



University of
Sistan and Baluchestan

Mythical and Ritual Links in the Shahnameh and Mahabharata

Mehdi Elmi Daneshvar¹ | Samia Khalili²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, Qom University of Religions and Sects, Qom, Iran. E-mail: m.daneshvar@urd.ac.ir
2. Researcher, Institute of Religions and Denominations affiliated with Qom University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: somayehkhalili31@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 24 May 2026 Received in revised form: 19 July 2026 Accepted: 11 August 2026 Published online: 19 September 2026 Keywords: Mythology, Ritual, Purification, sacrifice	Introduction Myths reflect the beliefs and cultural foundations of a people, and through comparative analysis one can identify shared elements of these beliefs across nations. Among peoples whose early homelands were cradles of ancient civilization, numerous commonalities emerge in their cultural memory, mythic structures, and collective wisdom. These shared mythological and ideological patterns are also mirrored in their epic traditions. The <i>Shahnameh</i> and the <i>Mahābhārata</i>, as the principal epics of Iran and India, contain a remarkable range of such parallels. Their ethical and social themes, as well as their similar narratives and characters, suggest that these two traditions draw from a common source and that the ideas underlying their mythic structures are remnants of the shared Indo-Iranian cultural past. This study seeks to examine these mythological correspondences through an analytical-comparative approach, focusing on homologous ritual patterns and exploring the content and function of shared archetypal structures to identify both convergences and divergences. Purpose Although the mythic themes of Ferdowsi's <i>Shahnameh</i> have been compared to those of various global epics, the <i>Mahābhārata</i>—the national epic of a people with exceptionally close cultural, ethnic, and mythological ties to ancient Iranians—has been largely overlooked. Moreover, the <i>Mahābhārata</i> remains relatively unknown in Iran, attracting limited scholarly attention. By analyzing the shared mythological motifs in the <i>Shahnameh</i> and the <i>Mahābhārata</i>, this study illuminates the formation of Indo-Iranian epic traditions and the function of myth within them. Such a comparison also clarifies the characteristics of Indo-Iranian myth influencing both
Cite this article: Elmi Daneshvar, M., & Khalili, S. (2026). Mythical and Ritual Links in the Shahnameh and Mahabharata. <i>Studies in Comparative Religion and Mysticism</i>, 10 (2), 55-82. DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50633.1251	
© The Author(s). Elmi Daneshvar, Mehdi., Khalili, Samia Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50633.1251	

epics and makes it possible to distinguish these inherited myths from those originating in the indigenous cultures of the Iranian Plateau and Mesopotamia (in the case of the *Shahnameh*) and from pre-Aryan traditions of the Indian subcontinent (in the case of the *Mahābhārata*).

Methodology

This dissertation employs a theoretical, analytical–comparative method. The research relies entirely on library sources, including epics, mythological corpora, ancient religious texts from Iran and India, and relevant analytical studies. The analytical approach is content-oriented, prioritizing mythic themes and archetypes over character-based narratives. Initially, homologous mythic patterns—specifically rituals and beliefs associated with myth—in the *Shahnameh* and the *Mahābhārata* were identified; subsequently, their shared and divergent elements were examined. Comparative reference to other mythologies was made where necessary to analyze these archetypes and narratives.

Although the study is comparative, it does not adhere to a single mythological framework. Depending on the topic, it alternates between a textualist approach associated with scholars like Frazer and Tylor, and a symbolic approach rooted in myth-ritual analysis. However, throughout the study, a rationalist perspective is maintained: myth is treated as a product of human cognition and the desire to understand and improve the world. Consequently, emotionalist approaches—such as those of Jung and Freud, which regard myth as an expression of psychological states—are not adopted.

Findings

The results indicate that both epics reflect shared belief systems rooted in ancient Indo-Iranian traditions. For instance, the horse-sacrifice ritual appearing in the stories of Kay Khosrow and the Pandavas symbolizes purification from sin and the quest for salvation. Tests of chastity—such as Siyāvash’s trial by fire and Sita’s ritual purification—demonstrate shared beliefs about divine trials as a means of confirming truth and virtue. Likewise, correspondences in funerary rites, such as exposure and tomb rituals in the *Shahnameh* and cremation in the *Mahābhārata*, emphasize the centrality of purification and redemption in the mythic worldview of both cultures. Overall, these findings reveal that the *Shahnameh* and the *Mahābhārata*, beyond their literary and historical importance, serve as cultural documents reflecting the deep ancient ties between the Iranian and Indian peoples.

Conclusion

This comparative study of the *Shahnameh* and the *Mahābhārata* demonstrates that these two epic traditions preserve shared symbols rooted in the beliefs, rituals, and mythologies of ancient Indo-Iranians. Their numerous parallels highlight common cultural and mythological origins that have manifested differently throughout their historical development. One of the most significant findings concerns the central role of rituals of purification, sacrifice, and absolution. These rituals—whether involving blood, water, fire, or the horse-sacrifice performed for forgiveness and salvation—reflect humanity’s ancient effort to communicate with sacred forces and cleanse moral transgressions. The horse-sacrifice ritual in the stories of Kay Khosrow and the Pandavas, for example, exhibits striking similarities, indicating a shared archaic heritage.

The comparative analysis of purification through water and fire shows that in both epics these elements function not only as symbols of purity and renewal but also as mechanisms for proving righteousness and innocence, as seen in Siyāvash’s trial by fire and Sita’s ordeal. These parallels reveal a shared belief in divine trials as vehicles for validating moral integrity. Furthermore, a comparison of funerary practices shows that both epics attach great importance to rituals surrounding death and the afterlife. In the *Shahnameh*, exposure and burial are accompanied by intricate rites, whereas in the *Mahābhārata*, cremation and water-based rituals—particularly purification in the Ganges—play a central role in achieving spiritual redemption.

پیوندهای اسطوره‌ای و آیینی در شاهنامه و مهابهارتا

مهدی علمی دانشور^۱ | سمیه خلیلی^۲^۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. رایانامه: abcdef@usb.ac.ir^۳. پژوهشگر، پژوهشگاه ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. رایانامه: abcdef@usb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این پژوهش به بررسی تطبیقی پیوندهای اسطوره‌ای و آیینی در دو منظومه حماسی شاهنامه و مهابهارتا می‌پردازد، با توجه به اشتراکات فرهنگی و تاریخی میان اقوام هند و ایرانی، هدف این مطالعه تحلیل عناصر مشترک در آیین‌ها و اسطوره‌های این دو باستانی است. روش تحقیق به صورت تحلیلی-تطبیقی است و به بررسی مناسک آیینی همچون تطهیر با خون، آب و آتش، و آیین‌های قربانی می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که هر دو منظومه بازتاب‌دهنده نظام‌های اعتقادی مشترکی هستند که ریشه در باورهای کهن هند و ایرانی دارند. برای نمونه، آیین قربانی اسب که در داستان کیخسرو و پاندوان دیده می‌شود، بیانگر تلاش برای پاک‌سازی گناهان و کسب رستگاری است. همچنین، آزمون‌های پاکدامنی نظیر عبور سیاوش از آتش و تطهیر سیتا در مهابهارتا، نشان‌دهنده باورهای مشترک درباره اثبات حقانیت از طریق آزمون‌های الهی است. تطابق آیین‌های خاکسپاری، از جمله دخمه‌گذاری در شاهنامه و سوزاندن اجساد در مهابهارتا، بر اهمیت تطهیر و رستگاری در باورهای اسطوره‌ای هر دو فرهنگ تأکید دارد. این یافته‌ها نشان می‌دهد که شاهنامه و مهابهارتا نه تنها به عنوان منابع ادبی و تاریخی ارزشمند، بلکه به عنوان اسناد فرهنگی، نمایانگر پیوندهای عمیق میان دو ملت ایران و هند هستند. این پژوهش بر اهمیت مطالعات تطبیقی در درک بهتر اشتراکات فرهنگی میان تمدن‌های باستانی تأکید می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۳	
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۵/۴/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۲۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۶/۲۸	
واژه‌های کلیدی:	
شاهنامه،	
مهابهارتا،	
اسطوره،	
آیین،	
تطهیر،	
قربانی،	
مطالعات تطبیقی	

استناد: علمی دانشور، مهدی ؛ و خلیلی، سمیه (۱۴۰۵). پیوندهای اسطوره‌ای و آیینی در شاهنامه و مهابهارتا. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)،DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50633.1251>

۵۵-۸۲



© نویسندگان. علمی دانشور، مهدی ؛ و خلیلی، سمیه

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

ایران و هند، دو تمدن باستانی با پیشینه‌ای غنی از تاریخ، زبان، فرهنگ، و اسطوره‌شناسی اند که ریشه‌های مشترکی در بطن فرهنگ‌های هندواروپایی دارند. براساس مطالعات زبان‌شناختی و تاریخی، می‌توان تخمین زد که اقوام هند و ایرانی در دوره‌ای طولانی، در حدود ۳ هزار سال پیش از میلاد، در سرزمین‌های مشترکی در آسیای میانه زیست می‌کردند. این دوران زیست مشترک به بیش از ۱۵۰۰ سال می‌رسد، و در طی این مدت، زبان، باورها، و اسطوره‌های مشترکی را پرورانده‌اند. این اقوام پس از جدایی از هم، به دو گروه هندی و ایرانی تقسیم شدند؛ گروهی به سرزمین‌های هند (Indien) و گروه دیگر به فلات مرتفع آریانا که امروزه ایران نامیده می‌شود، کوچ کردند (مشکور، ۱۳۶۳؛ خدادادیان، ۱۳۷۶). از همین‌رو اشتراکات قومی و ارتباط گسترده‌ی دو ملت ایران و هند از دیرباز باعث همگونی‌های بسیاری در ادیان، باورها و اساطیر این دو قوم شده است.

اسطوره‌ها منعکس‌کننده باورها و فرهنگ‌های یک قوم هستند و در بررسی و تحلیل تطبیقی میان آن‌ها می‌توان به نقاط مشترکی از این فرهنگ‌ها و باورها در بین ملت‌ها دست یافت. حال از میان دو قوم که خواستگاه و زیستگاه اولیه‌ای داشتند و از همان آغاز، مهد تمدن و فرهنگ بوده‌اند، در فرهنگ و باورها، اساطیر و خرد جمعی خود نقاط مشترک بسیاری دارند. این اشتراکات عقیدتی و اساطیری در حماسه‌های دو قوم نیز بازتاب یافته شاهنامه و مهابهارتا، به عنوان دو حماسه اصلی ایران و هند متضمن اشتراکات بسیاری است. نکات مشترک اخلاقی، اجتماعی و داستان‌ها و شخصیت‌های مشابه در این دو اثر این اندیشه را به ذهن می‌آورد که این دو آبخوری مشترک داشته‌اند و اندیشه‌ها و مفاهیمی که شالوده اساطیر این دو اثر را شکل داده‌اند، بازمانده از دوران زندگی مشترک هندوایرانیان هستند. در این پژوهش سعی شده تا اشتراکات اساطیری این دو منظومه به صورت تحلیلی-تطبیقی و بر اساس انگاره‌های همسان در مناسک آیینی بررسی شده، به تحلیل محتوایی عناصر الگوهای همسان پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق آنها واکاوی شود.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های بسیاری در حوزه اسطوره‌ها و حماسه‌های ایران و هند انجام شده است که به‌ویژه به تطبیق عناصر مشترک میان شاهنامه و مهابهارتا پرداخته‌اند. نخستین بررسی‌های تطبیقی در این زمینه توسط مستشرقین اروپایی انجام شد. از جمله، دارمستتر که داستان کیخسرو در شاهنامه را

اصلی‌تر از داستان‌های مهابهارتا می‌دانست و این نظریه را بر اساس روایت‌های تاریخی استوار کرده بود (Darmesteter, 1887). این دیدگاه بعدها مورد انتقاد پژوهشگرانی مانند ویکاندر قرار گرفت. (Wikander, 1947, 1950). او به جای تکیه بر اصالت داستان ایرانی، شباهت‌های اسطوره‌ای شاهنامه و مهابهارتا را بازمانده‌های مشترک اساطیر هند و ایرانی تلقی کرد. ژرژ دومزیل نیز با بهره‌گیری از نظریه کارکردهای سه‌گانه اجتماعی، به بررسی موضوعاتی مانند اسطوره‌های «جنگجو» و «شهریار» در هر دو منظومه پرداخت (دومزیل، ۱۳۸۳ الف و ب). پژوهش‌های دیگری همچون آثار کریستنسن و مختاریان نیز به حوزه پرداخته است که شاخصه‌ی آن‌ها تحلیل شخصیت‌ها و روایت‌های مشابه میان این دو اثر حماسی است (کریستنسن، ۱۳۸۹- مختاریان، ۱۳۷۷) نمایشنامه نوشته شده توسط پیتر بروک (۱۹۸۷م) یکی از کارهای مهم در این حوزه است که این نمایشنامه در جشن هنر شیراز نیز اجرا شد اشاره کرد. این اثر فقط اثر نمایشی و فاقد هرگونه تحلیل است. از کارهای تحلیلی می‌توان به «تاریخ هند قدیم» اشاره کرد که نویسنده در این اثر به این نظریه پرداخته که منشا دو کتاب شاهنامه و مهابهارتا را برحقوق تاریخی می‌داند و تحلیل پیرامون اسطوره‌ها در آن وجود ندارد (تریاتی، ۱۴۰۰).

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های مانند «هستی‌شناسی انسان در شاهنامه و مهابهارتا بر بنیاد نیکی و بدی اسطوره» (مدرسی و صیاد چمنی، ۱۴۰۴)؛ «مفهوم نفس در منظومه مهابهارتا» (علمی، براتی پور، لطیفی و جلالی، ۱۴۰۱)؛ «مقایسه دو شخصیت عرفانی در شاهنامه و مهابهارتا»، (موسوی، و مدرسی، ۱۳۹۷)؛ «مقایسه تطبیقی فره ایزدی در شاهنامه و مهابهارتا»، (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳)، به موضوعات خاص و تطبیق بین این دو اثر پرداخته‌اند که هیچ‌کدام به پیوندهای اسطوره‌ای نپرداخته‌اند. همچنین، برخی پژوهش‌ها به مقایسه تطبیقی مفاهیم آیینی همچون فره ایزدی، تطهیر و قربانی در هر دو متن پرداخته‌اند. برای مثال، رویانی و موسوی (۱۳۹۳) تلاش کردند نیروهای آیینی مانند فره ایزدی در شاهنامه را با نیروهای مشابه در مهابهارتا تطبیق دهند.

از دیگر آثار تازه می‌توان به رساله دفاع شده در مقطع ارشد با عنوان «تحلیل فضائل و رذائل اخلاقی در قرآن و کتاب مهابهارتا» (امام اعظمی، ۱۴۰۲) که این اثر تنها به مفاهیم اخلاقی در قرآن و مهابهارتا پرداخته است. در نهایت، پژوهش‌های اخیر به رویکردهایی همچون تحلیل تطبیقی تطهیرهای آیینی و نمادهای مشترک توجه کرده‌اند، اما اغلب به تحلیل‌های عمیق‌تر و جامع‌تر نیازمند

بوده‌اند. پژوهش حاضر، با نگاهی جامع‌تر به تطبیق مناسک آیینی و اسطوره‌های دو منظومه، تلاشی برای پر کردن این خلأ در ادبیات تطبیقی است.

ضرورت و اهمیت تحقیق

تاکنون درونمایه‌های اساطیری شاهنامه فردوسی با بسیاری از متون حماسی جهان مقایسه شده است، اما مهابهارتا به عنوان حماسه قومی که بیش از دیگر ملل با ایرانیان نزدیکی قومی، فرهنگی و اساطیری داشته از نظر دور مانده است. از سوی دیگر منظومه مهابهارتا در ایران مهجور بوده و پژوهشگران کمتر به این منظومه توجه داشته‌اند. با بررسی درونمایه‌های اسطوره‌ای همگون در دو منظومه شاهنامه و مهابهارتا می‌توان شکل تکوین حماسه‌های هند و ایرانی و نقش اسطوره را در آن روشن‌تر کرد. همچنین این بررسی می‌تواند تصویری روشن‌تر از اسطوره‌های هند و ایرانی مؤثر در حماسه‌های دو ملت به دست دهد و امکان تفکیک اسطوره‌های هند و ایرانی را از اسطوره‌های بومیان فلات ایران و بین‌النهرین در شاهنامه و اسطوره‌های ساکنان پیشین شبه‌قاره در مهابهارتا فراهم آورد. نوع پژوهش این رساله نظری و روش آن تحلیلی-تطبیقی است. شیوه گردآوری مطالب در این تحقیق به صورت کتابخانه‌ای بوده و محدوده حماسه‌ها، اساطیر، متون مذهبی کهن ایرانی و هند و پژوهش‌های تحلیلی در این حوزه را شامل می‌شود. همچنین باید اشاره کرد که روش تحلیل، محتوایی است و بیشتر به مضامین و الگوهای اساطیری توجه دارد تا روایت‌های مرتبط با اشخاص. در این راستا نخست الگوهای همسان اسطوره‌ای یا آیین‌ها و باورهای مرتبط با اسطوره در شاهنامه و مهابهارتا استخراج و سپس عناصر مشترک و متفاوت آن بررسی شده‌اند و با توجه به این الگوها در دیگر اساطیر سعی شده الگوها و روایت‌های اساطیری تجزیه و تحلیل شوند، از سوی دیگر باید اشاره کرد که نوع پژوهش اسطوره‌های این مقاله-جدای از تطبیقی بودن آن- شیوه واحدی را پیش نمی‌گیرد و به فراخور موضوعات گاه بر اساس شیوه نص‌گرایی کسانی چون فریزر و تایلور پیش می‌رود و هر جا که نیاز باشد به نمادگرایی گرایش یافته و تحلیل‌های اسطوره-آیینی را مد نظر قرار می‌دهد، اما تقریباً در تمام این موارد نگاه عقل‌گرایان را مورد توجه داشته، اسطوره را محصول اندیشه‌ورزی انسان و گرایش به شناخت و بهبود جهان فرض کرده و به همین دلیل به آرا و روش‌های تحلیلی عاطفه‌گرایانی چون یونگ و فروید که اسطوره را محصول حالات عاطفی ذهن می‌دانند توجهی ندارد. در این پژوهش به دنبال حل این سوال هستیم که چه پیوندهای اسطوره‌ای و آیینی در شاهنامه و مهابهارتا وجود دارد؟

اسطوره و آیین: رابطه‌ای دوسویه در فرهنگ‌های کهن

مبانی نظری پیوند آیین و اسطوره

تعاریف گوناگونی برای مفهوم آیین ارائه شده است. برخی، آیین را به عنوان پیوندی میان امر مقدس و نامقدس در نظر می‌گیرند. (استیونس، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۷) برخی دیگر آن را نظامی یکپارچه از عقاید و مناسک وابسته به امور مقدس می‌دانند (ایونس، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۳). آنچه در اینجا اهمیت دارد، ارتباط آیین با اسطوره و نقش آن در شکل‌گیری درونمایه‌های حماسی است. از آنجا که هدف اصلی آیین‌ها برقراری ارتباط با خدایان و جنبه‌های گوناگون زندگی است، همواره با اسطوره‌ها همراه هستند؛ به گونه‌ای که جدا کردن اسطوره از آیین تقریباً غیرممکن است (بهار، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۱). ویلیام رابرتسن اسمیت^۱ بر این باور است که اسطوره صرفاً تبیین کاربردی دین است و در واقع از آیین‌ها سرچشمه می‌گیرد (سگال، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۱). در گمان اسمیت نه تنها اسطوره‌ها صرفاً تبیین آیین‌ها بودند، بلکه به همین آیین‌ها نیز محدود می‌شدند. منشأ دین به عقیده تایلور، بنیانگذار نظریه جاندارانگاری^۲، باور به جان و روح است (پرتو، ۱۳۹۳، ص. ۶۶). او معتقد است که جاندار پنداشتن پدیده‌های جهان و زنده انگاشتن کل طبیعت، منشأ شکل‌گیری اسطوره‌هاست. علاوه بر این وی بر نقش پررنگ زبان در این فرآیند تأکید دارد (پرتو، ۱۳۹۳، ص. ۶۶). با این حال، برخلاف اسمیت، تایلور بر این باور بود که مناسک و آیین‌ها در مرحله‌ای پس از اسطوره‌ها شکل می‌گیرند. او معتقد بود که اسطوره‌ها برای توضیح مناسک شکل نگرفتند، بلکه برای تبیین پدیده‌های طبیعی به وجود آمده‌اند و مناسک در واقع بر پایه اسطوره‌ها بنا شده و اجرای عملی آن به شمار می‌آیند (سگال، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۳). فریزر مناسک جادویی را به اصل شباهت و اصل سرایت دسته‌بندی می‌کند (فریزر، ۱۳۸۸، ص. ۸۸). به عبارت دیگر، مناسک جادویی با هدف دستیابی به تأثیراتی خاص انجام می‌شوند و به دو شکل صورت می‌گیرند: صورت اول بر آن است تا معلول را به علت شبیه کند، و هدف صورت دیگر انتقال تأثیر از علت به معلول است. فریزر اسطوره را مقدم بر آیین در نظر می‌گرفت، زیرا معتقد بود اسطوره نوعی علم عملی است که با آیین‌ها در هم آمیخته شده است (پرتو، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۱). از

^۱ William Robertson Smith

^۲ Animism

سوی دیگر مالینوفسکی^۱ علاوه بر آیین‌ها، رفتارها و مناسک جامعه ابتدایی را تابع اسطوره‌ها می‌داند و بر این باور است که دو انگاره آیین و جادو منشأیی اساطیری دارند (سگال، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۷ و مخبر، ۱۳۹۶، ص. ۱۶۴-۱۶۵). میرچا الیاده^۲ معتقد است که حوادث تاریخی به خودی خود توانایی ایجاد اسطوره را ندارند، او بر این باور است که رویدادهای تاریخی تنها زمانی می‌توانند به بخشی از اسطوره تبدیل شوند که در چارچوب الگوهای اساطیری پذیرفته شوند. به بیان دیگر، تاریخ وقتی به اسطوره تبدیل می‌شود که از قالب زمان خطی و معمول خود خارج شده و وارد زمان مقدس و نمادین اسطوره‌ها شود. از نظر الیاده، این فرآیند به نوعی پایان بخشیدن به ماهیت تاریخی رویداد است و آن را در سطحی فرازمانی و فراواقعی قرار می‌دهد (الیاده، ۱۳۸۸، ص. ۵۳۳). الیاده بر این باور است که اسطوره‌ها بیانگر «تاریخی مقدس» هستند که در آغاز زمان و به دست خدایان رخ داده است (الیاده، ۱۳۸۷، ص. ۷۲). این روایات، حوادثی را که خدایان در زمان‌های آغازین آفرینش انجام داده‌اند، بازگو می‌کنند. به گفته او، این حرکات و اعمال الهی به الگوهایی تبدیل شده‌اند که مبنای رفتارهای انسان‌ها قرار گرفته و به‌عنوان سرمشق، باعث شکل‌گیری رفتارهای آیینی شده است (الیاده، ۱۳۸۷، ص. ۷۲). در واقع، آیین‌ها تلاش انسان برای بازآفرینی و تکرار این اعمال مقدس هستند. باستید^۳ بر این باور است که آیین‌ها در همان روزگاران اساطیری بنیان یافته و تقلید از خویشتکاری‌های نیا، قهرمان و خدایان به شمار می‌آمدند (باستید، ۱۳۹۱، ص. ۳۰). الیاده، همچون مالینوفسکی، معتقد است که نه تنها آیین‌ها، بلکه تمامی رفتارهای فرهنگی جوامع ابتدایی به نوعی تکرار اسطوره‌ها هستند. او بر این باور است که هر عمل بشری به میزانی اعتبار می‌یابد که به تقلید و بازآفرینی اسطوره‌های آغازین بپردازد (الیاده، ۱۳۹۰، ص. ۳۶).

برخی پژوهشگران نیز دیدگاهی میانه‌رو اتخاذ کرده‌اند و آیین و اسطوره را به‌عنوان مفاهیمی توأمان در نظر می‌گیرند. به عنوان مثال، روتون معتقد است که این دو مفهوم به‌طور همزمان شکل گرفته‌اند؛ به طوری که اسطوره سطح مفهومی و آیین سطح عملی یک تعریف واحد هستند (روتون، ۱۳۸۷، ص. ۵۲). به همین ترتیب، مهرداد بهار نیز بر این باور است که اساطیر و آیین‌ها از ابتدا با

1. Bronisław Malinowski

2. Mircea Eliade

3. Roger Bastide

همدیگر شکل گرفته‌اند (بهار، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۱). این دیدگاه‌ها نشان می‌دهند که اسطوره و آیین نه تنها جدا از هم نیستند، بلکه در تبیین جهان‌بینی و نظام‌های اعتقادی جوامع کهن به‌طور عمیقی به هم پیوسته‌اند.

به نظر می‌رسد که اسطوره‌ها به لحاظ مفهومی مقدم بر شکل‌گیری آیین‌ها بوده، اما به لحاظ زمانی، نظر مهرداد بهار مبنی بر نزدیکی و هم‌زمانی اسطوره و آیین درست به نظر می‌رسد. آیین‌ها نزدیک‌ترین روایت‌ها به اسطوره‌ها هستند و این موضوع نشان‌دهنده نزدیکی زمانی این دو مقوله است. در واقع، آیین‌ها به‌عنوان نمودهای عملی باورها کمتر دستخوش تغییر می‌شوند، در حالی که اسطوره‌ها در مواجهه با تحولات فکری و فرهنگی ممکن است به فراموشی سپرده شوند، در صورتی که آیین‌ها همچنان پایدار باقی می‌مانند (بهار، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۱). آیین‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی به درون‌مایه‌های حماسی دارند (الیاده، ۱۳۸۸، ص. ۷۳۶). با این حال، باید دو نکته را در نظر گرفت: ۱. ورود مستقیم آیین‌ها به حماسه‌ها: آیین‌ها گاهی به صورت مستقیم درون حماسه‌ها جای می‌گیرند. به گونه‌ای که مبانی حماسی لزوماً از آیین‌ها برگرفته نمی‌شوند، بلکه خود آیین‌ها به‌طور مستقل در حماسه‌ها روایت می‌شوند. ۲. ثبات آیین‌ها در برابر تغییرات: در بسیاری از موارد، آیین‌ها بدون تغییر در ساختار خود به حماسه‌ها وارد می‌شوند. دلیل این امر تقدس آیین‌ها و ماهیت عملی آن‌هاست، برخلاف اسطوره‌ها که صورت‌های روایی و داستانی دارند و ممکن است با گذر زمان تغییر کنند. آیین‌ها به دلیل تقدس و چارچوب عملی خود، کمتر دچار دگرگونی می‌شوند. این پایداری آیین‌ها در طول زمان باعث می‌شود آن‌ها به عنوان بخشی از هویت فرهنگی و حماسی یک جامعه باقی بمانند، در حالی که اسطوره‌ها ممکن است در طول زمان به شکل‌های جدیدی بازتفسیر یا حتی فراموش شوند.

مناسک آیینی در شاهنامه و مهابهارتا: نمادها و کارکردها

آیین‌های پاکسازی و تطهیر

تطهیر با خون

فریزر به مناسک جادویی اشاره دارد که برای دستیابی به تأثیرات خاص، از روش‌های متفاوتی مانند تطهیر با خون استفاده می‌شود. یکی از روش‌های زدودن و از بین بردن گناهان است و تطهیر گناه با خون و اعتراف به آن، دو نمونه از مهمترین روش‌های این دسته از پاک کردن گناه هستند

(الیاده، ۱۳۹۰، ص. ۸۷). روش نخست، تطهیر گناه با چاره‌ای عینی یعنی جبران خطا با اقدامات ملموس و مثبت در جهت اصلاح خود و کمک به دیگران، شستن به خون یا غوطه خوردن در آن، یکی از مهمترین آیین‌های تطهیر است که نمونه‌های بسیاری در اساطیر دارد. این شکل مناسک علاوه بر دفع بلا در آیین‌های نوزایی انجام می‌شد (دوبوکر، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۴) که تا امروز به شکل‌های متفاوتی در باورها و فرهنگ‌های ادیان و ملل باقی مانده است. اساس باور در این آیین شستن گناه یا شرّ با خون است اما در مناسک آن، فرد گناهکار با خون شسته می‌شود. همچنین این آیین به شکلی با قربانی پیوند دارد و عموماً فرد با خون قربانی شسته می‌شود.

آیین‌های خون در حماسه‌ها: ضحاک و بهیمه

در شاهنامه ضحاک پس از خوابی که می‌بیند و ناتوانی در کشتن فریدون، برای دور کردن اتفاق بدی که در سرنوشت او بود، خود را به خون می‌شوید (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۷۷). در مه‌بهارتا، بهیمه بنا بر سوگندی که پیشتر یاد کرده است، سینه حریف کشته شده را می‌شکافد و بدنش را به خون او آغشته و خونس را نیز می‌خورد (مه‌بهارتا، ۱۳۵۸، ج ۴، ص. ۲۵۰). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که آیین‌های تطهیر با خون، علاوه بر هدف دفع بلا، نوعی پاک‌سازی نمادین برای دور کردن گناهان و بدی‌ها از فرد یا جامعه بوده است. این آیین‌ها، در عین حال، به نوعی بازتاب‌دهنده باورهای عمیق انسان‌های باستانی به قدرت تقدس‌بخش و پاک‌کننده خون هستند.

تطهیر با آب

یکی از آیین‌های کهن برای پاک‌سازی و دفع گناهان، فرو رفتن در آب است. آب‌ها به‌عنوان نماد بخشنده‌گی و حیات‌بخشی، امکان تولد دوباره و زندگی پاک و مطهر را فراهم می‌کنند. به همین دلیل، غسل تعمید با آب یا خون در آیین‌های ورود به مذاهب، نوعی زدودن پیری و بازگشت به حالتی از طهارت و زندگی جدید است. همان‌طور که کوپر بیان می‌کند: "فرو رفتن در آب، نه تنها نماد بازگشت به حالت اولیه پاکیزگی و مرگ پیری و تولد مجدد است، بلکه به معنای غوطه‌ور شدن روان در جهان تجلی است" (کوپر، ۱۳۹۲، ص. ۱۵). این بازگشت به حالت اولیه و قرار گرفتن در جهان تجلی، نشانه‌هایی از تقدس‌بخشی دارند که می‌توانند گناه را از بین ببرند. در حقیقت، مهم‌ترین کارکرد آب در آیین‌های کهن، باززایی، تطهیر و دفع گناه است که همگی به‌طور پیچیده‌ای به هم مرتبط‌اند.

آیین‌های غسل که در بسیاری از ادیان و فرهنگ‌های امروزی رواج دارند، میراثی از این باورهای کهن درباره تطهیر گناه به وسیله آب هستند.

اهمیت آب‌های مقدس: رود گنگ و دریاچه چیچست

در آیین‌های قدیمی‌تر، دفع گناه معمولاً با فرو رفتن در آب‌های طبیعی مقدس مانند رودخانه‌ها یا دریاچه‌ها صورت می‌گرفت. برای نمونه، رودخانه گنگ در هند یکی از آب‌های مقدس است که در مهابهارتا بارها به آن اشاره شده است؛ مردم در این رودخانه غسل می‌کردند تا از گناهان و بلاها پاک شوند. تقدس گنگ به خاصیت تصفیه‌کنندگی و پاک‌کنندگی آن بازمی‌گردد (شوالیه و گربان، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۸۵). در ادبیات حماسی ایران، مانند شاهنامه، نمونه‌هایی از دریاچه‌های مقدس وجود دارد که برای دفع بلا و گناهان به کار می‌رفتند، از جمله، چشمه آب حیات که به‌عنوان نمادی از زدودن گناهان معرفی شده است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۹۱). همچنین، نمونه‌های متعددی از آیین‌های تطهیر با آب در شاهنامه و مهابهارتا دیده می‌شود، از جمله، شخصیت‌هایی همچون ایندرا، جمشید، دریودنه، افراسیاب، کیخسرو و پاندوان پس از کناره‌گیری از پادشاهی یا ترک حکومت، به آب فرو می‌رفتند تا گناهان و بدی‌ها را از خود دور کنند. این روایات نشان‌دهنده باورهای عمیق در فرهنگ‌های کهن نسبت به قدرت تطهیرکنندگی آب است.

غسل و فرو رفتن در آب برای پاکی روح

در روایت مهابهارتا، پس از شکست سخت دریودنه^۱ از پاندوان^۲، او همه سپاه خود را جز کرتورما^۳ و کرپاچاریه از دست می‌دهد. در نهایت، او این دو را نیز ترک کرده و به عمق تالابی پناه می‌برد. کرتورما و کرپاچاریه در کنار تالاب ایستاده و از دریودنه می‌خواهند که از مخفی‌گاه خود بیرون آمده و جنگ را تا آخرین نفس ادامه دهد، اما او امتناع می‌کند. در این میان، مطبحی بهیم‌سین، برادر دوم پاندوان، مکالمه آن‌ها را می‌شنود و بهیم‌سین را از مخفی‌گاه دریودنه آگاه می‌سازد. بهیم‌سین به همراه برادرانش و کریشنا به سراغ دریودنه آمده و او را به جنگ تن‌به‌تن فرامی‌خوانند. دریودنه ناچار از تالاب بیرون آمده و در نهایت در نبردی که به دنبال آن رخ می‌دهد، به دست بهیم‌سین کشته

^۱ . Draupadi

^۲ . PANDAVAS

^۳ . Kurtarva، یا Kurtorva

می‌شود؛ بهیم‌سین با ضربه‌ای ناجوانمردانه به زانوی دریودنه، او را به کام مرگ می‌فرستد (مهابهارتا، ۱۳۵۸: ج ۲، ص ۴۷۲-۴۶۲). در این روایت، فرورفتن دریودنه در آب به‌عنوان تنها عمل آیینی او پس از جنگ بزرگ مهابهارتا، که باعث کشتار بسیاری از مقدسین و بزرگان شد، به نوعی نمادی از تلاش او برای تطهیر گناهان و طلب بخشایش است. این فرورفتن در آب را می‌توان کوششی برای کسب رستگاری و عروج به سورگ (بهشت) دانست. این آیین، که در اساطیر هندی نشانه‌ای از تطهیر و بازگشت به حالت پاکی است، شاید تنها راه نجات و رهایی برای دریودنه پس از همه خونریزی‌ها و گناهانش بوده باشد.

آیین‌های قربانی برای تطهیر

آیین‌های قربانی برای دفع گناه به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: قربانی‌های شخصی و قربانی‌های جمعی. نوع اول برای کسب شفاعت یا دادن کفاره انجام می‌شد و نوع دوم به منظور تأیید، تثبیت، و بازآفرینی کیهانی بود. قربانی‌های شخصی همراه با تقدس‌زدایی و روح‌زدایی است، در حالی که قربانی‌های جمعی به تقدس‌زدایی و روحانی‌سازی منجر می‌شوند (الیاده، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۷۹). هنگامی که قربانی به منظور بخشش گناه یا دفع شر انجام می‌شود، پیش از عمل قربانی، گناه یا شر به قربانی‌شونده منتقل می‌گردد. به این ترتیب، فرد برای رهایی از شر، آن را به موجود دیگری منتقل می‌کند و سپس با قربانی کردن او، شر را از بین می‌برد. این مفهوم انتقال گناه به دیگری در دوران‌های کهن برای انسان‌های باورمند به اسطوره کاملاً آشنا بود. معمولاً این گناه به یکی از خدایان منتقل می‌شد، که باور بر این بود او باید بمیرد تا گناهان را با خود ببرد و مردم را از گناه آزاد و سعادتمند سازد (فریزر، ۱۳۸۸، ص ۵۹۳). این باور متعلق به زمانی بود که انسان‌ها خدایان را فانی و میرنده تصور می‌کردند (فریزر، ۱۳۸۸، ص ۲۹۲). اما با گذر زمان و تغییر نگرش‌ها، خدایان دیگر به عنوان قربانی در نظر گرفته نمی‌شدند، چرا که خدایان جاودان تلقی شدند و قربانی کردن آن‌ها ممکن نبود. در نتیجه، مفاهیم دیگری جایگزین شدند که هم قابلیت قربانی شدن داشتند و هم از نوعی قداست خدای گونه برخوردار بودند. این تحول نشان‌دهنده تغییر در آیین‌های قربانی از انتقال گناه به خدایان به سوی قربانی‌های نمادین‌تر است که همچنان مفهوم تطهیر و دفع شر را حفظ کرده‌اند.

قربانی اسب در داستان کیخسرو و پاندوان

نمونه‌ای از آن، قربانی کردن صد اسب برای ناهید کنار دریاچه چیچست توسط کیخسرو می‌باشد (یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۲۵۳). با وجود تقدس و مقام والایی که کیخسرو دارد، او خود را به دلیل کشتن برادر، پدر بزرگ و دیگر خویشانش گناهکار می‌داند. برای پاک‌سازی این گناه، قربانی کردن اسب به‌عنوان یکی از مؤثرترین روش‌ها شناخته می‌شود. قربانی‌ها در فرهنگ‌های مختلف به اهداف گوناگونی انجام می‌شدند. از جان‌بخشی و تقدیس امور نامقدس گرفته تا آرام کردن ارواح خشمگین، باروری، تقویت خدایان یا نیاکان و... اما یکی از مهم‌ترین مقاصد قربانی، دستیابی به توانایی سفر به آسمان یا جهان زیرین بود (الیاده، ۱۳۸۸، ص. ۳۶۰). در *مهابهارتا*، نمونه‌ای مشابه با کیخسرو، پاندوان است که بر اساس این متن، آیین قربانی اسب یا *اشومدا*^۱ نه تنها گناهان را پاک می‌کند بلکه آن‌ها را به ثواب تبدیل می‌نماید. ویاس در این خصوص به پادشاه می‌گوید: «ای راجه، باید آیین اشومدا را به‌جا آوری؛ زیرا هر گناهی که کرده باشی، همه پاک می‌شود و در عوض هر گناه، چندین برابر ثواب نصیب تو می‌گردد» (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۴، ص. ۲۲۰)، در ادامه، نکوله، برادر کوچک‌تر پاندوان، که زبان حیوانات را می‌داند، هنگام قربانی از زبان اسب می‌گوید: «در دیگر آیین‌های جگ، آن اسب قربانی شده به بهشت (سرگ) می‌رود؛ اما من از بهشت هم فراتر خواهم رفت» (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۴، ص. ۲۲۰)، این روایات نشان می‌دهند که در هر دو فرهنگ، آیین‌های قربانی نه تنها وسیله‌ای برای پاک‌سازی گناه، بلکه ابزاری برای تعالی روح و کسب فضیلت و ثواب بیشتر بوده است.

نقش قربانی در فرهنگ‌های کهن برای دفع گناه و رستگاری

در داستان‌های کیخسرو و پاندوان، شباهت‌های متعددی مانند کشتن خویشاوندان و قربانی کردن اسب وجود دارد که این اشتراکات از دیرباز توجه بسیاری از مستشرقین را به خود جلب کرده است. دارمستتر^۲ بر این باور است که روایت هندی از داستان کیخسرو اقتباس شده است. او معتقد است که افسانه پاندوان در قرون نخستین میلادی به شکل امروزی درآمده و پیش از آن، ارتباط مستمر بین هند و ایران در دوران هخامنشیان و نفوذ فرهنگ ایرانی به هند، به‌ویژه از طریق سکاها، باعث شد تا داستان عروج پاندوان به تقلید از عروج کیخسرو شکل گیرد (دارمستتر، ۱۳۵۴، ص. ۳۱). در

^۱. अश्वमेध (اشوامیدا)

^۲. James Darmesteter

مقابل، ویکاندر^۱ این نظریه را رد می‌کند و بر این باور است که هر دو روایت ریشه در باورهای مشترک هند و ایرانی دارند، او در این زمینه از تحلیل طبقات سه‌گانه هند و اروپایی بهره می‌گیرد که بعدها اساس نظریه ژرژ دومزیل شد، (Liteleton, 1966.p.148) با این حال، برخلاف نظر دارمستتر، شواهدی در روایت مهابهارتا وجود دارد که بر اصالت این داستان هندی تأکید می‌کند. در هر صورت، هر دو شخصیت—پاندوان در مهابهارتا و کیخسرو در ادبیات دینی ایرانی—نمونه‌هایی هستند که از طریق انتقال گناه به اسب و قربانی کردن آن، موفق به دریافت بخشش برای گناهانشان می‌شوند. این شباهت‌ها نشان‌دهنده یک سنت مشترک اسطوره‌ای در فرهنگ‌های هندو ایرانی است که به نوعی بازتاب‌دهنده باورهای کهن درباره تطهیر از گناه و رستگاری از طریق آیین‌های قربانی است.

گناه و رستگاری در اسطوره‌های ایرانی و هندی

مقایسه تطهیرهای کیخسرو و پاندوان

در داستان کیخسرو، پس از اینکه او خود را در کشتن خویشان و در جنگ با افراسیاب گناهکار می‌بیند، تصمیم می‌گیرد تا مدتی در خلوت عبادت کند و از مسئولیت‌های حکومتی کنار بکشد. در این مدت، او حکومت را به لهراسب واگذار کرده و به کوه رود می‌رود، پس از رسیدن به چشمه‌ساری در کوه، روز بعد هیچ‌کدام از پهلوانان کیخسرو را نمی‌بینند و شاه در همان شب عروج می‌کند (شاهنامه، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۸۲). خالقی مطلق در تحلیل خود از این داستان، معتقد است که این چشمه به نوعی چشمه آب حیات است که می‌تواند گناهان را بشوید و به فرد حالت مقدس و پاک بدهد (خالقی مطلق، ۱۳۷۲، ص ۲۸۲). در این روایت‌ها چند نکته مشترک قابل توجه است، اولین نکته، مقدس بودن آب است که نشان‌دهنده پیوند آن با فرآیند نوزایی است، آب‌های مقدس به‌طور سنتی در بسیاری از آیین‌های کهن نقشی مهم در تطهیر و از بین بردن وضعیت نامقدس دارند. همچنین، در بسیاری از فرهنگ‌های باستانی، رفتن به زیر آب‌ها معمولاً به‌عنوان یک عمل روحانی یا مناسک خاص رهبران و روحانیون قبیله‌ای انجام می‌شد (الیاده، ۱۳۸۸، ص ۴۴۲). این آیین در روایت‌های هند و ایرانی عموماً به‌عنوان مراسمی ویژه برای پادشاهان یا رهبران قبایل در نظر گرفته می‌شده است. به نظر می‌رسد این اعمال به‌ویژه برای از میان بردن گناهان و دفع بدبینی‌ها پس از پایان دوره حکومتی یا انتقال قدرت صورت می‌گرفته است. در این راستا، رفتن به آب برای تطهیر و

^۱ . Oscar Stig Wikander

شروعی دوباره، عمل مقدسی است که نه تنها از بار گناهان کاسته بلکه به شخص قدرت بازگشت به حالت مقدس و متعالی را می‌دهد. در روایت مهابهارتا، عروج پاندوان داستانی نمادین از تطهیر و ترک دنیا است، پس از آنکه یودیشتره، بزرگ‌ترین برادر پاندوان، تصمیم می‌گیرد سلطنت را رها کند. ویاسا آن‌ها را به انجام آیین اشومدا (قربانی اسب) تشویق می‌کند تا گناهان گذشته‌شان بخشوده شود (مهابهارتا، ۱۳۵۸: ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۲). با اینکه یودیشتره با بی‌میلی آیین را به انجام می‌رساند، چند سال دیگر نیز به حکومت ادامه می‌دهد. با این حال، مرگ کنتی (مادر یودیشتره) و همچنین دهرتراشتره (عموی او) و گاندهاری (عمه‌اش) باعث می‌شود که یودیشتره از سلطنت کاملاً دل‌زده شود. او و برادرانش، پس از آنکه خود را در کشتن خویشاوندان گناهکار می‌بینند، تصمیم به ترک حکومت می‌گیرند و سلطنت را به پریکشیت، پسر ابهیمانیو، واگذار می‌کنند. پیش از آغاز سفر معنوی خود به سوی کوه‌ها، آن‌ها به رود مقدس گنگ می‌روند و در آن غسل می‌کنند (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۴، ص ۴۹۲). این غسل در رود گنگ نمادی از تطهیر نهایی و طلب بخشایش است؛ آیینی که آن‌ها پیش از ترک دنیای مادی انجام می‌دهند تا گناهانشان را بشویند و آماده عروج شوند. این داستان نشان‌دهنده اهمیت آیین‌های آب در فرهنگ‌های هند و ایرانی به‌عنوان روشی برای پاک‌سازی روح و رهایی از گناه، به‌ویژه پس از مسئولیت‌های دنیوی و پادشاهی است.

نمادشناسی آزمون‌های پاکدامنی: تطهیر با آتش در شاهنامه و مهابهارتا

آیین‌های راستی‌آزمایی در ایران باستان به نام «وَر» شناخته می‌شدند. این کلمه در زبان اوستایی به صورت «ورنگهه» آمده که به معنای برگزیدن، مصمم شدن و باور کردن است و به طور خاص به مفهوم آزمون راستی و اثبات حق به کار می‌رفت (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۶۹). آیین ور در دو شکل اصلی ور گرم و ور سرد انجام می‌شد و انواع مختلفی داشت مانند: ور آتش، ور برسم، ور روغن، ور شیرۀ گیاه، ور نیرنگ، ور زهر، و ور سوگند (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۷۳).

ور آتش: عبور سیاوش از آتش و آزمون پاکدامنی سیتا

مهم‌ترین نمونه این آیین‌ها، ور آتش است که هم در شاهنامه و هم در مهابهارتا دیده می‌شود، در مهابهارتا، آتش نه تنها نقشی در پاک‌سازی دارد بلکه با راستی‌آزمایی نیز مرتبط است. به عنوان مثال، در مراسم راجسویجنه، آتش برای از بین بردن گناهان به کار می‌رود (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۲۳۶). همچنین، نمونه‌ای از پاسخ‌خواهی از آگنی (ایزد آتش) در مهابهارتا وجود دارد که نشان

می‌دهد آتش با اثبات حقیقت مرتبط است (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۵). در شاهنامه، مشهورترین نمونه ور آتش مربوط به گذر سیاوش از آتش است، پس از آنکه سودابه به سیاوش اتهام بی‌عفتی می‌زند. کیکاووس آتشی عظیم برپا می‌کند تا سیاوش برای اثبات پاکدامنی خود از میان آن عبور کند، سیاوش با موفقیت از آتش می‌گذرد و بی‌گناهی‌اش ثابت می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۳۶).

نمونه مشابهی در مهابهارتا وجود دارد، رام پس از بازگرداندن سیتا از دست راون، به پاکدامنی او شک می‌کند. سیتا می‌پذیرد که هر آزمونی را برای اثبات پاکدامنی‌اش بگذراند. رام دستور می‌دهد هنومان هیزم‌های فراوانی جمع‌آوری کند و آتشی عظیم برافروزد. زمانی که سیتا وارد آتش می‌شود، آتش به قدری سرد می‌شود که حتی میمون‌های اطراف آتش از سرما می‌گریزند (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۴۰۱). الیاده معتقد است که این آزمون‌های پاکدامنی با آیین‌های بازگرداندن روح مرتبط هستند (الیاده، ۱۳۸۸، ص ۴۶۸).

این آیین‌ها بیانگر باورهای عمیق در فرهنگ‌های باستانی ایران و هند درباره پاکدامنی، راستی و اثبات حقانیت هستند. در هر دو فرهنگ، آزمون‌های سخت مانند گذر از آتش یا غوطه‌ور شدن در روغن داغ، نمادی از تصمیم الهی و اثبات پاکی روح تلقی می‌شدند، این آزمون‌ها نشان‌دهنده اهمیت مفاهیمی چون راستی، تعهد و پیوند با ایزدان بوده و در عین حال، با آیین‌های باززایی و تطهیر نیز مرتبط بودند. در کل، آیین ور نشان‌دهنده تلاش برای اتصال به حقیقت و تأیید پاکی از طریق آزمون‌هایی سخت و نمادین بوده که نقش مهمی در نظام باورهای دینی و اسطوره‌ای ایران باستان داشته است.

آیین‌های مرگ و خاکسپاری: مقایسه رسوم تدفین در شاهنامه و مهابهارتا

مرگ پادشاهان و پهلوانان از اصلی‌ترین موضوعاتی است که زمینه‌ساز داستان‌های حماسی می‌شود. در این روایت‌ها، آیین‌های ویژه‌ای پس از مرگ افراد برجسته برگزار می‌گردد. در شاهنامه، آیین خاکسپاری به صورت دخمه‌گذاری و در مهابهارتا به صورت سوزاندن اجساد انجام می‌شود. این احتمال وجود دارد که در دوره‌ای کهن‌تر، ایرانیانی که از هند جدا شده بودند، همانند خویشاوندان هندی خود اجساد را می‌سوزاندند؛ زیرا واژه «دخمه» از کلمه «دگ» به معنی سوزاندن گرفته شده و هم‌ریشه با کلمه «داغ» است (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۴). با این حال، در میان بومیان فلات ایران،

دفن مردگان بیشتر رواج داشته است (یعقوبی، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۰). به هر صورت، آنچه در شاهنامه مشاهده می‌شود، دخمه‌گذاری اجساد است.

آیین خاکسپاری در هند

در هند باستان، مرسوم‌ترین آیین خاکسپاری و بالطبع در مهابهارتا، سوزاندن اجساد بوده است. در این متن، اجساد عموماً به آتش سپرده می‌شوند (مهابهارتا، ۱۳۵۸: ج ۱، ۵۰۳). یکی از مشهورترین آیین‌ها، رسم «ساتی» است که در آن زن متوفی خود را همراه با جسد شوهرش به آتش می‌اندازد و جان می‌سپارد. این رسم در مهابهارتا نیز آمده است؛ جایی که مادری، همسر راجه پاندو، پس از مرگ همسرش خود را با او در آتش می‌سوزاند (مهابهارتا، ۱۳۵۸: ج ۱، ۱۳۷). آیین‌های خاکسپاری در هند علاوه بر استفاده از آتش، با آب نیز پیوند عمیقی دارند. از جمله این آیین‌ها، سپردن خاکستر متوفی به آب رود مقدس گنگ است. همچنین، آیینی به نام «ترپن»^۱ در مهابهارتا ذکر شده که در آن، نزدیکان آب نثار روح درگذشتگان می‌کنند (مهابهارتا، ۱۳۵۸: ج ۴، ۱۰۳). این رسم به همه خویشاوندان اختصاص دارد و نه تنها پدران، در این آیین، بازماندگان پس از غسل در گنگ، مشتی آب برداشته، یاد متوفی را گرمی داشته و سپس آن آب را به رود باز می‌گردانند (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۲، ص. ۵۰۳).

نوع دیگری از رسم ساتی این بوده که زنان پس از مرگ شوهرانشان خود را در آب گنگ غرق می‌کردند. در مهابهارتا آمده که همسران بسیاری از کشته‌شدگان جنگ بزرگ، برای پیوستن به شوهرانشان در دنیای زیرین، خود را در گنگ غرق کردند (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۴، ص. ۴۶۰). در این آیین، آب به عنوان جایگاه مردگان تلقی می‌شود و زنان به دنیای زیرین سفر می‌کنند؛ چنان‌که مردگان نیز از همین آب برمی‌خیزند و با ویاسا، دهرتراشترا و دیگر بازماندگان جنگ بزرگ ملاقات می‌کنند (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج ۴، ص. ۴۵۸). سوزاندن اجساد در حقیقت نوعی تجدید حیات از طریق آتش به شمار می‌آید (الیاده، ۱۳۸۸، ص. ۱۲۹). علاوه بر این، رسم ساتی می‌تواند به نوعی قربانی کردن نزدیکان باشد که با هدف باززایی یا انتقال گناهان انجام می‌شده است.

^۱ . Tarpana

آیین خاکسپاری در ایران

در شاهنامه، آیین اصلی خاکسپاری، قرار دادن اجساد در دخمه است. این آیین به همراه دو مفهوم اسطوره‌ای و آیینی دیگر، یعنی استودان و تابوت، در داستان‌های شاهنامه مشاهده می‌شود. دخمه و استودان نه تنها به‌عنوان مکانی برای دفن مردگان، بلکه به‌عنوان محلی برای تجلی ایزدان نیز تلقی می‌شوند، و به نوعی دروازه‌ای برای ارتباط بین جهان‌ها به شمار می‌روند (الیاده، ۱۳۹۷، ص. ۵۰). کوه‌ها و غارها در این آیین‌ها دارای نمادهای چندگانه‌ای هستند. از یک سو، دفن متوفی در کوه می‌تواند نماد بازگشت او به آغوش مادر زمین باشد (الیاده، ۱۳۹۲، ص. ۸۳). از سوی دیگر، کوه‌ها و دخمه‌ها می‌توانند به‌عنوان دروازه‌ای برای صعود به آسمان یا نزول به جهان زیرین عمل کنند (الیاده، ۱۳۹۱، ص. ۵۳ و ۴۸۵). بنابراین، دفن در کوه و دخمه نه تنها نمادی از تلاش برای تجدید حیات و نوزایی متوفی است، بلکه به معنای عروج روح او به سوی ایزدان یا آرام گرفتن در کنار نیاکان در دنیای زیرین نیز تفسیر می‌شود. تابوت و دخمه در آیین‌های خاکسپاری ایران، کارکردهای چندوجهی و مشابهی دارند و حضور مداوم این عناصر در مراسم پس از مرگ، بیانگر اهمیت زندگی پس از مرگ در فرهنگ ایران باستان است. در این آیین‌ها، عناصری با پیشینه اسطوره‌ای وجود دارد؛ مانند گذاشتن تابوت متوفی بر روی اسب یا سوزاندن اموال و متعلقات او. نخستین اشاره به آیین‌های پس از مرگ در شاهنامه، در داستان مرگ ایرج است. در این روایت، برادران او پس از کشتن ایرج، سرش را در تابوتی زرین قرار داده و برای فریدون می‌فرستند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۱۲۲). در پی این حادثه، فریدون در عزای ایرج، باغ او را به آتش می‌کشد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۱۲۲). این ماجرا نشان‌دهنده آیین‌هایی است که نه تنها با مرگ و خاکسپاری، بلکه با سوگواری و ادای احترام به درگذشتگان همراه است.

در آیین‌های خاکسپاری شاهنامه، سوزاندن متوفی ممکن است بازمانده‌ای از رسم سوزاندن خود جسد باشد. این تغییر ممکن است پس از دگرگونی رسوم خاکسپاری به وجود آمده باشد، به‌گونه‌ای که به جای سوزاندن فرد، اشیاء و متعلقات او به آتش سپرده می‌شدند. برای نمونه، در روایت مرگ فریدون، منوچهر دخمه‌ای شاهانه می‌سازد و فریدون را در آن قرار می‌دهد، اما نکته جالب این است که متعلقات پادشاهی فریدون، همچون تخت و تاج، نیز همراه جسد او در این دخمه گذاشته می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۱۵۷). در داستان‌های آغازین شاهنامه، اشاره به دخمه

خاندان رستم کوتاه و مختصر است، فردوسی تنها در یک بیت به ساخت دخمه‌ای برای سام در گورآباد اشاره می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۹). این روایت نشان می‌دهد که در سیستان نیز، همچون مرکز ایران، آیین دخمه‌گذاری رایج بوده است، اما در بهمن‌نامه توصیفات جامع‌تری از دخمه خاندان رستم آمده که نشان می‌دهد دفن تخت و متعلقات شاهی در این خاندان نیز مرسوم بوده است (ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰، ص. ۴۲۶-۴۳۰). یکی از غم‌انگیزترین روایت‌های شاهنامه، مرگ سهراب به دست پدرش رستم است. پس از مرگ سهراب، پرده‌سرا، تخت و زین او را به آتش می‌سپارند، سپس، رستم جسد سهراب را در تابوتی قرار داده و به سیستان می‌برد، بعد از نشان دادن جسد به اعضای خانواده، دوباره در تابوت را می‌بندد (فردوسی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۹). در ایران باستان، تزیین و زرین کردن دخمه‌ها یکی از رسوم متداول در آیین خاکسپاری بود، این رسم احتمالاً مشابه پوشاندن لباس نو بر تن متوفی با هدف بازگرداندن روح او بوده است (الیاده، ۱۳۸۸، ص. ۶۵۱). از دیگر نمونه‌های توصیف آیین‌های خاکسپاری در شاهنامه، سفارش‌های کیخسرو برای دخمه‌گذاری شیده، پسر افراسیاب، است. پس از کشتن شیده، کیخسرو به ایرانیان توصیه می‌کند که او را با آیین کامل در دخمه قرار دهند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص. ۲۹۴). این شواهد نشان می‌دهند که آیین‌های خاکسپاری در فرهنگ ایران باستان نه تنها به جنبه‌های فیزیکی دفن، بلکه به عناصر نمادین و آیینی نیز توجه داشتند. از سوزاندن متعلقات و دفن در دخمه‌های آراسته تا سفارش‌های دقیق برای آیین‌های خاکسپاری، همگی بیانگر اهمیت زندگی پس از مرگ و ارتباط با دنیای ایزدان و نیاکان در این فرهنگ است.

طولانی‌ترین روایت از مرگ در شاهنامه مربوط به داستان اسفندیار است، بخش قابل توجهی از این روایت به سرزنش گشتاسپ توسط بزرگان اختصاص دارد، اما در عین حال، ابیات مهمی درباره آیین‌های خاکسپاری نیز در آن دیده می‌شود. پس از مرگ اسفندیار، رستم شخصاً مقدمات مراسم خاکسپاری او را فراهم می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص. ۴۲۴-۴۲۵). یکی از نکات جالب این روایت، جایگزینی دیبای زربفت به جای تابوت زرین است. همچنین، همراه کردن چهل استر با جنازه اسفندیار از دیگر عناصر برجسته این مراسم است، این موضوع می‌تواند به رسم قربانی کردن اشاره داشته باشد، همان‌گونه که هرودوت در توصیف مراسم خاکسپاری سکاهای بیان کرده است که گاهی همراه با روسای قبیله تا پنجاه اسب و پنجاه غلام قربانی می‌شدند و به صورت خاصی گرداگرد دخمه

قرار می‌گرفتند (هرودوت، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۳)، بنابراین، همراه کردن چهل استر با جنازه اسفندیار احتمالاً نشانه‌ای از آیین قربانی بوده است.

علاوه بر این، بریدن دم اسب اسفندیار احتمالاً به عنوان بازمانده‌ای از آیین‌های قربانی و دفن اسب همراه متوفی قابل تفسیر است (مکوندی، ۱۳۹۳، ص. ۳۱۶). این رسم در گذشته‌های دور نشان‌دهنده احترام به روح متوفی و تأمین مرکب او برای سفر به دنیای دیگر بوده است. پس از مرگ رستم و زواره، رخس (اسب رستم) نیز بر فیلی سوار شده و همراه جنازه به سیستان بازگردانده می‌شود. در برخی نسخه‌های شاهنامه آمده است که رخس را به صورت ایستاده در برابر دخمه رستم درون گوری قرار می‌دهند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص. ۴۶۰). این آیین احتمالاً نمادی از قربانی کردن اسب برای متوفی بوده و همچنین می‌تواند به مفهوم حیوان هادی روح اشاره داشته باشد که در ورودی گورها قرار می‌گرفتند تا روح متوفی را به دنیای دیگر هدایت کنند. آیین‌های خاکسپاری در شاهنامه بیانگر ترکیبی از رسوم کهن و نمادهای آیینی است، از جمله این آیین‌ها می‌توان به همراه کردن حیوانات قربانی با متوفی، استفاده از دیبای زربفت به جای تابوت، و تزئین دخمه با متعلقات سلطنتی اشاره کرد. این رسوم نه تنها برای تجلیل از مقام متوفی، بلکه به عنوان نمادی از احترام به سفر پس از مرگ و ارتباط با دنیای ایزدان و نیاکان در فرهنگ ایران باستان بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

با بررسی تطبیقی شاهنامه و مهابهارتا، مشخص می‌شود که این دو منظومه حماسی، نمادهای مشترکی از باورها، آیین‌ها و اسطوره‌های اقوام هند و ایرانی را به نمایش می‌گذارند. اشتراکات میان این دو اثر، نشان‌دهنده ی ریشه‌های مشترک فرهنگی و اسطوره‌ای این دو قوم باستانی است که در طول تاریخ به شیوه‌های مختلف در حماسه‌هایشان بازتاب یافته‌اند. یکی از برجسته‌ترین یافته‌ها، نقش آیین‌های تطهیر، قربانی و پاکسازی در هر دو منظومه است. این آیین‌ها در قالب مناسکی همچون تطهیر با خون، آب و آتش، و همچنین آیین‌های قربانی اسب به منظور کسب بخشش و رستگاری، نشان‌دهنده تلاش انسان باستان برای ارتباط با نیروهای مقدس و دفع گناهان است. برای مثال، آیین قربانی اسب در داستان کیخسرو و پاندوان به عنوان ابزاری برای تطهیر گناهان، شباهت‌های بسیاری دارد که این اشتراکات از پیشینه‌ای کهن و مشترک میان این دو فرهنگ حکایت می‌کند. از دیگر مباحث برجسته، تحلیل تطهیر با آب و آتش است. در شاهنامه و مهابهارتا، این عناصر نه تنها به عنوان

نماد پاکی و باززایی بلکه به عنوان ابزاری برای اثبات حقانیت و پاکدامنی به کار رفته‌اند؛ نظیر عبور سیاوش از آتش و آزمون پاکدامنی سیتا. این تطابق نشان می‌دهد که هر دو فرهنگ به نوعی آزمون‌های الهی باور داشتند که از طریق آن‌ها پاکی و بی‌گناهی افراد را اثبات می‌کردند. علاوه بر این، مقایسه آیین‌های خاکسپاری نیز نشان داد که هر دو منظومه به آیین‌های مرتبط با مرگ و پس از آن، اهمیت ویژه‌ای داده‌اند. در شاهنامه، دخمه‌گذاری و دفن اجساد با تشریفات خاصی انجام می‌شده است، در حالی که در مه‌بهارتا، سوزاندن اجساد و آیین‌های مرتبط با آب، مانند غسل در رود گنگ، نقش مهمی در پاک‌سازی و رستگاری روح دارد.

در کنار این شباهت‌ها باید گفت نقش درونمایه‌های اسطوره‌ای در تکوین این دو حماسه کاملاً متفاوت است. اساسی‌ترین تفاوت نقش درونمایه‌های اسطوره‌ای را در این دو منظومه می‌توان شکل تحول آن‌ها در سیر تکوین حماسه دانست. در مه‌بهارتا اسطوره‌ها کاملاً زنده هستند و با کمترین تغییرات ممکن به حماسه راه یافته‌اند. خدایان حضوری اساسی دارند. خدایان و ضدخدایان یا خدایان زیانکار در مهمترین اتفاقات نقشی مؤثر دارند یا حتی گاه، روایت حماسی خویشکاری ایشان است، اما در شاهنامه اسطوره‌ها تحول بیشتری یافته و نشانی از حضور یا تأثیر مستقیم خدایان در داستان‌ها دیده نمی‌شود. خدایان در شاهنامه در قالب کاراکترهایی خدایانند چون سیمرغ و حتی خورشید تجلی می‌یابند. ضدخدایان و خدایان زیانکار در این منظومه به صورت موجوداتی زیانکار درآمده‌اند که در تقابل با پهلوانی انسانی قرار دارند. در واقع می‌توان حماسه هندی را متنی اسطوره‌ای دانست؛ در حالی که درباره شاهنامه باید گفت ما با متنی سراسر حماسی و گاه تاریخی روبه‌رو هستیم. احتمالاً علت این امر تأخر زمانی سرایش شاهنامه است که باورهای اساطیری در ایران کمرنگ‌تر شده و نفوذ کمتری داشته است. از دیگر تفاوت‌های مهم در درونمایه‌های شکل‌دهنده حماسه‌های ایران و هند، مباحث آیینی است. در شاهنامه آیین‌ها نقش بسیاری داشته و از اساسی‌ترین نقش‌مایه‌های تکوین حماسه ملی ایران بوده‌اند. این آیین‌ها نیز مانند اسطوره‌ها در تحول به حماسه، شکلی متفاوت با طرح اولیه خود داشته، اما الگوهای اساسی خود را حفظ کرده‌اند.

در مجموع، این پژوهش نشان داد که اسطوره‌ها و آیین‌های بازتاب یافته در شاهنامه و مه‌بهارتا نه تنها بیانگر نظام‌های اعتقادی مشابه، بلکه گواهی بر پیوندهای تاریخی و فرهنگی عمیق میان اقوام هند و ایرانی هستند. این اشتراکات اسطوره‌ای و آیینی نه تنها اهمیت این دو اثر را در درک تاریخ و فرهنگ

باستانی دو سرزمین افزایش می‌دهد، بلکه بازتاب‌دهنده جهان‌بینی مشترک اقوامی است که تحت تأثیر تعاملات طولانی‌مدت، باورها و ارزش‌های مشترکی را توسعه داده‌اند.

منابع

* قرآن کریم.

امام اعظمی، علی، (۱۴۰۲)، رساله «تحلیل فضائل و رذائل اخلاقی در قرآن و کتاب مهابهارتا»، دفاع شده در جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی فقه - مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، پایگاه ایرنداک.

ایران‌شان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۰). بهمن‌نامه. تصحیح ر. غفیفی. تهران، ایران: علمی و فرهنگی.

باستید، روزه، (۱۳۹۱). دانش/اساطیر. ترجمه جلال. ستاری. تهران، ایران: توس.

بهار، مهرداد، (۱۳۸۶)، جستاری در فرهنگ ایران. تهران، ایران: اسطوره.

پرتو، بابک (۱۳۹۳)، اسطوره و آیین، تهران: کتابدار

پورداد، ابراهیم، (۱۳۷۷)، توضیحات یشت‌ها. در یشتها. تهران، ایران: اساطیر.

تریپاتهی، راما شنکر (۱۴۰۰)، تاریخ هند قدیم، ترجمه سیدابوالفضل علیزاده طباطبایی، تهران: آواهی خالقی مطلق، جلال. (۱۳۵۶). «یکی دخمه کردش ز سم ستور»، مجله زبان و ادبیات فارسی، ۱۲۴، ۴۶۲-۴۷۰.

خدادادیان، اردشیر، (۱۳۷۶)، آریایی‌ها و مادها (تاریخ عهد باستان)، تهران: تشر.

دوبوکور، مونیک. (۱۳۹۱). رمزهای زنده جان. ترجمه ج. ستاری. تهران، ایران: مرکز.

دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳). سرنوشت شهریار، ترجمه شیرین مختاریان، مهدی باقی، تهران، ایران: قصه

دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۴). بررسی اسطوره کاووس در اساطیر ایرانی و هندی. ترجمه شیرین مختاریان،

مهدی باقی تهران، ایران: قصه

دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳ الف). سرنوشت جنگجو، ترجمه شیرین مختاریان، تهران، ایران: قصه.

رضایی، مهدی، (۱۳۸۴). آفرینش و مرگ در اساطیر. تهران، ایران: اساطیر.

روتون، ک. ک، (۱۳۸۷). اسطوره، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران، ایران: مرکز

روانی، وحید؛ موسوی، صفیه، (۱۳۹۳)، «مقایسه‌ی تطبیقی فره‌یزدی در شاهنامه و مهابهارتا»،

جستارهای نوین ادبی «زمستان ۱۳۹۳ - شماره ۱۸۷.

- سگال، رابرت. آلن، (۱۳۹۴)، *اسطوره*، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، سینا.
- شوالیه، ژان، گریبان، آلن، (۱۳۸۷)، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، تهران، ایران: جیحون.
- صدیقی، علیرضا، قبادی، حسینعلی، (۱۳۸۵)، «مقایسه ساختاری خویشاوند کشی و خویشاوند آزاری در شاهنامه و مهابهارتا»، فصلنامه پژوهش های ادبی، شماره ۱۱، ۱۴۵-۱۶۴
- علمی، قربان؛ براتی پور، حمید رضا؛ لطیفی، عبد الحسین؛ جلالی شیجانی، جمشید، (۱۴۰۱)، «مفهوم نفس در منظومه مهابهارتا»، پژوهش های اعتقادی کلامی، بهار ۱۴۰۱ - شماره ۴۵.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران، ایران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز جورج، (۱۳۸۸)، *شاخه زرین: مطالعه ای در دین و جادو*، ترجمه ک. فیروزمند، تهران، ایران: آگاه.
- کریستنسن، آرتور، (۱۳۸۹)، *نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه های ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار، احمد، تفضلی، تهران، ایران: چشمه.
- کوپر، جی. سی، (۱۳۹۲)، *فرهنگ نمادهای آیینی*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، ایران: علمی.
- مخبر، عباس، (۱۳۹۶)، *مبانی اسطوره شناسی*، تهران، ایران: مرکز
- مختاریان، بهار، (۱۳۷۷)، *اسطوره ی فریدون و ضحاک*، مجله ایران شناسی، شماره ۲، ص ۳۶۰
- مدرسی، فاطمه؛ صیاد چمنی، آرتیمیز، (۱۴۰۴) «هستی شناسی انسان در شاهنامه و مهابهارتا بر بنیاد نیکی و بدی اسطوره»، مطالعات شبه قاره، بهار و تابستان ۱۴۰۴ - شماره ۴۸، ۱۶۱ - ۱۸۰
- مشکور، محمدجواد، (۱۳۶۳)، *ایران در عهد باستان (در تاریخ اقوام و پادشاهان پیش از اسلام)*، تهران، اشرفی.
- موسوی، صفیه؛ مدرسی، فاطمه (۱۳۹۷)، «مقایسه دو شخصیت عرفانی در شاهنامه و مهابهارتا»، بهارستان سخن زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۴۲، ۱۶۳ - ۱۸۰
- مهابهارتا، (۱۳۵۸)، ترجمه نقیب خان. تصحیح م. جلالی نائینی. تهران، ایران: طهوری.
- هاشمیان، لیلا، (۱۳۸۹)، *نگاهی به رویین تنان اسطوره ها و وجوه مشترک رویین تن شاهنامه با رویین تن مهابهارت*، فردوسی، شماره ۸۷، ۵۱ - ۵۳
- هرودوت، (۱۳۶۲)، *تاریخ هرودوت*، ترجمه غ. وحیدمازندرانی. تهران، ایران: علمی و فرهنگی.

- هینلز، جان، (۱۳۸۶)، چشم‌اندازهای اسطوره. ترجمه ج. ستاری، تهران، ایران: توس
- هینلز، جان، (۱۳۸۷)، مقدس و نامقدس. ترجمه نصرالله زنگوئی، تهران، ایران: سروش.
- هینلز، جان، (۱۳۸۸)، شمنیسم؛ فنون خلسه کهن. ترجمه م. مهاجری. تهران، ایران: ادیان
- هینلز، جان، (۱۳۹۰)، اسطوره‌های هند و ایران، ترجمه: لیلا زهرا، تهران: نشر نی.
- هینلز، جان، (۱۳۹۰)، اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه ب. سرکاراتی. تهران، ایران: طه‌وری
- الیاده، میرچا، (۱۳۹۶)، اسطوره و آیین. ترجمه ابوالقاسم، اسماعیل پور، تهران، ایران: هیرمند.
- یشت‌ها، (۱۳۷۷)، ترجمه ابراهیم، پورداوود، تهران، ایران: اساطیر.
- یعقوبی، رضا، (۱۳۸۰)، خلاصه و گزارشی از کتاب چگونگی تدفین مردگان در عصر آهن در فالت مرکزی ایران. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۴۲-۳ و ۱۰۰-۱۰۴

References

- Brook, Peter (1987), in Lamont, Rosette 'Mahabharata: Conversation with Peter Brook', Stages, May 1987.
- Darmesteter, J. (1887). *Points de Contact Entre le Mahabharata et le Shahnameh*, Journal Asiatique, 6, 38-76.
- Littleton, C. S. (1966). *The New Comparative Mythology*. Colifornia & Los Angeles, U. S.: University of Colifornia Press Barkely and Los Angles
- Wikander, Stig (1947), "Pāndavasagan och Mahābhāratas mystica förutsättningar", Religin och Bibel, 6: 27-39.
- Wikander, Stig (1950), "Sur le fonds commun indoiranien des épopées de la Perse et de l'Inde", NC, 1: 310-320.
- Bahar, M. (2007). *Essays on Iranian Culture*. Tehran, Iran: Ostureh. (In Persian)
- Bastide, R. (2012). *The Science of Mythology*. Trans. J. Sattari. Tehran, Iran: Toos. (In Persian)
- Brook, Peter. (1987). In Lamont, Rosette. Mahabharata: Conversation with Peter Brook. Stages, May 1987.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2008). *Dictionary of Symbols*. Trans. S. Fazayeli. Tehran, Iran: Jeyhoun. (In Persian)
- Christensen, A. (2010). *The First Man and First King in Iranian Legendary History*. Trans. J. Amouzegar & A. Tafazzoli. Tehran, Iran: Cheshmeh. (In Persian)

- Cooper, J. C. (2013). *Dictionary of Ritual Symbols*. Trans. R. Behzadi. Tehran, Iran: Elmi. (In Persian)
- Darmesteter, J. (1887). *Points de Contact Entre le Mahabharata et le Shahnameh*. Journal Asiatique, 6, 38–76.
- Deboucor, M. (2012). *Living Symbols of the Soul*. Trans. J. Sattari. Tehran, Iran: Markaz. (In Persian)
- Dumézil, G. (2004b). *The Fate of the King*. Tehran, Iran: Ghesseh. (In Persian)
- Dumézil, G. (2005). A Study of the Myth of Kavus in Iranian and Indian Mythology. Tehran, Iran: Ghesseh. (In Persian)
- Dumézil, G. (2004a). *The Fate of the Warrior*. Tehran, Iran: Ghesseh. (In Persian)
- Elmi, Gh., Baratipour, H. R., Latifi, A. H., & Jalali Sheijani, J. (2022). “*The Concept of Soul in Mahabharata*.” Doctrinal-Theological Studies, Spring 2022, No. 45. (In Persian)
- Emam Azami, A. (2023). *Thesis: Analysis of Virtues and Vices in the Qur'an and the Mahabharata*. Defended at Al-Mustafa International University, Islamic Theology Faculty, Irandoc Repository. (In Persian)
- Ferdowsi, A. (2007). *Shahnameh*. Ed. J. Khaleghi-Motlagh. Tehran, Iran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. (In Persian)
- Frazer, J. G. (2009). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Trans. K. Firoozmand. Tehran, Iran: Agah. (In Persian)
- Ghobadi, H., & Sedighi, A. (2006). “*Structural Comparison of Kin-Slaying and Kin-Harm in Shahnameh and Mahabharata*.” Persian Literary Research Quarterly, 11, 145–164. (In Persian)
- Hashemian, L. (2010). “*A Look at Invulnerable Heroes in Myth and Common Features of Invulnerability in Shahnameh and Mahabharata*.” Literature and Languages, 87, p. 5. (In Persian)
- Herodotus. (1983). *The Histories of Herodotus*. Trans. G. Vahid Mazandarani. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Hinnells, J. (2007). *Mythic Perspectives*. Trans. J. Sattari. Tehran, Iran: Toos. (In Persian)
- (2008). *The Sacred and the Profane*. Trans. N. Zangouei. Tehran, Iran: Soroush. (In Persian)

- (2009). *Shamanism: Ancient Trance Techniques*. Trans. M. Mohajeri. Tehran, Iran: Adyan. (In Persian)
- (2011). *Myths of India and Iran*. Trans. L. Zahra. Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)
- (2011). *The Myth of the Eternal Return*. Trans. B. Sarkarati. Tehran, Iran: Tahoori. (In Persian)
- Ions, E. S. (2017). *Ritual*. Trans. E. Esmaeilpour, in *Myth and Ritual*. Tehran, Iran: Hirmand. (In Persian)
- Iranshan ibn Abi al-Khayr. (1991). *Bahman-Nama*, ed. R. Afifi. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Khaleghi-Motlagh, J. (1977). "Yeki Dokhme Kardash Ze Sam-e Setoor." *Journal of Persian Language and Literature*, 124, 462–470. (In Persian)
- Khodadadian, A. (1997). *Aryans and Medes (Ancient History)*. Tehran: Tashtar. (In Persian)
- Littleton, C. S. (1966). *The New Comparative Mythology*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Madressi, F., & Sayyad-Chamani, A. (2025). "Ontology of the Human in *Shahnameh* and *Mahabharata* Based on Mythical Good and Evil." *Subcontinent Studies*, Spring & Summer 2025, No. 48. (In Persian)
- Mahabharata. (1979). Trans. Naqib Khan, ed. M. Jalali Naeeni. Tehran, Iran: Tahoori. (In Persian)
- Mashkoor, M. J. (1984). *Iran in Ancient Times (History of Pre-Islamic Tribes and Kings)*. Tehran: Ashrafi. (In Persian)
- Mokhber, A. (2017). *Principles of Mythology*. Tehran, Iran: Markaz. (In Persian)
- Mokhtarian, B. (1998). "The Myth of Fereydun and Zahhak." *Iranology Journal*, No. 2, p. 360. (In Persian)
- Mousavi, S., & Madressi, F. (2018). "Comparative Study of Two Mystical Characters in *Shahnameh* and *Mahabharata*." *Baharestan-e Sokhan*, Winter 2018, No. 42. (In Persian)
- Parto, B. (2014). *Myth and Ritual*. Tehran, Iran: Ketabdar. (In Persian)
- Pourdavoud, E. (1998). *Commentary on the Yashts, in Yashts*. Tehran, Iran: Asatir. (In Persian)
- Rezaei, M. (2005). *Creation and Death in Myths*. Tehran, Iran: Asatir. (In Persian)

- Routon, C. C. (2008). *Myth. Trans. E. Esmaeilpour*. Tehran, Iran: Markaz. (In Persian)
- Royani, V., & Mousavi, S. (2014). "A Comparative Study of Divine Glory (*Farr-e Izadi*) in *Shahnameh* and *Mahabharata*." *New Literary Inquiries*, Winter 2014, No. 187. (In Persian)
- Segal, R. A. (2015). *Myth. Trans. F. Farnoudfar*. Tehran: Sina. (In Persian)
- Stevens, F. (2017). *Religion, Myth, and Ritual*. Trans. E. Esmaeilpour, in *Myth and Ritual*. Tehran, Iran: Hirmand. (In Persian)
- Tripathi, R. S. (2021). *Ancient History of India*. Trans. S.A. Alizadeh Tabatabai. Tehran: Avahia. (In Persian)
- Wikander, Stig. (1947). "Pāndavasagan och Mahābhāratas mystica förutsättningar." *Religion och Bibel*, 6, 27–39.
- Wikander, Stig. (1950). "Sur le fonds commun indoiranien des épopées de la Perse et de l'Inde." *Nouveaux Cahiers (NC)*, 1, 310–320.
- Yaghoubi, R. (2001). "Summary and Report on the Book Burial Practices in the Iron Age of the Central Iranian Plateau." *Book of the Month: History & Geography*, Nos. 42–43, pp. 100–104. (In Persian)
- Yashts. (1998). *Trans. E. Pourdavoud*. Tehran, Iran: Asatir. (In Persian)