

اندیشه «عروج» در مکاشفات مزدایی^۲

ابوالقاسم پیاده کوهسار^۳
a.Koohsar@yahoo.com

چکیده

ادبیات مکاشفه‌ای^۴ یکی از مهم‌ترین بخش‌های ادبیات دینی است. در این متون معمولاً سخن از کشف و شهودها و رویاهایی است که فردی برگزیده آنها را تجربه کرده است. کمتر قوم یا دینی را می‌توان یافت که از نمونه‌های از این نوع ادبی بی‌بهره باشد. چنین پدیداری نتیجه اندیشه‌ای است که «دنیای خدایان» را جدای از «دنیای آفریدگان» در موقعیتی فراتر می‌پندارد. جدایی و تقابل این دو دنیا، انسان را به این تفکر وا داشته است که چگونه می‌تواند پیش از مرگ به دنیای خدایان راه یابد و اسرار و رموز آن را کشف کند. این آرمان موجب شد تا در هر منطقه و در میان هر قوم و قبیله‌ای مجموعه‌ای از باورها و آیین‌ها برای «عروج» به عوالم ماورائی بنیان گذاشته شود و انسان به واسطه آن آیین‌ها، خود را در دنیای خدایان سهیم بدانند. در دین زردشتی نیز مواردی از عروج به عوالم فرا دنیایی وجود دارد. عروج و ملاقات‌های هفتگانه زردشت با اهورامزدا و امشاسپندان، عروج گشتاسپ، عروج کرتیر، وزیر شهیر دوره ساسانی و عروج ارداویراف نمونه‌های این اندیشه در کیش ایرانی می‌باشند. در این پژوهش علاوه بر آگاهی از چگونگی این عروج‌ها با درونمایه‌های مکاشفه‌ای موجود در کیش زردشتی آشنا خواهیم شد.

کلیدواژه‌ها

دین زردشتی، عروج، ادبیات مکاشفه‌ای

۱. تاریخ وصول: ۸۸/۲/۲۱؛ تاریخ تصویب: ۱۴ / .

۲. این مقاله برگرفته از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان «بررسی تطبیقی عروج در مزدپرستی و مکاشفات عهد عتیق» و به راهنمایی دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌پور در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران در دست تدوین است.

۳. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

مقدمه

نمونه‌های فراوانی از داستان‌های عروج را می‌توان در ادیان و فرهنگ‌های کهن پیدا کرد که در آنها فردی به دلایل متنوع پا به دنیا‌های فرا زمینی یا زیر زمینی گذاشته و حوادث شگفتی را تجربه می‌کند. در سنت‌ها و اسطوره‌های بسیاری از فرهنگ‌ها، راه‌های گوناگونی که به وسیله آنها بتوان چنین سفری را تجربه کرد پیشنهاد شده است. راهی کوهستانی، درختی، ریسمانی و یا حتی تار عنکبوتی می‌تواند گذرگاهی به این مکاشفه باشد. در همهٔ این موارد انسانی خود را درگیر آیین عروج می‌کند تا با این سفر آسمانی به عنوان واسطه ای مقدس میان قوم خود و خدایان عمل کرده و یا در مقام و جایگاه مقدس و جدیدی پذیرفته شود و یا حتی با این کار توانایی شفابخشیدن پیدا کند.^۱

آنچه باید در نظر داشت آن است که در هر فرهنگ و یا دینی، ایدهٔ عروج به گونه ای متفاوت بروز کرده و لزوماً همیشه از یک الگو پیروی نمی‌کند. دین هندو برای روان آدمی دوگونه سفر در نظر گرفته است که هر دو بعد از جدایی روح از تن میرا و فناپذیر روی می‌دهند. در «چاندوگیه اوپنیشد»^۲ و «بریهه آرئیکه اوپنیشد»^۳ از این دو سفر عروجی به «راه نیاکان»^۴ و «راه خدایان»^۵ تعبیر شده است. راه نیاکان تعبیر دیگری از تناسخ است، اما راه خدایان راهی است که دانایان و فرزندان می‌پیمایند یعنی می‌توانند با ترک تعلقات دنیوی به حقیقت مطلق و یگانگی آتمن و برهمن دست یابند. این ارواح بعد از مرگ به ترتیب به آتش می‌روند و سپس به روشنایی روز و بعد نیمهٔ روشن ماه و بعد به نیمهٔ روشن سال راه می‌یابند. از آنجا به خورشید و سرانجام به بارگاه خود برهمن راه می‌یابند. آنها این سیر صعودی را طی می‌کنند تا به مبدأ هستی که ذات برهمن است برسند.^۶

1. Culianu, Ioan Petru, "Ascension", *The Encyclopedia Of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1986, vol. 1, p. 435.

2. Āndugya Upaniśad

3. Bṛhadāraṇyaka Upaniśad

4. pitryāna

5. devayāna

۶. شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم ۱۳۷۵، جلد ۲،

در مکتب یوگا که از معروف ترین مکاتب هندی است ما به نوعی با فنون وجدآمیز^۱ عروج برخوردار می کنیم. فقط در اینجا مراتب و لایه های کیهانی به صورت تعدادی «اصول» یا چکره^۲ درونی مورد تجربه قرار می گیرند و سفر به عالم دیگر در اینجا به سفری به درون خود شخص تبدیل می گردد. «از خود به در شدن»^۳، تبدیل به «در خود فرورفتن»^۴ می شود. این شکل از گذر از عینی سازی^۵ به درونی سازی^۶ آیین ها پیشینه ای کهن دارد. نمونه دیگر آن اعمال ظاهری وجدآمیز مکتب گنوسی است که به صورت تجربه های درونی و باطنی در مکتب نوافلاطونی و عرفان مسیحی درآمد.^۸

در دیگر فرهنگی های ابتدایی، برای رسیدن به عوالم ماورائی خدایان از سفرهای صعودی و عروج های عینی به آن عوالم سخن رفته است. در ادیان یونان باستان جدای از اعتقاد به دیونیزوس^۹، خدای برجسته وجد و خلسه در یونان، باورها و اعمال مرتبط با کاتالپسی^{۱۰} (حالت وجد) و پرواز روح به آسمان یا هر ساحت دیگری نیز وجود دارد. درمان گران یونانی که با عنوان «یاترومانتیس»^{۱۱} (از یاتروس، «شفادهنده» و مانتیس، «بیننده») شناخته می شوند در هنر استفاده از کاتالپسی برای پیشگویی مهارت داشتند. در حالت خلسه،

1. ecstatic

2. ċakra

3. ecstasy

4. enstasy

۵. در یوگای تترهای یا کوندالینی یوگا، این سفر درونی به صورت بیداری نیروی سرشاری که در مرکز یا پایه وجود ما چون مار خفته در خود پیچیده ای که در حالت سکون محض به سر می برد ارائه می شود. هنگامی که این مار بر اثر ریاضت های تترهای بیدار می شود به تدریج حلقه های خود را می گشاید و در حین گسترش صعودی خود مراکز دیگر روحانی موسوم به چکره ها را که هر یک منشأ نیروهای ویژه ای هستند بیدار می کند تا سرانجام موجب بیداری هفتمین چکره می شود. رسیدن مار خفته کوندالینی به این مرکز هفتم، یعنی رسیدن به آگاهی مطلق از ذات حقیقت (آتمن)، به معنی شریک شدن در ذات و حقیقت هستی است.

6. objectification

7. interiorization

8. Culianu, Ioan Petru, p. 435

9. Dionysus

10. catalepsy

11. iatromantis

روح یاترومانتیس از پیکرش جدا می‌شد و به عوالم دیگری پرواز می‌کرد و هنگامی که به غلاف (واجینا، یعنی بدن) خود باز می‌گشت می‌توانست توصیفات دقیقی از تجارب خود ارائه دهد. اعتقاد یاترومانتیس‌ها، به اینکه خلسه (کاتلپسی) به معنی جدا شدن روح از جسم است و در آن حالت روح صاحب تجربه‌های فرا طبیعی می‌شود به وسیله افلاطون در «مکاشفه ار»^۲ در کتاب دهم جمهوری خلاصه شده است. ار فرزند آرمینوس اهل پامفیلیا^۳ (آسیای صغیر) در یکی از جنگ‌ها مجروح شد و به نظر می‌رسید که مرده است. خلسه (کاتلپسی) وی دوازده روز، دقیقاً تا زمانی که می‌خواستند بدنش را دفن کنند، طول کشید؛ در همان لحظه او دوباره به زندگی بازگشت و تمام اسرار زندگی پس از مرگ، که برای روان او آشکار و مکشوف شده بود، را گزارش کرد.^۴

در نظام‌های گنوسی سعی بر آن است تا فرد از طریق آموختن شماری از نام‌ها، اعداد و ارقام و علائم و نشانه‌هایی که همه در ارتباط با مراتب و مراحل نزول و صعود روح هستند در همین زندگانی به گوهر دانش (سوفیا) دست یابد و با اطلاع از غربت خود در این دنیای مادی بتواند سیر صعودی در پیش بگیرد و با اسقاط اضافات، ریاضت و سلوک، روح خود را از بندهای جسم و ماده رها کردند و با گذر از مراحل و مراتب عروج به دیار اصلی خود که از آنجا دور افتاده باز گردد و به کمال (پلی‌روما^۵) الوهیت دست پیدا کند. نمونه‌هایی دیگر از عروج و آیین‌های مرتبط با آن را می‌توان در مهرپرستی و اعمال مغان ایرانی و از همه بارزتر در آئین شمنی پیگیری کرد. در مهرپرستی نیز از عروج ارواح برگزیدگان سخن رفته است. این ارواح در قالب نمایشنامه‌ای که در آیین‌های مهری توسط بازیگران انسانی بازسازی می‌شد از یک نردبان هفت پله ای به نشانه هفت ساحتی که روح باید به ترتیب از آنها عبور کند، عروج می‌کردند تا به مهر واصل شوند. در شرح احوالی که نویسندگان یونانی از مغان ایرانی، که در آنجا با عنوان مگوس^۶ شناخته می‌شدند، ارائه

1. vagina
2. Er
3. Armenios of pamphyllia
4. Culianu, Ioan Petru, Pp. 435 -437
5. polyromea
6. magos

کرده‌اند آمده است که مغان ایرانی ساکن در بین‌النهرین از روش‌ها و فنون پیچیده‌ای برای خلسه استفاده می‌کردند. در این آثار اوراد و اذکار و وسایل دیگری به مغان منسوب شده است که مغان به واسطه آنها مشتریانشان را به آسمانها می‌فرستادند.^۱

از میان همه فرهنگ‌های ابتدایی که با موضوع عروج به عوالم ماورائی سروکار داشتند آئین شمنی^۲ از همه گسترده‌تر و شناخته‌شده‌تر است. آئین شمنی را نباید به عنوان یک دین سازمان یافته واحد و متمرکز در نظر گرفت زیرا که انواع گوناگونی از چنین باوری را می‌توان در همه جای دنیا ملاحظه کرد، از سیبری و روسیه گرفته تا اروپا و آمریکای شمالی و جنوبی، هند، چین و...^۳ به رغم تنوع و تفاوت‌های فراوان در شمن‌باوری در هر منطقه، می‌توان سه عنصر مشترک را در همه انواع آن تعیین کرد: (۱) باور به وجود دنیای ارواح، عمدتاً به شکل ارواح حیوانی که قادر به انجام کارهایی به نفع انسان‌ها هستند. (۲) رفتن به حالت خلسه به وسیله آواز خواندن، رقصیدن و طبل زدن تا آن زمان که روح شمن بدنش را ترک کند و وارد عوالم ماورائی شود. (۳) شمن با برخی بیماران، معمولاً با بیماران روان‌تنی^۴ سروکار دارد و به اعضای قبیله در غلبه بر مسائل و مشکلات مختلفشان کمک می‌کند.^۵ دو عنصر نخست سبب شده است تا در همه انواع شمن‌باوری به نوعی با آیین‌های عروج به عوالم ماورائی یا نزول به دنیای زیرزمینی مواجه شویم. در این آیین‌ها شمن‌ها با استفاده از وسایلی نمادین نظیر نردبان، قایق، بال پرنده و غیره پا به دنیاهای ماورائی می‌گذارند و با استفاده از تجربه‌های به دست آمده به اهداف متنوع خود نایل می‌شوند.^۶

1. Culianu, Ioan Petru, Pp.435-438

2. shamanism

۳. برای آشنایی با جزئیات آیین شمنی و تنوع آن ر.ک.

Eliade, Mircea, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1972.

4. psychosomatic

5. Stutley, Margaret, *Shamanism an Introduction*, New York, Routledge, 2003, p.2.

۶. برای جزئیات آیین‌های عروج شمنی ر.ک. منبع پیشین.

عروج در کیش مزدایی

پژوهش‌های دقیق و گسترده ایران پژوهان در دهه‌های اخیر آشکار کرد که کیش مزدایی دارای نمونه‌های غنی و سرشاری از باور به عروج شخصیت‌های برجسته دینی و غیر دینی به عوالم ماورائی بوده است و این باور از ایران به فرهنگ‌ها و ادیان دیگر راه یافته است. کهن‌ترین و شاید مهم‌ترین این معراج‌ها منسوب به پیامبر این دین، زردشت، است. بعد از آن در منابع دینی از عروج گشتاسپ، پادشاه حامی زردشت سخن رفته است. سپس در کتیبه‌های کرتیر، وزیر نام آور شش پادشاه ساسانی، معراج کرتیر روایت شده است و سرانجام معراج موبدی به نام ارداویراف که نسبت به سایر معراج‌ها مفصل‌تر و کامل‌تر است.

معراج زردشت

دانسته‌های تاریخی ما درباره زندگی زردشت بسیار اندک است. داستان عروج و همسخنی زردشت به طور صریح در گاهان نیامده است. درگاهان فقراتی را می‌یابیم که می‌توان آنها را در ارتباط با همپرسگی زردشت با اهورامزدا و امشاسپندان یا حداقل نشان‌دهنده تمایل و باور عمیق وی به امکان چنین حضوری دانست:

«ای اشه کی تو را خواهم دید و منش نیک را به فرزنگی در خواهم یافت؟
کی به (سرای) اهوره توانا تر از همگان راه خواهم برد و نیوشای (سخن)
مزدا خواهم شد؟...»^۱

«... ای مزدا اهوره! مرا آرزوست که با تو دیدار و همپرسگی کنم. ای مزدا
ای نیک‌ترین به سوی من آی و نمایان شو تا در پرتو اشه و منش نیک
گذشته از مگونان (دیگر مردمان نیز) به گفتار من گوش فرادهند.»^۲

اما یسنه ۴۳ به روشنی به این همپرسگی اشاره دارد:

۱. یسنه، ۲۸: ۴-۵

۲. یسنه، ۳۳: ۶-۷

«ای مزدا اهورا: به راستی تو را پاک شناختم آنگاه که "منش نیک" نزد من آمد و پرسید: "کیستی و از کدامین خاندانی و در برابر پرسش‌ها و دودلی‌های روزانه زندگی خویش و جهان پیرامون خود کدامین راه را می‌نمایی و می‌شناسانی؟" آنگاه بدو پاسخ گفتم: "منم زردشت که با همه توش و توان خویش دشمن سرسخت دروندان و پناه نیرومند اشونانم." ای مزدا خواستارم تا بدان هنگام که ستایشگر و سرود خوان توام همواره از شهریاری مینوی بی کران تو برخوردار باشم. ای مزدا اهورا: براستی تو را پاک شناختم آنگاه که "منش نیک" نزد من آمد و پرسید: "چگونه خود را باز می‌شناسانی؟" (ومن بدو پاسخ گفتم) با دهش آن نماز که نزد آذر تو می‌گذارم تا بدان هنگام که مرا توش و توان هست به اشه خواهم اندیشید. پس تو مرا به سوی اشه که همواره آن را فرا خوانده ام رهنمونی کن تا با پیروی از آرمیتی بدان دست یابم اینک بپرس از ما و بدان سان که می‌خواهی ما را بیازمای، چرا که پرسش و آزمون تو رهبران را نیرومندی و برتری می‌بخشد. ای مزدا اهورا! تو را پاک شناختم آنگاه که "منش نیک" نزد من آمد و نخستین بار از گفتار تو آموختم و دریافتم که بردن پیام تو به میان مردمان دشوار است! اما من آنچه را تو به من گفتی بهترین است به سرانجام خواهم رساند.»^۱

ظاهراً همین بندها هستند که مبنای داستان‌های عروج زردشت در متون متاخر از جمله گزیده‌های زادسپرم، دینکرد هفتم، زراتشت‌نامه و... قرار گرفته‌اند و به زندگی و شخصیت زردشت ویژگی اسطوره‌ای بخشیده‌اند. بنابر تاریخ‌گذاری سنتی زندگی زردشت، وی با رسیدن به بیست سالگی، ناخشنود از دانش‌ها و کردار موبدان عصر خود و تشنه دست‌یابی به حقیقت، خانه پدری را ترک گفت تا به سیر در آفاق و انفس بپردازد. چنانکه از گاهان بر می‌آید او در این مدت به شدت در جستجوی معنویات و درک حقیقت بود. در این دوره ده

ساله سلوک که اطلاع دقیقی از چگونگی آن نداریم، ظاهراً در انزوا و عزلت به بنیان هستی و آفریدگار و نگهدارنده آن می‌اندیشید. او اندیشیدن را راه شناخت حقیقت دریافته بود: «ای مزدا تو را پاک شناختم، آنگاه که "منش نیک" نزد من آمد و مرا آموخت که اندیشیدن در آرامش، بهترین راه دانش اندوزی است...»^۱

پس از ده سال سیر و سلوک و حقیقت‌جویی در حالی که به تعبیر دینکرد هفتم ویژگی‌ها و فضایل فراوانی در او آشکار شده بود تصمیم گرفت تا به ایران و نزد خانواده و قبیله خود باز گردد.^۲ «در روز انیران (سی ام ماه) از ماه اسفندار مد» به مرز ایران رسید و در جشن «بهار بوده» یا «مدیو - زرمی» که جشنی بهاری است و چهل و پنج روز پس از پایان اسفند ماه برگزار می‌شد شرکت کرد. در پایان همین جشن در روز پانزدهم اردیبهشت (روز دی به مهر از ماه اردیبهشت) صبح زود برای نیایش و به جا آوردن رسم دیرینه تهیه شیرۀ گیاه هوم (می‌هومیگان^۳) به رودخانه دایتی رفت و سرو تن خویش را در آب پاک دایتی شستشو داد.^۴

با بیرون آمدن از آب، زردشت، پاکیزه تن و پاکیزه روان و تازه شده از لطافت سحرگاه اردیبهشتی به مکاشفه‌ای سرنوشت‌ساز دست می‌یابد. در ساحل رودخانه، بهمن امشاسپند را مشاهده می‌کند که در برابر او ایستاده است. بهمن پس از نمایان کردن خود بر زردشت از او پرسشهایی می‌کند که در بند ۷ تا ۹ یسنه ۴۳ خلاصه شده است. گزارش‌گزیده‌های زادسپرم و دینکرد هفتم از این مرحله از مکاشفه، چیزی افزون بر همین بندهای گاهان نیست.^۵ برطبق گزیده‌های زادسپرم سپس بهمن او را به انجمن هفت امشاسپند برد. انجمن در ایرانویچ، در سوی خراسان (مشرق) و در دربار (ساحل) دایتی بود.^۶

۱. یسنه، ۴۳: ۱۵

2. Denkart, Book 7, *Marvels of Zoroastrianism*, West, E. W (trans.), *Sacred Books of the East*, vol. 5, Oxford University Press, 1897, ch.3: 46-48

3. maya-i Homigan

4. Ibid., ch. 3: 51-53

5. *Selections of Zadspram*, West, E. W (trans.), *Sacred Books of the East*, vol. 5, Oxford University Press, 1897, ch.21: 6-11; *Denkart, Book 7*, ch.3:55-62

6. *Selections of Zadspram*, ch. 21:11-14

زردشت شگفت زده از این منظره و خرسند از این باریابی، پیش رفت و در خور شأن و جایگاه اهورامزدا و امشاسپندان به آنها نماز برد و سپس در جایگاه پرسشگران نشسته و از اورمزد درباره برترین چیزها می پرسد. اورمزد نخستین برتری را اندیشه نیک و دومین را گفتار نیک و سومین را کردار نیک برمی شمارد و نیکوترین چیز را فرمانبرداری از امشاسپندان معرفی می کند. سپس درباره جدایی همیشگی مینوی افزونی (سپند مینو) از اهریمن بدکار به زردشت خبر می دهد.^۱ شهرستانی نیز به روایت از جیهانی که از دانایان مزدیسناپی بود پرسش و پاسخ هایی از این مکاشفه نقل می کند که مهمترین پرسش ها، پرسش از علت تقسیم زمان به زمان بی کران و کرانه مند (که عالم از آن آفریده شد)، پرسش از کسانی که پیش از زردشت این دین به آنان عرضه شد و پرسش از حکمت آفرینش عالم و ترویج دین بود.^۲

از دیگر رویدادهای مهم این همپرسگی دیدار زردشت با اورمزد است که گزیده های زادسپرم اینگونه بدان اشاره دارد:

«(اورمزد) چهره خویش را به اندازه آسمان بدو بنمود که سر در اوج آسمان داشت و پای در آسمان پایین (و) دست (او) به هر دو سوی آسمان می رسید و آسمان را به مانند جامه ای پوشیده داشت و شش امشاسپند هم قد او پیدا بودند بدان گونه در دنبال هم، که هر یک اندازه انگشتی از دیگری آشکار بود.»^۳

پس از این گفتگوها زردشت وارد سه آزمون خطیر دینی می شود؛ نخست گذشتن از کوره یا کوهی از آتش، دوم ریختن روی گداخته بر سینه او و سوم پاره کردن شکم او با کارد. زردشت به نیروی ایمان از همه آزمایشها سربلند بیرون می آید.^۴

یکی دیگر از رویدادهای مکاشفه ای زندگی زردشت هم سخنی با امشاسپندان و سفارش های جداگانه آنان به وی است. آنگونه که از منابع بر می آید در این دیدارها، زردشت هر بار یکی از هفت مینوی موکل بر آفریدگان را می بیند و آنان به اقتضای جایگاه

1. *Selections of Zadspram*, ch. 22:1-7

۲. ر.ک. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، ترجمه مصطفی خالقدادهاشمی، به کوشش سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، نشر اقبال، چاپ چهارم ۱۳۷۳، صص. ۳۹۸-۴۰۰

3. *Selections of Zadspram*, ch. 21: 21-25

4. *Ibid.*, ch. 25-ff

و خویشکاری خود توصیه ای به زردشت می‌کنند. پس از دیدار اورمزد، در دیدار دوم، بهمن را ملاقات می‌کند و بهمن به او درباره گرامی داشتن گوسفندان و همه رمه‌ها سفارش می‌کند. در دیدار سوم، مینوی آتش‌ها، اردیبهشت از وی می‌خواهد تا در پرستش، نگهداری و نیک داشتن آتش بهرام و همه آتش‌ها کوشا باشد. در دیدار چهارم، شهریور، مینوی فلزات با او دیدار کرد و به نیک داشتن فلزات و دادن سلاح جنگ و ابزار جنگی اندرز داد. در دیدار پنجم، سپندارمد، مینوی کشورها با او دیدار کرد و درباره نگهداری زمین و پرستش و آبادانی آن سفارش کرد. در دیدار ششم، خرداد، مینوی دریاها و رودها درباره نگهداری و پرستش آنها اندرز داد و سرانجام در هفتمین دیدار، مرداد امشاسپند، مینوی گیاهان و رویدنی‌ها به دیدار زردشت آمد و نگهداری و پرستش گیاهان را به او سفارش کرد.^۱

یکی از منابعی که به طور کامل به موضوع گفتگوی زردشت و اورمزد اختصاص دارد کتاب پهلوی *زند بهمن یسن* است. این کتاب از شناخته‌شده‌ترین منابع مکاشفه‌ای ایرانی و متعلق به نویسنده یا نویسندگانی ناشناس است که در آن، اورمزد در مکاشفه ای رویدادهای آینده ایران را تا پایان عمر جهان برای زردشت پیشگویی می‌کند.^۲ مهمترین آموزه‌های مکاشفه‌ای این کتاب عبارتند از تقسیم عمر جهان به چهار یا هفت دوره، خبر از رویدادهایی که در دوره آخر (آخرالزمان) روی خواهند داد، بیان پاره ای از نشانه‌های آن دوره، گسترش و افزایش نیروهای اهریمنی از جمله رهایی ضحاک از بند، ظهور منجیان سه گانه زردشتی، نبرد نهایی خیر و شر و نابودی همیشگی اهریمن و قوایش به دست آخرین منجی (سوشیانس) و یاران اسطوره ای او.^۳

معراج گشتاسپ

یکی از نمونه‌های عروج در کیش زردشتی معراج گشتاسپ، پادشاه حامی و پشتیبان زردشت و دین او است. البته منابع در بیان آنچه که گشتاسپ در عروج روحانی خود تجربه کرده

1. *Selections of Zadspram*, ch. 22: 1-ff

۲. *زند بهمن یسن*، ترجمه و تصحیح محمد تقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۵، ص ۷.

3. cf. *Zand-i Vohuman Yasht*, West, E. W (trans.), *Sacred Books of the East*, vol. 5, Oxford University Press, 1897.

است بسیار کوتاه و ناچیز سخن می‌گویند و بیشتر به مقدمات و توابع تجربه عروج وی نظر دارند.

زردشت با یقین از تجربه دیدار اهورامزدا احساس می‌کند باید راه درست دین را به مردمان بیاموزد. اما در ده سال اول تبلیغ فقط موفق می‌شود یک نفر را به دین خود درآورد. هیچ صاحب قدرت و ثروتی از او حمایت نمی‌کند. بنابراین تصمیم می‌گیرد تا پادشاهی بیابد که از او حمایت کند. به تعبیر دوشن‌گیمن، زردشت بسی بیش از بودا که با جهان قطع رابطه کرد، یا سقراط که مردم محل را خشمگین ساخت، یا مسیح که سهم خدا و سهم سزار را از هم جدا نمود، کنفوسیوس را به یاد می‌آورد که در چین از شهری به شهر دیگر در جستجوی شهریاری می‌گشت تا اندرزه‌های خردمندان او را جامه عمل بپوشاند.^۱ جستجوهای زردشت سرانجام نتیجه داد و او کنستانتین دین خود را یافت؛ «به راستی چنین کسی "کی گشتاسپ" دلیر است. ای مزدا اهوره!...»^۲

درباره نام گشتاسپ و تاریخ زندگی وی مباحثات زیادی در گرفته است. این امر بیشتر به سبب ماهیت و تنوع منابع است. کهن‌ترین منابع گاهان و برخی از یشت‌ها هستند که به شخصیتی تاریخی اشاره دارند. سپس نویسندگان یونانی-رومی که هیستاسپس را پادشاه بسیار باستانی مدیا و صاحب پیشگویی‌های مکاشفه‌ای می‌دانند؛ سوم، منابع فارسی میانه (و مشتقات فارسی-عربی آنها) از وی با نام کی ویشتاسپ، یاد می‌کنند. این آثار، اشارات و قرائن اوستایی را با سنت‌های شفاهی فراوانی که وجود داشته است در آمیختند و پروبال دادند. در کنار این منابع و در تقابل با قرائن اوستایی و رویکرد زردشت به گشتاسپ، سنتی در سیستان رشد یافته و با شاعر حماسه‌سرای بلند آوازه ایران، فردوسی، در شاهنامه جاودانه شده است که کی‌گشتاسپ را همچون حاکمی نکوهیده و ناپسند به تصویر می‌کشد.^۳

۱. دوشن‌گیمن، اورمزد و اهریمن، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۷۸، ص. ۱۳.

۲. یسنه، ۴۶: ۱۴

3. Shahbazi, A. Shapur, "Goštasp", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998, vol, XI, p. 171.

گاهان گوی ویشناسپ را با عنوان پادشاه حامی زردشت و بنیانگذار نخستین جامعه زردشتی، گرامی داشته است. که با پذیرش دین توسط وی سایر نزدیکانش نیز دین زردشت را می پذیرند. هوتوسا، فرشوستر، جاماسپ، سپتوداته (اسفندیار) از مهم ترین آنها هستند.^۱ آنچه در منابع پهلوی و سایر منابع متاخر درباره گشتاسپ، دین آوری و عروج او آورده شده است، در واقع بسط اشارات موجود در *اوستا* است که در کنار سنت های شفاهی موجود سبب شد تا داستانی مفصل از رویارویی پیامبر با پادشاه و جریانات مربوط به پذیرفتن دین توسط او و سرانجام رفتن او به معراج شکل بگیرد.

در منابع پهلوی درباره نحوه گرویدن گشتاسپ به دین زردشت و رفتن او به معراج دو روایت وجود دارد. بر اساس یک روایت برای آنکه پادشاه بر آنچه زردشت می گوید یقین حاصل کند از زردشت چهار چیز خواست: نخست آنکه «بدانم در جهان دیگر جای من چون است»^۲ آنگاه خواستار بیماری، روین تنی و همه آگاهی شد. اما گشتاسپ تنها اجازه داشت یک آرزوی خود را مطرح کند از این رو، وی نخستین خواسته خود را برگزید. به دستور زردشت «درونی»^۳ بر محیطی که با شاخه های برسم فرش شده بود می گسترند و بر آن، شیر، می، گل و انار می گذارند. سپس پیامبر آن چیزها را یشت کرد و می یشت شده (دعا خوانده شده) را به گشتاسپ داد. او با خوردن می، سه روز بخفت و روانش به مینو رفت و همه چیز را در آنجا آشکارا بدید و پایه خود و دیگران را در آنجا یافت.^۴

۱. یشت ها در این باره گویای مطالب بیشتری هستند و موارد موجود در گاهان را تقویت می کنند. از مواردی که در یشت ها در این باره وجود دارد به این نمونه ها می توان اشاره کرد: خواهش زرتشت برای هوتوسا همسر ویشناسپه در یشت نهم پاره ۲۵ و ۲۶ و ۱۰۵، خواهش ویشناسپه برای پیروزی بر دشمنان در یشت ۵ پاره ۱۰۹ و ۱۰۸ و یشت نهم پاره ۱۲۹ تا ۱۳۱، ستایش فروشی ویشناسپه در یشت سیزدهم پاره ۹۹ و ۱۰۰ و یشت نوزدهم پاره ۸۴ تا ۸۷.

۲. وجرکرد دینی فصل ۱۹ به نقل از: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *اسطوره زناگی زردشت*، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۶، ص. ۴۴ و ۴۳.

۳. در آیین *درون*، سفره ای از چیزهای مختلف بر پا می کنند و بر آن دعاهایی می خوانند و آن چیزها را به نیت هایی تناول می کنند.

۴. همان.

روایت دومی که از این عروج در سایر منابع از جمله دینکرد هفتم، روایات پهلوی و بعدها در دبستان دینی آورده شده است قالبی متفاوت و البته اسطوره‌ای‌تر دارد. در این روایت زردشت هیچ نقشی ندارد. بلکه همه چیز به شکل خارق العاده‌ای توسط واسطه‌های اهورامزدا روی می‌دهد. در اینجا نیز گشتاسپ همچون سایر کوی‌ها از پذیرش سخنان زردشت سرباز می‌زند. بنابراین اورمزد وارد عمل می‌شود و چند تن از جمله بهمن، اردیبهشت و آتش مقدس (آذر) را به پیام‌آوری نزد گشتاسپ می‌فرستد تا گشتاسپ شاه را به درستی دین بی‌گمان کنند. گشتاسپ با شنیدن حرف‌های آنان دین را می‌پذیرد اما همچنان ریشه‌های تردید در دل او باقی می‌ماند. بنابراین آفریدگار اورمزد برای اینکه این شک را برطرف سازد اردیبهشت را مأمور می‌کند تا آشامیدنی‌ای را که چشم جان گشتاسپ را به دیدن جهان مینوی روشن کند به وی بنوشاند. اردیبهشت به گشتاسپ هوم و می (می و بنگ) می‌نوشاند و «کی گشتاسپ والامقام فرمانروا در بستر آرمید (و بیهوش شد)، روانش را به گرزمان (بهشت برین، عالم مینو) بردند و ارجمندی پذیرفتن دین را بدو نمودند. و در پی آن گشتاسپ شاه آن فره و راز بزرگ را دید...»^۱

بنابر هر دو روایت، عروج گشتاسپ به عالم مینوی روی می‌دهد اما آنچه در این عروج تجربه می‌کند و بر آن آگاهی می‌یابد در این منابع آنقدر به اختصار بیان می‌شود که می‌توان گفت تقریباً چیزی از محتوای معراج گشتاسپ نمی‌دانیم.

عروج کرتیر

پایه‌گذاری سیاست اتحاد دین و دولت در ایران قبل از اسلام به اردشیر ساسانی نسبت داده شده است. عامل اجرای این سیاست از زمان اردشیر به بعد موبدی زردشتی به نام کرتیر بود که در زمان سلطنت شش پادشاه ساسانی یعنی از اردشیر اول تا نرسه می‌زیست.^۲ کرتیر در پایان سلطنت بهرام دوم حدود هفتاد سال داشت، از این رو، تاریخ تولد او در حدود

1. *Denkard, Book 7, ch. 4: 84-87*

۲. تفضلی، احمد، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، جشن نامه یکی قطره باران (جشن

نامه استاد دکتر عباس زریاب نحوی)، تهران، چاپخانه مهارت، ۱۳۷۰، ص ۷۲۱

سال ۲۲۰ میلادی است.^۱ آنچه مسلم است کرتیر در زمان اردشیر هیچ مقام و منصبی نداشت و در زمان شاهپور و هرمزد به موجب سیاست تسامح دینی آنان، وی همچنان در مرتبه هیربدی بود. به نظر می‌رسد قدرت واقعی کرتیر از زمان بهرام اول آغاز شد و در دوران بهرام دوم به اوج رسید. وی در زمان بهرام اول، نخست دشواری‌ها و مشکلاتی برای مانی و پیروانش ایجاد کرد و سرانجام مانی را به زندان انداخت و مدتی بعد به قتل رساند و در زمان بهرام دوم (سال ۲۷۶ م) مقامات و عناوین جدیدی از جمله «موبد و داور همه کشور»، «آیین‌بُد» (رئیس تشریفات دینی) و «صاحب اختیار آتش ناهید اردشیر و ناهید بانو» در استخر به او اعطا شد. امتیاز انحصاری دیگری که در این زمان به او داده شد اجازه نگارش کتیبه‌های خود در زیر کتیبه شاپور بر دیوار کعبه زردشت بود.^۲

از کرتیر چهار سنگ نوشته در چهار نقطه مختلف برجای مانده است:

- ۱- کتیبه سرمشهد: همان طور که از عنوان آن پیداست در سر مشهد، ۵۴ کیلومتری کازرون و در حدود ۳۶ کیلومتری جره قرار دارد. این کتیبه مفصل‌ترین کتیبه کرتیر است که احتمالاً مربوط به سالهای ۲۹۰ تا ۲۹۳ میلادی است این کتیبه با علامت اختصاری ksm شناخته می‌شود. این کتیبه بسیار آسیب دیده است، حدود ۶۰ سطر دارد و در دو بخش اصلی تنظیم شده است. بخش اول شامل القاب و عناوین و معرفی کرتیر و اقدامات وی برای استقرار و نیرومندی دین زردشتی است و بخش دوم شرح معراج اوست. برای فهم کامل روایت معراج به دلیل آسیب‌دیدگی این کتیبه ناگزیر باید آن را با کتیبه نقش رستم مقایسه کرد.^۳
- ۲- کتیبه نقش رستم: این کتیبه در زیر نقش برجسته کرتیر قرار دارد و دارای ۷۹ سطر است که بسیاری از آنها آسیب دیده‌اند. این کتیبه نیز همچون کتیبه سرمشهد دارای دو بخش است: بخش اول شامل سطرهای ۱ تا ۴۹، معرفی کرتیر و اقدامات

۱. اکبرزاده، داریوش، سنگ نبشته‌های کرتیر موبدان موبد، تهران، انتشارات پازینه، ۱۳۸۵، ص ۲۴.

۲. تفضلی، احمد، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، ص ۷۳۲-۷۳۰.

۳. نصراله زاده، سیروس، کتیبه‌های پهلوی کازرون، تهران، انتشارات کازرونیه، ۱۳۸۵، ص ۶۸-۶۷، و تفضلی

احمد، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، ص ۳۳۰.

وی، بخش دوم از سطر ۴۹ تا ۷۳، معراج کرتیر و از ۷۳ تا آخر موخره کتیبه است.^۱ این کتیبه با علامت اختصاری KNRm شناخته می‌شود. از تطبیق روایت معراج در این دو کتیبه می‌توان افتادگی‌های هر دو متن را هم‌پوشانی کرد.

۳- کتیبه نقش رجب: این کتیبه در نقش رجب در دامنه کوه رحمت، در فاصله سه کیلومتری شمال تخت جمشید و یک و نیم کیلومتری جنوب استخر (تخت طاووس) واقع است. این کتیبه نیز همان موضوعات بالا را در بردارد. این کتیبه با علامت اختصاری KNRb شناخته می‌شود.

۴- کتیبه کعبه زردشت: این کتیبه در ضلع شرقی دیوار کعبه زردشت در زیر تحریر پهلوی کتیبه شاهپور نگاشته شده است. این کتیبه دارای ۱۹ سطر است و فقط بخش نخست سایر کتیبه‌ها در آن آمده است. این کتیبه با علامت اختصاری KKZ شناخته می‌شود.^۲

همانطور که گفته شد، کتیبه‌های کرتیر- به غیر از کتیبه کعبه زردشت- دو بخش اصلی دارند: وی پس از برشمردن عناوین و القاب خود، به موضوع مبارزه خود با دین‌ها و مذاهب بیگانه و همچنین بدعت‌های درون دین مزدیسنی می‌پردازد و سرکوبی این مذاهب را مهم‌ترین اقدام خود بر می‌شمرد و با افتخار از آن سخن می‌گوید. علاوه بر سختگیری نسبت به دینها و آیین‌های بیگانه، او در مورد مغان زردشتی که افکارشان با اندیشه‌های دینی او متفاوت بود نیز سختگیر و ناشکیبا بود. او در کنار اقدامات سخت‌گیرانه خود، در بنا کردن آتشکده‌ها، تاسیس آتش‌ها، اختصاص درآمد و موقوفات به آنها و تخصیص مستمری برای موبدان و اجرای مراسم دینی در فصول مختلف و به مناسبت‌های گوناگون، چنانکه خود می‌گوید در اجرای آیین «خویدوده» (ازدواج با خویشان) و رواج آن پیوسته کوشا بود. به گفته خود، از درآمدهای شخصیش جشن‌ها و آیین‌های دینی زیادی برپا و آتش‌ها تاسیس کرد که شمارگان اغراق‌آمیزی برای آنها نقل می‌کند.^۳

۱. تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۶، ص ۹۳.

۲. همان، ص ۹۰-۹۱.

۳. «و من با اموال خویش در جاهای مختلف آتش‌های بهرام بسیاری تاسیس کردم و با اموال خویش در هرگاه (گاهنبار) ۱۰۵۵۵ ردپساک را جشن گرفتم که در یک سال ۶۳۳۱۲ ردپساک شدند» (سرمشهد، ←

آنچه در بخش دوم کتیبه‌های کرتیر (به استثنای کعبه زردشت) روایت می‌شود، موضوع «عروج» وی است. در این بخش، کرتیر نخست از دلیل رویداد این «عروج» و مقدماتی که شایستگی تجربه این سفر روحانی را فراهم آورده‌اند یعنی خدمات فراوان او به ایزدان و فرمانروایان سخن می‌گوید. وی با برشمردن کارهایی که برای دین و ایزدان انجام داده‌است و رنج‌هایی که در این راه متحمل شده است از ایزدان می‌خواهد که همچنان که در این زندگی او راحمت داده‌اند و پاسخ کوشش‌هایش را داده‌اند به او لطف کرده و راه جهان دیگر را نیز به او نشان دهند تا نتیجه کارهای نیک و بدی که در این جهان کرده است را در جهان دیگر نیز ببیند و از چگونگی آن باخبر شود و به یقین برسد. بدین ترتیب کسانی که از مشاهدات او آگاه شوند نیز بر ستایش‌ها و اعمال و عبادات خود مطمئن تر شوند و به ثمربخشی آنها بی‌گمان گردند.^۱

سپس او مقدمات و ابزار رفتن به این سفر روحانی را فراهم می‌کند. بیشتر کسانی که به بررسی این کتیبه‌ها پرداخته‌اند عملی را که کرتیر به عنوان مقدمه سفر از آن یاد می‌کند به صورت ewen mahr آوانگاری کرده‌اند. به گفته کرتیر، او با انجام ewen mahr به این سفر روحانی رفته‌است.^۲ این اصطلاح دو بار دیگر نیز در کتیبه آمده است. اما اینکه این «سرود آیینی» به واقع چه بوده است به هیچ رو از متن کتیبه‌ها قابل برداشت نیست. به هر رو، کرتیر با انجام این «سرود آیینی» پا به دنیای پس از مرگ می‌گذارد. از اینجا به بعد قالب روایت تغییر می‌کند و روایت اول شخص داستان جای خود را به روایانی می‌دهد که نام آنان به صورت lisyk آوانگاری شده است. ترجمه‌های گوناگونی برای این واژه ارائه شده است. عده‌ای نیز ترجیح می‌دهند که آن را ترجمه نکنند و فقط شکل آوانویسی شده آن را به کار برند، بدون آنکه بدانند واقعاً این «لیسیک»‌ها چه کسانی یا چه چیزهایی هستند! کسانی که آن را ترجمه کرده‌اند نیز بیشتر به استناد قرائن و شواهد درون متنی اقدام به این کار نموده‌اند و برگردانهایی نظیر «درگذشتگان»، «روانهای درگذشتگان» یا «روان پارسایان»

ص ۲۵-۲۲)، در کتیبه کعبه زرتشت (س ۱۶-۱۴) و نقش رستم (س ۴۹-۴۴) شماره ردپساک‌های انجام

شده به ۱۱۳۳ آیین در هر گاهنبار و ۶۷۹۸ ردپساک در یکسال تقلیل یافته است.

۱. کتیبه سرمشهد، س ۲۵-۲۸ و نقش رستم افتادگی دارد.

۲. سرمشهد، س ۳۲-۳۳، نقش رستم، س ۵۷.

را پیشنهاد کرده‌اند. به روایت این «روانهای درگذشتگان» که دیده‌های خود را بازگو می‌کنند، آنچه در این عروج تجربه می‌شود در واقع برای «هم شکل کرتیر» یا «کرتیر جفت» روی می‌دهد. این تصویر ارائه شده می‌تواند روح کرتیر باشد که قابلیت چنین تجربه‌ای را دارا است. از نخستین چیزهایی که وی در این «عروج» می‌بیند «شهریاری است سوار بر اسبی نجیب که در فشی در دست دارد». این شهریار را برخی محققان، خود آسمانی کرتیر (فروهر کرتیر) دانسته‌اند و برخی نیز او را ایزد بهرام به شمار آورده‌اند که از ایزدان فرجام‌شناختی زردشتی است. البته تفسیر دوم در میان محققان مقبولیت و عمومیت بیشتری دارد. «روانهای درگذشتگان» سپس «هم شکل کرتیر» یا «کرتیر جفت» را می‌بینند که بر تختی زرین نشسته است.^۱ سپس آنان همان چیزی را می‌بینند که کرتیر از پیش انتظار آن را داشت؛ باوری فرجام‌شناسانه در دین مزدیسنی وجود دارد مبنی بر اینکه تجسم دین یا وجدان هر کسی (دئنا^۲) به صورت زنی زیبارو یا عجزه‌ای زشت‌رو در دنیای پس از مرگ بر وی ظاهر می‌شود؛ «اکنون زنی پیدا است که از سوی خراسان (شرق) می‌آید و زنی از او شریف‌تر ندیده‌ایم. و آن راه که آن زن از آن می‌آید، بسیار روشن است، و اکنون به پیش می‌آید و آن مرد که همچون "هم شکل کرتیر" است. زن و آن مرد که همچون "هم شکل کرتیر" است دست همدیگر را گرفته‌اند و به آن راه روشن که آن زن از آن آمده است به سوی خراسان رفتند و آن راه بسیار روشن بود.»^۳

همانطور که منابع و متون زردشتی نظیر *هاندخت نسک*، *ارداویراف نامه*، *مینوی خرد*، *بندهشن* و غیره اشاره دارند این زن، تجسم دین (دئنا) یعنی وجدان و مجموع و چکیده زندگی و کرده‌های هر شخص در زندگی دنیوی اوست که از نخستین همراهانی است که در دنیای پس از مرگ به انسان می‌پیوندد. در این راه «هم شکل کرتیر» به همراه دئنا، مقدس و نیک، شهریار دیگری را می‌بیند که به سبب آنکه ترازویی در دست دارد محققان بنا بر منابع و آموزه‌های زردشتی او را ایزد رشن- که در باورهای فرجام‌شناسانه زردشتی وظیفه سنجش اعمال مردم در دنیای پس از مرگ را برعهده دارد- به شمار می‌آورند. در

۱. سرمشهد، س ۳۵-۳۴، نقش رستم، س ۵۹

2. daena

۳. سرمشهد، س ۳۷-۳۵، نقش رستم، س ۶۱-۶۰

ادامهٔ راه آنها شهریار دیگری را می‌بینند که از همهٔ آنهایی که پیشتر دیده بودند شریف‌تر است. او یک cydyn در دست دارد. که محققان برای آن ترجمه‌ای ارائه نکرده‌اند. «روانهای درگذشتگان» به واسطهٔ این cydyn چاه دوزخ را می‌بینند و از دیدن آن بسیار هراسان می‌شوند و جرأت پیش‌تر رفتن را از دست می‌دهند. اما چاره‌ای جز گذشتن از این چاه ترسناک که همان دوزخ است، نیست. بر روی چاه دوزخ پلی را می‌بینند که در برابر «هم‌شکل کرتیر» و دئای او فراخ می‌گردد اما بیش از پل به مانند درختی است که بر روی چاه انداخته باشند.^۱ برخی از محققان cydyn را شیء نمی‌دانند بلکه این واژه را دال بر فرد یا شخصیتی می‌پندارند. از جمله حدس‌هایی که در این باره زده شده این است که cydyn «دیوی» است که یادآور دوزخ بوده است و می‌تواند با «جم» (سنکریت: یَمَه) مرتبط باشد. زیرا «جم» در ساختار هندو ایرانی، فرمانروای دنیای مردگان است. یا اینکه cydyn عنوانی برای یکی از دیوهای است که در ادبیات زردشتی کارکرد فرجام‌شناختی به عهده دارد؛ از جمله، بر طبق مینوی خرد، دیو خشم و استویداد دیو در کنار ایزدانی چون مهر، سروش و رشن در دروازه پل چینود می‌نشینند و یکی از خویشتکاری‌های مهم استویداد، به بند کشیدن و کشان‌کشان بردن روانهای درگذشتگان به سوی پل است، روانهایی که به سبب اعمال خود از رفتن بر روی پل داوری واهمه دارند.^۲

پیش از آنکه «هم‌شکل کرتیر» و آن زن پای بر پل بگذارند. شهریار نورانی و بسیار شریف‌تر از همهٔ شهریاران پیشین از آن سوی پل به سمت آنان آمده و دستشان را می‌گیرد و با خود به آن سوی پل می‌برد. محققان این ایزد یاری دهندهٔ روان‌های نیک در عبور از پل چینود را ایزد سروش دانسته‌اند که بنابر روایت مینوی خرد روان را در گذشتن از پل همراهی می‌کند.^۳

پس از عبور از پل در حالی که آن شهریار در پیش و آن دو به دنبال او روان شدند، به ایوانی تابناک و شریف داخل گشتند که در برابر آن تختی قرار داشت. «هم‌شکل کرتیر» و

۱. سرمشهد، س ۴۲، نقش رستم، س ۴۶-۴۵

۲. ر.ک. به اکبرزاده، داریوش، ص ۲۱۰

۳. تفضلی، احمد، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، ص ۷۳۵.

در پیشاپیش او «دثنا» به بالا رفته و در جایگاهی خاص بر تختی زرین «در روزن (روشنایی) بهرام» می‌نشینند. سپس «هم شکل کرتیر» نان و می و گوشت بر گرفت و به کسانی که در آنجا حضور داشتند، بخشید. این بخش از کتیبه‌ها به نحوی آسیب دیده است که نمی‌توان چیزی از آن برداشت کرد. اما پژوهشگران به قرینه *ارداویراف نامه* احتمال می‌دهند که در اینجا سخن از کاخهای مختلفی است و سفر آسمانی در سه یا چهار مرحله (مطابق با طبقات آسمان) ادامه می‌یابد. در هر مرحله یا طبقه، کاخ خاصی وجود دارد که با گذشتن از هر «دالان»، قدم به مرحله والاتر بعدی می‌گذارند تا اینکه سرانجام به بالاترین طبقه می‌رسند و در آنجا در مقابل شهریاری دیگر می‌نشینند و آن شهریار که او را همان اورمزد دانسته‌اند با انگشت به «هم شکل کرتیر» اشاره می‌کند و به نشانه رضایت از او لبخند می‌زند. «هم شکل کرتیر» نیز به او نماز می‌برد و احترام می‌گذارد.^۱

داستان سفر روحانی کرتیر همین جا پایان می‌پذیرد و او خطاب به هر کسی که این کتیبه‌ها را ببیند توصیه می‌کند که با خواندن این داستان، مسلم بداند که بهشت و دوزخی هست و اعمال و ستایش‌هایش نتیجه خواهند داشت. پس راه نیکی و نیکوکاری در پیش بگیرد تا به تن و روانش کامیابی برسد.

عروج ارداویراف

ارداویراف نامه متنی به زبان پهلوی است که بیش از کتیبه‌های کرتیر مورد توجه پژوهشگران بوده است. این اثر داستان سفر روحانی موبدی به نام ویراف به دنیای پس از مرگ و مشاهده بهشت، برزخ و دوزخ به همراه جزئیات آنهاست. این اثر گرچه نمونه‌ای متاخر در ادبیات مزدیسنايي به شمار می‌رود اما به سبب شرح مفصل و انسجام مطالب یکی از مقبول‌ترین و اساسی‌ترین منابع برای شناخت آموزه‌های زردشتی درباره دنیای پس از

۱. سرمشهد، س ۴۵-۵۲، نقش رستم س ۷۳-۶۸.

مرگ است. *ارداویرافنامه* دارای صد و یک فصل بلند و کوتاه است که در مجموع نسبت به سایر متون پهلوی، متنی بلند به شمار می‌آید.^۱

سه فصل نخست کتاب دربردارنده مقدمه‌ای است با این شرح که به سبب اوضاع نامناسب دینی، حاصل از نبود دستور و دینیار دین‌آگاه و نیز پاسخ به انواع اتهامات وانتقادات وارد آمده بر آیین‌ها و آداب دینی مزدیسنی، دستوران چاره را در آن می‌بینند که کسی را بفرستند تا از مینوان آگاهی آورد.^۲ بنابراین از میان هفت مزدیسنايي خوشنام، ویراف برگزیده می‌شود.^۳ «پس دستوران دین سه جام زرین می‌ومنگ گشتاسپی پرکردند، یک جام برای اندیشه نیک، دو دیگر برای گفتار نیک و سدیگر برای کردار نیک به ویراف فراز دادند.»^۴ ویراف می‌ومنگ می‌خورد و بر بستر دراز کشیده و می‌خوابد (بیهوش می‌شود). تا آنکه روان وی که «به چکاد دایتی و چینود پل» رفته بود، پس از هفت شبانه روز برگشته و وارد تن او می‌شود و او مکاشفاتش را برای مردم نقل می‌کند.^۵

از فصل چهارم به بعد روایت اصلی آغاز می‌شود، در نخستین شب رفتن روان ویراف به جهان مینوی، سروش اهلو و ایزد آذر به استقبال او می‌آیند و او را به سه گام به پل چینود می‌برند. مهم‌ترین چیزی که در این مرحله مشاهده می‌کند دئسای خود است که اینگونه توصیف می‌شود: «دوشیزه زیبای نیک دیدار، خوش برآمده، یعنی که در راستی زیسته، فراز پستان، از دل و جان خواستنی، تنش چنان روشن که به دیدار دوست داشتنی‌تر، یعنی خواستنی‌تر».^۶ او خود را معرفی می‌کند و زیبایی و خوبی خود را بازتاب اندیشه، گفتار و

۱. مطالب از سه منبع زیر گرفته شده است: *ارداویرافنامه (ارداویرازنامه)*، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه فارسی: ژاله آموزگار، تهران، انتشارات معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۸۲؛ *ارداویرافنامه*، به کوشش

کیخسرو دستور جاماسپ جی جاماسپ آسا، مقدمه دکتر کتابون مزدایور، تهران، انتشارات توس، ۱۳۸۲؛

The Book of Arda Viraf, Martin Haug (trans.), the University of Munich, revised from the MS. of a Parsi priest Hoshangji from *The Sacred Books and Early Literature of the East*, Vol. VII, Charles F. Horne (ed.), 1917.

۲. *ارداویرافنامه*، فصل ۱، بند ۵

۳. همان، فصل ۱، بند ۱۶-۲۱

۴. همان، فصل ۲، بند ۱۵

۵. همان، فصل ۳، بند ۱۲-۱۴

۶. همان، فصل ۴، بند ۹

کردار ویراف بیان می‌کند.^۱ پس از آن ویراف به همراه سروش اهلو و ایزد آذر برآستانه پل چینود قرار می‌گیرد.^۲ پل به اندازه نه نیزه پهن می‌شود و ویراف دلیرانه و پیروزمندانه از پل که توسط مهرایزد، رشن راست، بهرام ایزد نیرومند، وای به و اشتاد نگهبانی می‌شد، عبور می‌کند و آنگاه زمان آن فرا می‌رسد که بهشت و دوزخ بدو نمایانده شوند.

ویراف پیش از ورود به مراتب بهستی و مشاهده جایگاه‌های آن، همیستگان را می‌بیند که جایگاه روانهایی است که ثواب و گناهشان برابر بوده است. بنابراین نه پاداشی نصیب می‌برند و نه به عذابی مبتلا می‌شوند. با گذر از همیستگان نخستین جایی که مشاهده می‌کند مرتبه‌ای موسوم به «ستاره پایه» است. ستاره پایه جایگاه اندیشه نیک است.^۳ در فصل هشتم ویراف پا به مرتبه‌ای بالاتر به نام «ماه پایه» می‌گذارد که هیچ تفاوتی با مرتبه گذشته ندارد. در فصل نهم به «خورشید پایه»، یعنی جایگاه کسانی است که «در گیتی پادشاهی خوب و دهبدی و سالاری کردند»^۴، می‌رود. اما این نهایت درجه نیکوکاران نیست زیرا در فصل دهم، ویراف از رفتن به مرتبه‌ای بالاتر در گام چهارم سخن می‌گوید: «گام چهارم فراز نهادم به سوی گروتمان (گرزمان) روشن پرآسایش».^۵ در این مرتبه روانهای درگذشتگان به پیشواز او می‌آیند. سپس بهمن امشاسپند دست وی را گرفته به جایگاه اورمزد و امشاسپندان و دیگر اهلوان می‌برد. و به او می‌گوید: «این است اورمزد». اورمزد به سروش و آذر دستور می‌دهد تا جای پاداش اهلوان و نیز جای پادافره دروندان را به ارداویراف نشان دهند.^۶ سروش اهلو و ایزد آذر دست ویراف را گرفته به جای جای مینو می‌برند. در فصل ۱۲، ۱۳، ۱۴ و ۱۵ وی روانهای نیکی که شایسته جایگاه مینوی شده اند و پاداشها و نعمتهایی که به آنان عطا شده است را مشاهده می‌کند.

۱. ارداویراف‌نامه، فصل ۴، بندهای ۱۲-۱۴

۲. همان، فصل ۵

۳. همان، فصل ۷، بند ۴-۵

۴. همان، فصل ۹، بند ۴

۵. همان، فصل ۱۰، بند ۱

۶. همان، فصل ۱۱، بند ۶

توصیف بهشت، مراتب آن و ساکنان و پادشاهای ستایش آمیز آن به همین چند فصل خلاصه می‌شود. از فصل شانزدهم به بعد (تا فصل ۱۰۰) توصیف دوزخ، ساکنان آن و عذابهای دردناک آن است. توصیف دوزخ با مقدمه‌ای آغاز می‌شود (فصل ۱۶) مبنی بر اینکه روانهای مردگان رنج گذشتن از رودخانه‌ای را تحمل می‌کنند که در حقیقت «این رود، آن اشک بسیاری است که مردمان از پس درگذشتگان از چشم می‌ریزند و برای درگذشتگان شیون و مویه و گریه می‌کنند، آنان خلاف قانون اشک می‌ریزند و به این رود افزوده می‌شود.»^۱

در فصل هفدهم شرحی از سرنوشت روان دروند درسه شب نخست پس از مرگ و سختی و اندوه و ترسی که بر او چیره می‌شود و از همه مهم‌تر رویارویی وی با «دئای» خود به صورت «زن روسپی برهنه، پوشیده، آلوده که زانو در پیش و مقعد در پس دارد» آمده است. روان دروند پس از رویارویی با دئای خود روانه دوزخ می‌شود. فصل هجدهم نخستین جایی است که ویراف به توصیفی کلی از دورخ می‌پردازد و از کیفیت آن سخن می‌گوید. چنین شرحی در فصل ۵۴ نیز تکرار می‌شود. به غیر از سه فصل (۱۸، ۵۳، و ۵۴) سایر فصل‌ها از چهارچوب مشخص و یکسانی برخوردارند به این نحو که ویراف روان مرد یا زنی را می‌بیند که به گونه‌ای خاص مجازات می‌شود، سپس از همراهان راهنمای خود (سروش و آذر) گناه او را می‌پرسد و آن دو، گناه آن روان دروند را شرح می‌کنند. گناهانی که ویراف به آنها اشاره کرده است عبارتند از:

لواط (فصل ۱۹)، استفاده از آب و آتش در هنگام دشتان (حیض) و رفتار نکردن مطابق احکام (فصل ۲۰)، قتل (۲۱)، نزدیکی در دوران دشتان (۲۲)، آلودن گیاه و آب و تباہ کردن آنها، باج نگفتن و رفتار نکردن مطابق احکام دین در ارتباط با آب و گیاه (۲۳)، روسپی‌گری (۲۴)، نبستن کستی، راه رفتن با یک لنگه کفش (۲۵)، بی‌احترامی به شوهر (۲۶)، کم فروشی و غش در معامله (۲۷)، فرمانروایی بد (۲۸)، غیبت و سخن‌چینی و فتنه‌افکنی (۲۹)، ستم به چهارپایان (۳۰)، بخل و خساست (۳۱)، تنبلی و تن‌پروری (۳۲)، دروغ‌گویی (۳۳)، بی‌احترامی به آتش (۳۴)، جادوگری (۳۵)، اشموخی و بدعت‌آوری (۳۶)، آلودن آب

و آتش به نجاسات (۳۷)، آلودن آب و آتش به مردار و چرک و ... (۳۸)، ندادن مزد کارگر (۳۹)، دروغ‌گویی و گزافه‌گویی (۴۰)، آلودن آب و آتش (۴۱)، نپذیرفتن فرزند به فرزندی (۴۲ و ۴۳)، سقط جنین (۴۴)، شهادت دروغ و دزدی (۴۵)، دزدی و بددهانی (۴۶)، بدعت، اشموعی و حيله‌گری (۴۷)، خوراک ندادن به سگ‌های پاسبان خانه و یا کشتن آنها (۴۸)، اندازه‌گیری نادرست و دورغ (۴۹)، تجاوز به ملک دیگران (۵۰)، به دروغ مردمان را زنده‌بار دادن (۵۱)، پیمان‌شکنی (۵۲)، خاموش کردن آتش بهرام، خراب کردن پل‌ها، گواهی دروغ دادن، قتل مردم اهلو بی‌گناه (۵۵)، انکار دین والحداد (۵۶)، شیون و مویه بسیار (۵۷)، شستن تن و آلودن چشمه و آب راكد (۵۸)، رها کردن کودک نیازمند و گرسنه (۵۹)، طمع در زن شوهردار (۶۰)، شک و تردید در دین (۶۱)، روابط نامشروع و بی‌احترامی به شوهر (۶۲)، بدزبانی و نافرمانی و تمکین نکردن (زن) (۶۳)، زنا و سقط فرزند حاصل از آن (۶۴)، آزار پدر و مادر (۶۵)، غیبت و فتنه‌افکنی (۶۶)، قضاوت نادرست و کم‌کاری و کم‌فروشی (۶۷)، تحقیر و بی‌احترامی به نیکان، درویشان، مستحقان (ارزاینان)، مسافران و ایزدان (۶۸)، فصل ۶۸ تنها فصلی است که علت مجازات شدن روان دروند را از گفتگوی میان مرد درستکار و زن دروندش در می‌یابد و نیاز به توضیح سروش و آذر نمی‌بیند، خیانت به شوهر و زنا (۶۹)، پیمان‌شکنی با شوهر و تمکین نکردن او (۷۰)، لواط و زنا و شهوترانی (۷۱)، رعایت نکردن احکام در دوره قاعدگی (دشتان) (۷۲)، رنگ کردن خود (آرایش کردن) و در چشم مردم زیبا جلوه دادن خود (زن) (۷۳)، کشتن و زدن حیوانات بر خلاف احکام شرع (۷۴)، ستم به ستور و گاو (۷۵)، رعایت نکردن احکام دینی در دوره قاعدگی و جادو کردن و بی‌احترامی به مرد اهلو و زمین (۷۶)، ستم به چارپا و درمان نکردن آن (۷۷)، زنا و سقط جنین (۷۸)، قضاوت ناعادلانه و گرفتن رشوه (۷۹)، کم‌فروشی (۸۰)، روسپی‌گری، جادوگری (زنان) (۸۱)، بدزبانی و ناسزاگویی (۸۲)، پنهان از شوهر گوشت خوردن (۸۳)، افسون مردم و جادوگری (۸۴)، خیانت به شوهر (۸۵)، رعایت نکردن خویوده (۸۶)، شیر ندادن به کودک (۸۷)، زنا و فریب زن دیگران (۸۸)، خساست، انفاق نکردن و بخشش نکردن به زیردستان و ارزاینان (۸۹)، زورگویی و دورغ‌گویی (۹۰)، داوری دروغ و طرفداری در قضاوت (۹۱)، حسادت (۹۲)، مهمان‌نوازی نکردن (۹۳)، به کودک خود شیر ندادن و برای سود به کودک دیگران شیردادن (۹۴)، دروغ بستن (۹۵)،

گوشت مردار خوردن و کشتن آفریده‌های اورمزدی از جمله بَبْرک آبی (۹۶)، نافرمانی به پادشاه و فرمانروا (۹۷).

در فصل ۱۰۰ ویراف گنامینوی پر مرگ را می‌بیند که فریفته‌شدگان خود را به سخره می‌گیرد: «پس گنامینوی پرمرگ خرابکار و بددین را دیدم که در دوزخ، دروندان را تمسخر و ریشخند می‌کرد و می‌گفت: "چرا نان اورمزد را می‌خوردید و کار مرا می‌کردید و به آفریدگار خود نیندیشیدید و کام مرا برآوردید؟"» فصل پایانی یعنی ۱۰۱ همانطور که گفته شد موخره‌ای است بر دیدارهای ویراف که در آن سروش و آذر، وی را به انجمن روشنان در نزد اورمزد و امشاسپندان باز می‌گرداند و اورمزد از ویراف می‌خواهد تا دیده‌های خود را به مردمان گفته و به آنان در مورد راستی و رادی و دینداری اطمینان دهد. سپس ویراف به اورمزد احترام گذاشته و آنگاه سروش او را به بستری که جسمش در آن آرمیده بود باز می‌گرداند.

منابع

- ارداویرافنامه، به کوشش کیخسرو دستور جاماسپ جی جاماسپ آسا، مقدمه دکتر کتایون مزدایپور، تهران، انتشارات توس، ۱۳۸۲.
- ارداویرافنامه (ارداویرازنامه)، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه فارسی: ژاله آموزگار، تهران، انتشارات معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۸۲.
- اکبرزاده، داریوش، سنگ نبشته‌های کرتیر موبدان موبد، تهران، انتشارات پازینه، ۱۳۸۵.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۶.
- اوستا، به کوشش جلیل دوستخواه، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۸۷.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۶.
- تفضلی، احمد، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، جشن نامه یکی قطره باران (جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خویی)، تهران، چاپخانه مهارت، ۱۳۷۰.
- دوشن‌گیمن، اورمزد و اهریمن، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۷۸.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم ۱۳۷۵.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ترجمه مصطفی خالقدادهاشمی، به کوشش سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، نشر اقبال، ۱۳۷۳.
- نصراله زاده، سیروس، کتیبه‌های پهلوی کازرون، تهران، انتشارات کازرونیه، ۱۳۸۵.

- *Denkard, Book 7, Marvels of Zoroastrianism*, West, E. W (trans.), *Sacred Books of the East*, vol. 5, Oxford University Press, 1897.
- Culianu, Ioan Petru, "Ascension", *The Encyclopedia Of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1986.
- Eliade, Mircea, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1972.
- *Selections of Zadspram*, West, E. W (trans.), *Sacred Books of the East*, vol. 5, Oxford University Press, 1897.
- Shahbazi, A. Shapur, "Goštasp", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998.
- Stutley, Margaret, *Shamanism an Introduction*, New York, Routledge, 2003.
- *The Book of Arda Viraf*, Martin Haug (trans.), the University of Munich, revised from the MS. of a Parsi priest Hoshangji from *The Sacred Books and Early Literature of the East*, Vol. VII, Charles F. Horne (ed.), 1917.
- *Zand-i Vohuman Yasht*, West, E. W (trans.), *Sacred Books of the East*, vol. 5, Oxford University Press, 1897.