

تحلیل محتوایی معراج‌نامه‌های مزدایی

فاطمه جهان‌پور^۱

برای دکتر کتابون مزدایپور

چکیده

متون مکاشفه‌ای روایت‌گر رؤیاهای و کشف و شهودهایی است که افرادی خاص بدان نایل شده‌اند. سفر به عالم معنا که تجربه‌ای جهانی است، در دوران ساسانی مورد توجه و اهمیت خاصی قرار گرفت به طوری که چهار نمونه از آن در میراث ادبیات نوشتاری این دوره بر جای مانده است. آنچه در این مقاله مورد توجه قرار می‌گیرد، بررسی و تحلیل محتوایی معراج‌نامه‌ها، شیوه اجرای این آیین و تجربه‌های سفر به جهان غیب و دلایل آن است. همچنین این مقاله در پی آن است که بداند آیا در دوران ساسانی، معراج امر رایجی بوده است یا خیر. به دیگر سخن، آیا این باور به دوران ساسانی منحصر است و یا امر تکرارپذیری در طول تاریخ ما بوده است؟ چه ضرورت‌هایی به بروز این تجربه‌ها منجر شده است؟ آیا همه این چهار تجربه مورد نظر، می‌تواند در یک ساحت فکری و معنوی قرار گیرد؟

کلیدواژه‌ها: معراج‌نامه، زرتشت، گشتاسپ، کرتیر، ارداویراف، جام جهان‌نما.

درآمد

در مجموعه متون نوشتاری دینی بازمانده از پیش از اسلام، ادبیات مکاشفه‌ای نقش و جایگاه ویژه‌ای دارد. این متون به مسأله کشف و شهود و رؤیاهایی می‌پردازند که برخی افراد که خود را برگزیده و واجد شرایط می‌دانند، آن را تجربه کرده و بازگو می‌کنند. این مکاشفات امری جهانی است و در میان اکثر ادیان و اقوام رایج است. از آنجا که آگاهی از امور ماورایی و پیشگویی حوادث آینده و اشراف بر جهان پس از مرگ، همواره امری وسوسه‌انگیز برای انسان‌هاست، آدمی همواره خواهان آن بوده است تا پیش از آن که مرگ او را بدان جهان فرا

خواند، خود به آنجا رفته اسرار آن را کشف کند. تجربه این سفر برای همگان امکان‌پذیر نیست و تنها افرادی خاص و ممتاز، آن هم در وقت و حالتی ویژه و ناب، پا به دنیای ماورایی گذاشته و حوادث شگرف آن را تجربه و درک می‌کنند و با این سفر شگفت و آسمانی، به مقام و جایگاهی مقدس و ویژه نایل شده و پس از آن نقش تأثیرگذاری بر جامعه خود خواهند داشت.

ایده عروج در هر فرهنگی چه در میان ادیان ابتدایی و چه در جوامع و فرهنگ‌های پیشرفته به دلایل مختلف و به گونه‌ای متفاوت عرضه می‌شود. در باور شمنیسم، یکی از مؤلفه‌های حتمی و قطعی آن، معراج یا پرواز روح و مرگ و تجدید حیات است. از آنجا که شمن‌ها متولی درمانگری، پیشگویی و رهبری فرهمندان در جامعه هستند، ضروری می‌نماید که برای انجام وظایفشان، تجربه‌های منحصربه‌فردی را از سر بگذرانند؛ یعنی بتوانند در حالت خلسه، مرگ توهمی را تجربه کنند و حیات مجدد را بچشند (وینکلمان، برگرفته از سایت «انسان‌شناسی و فرهنگ»). شمن‌ها با اجرای آیین‌هایی از طریق خواندن آواز، رقصیدن، طبل زدن و گاه مصرف مواد مخدر، به حالت خلسه می‌روند و روحشان از قالب تن خارج می‌شود و آن گاه توانایی دیدار جهان دیگر و پیشگویی را می‌یابند.

در هندوئیسم نیز تجربه مکاشفه، تجربه‌ای آشناست. دانایان و خردمندان با مراقبه و ترک تعلقات دنیوی سعی در رسیدن به حقیقت مطلق دارند. روح آنان در سفر به نقاط روشن کیهان، تمامی مراتب روشنایی را مرحله به مرحله طی کرده تا در نهایت به بارگاه برهمن یا همان نورالانوار که اصل و ذات هستی است، نایل شوند (شایگان، ۱۳۴۶ ج ۱: ۱۱۱ و ۱۱۲).

در سنت دینی ایرانی نیز مکاشفه و سفرهای روحانی از جایگاه مهمی برخوردار است. در آیین میترائیسم از عروج ارواح برگزیدگان سخن رفته است. این ارواح از نردبانی هفت پله‌ای به نشانه هفت ساحت عبور می‌کنند و در هر مرحله بخشی از منش‌ها و خصایل دیوی خود را وا نهاده و برهنه و پیراسته از هرگونه آلودگی به ذات مهر واصل شده و شادمانی و آرامش بی‌پایان را درمی‌یابند (کومون، ۱۳۸۶: ۱۵۱ و ۱۵۲؛ پیاده کوهسار، ۱۳۸۸: ۲۶). در میان مغان که از جمله طوایف مادی بودند (هرودت، ۱۳۸۳ ج ۱: ۱۸۸) و وظایف دینی و اجرای مناسک

آیینی را بر عهده داشتند، مقوله گذر از دنیای مادی و سفرهای روحانی امری رایج بود. چنان که لوکیانوس نویسنده یونانی اهل سموسته در حدود سال ۱۲۰ میلادی در کتاب طنزآمیز منیبوس یا سفر به دیار مردگان، از مغان سرزمین بابل یاد می‌کند که می‌توانستند با خواندن اورادی دروازه‌های هادس (دنیای مردگان) را گشوده و هر فردی را که مایل بود، به آن جهان ببرند و بیاورند (راسل، ۱۳۸۴: ۹۲؛ ژینیو، ۱۳۹۲: ۱۲۳).

بی‌گمان در باور مزدایی هم، نمونه‌هایی از مکاشفه و سفر روحانی باورمندان مزدیسنايي وجود داشته است. اما آنچه به صورت مکتوب بر جای مانده مربوط به سفر آسمانی چهار تن است: زرتشت پیامبر، گشتاسپ شاه حامی زرتشت، کرتیر روحانی بزرگ اوایل دوران ساسانی و ارداویراف موبد ساسانی.

تاکنون درباره موضوع معراج و مکاشفات مزدایی مطالعات پراکنده‌ای صورت گرفته است. پژوهشگرانی که به بررسی دین زرتشتی و موضوع آخرت‌شناسی از منظر این دین پرداخته‌اند و یا به موضوع کتیبه‌ها و ادبیات دوره ساسانی علاقه‌مند بوده‌اند، ناگزیر به این مقوله نیز توجه کرده‌اند. نیبرگ در کتاب *دین‌های قدیم ایران*، فیلیپ ژینیو در مقدمه کتاب *ارداویراف‌نامه*، و یا مقاله «انسان در برابر عالم غیب»، هنینگ در کتاب *زرتشت سیاستمدار یا جادوگر*، شائول شاکد در مقاله «معاد و شهود»، احمد تفضلی در مقاله «کرتیر و سیاست؛ اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، جیمز راسل در مقاله «کرتیر و مانی: الگوی شمنی از کشاکش‌های آن‌ها»، کتایون مزداپور در مقدمه کتاب *ارداویراف‌نامه، متن انتقادی پهلوی و دیگرانی* به این موضوع پرداخته‌اند. اما آنچه این مقاله را نسبت به کارهای فوق متفاوت کرده است، تلاش برای بررسی و تحلیل محتوایی متون معراج‌نامه‌هاست که به شرح و توصیف این سفر شگفت‌آور پرداخته‌اند. این مقاله بر آن است تا با قیاس این متون، به طرح برخی سؤالات پرداخته و تا جای ممکن پاسخی برای آن‌ها بیابد؛ سؤالاتی همچون: آیا مقوله معراج و مکاشفه منحصر به دوران ساسانی بود و یا پیش از این تاریخ نیز چنین تجربه‌هایی در فرهنگ دینی ما تکرار شده است؟ آیا معراج در دوران ساسانی امری رایج بوده است؟ چه ضرورت‌هایی جامعه دینی ساسانی را به سوی انجام چنین تجربه‌های شگرفی ناگزیر می‌کرده است؟ آیا می‌توان

معراج‌نامه‌های ساسانی را در یک طیف و سپهر فکری و معنوی قرار داد؟ و گاه پرسش‌های جانبی نیز پیش آمده است مانند: چه نسبتی می‌توان میان جام زرین و تشت می و بنگ که از عناصر اصلی مکاشفات مزدایی است، با جام جهان‌نما که در ادبیات ایرانی جایگاه مهمی دارد، برقرار کرد؟

معراج زرتشت

در گاهان بارها به همپرسگی و گفتگوی زرتشت با اورمزد و درخواست زرتشت برای دیدار اورمزد اشاره شده است. «ای اشه تو را کی خواهم دید، کی به سرای اهوره توانا تر از همگان، راه خواهم برد و نیوشای سخن مزدا خواهم شد؟» (یسنا، ۱۳۷۰: ۸، هات ۲۸، بند ۵ ← /وستا، ۱۳۷۰: ۸)؛ «مرا آرزوست که با تو دیدار و همپرسگی کنم، ای مزدا ای نیک‌ترین، به سوی من آی و نمایان شو» (یسنا، هات ۳۳، بند ۶ و ۷ ← /وستا، ۱۳۷۰: ۲۹). این عبارات به خوبی اشتیاق و خواهندگی زرتشت را برای معراج و سفر آسمانی به قصد دیدار اهورامزدا نشان می‌دهد.

این تقاضا و درخواست زرتشت، آشکارا در متون دینی پهلوی نیز مطرح و بیان شده است و در نهایت او موفق می‌شود هفت بار بدین دیدار نایل شود (روایت پهلوی، فصل ۴۷، بند ۲ ← میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۳۰۹؛ وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۲۳، بند ۱ تا ۸ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۹-۷۱). این دیدارها و سفرهای آسمانی یا به تعبیری معراج، در این متون مفصل‌تر و با جزئیات بیشتری توصیف شده‌اند. بر اساس متون دینی، زرتشت پس از آن که مدتی را به سیر و سلوک و مراقبت در احوال خویش پرداخت (وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۱۶، بند ۱ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۴) و در جستجوی معنا و درک حقیقت هستی، زندگی‌اش را در خلوت و انزوا گذراند، عاقبت توانست اورمزد را در سرآغاز آفرینش زندگی ببیند و او را پاک بشناسد (یسنا، ۱۳۷۰: ۴۰، هات ۴۳، بند ۵). زرتشت پس از این روزگار خلوت و تنهایی، در حالی که فضایل و کمالات معنوی در او آشکار شده بود، به ایران و خانه‌اش بازگشت (وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۲۰، بند ۱ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۶؛ وجرکرد دینی، به نقل

از آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۱۵۸). در بامداد یکی از روزهای جشن بهاری، زمانی که زرتشت قصد رفتن به جشن را می‌کند، در دشتی یکه و تنها ناگاه به خواب می‌رود و در خواب، مردمان گیتی را می‌بیند که روی به سوی شمال کرده و پیشوای آنان میدیوماه پسر آراستایان است. این مردم به همراهی میدیوماه همگی با آرایش تمام، به نزد زرتشت می‌روند. تعبیر این خواب آن بود که همه جهان به دین زرتشت خواهند گروید (وزیدگی‌های زادسپرم، فصل ۲۰، بند ۲ تا ۴ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۶). این خواب از این منظر قابل تأمل است که در این زمان، هنوز زرتشت به پیامبری مبعوث نشده است. آیا می‌توان این خواب را پیش‌درآمد مکاشفات بعدی زرتشت دانست و یا آن که این مسأله تنها یک رؤیای صادقه بوده است؟ در این حادثه هیچ سخنی از زمینه‌های مکاشفه و نحوه بروز آن داده نشده است. اما شکل این رویداد به صورت خواب است.

پس از این حادثه و پنج روز پس از سپری شدن جشن بهاری، در بامداد روز پانزدهم ماه اردیبهشت، هنگامی که زرتشت برای نیایش و کوبیدن هوم به کرانه رود دائیتی می‌رفت تا سر و تن بشوید، در ساحل رودخانه، مکاشفه‌ای به او دست داد و امشاسپند بهمن را دید که با چهره نورانی و موی فرقدار و لباسی ابریشمین که هیچ درز و بریدگی نداشت، در برابر او ایستاده بود. بهمن پس از پرسش‌هایی از او، زرتشت را به انجمن امشاسپندان برد. این انجمن در ایران و نجه در سوی خراسان (شرق) و در دربار (ساحل) دائیتی بود. زرتشت شگفت‌زده از این منظره و از باریابی در حضور اورمزد و هفت امشاسپند، بر آنان نماز برد و از اورمزد پرسش‌هایی کرد و پاسخ یکایک آن‌ها را از وی شنود. پس اورمزد سه بار «خرد همه‌آگاه» را به سوی زرتشت برد تا پیامبر آمادگی دیدار با هرمزد را پیدا کند (همان، فصل ۲۱ و ۲۲ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۶-۶۸) و آن‌گاه اورمزد چهره خویش را که به اندازه آسمان بود، به زرتشت نمایاند که سر در اوج آسمان داشت و پای در آسمان فرودین و دست او به هر سوی آسمان می‌رسید و آسمان را به مانند جامه‌ای پوشیده بود (همان، فصل ۲۲، بند ۸ و ۹ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۸). آنچه قابل تأمل است آن که بنا بر متن گزیده‌ها، زرتشت در این دیدار، با تن اورمزدی حضور می‌یابد (همان، فصل ۲۳، بند ۱ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۹) که

دقیقاً منظور از آن روشن نیست؛ آیا روح اورمزد در جسم زرتشت حلول یافته و یا مراد، یکی شدن پیکر اورمزد و زرتشت است. در هر صورت تأییدی است بر این که زرتشت، پیکر اورمزد را به چشم خود می‌بیند و به این ترتیب برای اورمزد قائل به جسمانیت است. لازم به توجه است آنچه روایت *گزیده‌های زادسپرم* در مورد عرضه کردن چهره اورمزد به زرتشت را به چالش می‌کشد، فصل پانزدهم کتاب *شایست ناشایست* است که زرتشت از اورمزد می‌خواهد به او اجازه دهد تا دست وی را در دست گرفته و بفشارد. اورمزد با یادآوری این که او مینوی ناگرفتنی است، به زرتشت خاطر نشان می‌کند نمی‌توانی دست مرا در دستان خود بگیری (*شایست ناشایست*، فصل ۱۵، بند ۱ و ۲ مزدایور، ۱۳۶۹: ۲۰۹) و تأکید می‌کند اگر خواهان دیدار جلوه گیتیانه من هستی، همانا «مرد پارساست» (همان، بند ۵).

از دیگر مکاشفات زرتشت می‌توان به هم‌سخنی او با امشاسپندان اشاره کرد که وی هر بار با یکی از امشاسپندان ملاقات کرده و امشاسپندان متناسب با خویشکاری خود به او اندرز داده‌اند (*وزیدگی‌های زادسپرم*، فصل ۲۳، بند ۲ تا ۸ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۹-۷۱). پس از آن، زرتشت سه آزمایش دینی (ور) را با موفقیت از سر گذراند: گذر از آتش که به صورت کوره آتش بود، ریخته شدن فلز داغ بر سینه او، و پاره شدن شکم او با چاقو (همان، فصل ۲۲، بند ۱۰ تا ۱۴ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۹).

در این مکاشفات، هیچ صحبتی از شیوه و نحوه مکاشفه آن‌طور که معمول است همچون خوردن و یا نوشیدن ماده‌ای خاص و یا به خواب رفتن و بیهوش شدن، نشده است. اما دو پیش‌درآمد ویژه برای این مکاشفات رخ می‌دهد. نخست این که او به رودخانه مقدس دائیتی می‌رود. در نخستین گام، آب تا ساق پای اوست و سپس در گام‌های بعدی، آب به زانو و کمر او می‌رسد و در نهایت تا گردن در آب فرو می‌رود (همان، فصل ۲۱، بند ۲ تا ۴ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۶۷). آن وقت که از آب بیرون می‌آید و جامه می‌پوشد، امشاسپند بهمن را می‌بیند و سپس دیدار امشاسپندان و اورمزد چنان که شرحش گذشت، رخ می‌دهد. دومین اتفاق آن است که پیش از دیدار اورمزد، «خرد همه‌آگاه» توسط اورمزد به زرتشت نمایانده می‌شود. اما متن *گزیده‌ها* هیچ توضیحی نمی‌دهد که این «خرد همه‌آگاه» چیست و زرتشت با

آن چه کرد و یا در اثر آن آیا زرتشت به خواب رفت، یا بیهوش شد؟ آیا نتیجه آن رسیدن زرتشت به نوعی وهم و یا خلسه بوده است؟ تمامی این پرسش‌ها قابل تأمل است. شاید بتوان نحوه این مکاشفه را چنین توضیح داد که گذر از آب و لمس و مسح آب، گونه‌ای از شستشوی آیینی و مراسم تطهیر و غسل باشد که می‌تواند زمینه مکاشفه را فراهم سازد. گذر از آب، نمودی از عبور و درگذشتن از جهان گیتیانه و مادی و درآمدن به ساحت جهان مینوی است که در آن هوشیاری آدمی چنان می‌شود که می‌تواند ماورای حواس انسانی را درک و فهم کند و فرجام امور و کارها را پیش از رخ دادن ببیند. گذر از آب به مثابه تولدی دوباره است و شاید بتوان این مکاشفه را نوعی حالت خلسه دانست. خلسه که گاه هم‌پایه مکاشفه دانسته شده، حالتی میان خواب و بیداری است که آدمی به مقام درک حقایق معنوی و کشف ذات هستی می‌رسد (نیکوبخت و قاسم‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

اما در مورد «خرد همه‌آگاه»، هرچند متن گزیده‌ها شرحی نمی‌دهد اما در متن *زند بهمن* یسن که ذکر مکاشفه‌ای دیگر از زرتشت است، به عنصر «خرد همه‌آگاه» قدری دقیق‌تر پرداخته است. در این متن به دو نوبت مکاشفه زرتشت اشاره شده است که هر دو بار به وسیله «خرد همه‌آگاه» رخ می‌دهد. در بار نخست بی آن که توضیحی درباره کیفیت و ویژگی این خرد بدهد، آورده که اورمزد «خرد همه‌آگاه» را به زرتشت نمود. اما نکته مهم آن است که نتیجه این خرد، خوابیدن و به دنبال آن خواب دیدن زرتشت است. او در خواب، درخت تک-ریشه و چهارشاخه‌ای می‌بیند و تعبیر خوابش را از اورمزد می‌خواهد (*زند بهمن یسن*، فصل ۱، بند ۱ تا ۶ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ الف: ۱). اما در مکاشفه دوم جزئیات بیشتری درباره این خرد داده شده است. «خرد همه‌آگاه» توسط اورمزد به صورت آب بر دست زرتشت ریخته می‌شود و زرتشت از آن آب می‌خورد و نتیجه آن خوابیدن طولانی هفت شبانه‌روزی اوست. در شب هفتم هنگامی که «خرد همه‌آگاه» از تن زرتشت خارج می‌شود، او بیدار می‌شود و با هر دو دست پیکر خویش را لمس می‌کند و می‌گوید: «دیرزمان است که خفته‌ام و از خواب خوش اورمزد آفریده برنخاسته‌ام» (همان، فصل ۳، بند ۵ تا ۱۴ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ الف: ۳). در این مکاشفه، اورمزد به پیشگویی درباره عمر جهان، حوادث پایان جهان، آمدن ضحاک

و ظهور نجات‌بخشان می‌پردازد. در این شیوه از شهود، همچون مکاشفه پیشین بر عنصر آب تکیه شده است با این تفاوت که این بار زرتشت پس از شستشوی دست‌ها با آب، از آن می‌نوشد.

ویدن‌گرن با تکیه بر همین بخش از متن *زند بهمن یسن*، مکاشفه دوم زرتشت را نوعی خلسه به روش مستی می‌داند که وی با نوشیدن نوشابه‌ای خاص به خوابی طولانی رفته و مدعی است «این روایت متأخر پهلوی، ماهیت واقعی نوشیدنی مصرف‌شده را پنهان داشته است» (به نقل از ژینیو، ۱۳۹۲: ۹۹). اما نیولی آن را نوعی عمل آیینی دانسته که روح انسان را در ساحتی فعال و خودآگاه قرار داده، به طوری که کاملاً متفاوت از احوال مستی و نشنگی است. در این حال آدمی می‌تواند مینوی خود یا همان بهره الهی وجود خود را از بخش جسمانی‌اش جدا کرده در عینیت حیات مادی، به شهود و مکاشفه روحانی دست یابد. او این حالت را اصطلاحاً «مگه» می‌نامد (به نقل از همان: ۱۰۰-۱۰۱).

شاید بتوان در تأیید دیدگاه نیولی به نمونه‌ای از جنس چنین مکاشفاتی که منتج از «خرد همه‌آگاه» است در متن بندهش اشاره کرد. در آغاز آفرینش، آنجا که اورمزد پیش از خلقت گیتیانه آدمیان، ایشان را مخیر می‌دارد که میان هبوط به جهان مادی و مبارزه با دروج و یاری کردن اورمزد از یک طرف و ماندن در بهشت و زندگی سرخوشانه در آنجا از طرف دیگر یکی را انتخاب کنند، انسان‌ها به کمک «خرد همه‌آگاه، آن بدی را که از اهریمن دروج بر فروهرهای مردمان در جهان رسد، دیدند و رهایی واپسین از دشمنی پتیاره و به تن پسین جاودانه، درست و انوشه باز بودن را دیدند و برای رفتن به جهان همداستان شدند» (فرن‌بغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۵۰، فصل ۴). کاربرد فعل «دیدن» در این عبارت اهمیت زیادی دارد. زیرا به نظر می‌رسد «خرد همه‌آگاه» اکسیری است که چون به آدمیان عرضه شود، این قدرت و توانایی را می‌یابند که با آن آینده و حقایق جهان دیگر را دیده و بازشناسند.

در متون دینی زرتشتی بارها بر این رابطه مستقیم و بی‌واسطه میان کسب «خرد» و رسیدن به مرتبه «بصیرت» و دیدار «آنچه نادیدنی است» تأکید شده است. در فصل سی و ششم متن *روایت پهلوی* در باب عرضه «خرد همه‌آگاه» بر زرتشت، نکته‌ای قابل تأمل مطرح شده است.

در آنجا بی آن که ذکر از چستی و کیفیت اکسیر «خرد همه‌آگاه» شود، نتیجه آن، توانایی بر دیدن (didan) و شنیدن (niox idan) و درک همه آن اموری دانسته شده است که آدمی در شرایط عادی نمی‌تواند بدان دست یابد؛ یعنی رسیدن به سطح برتری از درک و دریافت و شعور. در این متن، سخن از آرزوی زرتشت برای زندگی جاودانه و تمنای بی‌مرگی اوست. اگرچه هرمزد با آن مخالف است، چون با اصرار زرتشت روبرو می‌شود، «خرد همه‌آگاه» را بر وی عرضه می‌کند. در این متن، لفظ abar burd برای ایراد مفهوم «عرضه کردن» به کار رفته و تأکید می‌شود که نتیجه عرضه «خرد همه‌آگاه» بر زرتشت آن است که وی به ساحتی از درک و شعور می‌رسد که می‌تواند همه امور و اتفاقات را چه گیتیانه و چه مینوی ببیند و بشنود. این سطح از دیدن و شنیدن مرتبه بالایی است که ناگزیر آدمی باید از طریقی خاص بدان دست یابد. شاید بتوان این طریق خاص را از بند پایانی این فصل استنباط کرد. در آنجا توصیه شده که اگر مردمان آنچه را در اوستا و زند آمده بیاموزند و بشنوند و عمل کنند، نتیجه آن «رسیدن به بهشت و گرودمان و دیدن اورمزد و امشاسپندان ارزانی شود» (روایت پهلوی، فصل ۳۶، بند ۵ تا ۱۴ ← میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۲۹۲-۲۹۳). و یا در پرسش هجدهم متن *دداستان دینیگ* تأکید شده است صورت اورمزد که مینوی مینوان است، «جز به واسطه خرد دیده نمی‌شود» (Datistan i Dinik, 1976, p: 41). بنابراین به نظر می‌رسد که دیدن و مکاشفه چه در جهان استومند و چه در جهان مینوی و غیرگیتیانه جز با کسب و دریافت «خرد» ممکن و میسر نیست و زرتشت پس از هربار دریافت «خرد همه‌آگاه» می‌تواند به چنین دریافت و مکاشفه‌ای دست یابد.

با توجه به موارد بالا ممکن است بتوان «خرد همه‌آگاه» را همان «آسن خرد» و یا دانش و خرد مینوی اورمزدی دانست که در ذاتش گونه‌ای از اعتقاد و یقین محض نهادینه شده و با نوع خرد بشری که از جنس خرد فلسفی است و اساسش بر پرسشگری و کشف حقیقت نهاده شده و شک و تردید را نوعی فضیلت می‌داند، متفاوت است. به کمک «آسن خرد»، آدمی به بینشی از گذشته، حال و آینده دست می‌یابد که می‌تواند با چشم دل همه آنچه را که اتفاق افتاده و یا در آینده رخ می‌دهد، ببیند و لازمه آن همراه شدن و باور داشتن به دین مزدیسنی

است. در واقع «آسن خرد» بهره کسی است که همراه و یاور دین باشد. در متن دینکرد نهم آمده است که اورمزد به زرتشت گفت اگر دین را استوار نگاه داری، من همراه تو خواهم شد و «خرد همه آگاه» از آن تو خواهد بود (دینکرد ۹، س ۱۲ و ۱۳ ← Madan, 1911: 821). همچنین در *وزیدگی های زادسپرم* تأکید می شود که پس از عرضه «خرد همه آگاه» بر زرتشت، «زمانی که وی دین را پذیرفت، همچون اورمزد همه دان شد» (*وزیدگی های زادسپرم*، فصل ۳۵، بند ۸ ← راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۱۰۰). نباید از نظر دور داشت که در متون دینی، «خرد» از ساحتی والا برخوردار است و چنانش بزرگ می دارند که نه تنها آن را شفابخش دردهای تن و روان و علت العلل خلقت جهانیان می دانند، بلکه برایش قائل به جسمانیت و «تن» اومندی نیز هستند (مینوی خرد، بند ۹ و ۱۱ و ۵۷ ← تفضلی، ۱۳۸۰: ۱۷ و ۱۹ مقدمه).

عروج گشتاسپ

از دیگر شواهد مکاشفات در متون مزدایی، معراج گشتاسپ حامی و پشتیبان زرتشت است. زرتشت پس از ده سال تبلیغ آیین خود، با دشمنی های بسیاری روبرو می شود و ناچار به هجرت و دوری از سرزمین مادری اش تن می دهد و شکایت این امر را به نزد اورمزد می برد که: «به کدام مرز و بوم روی آورم؟ به کجا روم و از که پناه جویم؟ مرا از خویشاوندان و یاورانم دور می دارند. همکاران و فرمانروایان دروند سرزمین نیز مرا خشنود نمی سازند. ای مزدا اهوره، چگونه تو را خشنود سازم؟» (یسنا، هات ۴۶، بند ۱ ← اوستا، ۱۳۷۰: ۵۴). او در نهایت به دربار گشتاسپ شاه رفته و دین خود را بر او عرضه می کند. گشتاسپ از خاندان نوذریان بوده (آبان یشت، کرده ۲۲، بند ۹۸ مولایی، ۱۳۹۲: ۱۲۱) و در متون دینی با صفات تهم، پارسا و دارنده گرز نیرومند اهورایی ستوده شده است (فروردین یشت، بند ۹۹ و ۱۰۰ ← مولایی، ۱۳۸۲: ۱۰۵). زرتشت از اردویسور اناهیتا این کامیابی و آیفیت را می خواهد که بتواند کی گشتاسپ دلیر را به دین مزدایی رهنمون سازد (آبان یشت، کرده ۲۴، بند ۱۰۵ ← مولایی، ۱۳۹۲: ۱۲۶) و چنین نیز می شود. در متن پهلوی *یادگار زریران* نیز از کی گشتاسپ و خاندانش که دین بهی را پذیرفتند، یاد می شود (آموزگار، ۱۳۹۲: ۱۴).

تمامی منابع دینی زرتشتی اعم از گاهان و دیگر متون پهلوی، از گشتاسپ به نیکی یاد می‌کنند و از کمک او به گسترش دین مزدیسناپی و نیز از مکاشفه او سخن می‌گویند. درباره دین‌پذیری وی دو گونه روایت در این متون است: در وجرکرد دینی آمده است وقتی زرتشت دین را به گشتاسپ عرضه نمود، گشتاسپ از زرتشت تقاضای معجزه‌ای کرد و آن این بود که اگر او به راستی پیامبر است، به وی انوشکی و عمر جاودانه، رویین‌تنی، همه‌آگاهی و نیز بصیرتی درباره جایگاه و پایگاهش در جهان دیگر عطا کند. زرتشت بدو گفت از این میان یکی را برای خود و سه موهبت دیگر را برای دیگران بخواهد. آن‌گاه زرتشت در روز مانثره اسپننه از ماه سپندارمذ، گیاه برسَم را یشت و درونی نهاد و بر آن شیر، می، گل و انار نهاد و پس از نیایش و یشت، می دعاخوانده و تقدیس‌شده را به گشتاسپ نوشانید. پس از آن گشتاسپ به خواب رفت و در خواب جایگاه خود را که برترین پایگاه در آن جهان بود، دید. به این معجزه، گشتاسپ دین را پذیرفت (وچرکرد دینی به نقل از آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۱۶۱).

در روایت دوم، دین‌آوری گشتاسپ به گونه دیگری آمده است. زرتشت هرچه کرد گشتاسپ دین او را نپذیرفت. پس اورمزد خود به ایزد نریوسنگ دستور می‌دهد به نزد امشاسپند اردیبهشت رود برای خوراندن «آن خورشِ روشنگرِ چشمِ جانِ گشتاسپ برای دیدار جهان مینوی»:

xw r n dan wi sp n gy n a mpad abar-w ni ih m n ig
axw nr angxwari n

(دینکرد هفتم، فصل ۴، بند ۸۳ به بعد راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۶). منظور از آن «خورش روشنگر چشم جان گشتاسپ»، ترکیبی از می و منگ (=بنگ) در تشت و یا جام ویژه‌ای است که چون گشتاسپ از آن خورد، در جا گیج شد و فروآرمید و به خواب رفت. آن ایزدان روان او را به گروتمان بردند و ارجمندی پذیرش دین را به او نمودند و هنگامی که گشتاسپ از گیجی و خواب به در آمد و از بستر برخاست، به هوتوس همسرش گفت زرتشت کنجاست تا دین او را بپذیرم (روایت پهلوی، فصل ۴۷، بند ۱۱ تا ۱۹ میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۳۱۱-۳۱۲؛ دینکرد هفتم، فصل ۴، بند ۸۴ تا ۸۷ راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۶).

در این دو روایت، تفاوتی جزئی در دین‌پذیری گشتاسپ دیده می‌شود. در روایت نخست، گشتاسپ دین را به صورت مستقیم از زرتشت می‌پذیرد و در روایت دوم از اورمزد. اما در هر دو روایت، مکاشفه‌ای رخ می‌دهد و گشتاسپ می‌تواند با سفری روحانی قدم به جهان دیگر گذارد. مراحل انجام و شیوه مکاشفه با اندکی تفاوت رخ می‌دهد. در روایت اول، می‌یشت شده را از دست زرتشت می‌نوشد و به خواب می‌رود و در روایت دوم ترکیبی از می و منگ را که به دستور اورمزد و توسط امشاسپند اردیبهشت آماده شده، می‌نوشد و به خواب می‌رود. در هر دو روایت، شرح و توصیفی از آنچه در این سفر رخ داده و یا جهان‌هایی که دیده شده، نیامده و فقط در روایت اول ذکر می‌شود که گشتاسپ برترین جهان را دید، اما نتیجه هر دوی این روایت‌ها که پذیرش دین است، مشترک است.

شاید ذکر این نکته خالی از لطف نباشد که در یکی از متون مانوی به زبان پارتی (متن M 47 I)، روایتی نزدیک به مکاشفه گشتاسپ، درباره مانی پیامبر و مهرشاه برادر شاپور ساسانی آمده است. هنگامی که مانی به تبلیغ آیین خود پرداخته بود، می‌کوشید مهرشاه را نیز به دین خود دعوت کند. اما او مقاومت می‌کرد و نمی‌پذیرفت. روزی مهرشاه بوستانی بسیار زیبا آراست که کس مانند آن را به یاد نداشت. مهرشاه، مانی را گفت آیا در بهشتی که تو از آن دم می‌زنی چنین بوستانی توان دید؟ «فرستاده (مانی) چون این اندیشه ناباورانه را دانست، با معجزتی، بهشت روشنی را با همه خدایان، ایزدان و نسیم جاودانه زندگی و همه گونه بوستان و دیگر مناظر خوشایند بدو نمود. ناگاه مهرشاه تا سه ساعت بیهوش ماند و آنچه را دید در دل به یاد داشت. سپس مانی دست خویش را بر سرش نهاد و او به هوش آمد. چون برخاست، به پای مانی فتاد و دست راست او را گرفت» و ایمان آورد (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۴۳؛ Boyce, 1975: 17-18). در این روایت، شیوه مکاشفه مهرشاه روشن نیست و راوی دقیقاً نمی‌گوید که معجزه چه بوده است و آیا به مهرشاه چیزی خورانده و یا نوشانده می‌شود یا خیر. اما نتیجه اعجاز آن است که مهرشاه به مدت سه ساعت بیهوش شده و بهشتی زیبا و بوستانی آراسته را با خدایان و ایزدان در آن می‌بیند. سپس مانی با نهادن دستش بر سر وی او را به هوش می‌آورد و مهرشاه دین را می‌پذیرد. البته در این روایت به نظر می‌رسد نخست مهرشاه آن بهشت زیبا را می‌بیند و سپس شاید در اثر حیرت و شگفتی بیهوش

می‌شود که در این صورت، مراتب مکاشفه قدری با دیگر مکاشفات متفاوت است. در مکاشفه یوحنا نیز زمانی که او از دیدن روح خداوند بیهوش می‌شود، آن روح در هیأت انسانی شبیه مسیح با مویی سفید و چشمانی نافذ، ردایی بلند بر تن و کمربندی طلایی بر کمر، دست راست خود را بر او گذاشته به وی می‌گوید: نترس من ابتدا و انتها هستم (عهد جدید، مکاشفه، ص ۱۲۲۹). یوحنا حوادثی را در این خواب می‌بیند که خبر از رویدادهای آینده است و فرشته‌ای آن خواب‌ها را تعبیر می‌کند. شکل این مکاشفه بیهوش شدن یوحناست و دلیل آن دیدن روح خداوند است و نه نوشیدن و خوردن چیزی.

با کمال شگفتی چنین مضمونی را می‌توان در کتاب *اعمال توماس* که به زبان سریانی و در اواخر قرن سوم میلادی درباره توماس قدیس یکی از دوازده حواری مسیح نوشته شده، هم دید. بر اساس این کتاب، توماس (توآمان، قرین) پس از مرگ عیسا پیامبر برای تبلیغ آیین مسیحیت به هند سفر می‌کند و به دربار شاه هند وارد می‌شود و شاه هند با دادن مبلغی پول از او می‌خواهد که طی مدت شش ماه برای او قصری بسازد. اما توماس همه آن پول را به نیازمندان داده و پس از مهلت مقرر، در پاسخ شاه بدو می‌گوید که برای تو کاخی در ملکوت خدا ساخته‌ام که ساخته و پرداخته هیچ انسانی نیست. آن‌گاه دین را بر شاه عرضه می‌کند و شاه و برادر و اطرافیان وی، دین را می‌پذیرند (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۲). اگرچه در این روایت مشخصاً سخنی از مکاشفه و سفر به جهان مینوی نمی‌شود، با دقت در عناصر داستان، شباهت‌های میان این متون کاملاً آشکار می‌شود و این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا در این دوره با سنت رایجی روبرو هستیم که همه دین‌ها و باورهای مذهبی برای تبلیغ و گسترش دینشان از یک الگوی مشابه پیروی می‌کرده‌اند؟

معراج کرتیر

کرتیر نیز از جمله کسانی است که تجربه معراج و سفر کشف و شهودی را دارد. او که کارش را از مقام «هیریدی» در دربار شاهان ساسانی تا مقام «بخت‌روان بهرام موبد اورمزد» ارتقا داد، این افتخار را داشت تا در چهار کتیبه از خود یادگارهایی بگذارد. این کتیبه‌ها در

سرمشهد، نقش رستم، کعبه زرتشت و نقش رجب هستند. کرتیر هفتاد سال زندگی کرد و طی این مدت در دربار شش پادشاه نخست سلسله ساسانی (از اردشیر اول تا نرسه) حضور داشت (تفضلی، ۱۳۶۹: ۷۲۱). در آغاز او در مقام هیربدی بود (کتیبه پارتی شاپور اول در کعبه زرتشت، ۱۳۸۲، بند ۲۸)، اما به تدریج به مقامات بالای مذهبی رسید به طوری که در زمان هرمزد اول به او لقب «موبد اورمزد» داده شد و پادشاه به او کلاه و کمر بخشید (کتیبه کرتیر در کعبه زرتشت، ۱۳۸۲، بند ۴ و ۵). بر اساس نوشته‌های کرتیر، اوج قدرت او در زمان بهرام دوم بود که مقام «موبدی» و «دادوری» در تمام کشور، «آیین‌بدی» (رئیس تشریفات دینی) و «صاحب اختیار» یعنی متولی آتشکده‌های استخر و موقوفات آن را در اختیار داشت (همان، بند ۷ تا ۹). اهمیت این مناصب در آن است که این مقام‌ها در خاندان ساسانی موروثی بود و تفویض آن به کرتیر نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه کرتیر در نزد شاهنشاه است. از دیگر القاب کرتیر، «بخت‌روان بهرام» است؛ یعنی نجات‌دهنده روان بهرام (همان، بند ۹). اگرچه مقام کرتیر در زمان نرسه کاهش یافت، در تمام دوران قدرت و حضورش در دربار به شدت با ادیان مختلف و نحله‌های دینی زرتشتی مبارزه کرد و در کتیبه‌هایش آشکارا از این مبارزه دینی خود و رنج‌هایی که به واسطه آن متحمل شده، یاد می‌کند (همان، بند ۱۱). او نه تنها از مبارزه با یهودیان، شمنان، بوداییان، نصارا، مسیحیان، مغتسله بین‌النهرین و زندیقان (مانویان) یاد کرده (همان، بند ۹ و ۱۰)، بلکه ادعا می‌کند با کسانی هم که خوانش دیگری از دین زرتشتی داشتند به شدت برخورد کرده و به آنان عنوان اهل‌موغ می‌دهد (همان، بند ۱۳). او با خشنودی اعلام می‌کند که موفق شده همه این بی‌دینان و ملحدان را سرکوب کند و ضمناً تأکید می‌ورزد که آتشکده‌های بسیاری را ساخته و موقوفات زیادی از دارایی خود بر آن‌ها قرار داده است (همان، بند ۱۴ تا ۱۶). برخی او را به عنوان سیاستمداری کارگشته و توانا می‌شناسند که نقش مهمی در توطئه‌های درباری داشته است (نیولی، ۱۳۹۰: ۹۱).

کرتیر ماجرای معراج و سفر روحانی خود را در دو کتیبه سرمشهد و نقش رستم به طور مفصل و در کتیبه نقش رجب به شکل خلاصه شرح می‌دهد. او در این کتیبه‌ها ضمن برشمردن خدماتی که برای ایزدان کرده و رنج‌هایی که در این راه متحمل شده، از ایزدان می‌خواهد برای

این که به یقین، نتیجه اعمالش را در جهان دیگر ببیند و به دین خستوتر و مؤمن‌تر شود، راه جهان دیگر را بدو بنمایند و به او این افتخار را بدهند که به جهان مردگان سفر کند (کتیبه کرتیر در سرمشهد، ۱۳۸۲، بند ۲۸ تا ۳۲). او مدعی است که مکاشفه وی در زمان پادشاهی شاپور اول بوده و در حضور این شاه، با خوانش سرودهای دینی به معراج رفته است (همان، بند ۳۲). در ساختار نگارشی این روایت، روند روایت‌گری جابجا می‌شود. یعنی در آغاز کرتیر در مقام راوی اول‌شخص، ماجرای سفر و درخواستش از ایزدان برای نیل به این مکاشفه را شرح می‌دهد و این که با خواندن اوراد و سرودهای دینی، سفر خود را آغاز کرده و سپس ادامه ماجرا از زبان راوی سوم‌شخص بیان می‌شود. این راوی و یا راویان همراه کرتیر، در واقع واسطه‌های مینوی و یا روان‌های درگذشتگان هستند که کرتیر را در معراج یاری می‌دهند (تفضلی، ۱۳۶۹: ۷۳۴؛ شاکد، ۱۳۸۷: ۵۲؛ شرو، ۱۳۸۲: ۷۴؛ نصرالله‌زاده، ۱۳۸۵: ۶۱). در پایان سفر، دوباره روایت به زبان کرتیر و به ضمیر اول شخص برمی‌گردد.

در سفر روحانی کرتیر، خود جسمانی وی حضور ندارد، بلکه روح و یا جفت یا به اصطلاح نوشتار کتیبه، هم‌شکل (hamkirb) کرتیر است که سفر می‌کند و چونان شهریاری بر تخت زرین نشسته است (کتیبه کرتیر در سرمشهد، ۱۳۸۲، بند ۳۵). در آغاز سفر، او شهریاری سپیدگون سوار بر اسبی نژاده را می‌بیند که درفش در دست دارد و نیز زنی زیارو را که از سوی شرق از راهی روشن به پذیره و استقبالش می‌آید و هم‌شکل کرتیر می‌فهمد که این زن همان دثنا و یا تجلی اعمالش است (همان، بند ۳۵ و ۳۶). آن دو دست یکدیگر را گرفته به سوی شرق، به همان راه روشن می‌روند و در طی این مسیر، شهریاری سپیدگونه را که بر تخت زرین نشسته و ترازویی در دست دارد می‌بینند (همان، بند ۳۹). هم‌شکل کرتیر بی‌درنگ درمی‌یابد او همان ایزد رشن است که وظیفه سنجش اعمال مردمان را بر سر پل چینود بر عهده دارد. در مسیر حرکت به چاه بزرگی می‌رسند که بن آن ناپیدا و درون آن مملو از خرفسترها و ماران و کژدم و سوسمار بود. بر روی این چاه که همان دوزخ است، پلی باریک و لغزان قرار دارد (همان، بند ۴۰). راویان و همراهان کرتیر با دیدن این چاه و پل باریک آن، از آن ترسیده اعلام می‌کنند که آن‌ها نمی‌توانند به سفر ادامه دهند و از هم‌شکل کرتیر و بانوی همراهش

می‌خواهند که از پل گذر کرده و شرح ماجرا کنند (همان، بند ۴۱). وقتی هم‌شکل کرتیر و بانوی همراهش به نزدیک چاه می‌رسند، پل در مقابل آن‌ها عریض شده و از سوی دیگر چاه، شهرباری والا مرتبه که شاید سروش است، به سوی آن‌ها آمده دستشان را می‌گیرد و هر سه از پل می‌گذرند و به جانب مشرق حرکت می‌کنند (همان، بند ۴۳ و ۴۴). آن‌ها در ادامه راه، ایوان‌ها و کاخ‌هایی مجلل را می‌بینند و در یکی از ایوان‌ها بر تخت زرینی می‌نشینند و هم‌شکل کرتیر از نان و گوشت و شرابی که در آنجا نهاده شده بود، برمی‌دارد و به افرادی که در آنجا هستند، بخشش می‌کند (همان، بند ۴۶ تا ۵۰). در آخرین مرحله سفر، هم‌شکل کرتیر شهریار بزرگ اورمزد را می‌بیند که با انگشت به کرتیر اشاره کرده، لبخند می‌زند و هم‌شکل کرتیر نیز بر او نماز می‌برد (همان، بند ۵۱). در اینجا داستان سفر روحانی کرتیر به پایان می‌رسد و کرتیر نسخه‌ای اخلاقی می‌پیچد و از تمام کسانی که این نوشته را می‌خوانند، می‌خواهد به دین مزدیسناپی مؤمن و معتقد شوند (همان، بند ۵۲ تا ۵۹).

در تحلیل این گزارش نکاتی قابل توجه است: کرتیر هیچ توضیحی درباره مقدمات سفر آسمانی‌اش و کیفیت و چگونگی انجام آن نمی‌دهد. او هیچ ذکری از خوردن و یا نوشیدن ماده‌ای خاص نمی‌کند و حتی نمی‌گوید که آیا در خواب این سفر را انجام داده و یا در خلسه و وهم بوده است. گویا این سفر با اجرای مراسم دینی و خوانش ادعیه و اورادی آغاز می‌شود. از طرف دیگر در این مکاشفه، تن مادی و جسمانی کرتیر این سفر را تجربه نمی‌کند، بلکه جفت و یا هم‌شکل و یا توأمان کرتیر است که به سفر می‌رود. این نکته بلافاصله ذهن را به سوی همزاد یا همان توأمان مانی سوق می‌دهد. این همزاد که در متون فارسی میانه ترفانی narjamig و در آثار مانوی به زبان آرامی toma خوانده می‌شود، واسطه میان او و پدر بزرگی بود و او را برای انجام رسالت دینی یاری می‌داد و نه تنها پیام‌آور وحی، بلکه فرشته نگهبان او نیز بود. مانی به واسطه او به پیامبری مبعوث شد و الهامات دینی، اسرار ایزدان، خرد و دانش روان‌چینی را از طریق او دریافت می‌کرد (بویس، ۱۳۸۴: ۴۹ متن B، بند ۲). مانی او را همتای آسمانی و من ازلی روح خود می‌دانست که جدا از جسم و کالبد خاکی او انگاشته می‌شد و او را در تمام طول زندگانی همراهی می‌کرد و در هنگام مرگ، با هستی او درآمیخت و کلیتی

هماهنگ و یکنواخت ساخت (باقری، ۱۳۷۷: ۲۷ و ۳۶). نکته قابل تأمل آن است که مانی در بیان سرنوشت آدمی پس از مرگ، به جای لفظ روان، از اصطلاح «نگاره همتای من (آدمی)» استفاده کرده که به همراه سه فرشته و یا ایزد که در دستان هر یک از آنان آب، جامه، دستار، تاج و دیهیمی از نور است به نزد روان می‌روند (شرو، ۱۳۸۲: ۷۶). چه بسا واژه hamkirb که در کتیبه کرتیر آمده، برابر نهاد اصطلاح «نگاره همتای من» است که کرتیر از آموزه‌های مانی اقتباس کرده است. ابن ندیم برای آن لفظ «حکیم راهنما» را آورده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۵۹۶). گویا سنت وجود چنین همزاد و توأمانی در سرنوشت همه مردان خدا رقم خورده است. در متنی پارتی از مجموعه متون مانوی (متن M 7 I VI-VII)، به حضور همزاد و یا روح زرتشت اشاره شده که با زرتشت سخن می‌گفت و او را هدایت می‌کرد (Boyce, 1975: 108). «زرتشت با گریو (= روح) خویش سخن گفت: از گران مستی که در آن خفتستی بیدار شو و در من نگر. ... او (گریو) پاسخ داد که من، منم سروشاو زاده بی‌آزار نازنین... زرتشت با درود از او پرسید این گفتار ازلی را که، تویی اندام من؟...» (راسل، ۱۳۸۲: ۸۷). مانی همچون کرتیر مدعی سفر روحانی به جهان دیگر بود (همان: ۹۵). راسل معتقد است روایت کرتیر از معراجش در واقع واکنشی بود به ادعاهای رؤیاگونه مانی که اصول، باورها و حقانیت دین زرتشتی را به چالش کشیده بود (همان: ۹۲) و شروو بدبینانه معتقد است کرتیر معراج‌نامه‌اش را بدان دلیل نوشت تا تعلیمات مانی را در این باره بی‌اعتبار سازد (شرو، ۱۳۸۲: ۱۰۱). در تأیید دیدگاه شروو، شاید بتوان گفت از آنجا که مانی خیلی پیش از نگارش این کتیبه، به دسیسه کرتیر به قتل رسید، بسا که کرتیر مسأله همزاد و سفر آسمانی را از مانی و همزاد او الگوبرداری کرده باشد.

در آغاز سفر، کرتیر بی‌مقدمه می‌گوید راویانی را دیدم و «آن‌ها چنین گفتند» (کتیبه سرمشهد، ۱۳۸۲، بند ۳۴) و سپس از زبان ایشان سفر خود را شرح می‌دهد. در این سفر همزاد او به دیدار اورمزد و ایزدان دیگر نایل می‌شود و تجلی اعمال نیکش را در هیأت بانوی زیبایی می‌بیند که در تمام مدت دستش در دست اوست. در این مکاشفه، شرح مختصری از جهنم و بهشت نیز آمده است. جهنم را در شکل چاهی مملو از خرفستر که بن آن ناپیداست، وصف

می‌کند و در توصیف بهشت قدری مفصل‌تر قلم می‌راند و آنجا را به صورت کاخ‌ها و ایوان‌هایی مجلل با تخت‌هایی زرین و خوراک‌های بهشتی شرح می‌دهد که او بخشش می‌کند. متون دینی دیگر نیز اشاره به تخت‌های مزین و مرصع در بهشت را که نیکوکرداران بر آن‌ها می‌آرامند و می‌آسایند تأیید می‌کند (مینوی‌خرد، فصل اول، بند ۱۵۳ و ۱۵۶). گزارش سفر با اشاره انگشت اورمزد به کرتیر و لبخند رضایت‌آمیز وی و نماز بردن کرتیر به اورمزد پایان می‌یابد.

عروج ویراف قدیس

داستان این سفر آسمانی در یکی از مهم‌ترین و کامل‌ترین متون پهلوی یعنی *ارداویراف‌نامه* آمده است. این متن که به خط پهلوی کتابی در اواخر دوره ساسانی نوشته شده، دارای ۱۰۱ فصل کوتاه و بلند است. در مقدمه کتاب ذکر می‌شود که به دلیل آشفتگی‌هایی که در موضوع دین در متن جامعه رخ داده و تردیدهایی که به اصول دین و آیین‌های دینی راه یافته و ایرادهایی که به آن گرفته می‌شد (*ارداویراف‌نامه*، فصل ۱، بند ۱۱)، دین مردان و دستوران دینی انجمن کرده و چاره در آن می‌بینند که کسی را مأمور کنند تا به جهان دیگر سفر کرده و از مینوان آگاهی آورد و حقانیت دین را به چشم خود ببیند و برای زمینیان به ارمغان آورد (همان، فصل ۱، بند ۱۲ تا ۱۵). همین نکته که دستوران و مغ مردان چنین چاره‌ای می‌اندیشند، نشان آن است که از یک طرف در این زمان مقوله معراج نه تنها امر بعیدی نبوده، بلکه رسم رایجی محسوب می‌شده و در زمان اضطرار دینی، چنین سفرهای روحانی و آیین‌های مکاشفه‌ای ضرورت داشته و انجام می‌شده است، و از طرف دیگر مسائل اساسی دینی همچون باور به رستاخیز و معاد جسمانی و اعتقاد به بی‌پاسخ نماندن کرفه‌ها و گناهان، در نظرگاه جامعه دینی و در میان بهدینان و مؤمنان تزلزل یافته و بر چند و چون آن تردیدهایی روا داشته می‌شده است. پس برای انتخاب شخصی که این مأموریت را انجام دهد، از میان دستوران، نخست هفت تن از دین‌دارترین و بی‌گمان‌ترین افراد به دین، انتخاب شده و پس از برگزاری آیین‌هایی دشوار، سه تن انتخاب می‌شوند که اندیشه، گفتار و کردار ایشان آراسته‌تر و درست‌تر بود و

قرار می‌شود آن سه تن از میان خود، یک نفر را که پرهیزگارتر و شایسته‌تر است، انتخاب کنند و از این میان، ویراف پارسا برگزیده می‌شود (همان، فصل ۱، بند ۱۶ تا ۱۹). ویراف پس از اجرای ور و آزمایش با نیزه (همان، فصل ۱، بند ۲۰ تا ۲۲)، نخست سر و تن می‌شوید، جامه نو و پاکیزه می‌پوشد و خود را خوشبو می‌کند، سپس بر بستری پاک نشسته دعای برکت و شکرگزاری می‌خواند، روان‌های درگذشتگان را یاد می‌کند، مختصر غذایی می‌خورد، آن وقت دستوران سه جام زرین که از می و منگ گشتاسپی پر شده به او می‌نوشانند. ویراف پس از نوشیدن از این جام‌ها، باج می‌گوید و بر بستر می‌آرامد و هفت شبانه‌روز به خواب می‌رود. در تمام این مدت، دستوران و خواهرانش در حالی که نگران بازگشت او هستند، برای او دعا می‌خوانند و چشم به راه می‌مانند (همان، فصل ۲، بند ۱۲ تا ۱۹). سرانجام روان ویراف پس از هفت شبانه‌روز در تن او باز می‌گردد. آن‌گاه از بستر برمی‌خیزد و سلام و درود اورمزد را به دستوران می‌رساند. نخست خوراکی می‌خورد و شرابی می‌نوشد و سپس دبیری فرزانه می‌خواهد تا هر آنچه را که در این سفر آسمانی دیده، بازگوید و آن‌ها بنویسند (همان، فصل ۳، بند ۲ تا ۱۴). در این گزارش، روایت از زبان اول‌شخص (ویراف) نقل شده و سفر او در شامگاه آغاز می‌شود زیرا می‌گوید که در اولین شب، ایزد سروش و ایزد آذر به استقبالش آمدند و به او گفتند که هنوز تو را زمان آمدن نبود (وقت مردنت نرسیده است) و او پاسخ می‌دهد که من پیامبرم (همان، فصل ۴، بند ۱ و ۲). این پاسخ، اشاره به مأموریت ارداویراف دارد که از سوی زمینیان برای انجام آن اعزام شده است. ویراف با ایزدان همراهش به آستانه پل چینود می‌رسند که به اندازه نه نیزه پهن شده بود (همان، فصل ۵، بند ۱). او در اینجا ایزدانی همچون مهر، رشن راست که ترازویی در دست دارد، وای به، بهرام و اشتاد و فره دین زرتشتی و فروهر پرهیزکاران را می‌بیند که به ویراف نماز می‌برند. سپس سروش و آذر به ویراف می‌گویند می‌خواهیم تو را به بهشت، برزخ و دوزخ ببریم تا آنجا را از نزدیک ببینی (همان، فصل ۵، بند ۳ تا ۹). او نخست همیستگان یا همان برزخ را می‌بیند که در آن نه عذابی است و نه پاداشی (همان، فصل ۶، بند ۱ تا ۶). سپس به بهشت می‌رود و در آنجا به دیدار اورمزد و امشاسپندان و فروهر نیکان نایل می‌شود. اورمزد به او خوش آمد می‌گوید و به ایزد

آذر و سروش دستور می‌دهد تا روان ویراف را به دیدار بهشت برند (همان، فصل ۱۱، بند ۱ تا ۷). توصیف بهشت کاملاً انتزاعی و البته کوتاه آمده و با صفاتی همچون روشنی، درخشانی و نیرومندی وصف شده است (همان، فصل ۷ تا ۱۵). اعمال نیکوکاران به صورت بویی خوش و در هیئت دوشیزه زیبایی که «به دیدار دوست‌داشتنی‌تر و خواستنی‌تر است»، تجلی می‌کند (همان، فصل ۴، بند ۸ تا ۱۴). پس از آن به دیدار دوزخ می‌رود که توصیف آن ملموس‌تر و با جزئیات بیشتر و مفصل‌تر است (همان، فصل ۱۷ تا ۹۹) و به صورت چاهی ژرف و تنگ و تاریک توصیف می‌شود (همان، فصل ۱۸، بند ۲ تا ۴). تجسم اعمال بدکاران در پیکر زنی زشت‌رو و گنده نمایان می‌شود (همان، فصل ۱۷، بند ۷ تا ۱۹). پس از آن به مجازات‌های بدکاران اشاره می‌شود و گناهان و جرایم شرح داده می‌شود؛ گناهانی همچون لواط، آلودن آب و گیاه، باج نگفتن پیش از خوردن، روسپی‌گری، نبستن کشتی، با یک لنگه کفش راه رفتن، بی‌احترامی به شوهر، کم‌فروشی و غش در معامله، فرمانروایی بد، غیبت، سخن‌چینی، ستم به چهارپایان، بخل و حساست، تنبلی و تن‌پروری، دروغ‌گویی، جادوگری، بی‌حرمتی به آتش، سقط جنین، شهادت دروغ، بدهدانی، غذا ندادن به سگ، کشتن سگ، پیمان‌شکنی، تجاوز به مال دیگران، تحقیر فقیران و

در فصل ۱۰۰، ویراف اهریمن را می‌بیند که گناهکاران را تمسخر می‌کند و می‌گوید: «که چرا نان اورمزد را خوردید و کار مرا کردید و به آفریدگار خود نیندیشیدید و کام مرا برآوردید؟».

پس از این سفر طولانی، دو ایزد سروش و آذر، دست ویراف را گرفته او را به سوی روشنی بی‌پایان و انجمن اورمزد و امشاسپندان می‌برند. در آنجا اورمزد به آرامی و ملایمت به ویراف خوش‌آمد می‌گوید و او را «پیامبر مزدیسنان» خطاب کرده از او می‌خواهد به جهان مادی بازگردد و آنچه را که دیده به جهانیان بگوید. ویراف چون صدای اورمزد را می‌شنود، شگفت‌زده می‌شود؛ زیرا او روشنی را دیده و سخن اورمزد را شنیده، اما تن او را ندیده است (همان، فصل ۱۰۱، بند ۲ تا ۷). پس از آن که سخن و گفتار خداوند به پایان می‌رسد، ویراف

به اورمزد نماز می‌برد و سپس ایزد سروش او را به بسترش بازمی‌گرداند و او از خواب خوش طولانی برمی‌خیزد (همان، فصل ۱۰۱، بند ۷ تا ۱۵).

این سفر نمونه کامل و تمام‌عیار سفری آسمانی است که در آن تمامی مراحل معراج بیان شده و به اجرا درآمده است: از آداب پیش از سفر که همان مراسم تطهیر، پوشیدن جامه نو، خوشبو کردن تن و جان، بر بستر پاکیزه نشستن، باج گفتن، یادآوری روان درگذشتگان و خوردن غذا و سپس نوشیدن نوشابه‌ای مخصوص که یک به یک انجام شده است. البته در مورد عبارت «یادکرد روان‌های درگذشتگان» (ruw n gñ ay d n) و خواندن دعای آمرزش برای ایشان، که ژینیو چنین برداشت می‌کند (ژینیو، ۱۳۷۲: ۴۴-۴۵)، شاکد با این تفسیر مخالف است و این اصطلاح را «کردار دیندارانه» ترجمه کرده و مشخصاً از آن دهش و خیرات کردن و صدقه دادن برای روان را منظور نظر دارد (شاکد، ۱۳۸۴: ۳۲۵-۳۲۷).

در مدتی که ویراف در حالت بیهوشی و یا خواب بوده است، هفت زن که گویا همسران و خواهران او بوده‌اند، با خوانش ادعیه و اوراد از جسم بی‌جان او مراقبت می‌کرده‌اند. این شیوه مکاشفه با نحوه مکاشفات شمن بانوهای تبتی شباهت بسیار دارد (ژینیو، ۱۳۹۲: ۱۱۵). در متن هیچ توضیحی درباره نوشابه می و منگ داده نمی‌شود. گویا برای مردمان آن روزگار، این نوشیدنی آشنا بوده و روشن است که برای انجام چنین مراسمی، نوشیدن آن جزو ضروریات بوده و نیازی به توضیح و یا توجیه آن نیست. نتیجه آشکار نوشیدن آن، خفتن طولانی مدت است؛ یعنی هفت شبانه روز. ترکیب این نوع نوشیدنی را می‌توان در گروه مواد مخدر و مسکن قرار داد که از یک سو می‌تواند تحریک‌کننده سیستم عصبی باشد و سبب خودآگاهی فرد شود و از سوی دیگر نقش مسکنی دارد تا درد و ترس حاصل از این سفر غیرمعارف را تسکین دهد. بنابراین کسانی که دست به چنین سفرهایی می‌زدند، به هر دو جنبه خاصیت این نوع داروها و معجون‌ها نیاز داشتند. استعمال بنگ و یا ترکیبات می و بنگ در میان پیروان فرق اهل طریقت در دوران اسلامی بی‌سابقه نیست. فرقه قلندریه به خصوص پیروان قطب‌الدین حیدر زاوه‌ای در قرن هفتم، از بنگ با عنوان «سبزک» و یا «ورق‌الخیال» یاد کرده و مصرف آن را وسیله‌ای برای عروج می‌دانستند و باور داشتند که به کمک آن می‌توانند به اسرار جهان بالا

اشراف پیدا کنند. همچنین در متون مربوط به سنت عیاری و آیین جوانمردی، ترکیب می و بنگ، نوشیدنی شناخته شده‌ای بوده است که آن را «بیهوش دارو» و یا «مایه جوانمردی» می خواندند (افشاری، ۱۳۸۵: ۸۸ و ۹۲).

در این مکاشفه، ویراف جهان غیب، بهشت و دوزخ و برزخ و نیز مردمانی را که در آن به سر می برند، با تمامی جزئیات می بیند. او به بارگاه اورمزد وارد می شود و امشاسپند بهمن به وی اورمزد را نشان می دهد و می گوید «این است اورمزد» (ارد/ویراف نامه، فصل ۱۱، بند ۳ ژینیو، ۱۳۷۲: ۵۴) که به نظر می رسد او توانسته خدای بزرگ را ببیند و بر او نماز برد. اما در جایی دیگر می گوید که تنها صدای اورمزد را شنیده که با او سخن می گفته است و تأکید می کند که تن او را ندیده است (همان، فصل ۱۰۱، بند ۶ ژینیو، ۱۳۷۲: ۹۴). او همچنین اهریمن را می بیند که گنهکاران را مورد تمسخر قرار داده است (همان، فصل ۱۰۰، بند ۱ ژینیو، ۱۳۷۲: ۹۴).

با مروری بر این متون مکاشفه‌ای، به نظر می رسد که روند بازگویی این سفرها سیر تکاملی داشته‌اند؛ یعنی هرچه تجربه معراج بیشتر می شود و به نگارش درمی آید، موضوع مشخص تر و مفصل تر و با نشانه‌های عینی تر بیان می شود. مثلاً اگر در مکاشفه زرتشت، او فقط به دیدار اورمزد و امشاسپندان رفت و مفاهیم مجردی همچون دین و گسترش آن و حوادث پایان جهان را دید، در سفر گشتاسپ شیوه مکاشفه قدری روشن تر توصیف می شود که او با خوردن شراب و یا می و مگ به مکاشفه می رود. در معراج نامه کرتیر، صحنه‌هایی که کرتیر از جهان مینوی می بیند نسبت به موارد پیش مفصل تر است یعنی او می تواند جهنم را و نیز بهشت را با همه نعماتی که در آنجا وجود دارد همچون نان و گوشت و شراب به چشم ببیند. اما شکل تکامل یافته تر، تفصیلی تر و عینی تر را در معراج نامه ویراف پرهیزگار می توان دید که هم شیوه مکاشفه در آن به صورت کاملاً واضح بیان شده است و هم با دقت هرچه تمام تر، بهشت و دوزخ و برزخ شرح داده می شود. این نکته بیانگر آن است که جامعه دینی مزدایی برای توصیف امر معراج و مکاشفه که یکی از ارکان این دین بود، نیاز به متونی داشت که آن را با جزئیات بیشتر و دقت کامل تر شرح دهند.

اما سؤال اساسی این است که چه ضرورت‌هایی دین زرتشتی و دین‌مردانش را ناگزیر به پذیرش مقوله‌ی خطرناک «معراج» می‌کند. به زبانی دیگر، چرا باید «مکاشفه» به عنوان یکی از ارکان این دین پذیرفته شود. شهود جهان غیب هرگز تجربه‌ای عام نبوده که هرکس با هر ظرفیت و قابلیت، بتواند در آن ورطه قدم بگذارد و آن را تجربه کند و کسانی که به مقام شهود رسیدند، یقیناً افرادی خاص بوده‌اند که از قدرت‌های ویژه‌ی شخصی و فردی برخوردار بوده‌اند و چه بسا نگرانی از عدم بازگشت از این گونه سفرها هم وجود داشت، به طوری که خواهران و برادران نگرانی و عدم اطمینان خود از سفر وی را چنین بازگو می‌کنند:

که داند تا که آید باز یا نه شود با ما دگر دمساز یا نه

(زرتشت بهرام پژدو، ۱۳۴۳: ۲۹)

با این همه، چه شد که حکومت دینی ساسانی به این نیاز و شاید الزام رسید که تجربه‌ی مکاشفه حداقل چهار نفر از دین‌مردانش را مکتوب و ثبت کند؟ در پاسخ به این سؤال مهم، بر اساس متن *اردویراف‌نامه* به نظر می‌رسد که در این دوره، پایه‌های ایمان و اعتقاد به آخرت و رستاخیز در میان مؤمنان زرتشتی سخت سست و متزلزل شده و تردیدهای جدی و بنیادینی به اصول و باورهای دینی راه یافته بود (*اردویراف‌نامه*، فصل ۱، بند ۱) و شاید باورمندان مزدایی با شک و تردید از خود می‌پرسیده‌اند «چگونه رستاخیز ممکن است؟» و متولیان دین ناچار برای اثبات این عقیده، راهی سفر مخاطره‌آمیز روحانی می‌شدند (شاکد، ۱۳۸۷: ۴۹). این تزلزل در باور به رستاخیز را می‌توان در پرسش زرتشت از اورمزد هم به وضوح مشاهده کرد که پرسید «رستاخیز چگونه ممکن است؟» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۵، فصل ۱۹؛ وزیدگی‌های *زادسپرم*، فصل ۳۴. راشد محصل، ۱۳۸۵ ب: ۹۱-۹۲). این تردیدها و پرسش‌های اساسی و چالش‌برانگیز که گاه می‌تواند پایه‌های دین را متزلزل کند، برای جامعه‌ای با صبغه‌ی دینی بسیار خطرناک بود و حاکمان و دولت‌مردان موظف بودند اجازه ندهند جامعه در این موقعیت شکننده قرار گیرد؛ به طوری که مسعودی یکی از مهم‌ترین اقدامات انوشیروان را متحد کردن و هم‌سخن کردن مردم و رعیتش بر دین مجوس می‌داند و ادعا می‌کند وی هر گونه تأمل، اختلاف و مباحثه درباره‌ی ادیان را ممنوع و قدغن کرده بود (مسعودی، ۱۳۵۶ ج ۱: ۲۵۸).

از طرف دیگر می‌دانیم که نتیجه این مکاشفات، یا متضمن دیدار جهان غیب است که در آن سرنوشت روان فرد آشکار می‌شود؛ یعنی به بیانی دیگر مشاهده «معاد فردی» است (همچون مکاشفه گشتاسپ، کرتیر، ویراف)، و یا مشاهده حوادث پایان جهان و اتفاقات نهایی است که برای جهان و دین مزدایی رخ می‌دهد؛ یعنی «معاد جمعی» (آنچه زرتشت در مکاشفه‌اش می‌بیند). از میان این چهار سالک مزدایی که به سفر روحانی رفته‌اند، آنچه که زرتشت دید، حوادث پایان جهان و یا همان بینش نسبت به معاد جمعی است و سه رهرو دیگر سرنوشت روان خویش را دیدند که همان معاد فردی است. دلیل این اختلاف شاید نتیجه تفاوت در سطح افرادی است که این تجربه را داشته‌اند: زرتشت، پیامبر است و وظیفه هدایت قوم خود را بر عهده دارد. پس آنچه در مکاشفه می‌بیند، مربوط به سرنوشت کل بشریت و مردمانی است که برای هدایت آنان مبعوث و برگزیده شده است. در حالی که آن سه نفر دیگر در این موقعیت و رسالت نیستند و هر یک تنها نگران سرنوشت روان خویش‌اند تا شاهی باشند برای تک‌تک مؤمنان به‌دین تا بدانند که عاقبت روانشان چه خواهد بود.

اما از میان نتایج این مکاشفات، اعتقاد به «معاد جمعی» که متضمن باور به بروز اتفاقات پایانی جهان و نیز ظهور نجات‌بخشان و داوری انجامین برای همگان است، در اوایل دوره ساسانی چندان مورد توجه قرار نگرفت. شاکد دلیل این سکوت را قدرت و صلابت دولت ساسانی در اوایل کار می‌داند که نیازی به مضامین آخرالزمانی ندارد و اگر کرتیر در همین زمان‌ها تجربه سفر روحانی‌اش را ثبت می‌کند تنها برای یقین پیدا کردن به سرنوشت روان خویش است و نه حوادث عمده و اتفاقات پایان جهان. به بیان دیگر، تأکید بر هدایت فردی و شخصی افراد جامعه است. اما هرچه دولت ساسانی از قدرت و عظمت اولیه‌اش فاصله می‌گیرد و با مشکلات و تنگناهای داخلی و حملات خارجی بیشتری روبرو می‌شود، ضرورت توسل به حربه اعتقادات آخرالزمانی و امیدواری به آمدن موعودان و نجات‌بخشان و رهایی از مشکلات و شکست‌ها بیشتر خودنمایی می‌کند به طوری که این امر در اوایل دوران اسلامی که جامعه زرتشتی و اصول و باورهایش به شدت آسیب دیده و باورمندان و پیروانش را به‌سختی

از دست داده و ناامیدی و یأس، دینداران را از پای انداخته، به شدت ضروری می‌نماید (شاکد، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۴).

دلیل دیگر شاید چنین باشد که در دوره ساسانی با رسمیت یافتن دین زرتشتی، مفاهیم و الهیات این دین در حال شکل گرفتن و نضج یافتن بود و در طول این دوران، دستگاه روحانیت در حال سروسامان دادن و تقویت کردن ساختار این دین بود و روز به روز شکل آن را کامل‌تر می‌کرد به طوری که اگر در اوایل دوران ساسانی مقوله سرنوشت روان مورد توجه عالمی همچون کرتیر قرار می‌گیرد، به این دلیل بسیار ساده است که آدمی همواره نگران سرنوشت روان خویش پس از مرگ است و از خود در این باره می‌پرسد. اما هرچه این ساختار تقویت و رشد بیشتری می‌یابد، مفاهیم بنیادی‌تر و کلی‌تری همچون سرانجام دنیا، سرنوشت جهان و نوع بشر و چگونگی داوری انجامین، ذهن را مشغول می‌کند. اما این نکته بدان معنا نیست که مفهوم «معاد جمعی» امری تازه و بدیع بوده و سابقه‌ای در باور ایران پیشاساسانی نداشته است؛ زیرا در حدود سال‌های ۲۰۰ قبل از میلاد، مجموعه‌ای از پیشگویی‌ها وجود داشت که در آن به حوادث پایان جهان و ظهور فرستاده آسمانی پرداخته است. این متن که با عنوان «سروش‌های غیبی هیستاسپ» شناخته می‌شود و فقط بخش‌هایی از آن توسط لاکتانیوس در کتابش با نام *احکام الهی باقی مانده*، به زبان یونانی است اما نام هیستاسپ که یونانی شده واژه ویشتاسپ است خبر از ایرانی بودن آن می‌دهد (همان: ۴۸؛ ویدن‌گرن، ۱۳۸۱: ۲۰۳). در این متن، ویشتاسپ لقب روشن‌بین دارد و در مقام پیشگویی، خبر از آینده و نابودی دین و عدالت و نظم و قانون به دست بی‌دینان می‌دهد. در آن زمان که مؤمنان مورد ستم قرار می‌گیرند، از خداوند تقاضای یاری می‌کنند و خدا نیز از آسمان، پادشاه بزرگ و یاری‌دهنده دین را برای کمک به آنان می‌فرستد (ویدن‌گرن، ۱۳۸۱: ۲۰۴-۲۰۵). این متن به خوبی نشان می‌دهد که ساختار مکاشفات ایرانی درباره «معاد جمعی» در حدود سال‌های ۲۰۰ قبل میلاد یعنی سال‌ها پیش از برآمدن سلسله ساسانی شکل گرفته و مدون شده بود.

نکته دیگر این که آیا نمی‌تواند «جام زرین» و یا «تشت» محتوی می و منگ که مشخصاً در معراج‌نامه‌ها از آن‌ها نام برده و تأکید شده که ویراف و گشتاسپ از آن نوشیده و به واسطه آن

به ساحتی از درک و بینش عمیق جهان مینوی نایل شدند و توانستند با چشم جانشان نادیدنی‌ها را ببینند، با عنصر «جام جهان‌نمای» جم، کیخسرو و یوسف پیامبر که در ادبیات مکتوب، متون عرفانی و روایات شفاهی مقوله‌ای بسیار آشناست، قرابت و نسبتی داشته باشد؟ می‌دانیم کیخسرو به کمک جام جهان‌نمایش نه تنها حوادث و وقایع هفت کشور زیر سلطه‌اش، بلکه جایگاه و حرکات صور فلکی، برج‌ها و ستارگان را زیر نظر داشت و به قول شیخ اشراق در رساله لغت موران «جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود که هرچه خواستی در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع گشتی و بر مغیبات واقف می‌شدی» (سهروردی به نقل از اسدپور، ۱۳۸۹: ۱۴) به طوری که با نگرش در آن می‌توانست تمامی پیشامدها و اتفاقات را ببیند:

یکی جام بر کف نهاده نبید	بدو اندرون هفت کشور بدید
زمان و نشان سپهر بلند	همه کرده پیدا چه و چون و چند
ز ماهی به جام اندرون تا بره	نگاریده پیکر همه یکسره
چو کیوان و بهرام و هرمزد و شیر	چو ناهید و تیر از بر و ماه زیر
همه بودنی‌ها بدوی اندرا	بدیدی جهاندار افسونگرا

(فردوسی، ۱۳۸۲: ۶۲۴)

و یا یوسف پیامبر جامی داشت که با تفأل در آن، از اسرار پیرامونش آگاه می‌شد (سفر پیدایش، جام گمشده یوسف، ص ۴۶). شاید بتوان گفت از یک طرف این ظروف اعم از جام زرین، تشت، ساغر و یا پیاله نه تنها نمودی از فره کیانی است (کربن، ۱۳۹۱: ۳۳۹-۳۴۰؛ کویاجی، ۱۳۸۳: ۳۶۰)، بلکه از عناصر اصلی در اجرای آیین‌های دینی و مناسک مذهبی همچون مراسم یزشن و یا معراج‌ها نیز به شمار می‌رفته است. به طوری که در متن هوم‌یشت / اوستا که به ستایش هوم پرداخته، مشخصاً به ظرفی که این آداب و مناسک در آن اجرا می‌شود، اشاره شده و چنین آمده است: «نماز به هوم مزداداده، نیک است هوم مزداداده... همه هوم‌ها را می‌ستاییم... از تشت سیمین تو را به تشت زرین ریزم، تو را به زمین نیفکنم زیرا که رایومند و ارجمندی» (یسنا، هات ۱۰، بند ۱۷ پورداود، ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۷۶)، و یا در آیین معراج گشتاسپ، اورمزد به امشاسپند اردیبهشت تأکید می‌کند «بگیر تشتی نیک، نیک‌تر از دیگر

تشت‌های ساخته شده، جامی ایدون نیک که در خدایی توان ساختن و از سوی ما به سوی گشتاسپ، هوم و منگ ببر» (دینکرد هفتم، فصل ۴، بند ۸۵ راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۴۵). از طرف دیگر با قدری تأمل شاید بتوان «جام گیتی‌نما» را مرتبه‌ای نازل‌تر از «جام زرین ویراف» و «تشت نیکوی گشتاسپی» دانست. یعنی اگر ویراف با نوشیدن از جام زرین و گشتاسپ با سرکشیدن از تشت نیکوی مزدایی، به مقام مکاشفه و آگاهی از اسرار غیب نایل شده و از حوادث پایان جهان و یا سرنوشت روان‌ها آگاه می‌شوند، در مرتبه‌ای پایین‌تر، کیخسرو و جمشید با نگرش در جام پر از می، قادرند تنها از اتفاقات جاریه در سرزمین‌های زیر سلطه خود مطلع شوند. به دیگر بیان، در هر کدام از این موارد، هر فرد بنا به شأن و رسالتی که بر عهده دارد، به آستانه‌ای از درک و مراقبه نایل می‌شود که مشابه دیگری نیست و به کمک این بینش به مقامی از دریافت می‌رسد که تا پیش از آن، با وجود قوا و حواس مادی خود قادر به فهم آن‌ها نبوده و حال با وجود آن می‌تواند بر حوادث و وقایع پیرامونی‌اش اشراف یابد در حالی که برای سایر افراد عادی، میسر و مقدور نیست.

نکته دیگری که شاید به همسان‌انگاری «جام زرین ویراف» و «تشت نیکوی گشتاسپ» با «جام جهان‌نما»ی جمشید و کیخسرو کمک کند، زمان تقویمی کاربرد این جام‌هاست. در داستان بیژن و منیژه، وقتی که گیو از یافتن بیژن مأیوس شده و به نزد کیخسرو می‌آید تا از او کمک بگیرد، کیخسرو به او امید داده، می‌گوید:

ز بیژن مگر آگهی یابما	بدین کار هشیار بشتابما
وگر دیر یابیم زو آگهی	تو جای خرد را مگردان تهی
بمان تا پیامد مه فرودین	که بفروزد اندر جهان هور دین....
بخواهم من آن جام گیتی‌نمای	شوم پیش یزدان باشم به پای
کجا هفت کشور بدو اندرا	ببینم بر و بوم هر کشورا

(فردوسی، ۱۳۸۲: ۶۲۳)

و چون خسرو در این جام می‌نگرد بیژن را در سرزمین گرگساران می‌یابد و به گیو این خبر خوش را می‌دهد:

که زنده‌ست بیژن دلت شاد دار ز هر بد تن مهتر آزاد دار
(همان: ۶۲۴).

سهروردی نیز بر زمان کاربری این جام تأکید کرده و می‌گوید: «پس وقتی آفتاب در استوی بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیر اکبر بر آن می‌آمد، همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می‌شد» (سهروردی به نقل از اسدپور، ۱۳۸۹: ۱۴). بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت زمان استفاده از این جام در ماه فروردین و زمان اعتدال بهاری بوده است زیرا کیخسرو به بیژن می‌گوید که تا ماه فروردین منتظر باش. از آن طرف هم بر اساس متن دینی ماه فروردین روز خرداد، گاه و زمانی که زرتشت به دیدار اورمزد نایل شد و دین پذیرفت، در ماه فروردین و نقطه اعتدال ربیعی بوده است. گشتاسپ نیز در همین زمان دین را پذیرفت (جاماسب آسانا، ۱۳۷۱: ۱۴۲-۱۴۳) و بر اساس آنچه تا پیش از این آمد، هم زرتشت و هم گشتاسپ مکاشفه خود را پیش از پذیرش دین انجام داده بودند. این مسأله شاید بتواند همسانی و تشابه این دو مقوله را بیان کند.

نکات مطرح شده در بالا ممکن است برای برخی محققان که در جستجوی سابقه و پیشینه «جام جهان‌نما» در متون دینی هستند و معتقدند «در هیچ یک از منابع اساطیری و داستانی پیش از شاهنامه قرینه یا الگویی برای مفهوم جام جهان‌نما دیده نمی‌شود» (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۱۲۶)، در خور توجه باشد.

جمع‌بندی و تحلیل بحث

اینک می‌توان سنت مکاشفه را بر اساس موارد رخ داده و تجربیاتی که از متون استنباط می‌شود به چند مرحله و بخش تقسیم کرد: انتخاب فرد (سالک، رهرو)، دلایل انجام مکاشفه، مقدمات اجرای سفر، کیفیت سفر، تجربه‌های آن جهانی و بازگشت از معراج.

انتخاب فرد

افرادی که فرصت تجربه مکاشفه را پیدا می‌کنند، اشخاصی برگزیده و دارای ویژگی‌های خاص هستند که از جانب جامعه این شایستگی را دارند که به امور ماورایی اشراف یابند و دیگران را از مضامین جهان غیب که قابل درک برای همه نیست، آگاه کنند. در جوامع ابتدایی، شمن و یا کاهن بزرگ این امتیاز را دارد. در جوامعی با ادیان پیشرفته و توحیدی نیز این افتخار نصیب انسان‌های مؤمن و شایسته می‌شود. در باورهای عرفانی نیز این امر، تجربه تکرارپذیری است و عرفای بزرگ این سفرهای روحانی و رهایی از جهان مادی را بارها تجربه کرده و برای پیروانشان بازگو نموده‌اند.

مقدمه سفر

منظور از مقدمه سفر اقداماتی است که رهرو و سالک برای انجام این مکاشفه انجام داده است. این مقدمه می‌تواند شامل اجرای مراسم آزمایش دینی (ور)، آداب تطهیر، خواندن ادعیه و سرودهای دینی، نوشیدن و خوردن ماده‌ای خاص باشد.

شیوه مکاشفه

کیفیت و نحوه انجام مکاشفه به صور گوناگونی همچون خوابیدن کوتاه‌مدت و طولانی مدت، خلسه و یا توهم و دیدن رؤیا و خواب صورت می‌گیرد.

شرح معراج

رفتن به گروتمان و باریابی به درگاه اورمزد، دیدن چهره اورمزد، همپرسگی و هم‌کلامی با او، دیدار با ایزدانی همچون رشن، سروش، دئنا، دیدار بهشت و دوزخ و برزخ، دیدن سرنوشت روان، دیدن وقایع آخرالزمان، حملات دش‌دینان و دروجان و تخریب و نابودی جهان اورمزدی، ظهور یاری‌دهندگان دین و نجات‌بخشان، برپایی رستاخیز و فرشگرد.

دلایل سفر روحانی

تقاضای اعجاز، پذیرش دین، یقین پیدا کردن به باورهای مذهبی، رفع تردیدها و تقویت ایمان جمعی در جامعه.

نکات اشتراک و افتراق این سفرها

با نگاهی کلی به مجموع این سفرها می‌توان به این موارد اشاره کرد: دوزخ کرتیر و ارداویراف به صورت چاه تصویر شده است. زرتشت چهره و تن اورمزد را دید اما ویراف فقط صدای او را شنید. اورمزد با زرتشت سخن گفت، با ویراف ضمن خوش آمدگویی، هم‌صحبتی نیز کرد و پیامی برای زمینیان فرستاد و ویراف را پیامبر مزدیسنان خطاب کرد. اما اورمزد با کرتیر سخن نگفت و تنها به او اشاره کرد و لبخند زد. زرتشت پس از مکاشفه، مراحل آزمایش دینی و یا ور سه‌گانه را انجام داد در حالی که ویراف نخست آزمایش دینی را از سر گذراند آنگاه به معراج رفت.

سالک (رهرو)	مقدمات معراج	شیوه معراج	دلایل معراج	تجربیات معراج
زرتشت	آداب تطهیر (شستشوی سر و تن و گذر از آب)	اشاره‌ای نشده است	اشاره‌ای نشده است	دیدار چهره اورمزد، همپرسی با اورمزد
زرتشت	عرضه شدن خرد همه‌آگاه به او	خوابیدن و خواب دیدن	اشاره‌ای نشده است	دیدن درخت یک ریشه و چهار شاخه و تعبیر آن توسط اورمزد به چهار دوره زمانی
زرتشت	شستن دست‌ها و سپس نوشیدن آب (خرد همه‌آگاه)	خوابیدن به مدت ۷ شبانه روز و خواب دیدن	اشاره‌ای نشده است	پیشگویی حوادث پایان جهان
گشتاسپ	نوشیدن می دعاخوانده	خوابیدن	تقاضای معجزه	دیدن جایگاه خود در جهان دیگر پس از پذیرش دین
گشتاسپ	نوشیدن ترکیب می و مگ	خوابیدن	پذیرش دین	رفتن به گروتمان و ارجمندی پذیرش دین
کرتیر	خواندن دعا و سرود آیینی	اشاره‌ای نشده است	یقین پیدا کردن به باورهای دینی	دیدار ایزدان، دثای خویش، بهشت و جهنم، دیدار اورمزد

سالك (رهرو)	مقدمات معراج	شيوه معراج	دلایل معراج	تجربیات معراج
ويراف	انجام آزمایش دینی (ور) در سه مرحله، آداب تطهیر (شستشوی سر و تن)، باج گفتن و دعا خواندن، نوشیدن می و منگ	خوابیدن به مدت ۷ شبانه روز	رفع تردیدها و تقویت ایمان جمعی جامعه	دیدار بهشت و برزخ و دوزخ، دیدار ایزدان، اورمزد و اهریمن، شنیدن کلام اورمزد

نتیجه‌گیری

با بررسی متون مربوط به معراج‌ها و یا حکایات و روایات بازمانده از مکاشفات و سفرهای روحانی که در گنجینه میراث ادبیات روایی و نوشتاری جامعه بشری باقی مانده، می‌توان گفت مقوله مکاشفه و معراج در تمامی ادیان و مذاهب و فرهنگ‌ها، امری رایج و معمول بوده است. در این میان، معراج‌نامه‌های مزدایی بازمانده از ادبیات پیش از اسلام ایران که اغلب از دوران ساسانی به یادگار مانده، از اهمیت زیادی برخوردار است. در این دوران که ساختار حکومت رنگ و بوی مذهبی یافته و جامعه ایرانی صبغه دینی گرفته و جهان‌بینی و نگرش توده مردم با عنصر مفاهیم متافیزیکی درآمیخته، ضرورت تولید چنین محصولات دینی آشکار می‌شود. به بیان دیگر، هرگاه جامعه به شدت مذهبی شده ایرانی، بنا به دلایلی دچار بحران‌های مذهبی و تردیدهای دینی می‌شد و بنیاد باورها و اعتقادات آن متزلزل می‌گشت و نتیجه آن به صورت لاقیدی و بی‌توجهی به مفاهیم دینی ظهور می‌کرد، ضرورت امر معراج برای اثبات حقانیت اصول دینی برای روحانیون و دینداران مطرح می‌شد. ره‌آورد چنین مکاشفاتی، روشن‌تر شدن اموری همچون سرنوشت جهان و آفرینش گیتیانه و نیز روان آدمی پس از مرگ بود که در قالب مفاهیم «معاد جمعی» و «معاد فردی» متجلی گشته و برای جامعه مردد پرسشگر، از اهمیت و جذابیت زیادی برخوردار بود. تحلیل محتوایی معراج‌نامه‌های مزدایی نشان می‌دهد هرچه بر تعداد تجربه معراج‌ها و مکاشفات افزوده می‌شود، روند روایت و بازگویی این تجربه‌ها تکامل یافته‌تر می‌شود و روشن‌تر و با تفصیل بیشتر و مبتنی بر مصداق‌های عینی‌تری به وصف می‌آید.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله (مترجم). (۱۳۹۲). *یادگار زیریران*. تهران: معین.
- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد. (۱۳۷۵). *اسطوره زندگی زردشت*. تهران: آویشن.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۶). «جام کیخسرو و جمشید». *از اسطوره تا حماسه*، مشهد: جهاد دانشگاهی. صص ۱۲۵-۱۴۴.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*. ترجمه محمدرضا تجدد. تهران: اساطیر.
- اسدپور، رضا. (۱۳۸۹). «نمادشناخت ایران باستان در رسائل سهروردی». *نیمسالنامه تخصصی پژوهش‌نامه ادیان*. س ۴. ش ۷. صص ۱-۲۹.
- افشاری، مهران. (۱۳۸۵). «ورق‌الخیال در آیین قلندری»، *تازه به تازه نو به نو*. تهران: چشمه. صص ۸۷-۹۶.
- اوستا. (۱۳۷۰). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- باقری، مهری. (۱۳۷۷). «تابعه مانی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*. س ۴۱. ش ۱۶۶. صص ۲۵-۴۸.
- بویس، مری. (۱۳۸۴). *بررسی ادبیات مانوی*. ترجمه امید بهبهانی و ابوالحسن تهامی. تهران: نگاه.
- پورداود، ابراهیم (مترجم). (۱۳۸۰). *یسنا*. تهران: اساطیر.
- پیاده کوهسار، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). «اندیشه عروج در مکاشفات مزدایی». *نیمسالنامه تخصصی پژوهش‌نامه ادیان*. س ۳. ش ۵. صص ۲۳-۴۷.
- تفضلی، احمد. (۱۳۷۰). «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی». *یکی قطره باران (جشن‌نامه دکتر عباس زریاب خویی)*. به کوشش احمد تفضلی. تهران: فرهنگ نو. صص ۷۲۱-۷۳۷.
- تفضلی، احمد (مترجم). (۱۳۸۰). *مینوی نبرد*. تهران: توس.
- جاماسب آسانا. *جاماسب جی دستور منوچهر*. (۱۳۷۱). *متون پهلوی*. گزارش سعید عریان. تهران: کتابخانه ملی.
- راسل، جیمز آر. (۱۳۸۴). «کرتیر و مانی: الگویی شمنی از کشاکش‌های آن‌ها». *ترجمه ملیحه کرباسیان*. *کشاکش‌های مانوی مزدکی در ایران عهد ساسانی*. به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل. تهران: اختران. صص ۷۵-۹۷.

راشدمحصل، محمدتقی (مترجم). (۱۳۸۵ الف). *زند بهمن یسن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (ب). *وزیدگی‌های زادسپرم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۹). *دینکرد هفتم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رضایی باغ بیدی، حسن. (۱۳۸۵). *راهنمای زبان پارسی*. تهران: ققنوس.

زرتشت بهرام پژوه. (۱۳۴۳). *ارداویراف‌نامه منظوم*. تصحیح رحیم عفیفی. مشهد: دانشگاه مشهد.

ژینیو، فیلیپ. (۱۳۷۲). *ارداویراف‌نامه*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. تهران: معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

ژینیو، فیلیپ. (۱۳۹۲). *انسان و کیهان در ایران باستان*. ترجمه لیدا گودرزی. تهران: ماهی.

سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). «رستم؛ یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای». *سایه‌های شکارشده*. تهران: طهوری. صص ۲۷-۵۰.

شاکد، شائول. (۱۳۸۴). «برای روان: انتقال اندیشه‌ای زردشتی به اسلام». *از ایران زردشتی تا اسلام*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.

_____ (۱۳۸۷). *تحول ثنویت، تنوع آرای دینی در عصر ساسانی*. ترجمه احمدرضا قائم مقامی. تهران: ماهی.

شایگان، داریوش. (۱۳۴۶). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: دانشگاه تهران.

شروو، پرداز اکتور. (۱۳۸۲). *عناصر ایرانی در کیش مانوی با رویکردی تطبیقی تقابلی*. ترجمه محمد شکری فومشی. تهران: طهوری.

عریان، سعید. (۱۳۸۲). *راهنمای کتیبه‌های ایرانی*. تهران: سازمان میراث فرهنگی. عهد جدید. کتاب مکاشفه.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). *شاهنامه*. تهران: هرمس.

فرنبغ‌دادگی. (۱۳۸۰). *بندهش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.

کرین، هانری. (۱۳۹۱). «حکایت جام یک عارف خسروانی». ترجمه انشالله رحمتی. *تاریخ و فرهنگ جوانمردی*. گردآوری مسعود رضوی. تهران: اطلاعات. صص ۳۳۹-۳۵۳.

کومون، فرانتس. (۱۳۸۶). دین مهری. ترجمه احمد آجودانی. تهران: ثالث.
کویاجی، جهانگیر کوروجی. (۱۳۸۳). بنیادهای اسطوره و حماسه ایران. ترجمه جلیل دوستخواه.
تهران: آگه.

مزداپور، کتایون (مترجم). (۱۳۶۹). شایست ناشایست، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۵۶). مروج الذهب و معادن الجواهر. ج ۱. ترجمه ابوالقاسم
پاینده. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

مولایی، چنگیز (مترجم). (۱۳۸۲). فروردین یشت. تبریز: دانشگاه تبریز.

_____ . (۱۳۹۲). آبان یشت. تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

میرفخرایی، مهشید (مترجم). (۱۳۹۰). روایت پهلوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی.

نصراللهزاده، سیروس. (۱۳۸۵). کتیبه‌های پهلوی کازرون. تهران: کازرونیه.

نیکوبخت، ناصر؛ قاسم‌زاده، علی. (۱۳۸۸). «روش‌های خلسگی در برخی فرقه‌های تصوف». مطالعات
عرفانی. ش ۹. بهار و تابستان. صص ۱۸۵-۲۱۶.

نیولی، گرادو. (۱۳۹۰). از زردشت تا مانی. ترجمه آرزو رسولی. تهران: ماهی.

ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۸۱). جهان معنوی ایرانی از آغاز تا اسلام. ترجمه محمود کندری. تهران: میترا.

وینکللمان، مایکل. «شم‌نیم». ترجمه رضا اسکندری. سایت انسان‌شناسی و

فرهنگ. www.anthropology.ir

هرودت. (۱۳۸۳). تاریخ هرودت. ترجمه هادی هدایتی. تهران: دانشگاه تهران.

Boyce, Mary. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Acta Iranica. Leiden.

Ervad Tahmuras Dinshaji Anklesaria (ed.). (1976). *Datistan i Dinik*, Part I, Shiraz.

Madan, D. M. (ed.). (1911). *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay.