

شرح مفاهیمی درباره بهشت زردشتی در متون فارسی میانه*

دکتر حسین نجاری
استادیار فرهنگ و زبان های باستانی دانشگاه شیراز
عاطفه پرومندان
دانش آموخته فرهنگ و زبان های باستانی دانشگاه شیراز
و دبیر آموزش و پرورش

چکیده

باور به زندگی پس از مرگ و رستاخیز، از جمله پرسش‌هایی است که ذهن هر باورنده دینی را به خود مشغول می‌دارد. نزد زردشتیان نیز، از امید به پاداش در برابر نیکی سخن رفته‌است. این مفهوم، در متون پهلوی بسیار روشن‌تر و کامل‌تر از متون اوستایی توصیف شده‌است. این پژوهش تلاش دارد تمامی باورهای بهدینان از مفهوم بهشت و نیز شرحی از مفاهیم مربوط به آن در متون فارسی میانه را مورد بررسی قرار دهد. صرف نظر از متونی چون ارداویرافنامه، دادستان دینی و مینوی خرد که به روشنی اشاراتی به این موضوع دارند، تلاش شده‌است که موارد پراکنده در دیگر متون پهلوی، در دسته‌بندی‌های مناسبی ارائه شود. در همین راستا، موضوعاتی همچون بستگی بهشت با چکاد دائیتی و البرز و نیز راه بهشت، باد بهشتی، پذیرایی بهشتی، ارتباط بهشت با آسمان و آتش، خانه‌های بهشتی و آموزش در بهشت مورد بررسی قرار گرفته‌است.

واژه‌های کلیدی: بهشت، گرودمان، انگران، اسر روشنی، فارسی میانه.

۱- مقدمه

باور به حیات پس از مرگ و رستاخیز، از باورهای اساسی دین زردشتی است؛ تا حدی که بر تمامی اعتقادات آنها تأثیر گذاشته است. چنین به نظر می‌رسد که امید به پاداش در برابر نیکی، از نوآوری‌های دین زردشت باشد؛ چنانکه اشو زردشت در گاهان، پیروان خود را به پاداش و بهشت و دشمنانش را به پادافراه و دوزخ وعده می‌دهد (کلنز، ۱۳۸۶: ۲۴).

با اینکه بهشت، تنها وعده‌ای است به نیکوکاران، در قبال کارهایی که انجام می‌دهند؛ اما آنان به چه امیدی مدت سه هزار سال دوران گمیزش را منتظر می‌مانند تا به وعده موعود برسند؟ زردشت با نبوغ خود یک سری قوانین را برای پس از مرگ وضع کرد تا پاسخ‌گوی این نیاز باشد؛ به عنوان مثال می‌توان وجود یک «روز داوری فردی» و مورد موازنه قرار گرفتن اعمال شخص در «پل چینود» و گذراندن روان نیکوکار در مکانی تازه به نام «بهشت» و روان بدکار در مکانی به نام «جهنم» و آمدن نجات بخشی به نام سوشیانت و نیز مبحث رستاخیز را یاد کرد (بسیرف، ۱۹۹۸).

۱-۱- بیان مسئله

با توجه به متون بازمانده از دین مزدیسنا در ایران باستان، مفهوم «بهشت» را از ورای چند واژه می‌توان بازجست. پژوهشگران در مورد دو واژه *vahišta-* و *garō.n/Emāna-* در گاهان اتفاق نظر دارند که معنای بهشت از آنها استنباط می‌شود. واژه بهشت از *Av. vahišta-* به معنی «خوب‌ترین و نیکوترین» است (بارتولومه، ۱۹۰۴: ستون ۱۳۹۹). این واژه از ترکیب *vahu-* به معنی «نیک» و پسوند صفت عالی‌ساز *-išta-* ساخته شده است. در اوستا *vahišta ahu-* به معنی «بهترین زندگی» و به مفهوم «پاداش نیکوکاران» است. *wahišt* در فارسی میانه زردشتی و پهلوی اشکانی و به پیروی از آن در فارسی دری، جانشین *-ahu*. *vahišta* شده که در فارسی میانه مانوی هم *wahištāw* آمده است که بازمانده *-ahu* است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۴: ۶۲). معادل پهلوی آن *pahlom pahlomīh* است. همین‌طور در فارسی میانه *wahišt[whšt']* و در فارسی نو *bihīšt* است. جالب است که این کلمه در متون هندی (ودا) نیز، به صورت

Ved. va'siúüha- است. واژه دیگری که معنای بهشت از آن استنباط می‌شود -nÆmāna- / -garō.dÆmāna- Av. به معنای «خانه سرود» یا «خانه خوشامدگویی» است، که از دو جزء -gar- و -dÆmāna- تشکیل شده است. بارتولومه -gar- را به معنای «تمجید، تعریف و بها» می‌داند که در ترکیب با -nÆmāna- و -dÆmāna- آن را «خانه خوشامدگویی» معنا کرده است. وی -gar- را معادل -gir'- سانسکریت به معنای «آوای ستایش» می‌داند و ترکیب را «خانه ستایش» معنی می‌کند (بارتولومه، ۱۹۰۴: ستون ۵۱۲)؛ اما هیتز، سه معنی برای -gar- در نظر گرفته است: ۱- خوشامدگفتن، ۲- ستودن و ستایش، ۳- سرود. هیتز به نقل از نارتن چنین می‌گوید که تغییر معنایی این کلمه از «خوشامدگویی» به «ستاییدن و ستودن» تغییر یافته است (هیتز، ۲۰۰۷: ۳۴۰). بارتولومه -nmāna- که صورت اوستای جدید و -dÆmāna- صورت اوستای کهن آن است را «خانه» ترجمه کرده است (بارتولومه، ۱۹۰۴: ستون ۱۰۹۰) که پهلوی آن mān و فارسی نو آن نیز «مان» است. از -nÆmāna- ریشه -man- استنباط می‌شود که دو معنی برای این ریشه در نظر گرفته شده است: (۱) فکر کردن، اندیشیدن (ماندن (کلنز، ۱۹۹۵: ۴۲؛ چئونگ، ۲۰۰۷: ۷۳) که معنی دوم آن مد نظر است.

واژه دیگری که این مفهوم از آن برداشت می‌شود، -anaγra- است. واژه -an-aγra raocah- به معنی «روشنی بی‌پایان» یا «فروغ بی‌پایان» است که از جزء منفی ساز -an- و -aγra- به معنی پایان و انتهاست، که روی هم به معنای «بی‌پایان» یا «نامحدود» است. این کلمه صفت است و معادل زند آن اسر (asar) است، «اسر روشنی» (بارتولومه، ۱۹۰۴: ستون ۱۱۴). -An-aγra raocah- در پهلوی «انیران» یا «انگران» گفته می‌شود؛ اما انیران به معنی غیر ایرانی از این ریشه نیست. در فارسی نو نیز، بدان انگران یا انیران می‌گویند. (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۳۳-۱۳۵).

در متون پهلوی نیز علاوه بر موارد فوق، می‌توان به معادل این کلمات، از جمله -pahlom-axwān و -a-sar-rōšnīh- نیز اشاره داشت. در مورد واژه «پردیس» (-Av. pairi.daēza-) که امروزه در اکثر ادیان به مفهوم بهشت است، نیز چنین باید گفت که این واژه در متون به جای مانده از دین زردستی در مفهوم

بهشت به کار نرفته است؛ البته بحث اصلی این پژوهش، ذکر نکاتی در چگونگی بهشت در آیین زردشتی بر اساس متون دورهٔ میانهٔ زبان فارسی است.

۱-۲- پیشینهٔ تحقیق

در میان متون مختلف پهلوی، راجع به سرنوشت روان پس از مرگ به طور پراکنده سخن رفته است؛ اما به عقیدهٔ بویس در این میان، سه متن به طور کامل در این مورد می‌باشد؛ از جمله مینوی خرد، دادستان دینی و ارداویراف‌نامه (بویس، ۱۹۸۴: ۸۰)؛ اما به این فهرست می‌توان سنگ‌نوشته‌های کرتیر، ائوگم‌دیچا، وزیدگی‌های زادسپرم، روایت پهلوی و بندهشن را نیز افزود.

دربارهٔ موضوع بهشت علاوه بر منابع اولیه، پژوهش‌هایی وجود دارد که در دهه‌های اخیر به صورت علمی انجام پذیرفته است. منابع اولیه، شامل تمامی متون کهن ایرانی دورهٔ میانه است که راجع به این موضوع، مطالبی در آنها وجود دارد و پژوهش‌های علمی، شامل کتاب‌ها و مقالات و ترجمه‌هایی است که دربارهٔ این موضوع به وسیلهٔ محققان انجام شده است. از جمله پژوهش‌هایی که اخیراً در این رابطه انجام شده است؛ می‌توان به عقیقی (۱۳۷۴) اشاره کرد که در مورد «چگونگی پایه‌های بهشت»، توصیفی کلی ارائه داده و برخی از متون که در آنها ذکر پایه‌های بهشت رفته را عنوان کرده است؛ اما تمامی متون را ذکر نکرده و در قسمت «سرنوشت روان‌های نیکوکار و بدکار» به ذکر متن روایت پهلوی اکتفا کرده است؛ همچنین توضیحاتی کوتاه در مورد بهشت، انگران و گرودمان داده است. زنر (۱۳۸۴)، در مورد طلوع و غروب دین زردشتی صحبت کرده و در بخش دوم این کتاب که شامل فصل هفتم تا پانزدهم است، در مورد بهشت و دوزخ، فرسگرد و نوسازی و تلفیق ماده و مینو مطالبی را عنوان کرده است. دوشن-گیمن (۱۳۶۹) نیز، سرنوشت روان پس از مرگ و ورود آن به بهشت و دوزخ و آخرت را مورد بررسی قرار داده است. وی در مورد چگونگی برخورد روان با دوشیزه (دئنا) و پل (چینود)، با توجه به اعمال فرد در دنیا را شرح داده است. شروو (۱۹۸۳)، سرنوشت روان پس از مرگ را با توجه به متن‌های ون‌دیداد ۱۹، هادخت نسک فصل ۲ و ۳، مینوی خرد فصل ۱، بندهشن فصل ۳۰، گزارش‌های ارداویراف و کتیبهٔ کرتیر، مورد بررسی قرار داده و به مقایسهٔ عناصر

پل، داوری، دننا، بهشت، دوزخ و ترتیب ظهور آنها برای روان در این متون پرداخته‌است. بویس (۱۹۸۴)، در فصل ۶ اثر خود که در مورد سرنوشت روان پس از مرگ و دیدار وی از بهشت و دوزخ است، تنها به ذکر مطالبی به نقل از ونیدداد ۱۹، هادخت نسک فصل ۲ و ۳، مینوی خرد فصل ۲، دادستان دینی پرسش ۲۰ و ارداویراف‌نامه پرداخته‌است؛ همچنین ژینیو (۲۰۱۱)، به بررسی مفهوم دوزخ از دیدگاه ایرانیان پرداخته‌است که در آن برخی بخش‌های دوزخ با بهشت مقایسه شده و در مورد دوزخ، به طبقات آن و رهایی از آن پرداخته‌است.

در این پژوهش سعی بر آن بوده مواردی در مورد بهشت که در متون اوستایی، راجع به آنها صحبت نشده‌است، بر پایه متون دوره میانه مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۳- اهمیت و ضرورت تحقیق

تا به امروز مباحث فراوانی درباره بهشت زردشتی طرح گردیده؛ اما در میان این پژوهش‌ها کمتر اثری مبنای بحث و تحلیل‌های خود را مبتنی بر خود متون کهن بر نهاده‌است؛ به ویژه متون فارسی میانه که نسبت به متون اوستایی، ریزه‌کاری‌ها و ظرافت‌های بسیاری را دربر داشته و تصویر نسبتاً روشنی از این مقوله را به دست می‌دهد.

۲- بحث

برخلاف متون اوستایی که در مورد سرنوشت روان پس از مرگ اطلاعات اندکی به دست می‌دهند، در متون پهلوی خیلی کامل‌تر و ملموس‌تر در این مورد سخن رفته‌است؛ تا جایی که مشخصاً در مورد معراج دو نفر (کرتیر و ارداویراف) به تفصیل مطلب وجود دارد. همانند متون اوستایی، در متون پهلوی نیز برای روان پس از مرگ، مواردی از جمله جدایی روح از تن، داوری انفرادی، عبور از پل، بهشت (دوزخ و برزخ)، روز قیامت و تن پسین، داوری نهایی و جمعی، گذشتن از آزمایش ایزدی و فرسگرد، دیده می‌شود (باقری، ۱۳۷۶: ۵۵).

از جمله موارد آمده در متون پهلوی که در متون اوستایی در مورد آن سخنی نرفته، چکاد داییتی (-dāit)، البرز و محل پل چینود است؛ البته در مورد

بهشت، مواردی نیز در متون اوستایی وجود دارد که توضیحات تکمیلی آنها در متون دوره میانه آمده است که می توان آنها را به این موارد دسته بندی کرد: خوشی و پذیرایی بهشتی، بهشت و آسمان و آتش، طبقات و منازل بهشتی و

۲-۱- راه بهشت

هنگامی که روان می خواهد به بهشت (یا دوزخ و همیستگان) برود، می بایست از پل (چینود) عبور کند. در مورد جای این پل، در متون پهلوی از جمله دینکرد، دادستان دینی و بندهشن (تفضلی، ۱۳۷۹: ۸۲) اشاره شده است. بر اساس این متون، یک سر این پل به قلعه دائیتی واقع در ایرانویج و سر دیگر آن به بهشت متصل است؛ البته در بندهشن (بخش نهم و پانزدهم)، تفاوت هایی وجود دارد و یک سر پل چینود در بن البرز، در شمال و سر دیگر آن در سر البرز، در جنوب قرار دارد که مانند دو بازوی ترازوی روشن است. بر اساس روایت پهلوی (بندهای ۱۰ و ۱۵)، روان از بن کوه البرز به گرودمان می رود. چکاد دائیتی در میان جهان و بر بن کوه البرز واقع است؛ همچنین گفته می شود که زردشت، البرز را چون بهشت می ستاید (آقائریزی، ۱۳۰۴: ۴۲۹)؛ همچنین در دادستان دینی چنین آمده است که چکاد دائیتی در ایرانویج است در میانه جهان، نزدیک چکاد دائیتی آن مینو تن چوین؛ یعنی پل چینود است که از بن البرز تا چکاد دائیتی ادامه دارد (جعفری دهقی، ۱۹۹۸: ۷۷).

چکاد دائیتی و البرز، در فرجام شناسی و سرنوشت روان پس از مرگ نقش مهمی ایفا می کنند. بر اساس متون پهلوی، می توان چنین برداشت کرد که البرز در بهشت واقع است؛ چرا که هشتصد سالی که طول کشید تا کوه بروید، در ستاره پایه، ماه پایه، خورشید پایه و بالای آن آسمان بوده است (بندهشن، بخش نهم، وزیدگی های زادسپرم، فصل سه، بند ۳۱) و این همان پایه های بهشت است که در واقع می شود آن را محل اتصال مینو و گیتی دانست؛ چرا که یک سر آن به زمین وصل و سر دیگر آن به آسمانی پیوسته است که در آن بهشت و طبقات آن واقع است. البرز، ورودی روان به بهشت و گرودمان است. افزون بر آن، البرز، محل داوری روان ها (دادستان دینی، پرسش ۱۹) نیز شمرده شده است.

هنگام گذر اهلوان و پرهیزگاران از این پل، به اندازه‌ی نه نیزه پهن می‌شود و اهلوان و پرهیزگاران با خوشی و لبخند و با همراهی بوی خوش از آن می‌گذرند؛ ولی برای دروندان به اندازه‌ی لبه‌ی تیغی است (جعفری دهقی، ۱۹۹۸: ۷۷). سگی مینوی برسر آن پل قرار دارد. بر اساس مینوی خرد، ترسناک‌ترین راه، گذشتن از این پل است. ایزد سروش، همراهی کننده‌ی اهلوان برای گذر از این پل است.

بر اساس روایات داراب هرمزدیار، «چینود پل بر دوزخ، سه گام روان بهشتی راه است و بالای آن همیستگان معلق است» (عقیقی، ۱۳۷۴: ۴۹۶). بنا به ائوگم‌دیچا بند ۹، «روان آن انوشه روان را خوارانه، فرخانه و نیو دلیرانه به چینود پل بگذرانند» (همو، ۱۳۴۴: ۲۱۳). در هر صورت برای ورود به بهشت، حتماً باید از گذرگاه آن یعنی پل چینود گذشت؛ که بر اساس متون مختلف جای این پل نیز، متفاوت است. در وزیدگی‌های زادسپرم پس از باد خوشبوی، آب‌پیکر، بادپیکر، کنیزپیکر، مردپیکر، گاوپیکر و آتش‌پیکر، پل قرار دارد که پس از پل نیز، فلزپیکر، سنگ‌پیکر و زمین‌پیکر هستند. در ائوگم‌دیچا روز چهارم، پس از اینکه وای وه، رشن، اشتاد، مهر، سروش، فروهر پاکان و دیگر مینویان به دیدار روان آمدند، پل قرار دارد و پس از گذر از پل نیز، حضور بهمن، اورمزد و دیگر امشاسپندان دیده می‌شود. در روایت امید اشوهشتان (پرسش ۳۹، بند ۱۳) روز چهارم، روان روی پل قرار دارد که از سر پل به جای سه‌راه، چهارراه وجود دارد. یک راه به گرودمان که بالاترین مکان است، یک راه به بهشت، یک راه به همیستگان و از میان پل هم به دوزخ راه است و به نظر می‌آید که تنها در این متن است که ورودی بهشت با ورودی گرودمان یکی دانسته نشده‌است. در روایت پهلوی نیز قبل از پل، از روان سؤال و جواب می‌شود و اگر روان پرهیزگار باشد، دیگر سؤال دوم پرسیده نمی‌شود و او از پل به راحتی گذر می‌کند؛ همچنین در این متن (بند ۱۰)، در صد در نثر (در هفتاد و نهم، بند شش تا هشت) و روایات داراب هرمزدیار (صفحه سیصد و چهل و شش) ذکر شده‌است که از پل چینود تا گرودمان سی و سه راه وجود دارد (دابار، ۱۹۰۹: ۳۴۶؛ انوالا، ۱۹۲۲: ۳۴۶).

با در نظر داشتن موارد مذکور می‌توان چنین پنداشت که بیش از یک راه به بهشت و گرودمان وجود دارد که فقط یک راه آن مخصوص عامه‌ی پرهیزگاران

است؛ اما سی و سه راه برای رادان وجود دارد و رادان از هر راهی که بخواهند، می‌توانند از پل چینود به بهشت و یا گرودمان روند که این نکته بدانجا راه می‌برد که رادان نیز، درجه و مرتبه دارند؛ چرا که بعضی از آنها به بهشت می‌روند و برخی به گرودمان؛ اما چرا سی و سه راه و نه کمتر و بیشتر؟ در کتاب نقش اعداد از باستان تا کنون، در مورد عدد سی و سه چنین آمده که این عدد در متون به طور خاص به کار رفته است؛ همچون سی و سه گناه، سی و سه بند دین، سی و سه رد یا پیشوا و سی و سه راه بهشت. شاید منظور سی و سه امشاسپند است که در خرده اوستا از آنها نام برده شده است و یا اینکه باید به عقب‌تر بازگشت، به زمان هند و ایرانی‌ها که این عدد مقدس بوده؛ چرا که در هند، سی و سه خدا وجود داشته است که احتمالاً بازمانده‌ای از تعداد خدایان مشترک هند و ایرانی‌ها است. در مینوی خرد، ۳۶، بند ۲ نیز آمده است که مردمان به (سی و سه) راه و بهانه کار نیک به بهشت می‌روند (حسینی شکرایی، ۱۳۹۰: ۲۴۳-۲۴۴).

بنا به آنچه که در مینوی خرد آمده، روز چهارم پس از مرگ، روان به همراهی وای وه، ایزد بهرام و سروش به پل چینود می‌رسد که مورد داوری قرار گیرد؛ یعنی پس از عروج روان، او مستقیماً به سر پل می‌رود. پس از ادامه سفر، ترتیب ظهور این عناصر منطقی است؛ ابتدا قضاوت با ترازو، بعد ظهور دوزخ برای بدکاران و پل برای پارسایان. در بندهشن، روان ابتدا با باد خوشبوی مواجه می‌شود، بعد مورد داوری قرار می‌گیرد و بعد پل قرار دارد. برای ورود آن به بهشت البته چنین نیز ذکر شده است که در حضور بادها، پایه گرودمان ظاهر می‌شود. در هادخت نسک نامی از پل، برده نشده است؛ اما در وندیداد پس از داوری و دیدن دثنا، پل برای پرهیزگاران برای ورود به بهشت نمایان می‌شود (شرو، ۱۹۸۳: ۳۰۱).

نکته قابل ذکر این است که زمان ظهور پل در متون مختلف پهلوی متغیر است؛ در برخی موارد فوراً پس از عروج، روان در چهارمین روز پس از مرگ، با پل مواجه می‌شود، گاهی ابتدا با دثنا دیدار می‌کند و بعد پل بر او ظاهر می‌شود، گاهی اوقات ابتدا مورد داوری قرار می‌گیرد و بعد پل است و گاهی اوقات نیز، ابتدا باد خوشبو می‌آید و بعد پل. در هر صورت چنین برداشت می‌شود که چند

عنصر ثابت در رسیدن روان به بهشت دخیل هستند: باد خوشبوی، دثنا، مورد داوری قرار گرفتن و پل؛ اما این پل است که در واقع دروازه بهشت است. با توجه به متون، چنین به نظر می‌رسد که پل همیشه سر جایش قرار دارد و جایگاهش ثابت است و کاملاً روشن است که در البرز کوه، واقع در چکاد دائیتی است و مینویی با تنی چوبین (Mp. dār-kirb) است (جعفری دهقی، ۱۹۹۸: ۷۷) و این طور نیست که پیدا و ناپیدا شود؛ بلکه تنها نازک یا پهن می‌شود.

بدین ترتیب شاید بتوان چنین برداشت کرد که پل، هوشیار است و گویی که توانایی تشخیص دارد؛ چرا که در هیچ متنی نیامده که پل به دستور شخص یا ایزد و یا اهورامزدا باریک یا پهن می‌شود؛ بلکه این خود پل است که قدرت چنین تشخیصی دارد. تنها نگهبانی که پل دارد و در برخی متون از جمله ونیداد ۱۹ و روایت داراب هرمزدیار به آن اشاره شده، سگ یا شیر مینویی با گوش زرین است؛ اما تنها به نقش نگهبانی او اشاره شده است و نه چیز دیگری. نکته چشمگیر این است که پل چنانچه فقط مخصوص عبور پارسایان است؛ چرا که درووندان نمی‌توانند از آن گذر کنند.

۲-۲- خوشی و پذیرایی بهشتی

پس از ورود به بهشت، عناصر مختلفی پذیرای روان می‌شوند؛ از جمله امشاسپندان، ایزدان، فروهرهای نیکان، خوراک بهشتی، شادی و خوشحالی و ... که در متون مختلف به شیوه‌های متفاوتی آمده است. در اکثر متون، پذیرایی بهشتی پس از عبور روان از پل چنانچه و ورود آن به بهشت است و به نظر می‌آید که این مباحث قبل از قرار گرفتن روان در جایگاه و طبقه ویژه خود است.

در بندهشن (بخش سیزدهم) در مورد ورود روان به بهشت و پذیرایی از او سخنی گفته نشده، تنها در مورد قبل از ورود به بهشت و پس از آمار و حساب و کتاب افراد، مطالبی آمده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۲۳-۱۲۶). در ارداویراف‌نامه (باب دهم) نیز، قبل از دیدن گرودمان، به ارداویراف انوش (= شربت بی مرگی) می‌دهند (ژینبو، ۱۳۷۲: ۵۳).

با توجه به متون پهلوی، از جمله امشاسپندانی که به پذیرای روان می‌آید و نام او در اکثر متون فوق آمده، بهمن است که ما را به یاد وهومنه (منش نیک) در

متون اوستایی می‌اندازد و هر جا از بهشت نام برده شده، به همراهی اشه در آن متن است.

از جمله خوراکی‌های بهشتی که در تمامی متون از آن یاد شده، روغن میدیوزرم [mytywkwzlm MŠYA] (mēdyōzarm rōšn) است.

از جمله متونی که در آنها نام این خوراکی بهشتی آورده شده، ائوگمديچا (بند ۱۰)، روایت پهلوی (بخش ۲۳، بند ۱۴ تا ۱۷)، مینوی خرد (بخش ۵، بند ۱۴۷-۱۵۷) و ارداویراف‌نامه (باب‌های ۱۱ و ۱۹) است. ائوگمديچا، خورش بهشتی را چنین توصیف کرده است: آبین، مین (با گلاب)، شکرین و انگبین (عقیقی، ۱۳۴۴: ۲۱۴). در روایت پهلوی چنین آمده: شیر اسب، روغن کره، می شیرین یا روغن بهار. عقیقی به جای شیر اسب، پیم (چربی، پیه)، اسب و مزگ (مغز) آورده است. در مینوی خرد نیز، تنها نام روغن بهاری آمده است (تفضلی، ۱۳۷۹: ۲۶)؛ اما در کتیبه کرتیر در سر مشهد، (بند ۴۹-۵۰) از وی بانان، گوشت و می پذیرایی می‌شود و نامی از روغن بهاری برده نشده است (ژینیو، ۱۹۹۱: ۴۴). همان‌طور که در دادستان دینی دیده شد، علت نامیدن این کره به میدیوزرم این است که بهترین فرآورده‌های دام در گیتی است و از شیر تهیه می‌شود. بهترین زمانی که بهترین گونه روغن یا کره را می‌دهد، در ماه دوم سال است که مهر در صورت فلکی گاو قرار دارد و نام این ماه در دین، زرمیا (Av. zarmaia) است و چون این بهترین خوراک در هستی است، برای مثال در گیتی، از این نام استفاده شده است (جعفری دهقی، ۱۹۹۸: ۹۵). به هر حال روغن بهاری خوراکی است که از روان تا تن پسین، با آن پذیرایی می‌شود.

از دیگر مواردی که با آن به پذیرهٔ روان می‌روند، تخت زرین است که در متون مینوی خرد، ائوگمديچا و کتیبه کرتیر از آن یاد شده است. در دادستان دینی (پرسش ۳۰) از گردونه‌ای زرین نام برده می‌شود که با چهار اسب آراسته و تزیین شده در آسمان در پرواز است؛ البته در ارداویراف‌نامه نیز، سخن از ازابه‌ها و گردونه‌ها به میان آمده است. در مینوی خرد (بخش ۵، بند ۱۴۷-۱۵۷) این تخت، تزیین شده است؛ اما در کتیبه کرتیر (سر مشهد، بند ۴۹-۵۰) و ائوگمديچا (بند ۱۰)، تخت زرین است. در وزیدگی‌های زادسپرم (فصل ۳۰، بندهای ۵۲ تا ۶۱) از

ترکیب فلزپیکر و سنگ پیکر، تختی زرین برای روان مهیا می‌شود که این تخت و جایگاه زرین، ما را به یاد «دیوان گسترده شده» (Av. staratasca gātuš) می‌اندازد که بنا به یشت ۱۷ بند ۷: «این مردان، شهریاری‌های [با] خوراک‌های فراوان، پر نعمت، خوش‌بو را برای خود شهریاری می‌کنند که در آن دیوان (بستر) گسترده شده و دیگر دارایی‌های ارجمند [است] ...» (نجاری، ۲۰۱۲: ۵۳-۵۵). در هر حال جایگاهی را که برای روان در بهشت در نظر گرفته‌اند، بهترین و برترین جایگاه است.

از جمله مواردی که باعث شادی و رامش روان می‌شود، دیدار با روان نیکان، بستگان و دوستان است که در متونی از جمله دادستان دینی (پرسش ۳۰)، روایت امید اشوهشتان (پاسخ ۳۹، بند ۳۶)، مینوی خرد (بخش ۵، بند ۱۴۷-۱۵۷) و ارداویراف‌نامه (فصل ۴) از آن یاد شده‌است. دیدار با روان آنها، برای درخواست کمک و یاری از آنان است، گویی آنهایی که از قبل در بهشت بودند، نسبت به جایگاه‌ها و مواردی که در بهشت است، اطلاع بیشتری دارند و می‌توانند به روان‌های تازه در گذشته کمک کنند؛ همچنین از محبت و عواطف آنها نسبت به یکدیگر استفاده می‌کنند و آن روانها، شادی کنان و خنده کنان به دیدار روان می‌آیند و باعث رامش و شادی روان از راه رسیده می‌شوند.

از دیگر مواردی که روان پرهیزگار پس از مرگ با آن مواجه می‌شود، باد است و این باد است که مشخص می‌کند روان بهشتی است یا خیر؛ چرا که می‌تواند خوشبوترین یا احياناً بدبوترین باشد. این باد از نیمروز، سوی روشنان (وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۳۰، بند ۵۲) برای روان پرهیزگار می‌وزد و نمونه آن را هیچ‌گاه روان در دنیا حس نکرده‌است (مینوی خرد، فصل ۵، بندهای ۱۴۰-۱۴۴). این امر نشان می‌دهد که روان، قدرت بویایی خود در آن جهان را همراه دارد و از آن لذت می‌برد. در اکثر متون پهلوی، از این باد یاد شده‌است؛ اما این باد هم مثل دثنا و یا پل چینود، ترتیب وزیدن آن در متون مختلف، متفاوت است؛ چنانکه زمان دیدن دثنا و پل چینود هم در متون دوره میانه یکسان نیست.

در وندیداد، ائوگم‌دیچا، روایت امید اشوهشتان و کتیبه کرتیر نامی از بوی خوش و باد خوشبوی برده نشده‌است. در روایت پهلوی، بندهشن، ارداویراف‌نامه

و هادخت نسک، همیشه ابتدا باد خوشبوی است که می‌وزد و بعد دثنا می‌آید. در مینوی خرد برعکس، ابتدا دثنا است و بعد بوی خوش.

باد و بوی خوش، از سوی بهشت می‌وزد و نویددهنده شادی است و بشارت بهشتی دارد (وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۳۰، بند ۵۲) که می‌تواند همراه با گل‌های خوشبو و رنگارنگ باشد. این باد از مشک و عنبر و زیتون خوشبوتر است (مینوی خرد، فصل ۵، بندهای ۱۴۴ - ۱۴۰)، بادی است بهترین، نیکوترین، خوشبوترین و پیروزگرترین بادهای گیتی (بندهشن، بخش پانزدهم)؛ پس می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که روان قبل از ورود به بهشت، نشانه‌های بهشتی را دریافته و حس می‌کند.

علاوه بر باد بهشتی که قبل از ورود روان به بهشت به مشام می‌رسد و نوید بهشتی دارد، روان در بهشت با بوی خوش، طعم خوشایند و همه‌گونه رنگ، پذیرایی می‌شود. از روان هیچ آمار و سؤال و جوابی گرفته نمی‌شود؛ چراکه نمی‌خواهند باعث خستگی روان شوند. از دیگر مواردی که از روان پذیرایی می‌شود، پذیرایی دوازده مینو یا پیکر است که تقریباً در هیچ متن دیگری به جزء وزیدگی‌های زادسپرم (فصل ۳۰، بند ۵۲ تا ۶۱) نیامده است؛ البته تنها از سه مورد آن (کنیزپیکر، گاوپیکر و بستانپیکر) در بندهشن (بخش پانزدهم) نام برده شده است. در وزیدگی‌های زادسپرم، شاهد توصیف روشن تری از بهشت نسبت به متن‌های دیگر هستیم. دوازده پیکر مینوی شامل بادپیکر، آبپیکر، گیاهپیکر، کنیزپیکر، مردپیکر، گاوپیکر سفید نر و ماده، آتشپیکر، فلزپیکر، سنگپیکر و زمینپیکر. گیاهپیکر و آبپیکر برای روان، همچون بوستانی است پر از چشمه و گیاهان خوش بوی و رنگارنگ و شکوفه، که در آن پا می‌گذارد. خانه‌ای که پذیرای روان است با گوهرهای تابان و فلزات گرانبها که از سنگپیکر و فلزپیکر هستند، تزیین شده است و جامه‌هایی که برای روان در نظر گرفته شده گوناگون است. حیوانات مختلف که از گوسفندپیکر هستند، در آنجا حضور دارند و مرغان برای روان، آوای خوشی می‌خوانند. مردپیکر و کنیزپیکر نیز به شکل‌های گوناگون برای روان، باعث شادی و آرامش هستند.

چنانکه می‌دانیم، کامل‌ترین متنی که روشن‌ترین و ملموس‌ترین توصیف از بهشت را دارد، ارداویراف‌نامه است که توصیفی از بهشت و ذکر جایگاه‌های گوناگون مردم در آن دیده می‌شود.

۲-۳- بهشت و آسمان و آتش

از آنجایی که در باور زردشتیان، بهشت از نظر مکانی در بالا و در آسمان قرار دارد، می‌توان آسمان را نیز بخشی از بهشت دانست. در متون پهلوی در مورد ارتباط آسمان و بهشت مطالب گوناگونی آمده‌است. بنا بر بندهشن (بخش سیزدهم) چیز مینو و گیتی به چهار بار هفت، نهاده شده و آسمان جزء هفت نادیدنی و ناگرفتنی و در پایه‌های بهشتی، به عنوان آخرین قسمت، آمده‌است.

یکی از پرسش‌هایی که اخت جادوگر از یوشت فریان می‌کند، این است که بهشت به گیتی بهتر است یا به مینو و یوشت پاسخ می‌دهد که «بهشت به گیتی بهتر که آن مینو، آن را نشان اینکه هر که به گیتی کار و کرفه نکند او را آنجا (در آن جهان) [کسی] به فریاد نرسد» (جعفری، ۱۳۶۵: ۳۳).

اورمزد، آسمان را مانند جامه‌ای پوشیده‌است (وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۲۲، بند ۸)؛ همچنین بهشت در آسمان جایگاه دارد؛ پس شاید بتوان چنین گفت که بهشت جامه‌ اورمزد است. بن آسمان نیز، در ستاره پایه واقع است (وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۱، بند ۳۲) و ستاره پایه، اولین طبقه بهشت است. برای تشبیه چهره اورمزد، تنها از آسمانی استفاده شده که اندازه آن از همه جهت، برابر است؛ پس شاید بتوان بدانجا راه برد که پهنا و درازای بهشت نیز چون آسمان از همه جهت برابر باشد. جایگاه اورمزد در روشنی بیکران است و در مورد چگونگی آفرینش آسمان نیز، آمده‌است که «ابزاری بود چون اخگر آتش که در روشنی، از آن روشنی بیکران بیافرید» (روایت پهلوی، فصل ۴۶) و اورمزد تمام آفرینش را از آن ساخت؛ یعنی آسمان از روشنی بیکران، محل اقامت اورمزد و امشاسپندان آفریده شده و روشنی بیکران، آخرین طبقه بهشت است و از آن بالاتر دیگر چیزی نیست.

در طول سه هزار سال ناتوانی اهریمن، اورمزد آفریدگان گیتی را به هفت صورت آفرید: آسمان محافظ اصلی جهان، زمین، گیاهان، حیوانات سودمند،

انسان درستکار و آتش. ارتباط بهشت با آتش این است که آتش، عنصر هفتم گیتی است و همراه با درخششی است که به نور بی‌نهایت متصل است و در تمام آفرینش پخش شد تا به انسان در دوره حمله اهریمن، یاری رساند (بویس، ۱۳۸۶: ۵۴). در ریگک ودا نیز، آتش (آگنی) پدیدآورنده انسان، آسمان و آب‌هاست (مجتبایی، ۱۳۴۰: ۷۸).

در بندهشن (بخش ۲، بند ۱۷) آمده که اورمزد از روشنی بی‌پایان، آتش؛ از آتش، هوا؛ از هوا، آب و از آب، زمین را آفرید؛ به عبارتی دیگر، هر چهار عنصر مقدس، از اسر روشنی و از طریق آتش به وجود آمده‌اند (بهار، ۱۳۷۵: ۳۹).

سه عنصر پاکی مینو و گیتی، آتش، آب و زمین - محافظین طبیعت - شکوه بهشتی هستند (شکی، ۱۹۸۵). از پنج نوع آتشی که در جهان وجود دارد، آتش برزی سوه در گرودمان آفریده شده‌است و گوهر مردمان با آن خوب می‌شود. آتش افزونی که در گرودمان آفریده شده‌است، تجلی زمینی آن، آتش سوزان است و آتش به شکل مینوی خود، نزد اهورامزدا در گرودمان است (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۱۲۳) و ارجمندی آن، این است که هر مزد تن مردمان را از تن آتش (روایت پهلوی، بند ۱۸) و بنابراین از اسر روشنی آفریده‌است. مهمتر از همه اینکه پادشاه بهشت، آتش است و اوست که می‌تواند مردمان را به دوزخ بیفکند (روایت پهلوی، بند ۱۸). شاید این پرسش پیش بیاید که اگر آتش، پادشاه بهشت است؛ پس چرا در قسمتی از ارداویراف‌نامه آمده که پادشاهانی که در این دنیا خوب بودند، در آن دنیا نیز پادشاه هستند؛ پس پادشاهی آتش چگونه است؟ شاید در مقام پاسخگویی بتوان چنین گفت که آتش، پادشاه پادشاهان است؛ چرا که تعداد پادشاهان زیاد است؛ ولی بهشت، تنها یک پادشاه دارد و آن آتش ارجمند است.

۲-۴- طبقات و منازل بهشتی

در متون پهلوی پس از ورود روان به بهشت، بسته به کاری که در دنیا کرده و یا تعلق او به طبقه‌ای از اجتماع که در آن بوده، در طبقات مختلف بهشتی منزل می‌گزیند. چنین به نظر می‌رسد که این امر، بیانگر این موضوع باشد که ورود همه پارسایان، سرانجام به بهشت است؛ ولی هر پارسا نمی‌تواند به هر جایی از بهشت

که بخواهد برود؛ بلکه ابتدا نوع کار و شغل شخص در تعیین جایگاه او در بهشت بسیار مهم است و دوم اینکه باز هم در آن دنیا، طبقه بندی روان‌ها مشاهده می‌شود. طبقات بهشتی، در متون اوستایی، چهار طبقه ستاره‌پایه، ماه‌پایه، خورشیدپایه و انگران یا گرودمان است. این طبقه‌بندی در متون پهلوی نیز دیده می‌شود و علاوه بر آن، یک طبقه‌بندی نو نیز در این متون دیده می‌شود که شامل طبقه‌بندی بهشت، به هفت پایه است. بهار چنین عقیده دارد که در اساطیر ایرانی، کیفیت بهشت همانند وداها است؛ از جمله اینکه بهشت، در سه پایه بهشت ستارگان، بهشت ماه و بهشت خورشید که بهشت برین است دیده شده و در بهشت برین یا گرودمان پیوسته نوایی خوش به گوش می‌رسد (بهار، ۱۳۷۵: ۴۸۴).

در روایت پهلوی، مینوی خرد، ارداویراف‌نامه و زراتشت‌نامه منسوب به زردشت بهرام پژدو، شاعر زردشتی قرن هفتم هجری، بهشت به چهار پایه ستاره‌پایه، ماه‌پایه، خورشیدپایه و گرودمان تقسیم شده؛ ولی در بندهشن، آسمان به هفت طبقه تقسیم شده است: ابرپایه، سپهر اختران، ستارگان نیامیزنده، بهشت که در ماه‌پایه است، گرودمان که انغروشن نامیده می‌شود و در خورشیدپایه است، گاه امشاسپندان و روشنی بیکران، جای هرمزد. در روایات داراب هرمزدیار به نقل از عقیقی نیز، بهشت به هفت پایه تقسیم شده است؛ اول همیستگان که آن را بادپایه نیز می‌گویند، ستیپایه، سوم ماه‌پایه، گروتمان، پنجم اخوان (بهترین جهان)، و انغروشن؛ که پایه اول نیز جزء پایه‌های بهشت حساب شده است (عقیقی، ۱۳۷۴: ۵۷).

در بندهشن، مستقیماً بدین موضوع اشاره شده است که چون هرمزد و شش امشاسپند هستند؛ پس هفت طبقه بهشت هم می‌تواند باشد؛ همچنین آمده است که چیز مینو و گیتی به چهار هفت، نهاده شده که یکی از این چهار-هفت نادیدنی و گرفتنی، طبقات بهشتی است و جالب این است که آسمان، جدا از آنها حساب شده است: «روشنی بیکران، گاه امشاسپندان، گرودمان، بهشت، سپهر نیامیختنی، سپهر آمیختنی و آسمان».

در قسمت دیگری از بندهشن به نقل از نامه دین، بهشت را سه پایه بیان کرده و این امر نشان دهنده این است که نویسندگان متون پهلوی با آگاهی کامل از سه پایه اصلی بهشت، پایه‌های دیگری را به آن افزوده‌اند (بهار، ۱۳۷۵: ۱۳۱).

بر اساس دینکرد، برزخ بین زمین و ستاره‌پایه است و بهشت از ستاره‌پایه به بعد است. به نظر تفضلی بهشت واقعی، در خورشیدپایه است و ایزدان مینوی در آن هستند و طبقه بالاتر از بهشت، گرودمان است که در روشنی بی کران قرار دارد و محل اقامت امشاسپندان است. سه طبقهٔ ستاره‌پایه، ماه‌پایه و خورشیدپایه به ترتیب نماد اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، شعار دینی زردشتیان است. در بندهشن و وزیدگی‌های زادسپرم، گذشتن روان پارسایان از این طبقات، به بالارفتن از نردبان تشبیه شده‌است که در متون چنین آمده که این نردبان زرین است، اما در دادستان دینی، روان پرهیزگاران بر گردونهٔ چهارچرخ مجلل و آراسته سوار است (تفضلی، ۱۳۷۹: ۸۴-۸۵).

در متون اوستایی، آخرین طبقه که گاه اورمزد و امشاسپندان است، انغروشن یا گرودمان است؛ ولی در بندهشن آخرین طبقه، روشنی بی کران است؛ ولی باز هم از آن در مقام جایگاه اورمزد سخن رفته‌است؛ اما گرودمان در طبقهٔ پنجم است و خورشیدپایه، بدان می‌ایستد؛ ولی باز هم همانند متون اوستایی، بهشت از ماه‌پایه شروع می‌شود که فقط یک طبقه است و بعد از آن گرودمان قرار دارد. نکتهٔ قابل ذکر این است که برخلاف مطلب فوق، در روایت پهلوی، گرودمان در روشنی بی کران واقع است. افزون بر آن و براساس بندهشن، دو پایهٔ نخست که اختران و ستارگان نیامیزنده‌اند، به سالاری ماه و خورشید هستند و ماه‌پایه و خورشیدپایه، جدا از آنها هستند. در بندهشن خورشیدپایه، گرودمان است؛ ولی در مینوی خرد به وضوح چنین آمده‌است: «از خورشیدپایه تا گرودمان»، یعنی بین آن دو، فرق و فاصله گذاشته‌است. در بزرگداشت سوراآفرین برای اولین بار این مطلب دیده می‌شود که طبقهٔ پنجم بهشت، در البرزپایه است و طبقهٔ هفتم، «گرودمان روشن بسیار نورانی زیبای بسیار درخشنده پرفر پرنیکی» است. بدین ترتیب، باز هم همانند متون اوستایی، آخرین طبقه را گرودمان قرار داده‌است. در روایت داراب هرمزدیار، «بهشت» را پس از سه پایه قرار داده؛ در واقع بهشت، پس از سه طبقه شروع می‌شود. با اینکه تعداد طبقات بهشت در ارداویراف‌نامه، چهار ذکر شده؛ ولی در بخش‌های دیگر این متن که مقام‌های مردمان مختلف، با جزئیات و دقت فراوان توصیف شده‌است، در مورد اینکه

مکان‌ها در کجای بهشت و در چه پایه‌ای از بهشت واقع شده‌اند، سخنی گفته نشده‌است. شاید بتوان چنین برداشت کرد که هر کدام از آنها، در طبقه‌ای خاص هستند؛ چرا که توضیحات هر مکان با دیگری متفاوت است. شاید هم بتوان چنین گفت که در هر طبقه از بهشت؛ باز هم مکان و زیر مجموعه‌های گوناگونی موجود است. در هر حال از این توصیف‌ها برداشت واضح و روشنی را نمی‌توان ارائه کرد؛ اما با توجه به توصیفی که ارداویراف‌نامه، اثر (کارگر، ۲۰۰۹: ۲۱۹)، از گرودمان کرده‌است، می‌توان چنین استنباط کرد که گرودمان هم درجه و رتبه دارد؛ چرا که روشنایی را که در آنجا می‌بیند، درجه‌بندی شده و از کم به زیاد است؛ تا حدی که از شدت روشنایی دیگر چیزی نمی‌بیند و شاید بتوان این درجه‌بندی را در مورد طبقات دیگر نیز لحاظ کرد.

۲-۵- نا گفته‌های بهشتی

مطالب جالبی در مورد بهشت زردشتی وجود دارد که در خور توجه است؛ اما به دلیل مختصر بودن مطالب و پراکندگی آنها، عنوان جداگانه‌ای را در این پژوهش نمی‌توان به آن اختصاص داد؛ بنابراین، در این قسمت از آنها یاد می‌شود؛ از جمله این موارد می‌توان به زمان در نظر بهشتیان، آموزش در بهشت، پاداش خردمندی مردمان، کدبانوی بهشتی و تشبیه بهشت به سر و صورت آدمی و ... اشاره داشت.

همان‌طور که از متون زردشتی پیداست؛ بهشت زردشتیان از زمان مرگ آغاز می‌شود و تا فرشگرد باقی است و پس از فرشگرد نیز، دوباره بهشت پابرجاست؛ تنها در پایه‌های آن و نوع خوراک بهشتی کمی دگرگونی دیده می‌شود؛ اما این مدت، زمان بسیار طولانی است. بهشتیان چگونه این زمان را سپری می‌کنند؟ آیا بر آنان سخت می‌گذرد یا آسان؟ به این پرسش‌ها در روایت پهلوی و صد در بندهشن پاسخ داده شده‌است.

بر پایه متون پهلوی، زمان سه هزار ساله آنچنان آسان می‌گذرد که به کوتاهی شبی خوش تشبیه شده‌است و به نظر بهشتیان «اند زمانی» باشد (روایت پهلوی، فصل ۲۵). این به سبب خوشی و آسانی است که در گرودمان است (صد در بندهشن، بندهای ۹ تا ۹). جالب است که در این متون تنها از گرودمان یاد شده‌است.

نکته بسیار جالب دیگر این است که بهشت ساکن نیست؛ بلکه پویا و فعال است؛ چراکه آموزش همچنان در بهشت به بهشتیان داده می‌شود و امری ادامه‌دار است. در وزیدگی‌های زادسپرم (فصل ۳۰، بندهای ۵۲ تا ۶۱ و فصل ۳۱، بند ۵) چنین آمده‌است که پس از مرگ، دوازده مینو به پذیره روان می‌آیند که از جمله آنها کنیزپیکر و مردپیکرند که پدر و مادر روان هستند و روان می‌تواند به کمک آنها به بهشت رود. آموزش در بهشت، به وسیله مردپیکر انجام می‌شود (راشد محصل، ب ۱۳۸۵: ۶۱-۸۷ و ۹۰)؛ گویی که آنها با زبانی دیگر صحبت می‌کنند. این آموزش در مورد چند و چون زندگی در دنیای مینویی و زبان مینویان است و در نهایت انتخاب چهار پیشه مشخص است که نشان دهنده این امر است که نظام طبقاتی در آن زمان، چنان قوی بوده که تأثیر آن در بهشت و برای بهشتیان نیز وجود داشته‌است.

بنا بر زند بهمن یسن، فصل ۴، بند ۶۸، چه بسا کسانی که در دنیا نحیف و فقیر و بی چیزند؛ اما در بهشت، روانشان فربه و شاد است و این به سبب انتخاب روان به جای تن و کوشش در تعالی آن در این جهان، به وسیله آنان است (راشد محصل، الف ۱۳۸۵: ۹). افزون بر آن، بهشت از هر آفت و گزندگی در امان بوده و همیشه پاکیزه است (روایت پهلوی، بند ۸).

نکته قابل ذکر دیگر این است که می‌توان تفاوت قسمت‌های مختلف بهشت در بندهشن (بخش سیزدهم) را جایی که با اجزای بدن آدمی مقایسه شده‌اند، مشاهده کرد و یک تصویر کلی از آن داشت (بهار، ۱۳۷۵: ۱۲۳-۱۲۶). از این توصیفات، می‌توان چنین برداشت کرد که گرودمان نه تنها همه طبقات بهشت و روشنی‌بیکران را در بردارد؛ بلکه بیشتر و گسترده‌تر از آن نیز هست؛ اما روشنی‌بیکران و دیگر طبقات بهشت، جای مشخصی دارند، نمی‌توان گرودمان را فضایی بسته در نظر گرفت؛ چرا که راه‌های ورود و خروج دارد؛ دو راه ورود، برای شنیدن موسیقی و سخن خوش و دو راه برای استشمام بوی خوش؛ همچنین دارای دروازه نیز هست. جایگاه اهورامزدا روشن است؛ اما در همه جا، حضورش حس می‌شود. جالب این است که در این تشبیه، تنها از ستاره پایه، ماه پایه، خورشید پایه، اسر روشنی و گرودمان نام برده شده‌است و از ابرپایه نامی برده نشده‌است؛

همچنین می‌توان چنین برداشت کرد که تصور زردشتیان از بهشت و خوشی‌های بهشتی، انگاره‌ای بر پایه حواس فیزیکی است و به نقل از زنر در توصیف سرنوشت روان پس از مرگ، می‌توان به این نکته پی‌برد که دریافت زردشتیان از چیستی روان، مادی گرایانه است؛ زیرا روان دارای حواسی است که با آن می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند، می‌بوید، می‌چشد و نیز تغذیه می‌کند. وی به نقل از نامه‌های منوچهر، بر این باور است که روان، مینوی تن «یعنی جوهره نامرئی تن» است و حواس جسمانی و بدنی دارد که از طریق آنها از خوشی‌های بهشتی بهره‌مند می‌شود (زنر، ۱۳۸۴: ۵۰۲).

۳- نتیجه‌گیری

چنین به نظر می‌رسد که بهشت مزدیسنا، هم دارای جاذبه‌های روحانی باشد و هم دیداری. آرامش روان، روابط با دیگر فروهرهای نیکان و همراهان بهشتی و دیدار با اهورامزدا را می‌توان جزء جاذبه‌های روحانی دانست. افزون بر آن، استفاده از حواسی چون حس بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، برخورداری از تشریفات و پذیرایی (از جمله به پذیره آمدن دوازده پیکر مینوی) نیز نشان‌دهنده جاذبه‌های دیداری است. خانه‌ای که در بهشت پذیرای روان است، با گورهای تابان و فلزات گرانبها که از سنگ پیکر و فلز پیکر هستند، آراسته شده؛ همچنین برای روان جامه‌هایی در نظر گرفته شده است و حیوانات مختلف که از گوسفند پیکر هستند، در آنجا به پیدایی آمده‌اند و مرد پیکر و کنیز پیکر به شکل‌ها و ریخت‌های گوناگون باعث شادی و آرامش روان می‌شوند.

این نکته نیز قابل ذکر است که از میان پژوهش‌هایی که درباره پایه‌های بهشتی انجام شده است؛ تاکنون به این نکته اشاره‌ای نشده که تنها در یک متن پهلوی (بزرگداشت سورآفرین) است که پایه پنجم بهشت، در البرز پایه است و طبقه آخر و هفتم آن همچون متون اوستایی، گرودمان روشن بسیار نورانی است.

یادداشت‌ها

۱. آقا تبریزی، سید احمد (۱۳۰۴)، «نهایند (الوند)». آینه‌ده، تهران، شماره ۷۰،

صص ۴۲۹ - ۴۳۳.

۲. ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷۴)، *ریشه‌شناسی (ایتمولوژی)*، تهران: ققنوس.
۳. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱)، *دانشنامه مزدیسنا، واژه‌نامه توضیحی آئین زرتشت*، تهران: مرکز.
۴. باقری، مهری (۱۳۷۶)، *دین‌های ایرانی پیش از اسلام*، تبریز: دانشگاه تبریز.
۵. بویس، مری (۱۳۸۶)، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
۶. بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، *بندھشن*، تهران: توس.
۷. فضل‌ی، احمد (۱۳۷۶)، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.
۸. ----- (۱۳۷۹)، *مینوی خرد*، تهران: توس.
۹. جعفری، محمود (۱۳۶۵)، *ماتیکان یوشت فریان*، تهران: فروهر.
۱۰. حسینی شکرایی، احترام السادات (۱۳۹۰)، *نقش اعداد از باستان تا کنون*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. دوشن گیمین، ژاک (۱۳۶۹)، «تأملاتی درباره زردشت». *ایران‌نامه*، تهران: شماره ۳۳، صص ۳-۲۲.
۱۲. راشد محصل، محمد تقی (الف ۱۳۸۵)، *زند بهمن یسن. تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌ها*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. ----- (ب ۱۳۸۵)، *وزیدگی‌های زادسپرم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. زهر، آر. سی (۱۳۸۴)، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
۱۵. عقیقی، رحیم (۱۳۴۴)، «اَنوگم‌دیچا». *جستارهای ادبی*. مشهد: شماره ۲ و ۳، صص ۲۰۷-۲۴۸.
۱۶. ----- (۱۳۷۴)، *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*، تهران: توس.
۱۷. کلنز، ژان (۱۳۸۶)، *مقالاتی در مورد زردشت و دین زردشتی*، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، تهران: فرزاد روز.
۱۸. مجتبیایی، فتح‌ا... (۱۳۴۰)، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
۱۹. میرفخرایی، مهشید (۱۳۶۷)، *روایت پهلوی. متنی به زبان فارسی میانه*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

20. Bartholomae, Chr. (1904). **Altiranisches W"rterbuch**. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
21. Basirov, O. (1998). «Old Iranian Religion & Zoroastrian Reforms».
22. [http:// www. Cias. Soas. Com/ CAIS/ Religions/ Iranian/ zarathushtrian/ oric. Basirov/ Zoroastrian – reforms. Htm.].
23. Boyce, M. (1984). **Textual Sources for the Study of Zoroastrianism**. The University of Chicago Press.
24. Cheung, J. (2007). **Etymological Dictionary of the Iranian Verb**. Leiden: Brill.
25. Dhabar, B. N. (1909). **Saddar Nasr and Saddar Bundahesh**. Bombay: Trustees of the Parsee Panchayet funds and properties
26. Gignoux, Ph. (1991). **Les Quatre Inscriptions du Mage Kirdir**. Paris: L'Association pour l'Avancement des Études Iraniennes.
27. Hintze, A. (2007). **A Zoroastrian Liturgy, the Worship in Seven Chapters (Yasna 35-41)**. Wiesbaden: Harrassowitz.
28. Jafari Deheghi, M. (1998). **Dādestān ī Dēnīg**. Part I. **Studia Iranica**. Cahier 20. Association pour l'avancement des études iraniennes. Paris.
29. Kargar, D. (2009). **Ardāy Virāf-Nāma (Iranian Conceptions of the Other World)**. Uppsala: Uppsala University Library.
30. Najari, H. (2012). **Ard-Yaøt de l'Avesta. Texte, Traduction, Commentaire et Glossaire**. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes.
31. Safa-Isfahani, N. (1980). **Rivāyat-i Hēmīt-i Ašawahistān. A Study in Zoroastrian Law**. Harvard: Harvard Iranian Series 2.
32. Shaki, M. (1985). «Elements in Zoroastrian Religion ».
33. [http:// www. Cias. Soas. Com/ CAIS/ Religions/ Iranian/ zarathushtrian/ elements – Zoroastrianism. Htm.].
34. Skjærvø, P.O. (1983). «Kirdir's Vision »: Translation and Analysis. **Archaeologische Miheilungen aus Iran Heravsgegeben vom Deutschen Archaologischen Institut Abteilung Tehran**, Band 16. Berlin: Dietrich Reimer. pp .270-304.
35. Unvala, E. M. R. (1922). **D'r'ib Hormazy'r's Riv'yat**. 2 vols. Bombay: British India Press-Mazgon.