (Herbert Spencer, Edward Burnett Tylor, , James George Frazer)*”. *A semi-annual publication of the specialized journal of the Research Journal of Religions*. 4th Year. No. 7. Pp. 145- 164.
- Manūčehrī Dāmqānī and Abo al-najm Ahmad Ebne Qows. (2011/1390SH). *Dīvān*. Ed. by Mohammad Dabīr Sīyāqī. Tehrān: Zavvār.
- Mašhadī, Mohammad Amīr and Others. (2022/1400SH). “*Ostūre-sāzī-ye Romāntīk dar Še're Sīyavaše Kasmāyī*”. *Research letter of literary schools*. 5th Year. No. 15. Pp. 47- 65. Doi: 10.22080/RJLS.2022.21676.1241.

- Mo'īn, Mohammad. (2002/1381SH). *Farhange Fārsī do Jeldī*. Tehrān: Ādenā.
- Mostafavī, Alī-asqar. (1991/1369SH). *Ostūre-ye Qorbānī*. Bī-jā: Bām-dād.
- Mūsā-pūr, Ne'mato al-llāh and Tālebīyān, Yahyā. (2000/1379SH). "Peyvandhā-ye Penhāne Jāndār-pendārī-ye Kūdakāne va Taxayyole Šā'erāneh". *Persian literature and language magazine*. No. 13 and 14. Pp. 119- 133.
- Nowzar-ādān, Maryam. (1989/1367SH). "Barrasī-ye Jāndār-pendārī va Marāhele ān dar Kūdakāne Īrānī". *Journal of education and training*. 1st Year. No. 13 and 14. Pp. 107- 122.
- Omīdī, Ayyūb and Maryam Mošref & Abo al-qāsem Esmā'il-pūr. (2020/1399SH). "Barrasī va Tahlīle Āyīne Qorbānī Kardan dar Farhange Āme-ye Šahrestāne Īvān az Nazare Nazarīye-pardāzāne Farhang". *Scientific Quarterly of Culture-Communication Studies*. 21th Year. No. 52. Pp.171-199.
- Omīdī, Ayyūb and Mošref Maryam. (2022/1401SH). "Barrasī va Tahlīle Qorbānī-ye Heyvānāt dar Motūne Nazme Revāyī bar Asāse Nazarīyehā-ye Qorbānī". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 18th Year. No. 66. Pp. 91-142.
- Ostovār, Nādereh. (2018/1396SH). *dar Mīyāne Būmīyāne Jazāyere Pūlinzī, Naqd va Barrasī-ye Nazarīyyāte Edward Burnett Taylor (Nadereh Ostovar. Among polinzi islands natives)*. Tehrān: Bāl-sū.
- Qazvīnī, Zakarīyā Ebne Mohammad. (1994/1373SH). *Āsāro al-belād va Axbāro al-'ebād*. Tr. by Mīrzā Jahān-gīre Qājār. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Rastegār Fasā'ī, Mansūr. (2000/1379SH). "Čīn va Čīnīyān dar Hemāse-ye Mellī-ye Īrānīyān". *Nameh Parsi magazine*. 2th Year. No. 17. Pp. 81-108.
- Razī, Hāšem. (2002/1381SH). *Āyīne Mehr: Tārīxe Āyīne Rāz-āmīze Mītrāyī dar Šarq va Qarb az Āqāz tā Emrūz*. Tehrān: Behjat.
- Rāvandī, Morteżā. (1995/1374SH). *Tārīxe Ejtemā'i-ye Īrān*. Tehrān: Negāh.
- Salāmat-nīyā, Farīdeh and Others. (2020/1399SH). "Tatbīqe Jāndār-engārī-ye Heyvānī va Ensānī dar Aš'āre Forūq va Nāzeko al-malā'ekeh". *Scientific-Research Journal of Islamic Art Studies*. 15th Year. No. 34. Pp. 240-257. Doi: 20.1001.1.1735708.1398.15.34.12.0.
- Salmānī-nežād Mehr-ābādī, Sāqar and Abdo al-rezā Seyf. (2017/1395SH). "Barrasī-ye Ostūre va Anvā'e ān dar Še're Mo'āser,

bā Negāhī be Še're Mūsavī Garmā-rūdī". *Research journal of literary criticism and rhetoric*. 1st Year. No. 5. Pp. 19-38. Doi: 10.22059/JLCR.2016.59102.

Salmānī-nežād Mehr-ābādī, Sāqar. (2016/1394SH). "*Vā-kāvī va Tahlīle Gūnehā-ye Moxtalefe Ostūre dar Še're Sohrāb*". *Contemporary Persian literature magazine*. 2nd Year. No. 5. Pp. 115-138.

Serāj, Alī. (2019/1397SH). "*Moqāyese-ye Tatbīqī-ye Kār-karde Ostūre dar Še're Xalīl Hāvī and Manūčehr Ātašī*". *Critical research paper of humanities texts and programs*. 4th Year. No. 18. Pp. 75- 96.

Singer, Dorothy G and Tracey A. Revenson. (1979/1360SHSH). *Kūdak Čegūneh Fekr mī-konad? (A Piaget primer: how a child thinks)*. Tr. by Mostafā Karīmī. Tehrān: Āmūzeš.

Šamīsā, Sīrūs. (2008/1387SH). *Bayān*. Tehrān: Mītrā.

Ša'bānī, Rezā. (2009/1388SH). "*Tahlīle Namād va Ostūre dar Tārīx*". *Moscow magazine*. 2nd Year. No. 11. Pp. 141- 160.

Tahānī, Hemāse and Dād-jū-ye Tavakkolī, Darre. (2017/1395SH). "*Motāle'e-ye Nemūnehā-ye Jāndār-engārī dar Ostūrehā va Adabīyyāte Īrān*". *Literary Criticism Studies Quarterly*. 11th Year. No. 43. Pp. 95-109.

Tang, Chi-Chung. (2014/1393SH). *Dāstānhā-yī az Ganjīne-ye Xerade Čīn (A treasury of China's wisdom: a story book for everyone)*. Tr. by Maryam Meftāhī. Tehrān: Mo'īn.

Xārazmī, Hamīd-rezā. (2013/1392SH). "*Bāvare Balā-gardānī dar Šāh-nāme*". *Two quarterly magazines of popular culture and literature*. 1st Year. No. 2. Pp. 1-24.

Examining the Mythological and Ritual Aspects in a Verse by Manocnehri (The Bride Submerged in the Abyss of the China Sea)

Zahrā Zārei

MA Candidate of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman

Hamidrezā Khārazmi

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman

Some of the verses penned by Persian poets allude to specific mythological rituals, which can only be fully understood by examining the fundamental aspects of these ceremonies. In this research, we aim to explore the historical origins of the rite mentioned in the second stanza of a verse by Manocnehri, a renowned ode poet from the 5th century AH. The verse in question is: "The vibrant capercaillie concealed in the farmland, like the bride submerged in the abyss of the China Sea." To achieve this objective, the authors of this study have employed mythological theories and referenced various myths through a descriptive-analytical approach. The findings of our research indicate that, during a particular period in China, young girls were offered as sacrifices in rivers, adorned with decorative attire and makeup, for reasons such as bestowing life and averting floods.

Keywords: Myth, The God of River, Manocnehri, The Sacrificed.

*Email: zahrazarei4241@gmail.com

Received: 2023/10/02

**Email: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir

Accepted: 2023/12/24