

فرجام‌شناسی انسان با توجه به مه‌بهاراتا و ارداویراف‌نامه

سجاد دهقان‌زاده / استادیار ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

سیمین یاری / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

نسترن حبیبی خیابوی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۳

s.yimin@yahoo.com

چکیده

«باور به حیات پس از مرگ» یکی از واکنش‌های نظری انسان به عطش جاودانگی است و برجسته‌ترین تجلیگاه آن، ادبیات دینی می‌باشد. **مه‌بهاراتا** و **ارداویراف‌نامه** دو متن کلاسیک دینی هستند که به ترتیب به فرهنگ دینی هندوی و زرتشتی تعلق دارند. یودیشتیرا و ویراف، که اساساً وجود انسانی را در دو سنت دینی متفاوت نمادپردازی می‌کنند، در قالب نوعی سفر روحانی، وضعیت انسان‌ها را در دنیای دیگر تجربه و توصیف می‌نمایند. جستار پیش‌رو با تطبیق این دو متن دینی درمی‌یابد که در هر دو متن، مرگ امری محتوم، اما نامطلوب است؛ هرچند نه به معنای نابودی، بلکه به معنای گذر از یک نشئه وجودی به مرتبه وجودی دیگر. در این دو متن دینی، کردار صحیح، دوشادوش پندار نیک و گفتار نیک، اهمیت بسزایی در سعادت آدمی دارد و نسیان جوهر الهی و اسارت مادی، ناشی از عدم بصیرت است. با وجود این، برخلاف **مه‌بهاراتا** که فرجام انسان را بر اساس هم آموزه سمساره (باز تولد) و هم انگاره بهشت و دوزخ تبیین می‌کند، **ارداویراف‌نامه** فقط از استقرار در بهشت یا دوزخ پس از مفارقت روح از بدن و عبور از پل چینود سخن می‌گوید.

کلیدواژه‌ها: ارداویراف‌نامه، بهشت، دوزخ، مرگ، مه‌بهاراتا.

«باور به حیات پس از مرگ»، هم نویدبخش بقای انسان و هم تسلی‌بخش درد جاودانگی است و ادبیات دینی، بستر بسیار مناسبی برای طرح این باور فرض می‌شود. این آموزه، در *مهابهاراتا* و *اردو ویرافنامه* که به سنت‌های دینی هند و ایران تعلق دارند، نمودهای فراوانی دارد. *مهابهاراتا* منظومه ممتاز و پرآوازه هندوی است و احتمالاً در فاصله قرن چهارم پیش از میلاد تا قرن چهارم میلادی سروده شده است (وودز، ۲۰۰۱، ص ۷) این منظومه که عموماً به شخصیت افسانه‌ای ویاسا (Vyasa) نسبت داده می‌شود، در اصل حکایت یک نبرد خانوادگی است که به‌منظور استیفای حق در سرزمین کوروها، کوروکشترا (Kauruksetra)، اتفاق می‌افتد. روایت این جنگ که کارزاری است بزرگ بین پاندوان و کوروان، از اعقاب بهاراتا (Bharata)، بر اذهان هندوان بسی بیش از سایر آثار دینی و فلسفی تأثیرگذار بوده است (وی - ناراسیمهان، ۱۹۹۹، ص ۱۹). با وجود این، *مهابهاراتا* صرفاً کتابی در حوزه تاریخ‌نگاری نیست؛ بلکه متنی دینی و اخلاقی است و نویسنده یا نویسندگان، آن را دستاویز اثربخشی برای بیان بی‌تکلف آموزه‌های دینی و اخلاقی هندویی دیده‌اند (هیلتبیتل، ۱۹۸۶، ج ۹، ص ۱۱۹). وجود تفکر خدای شخصی انسان‌وار در *مهابهاراتا* که اوتاره خدای ویشنو و پاسخگوی دغدغه‌های بشر است، *مهابهاراتا* را در حوزه متون مقدس قرار می‌دهد (بازگویی مهابهاراتا، ۲۰۱۶، فصل بیهدینگ گایا). در این اثر، کشمکش پاندوان و کوروها در بُعد دینی و اخلاقی، کسوتی تمثیلی و رمزی به خود می‌گیرد و نبرد تاریخی آن مبدل به مبارزه خیر و شر می‌گردد (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲). یودیشیترا (Yudhishtira = قوی در جنگ) ارشد پسران پاندوان - که «او را قاضی مردگان و نمونه استحکام و مردانگی و عدالت و بی‌عیبی و فرزند دهرمه (Dharma = نیکویی یا خیر محض) خوانده‌اند» (مهابهارت، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹) - پس از کناره‌گیری از پادشاهی، به‌همراه پاندوان و دروپادی (Drupadi) به سوی جهان دیگر عزیمت می‌کند. وی به دلیل خصوصیتی مانند سرسپردگی‌اش به صدق و راستی و کنترل هوای نفس، دائماً در خوشی و سعادت مینوی به سر می‌برد (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۷، کتاب ۷، بخش ۳۴، ص ۶۰). شرح سفر یودیشیترا/ و همراهانش به بهشت و اتفاقاتی که در این مسیر رخ می‌دهد، در دفتر هجدهم *مهابهاراتا* به نام «سورگه روها نا پرو» (Svargarohana parva) توسط ویاسا ذکر شده است (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲).

اما *اردو ویرافنامه* یکی از آثار ارزشمند مزدیسنی به زبان پهلوی ساسانی است که گرچه زمان نگارش آن متأخر است، اما یکی از بهترین آثار دوره ساسانی درباره اعتقاد به جهان پس از مرگ در ایران باستان به‌شمار می‌رود (اسماعیل پور، ۱۳۷۲، ص ۲۴۸). *اردو ویرافنامه* سفرنامه‌ای روحانی است که در اوضاع نابسامان مملکت، شخصی به نام *ویراف* از میان هفت مرد نیکوکار انتخاب شده و عالم بعد از مرگ را تجربه می‌کند:

و بسیار گونه سخن و اندیشه بر این بود که ما را چاره‌ای باید خواستن تا از ما کسی به جهان دیگر رود و از آنجا آگاهی آورد که مردمی که در این زمان‌اند، بدانند که این یزش و ستایش و نماز که ما به جا می‌آوریم، به یزدان رسد یا به دیوان، و به یاری روان ما رسد یا نه. پس به هم‌رأیی از دین دستوران، همه مردم را به درگاه آذر فرنبغ

خواندند. از همگی هفت مرد که به یزدان و دین بی‌گمان‌تر بودند، جدا کردند و ایشان به اندیشه و گفتار و کردار، پیراسته و پرهیزگارتر بودند و گفتند که شما خود بنشینید و از میان خود یکی که بی‌گناه‌تر و برای این کار بهتر و نیک‌تر است، برگزینید... پس آن هفت مرد بنشستند و از هفت، سه و از سه، یکی ویراف‌نام برگزیدند... (ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۱).

میرچا/الیاده محقق رومانی‌الاصول حوزه مطالعات پدیدارشناختی ادیان، بر این باور است که: «ویراف همچون شَمَنی در حالت خلسه و جدایی جسم از روح، به سفرهای اسرارآمیز برای دیدار ایزدان دست می‌زند و در آنجا وقایع مشابهی از عالم پس از مرگ را مشاهده می‌کند و سپس انسان‌هایی را که در آنجا مشاهده کرده، توصیف می‌کند» (الیاده، ۱۳۷۷، ص ۹۶).

پژوهش حاضر که با رهیافت مقایسه‌ای و به امید دریافت افق روشن‌تری درباره مسئله بسیار غامض فرجام انسان انجام می‌گیرد، به بحث و نظر درباره اشتراکات و افتراقات *مه‌بهاراتا* و *ارداویراف‌نامه* می‌پردازد و مضامینی چون شناسایی ابعاد و ماهیت انسان، ترسیم شرایط آدمی در دنیای پس از مرگ، و راه‌های رستگاری در حیات عقبی را از منظر این دو متن دینی به چالش می‌کشد. برخورداری اقوام ایرانی و هندی از خاستگاه‌ها و زمینه‌های مشترک فرهنگی و جایگاه برتر *ارداویراف‌نامه* و *مه‌بهاراتا* از حیث اثربخشی و اشتغال بر باورهای دینی و فرجام‌شناختی، ضرورت اصلی انجام پژوهش‌های مقایسه‌ای از این نوع را ایجاب می‌کند.

۱. پیشینه تحقیق

علی حیدری و حبیب‌الله احمدی‌تبار (۱۳۹۳) در قالب یک اثر مقایسه‌ای، *ارداویراف‌نامه* را در زمره سفرنامه‌های تخیلی قلمداد کرده و درباره انگیزه مؤلف این اثر و نیز احتمال تأثیر آن بر آثار افلاطون سخن به میان آورده‌اند. منظر سلطانی و کثوم قربانی (۱۳۹۲) در بخشی از پژوهش خود، به عناصر داستانی، تعلیمی و اخلاقی *ارداویراف‌نامه* اهتمام داشته و آن را در مقایسه با *سیرالعباد* و *کمدی الهی*، دارای بیانی ساده‌تر و کلی‌تر ارزیابی کرده‌اند. گردآفرین محمدی و عطاءالله اقتخار (۱۳۸۹) نشان داده‌اند که *ارداویراف‌نامه* بسان رؤیای خنوخ، به‌عنوان معراج‌نامه‌ای برای نجات جامعه از سردرگمی در امور دینی تألیف شده است. یافته‌های پژوهشی گردآفرین محمدی و جلیل نظری (۱۳۸۸) حکایت از این دارند که *ارداویراف‌نامه* و رساله *الفغان* از حیث کلی‌گویی شباهت، اما از لحاظ موضوعی تفاوت دارند و این تفاوت برآیند نگرش‌های پدیدآورندگان آنهاست. *ماندانا صدرزاده* (۱۳۸۱) به این نتیجه رسیده است که آنچه در *ارداویراف‌نامه* به تصویر کشیده می‌شود، جنبه‌های خشن پادافره است و *ویراف* قصد دارد تا مردم را به‌وسیله این تصویرسازی به کیش زرتشتی بخواند. آثار یادشده، با اینکه از حیث اهتمام به چشم‌اندازی درباره فرجام غایی انسان بسیار سودمندند، اما غالباً پژوهش‌هایی از منظر ادبی‌اند و نیز هیچ یک *ارداویراف‌نامه* و آخرت‌شناسی *مه‌بهاراتا* را از یک منظر دین‌شناختی واکاوی نکرده؛ کاری که پژوهش پیش‌رو عهده‌دار انجام آن است.

۲. بررسی و تحلیل

۲-۱. مسائل فرجام‌شناختی مهابهاراتا

اگر **مهابهاراتا** جاودانگی را برای انسان مفروض می‌گیرد، می‌توان پرسید که جاودانگی برای کدام انسان؟ و مآلاً جاودانگی به چه معنا؟ درباره معنای جاودانگی و نیز درباره ماهیت انسان، تشتت آرا فراوان است و طیف گسترده دیدگاه‌های مطرح شده، از تفسیرهای ماتریالیستی گرفته تا تصورات اومانیستی را شامل می‌شود. همین‌طور روشن است که هر برداشتی از ماهیت انسان، تعیین‌کننده معنای جاودانگی اوست. از این‌رو، ابتدا باید روشن کرد که **مهابهاراتا** چه تصویری از انسان دارد؟

براساس **مهابهاراتا**، انسان به لحاظ ساختاری، دو بُعد روحی و جسمی دارد. با وجود این، روح در مقایسه با جسم از ساحت برتر و از مراتب عالی‌تر وجودی برخوردار است. در اینجا زندگی عبارت است از سفر روح و روح کمال یافته روحی است که از تولد، رشد، زوال و مرگ گسسته باشد (مهابهاراتا، ۲۰۰۹، کتاب ۱۲، ج ۳، ص ۱۲۷). با این‌حال، در **مهابهاراتا** جسم نیز در مرتبه بعدی قابل احترام و ستایش است. گواه ارزشمندی جسم در **مهابهاراتا** این است که در آنجا گفته می‌شود، پس از مرگ، جسم انسان را نباید دفن کرد تا طعمه موجودات زیرزمینی شود؛ زیرا خورده شدن جسم متوفی در گودال توسط موش یا حیوانات دیگر، کاری فرومایه تلقی می‌شود. گرچه در فرهنگ ودایی هندوئیسم، شیوه سوزاندن جسد و به خاک سپردن مردگان، هر دو دیده می‌شود (بهار، ۱۳۷۶، ص ۴۸۶)، اما در **مهابهاراتا** شیوه سوزاندن جسد در آتش توسط حکیم و خردمند ستوده شده است (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۱، ص ۳۱۲)؛ زیرا این روش، «می‌تواند راهی برای جاودانه شدن جسم و انتقال آن به مقام جاودانگی خدایان باشد» (زروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۹-۲۰۳، ۲۲۱).

مادری (Madri) و کنتی (Kanti) همسران پاندو، پس از مرگ راجه پاندو، بعد از آنکه نوحه و زاری بسیار کردند، در پی برداشتن و سوختن راجه شدند و هر دو زن راجه خواستند که خود را بسوزند... مادری پسران خود را در بغل گرفته، بگریست و دست هر دو را گرفته، به دست کنتی سپرد و کنتی را گفت: ای خواهر! از تو التماس دارم که پسران مرا عزیز و مثل فرزندان خود ببینی. مادری این سخن گفته، روان شد و همراه راجه خود را بسوخت (مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۷).

مطابق **مهابهاراتا**، روح بعد از مرگ، جسم را رها می‌کند و وارد پیکر دیگری می‌شود. فرایند انتقال روح به جسم دیگر، سمساره نامیده می‌شود (وربلووسکی، ۱۹۸۷، ج ۱۵، ص ۲۱). مطابق آموزه «سمساره» که اصطلاحات «تقمص» یا «تناسخ» را می‌توان معادل‌های آن دانست، روح همواره جامه عوض می‌کند: «روح به منزله شخص است و بدن به مثابه جامه، که شخص پوشیده باشد؛ و زمانه بنا بر تأثیر خود، جامه را به‌مرور ایام کهنه می‌سازد و بعد از کهنگی لباس، روح را چاره نیست از تجدید لباس دیگر» (مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۶). در این مسیر، روح بعد از مرگ وارد بدن دیگری می‌شود. بدن بعد از مرگ متلاشی می‌گردد؛ اما روح زوال نمی‌یابد و با از بین رفتن بدن،

روح فرد و اعمال شایسته‌ای که در زندگی انجام داده است، از بین نمی‌رود (مهابهاراتا، ۲۰۰۹، ج ۳، کتاب ۱۲، ص ۱۲۱). اعمال انسان در زمان مرگ، همچون دانه‌ای است که به وجود دیگری کاملاً مطابق با ویژگی‌های خود، هستی می‌بخشد (دوسن، ۱۹۷۹، ص ۳۱۵).

لیکن بنا بر **مهابهاراتا**، ارواح گرچه متجانس‌اند، از یک حیث متکثرند. تفاوت جان‌های انسان، صرفاً در اعمال است. به سخن دیگر، ارواح ذاتاً برابرند؛ اما چون با ترکیب‌های ظاهری گوناگون ظاهر می‌شوند، این کثرت یا عدم تساوی به وجود می‌آید. چنان‌که در **مهابهاراتا**، فرزندان موسوم به *ریشی‌ها* (عارفان) به دلیل اعمال نیک بیشتر، نسبت به افراد عادی از درجه کمال بیشتری برخوردارند و روح‌های چنین افرادی به روح کلی می‌پیوندد. همچنین در **مهابهاراتا** علاوه بر روح جزئی، از روح کلی نیز سخن به میان می‌آید که نه در شرق، نه در غرب، نه در جنوب و نه در شمال، در هیچ جا و جهتی نمی‌توان به این روح والا دست یافت (اوبروی، ۲۰۰۵، ص ۳۴-۳۶)؛ مگر آنکه شخص بتواند بر حواس خود غلبه کند (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۵، ص ۷۲).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که **مهابهاراتا** چه تصویری از واقعیت مرگ دارد؟ و اینکه وقوع مرگ اساساً لطف است یا شر؟ انسان مد نظر **مهابهاراتا** به‌نمایدگی از بشریت، واقعیت مرگ را می‌پذیرد؛ اما با این حال، آن را تا اندازه‌ای نامطلوب می‌داند. گواه این انزجار از مرگ، این باور است که خدایان و انسان‌ها توأمان در طلب آب حیات (Amreta) و عمر طولانی‌اند. آب حیات، همان شربت جاودانگی است که با آتش عظیم پشتیبانی می‌شود (مهابهاراتا، ۲۰۰۹، ص ۷). از این‌رو، **مهابهاراتا** با اینکه پدیده مرگ را در سرنوشت انسان حتمی می‌داند، می‌گوید: «خردمند با پی بردن به اینکه تقدیر، همه چیز را دربر می‌گیرد، نه غم و اندوه به خود راه می‌دهد و نه غمگین می‌شود» (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، کتاب ۱، ص ۱۳۰؛ سارکار، ۱۹۸۹، ص ۵۲؛ مهابهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۵، ص ۶۶؛ مهابهارت، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۰)؛ زیرا تولد دوباره، در قالبی دیگر صورت خواهد گرفت. از این‌رو، همین مسئله غم‌بار مرگ در **مهابهاراتا**، در ذیل فرجام‌شناسی انسان، با دو اندیشه کرمه (Karma) و تناسخ (Samsara) پیوند تنگاتنگی می‌یابد. بر اساس دیانت هندویی، انسان با هر آنچه در طبیعت است، در سرنوشت انبازند؛ یعنی در زیستن، روییدن، مردن، و نیز در بازروییدن در یک چرخه نامعلوم و نامحدود. از این‌رو، در **مهابهاراتا** «مرگ صرفاً عبارت است از تغییر و تحول از یک شرایط به شرایط دیگر با نوعی آگاهی تغییر یافته. استدلال بر مبنای عدم امکان تبدیل واقعی به غیرواقعی و بالعکس، البته با فرض واقعیت نفس، مهم‌ترین استدلال **مهابهاراتا** در اثبات توهمی بودن مرگ است» (زروانی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۷۴). به نظر می‌رسد پس از مرگ، روح حیوانی است که به همراه حواس شش‌گانه از بدن خارج و در حالتی تازه، به پیکرهای نو وارد می‌گردد و در واقع، پیکری دیگر به خود می‌گیرد (گری، ۱۹۸۰، ص ۱۰ و ۳۵). عامل بازتولد انسان، کردار یا کرمه انسان است و تا قطع تعلقات، این چرخه دوار ادامه می‌یابد (داسگوپتا، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۶).

در *مهابهاراتا* و نیز بنا بر سمساره، افراد بر اساس اینکه چگونه عمل می‌کنند، به انسان نیک‌سرشت یا بدذات تقسیم می‌شوند (متون مقدس، ۲۰۰۱، ص ۹۴). «جان، هر عملی را که به جا می‌آرد، به نتیجه آن رسیده، آن جان شفاف، به لون آن نتیجه، رنگین می‌شود» (مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۸۰). با این حال، عقیده به کرمه یک الزام جبری نیست که بشر در برابر آن هیچ اختیار و قدرتی نداشته باشد؛ بلکه این خود آدمی است که با اعمال خود، وضع امروز را به وجود می‌آورد و توانایی آن را دارد که با رفتار و کردار خود، زندگی حال و آینده را تغییر دهد (همان، ۱۳۸۰، مقدمه، ج ۱، ص ۱).

با وجود این، در *مهابهاراتا* شق دیگری از فرجام‌شناسی برای انسان مطرح می‌شود. این اثر دوشادوش طرح‌انگاره سمساره و قانون کرمه، به عنوان فرجام انسان، استقرار پایدار در بهشت و جهنم را نیز پیش‌بینی می‌کند. رسیدن به بهشت یا جهنم نیز در نتیجه اعمال یا کرمه‌ای است که انسان‌ها در زندگی خود انجام داده‌اند. همه انسان‌ها به واسطه اعمالشان با کرمه مربوطاند و در معرض کرمه خودشان که اعمال خوب یا بد را شامل می‌شود، قرار دارند (مهابهاراتای کریشنا، ۱۸۹۳، ص ۷).

بهشت ایندرا، که *یودیستیرا* یا *دروپادی* و برادرانش به سوی آن گام نهادند، در کوه مرو (Meru) واقع شده است. در این مسیر، ملازمان *یودیستیرا* سقوط کردند و تنها او که شایستگی ورود به ملکوت را داشت، به همراه سگ وفادارش، راهش را ادامه داد تا به دروازه بهشت ایندرا رسید. آن سگ همدم *یودیستیرا* بود. وقتی *یودیستیرا* به بهشت رسید، ابتدا دربان از ورود سگ به بهشت جلوگیری کرد؛ اما *یودیستیرا* نمی‌خواست مصاحب وفادار خود را رها کند؛ از این رو به دربان بهشت گفت: اگر سگ را به بهشت راه ندهید، از سودای بهشت خواهم گذشت. پس از گفت‌وگوی زیاد، ایندرا تسلیم شد و شه‌ریار با سگ خود به بهشت وارد گشت. *یودیستیرا* پس از ورود به بهشت، از حال برادران خود جويا شد. ابتدا او را به دوزخ بردند. وی *دروپادی* و برادران خود را به سبب گناهی، در جهنم در عذاب بسیار، و دشمنان خود یعنی کوروان را در بهشت و در نعمت و آسایش دید. در این حال، *یودیستیرا* باید از میان بهشت و دوزخ یکی را برگزیند. او بر لب چاه دوزخ گفت: من همین‌جا می‌مانم و ترجیح می‌دهم شریک سرنوشت دوستانم در دوزخ باشم و با دشمنانم در بهشت زندگی نکنم.

در این حین، یمه (Yama) - که در اصل خدای مرگ است و وظیفه محافظت از نیاکانی را که در بهشت زندگی می‌کنند، بر عهده دارد (مهابهاراتا: درونا، ۲۰۰۶، ص ۴۱۸) - به *یودیستیرا* گفت: تو از امتحان الهی سربلند بیرون آمدی. اکنون می‌توانی وارد بهشت شوی (سریواستاوا، ۲۰۱۷، بخش ۲۲۸). سپس *یودیستیرا* با *دروپادی* و برادران و دوستانش در رضایت خاطر همیشگی، آنجا که هستی جاوید خاوندی است، با ایندرا (خدای جو) در آن عالم به سر می‌برند و این‌گونه به شهر جاوید خدایان می‌پیوندند.

در *مهابهاراتا* «سورگه» محل سکونت علوی و وسیع به معنای بهشت ایندرا و یکی از سه منطقه آسمانی و روحانی است (مهابهاراتا، درونا، ۲۰۰۶، ص ۴۱۸؛ تومپسون، ۲۰۰۴، ص ۸۴؛ مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶). این سه

منطقه شامل زمین، آسمان و فضای میان آن دو می‌شود. سورگه محل سکونت خدایان کوچک‌تر و محل استراحت ارواح نیک و مستحق، بعد از مرگ آنهاست (وودز، ۲۰۰۱، ص ۱۶۵ و ۲۱۸). در *مهابهاراتا*، ارواح مستحق در سورگه جای می‌گیرند. برای مثال، بعد از مرگ بهیشما، از سفر وی به سورگه سخن گفته شده است (مهابهاراتا: درونا، ۲۰۰۶، ص ۴۱۸). همچنین «بزرگان بسیار چون کریشنا و دیگران در سورگه جمع گشته‌اند» (مهابهارت، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۱۳). علاوه بر این، «ریشی‌ها و علما و زاهدان عظیم‌الشأن، چون مدت‌ها طاعت و عبادت حق سبحانه و تعالی می‌نمایند، چون روح ایشان از بدن مفارقت می‌کند، دیوتا (Devata: موجود نورانی) می‌شوند و او را به سورگه (Svarga) می‌برند و آن قدر که در دنیا عبادت و ریاضت کشیده‌اند، در سورگه و در پیش اندرا می‌باشند» (همان، ج ۳، ص ۳۸).

برهمن، عبادت، ستودن و ریاضت، از جمله راه‌های رهیابی به بهشت است (ویل‌موت، ۲۰۰۶، ص ۱۸۵). کسی که متعهد به انجام اعمال نیک باشد، به بهشت و سایر پاداش‌هایی که نتیجهٔ انجام اعمال خوبش است، نائل می‌شود؛ اما کسی که وقت خود را به کارهای شرورانه و بد اختصاص دهد، به جهنم سقوط می‌کند. اعمال انسان نقش زیادی در رسیدن به مقام شریف انسانیت دارد و کسب این مقام، خیلی سخت‌تر از کسب علم و دانش است (مهابهاراتای کریشنا، ۱۸۹۱، ص ۶۸۸).

اما *مهابهاراتا* درباره جهنمیان می‌گوید: جایگاه کسانی که اعمالشان شایسته نباشد، به زنان دیگران ظلم یا آنها را تصاحب کنند، با زنان دیگران ارتباط نامناسب داشته باشند، دارایی‌های دیگران را تصاحب کنند یا به اموال آنها آسیب برسانند، به ضعف دیگران نکته نهند، مردم‌آزاری کنند، جاده‌ها و راه‌ها و منازل دیگران را خراب کنند (مهابهاراتا، ج ۹، باب ۱۷۰۴)، حرف‌های آزاردهنده بگویند، قلب‌های دیگران را به درد آورند، دشمنان خود را با خدعه شکست دهند و طبقات کاست را رعایت نکنند (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۵، ص ۸۶ و ۱۰۹) به جهنم می‌روند. «سه کس اند در عالم که بعد از مردن، زاغ و کرکس و سگ و گربه هم از گوشت آنها پرهیز دارند: اول آن که در عین دوستی، در حق دوستان بد اندیشد و نفاق ورزد؛ دوم کسی که خون به‌ناحق بکند و آن را شعار و دثار خود سازد؛ و سوم آن که حق کسی نشناسد و هر احسانی که دربارهٔ او بکند، آن را در نظر نیابد» (مهابهارت، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۸). جایگاه چنین کسانی جهنم است. تصویری که *مهابهاراتا* از جهنم ارائه می‌دهد، چنین است:

همه جا تاریکی بود و گل و لای بسیار بود و موی‌ها و گوشت و خون آدمیان در آن راه افتاده بود؛ و بوی بد به مشام می‌رسید و آتش می‌دیدند و کرم‌ها آدمیان را می‌گزیدند و کمندهای آهنی که به آن مردم را عذاب می‌کردند؛ و جماعتی را که دهن‌های خُرد و شکم‌های کلان داشتند، می‌دیدند که هر یک برابر کوهی بود؛ و جماعتی را دیدند که عذاب مردم می‌کردند؛ و دیگ‌های آهنی دیدند پر از روغن که می‌جوشیدند و مردمان را در آن می‌انداختند؛ و درخت‌های آتشین می‌دیدند که مردمان را به آنها آویخته بودند و عذاب می‌کردند (همان، ج ۴، ص ۵۰۰).

حال پرسش مهم دیگری که در اینجا قابل طرح می‌باشد، این است که راه‌های وصول به سورگه و سعادت نهایی در **مه‌بهاراتا** کدام‌اند؟ آیا راه واحدی مدنظر است یا مجموعه‌ای از راه‌ها؟ در پاسخ باید گفت که رستگاری، یکی از آموزه‌های دینی بسیار مهم در **مه‌بهاراتا** است. اصلی که در سراسر دین هندو ساری است، مفهوم مکشه یا رهایی از چرخهٔ ابدی تولد، مرگ و باززایش یا همان سمساره است که فرد به موجب «کرمه» در آن گرفتار شده و نظام کاست در پیوند با این عقاید قرار دارد (پارتیج و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۴۹۰)؛ زیرا هر شخص در طول حیات‌های متعدد خود، باید هم‌رنگ طبقه‌ای باشد که در میان ایشان و با امتیازات ایشان به وجود آمده است (غروی، ۱۳۴۹، ص ۶۰-۶۳-۶۷).

در **مه‌بهاراتا** انجام اعمال نیکو برای همهٔ طبقات کاست، مورد تأکید است.

آن چنان است که آزدن و دغلی کردن، همه، ایشان را ممنوع دانند و طعام خود را قسمت نموده، بخورند و شراده بر وجه اتم بکنند و خدمتکاری مسافر به جا آرند و سخن راست گویند و غصه را فرو خورند و از زبان خود تسلی نمایند و پاکیزه بمانند و گلهٔ کسی هرگز نکنند و آفریدگارشناس باشند و با راحت و محنت پردازند و این نیکویی است که مخصوص به قومی نیست؛ بلکه هر چهار قوم در این روش برابرند (مه‌بهاراتا، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۲۸-۴۲۹).

اعمالی از این قبیل و خویشتن‌داری، ترک تعلقات و خودشناسی، راه رستگاری را هموار می‌کند. برهمانی که از دانش و معرفت برخوردارند، می‌گویند این صفات در درون خود، حقیقت را دارا هستند. اعمالی نیز وجود دارند که برای رسیدن به حقیقت باید از آنها دوری جست؛ مثل: نقض عهد، سخن دروغ، کینه‌توزی، حرص، ثروت‌اندوزی، لذات جسمانی، خشم، غم، اشتیاق و آرزومندی، طمع، حيله، خوشحالی بر بدبختی دیگران و آسیب رساندن و افترا زدن به آنها، حسادت، نفرت، بیزاری از دینداری، تکبر، و فراموش کردن وظیفه و تکلیف (مه‌بهاراتا، ۲۰۱۶، کتاب ۵، ص ۴۳). دهرمه (فضیلت = Dharma) نیز یکی دیگر از آموزه‌های **مه‌بهاراتا** است که هدفش رستگاری است. می‌توان گفت همهٔ این موارد در ذیل مفهوم «تری‌مارگه» (سه طریقهٔ نجات) قرار می‌گیرند: یکی از این سه طریق، جنانه مارگه یا طریق بصیرت (Enlightenment) است. واژهٔ بصیرت که معادل اصطلاح جنانه است، یکی از راه‌های سه‌گانهٔ نجات، در گیتا - که زیباترین بخش **مه‌بهاراتا** است - می‌باشد (ادیان زندهٔ شرق، ۱۳۸۹، ص ۹۲). جنانه عبارت است از علم و دانشی که برای رسیدن به آن باید از هرگونه اغراض و حرکت‌های مخدوش به‌شدت پرهیز نمود و با اخلاص و سلامت نفسانی راه تعالی را پیمود. جنانه آگاهی و دوری از جهل است. جهل در **مه‌بهاراتا**، سراسر غم و اندوه، مذموم، مانع بصیرت و برابر با مرگ است و باعث آوارگی انسان و توالد پیاپی و سرگردانی او در حالت‌های مختلف در این جهان می‌شود (ترجمه انگلیسی نثر مه‌بهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۵، ص ۶۷ و ۴۴۹؛ مه‌بهاراتا، ۲۰۰۹، ص ۳۵). طریقهٔ دیگر از این سه طریق، کرمه‌مارگه به معنای طریق عمل است که به جا آوردن آداب دینی را شامل می‌شود (ادیان زندهٔ شرق، ۱۳۸۹، ص ۹۲).

عمل نیک و بد، آدمی را هر جا همراه است، بلکه هر جایی رود، پیش تر می‌رسد. اگر در خواب است، همخوابه او، و اگر در راه هست، مثل سایه همقدم اوست. القصه، هر کس که هست، فراخور عمل خود می‌یابد... و هرگاه که در شکم مادر می‌آید، اعمال نیک و بد سابق خود را به همراه می‌آرد؛ و بعد از تولد، هر عملی که در هر وقت از او صادر می‌شود، در همان وقت به ترتیب ظاهر می‌شود... چنانچه گوساله مادر خود را از میان هزار ماده‌گاو می‌شناسد، همچنان عمل نیک و بد، صاحب عمل را می‌شناسد (مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۸۲).

هوای نفس و سرگرمی و اشتغال به لذت‌ها و خوشی‌های دنیوی دوری از سعادت را در پی دارد (مهابهاراتا، ۱۹۷۸، ص ۲۸۵). برای رسیدن به رستگاری باید «در اول کار، از جمیع محسوسات حظ وافر گرفته و آن را بی‌مزه دانسته و ترک دهد... هر که قطع تعلقات نمود، او از وادی خوف بیرون آید» (مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۱۷). طریقه سوم، بهکتی‌مارگه، طریقی است که بیش از همه توصیه می‌شود. طریقی بهکتی یا پرستش عاشقانه خداوند، منشأ الهام و شکل‌دهنده بزرگ‌ترین بخش آیین هندو تا عصر حاضر شده است (هیلنز، ۱۳۶۸، ص ۹۲). آنچه باعث رستگاری و نجات می‌شود، عمل خالصانه است، نه صرفاً عمل به‌تنهایی. عمل خالصانه و بی‌تملق ثمربخش است و باعث رهایی از گردونه تناسخ می‌شود (راسخی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۹؛ مهابهاراتا، ۱۹۷۸، ص ۷۵ و ۲۸۵).

برای هر کدام از این سه طریقی نجات، قوانین و روش‌هایی وجود دارد که فرد باید از آنها پیروی کند (حامدی، ۱۳۸۴، ص ۴۷). کرمه‌یگا یا عمل به وظیفه بدون غرض، انجام اعمال و وظایف رسمی دینی است که موجب طهارت است و به جنبانه‌یگا می‌انجامد که تمرکز جان بر معبود است. این عمل و معرفت، به بهکتی‌یگا منجر می‌شود که در آن عابد پر از ایمان است و در این مرحله، چیزی جز الوهیت نمی‌بیند (راسخی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۸). منظور از عمل در طریقه نجات، همین نوع سوم است که مایه نجات و زمینه نور معرفت در انسان است. عمل، زمانی ثمربخش است که فاعل آن از ثمره آن چشم‌پوشد. فرد با فکر نکردن به ثمره کار، کرمن (Karman = عمل) را خشی می‌کند و دل در گرو حق می‌بندد و با جانی فارغ از تب و تاب به نبرد با اهریمن درون برمی‌خیزد. بنابراین، محور همه این امور، اخلاص محض است (مهابهاراتا، ۱۹۷۸، ص ۷۵ و ۲۸۵).

گیتا نیز در زمینه انسان‌شناسی تأکید می‌کند که انسان می‌تواند و باید در همین جهان و در همین بدن، به شادی و آرامش معنوی دست یابد. این متن مقدس می‌تواند با اقتدار تمام به هر انسانی بیاموزد که چگونه با بردباری به وظایف خود بپردازد و در خلال همین انجام وظیفه، به معرفت و عشقی عمیق و نجات‌بخش برسد (راسخی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۳-۲۲۶، ۱۹۹-۲۰۰). کریشنا در گیتا فراگیر بودن خداوند و نجات روح انسان را با عشق و با تمرکز به امر کل ترویج می‌دهد (شیان، ۲۰۰۶، ص ۲۸۹).

مهابهاراتا راه رستگاری را حتی برای گناهکاران آسان نموده است: افراد گناهکار، اگر قدم در راه نیک نهند، از گناهانشان پاک شده، رستگار می‌شوند؛ چنان که ماه پس از آنکه از پشت ابرها بیرون می‌آید، دوباره درخشان و روشن ظاهر می‌شود (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۳، ص ۳۱۲).

ارداویراف‌نامه متنی در حوزه فرجام‌شناسی انسان است و یکی از مضامین اصلی آن، بحث جاودانگی روح می‌باشد. به‌منظور فهم ماهیت و کیفیت جاودانگی انسان از منظر ارداویراف‌نامه نیز این پرسش لازم است که این اثر چه تصویری از انسان ارائه می‌کند؟ قلمرو معنایی مرگ چیست؟ و چه اسبابی تمهیدات جاودانگی سعادتمندان را موجب می‌شود؟ همانند *مهابهاراتا* در ارداویراف‌نامه نیز انسان دارای دو بعد روح و جسم است. با وجود این، در این متن علاوه بر روح و جسم برای انسان، از دئنا نیز یاد شده است. انسان به دلیل داشتن قوه اندیشه و اختیار، به کمک دئنا یا وجدان، راه دروغ یا راست را برمی‌گزیند. اما مرگ نزد زرتشتیان عبارت است از جدایی روح از جسم و حلول دیو مرگ در جسم (زتر، ۱۳۸۴، ص ۴۴۹). بعد از مرگ، رهایی فی‌الغور روح از جسم برای زرتشتیان حائز اهمیت است. برخلاف سنت مرده‌سوزی هندوان - که در *مهابهاراتا* نیز مورد تأکید است - در ایران باستان جنازه را در هوای آزاد می‌گذاشته و بقایای استخوان مرده را دفن می‌کرده‌اند. ظاهراً انگیزه مشترکشان این بود که روان زودتر رها، و جسم زودتر نابود شود (نیبرگ، ۱۳۵۹، ص ۴۴۳). از منظر زرتشتی‌گری، جسم پلید بعد از مرگ، نباید در مجاورت عناصر مقدس خاک، آب و آتش قرار گیرد. از این‌رو، کالبد اموات را در تابوتی از سنگ در بسته و بعدها بر بنایی عظیم و مرتفع (برج خاموشان) می‌گذاشتند تا مرغان و حشرات آنها را نابود کنند (بی‌ناس، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷). طبق قرائن تاریخی، ملت‌های دشت‌های آسیای مرکزی از قدیم مردگان را در فضای آزاد می‌گذاشته‌اند تا جانوران آنها را پاره‌پاره کنند (نیبرگ، ۱۳۵۹، ص ۳۱۰). گرچه زرتشت، دنیای مادی و مینوی را از هم جدا می‌کند، ولی در اصول او، آنها با هم در رابطه‌اند و هرگز درمقابل هم قرار ندارند؛ بلکه با یکدیگر ائتلاف دارند (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۹). براساس ارداویراف‌نامه، روح انسان با مرگ از بین نمی‌رود و به حیات خود ادامه می‌دهد. اعتقاد بر این است که بعد از مرگ تا سه روز روح مرده کنار جسد می‌ماند و جزای اعمالش را می‌بیند (هابگود اوستر، ۲۰۰۸، ص ۸۵). *هورامزدا* در پاسخ به سؤال زرتشت درباره روان اشون (مرد پرهیزگار) که در نخستین شب در کجا آرام می‌گیرد، می‌گوید: «روان اشون بر سر بالین وی جای‌گزیند و اشتودگاه‌سرایان خواستار آمرزش شونند» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷، ص ۲۳). *ویراف* می‌گوید: «چون به آنجا فراز آمدم، روان درگذشتگان را دیدم که اندر آن سه شب نخست، روان به بالین تن نشسته و گفتار گاهانی می‌خواند: رحمت به آن کسی که مزداهورا به اراده خویش بدو رحمت فرستد» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۴). در این سه شب، روان مرد مقدس، دین و کردار خود را به‌صورت کنیزکی نیکو می‌بیند. *ویراف* «دین خویش و کردار خویش را به‌صورت کنیزی نیک با اندامی دلکش و بالایی بلند دیدم...». *ویراف* وقتی آن کنیز را می‌بیند، می‌پرسد تو کیستی؟ آن کنیز در پاسخ می‌گوید: «من کردار تو هستم، ای جوان نیک‌اندیش نیک‌گفتار نیک‌دین» (همان، فرگرد ۴)؛ اما اگر فرد متوفی گناهکار باشد، عجز‌های زشت را در کنارش می‌بیند که نماد اعمال زشت آنهاست و در سپیده‌دم روز چهارم، از طریق پرتوهای خورشید، روی پل چنود می‌رود تا به حساب کارهایش رسیدگی شود. بازماندگان، برای آرامش روح درگذشته و کمک به او برای عبور از روی پل،

مراسم و خیراتی انجام می‌دهند (بویس، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶). نکته جالب اینکه *ارداویراف‌نامه*، ناله و شیون برای متوفی را خلاف حکم دین، و گناه می‌داند؛ زیرا روان، در مسیر عبور از پل، با مانعی که رودخانه‌ای بدبو و درست‌شده از اشک‌های سوگواران است، روبه‌رو می‌شوند. سروش پاک و ایزد آذر به *ویراف* توصیه می‌کنند: «به جهانیان بگو که شما به گیتی شیون و مویه و گریستن نادانانه مکنید؛ چه به همان اندازه، بدی و سختی به روان درگذشتگان شما رسد». «این رود، آن اشک بسیار است که مردمان در پس درگذشتگان، از چشم بریزند و شیون و مویه و گریستن کنند» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۱۶). آنچه مفید است، اجرای آیین‌های صحیح است؛ زیرا این آیین‌ها می‌توانند سبب آسایش روان شوند.

در *ارداویراف‌نامه*، آنچه تعیین‌کننده سرنوشت افراد است، اعمال، گفتار و پندار آنهاست. روان آدمی در برابر خدای میترا و سروش و رشن داوری می‌شود. رشن با ترازویی که در دست دارد، کردار نیک و بد فرد را می‌سنجد و سپس درباره او فرمانی صادر می‌شود و روان فرد باید برای فروافتادن در دوزخ یا رفتن به بهشت، از روی پل عبور کند (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ص ۱۲۸). به باور مزدیسنان، هرکس از پل عبور کند، جایگاهش بهشت است و کسی که نتواند از آن عبور کند، به قعر دوزخ سقوط می‌کند. بنابراین، پل چینود، پلی است برای آزمایش روان درگذشتگان که برای پاکان به اندازه نه نیره باز می‌شود؛ ولی برای گناهکاران بسیار تیز و برنده است (بهار، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). «روان *ویراف*، از تن به کوه چکاد دائیتی، چینودیل شد» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۳). ایزد سروش و آذر دست *ویراف* را می‌گیرند و او را به پل چینود می‌برند. *ویراف* از چینودیل به آسانی و بی‌باکانه می‌گذرد (همان، فرگرد ۵). وی می‌گوید: «نخستین گام به اندیشه نیک، دومین گام به گفتار نیک، و سومین گام به کردار نیک به پل چینود فراز آمد» (همان، فرگرد ۴). اولین مرحله از سفر *ویراف* با دیدار از برزخ یا همیستگان شروع می‌شود (همان، فرگرد ۵). برزخ، جایگاه روان آن مردم است که کرفه و گناهشان برابر بود... پاداش آنها گردش در هوای سرد و گرم است و ایشان را پتیاره (بلا) دیگر نیست» (همان، فرگرد ۶). *ویراف* پس از مشاهده برزخ، دوباره از پل چینود عبور می‌کند و به دوزخ قدم می‌گذارد. وی درباره جهنم و کسانی که در آنجا عذاب می‌بینند، می‌گوید:

دیدم آن دوزخ بر رنج بیمکین و هولناک و بسیار درد و گند و تاریکی را... آن گونه بیشمار روان بدکاران آنجا بودند و یکی دیگری را نبیند و بانگ نشنود... هر کس پندارد که تنهاست... ایشان را دمه، گندی، بیمینگی و زخم و گونه‌گونه پادافره دوزخ است... (همان، فرگرد ۶ و ۵۴).

دیدم روان مردی که زبان از دهان بیرون کشیده و خستران (جانوران مودی) همی‌خوند. پرسیدم که این تن چه گناه کرد که روان این گونه پادافره برد. سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این روان آن مرد است که به گیتی سخن چینی کرد و مردمان را به یکدیگر انداخت (همان، فرگرد ۲۹).

دیدم روان مردی که زبانش را کرم همی‌خود. پرسیدم که این تن چه گناه کرد. سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این روان آن بدکار مرد است که به گیتی زور و دروغ بسیار گفت و از او بسیار گزند و زبان به دامن بود (همان، فرگرد ۳۳).

دیدم روان مردی که کرم همهٔ اندام او همی‌خود. پرسیدم که این تن چه گناه کرد؟ سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این روان آن مرد بدکار است که به گیتی گواهی دروغ کرد و خواسته از بهمان گرفت و به بدان داد (همان، فرگرد ۴۵).

آن‌گاه دیدم روان آنان را که ماران گزیدند و زبان همی‌خوردند. پرسیدم که ایشان چه گناه کردند که روان، این‌گونه گران، پادافره‌برد. سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این روان آن دروغ‌گویان و ناراست‌گفتاران است که به گیتی زور و دروغ و ناراست بسیار گفتند (همان، فرگرد ۹۰).

علاوه بر این موارد، عاقبت روان زنی که «به گیتی نسبت‌به شوی و سردار خویش پاسخ‌گویی کرد...» (همان، فرگرد ۶۳) و روان کسی که «به گیتی پدر و مادر خود را رنج داد و به گیتی از پدر و مادر پوزش و بخشش نخواست» (همان، فرگرد ۶۵)، «به مردمان بخشش نکرد...» (همان، فرگرد ۲۸)، «... زور و ناراست گفت و گواهی دروغ بسیار داد... و مردم بی‌گناه پاک را کشت» (همان، فرگرد ۵۵)، «پاره (رشوه) گرفت و داوری دروغ کرد» (همان، فرگرد ۷۹) جهنم است. دوزخیان در سه شب نخست پس از مرگ، به‌اندازهٔ کسی که در تمامی زندگی در جهان آزار ببیند، دچار عذاب و رنج می‌شوند. مردمان در دوزخ آن قدر تنگ‌تنگ در هم انباشته شده‌اند که زندگی برایشان قابل تحمل نیست. با این‌همه، دوزخیان گمان می‌کنند که تنها هستند و جهان آن قدر کُند می‌گذرد که در مدت سه روز فکر می‌کنند دوران نه هزار سالهٔ جهان گذشته است. جهنمیان از فراوانی بارش برف، گرمای آتش سوزان، تعفن کثیف، سنگ و خاکستر در عذاب‌اند (ادیان زندهٔ شرق، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲).

ویراف پس از آنکه به‌همراه سروش و آذر از پل چینود عبور کرده، از همیستان بازدید می‌کند، به مشاهدهٔ درجه‌های بهشت راه می‌یابد. نگاهبانان بهشت، ایزد سروش، آذر، مهر، رشن و وایو (Vayu = باد خوش) هستند و در سر آن پل، یک سگ مینوی وجود دارد (عقیقی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹). زرتشتیان می‌پندارند سگ‌های فوق طبیعی وجود دارند که از پل چینود نگاهی می‌کنند (هابگود اوستر، ۲۰۰۸، ص ۸۵). در سنت زرتشتی، افراد مرده قبل از رد شدن از روی پل، مورد قضاوت قرار می‌گیرند و نیکوکاران توسط سگ به سوی بهشت بدرقه می‌شوند (مهابهاراتا، ۲۰۰۸، ص ۱۴). بهشت به‌ترتیب از طبقات ستارهٔ پایه، ماه پایه، خورشید و گرزمان (جایگاه روشنی و آرامش) تشکیل یافته است که ویراف به‌ترتیب به هر یک از آنها قدم می‌نهد:

نخست گام فراز نهادم به ستارهٔ پایه، به اندیشهٔ نیک؛ آنجا که اندیشهٔ نیک به مهمانی بود. دیدم روان پاکان را چون ستاره، مانند روز روشن همی‌درخشید... گام دوم فراز نهادم به ماه پایه؛ آنجا که گفتار نیک به مهمانی بود و انجمنی بزرگ از پاکان دیدم... روشنی ایشان به روشنی ماه همانند بود... چون گام دیگر فراز نهادم به خورشید، آنجا که کردار نیک به مهمانی بود، فراز رسیدم... چهارم گام فراز نهادم به گرزمان روشن همه خورای (آسایش) (رداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۷-۱۰).

با توجه به این فرگردها، می‌بینیم که صاحب کردار نیک در طبقات بالاتری از بهشت جای می‌گیرد. گرزمان نیز بالاترین طبقهٔ بهشت است که بهمن امشاسپند، ویراف را به یاری اندیشه، گفتار و کردار نیک به آنجا برده و اورمزد را به او نشان می‌دهد (همان، فرگرد ۱۱).

بهشتیان از بودن در بهشت سیر نمی‌شوند و همواره با ایزدان و امشاسپندان و مؤمنان نشست و برخاست می‌کنند. *ویراف* در کنار اهورامزدا، فرشتگان و ایزدان موکل بر موجودات و امشاسپندان و روان کیومرث و زرتشت را مشاهده می‌کند. وی در طبقه‌گزرمان، صدای خداوند را که خطاب به او سخن گفت، می‌شنود؛ ولی جز نور چیزی نمی‌بیند: «چون اورمزد به این آیین گفت، من شگفت ماندم؛ چه روشنی دیدم؛ تن ندیدم و بانگ شنیدم. دانستم که این است اورمزد» (همان، فرگرد ۱۰۱). در اینجا *ویراف* به روشنی بی‌پایانی می‌رسد و پس از گفت‌وگو با اورمزد و گرفتن پیام از او، به دنیای خود برمی‌گردد. اهورامزدا به *ویراف* توصیه می‌کند که بعد از بازگشت به میان مردم، به مزدیسنان بگوید: «آن یک راه گیرید که پاکی است و نه به فراخی و نه به تنگی و نه به هیچ راه از او برنگردید...؛ بورزید اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک...» (همان، فرگرد ۱۰۱).

کنیز زیباروی در بهشت، به *ویراف* درباره علت ورود وی به بهشت می‌گوید: «تو به گیتی گاهان سرودی و آب را خوب ستاییدی و آتش را پرهیختی و مرد پاک را خشنود کردی...» (همان، فرگرد ۴). *ویراف* پس از مشاهده بهشت، درباره وضعیت روان افراد چنین می‌گوید: «دیدم روان یزشگران (انجام‌دهندگان امور دینی) و مانسربران را در روشنی بلند... دیدم روان آنان که همه دین را ستاییدند و ستایش ایزدان کردند» (همان، فرگرد ۱۴). بر اساس *ارداویراف‌نامه*، در بهشت خبری از پیری و مرگ و غم و اندوه نیست و ساکنان آن همیشه در شادی و نیکی‌اند. توصیف احوال بهشتیان، تجسم اعمال آنهاست که به صورت روان‌های زیبا و روشن، با زر و سیم به تصویر کشیده می‌شوند: «چون فراز آمدم به آن پوشش آراسته به زر و سیم، درخشان‌تر از هر پوشیدنی مرا زیبا و باشکوه‌تر به نظر آمد» (همان، فرگرد ۱۲).

در *ارداویراف‌نامه*، سه طریق رستگاری (سه اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک) وجود دارد (همان، فرگرد ۴). زرتشت می‌گفت: ابتدا اعمال انسان (پندار، کردار و گفتار نیک) از زمان بلوغ تا پایان عمر سنجیده می‌شود. اگر ثواب او زیاد بود، رستگار خواهد شد و اگر گناهش زیاد بود، به جهنم سقوط خواهد کرد (بویس، ۱۳۷۴، ص ۳۲۷). البته وقتی روان به محل پاداش یا مکافات می‌رسد، وارد جایگاه ابدی نشده است. اندیشه وجود مجازات ابدی در دوزخ، از نظر اخلاقی مغایر با افکار زرتشتیان است که اعتقاد دارند تنها هدف هر مجازاتی، بازسازی یا اصلاح است. سرانجام وقتی خیر پیروز شود، همه مردم، هم از بهشت و هم از دوزخ، برانگیخته شده، همه آفریدگان با خدا یکی می‌شوند (ادیان زنده شرق، ۱۳۸۹، ص ۹۸-۱۰۰).

۳. مقایسه و تطبیق

تفاوت‌های مهابهاراتا و ارداویراف‌نامه	شباهت‌های مهابهاراتا و ارداویراف‌نامه
<p>۱. در مقایسه با مهابهاراتا، توصیفات ارداویراف‌نامه، مخصوصاً دربارهٔ دوزخ، دارای عناصر خیالی بسیار تکان‌دهنده و تأثیرگذاری است. یکی از دلایل این قدرت نفوذ، احتمالاً این است که عذاب‌ها با دلایل و جزئیات کامل در این متن بیان شده‌اند.</p>	<p>۱. یودیشتیرا و ویراف، در جهان دیگر با کارگزاران الهی مواجه می‌شوند تا به فراخور کردار، گفتار و پندارشان در طول حیات خاکی مورد حسابرسی قرار گیرند.</p>
<p>۲. در ارداویراف‌نامه، علاوه بر دو بعد انسان، از دتنا نیز سخن رفته است که این موضوع اهمیت و اصالت فطرت، وجدان و نیت را در آیین زردشتی بیشتر می‌نمایاند.</p>	<p>۲. در هر دو اثر، انسان موجودی دو بُعدی است و اصالت وجودی با روح است؛ هرچند جسم نیز از اهمیت ثانوی برخوردار است.</p>
<p>۳. در ارداویراف‌نامه به همیستگان (برزخ)، جایگاه کسانی که گناه و ثوابشان یکسان است، اشاره شده؛ درحالی‌که در مهابهاراتا سخنی از آن نرفته و به‌ازای آن، در ارداویراف‌نامه نیز سخنی از تناسخ به میان نیامده است.</p>	<p>۳. در این دو اثر دربارهٔ «مرگ و زندگی» موارد اشتراک وجود دارد. در هر دو اثر، مرگ نه به معنای انهدام و نابودی، بلکه به معنای گذر از یک نشئهٔ وجودی به ساحت دیگر وجودی است. همچنین زندگی عبارت است از سفر روح در مراحل تولد، رشد و مرگ.</p>
<p>۴. جهنمی که ویراف توصیف می‌کند، با جهنمی که در مهابهاراتا توصیف می‌گردد، تفاوت دارد. جهنمی که یودیشتیرا می‌بیند، صوری است؛ زیرا خدای دهرمه برای آزمایش کردن یودیشتیرا، قبل از ورود او به بهشت، دوستان و برادران او و دروپردی را در جهنم صوری، در حال زجر به یودیشتیرا نشان می‌دهد تا عکس‌العمل وی را بیازماید. یودیشتیرا از این آزمایش سربلند بیرون می‌آید و ناگهان سیاهی و وحشت از میان برمی‌خیزد و بهشت واقعی به او نشان داده می‌شود.</p>	<p>۴. در جهان دیگر، امکان گفت‌وگو بین موجودات روحانی و انسان وجود دارد. در هر دو اثر، ابتدا شرایط دوزخ و سپس وضعیت بهشت برای یودیشتیرا و ویراف بیان و نشان داده می‌شود.</p>
<p>۵. ویراف با روان خود، جهان دیگر را مشاهده می‌کند و بعد از مشاهدهٔ جهان آخرت، به همین جهان مادی برمی‌گردد و آنچه را که دیده و شنیده است بازمی‌گوید؛ اما یودیشتیرا با روح و جسم خویش در بهشت حضور می‌یابد و به عالی‌ترین صورت، تا ابد با دوستان و خویشان خود در بهشت به ایزدان می‌پیوندد و در آنجا می‌ماند.</p>	<p>۵. در سنت هندو و زرتشتی، هدف از سوزاندن یا دفن کردن جسد، راهی زود هنگام روح از جسم و آسیب نرسیدن به روح است.</p>

<p>۶. در آیین هندو جسد سوزانده می‌شود؛ اما در آیین زرتشتی جسد را در هوای آزاد می‌گذارند و بعد از نابودی جسم، بقایای استخوان‌های وی را دفن می‌کنند.</p>	<p>۶. در هر دو متن، سه طریق اساسی برای نجات و رستگاری وجود دارد. در ارداویراف‌نامه، گفتار، پندار و کردار نیک، و در مهابهاراتا، معرفت، کردار و عشق به خداوند (بندگی خداوند).</p>
<p>۷. در ارداویراف‌نامه، ویراف پس از مشاهدهٔ برزخ، به توصیف دوزخ و پس از آن به توصیف بهشت می‌پردازد؛ ولی در مهابهاراتا، خدایان ابتدا دوزخ و بعد بهشت را به یودیشتی‌را می‌نمایانند.</p>	<p>۷. مهم‌ترین عامل تعیین‌کنندهٔ شرایط فرجام انسان در جهان پس از مرگ، اعمال انسان است. هرچند گفتار نیک، پندار نیک (اخلاص) و نیز معرفت، دیگر عوامل مؤثر در این زمینه هستند.</p>
<p>۸ بر اساس مهابهاراتا، جسم حتی پس از مرگ قداست دارد؛ درحالی‌که بنا بر ارداویراف‌نامه، مرگ به معنای غلبهٔ حلول دیو در جسم است و در نتیجهٔ جسم عاری از روح، نجس و پلید است.</p>	<p>۸ اعمال انسانی در قالب سگ وفادار یودیشتی‌را یا به‌شکل کنیزک خوبروی یا عجزوزه برای انسان نیک کردار و بدکردار تجسم می‌یابد.</p>
<p>۹. رویکرد تقریباً ثنویت‌گرایانهٔ زردشتی در مباحث آخرت‌شناسی انسان، در مهابهاراتا کمتر به چشم می‌خورد؛ هرچند در مهابهاراتا گاهی از خدایان متعدد به‌عنوان کارگزاران یا تجلیات خدای ویشنو سخن به میان آمده است.</p>	<p>۹. هم در مهابهاراتا و هم در ارداویراف‌نامه، سگ مینوی وجود دارد که نیکوکاران را برای رسیدن به بهشت همراهی می‌کند.</p>
<p>۱۰. در هر دو، از حیوانات مودی سخن به میان آمده که در مهابهاراتا نتیجهٔ بدکاری انسان، تبدیل شدن به حیوانات مودی است و در ارداویراف‌نامه، بدکاران توسط حیوانات مودی عذاب می‌شوند.</p>	
<p>۱۱. در هر دو، بهشت دارای طبقات مختلفی است که انسان‌ها به‌تناسب میزان اعمال نیکشان، در هر یک از طبقات جای می‌گیرند.</p>	

نتیجه‌گیری

آنچه محتوای **مهابهاراتا** و **ارداویراف‌نامه** را به‌عنوان نمایندگان سنت‌های دینی هندی و ایرانی تشکیل می‌دهد، نقل پیام‌ها یا معارفی است که یودیشتی‌را و ویراف طی «سفری روحانی» به دنیای پس از مرگ تجربه کرده‌اند. دریافت‌های یودیشتی‌را و ویراف از شرایط مابعد مرگ انسان در مواردی دارای اشتراکاتی است؛ اما در موارد متعدد دیگری نیز اختلاف دارند؛ هرچند شمار موارد تشابه بسی بیشتر است. افزونی شباهت‌ها در این دو اثر، زیاد دور از ذهن نیست؛ زیرا بر اساس مستندات مردم‌شناختی بسیاری، اولاً دو فرهنگ دینی هندی و ایرانی هم‌زاد و هم‌ذات‌اند؛ ثانیاً تاریخ گواهِ این نکته است که بنا به دلایل مختلف، همواره دادوستد فرهنگی بین ایران و هند برقرار بوده است. در زمینهٔ اختلافات نیز باید خاطر‌نشان کرد که هر یک از این دو متن، نمایندهٔ اندیشه‌های دینی رایج و بستر فرهنگی خاص خود هستند؛ چنان‌که برای مثال، چون آموزهٔ سمساره ذاتی فرهنگ هندی است، عیناً و بی‌کم‌وکاست در **مهابهاراتا** نمود دارد؛ حال آنکه در **ارداویراف‌نامه** هیچ اثری از آن به چشم نمی‌خورد.

- ارداویراف، ۱۳۹۱، *ارداویراف‌نامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی*، ترجمه رحیم عقیفی، چ دوم، تهران، توس.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۷۲، «بررسی و نقد کتاب ارداویراف‌نامه: متنی به پهلوی ساسانی»، *کلیک*، ش ۴۷ و ۴۸، ص ۲۴۸-۲۵۱.
- الباده، میرچا، ۱۳۷۷، *اسطوره رؤیا راز*، ترجمه رؤیا منجم، چ سوم، تهران، فکر روز.
- بویس، مری، ۱۳۷۴، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *پژوهشی پیرامون اساطیر ایران*، چ چهارم، تهران، آگاه.
- ، ۱۳۸۰، *بندهشن*، چ چهارم، تهران، توس.
- بی‌ناس، جان، ۱۳۸۸، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- پارتیج، کریستوفر و دیگران، ۱۳۹۲، *سیری در ادیان جهان*، ترجمه عبدالعلی براتی، تهران، ققنوس.
- حامدی، گلناز، ۱۳۸۴، «سیر تاریخی لفظ دین در جوامع گوناگون»، *اخبار ادیان*، ش ۱۶، ص ۴۶-۴۹.
- حیدری، علی و حبیب‌الله احمدی تبار، ۱۳۹۳، «مقایسه تطبیقی سفرنامه‌های تخیلی ارداویراف‌نامه و «ار» افلاطون»، *ادبیات تطبیقی*، ش ۱۱، ص ۱۱۹-۱۴۰.
- راسخی، فروزان، ۱۳۸۱، «علم‌النفس گیتا»، *هفت آسمان*، ش ۱۶، ص ۱۹۳-۲۲۶.
- زروانی، مجتبی و قربان علمی و سجاد دهقان‌زاده، ۱۳۸۹، «مدلول جاودانگی نفس در بهگودگیتا»، *هفت آسمان*، ش ۲، ص ۵۷-۷۵.
- زروانی، مجتبی، ۱۳۷۶، «مقدمه‌ای بر نظام دینی وداها»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۶۱، ص ۱۹۹-۲۰۳.
- زرنه‌آرسی، ۱۳۸۴، *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، چ سوم، تهران، امیر کبیر.
- سلطانی، منظر و قربانی جویباری، کلتوم، ۱۳۹۲، «تحلیل مقایسه‌ای ارداویراف‌نامه، سیرالعباد و کمدی الهی»، *ادبیات و زبان‌ها: پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۲۸، ص ۳۹-۶۶.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۹، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ هفتم، تهران، امیر کبیر.
- عقیفی، رحیم، ۱۳۷۴، *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*، تهران، توس.
- غروی، مهدی، ۱۳۴۹، «افسانه‌های عشقی هند باستان "اقوام هند و آریایی"»، *هنر و مردم*، ش ۹۶ و ۹۷، ص ۶۰-۶۷.
- مبلغی آبادانی، عبدالله، ۱۳۷۳، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، قم، منطلق سینا.
- محمدی، گردآفرین و عطاءالله افتخاری، ۱۳۸۹، «مقایسه دو سفر روحانی زرتشتی و یهودی به دنیای پس از مرگ (ارداویراف‌نامه و رؤیای خنوخ)»، *ادبیات تطبیقی*، ش ۱۳، ص ۱۵۹-۱۷۲.
- ۱۳۶۷، *روایت پهلوی*، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نقیب‌خان، ۱۳۸۰، *مهابهارت*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی، چ دوم، تهران، طهوری.
- نیبرگ، هس، ۱۳۵۹، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیفال‌الدین نجم‌آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ویدن گرن، گئو، ۱۳۷۷، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده.

هیلتز، جان راسل، ۱۳۸۹، *ادیان زنده‌شمرق*، ترجمه جمعی از مترجمین، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

هینلز، جان، ۱۳۶۸، *ساخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.

A Prose English Translation of the Mahabharata: (tr. Literally from the Original Sanskrit Text), 1897, Edited by Manmathanatha DattA, Calcutta, H.C. Dass.

A Prose English Translation of the Mahabharata: Translated Literally from...., 1895, Edited by Manmatha Nath Dutt, Calcutt, Stanford library.

Dasgupta, S. A, 1975, *History of Indian Philosophy*, Vol. 1, Delhi, Motilal Banarsidass.

Debroy, Bibek, 2008, *Sarama and Her Children: The Dog in Indian Myth*, India: Penguin Books.

Deussen, Paul, 2010, *The Philosophy of The Upanishads*, New Delhi, Cosimo, Inc.

Gray, Louis H, 1980, Life and Death, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, Vol.10, Edinburgh.

Hiltebeitel, Alf, 1986, Mahabharata, *Encyclopedia of Religion*, Edition by Mirce Eliadeh, Chicago, Divinity School University of Chicago.

Hindu Skriptures, 2001, *Edition with new Translation by Dominic Goodall*, India, Motilal Banarsidass.

Hobgood-Oster, Laura, 2008, *Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

Mahabharata Book Twelve(Volume 3), 2009, *Peace Part Two: The Book of Liberation*, Translated by Alexander Wynne, New York, University Press,

Mahabharata Retold, 2016, *By Himanshu Agarwal*, Chennai, Notion Press.

Mahabharata: Drona, Volume 1; Volume 7, 2006, *Edited by Vaughan Pilikian*, New York, NYU Press.

Sarkar, Rabindra Nath, 1989, *An Episodic Interpretation of the Mahabharata*, New Delhi, Published by Atlantic Publishers & Distri.

Sheean, Vincent, 2006, *Lead kingly light*, Michigan, The university of Michigan.

Srivastava, Diwaker Ikshit, 2017, *Decoding the Metaphor Mahabharata*, India, Ink State Books.

The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa Translated Into English Prose ..., 1893, Rāya, Prātāpacandra: Ganguli, Kisari Mohan, Calcutta, Bhārata Press.

The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa: Çanti parva, 1891, Translated by Kisari Mohan Ganguli, Calcutta, Bharata Press.

The Mahabharata, Book 4: the book of Virata and Book 5: The Book of the effort, 1978, Edition with new Translation by J.A.B Van Buitenen, London, Chicagi Press.

The Mahabharata, 2009, Translated by John D Smith, Michigan, Penguin Books.

The Mahabharata, Book 5, 2016, Translated by Mohan Ganguli, Edited by Elizondo Ediciones.

Thompson, Richard, 2004, *Vedic Cosmography and Astronom*, Delhi, published by Bhaktivedanta Book.

Uberoi, Meera, 2005, *Mahabharata*, India, Pengun Groups.

V. Narasimhan, Chakravarthi, 1999, *The Mahabharat*, Delhi, Columbia University Press.

Werblowsky, R. J. Zwi, 1987, «Transmigration», *Encyclopaedia of Religion*, Edited by Mircea Eliade, Vol.15, New York, MacMillan.

Wilmot, Paul, 2006, *Mahabharata: The great hall*, Book two, New York, CSL.

Woods, Julian F, 2001, *Destiny and Human Initiative in the Mahabharata*, Albany, State University Of New York Press.

