

The Evolution of the Concepts of Individual Eschatology in Zoroastrianism from Gatha to Pahlavi Texts

Mahdi Elmi Daneshvar  / Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations m.daneshvar@urd.ac.ir
Received: 2024/08/04 - **Accepted:** 2024/09/22

Abstract

The belief in the afterlife and the reception of rewards and punishments is a core tenet of Zoroastrianism, permeating all its foundational doctrines. This belief is well articulated in Zoroastrian religious texts from the ancient (Avestan) and Middle Persian (Pahlavi) periods. While these texts generally explain this belief, each elaborates on specific subsets of the afterlife. This study analyzes Zoroastrian religious texts from the early Avestan, late Avestan, and Pahlavi periods to examine changes in eschatological concepts and the understanding of the afterlife. The texts are critically analyzed by identifying key concepts related to death and individual eschatology. Eschatological concepts in the Gatha texts are broadly outlined, whereas Pahlavi texts present a more detailed account. The evolution of these concepts demonstrates a relative continuity and coherence from ancient to medieval periods.

Keywords: death, eschatology, heaven, hell, Hamistagan, Zoroastrians.

نوع مقاله: پژوهشی

تطور مفاهیم پیرامون فرجام‌شناسی فردی در آیین زرتشتی از متون گاهانی تا متون پهلوی

m.daneshvar@urd.ac.ir

مهدی علمی دانشور  / استادیار گروه ادیان شرق دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب
دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

چکیده

باور به جهان پس از مرگ و دریافت پاداش و پادافره، از اعتقادات راستین زرتشتیان است؛ به گونه‌ای که بر تمام بنیان‌های اعتقادی آنان سایه افکنده است. این باور در متون دینی در دوره باستان (اوستایی) و در دوره فارسی میانه (پهلوی) به خوبی بیان شده است. هرچند این متون این باور را به صورت کلی تبیین کرده‌اند، اما هر کدام از آنها برخی از زیرمجموعه‌های جهان پس از مرگ را تبیین کرده یا تفصیل داده‌اند. در این تحقیق، با تحلیل متون دینی زرتشتیان در ادوار اوستای متقدم، اوستای متأخر و متون پهلوی، تغییرات صورت گرفته درباره فرجام و حیات پس از مرگ را مورد بررسی قرار داده و به تبیین مفاهیم آخرت‌شناسی در آنها پرداخته‌ایم و تلاش کرده‌ایم که تطور مفهوم مرگ را در این دوره‌ها مورد بررسی قرار دهیم. از همین‌رو مفاهیم اصلی وابسته به مفهوم مرگ و فرجام‌شناسی فردی مشخص شده است و بر مبنای آنها متون مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند. مفاهیم آخرت‌شناسی در متون گاهانی به صورت کلی، اما در متون پهلوی به صورت کامل‌تری بیان شده‌اند. سیر تطور در این دوره‌ها به این صورت بوده است که مفاهیم آخرت‌شناسی با پیوستگی و یکسانی نسبی در متون دوره باستان طرح و سپس به دوره میانه منتقل شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مرگ، فرجام‌شناسی، بهشت، دوزخ، همیستان، زرتشتیان.

مقدمه

در میان باورهای آغازین، وجود جهان پس از مرگ و «دنیای زیرین قلمرو مردگان» از ابتدایی‌ترین اعتقادات دربارهٔ زندگی پس از مرگ است. از قدیمی‌ترین تمدن‌های کهن می‌توان به سومری‌ها اشاره کرد که آنان از جهان مردگان با تعبیری چون «سرزمین مرگ»، «سرزمین بی‌بازگشت» و «سرزمین بی‌حاصل» نام برده‌اند (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷). برای این سرزمین توصیفات هم برشمرده‌اند: سرزمینی که تاریک است. این تاریکی همیشگی نیست؛ زیرا وقتی خورشید در عالم بالا غروب می‌کند، تمام مدت شب به عالم زیرین می‌رود و آنجا مردگان را داوری می‌کند و به آنان پاداش و پادافره می‌بخشد (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۸). هندوایرانیان نیز همانند سومریان به جهان پس از مرگ اعتقاد داشتند. آنان نیز با توجه به مراسم تدفین، به جهان زیرین مردگان معتقد بودند (چایچی و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳). آنها باور داشتند که دفن راهی کوتاه‌تر است تا مرده به سرای جهان و سرزمین مردگان در جهان زیرین برود (قرشی، ۱۳۸۰، ص ۹). این سرزمین در باور هندوایرانی‌ها در زیر زمین قرار دارد و روان پس از مرگ و جدا شدن از جسم، به سمت سرزمین مردگان می‌رود. نکتهٔ مهمی که وجود داشت، این بود که این روان در سرزمین مردگان وابسته به نیاکان و خویشانش بوده است تا این روان را پوشاک و اطعام دهند (بویس، ۱۳۸۱، ص ۳۶). تا پیش از زرتشت، این جهان پلید بود؛ اما با تعالیم زرتشت این جهان به جایگاه دیوان و عذاب گنهکاران تبدیل شد و انسان‌های نیکوکار نیز به پاداش بهشت در جهان روشنایی رسیدند.

در واقع به جهان پس از مرگ دو نوع باور وجود داشت: یکی ادامهٔ حیات با سعادت و خوشبختی در بهشت بالا؛ و دیگری زندگی سیاه و غم‌آلود در ظلمت دنیای زیر زمین؛ و در حقیقت، بسیاری از مراسم و آیین‌های اقوام مختلف (در اینجا زرتشتیان) به این نیت انجام می‌شد که جاودانگی و نامیرایی حاصل کنند. مراد از جاودانگی، زندگی توأم با سعادت در ملکوت آسمان بود؛ به جای بقا و دوام در تاریکی و خاموشی و سردی محض، که پلیدترین وجه بود و حتی دلیرترین و جسورترین مردم، سخت از آن هراس داشتند. به همین منوال نیز در یسنای کهن هفت هات، مؤمنان می‌خواهند که ایزدان در هر دو جهان نگاهبان تن و جان آنان باشند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۴)، که معنایش معاف شدن از رفتن به ملکوت مردگان یا مرگ پوچ است. هرچه مردم بیشتر با این باور انس می‌گرفتند که اجازهٔ ورود به بهشت، پاداش رفتار نیک در این دنیا است، بیشتر به این نتیجه می‌رسیدند که فرورفتن به ملکوت مردگان کیفر گناهان گذشته است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۰).

البته این بدان مفهوم نبود که مفهوم دوزخ جایگزین باور ملکوت مردگان شد؛ بلکه در عمل، مدت‌ها این دو باور در کنار یکدیگر، اما مستقل از هم، در ذهن‌ها وجود داشتند. در تعالیم زرتشت در زمینهٔ آخرت نیز شاهد تحولی از همین دست هستیم که با مبنایی کاملاً اخلاقی سه گونه مأوا در آخرت قائل است: بهشت، جهنم و سرزمینی مبهم و

سایه‌وار به نام همیستگان، که جایگاه کسانی است که در قبال مبانی اخلاقی بی‌تفاوت‌اند و در آنجا نه از سعادت بهره‌ای می‌برند و نه درد و عذاب می‌کشند؛ تنها وجود دارند و هستند (بویس، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸).

از این رو باور به حیات پس از مرگ و رستاخیز از باورهای اساسی دین زرتشتی است؛ به گونه‌ای که این باور بر تمامی جوانب اعتقادات زرتشتیان تأثیر گذاشته است. در دین زرتشتی، مهم‌ترین هدف زندگی کمک انسان به اهورامزدا در نبرد وی با اهریمن است و پایان زندگی انسان نیز یک مرحله از دوره کامل حیات انسان است. رستاخیز و تن پسین، نماد پیروزی اهورامزدا بر اهریمن و بازآفرینی آفرینش جهانی به شکل آغازین آن است.

در متون دینی زرتشتی متأخر، آخرت و معاد مبتنی بر سه مضمون متمایز است: فرجام‌شناسی فردی (یعنی زندگانی پس از مرگ، داوری فردی و پاداش و کیفر او، بهشت و دوزخ)، آخرالزمان (اتفاقی که به پایان جهان می‌انجامد و شخصیت منجی) و فرجام جهانی (رستاخیز، داوری همگانی، نوسازی). پاداش و پادافره فردی به صورت روحانی است؛ درحالی که در رستاخیز جهانی، پاداش و پادافره به صورت جسمانی و روحانی است. انگاره ایزدان بخشنده و مهربان و روان نیاکانی که پایه‌پای نیاکان به هنگام تکاپوهای خیرخواهانه در برابر بدی می‌جنگند، کاملاً زرتشتی است. ریشه‌های این گونه اندیشه‌ها را تنها باید در ثنویت کیهانی و اخلاقی کیش زرتشت جست‌وجو کرد و همانند آن را در تاریخ قبل از او نمی‌توان یافت (شاکد، ۱۳۹۳، ص ۹۱).

پیشینه تحقیق

در راستای مباحث پیرامون مرگ و جهان پس از مرگ در متون دینی زرتشتی، تحقیق‌ها و پژوهش‌های متعددی انجام شده است که پژوهش‌های انجام‌شده، یا تک‌بعدی‌اند و تنها به شرح ماقوع در متون پرداخته‌اند یا در مقایسه با ادیان دیگر هستند که به تعدادی از آنها اشاره خواهد شد:

مقاله «اشارات معادشناختی در گاهان» به تحقیق اسفندیار طاهری، که در مجله مطالعات/ایرانی انتشار یافته است. این تحقیق، تنها مفاهیم مرتبط با اتفاقات مربوط به معاد را در متون گاهانی مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «فرجام‌شناسی بر اساس متن اوستایی هادخت نسک و مینوی خرد و بندھشن» به تحقیق بهمن مرادیان و فاطمه شبیانی فرد، که در مجله مطالعات/ایرانی انتشار یافته است. این تحقیق، مفاهیم مرتبط با معاد را در این سه متن مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «پاداش و پادافره در گاهان» به تحقیق مهرانگیز کیانی هفت‌لنگ، که در مجله چیستا انتشار یافته است. این تحقیق، مفاهیم مرتبط با عذاب و پاداش را در متون گاهانی مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «دنیای مردگان در اندیشه ایرانی» به تحقیق معصومه باقری حسن کیاده، که در مجله مطالعات/ایرانی انتشار یافته است. این تحقیق، مفاهیم مرتبط با جهان پس از مرگ را در متون دینی زرتشتی مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «دوشیزه کردار نیک» به تحقیق ورندر زوندزمان، که در مجموعه مقالات برگزارشده به نام الگوهای مکرر در ادیان ایرانی در شهر بلومبرگ در سال ۱۹۹۱م ارائه شده است. این تحقیق کردارهای نیک فرد پارسا در متون گاهانی را مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «عالم پس از مرگ از دیدگاه زرتشت و اسلام بر اساس متون مقدس» به تحقیق نگارنده و سیدسعیدرضا منتظری، که در مجله مطالعات معاصر/اسلامی انتشار یافته است. این تحقیق به بررسی عالم پس از مرگ از دیدگاه اسلام و دین زرتشتی پرداخته است.

چنان که ذکر شد، هیچ کدام از این تحقیق‌ها به تطور مفاهیم فرجام‌شناسی فردی از متون گاهانی به متون پهلوی و بیان تفاوت‌ها و چگونگی این تطور نپرداخته‌اند.

۱. بیان مسئله

۱-۱. ماهیت و حقیقت مرگ

بنا بر روایت یشت‌ها، «روان» یکی از پنج نیروی درونی آدمی است که مسئولیت کردار و رفتار انسان را بر عهده دارد؛ از این رو که روان آدمی است که در دنیای گیتی کردار بد یا کردار خوب را برمی‌گزیند. سایر نیروهای باطنی دارای مسئولیت دیگری هستند و مورد سؤال و جواب قرار نمی‌گیرند (پورداد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۵).

زرتشت در متون گاهانی اشاره‌های متعددی به این مسئله دارد که جهانی غیر از این جهان وجود دارد و انسان‌ها باید مواظب کردارشان باشند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۴). واژه mahrka در گاهان به معنای مردن آمده است. این واژه در اوستا از ریشه mar است (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۴۴۳). در این دین، مرگ جدایی روح از تن است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۵۶۳). در متون پهلوی، مرگ به معنای پایان جهان نیست؛ بلکه به وسیله آن، ارواح از جهان مادی به جهان دیگر می‌روند (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۳۸). مرگ از امور الزامی، انکارناپذیر و حتمی در این جهان است (مزدپور، ۱۳۶۹، ص ۲۴۸). پورداد از رساله «اَوگِمَدیچا» آورده است که «آدمی هرگز روز مرگ را فراموش نکند و پیوسته بیاد داشته باشد که در روی زمین، کسی از گزند دیو مرگ تن بدر نتواند برد. هیچ موبدان موبدی و هیچ شاهنشاهی از چنگال خونین مرگ رهایی نیابد» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۴۱۲). در گزیده‌های زادسپرم درباره مرگ چنین بیان شده است: «مرگ و زندگی تا پایان جهان همچنین است و بر مردم دیگر نیز همانا خواهد رسید» (راشد محصل، ۱۳۶۶، ص ۸).

طبق بندهای گاهان، همه آفریده‌های نیک و سودرسان، مخلوق اهورامزدا هستند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۶۲) و هرچه از پلیدی و شرور در عالم وجود دارد، از جانب اهریمن به وجود آمده است (فضیلت، ۱۳۸۱، ص ۷۶). بر اساس متون گاهانی، «هنگامی که این دو به هم رسیدند، زندگانی و مرگ را پدید آوردند» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۰۹). پورداد در ترجمه این بند از گاهان، مراد از این دو گوهر را سپنتامینو و انگره‌مینو آورده است: «انگره‌مینو و یا خرد

خیبث، که بعدها به مرور ایام اهریمن گردید و زشتی‌های جهان از جانب اوست. در مقابلش اهورامزدا قرار ندارد؛ بلکه سپنتامینو است. در هر جای از گاهان که صحبت از انگره‌مینو شده است، آن را در مقابل سپنتامینو می‌بینم، نه در مقابل اهورامزدا» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۰۹).

صفت خلقت برای اهریمن در بندهای دیگر گاهان نیز وجود دارد: «آن دو گوهر سپنتامینو و انگره‌مینو، آفرینش پدید آوردند» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۸۷). در کتاب *وندیداد*، اهریمن با نام «پُرمَرگ» ذکر شده است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۶۷۶).

چنان که اهورامزدا یاورانی به نام امشاسپندان دارد و آنها او را در امر آفرینش کمک می‌کنند، اهریمن نیز یاورانی دارد که او را در راه گمراهی و مخالفت با اهورامزدا یاری می‌کنند که دیوان نام دارند. در اوستا از دیوی یاد می‌شود که وظیفه‌اش قبض روح است: «بشود اینک که در تو در هر دو جهان، ای سروش پاک خوب بالا! در هر دو جهان بما پناه بخشی؛ در این جهان خاکی و جهان مینوی: در برابر ناپاک زیان کار، در برابر خشم ناپاک، در برابر لشکریان ناپاکان که درفش خونین برافرازند، در برابر تاخت و تازهای خشم که دیو خشم بدکنش با ویذاتو آفریده، برانگیزانند» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۸۸). «ویذاتو دیو مرگ و معمولاً اتوویذوتو گفته می‌شود» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۵۳۷). در متون پهلوی، «ویذاتو» به «استویهاد یا استووهات» نام برده شده است. «اهریمن، استویهاد (دیو مرگ) را با یک هزار ناخوشی آشکار، که خود بیماری‌های گوناگون هستند، بفرستاد تا کیومرث را بیمار کنند و بمیرانند» (راشد محصل، ۱۳۶۶، ص ۷).

از تعبیری که در کتاب *روایت پهلوی* به کار برده شده است، این نکته را می‌توان دریافت کرد که اهریمن با آفریدن مرگ در راستای اهداف اهورامزدا گام برداشته است. «اگر مردم نمی‌مردند، پیری را می‌بایست کشت و همه مردم به همه روزگار با یکدیگر ستیز می‌کردند. می‌گفتند که چون نمی‌رییم، پس ما را خواسته بیشتر باید و آن گاه همه مردم به سبب بیم از یکدیگر، به کوه و دشت می‌بایست زیست و آفریدگان را بدی گران می‌بود» (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۱۸).

۲. سرنوشت روان

قدیمی‌ترین و کامل‌ترین اوصاف روان پس از مرگ را می‌توان در متون گاهانی در *هادخت نسک* پیدا کرد. در فرگرد دوم چنین آمده است: «زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد: زمانی که پرهیزکاری درگذرد، آن شب روانش کجا قرار گیرد؟ آن گاه اهورامزدا پاسخ می‌گوید که نزدیکی سر نشیند و در آن شب، روان مانند یک انسان زنده، شادی احساس کند» (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۶۱). دقیقاً این سؤال و جواب در شب‌های دوم و سوم تکرار می‌شود. مطابق این باور، روان فرد در مدت این سه شب در این جهان می‌ماند و پس از سپری شدن شب سوم، هنگام صبح، روان حالتی دیگر را تجربه می‌کند. «روان پرهیزکار بادی را حس می‌کند خوشبو که در این باد دُئناش (کردارش) به شکل زنی زیبا پیش می‌آید. روان مرد پرهیزکار از او می‌پرسد که کدام دوشیزه هستی، که زیباترین دوشیزه

هستی؟ آن‌گاه دئائیش پاسخ می‌دهد که به‌روشنی، ای جوان نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار و نیک‌دین، دین تو، خویشان تو هستم» (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۶۲). پس از این گفتار، تمام کارهای خیر و نیک فرد را برمی‌شمرد و می‌گوید: «پس مرا که عزیز بودم، عزیزتر کردی؛ محبوب بودم، محبوب‌ترم کردی» (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۶۲) از متن‌های برجای‌مانده از هادخت نسک هیچ اشاره‌ای به دئای بد نشده است. از این متن چنین استنباط می‌شود که daēnā (دئنا) دقیقاً با کردارها یکسان نیست؛ بلکه بخشی فطری از خویشان فرد است که از قبل وجود داشته و با کردارهای نیک فرد به تکامل می‌رسد.

در کتاب وندادید، فرگرد ۱۹ بند ۳۰، اشاراتی کوتاه به دئنا شده است و با توصیفاتی مشابه هادخت نسک، دئنا را تنها کسی می‌داند که روان را به سمت عذاب یا پاداش هدایت می‌کند (پورداو، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۶۷۳). بیشترین توصیف از فرجام‌شناسی فردی، در کتاب‌های پهلوی آمده است و می‌توان از طریق این توصیفات به تصویر کامل از چگونگی این عقیده پیچیده در آیین زرتشتی متأخر دست یافت. متون پهلوی که حاوی توصیفات فرجام‌شناسی‌اند، عبارت‌اند از: بندهشن، دادستان دینی، وزیدگی‌های زاد اسپرم، مینوی خرد، و ارداویراف‌نامه. همچنین در کتاب‌های روایت پهلوی و صد در نثر و صد در بندهش می‌توان مطالبی از این قبیل را مشاهده کرد. کتیبه کرتر متعلق به اوایل دوره ساسانی نیز حاوی مطلب شهودی درباره فرجام‌شناسی است.

در کتاب مینوی خرد که بازمانده از آخرین دوران ساسانی است و شاید در روزگار خسرو انوشیروان پدید آمده باشد (دالوند، ۱۳۹۹، ص ۴۰)، حالت روان را تا شب سوم، همانند هادخت نسک می‌داند؛ اما در صبح روز چهارم، دو گروه شامل ایزدانی چون «سروش»، «وای نیک» و «بهرام» و دیوانی همچون «دیو خشم»، «دیو استوهات» و «وای پلید» به استقبال آنها می‌آیند و روان را به مرحله سنجش کردار مشایعت می‌کنند (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۲). نکته مهم درباره این کتاب این است که دئنا در مرحله سنجش کردار، خود را همانند یک مأمور اجرای احکام نشان می‌دهد. رسیدن بادهای خوش و بد نیز در این هنگام است (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۳).

در کتاب بندهشن که زمان مشخص و مؤلف مشخصی برای آن پیدا نشده است و تنها زمان گردآوری آن را در سده سوم هجری می‌دانند (تفضلی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱)، روایت‌هایی متفاوت درباره سرنوشت روان از آمدنش به جهان دیگر بیان می‌کند. «باد تیزتر به پذیره آید؛ بادی بهتر و نیکوتر و خوشبوتر و پیروزتر از همه بادهای در گیتی که روان را شادی بخشد. اگر دروند است، باد به پذیره آید گندتر، پوسیده‌تر و ناپیروزتر از همه بادهای در گیتی. قبل از رسیدن روان فرد به مرحله سنجش کردار برای روان فرد نیکوکار، در راه او را گلوپیکری به پذیره رسد، فربه و پرشیری، همین‌طور کنیزپیکری نیکوتن». در مواجهه با روان می‌گوید: «منم، ای پرهیزکار، دین تو؛ آن کرداری که ورزیدی». مشابه این مواجهه‌ها برای روان گنهگار رخ می‌دهد؛ اما با این تفاوت که «گلوپیکری خشم، نزار، و کنیزپیکری سهمگین، زشت‌پیکر» (فرنخ‌دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵) به پیشواز او می‌آید.

در کتاب *اردویرافنامه*، که تحریر نهایی آن حدود سده چهارم یا پنجم هجری صورت گرفته است (تفضلی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷)، فرایندها و روایت‌ها تفصیل بیشتری نسبت به متن بندهشن دارد. نکته‌ای که در روایت‌های این دوره قابل مشاهده است، این است که دثنا به‌طور کامل با کردارهای روان مطابقت دارد. دثانی متون اوستایی، خود را با کردار نیک انسان‌ها آراسته یا زشت می‌کند؛ در این مرحله همان کرداری می‌شود که فرد انجام داده است (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۶۰).

۲-۱. داوری روان

مطابق آنچه در متون اوستایی و نیز پهلوی آمده است، مراحل داوری روان در همان ابتدا و با رسیدن روان به جهان پسین اتفاق می‌افتد و پس از آن، روان با توجه به کردارش به جایگاهش روانه می‌شود. در روز چهارم پس از مرگ، روان به همراهی دثنا به‌سوی پل چینود حرکت می‌کند و داوری بر روی این پل صورت می‌گیرد. در گاهان چندین بار نام پل چینود (cinvatō pārətu-) آمده است. در متون اوستایی، تنها تعاریف محدود و کلی از کارکرد آن به ما می‌دهند. پل چینوت که در اشدودگاه اوستا به آن اشاره شده، از دو بخش «چینوت» که در اوستایی به معنای «جداکننده» (چینش‌دهنده) است و «پرتو» به معنای «پل» تشکیل شده است و این پل جداکننده «پرهیزکاران» از «بدکرداران» است. در گات‌ها این واژه از دو بخش «چین» به معنای چگونه و «پرتو» به معنای گذرگاه تشکیل شده است که روی هم، «گذرگاه چگونه زیستن» خواهد بود (پوردادو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۸). در این بینش به مادی بودن چنین گذرگاهی برای روان درگذشتگان اشاره‌ای نشده است و شاید مرحله‌ای خواهد بود برای مشورت و پرسش هر انسان از وجدان خویش پس از هر رفتار و کرداری که انجام داده است. بارتلمه ترکیب واژگان آن را به معنای «پل جداکننده» گرفته است که این پل بدی را از خوبی جدا می‌کند (Bartholomae, 1904, p.596).

در متون اوستایی به ابزار داوری اشاره نشده و در چندین یسن از گاهان به نقش آتش و «سرئوش» (saraoša) در داوری روان‌ها اشاره شده است. در دو بند نیز به نقش «سرئوش» با داوری و تقسیم عذاب و پاداش اشاره شده است. «سرئوش پاداش‌ها را مطابق با عدالت تقسیم خواهد کرد» (پوردادو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۰۶). در هادخت نسک این نکته آمده است که روان هر فرد به هنگام آمدن دثنا می‌تواند بداند که سرنوشتش چه خواهد شد. در متون گاهانی جز این اشارات چیز دیگری یافت نمی‌شود (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۶۷).

در مینوی خرد تفصیل بیشتری از این فرایند آمده است. در این کتاب، از ایزدان و دیوانی که روان را همراهی می‌کنند گرفته تا پل چینود و ترازویی که با آن کردار را می‌سنجند، به تفصیل بیان شده‌اند. در آغاز، ایزد رشن با ترازو بدی و نیکی روان را می‌سنجد؛ اگر فرد نیکوکار بود، از پلی می‌گذرد که پهنای آن به اندازه یک فرسنگ است و روان با همراهی ایزد سروش از روی پل می‌گذرد و در انتهای پل دوشیزه‌ای زیبارو به استقبال می‌آید. دوشیزه کارهای نیکوی فرد را بیان می‌کند (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۲۸-۲۷). در مورد روان فرد بدکار نیز اشارات دقیقی در این کتاب بیان

شده است. بعد از سنجش کردار توسط ایزد رشن، بدون اشاره به وجود پل در این مرحله، دیوان فرد بدکار را به سمت دوزخ می‌برند. در بین راه پیرزنی زشت‌خوی اعمال بد فرد را بیان می‌کند. در کتاب بندهشن، بیان توصیفات کمی دقیق‌تر است و تفصیل بسیاری از پل چنود بیان شده است (فرنخ‌دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰-۱۳۱).

نکته مهم این است که زمان رسیدن به پل در متون مختلف پهلوی متغیر است. در برخی متون، پس از مرگ، برخی بعد از چهارمین روز بعد از مرگ، گاهی اول دثنا را ملاقات می‌کنند و بعد به پل می‌رسند؛ گاهی داوری انجام می‌شود، بعد به پل می‌رسند؛ و تعبیری نیز وجود دارد که ابتدا بادی (خوشبو یا بدبو) به سراغ آنها می‌آید و بعد به پل می‌رسند. با تمام تفاسیل، این پل دروازه بهشت و جهنم است. با توجه به متون، پل همیشه سر جایش وجود داشته و جایگاهی معین دارد. مکانش در البرزکوه، «واقع در چکاد دائیتی» است. پل مینوی چوبین است و به اقتضای روان فرد، نازک یا پهن می‌شود. با این نکته، این نتیجه حاصل می‌شود که پل، قدرت و توانایی تشخیص روان فرد را دارد؛ چراکه در هیچ یک از متون درج نشده است که پل به دستور ایزدی یا نگهبانی، فراخ یا باریک شود. نکته پایانی و مهم درباره این پل این است که تنها نیکوکاران توانایی عبور از این پل را دارند و بدکاران قدرت و توانایی عبور از آن را ندارند (هیلنز، ۱۳۸۸، ص ۹۸).

۳. پاداش و پادافره

در گاهان تعبیری وجود دارد که طبق آن، افراد علاوه بر پاداش در جهان پسین، در جهان کنونی هم مورد لطف اهورامزدا واقع می‌شوند تا حیات متعالی برایشان به‌دست آید. بر اساس همین تعبیر، نیکوکاران در جهان پس از مرگ بهترین‌ها را پاداش خواهند گرفت و میهمان اهورامزدا خواهند بود و بدکاران عاقبتشان عذاب‌های طولانی مانند تاریکی طولانی، غذاهای بد و درد و رنج است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۴). برای جایگاه بدکاران و گنهکاران نیز تعبیر متعددی به کار رفته است که متداول‌ترین جایگاه، «خانه دروغ» (dujō dāmāna) است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۸). از تعبیر رایج دیگر در گاهان می‌توان به «بدترین هستی» (aṇhu acišta) اشاره کرد. از دیگر واژگان به کار رفته برای جایگاه گنهکاران در گاهان می‌توان به «سرای زشت‌ترین منش» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۱۶) و «سرای دیو» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴۷) اشاره کرد. در توصیف جایگاه بدکاران این گونه آمده است: «بدکاران در خانه دروغ به خروش و ناله و افغان مشغول خواهند شد و غذای آنها خورشت زشت و دوزخی خواهد بود» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۶۱). در عذاب آنها همین بس که از ملاقات با راستی و برخوردار نبودن از بهشت کافی است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۱).

در متون اوستایی ابتدا با اندیشه جاودان بودن پادافره و عذاب روح مواجهیم. در این متون، پادافره گناهان جاودانه است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۸۰ و ۶۰۲). بر اساس همین نگاه، بدکاران به‌طور جاودانه و همیشگی با دیوان هم‌نشین‌اند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۸۱)؛ مدام مشغول فغان و خروش و وای هستند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۶۲۶) و در تاریکی مدام‌اند و از آن‌رهایی ندارند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۵۲). در همین متون، این وحدت رویه وجود ندارد و این جاودانگی رد می‌شود؛ چراکه اگر بدکار توبه کند، توبه‌اش مقبول خواهد شد (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۲۲).

در متون گاهانی به مکان و جغرافیای دوزخ اشاره نشده است؛ اما اوستای جدید به دوزخی در شمال (بهار، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴) اشاره می‌کند و در *وندیباد* این دوزخ در زیر زمین است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۲۲). در اوستای متأخر، یک جایگاه هست. در حقیقت، با کمی تأمل درمی‌یابیم که همه این اصطلاحات به فکر و اندیشه وابسته است و سرای دروغ نیز که مستقیماً با کلمه «منش» ترکیب نشده است، علاوه بر آنکه ریشه متنی دارد، معرف یک موقعیت درونی است و مکان مشخص خارجی نیست (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۱).

در متون گاهانی، بهشت و دوزخ درجات و طبقاتی ندارند و تنها به گناهانی که در سرای دروغ در درجات بالا قرار دارند، اشاره شده است و از تن به همراه جسم یا روان در جهان پسین نامی و ذکرى به میان نیامده و تنها روان است که در این سفر به تنهایی حرکت می‌کند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۰).

۳-۱. پادافره

در هادخت نسک، تمامی مراحل داوری فرد در همان مرحله پس از گذر به جهان دیگر انجام می‌شود و پس از آن، فرد با توجه به پارسا یا بدکار بودن به جایگاه شایسته‌اش روانه می‌شود. اگر فرد بدکار باشد، روانش به تاریکی‌های بی‌کران خواهد رسید و غذاهایی مانند زهر انتظارش را می‌کشند (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱-۱۳۴). در این متون صراحتاً از سه طبقه سخن رفته است: آنان که بی‌دین و گناهکارند؛ دوم آنانی که پیرو آیین راستین و نیکوکارند؛ سوم کسانی که اعمالشان به ثواب و گناه آمیخته است. سزای گناهکاران دوزخ و پاداش نیکوکاران بهشت است؛ اما کسانی که کردارشان در زندگی گاهی خوب و گاهی بد بوده، نه در بهشت درآیند و نه در دوزخ؛ بلکه جای آنان در همیستان است. توصیفاتی که در متون متأخر بیان می‌شود، مادی‌تر و قابل لمس‌تر است.

در متون پهلوی، محلی که برای بدکاران مشخص شده و از آن نام برده شده است، «دوزخ» (dušox) است. در بندهشن محل دوزخ و کیفیت آن بارها و به تفصیل بیان شده است: «دوزخ در میانه زمین؛ آنجاست که اهریمن زمین را سفت و بدان درتاخت. چنین است که از آن پس همه چیز گیتی بر گرد دو بن، نبرد دو دشمن و آمیختگی فراز و فرود پدیدار شد» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱). دوزخ همان راهی است که اهریمن از طریق آن از درون زمین وارد می‌شود و بر تمام آفرینش می‌تازد و آن را تیره و تار می‌کند. این در محل رفت‌وآمد دیوان و گناهکاران است: «میزان عذاب‌های دوزخ توسط ایزد اردیبهشت کنترل می‌شود و نمی‌گذارند که دیوها بیش از حد مجاز، روان‌ها را مجازات کنند» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۷).

در کتاب *ارداویر/فنامه*، دوزخ در اعماق زمین قرار دارد؛ جایی که تاریک‌ترین و ترسناک‌ترین و بدترین است و دروغ و دیوان در آن جای دارند. در آن، نه از شادی خبری هست و نه از لذایذ (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۶۲). دوزخ در این کتاب در ۸۲ فرگرد توصیف شده است. ارداویراف دوباره به چینودیل بازمی‌گردد و روان دروندان را می‌بیند که در سه شب نخستین پس از مرگ، به اندازه‌ای که کسی در تمام زندگی در جهان آزار ببیند، دچار عذاب و رنج

هستند. روان بدکاران را عجزوۀ پیری که تجسمی از وجدان فرد بدکار است، رهبری می‌کند و از میان جای «اندیشهٔ بد»، «گفتار بد» و «کردار بد» می‌گذرد و به دوزخ داخل می‌شود. او در آنجا با سرما و گرمای شدید روبه‌رو شد. تاریکی چنان غلیظ بود که می‌شد آن را با دست گرفت و تعفن چنان شدید بود که می‌شد آن را با کارد برید. او دهان آزمند دوزخ را که مانند ترسناک‌ترین چاه بود، دید. مردمان در دوزخ چنان تنگاتنگ در هم انباشته شده‌اند که زندگی قابل تحمل نیست؛ با این همه، دوزخیان گمان می‌کنند که تنه‌ایند؛ و زمان چنان به کندی می‌گذرد که پس از سه روز می‌پندارند که دوران نه‌هزارسالهٔ جهان گذشته است. همه‌جا پر از آفریدگان نابکار است که از نظر ظاهر به بلندی کوه‌هایند و روان‌های بدکاران را می‌درند. این بخت‌برگشتگان بیچاره از فراوانی بارش برف و گرمای آتش تند سوزان و از تعفن مشمئزکننده و خاکستر در عذاب‌اند. هر روانی متناسب با اعمال بد خود، مکافات سختی می‌بیند (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۶۲-۶۵). طبق این متن، مکان دوزخ چنان که در آیین مزدیسنا مشخص شده، در شمال است و در زیر پل چینود قرار دارد (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۶۵). در کتاب مینوی خرد، دوزخ دارای چهار طبقه است که سه طبقهٔ نخست آن با اندیشهٔ بد، گفتار بد و کردار بد در ارتباط‌اند و چهارمین طبقه، تاریک‌ترین جای دوزخ است (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۳۶-۳۷).

۲-۳. پاداش

در اوستای متقدم توصیفی روشن از مکان بهشت به چشم نمی‌آید و تنها تعبیری از آن وجود دارد: «خوب‌ترین و نیکوترین»، «بهترین هستی» و جایگاهی است که فرد در اولین مرحله به آن می‌رسد (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۹). بیشتر زبان‌شناسان بر این باورند که معنای بهشت از آن استنباط می‌شود (Bartholomae, 1904, p.1399). در یسنای ۴۶ آمده است، به فردی که به من یکدل است، با اندیشهٔ نیک او را به wahišt وعده می‌دهم و کسی را که درصدد آزار رساندن به ماست، وعدهٔ عذاب می‌دهم (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۹). واژهٔ اوستایی «وهیشت» صفت عالی به معنای بهترین است و «انگهو» به معنای جهان بوده و زندگی موضوع آن است. در اوستا، سرای جاودانی، آنجایی که نیکوکاران به پاداش ایزدی برسند، زندگی بهترین یا جهان بهترین خوانده می‌شود. بعدها در فارسی این موصوف افتاده و فقط صفت عالی یعنی بهشت مانده است (پورداد، ۱۳۳۶، ص ۱۸). در گاهان با کلماتی روبه‌رو هستیم که یا دقیقاً به معنای بهشت هستند یا می‌توان معنا و مفهوم بهشت را از آنها برداشت کرد. این کلمات عبارت‌اند از:

«گرودمان» (Garō dāmāna): این کلمه مرکب از «گرو» و «دما» یا «مان» به معنای خانه است. «گرودمان» به معنای «خانهٔ سرود» است. در اوستا «گروتمان» و در ادبیات پهلوی «گرزمان» یا «گرتمان» به کار برده شده است. در یسنای ۳۰، بند ۴ نیز «بهترین اندیشه پاداش پرهیزکارانی دانسته شده است که از بین دو نیروی نیک و بد، اهورامزدا را برگزیده‌اند». در یسنای ۴۶، بند ۱۸، زرتشت می‌گوید: «به کسی که نسبت به من یکدل است، به وسیلهٔ اندیشه نیک، وهیشت (بهشت، به معنای بهترین هستی) را وعده می‌دهم». در یسنای ۵۱، بند ۱۵ آمده است که در «خانهٔ سرود،

اهورامزدا بهسوی فدیہ کنندگان خواهد آمد و با خود پاداشی را که زرتشت به ایشان وعده داده بود، خواهد آورد». در یسنای ۵۰ بند ۴ نیز «زرتشت آرزومند است که در برابر مشتاقان در خانهٔ سرود پذیرفته شود». بنابراین، مفاهیمی مانند «خانهٔ آواز» (یشت ۵۰ بند ۴؛ یشت ۵۱ بند ۱۵)، «خانهٔ اندیشهٔ نیک» (یشت ۳۳، بند ۱۵) یا «بهترین هستی» (یشت ۶۴ بند ۱۰) به نظر می‌رسد که محل دریافت پاداش اعمال خوب فرد در آن دنیا هستند (شاکد، ۱۳۹۳، ص ۶۸).

همچنین در یسنای ۳۲، بند ۱۵ آمده است که «پرهیزگاران به وسیلهٔ کمال و بی‌مرگی در خانهٔ اندیشهٔ نیک نگهداری می‌شوند». در سرود هفتم از یسنای ۴۵ گاهان، بهشت را برای راستان توصیف کرده‌اند: «رستگاری و خوشبختی از اوست برای خواستارانی که جویای آن‌اند - چه آنان که هستند و یا بوده‌اند یا خواهند بود - روان پیروان راستی، از خوشبختی جاودان برخوردار خواهد شد و رنج پیروان ناراستی پایدار خواهد ماند. این قانون را اهورامزدا از توانایی خویش مقرر داشته است». در اینجا دیده می‌شود که بهشت فقط برای یاران زرتشتی و پیروان او نیست؛ بلکه برای تمام کسانی است که از نیک‌منشی برخوردارند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۴).

در هادخت نسک در دومین فرگرد، شرح ورود روان نیکوکار به بهشت گزارش می‌شود: «در روشنایی سومین شب، روان مرد پرهیزگار احساس روشنی می‌کند و احساس می‌کند که از میان گل‌ها و بوی‌های خوش گذرانده می‌شود...؛ به نظر او می‌رسد که بادی از نیمهٔ جنوبی از جنوبی‌تر نیمه، بهسوی او وزان است، خوشبو، خوشبوتر از دیگر بادها... . به نظرش می‌رسد که در این باد، دینش پیش می‌آید...» (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲). در اینجا پس از اینکه با دتئایش ملاقات می‌کند، با او همراه و هم‌صحبت می‌شود (البته در اینجا خبری از داستان عبور از چنودپل و داوری نیست).

نخستین گام را که روان مرد پرهیزگار فرابرد، بر اندیشهٔ نیک بنهاد؛ دومین گام را که روان مرد پرهیزگار فرابرد، بر گفتار نیک بنهاد؛ سومین گام را که روان مرد پرهیزگار فرابرد، بر کردار نیک بنهاد؛ چهارمین گام را، روان مرد پرهیزگار فرابرد، در روشنی‌های بی‌کران بنهاد. آن‌گاه پرهیزکاری که نخست (پیش از او) مرده است، پرسیان او را گفت: چگونه ای پرهیزگار! بدین جایگاه‌های پر از گله و پر از پرنده و پر از کام‌خواهی آمدی؟ آن‌گاه اهورامزدا گفت: برای او از خوراکی‌های روغن بهاری برید. این است خوراک جوان نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار، نیک‌دین، پس از مرگ... (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲-۱۳۳).

پس هنگامی که پرهیزگار به آسمان صعود می‌کند، از سه پایهٔ آسمانی می‌گذرد: از پایهٔ ستارگان، پایهٔ ماه و پایهٔ خورشید (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴).

در فرگرد نوزدهم و نودیله نیز دربارهٔ فرد پرهیزکار و ورودش به بهشت چنین آمده است:

پس آن‌گاه دوشیزه‌ای خوش‌اندام، نیرومند و... روان نیکوکار را از فراز البرزکوه و از چنودپل می‌گذراند و در برابر ایزدان مینوی جای می‌دهد. بهمن از سریر زرین خویش برمی‌خیزد و بانگ برمی‌آورد: ای اشون! چگونه از آن جهان برآسیب بدین جهان جاودانه درآمده‌ای و بهسوی ما می‌آیی؟ روان‌های نیکوکاران به شادکامی به نزدیک اورنگ زرین اهورامزدا، به نزدیک تخت‌های زرین امشاسپندان، به گرزمان، به سرای اهورامزدا، به سرای امشاسپندان و به سرای همهٔ دیگر مینویان اشون می‌رسند. روان‌های نیکوکاران در آنجا با ایزد نریوسنگ دوست مزدا اهوره همنشینی می‌کنند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۶۷۳).

با خواندن این قطعه درمی‌یابیم که بهشت سه طبقه است و هر طبقه نماد همان گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک است که در آیین زرتشت ذکر شده؛ و طبقه چهارم هم با عنوان روشنایی بی‌پایان یاد می‌شود. نکته ذکرشده دیگر در این متن این است که فرد بوی خوش بهشت را از دور استشمام می‌کند و با ورود در آنجا، با پرهیزگاران، امشاسپندان و در نهایت اهورامزدا ملاقات می‌کند و همچنین از غذای مخصوص بهشتیان متنعم می‌شود؛ اما در *وندیداد* سخنی از طبقات بهشت نیست؛ دثنا مرد پرهیزکار را تا جایگاه ایزدان همراهی می‌کند؛ همه اشونان در گرزمان و در کنار اهورامزدا و امشاسپندان جای دارند و دوست و هم‌صحبت آنان می‌شوند. همچنین در روایت اول (*ه‌ادخت نسک*) سخنی از پل چینود نیست؛ اما در اینجا فرد به‌همراه دثنا از پل چینود عبور می‌کند و به بهشت وارد می‌شود.

در متون فارسی میانه، علاوه بر موارد ذکرشده، می‌توان به کلمه معادلی چون «پردیس» که در فارسی امروز در تمامی ادیان به‌معنای «بهشت» است، اشاره کرد. در روایت پهلوی درباره بهشت چنین آمده است: «فاصله زمین تا آسمان دارای تقسیماتی است و طبق یکی از این تقسیم‌ها، آن فاصله به چهار طبقه تقسیم می‌شود: ۱. از زمین تا ستاره‌پایه که محل ستارگان است؛ ۲. از ستاره‌پایه تا ماه‌پایه که جایگاه ماه است؛ ۳. از ماه‌پایه تا خورشیدپایه که محل استقرار خورشید است؛ ۴. از خورشیدپایه تا گرودمان (بلندترین طبقه آسمان یا عرش)» (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۸۳). بنا به روایت دیگری، گرودمان در خورشیدپایه قرار دارد.

در کتاب *مینوی خرد*، فقط برای روان پارسا «روشنی بی‌پایان» و معادل asar - rōšnih استفاده شده است. روان به این نقطه هدایت می‌شود و تا «ابد در خوشی کامل با ایزدان مینوی جاودانه می‌ماند» (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۲). در *مینوی خرد*، بهشت از ستاره‌پایه آغاز می‌شود و تا گرودمان که در روشنی بیکران قرار دارد و جایگاه اهورامزداست، ادامه دارد (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۳۰). اندیشه نیک و گفتار نیک و کردار نیک نام سه طبقه بهشت است. بنا بر معتقدات قدیمی زرتشتی، چنان‌که از اوستا برمی‌آید، برای آسمان چهار طبقه تصور می‌شده است که به‌ترتیب نزدیکی آنها به زمین عبارت‌ند از: طبقه ستارگان، طبقه ماه، طبقه خورشید و طبقه روشنی بی‌پایان. گاهی پایگاه ابر نیز به‌عنوان پنجمین طبقه بر آنها افزوده می‌شده است (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۰۰).

بنا بر آنچه در *مینوی خرد* به‌چشم می‌خورد، سخن از بهشتی است که چندین طبقه دارد و محل آرامش و آسایش پرهیزگاران است و روان پرهیزگاران در آنجا به تخت تزیین‌شده‌ای خواهد نشست؛ همچنین امشاسپندان و ایزدان در آن سکنا دارند و آنچه در اینجا به‌چشم می‌خورد، بوی خوشی است که نویددهنده ورود به بهشت است (مطابق با *ه‌ادخت نسک*).

در کتاب *بندهشن*، در تقسیم‌بندی دیگری، طبقات آسمان به هفت رسیده است؛ سه طبقه این پایه که محل استقرار ابر است و سپهر اختران که جایگاه سیارات و مکان امشاسپندان است، به چهار طبقه مزبور افزوده است (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰،

ص ۴۸). در این گرودمان، دو روزن و دو دمه و یک در دارد که به ترتیب، پیوسته از آنها آواز خوش، رایحه مطبوع و مزه های متنوع وارد می شود و موجب آرامش و نشاط روان های بهشتیان می گردد (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳). در کتاب بندهشن همانند مینوی خرد توصیفات مشابهی دارد. در متن بندهشن و مینوی خرد خصوصیات و طبقات بهشت به دو گونه بیان شده است: اول اینکه «بهشت، اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک» است و هم «نخست از ستاره پایه تا ماه پایه، دُدیگر از ماه پایه تا خورشید پایه و سدیگر از خورشید پایه تا گرودمان، که اینان طبقات بهشت اند» (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۶). طبقات جهنم نیز چنین توصیف شده است: «نخستین گام به اندیشه بد و گام دوم به گفتار بد و گام سوم به کردار بد رود. گام چهارم به پیش (اهریمن) بدکار و دیگر دیوان اندر رود» (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۶).

در کتاب دینکرد پنجم سخن از بهشتی است که دارای سه طبقه است و بوی خوش آن از دوردست به مشام می رسد و محل زندگی نیکوکاران، امشاسپندان و در نهایت اهورامزدا در روشنایی بی پایان است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶، ص ۴۴). بنا بر روایت ارداویراف نامه، هر طبقه ای از بهشت مختص و جایگاه روان انسان های خاصی است. در ستاره پایه، روان انسان های نیک قرار دارد. این افراد، اگرچه اعمال مهمی زیادی ندارند، دارای اعمالی خوب دیگری هستند که به واسطه همین اعمال خوب، شایسته بهشت و قرار گرفتن در طبقه اول و در ستاره پایه هستند. به روایت این کتاب، این افراد به سان روز نورانی و درخشان هستند. در طبقه دوم و ماه پایه، روان هایی قرار دارند که اعمال نیکشان از اعمال نیک روان های ساکن در طبقه ستاره پایه بیشتر است. در طبقه خورشید پایه، روان های پادشاهان، فرماندهان، شهریاران و کسانی قرار دارند که مسئولیت و تکلیف خود را به خوبی انجام داده اند و روان این افراد به روایت ارداویراف، به مانند روشنایی و درخشانی خورشید است. در گرودمان، طبقه ای هست که اهورامزدا به همراه امشاسپندان و ایزدان قرار دارند و بالاترین و برترین روان ها در آنجا هستند. در این طبقه، بخشدگان، سرایندگان گات ها، برپاکندگان دستورهای دینی، و بهدینان قرار دارند. آنها بر تخت ها نشسته اند و لباس زیبای بر تن و تاج جواهر نشان بر سر دارند و صورتشان به مانند الماس نورانی است. پادشاهان عادل و راست گفتاران از دیگر کسانی هستند که در این طبقه قرار دارند. آنها چون در زندگی دنیایی راستی را انتخاب کرده اند، بسیار شادمان هستند. کشاورزان، کدخدایان، پیشه وران، آموزگاران و... ساکنان دیگر این طبقه اند (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۵۰-۵۴).

۳-۳. همیستگان

در متون اوستایی به روان هایی اشاره شده است که بدی آنها با خوبی در یک سطح و اندازه قرار دارد. «با کسی که اعمالش با بدی و خوبی مخلوط است که تا به چه اندازه از آن درست و نادرست است» (پورداود، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۲۸). در گاهان هیچ عنوانی برای این افراد در نظر گرفته نشده است. همچنین در یسنای ۴۸، بند ۴ آمده است: «کسی که گاهی نیک و گاهی زشت منش است و از کردار و گفتار خود، وجدانش را مطیع هوا و هوس و خواهش خویش ساخته، چنین کسی به حکم ازلی تو، ای مزدا! در روز واپسین منفرد خواهد شد». در متن مقدس هیچ اشاره ای بیشتر از این

نشده است؛ اما پورداود در تفسیر، چنین بیان می‌کند: کسی که نیمه‌ای از کردارش ستوده و نیمه دیگرش نکوهیده است، در روز آمار پسین، نه از بخشش بهشت بهره‌ور باشد و نه به رنج دوزخ گرفتار شود. او را از نیکوکاران و بزهکاران جدا سازند و به جایی درآورند که «همستگان» (برزخ) نامیده شده است (پورداود، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۵۹). هیچ وصفی از آن و احوال روان‌ها در آن به چشم نمی‌خورد.

برخلاف متون اوستایی، در متون پهلوی در کتاب *روایت پهلوی* چنین آمده است: محل آن از زمین تا به ستاره‌پایه، همستگان است که ستاره‌پایه است (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۸۳). در *دادستان* دینی در پرسش ۳۲، از همیستگان گناهکاران نام می‌برد و آن را نخستین طبقه از سه طبقه دوزخ می‌شمارد: «جای روان گناهکاران پس از فرومردن تن، به سه مرز است: یکی همستگان گناهکاران خوانده شود و به بدی بیشتر و زیادت از نیکی آمیخته است و جای سهمگین و تاریک و گنده‌بو بسیار بدی است». در همان کتاب به همیستگان پرهیزکاران هم اشاره شده است. «روان پرهیزکاران به بلندی از پل بگذرد. اگر همیستگانی باشد تا بدان جا رود که او را آگاه است (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۶). در کتاب *صد در نثر و صد در بندهش*، پادشاهی جمشید را در همیستگان تأیید کرده است: «چون جمشید این سخن‌ها بگفت و از آن گناه جسته بود، پت کرد و پشیمانی خورد؛ برای گناهان خویشتن مقرر آمد. ایزد تعالی او را بیامرزید و از آن رنج و بلا برهانید و پادشاهی همیستگان بدو داد» (دباز، ۱۹۰۹م، ص ۱۰۰). در *مینوی خرد* آمده است که «هرکه را کار نیک و گناه با هم برابر است، جای او برزخ است» (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۲۶). در مورد شرایط و موقعیت آنجا نیز چنین آمده که از زمین تا ستاره‌پایه است و به‌جز از سرما و گرما، آنان را هیچ رنج و آفت دیگری نیست (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۲۱). در کتاب *دینکرد پنجم*، فصل هشتم، درباره بهشت و دوزخ و رستاخیز آمده است: «در میان این دو (بهشت و دوزخ)، میان زمین و ستاره‌پایه، همیستگان (برزخ) است و به آمیختگی از هر دو بهره‌ای دارد. کسانی که کارهای نیک و گناهانشان با هم برابر است، جای آنها در همیستگان است» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶، ص ۴۴).

نتیجه‌گیری

با نظر به اشاراتی که درباره حیات و زندگی بعد از مرگ در متون گاهانی آمده است، این نتیجه به دست آمد که هرچند از این متون تصویری شفاف و روشن از زندگی بعد از مرگ به دست نمی‌آید، اما همین اشاره‌های کوتاه نشان‌دهنده این است که سراینده یا سرایندگان متون گاهانی به زندگی بعد از مرگ، اخلاق محوری، فضیلت اعمال، پادافره بداران و پاداش نیکوکاران باور داشتند و بر این اعتقاد نیز بودند که جهان گیتوی در نهایت از اهریمن و نیروهای خالی خواهد شد و همه مخلوقات در جهانی نیک به دیدار اورمزد خواهند شتافت. هرآنچه در این متون یافتیم، جز اشاراتی کوتاه و نمادین نبود؛ اما در اوستای نو و در متون پهلوی، این اشارات و تصاویر، روشن و شفاف‌تر شدند و فرجام فرد را به صورت کامل بیان می‌کنند. در متون متأخر، اشاراتی که پیرامون حیات پس از مرگ هستند، با انسجام و یکدستی نسبی از متون متقدم به دوره میانه منتقل شده‌اند که نتیجه تحلیلی شامل این موارد است:

در متون گاهانی در مورد مفهوم مرگ و فرجام‌شناسی فردی اشاره‌های متعددی آمده که مرگ به معنای جدایی روح از تن است. این مفهوم در دوره‌های بعدی تکامل یافته و مرگ به معنای انتقال ارواح از جهان مادی به جهان دیگر تعبیر شده است. در متون اوستایی، مرگ به وسیله اهریمن به وجود می‌آید؛ اما در متون متأخر به یکی از دیوان نسبت داده شده است.

سرنوشت روان در متون متقدم بسیار موجز و خلاصه است و تنها اشاراتی را می‌بینیم؛ اما در متون متأخر، تمام رخدادهای سیر روان پس از مرگ به صورت تفصیلی بیان شده است.

زمان داوری فردی روان، چه در متون اوستایی و چه در متون پهلوی، با رسیدن روان به جهان پسین اتفاق می‌افتد؛ اما در مورد نحوه داوری و چگونگی آن، اختلاف است. برای مثال، حتی زمان رسیدن روان به پل در متون مختلف پهلوی نیز متغیر است.

در مورد پاداش و عذاب در متون اوستایی متقدم به ذکر جایگاه بسنده شده و اوصاف بهشت و جهنم بسیار کلی است؛ اما در متون پهلوی، شرح روان در رسیدن به بهشت و جهنم بسیار جزئی است و تمام حالات به صورت دقیق بیان شده و حتی مکان جغرافیایی بهشت و جهنم هم مشخص شده است.

دانستن این نکته بسیار مهم است که اوستایی که امروز در اختیار ماست، تنها یک‌چهارم از اوستای مرسوم در عهد ساسانیان است و این فرضیه را باید در نظر گرفت که احتمالاً در اوستای اصلی مطالب بسیاری درباره باورهای معادشناختی و حیات پس از مرگ موجود بوده است که اکنون در دسترس ما نیست.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۸). *زرتشت مزدیسنا و حکومت*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- آموزگار، ژاله (مترجم) (۱۳۷۲). *ارداویراف‌نامه*. تهران: معین.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد (مترجم) (۱۳۸۶). *دینکرد پنجم*. تهران: معین.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آئین زرتشت*. تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۷). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- بویس، مری (۱۳۸۱). *زرتشتیان باوره و آداب دینی آنها*. ترجمه عسکر بهرامی. تهران: ققنوس.
- بویس، مری (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: گستره.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۳۶). *یادداشت‌های گائاه*. تهران: دانشگاه تهران.
- پورداد، ابراهیم (مترجم) (۱۳۷۷). *یشت‌ها*. تهران: اساطیر.
- پورداد، ابراهیم (مترجم) (۱۳۹۴). *اوستا*. تهران: نگاه.
- تفضلی، احمد (مترجم) (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. تهران: توس.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: سخن.
- چاپچی امیرخیز، احمد و سعیدی هرسینی، محمدرضا (۱۳۸۱). *نگاهی به تدفین تابوت در ایران باستان*. تهران: سمیرا.
- دابار، ارواد بمانجی نسروانجی (۱۹۰۹ م). *صد در تشر و صد در بندهشن*. بمبئی: بی‌جا
- دالوند، حمیدرضا (۱۳۹۹). *متون فارسی زرتشتی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راشد محصل، محمدتقی (مترجم) (۱۳۶۶). *گزیده‌های زادسیرم*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ساندرز، ن. ک (۱۳۷۳). *بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز.
- شاکد، شائول (۱۳۹۳). *مفاهیم مینو و گیتی در متون پهلوی از ایران زرتشتی تا اسلام*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
- فرنبخ‌دادگی (۱۳۸۰). *بندهشن*. گزارنده: مهرداد بهار. تهران: توس.
- فضیلت، فریدون (مترجم) (۱۳۸۱). *دینکرد سوم*. تهران: فرهنگ دهخدا.
- قرشی، امان‌الله (۱۳۸۰). *ایران‌نامک*. تهران: هرمس.
- مزدایور، کتابیون (مترجم) (۱۳۶۹). *شایست ناشایست*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید (مترجم) (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید (مترجم) (۱۳۸۶). *هادخت نسک*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هیلنز، جان (۱۳۸۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: چشمه.

Amouzgar, Jaleh (Translator) (1993). *Ardavirafname*. Tehran: Moin.

Amouzgar, Jaleh and Tafazzoli, Ahmad (Translator) (2007). *Denkard Fifth*. Tehran: Moin.

Ashtiyani, Jalaloddin (1989). *Zoroaster Mazdeism and Government*. Tehran: Sazman-e Nashr-e Sahami.

Bahar, Mehrdad (1998). *From Myth to History*. Tehran: Cheshmeh.

Boyce, Mary (2002). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. Translation by Askar Behrami. Tehran: Qoqnoos.

Boyce, Mary (2014). *History of Zoroastrianism*. Translation by Homayoun Sanati Zadeh. Tehran: Gostareh.

- Chaychi Amir Kheizi, Ahmad and Saeedi Harsini, Mohammad Reza (2002). *A Look at Coffin Burial in Ancient Iran*. Tehran: Samira.
- Dabhar, Ervad Bomanji Nasarvanji (1909). *Sad dar Nasr and Sad dar Budaresh*. Bombay: No publisher.
- Dalvand, Hamid Reza (2020). *Persian Zoroastrian Texts*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Farhang Dadgi (2001). *Bundahishn*. Narrated by: Mehrdad Bahar. Tehran: Tous.
- Fazilat, Fereydoun (Translator) (2002). *Denkard Third*. Tehran: Farhang Dehkoda.
- Hinnells, John (2009). *Understanding Iranian Mythology*. Translation by Jaleh Amouzgar. Tehran: Cheshmeh.
- Mazdapour, Katayoun (Translator) (1990). *Shayest na Shayest*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Mirefkhraei, Mahshid (Translator) (1988). *Pahlavi Rivayat*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Mirefkhraei, Mahshid (Translator) (2007). *Hadukht Nask*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Oshidari, Jahangir (1992). *Encyclopedia of Mazdeism: Explanatory Dictionary of Zoroastrian Faith*. Tehran: Markaz.
- Pur Davood, Ebrahim (1957). *Notes on Gathas*. Tehran: University of Tehran.
- Pur Davood, Ebrahim (Translator) (1998). *Yashts*. Tehran: Asatir.
- Pur Davood, Ebrahim (Translator) (2015). *Avesta*. Tehran: Negah.
- Qarshi, Amanollah (2001). *Iran-nameh*. Tehran: Hermes.
- Rashed Mohassel, Mohammad Taghi (Translator) (1987). *Selections of Zadspram*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Sanders, N.K. (1994). *Heaven and Hell in Mesopotamian Mythology*. Translation by Abolqasem Esmaeilpour. Tehran: Fekr-e Ruz.
- Shaked, Shaul (2014). *Concepts of Menog and Geti in Pahlavi Texts from Zoroastrian Iran to Islam*. Translation by Morteza Thaqebfar. Tehran: Qoqnoos.
- Tafazzoli, Ahmad (1999). *History of Pre-Islamic Iranian Literature*. Tehran: Sokhan.
- Tafazzoli, Ahmad (Translator) (1975). *Menog i Khrad*. Tehran: Tous.

English

Bartholomae, Ch. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Trubner.