

مقایسه ارداویراف‌نامه و التوهم حارث محاسبی

کبری بهمنی*^۱، سهیلا صلاحی مقدم^۲

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دورود

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا

پذیرش: ۱۳۹۶۳/۳۱

دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۳

چکیده

ارداویراف‌نامه اثری از عهد ساسانی و به زبان پهلوی است. متن فارسی آن از روی ترجمه فرانسوی نوشته شده است. التوهم نوشته حارث محاسبی، از عرفای قرن سوم، و به زبان عربی است. این اثر هنوز ترجمه نشده است. هردو اثر دربردارنده مشاهدات انسان خاکی از عالم ملکوت‌اند. ویراف در جامعه زرتشتی‌ای که با حمله اسکندر مبنای دینی و اخلاقی آن دچار آشفتگی شده است، به‌منظور رفع شک عروج می‌کند. محاسبی نیز در جامعه اسلامی واعظی عارف است. هدف، ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی عصر، و طبقه اجتماعی هردو- به این معنا که یکی عارف و دیگری متشرع است- بر تصویرسازی‌های بهشت و دوزخ اثر گذاشته است. بهشت و دوزخ در ارداویراف‌نامه براساس کارکردهای اجتماعی افراد و مبتنی بر بینش گیتی‌شناختی زرتشتیان ترسیم می‌شود؛ درحالی که در التوهم تأکید بر دوری و نزدیکی به خداوند است. باوجود اندیشه اسلامی محاسبی، مراحل سفر در هردو یکسان است و غایت هردو رسیدن به «روشنی بیکران». اگرچه عروج محمل موقعیتی تاریخی و اجتماعی است، هردو اثر بر الگوی جمعی کمال‌یابی که از ریشه‌های عمیق برخوردار است، منطبق می‌شوند. محاسبی با گزینش آیات، احادیث و به‌کارگیری قدرت تأویل، مشاهدات خود را با الگوهای جمعی کمال سازگار کرده است.

واژه‌های کلیدی: معراج، ارداویراف‌نامه، التوهم، حارث محاسبی، ادبیات تطبیقی.

فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی
دوره ۵، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، صص ۲۳-۴۷



۱. مقدمه

قدرت معنایی مرگ باعث شده است در همه دوره‌ها به آن واکنش نشان داده شود. در میان اساطیر بین‌النهرین، از قدیمی‌ترین سفرها به دوزخ، سفر اینانا^۱ است (ساندرز، ۱۳۸۲: ۱۷۱). حاصل سفر به جهان زیرین در اساطیر بین‌النهرین، مشاهده دو جایگاه متمایز است: بهشت و دوزخ. بهشت جایگاه راست‌کاران است با باغستان‌های رنگین و دوزخ محل گناه‌کاران است با آفتاب مغرب و ایزد پریده‌رنگ (همان، ۱۵۴).

«در فرهنگ ایرانی، آثار بسیاری دربارهٔ معراج و جهان پس از مرگ خلق شده؛ به گونه‌ای که برخی از محققان کامل‌ترین دستگاه مرتبط با معراج را در جهان باستان متعلق به تفکر و تخیل ایرانی می‌دانند» (نامورمطلق، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

معراج‌نامه‌ها دغدغهٔ انسان برای پاسخ‌گویی به ابهامات مرگ و بازافتن قداستی است که با گناه فراموش شده است. میرچا الیاده، اسطوره‌پژوه رومانیایی، در آثار مختلف خود نشان می‌دهد تکرار و تناوب زمان اساطیری مقام شامخی در بینش دینی نوع بشر دارد. وی با بررسی رمزهای آفرینش کیهان و مجله‌های امر قدسی به این نتیجه می‌رسد که «دیالکتیک فضاهای قدسی، از هر زاویه که در آن نظر کنیم، همواره نمودگار "حسرت بهشت" است» (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵۸). عروج تجسم آیینی و مذهبی این حسرت است؛ حسرتی که در ادبیات، «آن روزها» گفته می‌شود.

از نظر الیاده، اعمال آیینی‌ای که رازآموز برای رسیدن به مرکز انجام می‌دهد، به قصه‌ها و عزیمت قهرمانان قصه انتقال می‌یابد. مرگ نیز با انبوهی از اساطیر و افسانه‌ها، مشکلات رازآموز یا قهرمان را برای دخول در «منطقه ممنوع» که همواره رمز قلمرو ماورای طبیعت: بهشت یا دوزخ است، نقل می‌کند (همان، ۳۹۹).

بررسی معراج‌نامه‌ها علاوه بر اسطوره‌شناسی، ادیان‌شناسی تطبیقی و غیره، به لحاظ ارتباط با ادبیات و تحول نوع (حماسه و عرفان) اهمیت دارد. سفرهای باستانی به جهان مردگان را گونهٔ حماسی شمرده‌اند؛ زیرا ماهیت اساطیری آن بیانگر تفکرات فلسفی بشر است. «معمولاً معنای

حماسه را توسعه داده، آن را به آثاری که در یکی از ابعاد، دارای روح حماسی باشند نیز اطلاق می‌کنند. نورتروپ فرای حتی انجیل را هم حماسی خوانده است» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۶۷). در این سفرها، رازآموزی که به مرکز می‌رسد، شبیه به قهرمان حماسه، موانع را پشت سر می‌گذارد و به منطقه ممنوع که همان جایگاه شهبانوان، طلسم‌ها و گنج‌هاست، دست می‌یابد. سفرهای روحانی در متون بعد از اسلام جزء ادبیات عرفانی شمرده شده‌اند.

معراج ویراف یکی از معراج‌های دنیای باستان در فرهنگ ایرانی است. در زبان فارسی، دو ارداویراف‌نامه وجود دارد: *ارداویراف‌نامه‌ای* که فیلیپ ژینیو از پهلوی به فرانسه ترجمه کرده^۲ و *ارداویراف‌نامه‌ای* که زردشت بهرام پژدو غیرمستقیم از متن پهلوی در بحر هزج به نظم کشیده (آموزگار، ۱۳۶۲: ۹۵). متن پهلوی *ارداویراف‌نامه* شامل تاریخچه مختصری از سرنوشت دین زرتشتی، سپس گزینش روحانی فرزانه‌ای برای معراج، آغاز معراج که شامل شرح سفر آسمانی ویراف به همراهی سروش و آذرایزد، دیدار اورمزد، گذر از پل چینوت، دیدار زنانی که تجسم اعمال‌اند، مدارج بهشت و دوزخ، عبور از سه مرحله ستاره، ماه و خورشیدپایه، رسیدن به گرزمان یا سرزمین روشنی‌های بی‌پایان، ملاقات امشاسپندان، بازگشت به دنیا، فراخواندن دبیر و ثبت مشاهدات است.

در دوره اسلامی، معراج پیامبر و آموزه‌های قرآن، اساس معراج‌ها و واقعه‌های عرفا قرار گرفت. معراج‌های صوفیه از قرن سوم هجری شروع شد و تا قرن هشتم ادامه یافت. *التوهّم* ظاهراً جزء نخستین معراج‌های صوفیه، و اثرپذیری از معراج رسول اکرم در آن آشکار است (مقابله، ۲۰۱۰: ۶۶).

التوهّم نوشته حارث‌بن اسد محاسبی به زبان عربی^۳ است. وی از قدمای نویسندگان صوفیه، و استاد جنید و بسیاری از عرفای متقدم است. تاریخ تولدش نامشخص، ولی زمان وفاتش را سال ۲۴۳ق در بغداد ثبت کرده‌اند. محاسبی از مردم بصره و ساکن بغداد بوده و فرقه محاسبیه پیروان اویند (غنی، ۱۳۸۶: ۳۸۵). وی اولین بار «معرفت» را به مفهومی و رای تلقی اهل سنت تعلیم داد و قواعد و اصول تصوف را از دیدگاهی متفاوت با نظرگاه اهل سنت به

شاگردان خود آموخت (اینالجیق، ۱۳۷۰: ۸۲). از ویژگی‌های فکری محاسبی در التوهم ستیز با معتزله است (الیافی، ۱۴۱۱: ۱۲). وی معتقد به دیدار خداوند است.

با وجود اهمیت محاسبی در عرفان اسلامی، درخصوص جنبه‌های فکری و عرفانی التوهم تحقیق نشده؛ درحالی که پژوهش‌های مختلفی درباره‌ی ارداویراف‌نامه و مقایسه آن با معراج‌نامه‌های دیگر از جمله رساله «الغفران» صورت گرفته است. تعامل زبان فارسی و عربی از گذشته‌های دور بیانگر عمق و گستردگی پیوند اندیشه و ادبیات این دو زبان است. بررسی تأثیر این ارتباط عمیق و طولانی از طریق پژوهش‌های تطبیقی ما را به شناخت بهتر فرایندهای جذب و بازسازی آثار ادبی می‌رساند و از سوی دیگر، شناخت بهتری از فرهنگ خودی می‌دهد؛ زیرا آنچه جذب شده، با تلفیق و جمع عناصر متعلق به بافتش دوباره وارد فرهنگ خودی می‌شود.

هم‌جواری میان ایران و سرزمین‌های عربی از گذشته دور، شکل‌گیری دولت‌هایی که گاهی مرزهای جغرافیایی میان ایران و عرب را تغییر می‌دادند و در نتیجه، در بخشی از مناطق، ملتی برای مدت طولانی جزء ملتی دیگر درمی‌آمد، رفت‌وآمدها، بازرگانی و سرانجام جنگ‌ها، تبعات آن و تحولات اجتماعی گوناگون، ارتباط و پیوند میان این دو ملت را در پی داشته و بر اثر آن، مشترکات و شباهت‌های گوناگون میان فرهنگ، ادبیات و دانش دو ملت - چه در جهت داشتن ریشه‌ها و آبشخورهای مشترک و چه از حیث تأثیرگذاری متقابل در زمینه‌ها و ابعاد مختلف - رقم خورده است (ندا، ۱۳۹۴: چهل).

طه ندا در بخشی از کتاب خود، ارداویراف‌نامه و رساله «الغفران»، و خیام و دانته را مقایسه کرده است. وی معتقد به اثرپذیری خیام و دانته از رساله «الغفران» است؛ اما باینکه به ارداویراف‌نامه اشاره کرده، از مباحث تاریخی مرتبط با اثرگذاری یا نفوذ آن در فرهنگ و اندیشه عربی سخنی نگفته است. طه ندا (۱۳۹۴: ۹) بر این باور است که اگر دلیل قاطعی برای اثبات رابطه بین دو اثر وجود نداشته باشد، از حوزه ادبیات تطبیقی خارج می‌شود. به‌قرینه می‌توان گفت وی معتقد است ارداویراف‌نامه بر اندیشه و فرهنگ عربی اثر گذاشته است.

غنیمی هلال نیز به احتمال اثرپذیری ابوالعلاء از ادبیات قدیم فارسی در رساله «الغفران» اشاره کرده است.

محاسبی اهل بصره و از همه مهم‌تر پدرش ایرانی بوده است. توجه به بصره در مطالعات تطبیقی اهمیت دارد؛ زیرا محل سکونت ایرانیان بوده است. «گروه زیادی از مردم اصفهان، جماعتی از اهل بخارا و سپاه یزدگرد ساسانی که در برابر سپاه عرب تسلیم شدند، از ابوموسی خواسته‌اند اجازه دهد در شهر بصره اقامت کنند. پس از آن جنگ‌جویان ایرانی پی‌درپی به بصره مهاجرت کرده‌اند» (همان، ۴۷).

شواهد مذکور گمانه‌های «تأثیر» را تقویت می‌کند. *التوهم* در تقاطع فرهنگ ایرانی، آیین‌های رازآموزی و گسترش دین اسلام شکل گرفته است. تعیین سهم هریک به مطالعات تاریخی بیشتر و بررسی روند تحول معراج‌نامه‌ها نیاز دارد. از طریق مقایسه *التوهم* با رساله «الغفران»، و معراج پیامبر و معراج‌های صوفیه می‌توان نفوذ *رد/ویراف‌نامه* را به‌طور دقیق ارزیابی کرد.

پژوهش حاضر نمی‌تواند قاطعانه بحث اثرپذیری را اثبات کند؛ بنابراین در چارچوب روش تطبیقی منطبق بر مؤلفه‌های مکتب امریکا، دو اثر را مقایسه و عناصر مشابه و متفاوت را به‌شیوه توصیفی-تحلیلی معرفی می‌کند. اگر ارزیابی ما براساس احتمال همسانی تصادفی درمقابل احتمال تأثیر باشد، با درون‌مایه‌ای مواجهیم که بارها در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف تکرار شده است و در مقام کارکرد متعالی ذهن درک کامل‌تری از نتایج تشابه دراختیار ما می‌گذارد؛ زیرا «گاهی بین آثار ادبی ملت‌های گوناگون شباهت‌ها و مشترکاتی یافت می‌شود که حاصل مشترکات روحی انسان‌ها با هم است، نه ثمره اخذ و اقتباس. تجربه‌های دینی، روحی و عرفانی از این قسم مشترکات است» (صلاحی مقدم، ۱۳۸۶: ۱۱).

براساس مؤلفه‌های مذکور، پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخ این پرسش‌هاست: آیا ساختار دوقطبی مکان‌های ازلی، غایت انسان و نحوه ارتباط انسان با امر قدسی در دو اثر باوجود تفاوت دوره، دین و فرهنگ شبیه است؟ بین نگاه عارفی که غایت کمال را می‌جوید و پارسایی که نگران انحراف در دین است، چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد؟



۲. تفاوت‌ها و شباهت‌های ساختاری

بنیان اساطیری هر دو اثر بر یک اصل مهم نهاده شده است: هردو با رجعت به زمان نخستین، کمال و قدرت واقعه آغازین را تکرار می‌کنند. زمان بی‌آلایش نخستین به دلیل گناه و فراموشی نیاز به تکرار دارد. حمله اسکندر آیین زرتشتی را از معیارهای آغازین منحرف کرده است؛ با عروج ویراف، دوباره آیین‌ها و فرامین دینی ابلاغ و نخستین بعثت تکرار می‌شود. در *التوهم*، محاسبی به زمان نخستین آفرینش، یعنی زمانی که انسان در همسایگی الله به سر می‌برد، باز می‌گردد؛ زیرا غایت، رسیدن به مقام قربی است که بر اثر گناه از دست رفته است.

عزیمت از زمین به آسمان که با بنیان‌های اساطیری مشترک و اشراقات ازلی صورت می‌گیرد، در هردو اثر در برخی عناصر و شیوه بیان تفاوت دارد. در اینجا منظور از ساختار، چارچوب‌های ساختاری که براساس فرایندهای تحول کلامی روساخت و ژرف‌ساخت روایت را دربرمی‌گیرند، نیست؛ بلکه منظور نگاهی به جنبه‌های روایی و عناصر داستانی است.

بخش عمده *التوهم* شامل توصیف دنیای درون است. *التوهم* از انسجام، پیراستگی و زبان توصیفی قوی‌تری برخوردار است. از ویژگی‌های برجسته این زبان ملموس کردن حوادث، پرتاب مخاطب به عرصه قیامت، و درک تنهایی و وحشت سرزمینی ناشناخته است. در واقع، *التوهم* آنچه را درک‌پذیر نیست، ملموس و مشهود می‌کند. واژه «التوهم» بارها در متن تکرار می‌شود و در کنار شیوه خاص روایی‌گری، فاصله بین راوی و مخاطب را به حداقل می‌رساند؛ درحالی که *ارداویراف‌نامه* شنیدن دیدنی‌ها و شنیدن‌های قهرمان است و پس از بازگشت نوشته می‌شود. در *التوهم* مانند رمان‌های پست‌مدرن، از شیوه روایت دوم‌شخص مخاطب استفاده شده است. راوی *ارداویراف‌نامه* اول‌شخص است و «آنجا» را روایت می‌کند؛ درحالی که محاسبی با کشاندن خواننده به عرصه رستاخیز، زمان را به اکنون و مکان را به اینجا مبدل می‌کند؛ با ایجاد تعلیق، مخاطب را متأثر و با توصیف و صحنه‌پردازی، حس انتظار و سردرگمی قیامت را به خواننده منتقل می‌کند: «تو در آن حال چشم‌برراهی. جانت در اقامتگاه بهشتی به سرخواهد برد یا در دوزخ!» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۵۵). هنگام آمدن مأموران دوزخ، یکی

از زنده‌ترین و ملموس‌ترین صحنه‌ها را می‌آفریند. مأموران با پتک‌های رویین در دست و لباسی از آتش، دوزخ را می‌آورند. دنبال فلان‌بن فلان می‌گردند و نامش را بر سر خلاق ندا می‌دهند (همان، ۱۶۵).

برخلاف صحنه‌پردازی‌های *التوهم* که مخاطب را ساعت‌ها در فضای حسی خود محصور می‌کند، *ارداویراف‌نامه* در بندِ صحنه‌پردازی نیست. در این ارزش‌گذاری، باید به تقدم زمانی *ارداویراف‌نامه* نیز توجه کرد.

هر دو اثر با نمایش عذاب و پادافراه بر موعظه و تغییر در بینش مخاطب تأکید می‌کنند. تحذیر، تحریض و تخاطب از ویژگی‌های موعظه محاسبی است. وی گاه نقل حوادث را با موعظه که کوتاه و متناسب با کلام است، متوقف می‌کند. محاسبی واعظی بلیغ است که اشک مخاطب را جاری می‌کند (ر.ک: الیافی، ۱۴۱۱: ۱۲). مخاطب را در دوزخ می‌هراساند، در بهشت می‌خندانند و با ضربه‌های وعظ در خلال آن، وی را به زمان حال بازمی‌گرداند: «به او پناه بر، امید که لغزش‌هایت را ببخشد. به یاد بیم او باش تا بر تو ترحم کند؛ زیرا خطر بزرگ است و تن تو ناتوان و مرگ نزدیک» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۷۸). موعظه پایانی، جمع‌بندی نهایی‌ای است که واعظ می‌خواسته با ایراد روایت، به آن دست یابد. «مشتاق باش به سوی پروردگارت؛ او را محبوب خود بدان تا در بین تو و او هیچ جداکننده و روی‌برگرداننده‌ای نباشد» (همان، ۲۰۱).

در *ارداویراف‌نامه*، وعظ فقط در پایان معراج آن هم از زبان اورمزد آمده است. ویراف اندرز اورمزد را همچون پیامبران ابلاغ می‌کند: «راه اهلاپی را پیش گیرید. نه در فراخی، نه در تنگی و به هیچ طریقی از آن برمگردید. اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک بورزید» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۹۶). *التوهم* مرحله‌ای از تحول در فن وعظ را در متون رازآموزی نشان می‌دهد و نوعی تلفیق رازآموزی با مبانی شریعت و وعظ است.

در *التوهم*، مرگ تصویر می‌شود تا از سرور انسان بکاهد و ترس از خشم خدا او را از بزه دور نگه دارد؛ به همین دلیل، با موعظه و تصویر لحظه مرگ آغاز می‌شود. *ارداویراف‌نامه* با



شیوه سنتی حکایت‌گویی آغاز می‌شود: «چنین گویند که یک بار...» (همان، ۴۱) و با اشاره به حمله اسکندر به روایت تاریخی نزدیک می‌شود: «پس گجسته (= ملعون) گنامینو (= روح مخرب، اهریمن) دروند (= بدکار) برای اینکه مردمان به این دین شک کنند، گجسته اسکندر یونانی مصرنشین را گمراه کرد که با ستمگران و نبرد و بیماری به ایران‌شهر آمد» (همان‌جا). از دیگر ویژگی‌های متمایز التوهم توجه به فضاست که نتیجه دقت در صحنه است. تصویرها با تمرکز بر احساس درونی مخاطب جزءنگارانه و هنرمندانه‌تر است. وجوه تشابه و تفاوت در هردو سفر، به‌ترتیب مراحل طی کرده‌اند، به‌صورت زیر بررسی می‌شود:

۲-۱. مرگ و گسست از جهان مادی

ویراف با «خلع بدن» از طریق نوشیدن سه جام زرین «می و منگ گشتاسبی» به سفر آسمانی می‌رود (ژینیو، ۱۳۸۶: ۴۸). تجربه «خلع بدن» تجربه‌ای دیرین، و حاصل آن شهود در عالم خیال است. عالم خیال رابط بین عالم محسوس و معقول است و با نفی جسم و مادیت در نظرگاه انسانی تجسم می‌یابد (کرین، ۱۳۸۷: ۳۲). خلع بدن نزد میرداماد «شرط اصلی وصول به مقام حکمت تلقی می‌شود و البته نزد شیخ کبری و بعضی از مشایخ کبرویه هم شرط نیل به شهود عالم غیب محسوب است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۲۴۶). سابقه خلع بدن به آیین‌های شمنی می‌رسد (ر.ک: مفتاح، ۱۳۸۱: ۵۶). اتصال به عالم خیال در عرفان عهد اسلامی از طریق واقعه تحقق می‌یابد. نتیجه خلع بدن و واقعه یکی است: ارتباط با غیب. به‌گفته صاحب مصباح‌الهدایه، در حالت واقعه، اهل خلوت از محسوسات غایب می‌شوند و حقایق امور غیبی بر ایشان کشف می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۲۴). در این حالت، جهانی دیگر در معرفت انسان کشف می‌شود؛ جهانی که با ادراک مادی دریافتنی نیست. سفرهای صوفیه شرح‌گذار از زندان تن و عالم محسوسات، و عروج به سمت شرق، نور و حقیقت‌اند. «این آثار را باید نوعی از معراج‌نامه‌ها شمرد که در همه آن‌ها روح قبل از مرگ، دنیای پس از مرگ و سرنوشت خود را مشاهده و تجربه می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲۸۶).

پس از گسست از جهان مادی، اولین شهود ویراف و محاسبی نحوه گذار به جهان دیگر است؛ یعنی آنچه روان باید برای ورود به عالم دیگر تجربه کند. در *ارداویراف‌نامه* روان به مدت سه شب بر بالین جسم می‌ماند (ژینیو، ۱۳۸۶: ۵۰). پس از سه شب و عبور از رود، با سه گام به پل چینود می‌رسد. رود تاریک یادآور رودخانه مرگ در اساطیر یونانیان است. مردگان برای رسیدن به دوزخ هادس^۴ باید از این رود بگذرند؛ در غیر این صورت، سرگردان باقی می‌مانند.^۵ *التوهم* درد جان‌کندن و قبر را به تصویر می‌کشد: «خود را در جان‌کندن، غم و بی‌تابی بنگر. آن هنگام که قاصد مرگ آمده تا روح را از پایت بیرون کشد و تو درد کشیدن روح را حس می‌کنی، جدا شدن آغاز می‌شود» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۵۳).

آنچه در *التوهم* به‌عنوان مرگ حتمی و گریزناپذیر به تصویر کشیده شده، با مرگ موقت ویراف که برای دریافت مبانی دین است، فرق دارد. به‌تبع این تفاوت در *ارداویراف‌نامه* سخنی از جان‌کندن نیست. در *التوهم* بعد از ورود به جهان مردگان، بازگشت متصور نمی‌شود؛ درحالی که ویراف پس از هفت شبانه‌روز بازمی‌گردد.

۲-۲. قیامت

در *ارداویراف‌نامه*، قیامت توصیف نشده؛ اما در *التوهم*، این واقعه منطبق با آیات و روایات تبیین شده است؛ جایی که عقل سرگشته و القاب و عناوین فراموش می‌شود: «چه می‌اندیشی درباره روزی که مصطفی را آدم خطاب کنند، کلیم را موسی و روح را عیسی بخوانند [...] وای، تو در این میان کجایی؟» (همان، ۱۶۱). گناه‌کاران در برابر خدا سال‌ها برپا ایستند؛ آن‌چنان که شکمشان از سوز گرسنگی خاکستر شود (همان، ۱۵۹). ویژگی دیگر قیامت حضور وحوش، شیاطین و فرشتگان در صحرای قیامت است (همان، ۱۵۶-۱۵۷).

۲-۳. دوزخ

در *التوهم*، مجازات‌ها کلی است و گروه‌های مختلف گناه‌کاران تفکیک نشده‌اند. عذاب‌های قیامت شامل ترس، وحشت، گرمای شدید خورشید، نبود سایه‌سار، عطش و عرق است. عرق



ریختن به تناسب میزان گناه در قیامت جزء عذاب‌های مشخص التوهم است. خستگی از ایستادن در قیامت و سردرگمی گناه‌کاران را بی‌تاب می‌کند: «پروردگارا، بر من ترحم کن و مرا از این حال خلاصی بخش حتی اگر به دوزخ می‌فرستی» (همان، ۱۵۹).

عذاب‌های جسم در التوهم عبارت‌اند از: فروشدن سیخ در گوشت و پوست، زوره کشیدن آتش در تن، آب شدن تن و ریختن گوشت، بی‌خوابی، بی‌نسیمی و ازدست دادن زیبایی: اگر عذاب‌شدگان را دیده‌ای که آتش گوشتشان را خورده؛ زیبایی‌شان را برده؛ جوانی‌شان را فرسوده و تنها استخوان سیاه و سوخته‌ای برجای نهاده؛ بی‌تاب و پریشان در زنجیرها مانده‌اند و با فریاد و ناله گریسته‌اند، دلت بر رنج بیچارگی و بدبویی آنان بسوزد و روح از شدت سوزش بدن‌ها و حرارت نفس‌هایشان در تنت باقی نماند. چگونه تاب می‌آوری که خود یکی از آن‌ها باشی؟ درحالی که امید و آرزویت ازدست رفته و یأس بر آن افزوده (همان، ۱۷۷).

در کنار این‌ها، حمیم و زقوم براساس آیات قرآن، از عذاب‌های مشخص دوزخ‌اند. دوزخیان بین حمیم و آتش پیوسته در رفت‌وآمدند. گناه‌کار با دلی پر از حسرت و اندوه پروردگارش را می‌خواند؛ اما صدایش برای خداوند ناخوشایند است و این برای گناه‌کار عذاب است جان‌کاه: «در دوزخ دور باشید و با من سخن مگویید» (همان، ۱۷۶).

اگرچه تفکیک گناهان و رعایت تناسب در مجازات‌ها مانند خوردن مال یتیم، رباخواری و... مطابق آیات و احادیث در معراج پیامبر ذکر شده (ابوعلی سینا، ۱۳۷۵: ۳۵-۳۶)، در التوهم به این موضوع اشاره نشده و بر عذاب‌های روح و سختی آن‌ها بسیار تأکید شده است. عذاب‌های روح عبارت‌اند از: انتظار، یأسی که از شنیدن خبر خشم خداوند در جان گناه‌کار می‌نشیند، اندوه بی‌نهایت، روسیاهی، هلاکت و ویرانی درون، سرگستگی، حقارت، عریانی، تنهایی، وحشت و نگرانی در ازدحام خلایق. عذاب‌های روح جاویدند و پس از نابودی جسم نیز ادامه می‌یابند: «جسم بفرساید؛ اما اندوه یا شادی روح نفرساید» (همان، ۱۵۵). از

توصیف‌های زیبا در *التوهم*، توصیف افسوس و پشیمانی گناه‌کاران است؛ آن‌گاه که لرزش درهای دوزخ را درحالی که بسته می‌شود، می‌شنوند:

الله آن‌ها را درهم کوبیده تا هیچ‌کس خارج نشود. پس دل‌ها از یأس ابدی از رهایی
بترکد [...] زنجیرها هرگز پاره نشود. افسوس بی‌نصیبی از همسایگی خداوند
پیوسته در دل‌هایشان باشد. بر گریه‌هایشان رحم نیاورند؛ زیرا خشم خداوند بر آن-
هاست. در نزد او خوار شدند (همان، ۱۷۶-۱۷۷).

در *التوهم*، دوزخ براساس توصیفات قرآنی شخصیت انسانی می‌یابد. خداوند به جبرئیل
می‌گوید دوزخ را برایم بیاورید. آن‌گاه دوزخ سؤال پروردگار را پاسخ می‌دهد. محاسبی با
استفاده از فعل‌های انسانی مثل غریدن و به‌فریاد آمدن، تصویری هولناک از دوزخ ترسیم
می‌کند. «دوزخ به نگهبانانی که خلق را می‌گیرند، می‌گوید که گردن‌ها را پیش آرند؛ آنان را
چون پرنده‌ای که دانه برمی‌چیند، برگیرد؛ بر ایشان بیچد و در آتش افکند» (همان، ۱۶۴).

در *ارداویراف‌نامه*، دوزخ چاهی هزار ارش است که به بن آن نرسند. هیزم گندیده، تاریکی
و بوی بد از ویژگی‌های آن است (ژینیو، ۱۳۸۶: ۷۸). بوی بد، سرمای سخت، سنگ، خاکستر،
تگرگ، باران و گرمای آتش از کیف‌دهنده‌های عمومی دوزخ‌اند.

در هردو اثر، گناه‌کاران تنه‌ایند: «هرکس چنین اندیشد که تنه‌ایم» (همان، ۷۸). اهل دوزخ
یکدیگر را نمی‌بینند و بانگ‌های هم را نمی‌شنوند. زمان برای گناه‌کاران طولانی می‌گذرد.
گندی زمان عذابی مضاعف بر رنج‌های جسم آنان است: «چون سه شبانه‌روز بگذرد گوید: نه
هزار سال تمام شد و مرا رها نمی‌کنند» (همان، ۶۵). از دیگر عناصر دوزخ در *ارداویراف‌نامه*،
وجود خرفستران (شامل مار، مور، حیوانات موذی، وزغ و کرم) است که جسم را عذاب می-
دهند. ضعیف‌ترین آن‌ها قادرند روان گناه‌کار را بدرتند (همان، ۷۸). گناه‌کاران در دوزخ هم-
نشین اهریمنان و دیوان‌اند. برخلاف *التوهم*، در *ارداویراف‌نامه* گناهان تفکیک شده‌اند و برای
هر گناه مجازاتی ویژه که با صورت آن تناسب دارد، در نظر گرفته شده است. برخی گناهان بین
زن و مرد مشترک‌اند؛ اما در بعضی گناهان تفکیک جنسیتی وجود دارد. مردان با توجه به نقشی



که در اجتماع دارند، مجازات می‌شوند. زنان نیز جزئیات اعمالشان، به‌ویژه در ارتباط با همسر و فرزندان، زیر ذره‌بین قرار می‌گیرند. سهم زنان از عذاب‌های دوزخ به‌مراتب بیشتر از مردان است:

گناهان و پادافراه زنان غالباً مبتنی بر جنسیت آنان بوده و برخلاف مردان که مشاغل و رفتارهایشان ایشان را مستوجب بهشت یا دوزخ می‌کند، زنان با دیدی جنسیتی، تنها در موضع زن و غالباً از دید مردان و وظایفی که مردان اجتماع بر دوش آنان نهاده‌اند به بهشت یا دوزخ فرستاده می‌شوند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۴۳).

گناهان زنان عبارت‌اند از: روسپی‌گری، خیانت به زندگی زناشویی، عدم پرهیز در دوره دشتان (عادت ماهانه)، نافرمانی در شیر دادن به فرزند، گوشت خوردن پنهان از همسر و... . برخی مجازات‌های زنان به این شرح است: خوردن پلیدی به‌اجبار، کندن کوه با سینه، گذاشتن پستان روی تابه، کشیدن شانه‌های آهنین بر بدن، دریدن سر و روی با کارد و... . خشونت در مجازات‌ها و آزارهای جنسی در *ارداویراف‌نامه* بیشتر است.

گناهان مردان که در برخی از آنان زنان نیز شریک‌اند، عبارت‌اند از: سخن‌چینی، بد پادشاهی کردن، تبلی، بازداشتن خوراک از سگ پاسبان و شبان، آب ندادن به ستور و ورزا (گاو نر)، مهمان‌نوازی ناکردن، تحقیر آب و گیاه، مراعات نکردن آب و آتش و... .

گناهان ذکر شده در *ارداویراف‌نامه* اصول و ارزش‌های اخلاقی و دینی آن عصر را که به‌نظر بزرگان آیین زرتشتی نادیده گرفته شده‌اند، مشخص می‌کند. گناهان بیانگر نحوه زندگی، ارزش‌های اجتماعی و مبانی اقتصادی عصر مؤلف‌اند. برخی مجازات‌ها از این قرارند: خوردن پلیدی مردمان، کندن پوست سر، خوردن فرزند پخته، جویدن خرفستران، بریدن سینه و بغل با داس و... . در *ارداویراف‌نامه*، گاه از مجازات گناه‌کار به‌سبب پشیمانی و توجیه او کاسته می‌شود و از شادی راست‌کاران نیز به‌دلیل غفلتشان کم می‌شود؛ مثلاً مرد نیکوکاری که به همسرش نیکوکاری نیاموخته، با شکایت همسرش شرمگین می‌نشیند و برای زن نیز به‌سبب

پشیمانی، به‌جز تاریکی، دشمن دیگری لحاظ نمی‌شود (ژینیو، ۱۳۸۶: ۸۴). پشیمانی و حسرت بدون آنکه عفو و آمرزش در پی داشته باشد، از عذاب‌های ذکر شده در *التوهم* است. سرگردانی گناه‌کار از ویژگی‌های مشترک دوزخ است: «دادار اورمزد به کدام زمین روم و چه کسی را پناه گیرم؟» (همان، ۹۴).

فضای دوزخ در *ارداویراف‌نامه* پلیدی، زشتی و سردی است. بادی سرد و بدبو از ناحیه شمال به پیشواز گناه‌کاران می‌آید؛ دین و کنش در آن باد به صورت زن روسپی برهنه، پوسیده و آلوده‌ای که زانو در پیش و مقعد در پس دارد، همچون خرفستری که زیان‌رساننده‌ترین است، زشت و آزرده ظاهر می‌شود و به گناه‌کار می‌گوید: «مرا بد می‌پنداشتند، آن‌گاه تو مرا بی‌اعتقادتر کردی. من سهمگین بودم تو مرا سهمگین‌تر کردی» (همان، ۹۴).

از دیگر ویژگی‌های مشترک دوزخ در هر دو اثر، سرزنش گناه‌کاران است. در *ارداویراف‌نامه*، اهریمن است که گناه‌کاران را سرزنش می‌کند: «پس دیدم گنایم‌نوی پرم‌رگ، خراب‌کار جهان، بددین که در دوزخ دروندان را ریشخند می‌کرد و می‌گفت: چرا نان اورمزد را می‌خوردید و کار مرا می‌کردید و به آفریدگار خود نیندیشیدید» (همان، ۹۶). در *التوهم*، «فرشتگان می‌گویند: تو چگونه بنده‌ای هستی! نفرین خداوند بر تو باد! آیا با همه این‌ها خداوند را سرپیچی کردی؟» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۷۲). در دوزخ همه هماهنگ با خشم خداوند، بر گناه‌کار خشم می‌گیرند (همان، ۱۷۶).

به تناسب کارکرد اجتماعی عروج ویراف و نگاه عرفانی محاسبی، *ارداویراف‌نامه* بر عذاب جسم به سبب ترک قواعد اجتماعی و *التوهم* بر اندوه و شادمانی روح تأکید کرده است.

۲-۴. همیستگان

در *التوهم*، برای هیچ بنده‌ای وضعیت برابر وجود ندارد؛ درحالی که ویراف به جایی می‌رسد که در آن «روان مردمانی هستند که ثواب و گناه آنان برابر است» (همان، ۵۴). این جایگاه را «همیستگان» می‌گویند. «پادافراة ایشان از سردی و گرمی ناشی از دگرگونی هواست و برای



آنان دشمن دیگری نیست» (همان‌جا). همیستگان را برخی معادل برزخ در دین اسلام می‌دانند (آموزگار، ۱۳۶۲: ۹۶).

۲-۵. بهشت

در *ارداویراف‌نامه*، بهشتیان مانند اهل دوزخ با ثواب‌ها و پاداش‌های معین، مشخص و تفکیک شده‌اند. آنچه ثابت است، بهره بهشتیان از نور و شادی است که به نسبت اعمال و رتبه‌هایشان تعیین می‌شود. بهشت و دوزخ ادامه و نتیجه کارکردهای اجتماعی افراد و عمل کردن یا ناکردن به این وظایف جمعی است. گروه‌های بهشتیان عبارت‌اند از: روان کشاورزان، صنعتگران، شبانان، دهقانان، آموزگاران، پژوهندگان، آشتی‌خواهان، پادشاهان، زنانی که شوهر خود را چون سالار دارند و... .

گاهان سرودن، پارسایی و شهریاری، خوبی کردن، پرهیز آب، آتش، زمین و گیاه، گوسفندان را داشتن، کشتن حیوانات موزی و... در زمره کارهای نیک است.

روان نیکوکاران به نسبت اعمال خود از درخشان‌ی و رامش بهره دارند. کشاورزان «بر گاهی خوب گسترده، بزرگ و روشن و درخشان نشسته» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۶۰). کسانی که خویوده کرده‌اند، دارای روشنایی نیرومند و نوری به بلندی کوه‌اند.

سلام و خوشامدگویی از آداب مشترک هردو اثر است. در *التوهم*، خداوند به بندگانش خوشامد می‌گوید و اولیا در جواب سلام خداوند خواهند گفت: «تو خود سلامی و سلام از آن توست» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۹۸). در *ارداویراف‌نامه*، سروش و آذرایزد خوشامد می‌گویند (ژینیو، ۱۳۸۶: ۵۰). ویراف هنگام بازگشت، سلام اورمزد، امشاسپندان، زرتشت و... را به هیربدان و دین‌دستوران می‌رساند (همان، ۴۹).

ویراف در بهشت انوش (= شربت بی‌مرگی) می‌نوشد (همان، ۵۶). در *التوهم* نیز مرگ را سر می‌پزند: «مرگ را درحالی که تو به آن می‌نگریستی سر برید» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۹۲).

رنج پرستش در بهشت برداشته می‌شود. بهمن، ویراف را نزد اورمزد می‌برد: «خواستم به پیش او نماز برم و او به من گفت که: نماز به تو^۱ ای ارداویراز، از آن گیتی پر از بلا، به این

جای پاک روشن خوش آمدی» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۵۷). در *التوهم*، اولیا از پروردگار اجازه سجود می‌خواهند و خداوند می‌فرماید رنج پرستش را از دوش آنان برگرفته و اکنون زمان شادی و نگرستن است (همان، ۱۹۸).

ویراف در بهشت روان بزرگان آیین زرتشتی را می‌بیند و آن‌ها را نام می‌برد؛ محاسبی به‌طور کلی از دیدن اولیاءالله می‌گوید.

در *التوهم*، همان‌طور که در مقایسه با *ارداویراف‌نامه* اندوه و حسرت در دوزخ بیشتر بود، در بهشت نیز شادی و خرسندی بیشتر توصیف شده است. ورود بهشتی به بهشت پس از پاک شدن از آلودگی‌هاست. خاصیت آتش که زدودن و تطهیر است، در مرحله عبور از دوزخ، بهشتی را می‌پالاید. در *التوهم* متأثر از قرآن، پاکی لازمه ورود به بهشت است: «طبتم فا دخلوها خلدین» (همان، ۱۸۲). محاسبی تصویری زمینی از هیجان اهل خانواده برای ورود و دیدار بهشتی ارائه می‌دهد: «چون در دنیا سفر کرده‌ای، به آمدنش شادمان گردند» (همان‌جا). زنان از درگاه سرک می‌کشند و از شور و شادی لبریزند. محاسبی تصاویر مربوط به ورود زنان و استقبال از آن‌ها را با ذکر آیات و احادیث به‌شیوه تأویل تأیید می‌کند.

از لذت‌های حسی بهشت خوردنی‌ها و آشامیدنی‌هاست. در *التوهم* بنابر آیات قرآنی، به شراب‌نوشی توجه شده است (محاسبی، ۲۰۰۸: ۲۰۰). علاوه بر مجلس شراب‌نوشی با زنان بهشتی، خداوند نیز اولیا را شراب بهشتی می‌نوشاند.

از دیگر عناصر قرآنی در بهشت، جویبارهای می، آب گوارا، شیر، انگبین، تنسیم و سلسبیل است. علاوه بر اشارات قرآنی، در *التوهم* از دو چشمه دیگر نیز سخن رفته است. چشمه‌ای که بهشتی در آن تطهیر می‌کند و اندوه و غبار گذار از دوزخ را از خود می‌زداید و چشمه دیگری که از آن می‌نوشد و پلیدی‌های درونش را پاک می‌کند (همان، ۱۸۰).

درختان و میوه‌های بهشتی نیز از ویژگی‌های بهشت در *التوهم* است. در *ارداویراف‌نامه*، تا این اندازه به خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها توجه نشده؛ فقط یک جا از نوشیدن «انوش» سخن به میان رفته که دریاچه کیودی است که آذرایزد به‌دلیل ثواب‌های ویراف به او نشان می‌دهد



(ژینیو، ۱۳۸۶: ۵۶)؛ اما خاصیت گوارایی و شیرینی‌اش توصیف نشده است. خوراک نیز مربوط به قبل و بعد از معراج است. پس از برخاستن است که ویراف تقاضای خوراک می‌کند. از دیگر عناصر بهشت در *التوهم*، اسبان بالدار است که در آخرین مرحله تعالی، انسان را نزد خداوند می‌برند. محاسبی در اینجا متأثر از معراج رسول اکرم است. «محاسبی در شیوه وصول به خداوند از طریق مرکب متأثر از وجود براق، مرکب پیامبر، در معراج است، بدون اینکه این موضوع در قرآن و حدیث آمده باشد» (مقابله، ۲۰۱۰: ۶۷). در برخی آیین‌ها نیز، ملاقات با خداوند از طریق اسب بالدار صورت می‌گیرد (مفتاح، ۱۳۸۱: ۳۶).

در *التوهم*، زندگی در بهشت و ملاقات با خداوند مبتنی بر زندگی درباری، تجمل و شکوه شاهانه است که با عناصری همچون اریکه‌ها و کاخ‌هایی از یاقوت و ذر که اهل بهشت به‌سوی آن‌ها می‌شتابند، نمایش داده شده است (همان، ۱۹۶). عرش الگویی است که براساس آن، بهشتیان نیز صاحب تخت‌اند. در *التوهم*، رسیدن به همسایگی پروردگار منشأ تجسم کاخ و خانه در بهشت شده است و صورت‌های حسی از مقام قرب به نمایش درآمده: «چه بزرگ است خانه‌الله و چه خانه‌ای! و چه شکوهمند است همسایگی وی!» (همان، ۱۹۲).

در این اثر بر داشتن کنیزکان و خادمان بسیار بارها تأکید شده است. کنیزان و غلامانی با مرواریدهای گران‌بها که بر فرد بهشتی پیوسته درود می‌فرستند (همان، ۱۹۱).

بهشت *التوهم* مملو از تالآتو و تابندگی یاقوت و مروارید است: «دست پرده‌داران را تصور کن که به‌سوی حلقه یاقوتی جواهرنشان بر روی صفحه‌هایی از زرناب دراز شده و آن‌گاه که حلقه یاقوت جواهرنشان درگاه کاخ تو را که از زمرد و مروارید است، لمس کنند» (همان، ۱۹۰-۱۹۱).

خازنان و حاجبان بهشت، رفتارشان با بهشتی، پیام‌رسانی و هدیه‌هایی که الله برای بهشتیان می‌فرستد و... همگی رسومی درباری و شاهانه‌اند و الگوی این جهانی دارند. فرشتگان همچون فرستادگان شاهان بر درگاه ولی‌الله ایستاده‌اند: «به فرستادگان سرورم بار دهید و با اجازه تو حاجبان، درگاه قصرت را بر آنان می‌گشایند؛ درحالی که تو تکیه زده‌ای و نوپسران دربرابرت صف کشیده‌اند» (همان، ۱۹۰).

بهشتی همسران متعدد دارد. در *التوهم لذت هم‌آغوشی*، لطافت سینه‌ها، عطر گونه‌ها، رخوت میان دستان بهشتی و زنان زیبا چنین توصیف شده است:

زیبایی انگشتانی که از کافور و زعفران برآمده و هزاران سال در نعمت بهشت پرورده‌اند. تصور کن آن لحظه‌ای که درحال درخشش به‌سوی تو دراز می‌شود. انگشتانش که به انگشتانت برسد، تپشی نرم را در قلب خود حس می‌کند. دست را دراز می‌کند. او را می‌نوازی. او تو را همراهی می‌کند تا دست بر گردنش نهی. آن‌گاه تو او را به‌سوی خویش می‌کشی و او تو را به‌سوی خویش (همان، ۱۸۵).

لذت‌های بهشت فقط از طریق لذت‌های حسی این جهانی ادراک‌شدنی‌اند؛ از این‌رو زن بهشتی در کنار لذت‌های آشامیدن و آرمیدن، برای نیکوکاران خوشایند و خواستنی است. محاسبی متأثر از قرآن، بارها به آیات و احادیث نقل‌شده در این زمینه اشاره می‌کند. گاه نیز آیات و روایت را تأویل عرفانی می‌کند (همان، ۱۹۰). این زنان از سویی تجسم اعمال‌اند؛ زیرا با بازگشت بهشتی از نزد پروردگار «بر زیبایی، نیکویی، آبرومندی و بزرگواری همسرانش افزوده می‌شود» (همان، ۲۰۰) و چون به‌تناسب مرتبه بهشتی از نور بهره دارند، یادآور سه مرحله ستاره، ماه و خورشیدپایه در *اردویراف‌نامه* هستند. توصیف شراب‌نوشی بهشتی و زنان متأثر از سنت‌های شعری است (همان، ۱۸۸).

در *اردویراف‌نامه* زنان جزئی از لذت‌های بهشت نیستند. اشیای شاهانه و زینتی بسیار کمتر از *التوهم* است. اغلب جامه بهشتیان چنین تصویر شده است: «جامه‌ای زینت‌یافته از زر، زینت‌یافته از سیم، درخشان‌ترین جامه‌ها» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۵۷). در بهشت ویراف، از خوردنی و آشامیدنی، جوی‌های می و انگبین، حوران و... خبری نیست.

فضای *التوهم* به‌کمک رنگ‌ها درخشندگی و تابناکی ویژه‌ای دارد؛ رنگ سپید و سرخ زمینه‌ساز تصویرهای بهشت و ملاقات با خداست: «وه، از زیبایی سپیدی مروارید بر سرخی ارغوان» (همان، ۱۹۴). تاج‌های مروارید، قصرهای یاقوت، بختیان سفید و سرخ، پشته‌های مشک و زعفران، انگشتانی از کافور درخشان و زعفران، مشک بیخته و... طرح بهشت را در



درخشش دو رنگ سرخ و سپید نشان می‌دهند. درخشندگی و نور رنگ‌های سرخ و سپید شباهت شگفت‌انگیزی با فضای واقعه‌های روزبهان دارد. روزبهان نیز ملکوت را با زمینه این دو رنگ مشاهده می‌کند: «و مراراً رایث الحق تعالی بین خیام الورد و حُجُب الورد، عالم من الورد الحمر والابيض» (روزبهان بقلی، ۲۰۰۶: ۲۰).

فضای بهشت آرامش و سرور است؛ باغستان‌های رنگارنگ و آغوش خداوند که بر بندگانش گشوده است (همان، ۱۷۱). مهم‌ترین شادی در بهشت، درک خشنودی خداوند است. در *ارداویراف‌نامه*، درخشندگی بهشت مقابل تاریکی و تیرگی دوزخ است و روشنایی بیکرانه توصیف شده؛ اما مانند *التوهم* براساس آمیختگی و درکنارهم‌آیی دو رنگ سرخ و سپید نیست.

از دیگر ویژگی‌های بهشت بوی خوش و عطری است که در آنجا پراکنده است. در *ارداویراف‌نامه*، به بو توجه زیادی شده است: «در سپیده‌دم روز سوم آن روان اهلوان در میان گیاهان با بوی خوش می‌گشت؛ این بوی به نظر او از همه بوهای خوشی که در زمان زندگی به بینی او شده بود خوش‌تر می‌آمد» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۵۱). در هر دو اثر، بوی بد دوزخ ذکر شده است. نکته‌ای که در *ارداویراف‌نامه* بو را متمایز کرده، منشأ آن است. بوی بد از ناحیه اهریمنان و دیوان در شمال و بوی خوش از جانب ایزدان در جنوب می‌وزد (همان، ۵۱). در *ارداویراف‌نامه*، هفت خواهر ویراف در کنار آتشی که بوی خوش می‌پراکند، تا بازگشت ویراف اوستا می‌خوانند (همان، ۴۸). بو یادآور ایزد «وای» است، به معنای فضا و باد. در ادبیات زرتشتی، وای میان تاریکی و روشنی اورمزد و اهریمن قرار دارد و از این لحاظ دارای دو جنبه است (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۲۱). بو در دوزخ متعفن و در بهشت مسرت‌بخش است. در *التوهم* بو و رنگ در هم می‌آمیزند: مشک بیخته و زعفران به‌بار آمده، کافور درخشان، عنبر و... (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۸۱).

نور در هردو معراج‌نامه اهمیت بسزایی دارد. نهایت معراج رسیدن به درخشش و نور بیکران است. در *ارداویراف‌نامه*، میزان نور بیان‌کننده مرتبه بهشتیان است. گروتمان روشنی پراسایش است. ویراف اورمزد را این‌گونه توصیف می‌کند: «هرگز روشن‌تر و نیک‌تر از آن ندیده‌ام» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۵۶). در *التوهم*، به نور بسیار توجه شده است. صفت بهشتیان درخشش است. الله نور آسمان‌ها و زمین است؛ بنابراین، تنها نشان بصری که دیده ادراک می‌کند، نور است. در بهشت نوری است که با انسان و در سمت راست حرکت می‌کند و بنده از خدا می‌خواهد آن را کامل کند: «ربنا أتمم لنا نورنا و اغفر لنا، إنك على كل شيء قدير» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۷۹). بهشتی بارها در بهشت تن می‌شوید و هر بار به زیباترین و کامل‌ترین نور می‌رسد (همان، ۱۸۰). علاوه‌بر سیمای مؤمنان همه‌چیز در بهشت می‌درخشد. نور پروردگار نیز با نوری که در باغ‌های بهشت است، درهم می‌آمیزد (همان، ۱۸۱).

در *ارداویراف‌نامه*، فضای مختصری که از جهان عالی اهلوان توصیف می‌شود، خلاصه‌ای موجز از *التوهم* است: «روشن و پراسایش و فراخی، با بسیار گل خوشبوی، همه زینت یافته و همه شکفته و روشن و پرفره و پرشادی و پر از رامش که هیچ‌گاه از آن سیری ندارد» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۶۱).

۲-۶. ترازو، نامه اعمال، پل

در هردو اثر، ترازوی سنجش اعمال جایگاه و میزان گناهان را تعیین می‌کند: «دیدم رشن راست را که در ترازوی زرد زرین به دست داشت. و [کارهای] اهلوان و دروندان را اندازه می‌گرفت» (همان، ۵۳). در *التوهم*، ترازو وضعیت برابر ندارد؛ ولی در *ارداویراف‌نامه* به تناسب حضور همیستگان، گناه و ثواب گاه برابر می‌شوند. در *التوهم*، توصیف میزان با ذکر حدیث مؤکد می‌شود.



عبور از پل ویژگی مشترک التوهم و ارداویراف‌نامه است. پل چینود در کوهستان چگاد دایتیک یا کوهستان دادگاه، آنجا که ایزد داور رشنو ترازوی خود را در دست دارد، جای گرفته است (نیبرنگ، ۱۳۵۹: ۱۸۱). از این پل برای انتقال به جهان دیگر استفاده می‌شود. داوری ارواح در اینجا انجام می‌گیرد (همان، ۳۶۷). پل چینوت برای گناهکاران برآن و لغزان خواهد شد و برای راست‌کاران پهن: «پس از آن پل چینود به اندازه نه نیزه پهن شد» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۵۳). در التوهم نیز، انسان باید از پل عبور کند. در هر دو اثر، دوزخ در زیر این پل قرار دارد. در ارداویراف‌نامه، سروش اهلو و آذرایزد همراه ویراف از پل چینود می‌گذرند. در التوهم نیز، همراهی دو فرشته‌ای که تجسم اعمال‌اند، در مراحل مختلف ادامه می‌یابد. اعتقاد برآن است که انسان ناتوان اگرچه با نیروی اعمال و اعتقاد خود حرکت می‌کند، بدون کمک خداوند نمی‌تواند از پل و دوزخ بگذرد (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۹۹).

از دیگر مراحل سفر، نامه اعمال و دریافت آن در دست راست یا چپ است. در ارداویراف‌نامه، برخلاف التوهم، سخنی از نامه اعمال نیست. در هر دو اثر، اعمال به صورت زنان به پیشواز روح می‌آیند: «دین او و کنش او به شکل دوشیزه زیبای نیک‌دیدار پیش آمد، خوش برآمده، یعنی که در راستی زیسته است، فرازپستان، یعنی که او را پستان برجسته است، از دل و جان خواستنی، تنش چنان روشن بود که به دیدار دوست‌داشتنی‌تر، یعنی خواستنی‌تر» (همان، ۵۱). در التوهم این‌گونه توصیف شده است: «تصور کن به گوشه چشمی سیما و هیبت هیکلشان را می‌نگری؛ اگر آن دو را زیبا یافتی، دلت به رهایی آرام گیرد و اگر آن‌ها را مهیب دیدی به هلاکت و ویرانی اطمینان یابی» (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۵۴).

۲-۷. آیین‌های مرگ و کمال‌یابی

التوهم و ارداویراف‌نامه براساس بن‌مایه‌های رازآموزی پرداخته شده‌اند. خلع بدن و واقعه، الگوی مرگ و تطهیر، حضور سه زن در سه گنبد بهشت، اعداد، مراحل عبور و... تأییدکننده آیین‌های اساطیری در هر دو اثر است؛ با این تفاوت که بخشی از مناسک مرگ و دیدار امر قدسی در ارداویراف‌نامه قبل از معراج است. ویراف از مزدیسنان اجازه می‌گیرد تا روان را

یزش^۷ کند، خوراک بخورد، وصیت کند و پس از آن می و منگ بنوشد. ویراف در مان^۸ مینو^۹ سر و تن را می‌شوید، جامه نو می‌پوشد، خوشبو می‌شود و پس از گستردن بستری پاک، دعا و شکرگزاری درحالی که هشیارانه باج می‌گوید، بر بستر می‌خوابد (ژینیو، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۸). در *التوهم*، این اعمال آیینی در بهشت انجام می‌شود. اولیاءالله در چشمه‌های بهشتی از آلودگی پاک می‌شوند. خداوند بر آنان لباس می‌پوشاند، عطر می‌افشاند، غذا و میوه می‌دهد و آن‌گاه رهسپار ملاقات می‌شوند. براساس تقدم و تأخر عمل آیینی، ویراف بلافاصله امشاسپندان و اورمزد را می‌بیند، هم در آغاز معراج و هم در پایان آن؛ اما در *التوهم*، ملاقات و گفت‌وگو با خداوند در آخرین مرحله بهشت است.

عرش جایگاه خداوند است و در *اردو ویراف‌نامه* روشنی پرآسایش خوانده می‌شود. روح انسانی با توانی که از اعمال و افعال خویش به دست آورده، پس از عبور از پل چینوت، به ستاره، ماه و خورشید پایه می‌رسد. پس از آن در گام چهارم به انوار لایتناهی صعود می‌کند. همین چهار مرحله در بهشت *التوهم* به صورت سه گنبد و سه زن نشان داده شده است. هر سه زن جداگانه از فراز گنبدهایی از یاقوت، بهشتی را نزد خود فرامی‌خوانند. در سومین مرحله، هر آفت و کاستی‌ای از بهشتی دور می‌شود و نورش کامل‌تر می‌شود (محاسبی، ۲۰۰۸: ۱۹۲). چهارمین مرحله مانند *اردو ویراف‌نامه*، عرش و دیدار با خداوند است.

ویراف اورمزد را می‌بیند و صدایش را می‌شنود: «چون اورمزد به این‌گونه گفت من در شگفت ماندم، چه روشنی دیدم و تن ندیدم و بانگ شنیدم و دانستم که این اورمزد است» (ژینیو، ۱۳۸۶: ۹۶). *التوهم* با پافشاری بر ملاقات خدا، سه روایت پی‌درپی از گفت‌وگوی بی‌برده پروردگار با بندگان می‌آورد: «کسی از شما نیست مگر آنکه الله عز و جل با او خلوت کند؛ چنان که کسی در شب چهاردهم ماه خلوت کند» (محاسبی، ۲۰۱۰: ۱۶۸).

بررسی تطبیقی معراج ویراف با *التوهم* روند تحولی را درک‌پذیر می‌کند که در سایه گسترش دین جدید شکل گرفته است. محاسبی با کاربرد خاص آیات و احادیث اسلامی و گاه از طریق تأویل، آن‌ها را به کهن‌ترین آیین‌ها و مناسک رازآموزی پیوند می‌زند. مراحل

رازآموزی از آغاز عزیمت قهرمان التوهم تا ملاقات خداوند کاملاً بر عروج ویراف منطبق است؛ هرچند برخی از این مراحل جابه‌جا شده‌اند. التوهم به‌لحاظ چگونگی اقتباس و بازتولید آیین‌های دیگر در عرفان اسلامی اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا از نخستین معراج‌های صوفیه شمرده می‌شود.

۳. نتیجه

التوهم و ارداویراف‌نامه نمودارِ حوادثی است که هنگام خروج روح از این عالم رخ می‌دهد. عاقبت دو نیروی خیر و شر در دو مکان مجزا خلاصه می‌شود و تاریکی و نور مهم‌ترین نشانه‌های رنج و سعادت آنان هستند. مقایسه سفر ویراف و محاسبی نشان داد ویراف موبدی است که نگران انحراف جامعه از اصول و هنجارهای آیین زرتشتی است. معراج وی مبتنی بر بینش گیتی‌شناختی زرتشتیان و برای تحکیم مبانی دین زرتشتی و رفع شک است؛ بنابراین انگیزه سفر وی با محاسبی فرق دارد. محاسبی اگرچه با قرآن و حدیث سخن خود را مستدل می‌کند، اغلب آیات را با به‌کارگیری قدرت تأویل در جهت تبیین اندیشه عرفانی خود قرار می‌دهد.

التوهم و ارداویراف‌نامه با وجود تفاوت در بستر آیینی و زمانی که هریک در آن شکل گرفته‌اند، ادراکی از جهان پس از مرگ را که اساس آن تشریف‌یافتگی است، نشان می‌دهند. مقایسه دو اثر از طریق برشمردن شباهت‌ها باورهای آخرت‌شناسی کهن، و مقایسه از راه برشمردن تفاوت‌ها حیات دینی، اجتماعی و اقتصادی دو جامعه متفاوت را نشان می‌دهد. التوهم به‌لحاظ چگونگی اقتباس و بازتولید آیین‌های دیگر در عرفان اسلامی اهمیت شایانی دارد. در این میان تلاش محاسبی برای انطباق شهود خود بر آموزه‌های قرآنی از راه استراتژی تأویل گمان‌اثرپذیری را بیشتر می‌کند.

۴. پی‌نوشت‌ها

۱. اینا بانوی اروک یا اِرَخ مندرج در کتاب مقدس است. وی برای رسیدن به کاخ ارشکی گال (Ereshkigal)، ملکه دوزخ، از جهان مردگان می‌گذرد (ساندرز، ۱۳۸۲: ۱۶۴).
۲. ژاله آموزگار ترجمه وی را با مقابله مجدد با متن پهلوی به فارسی برگردانده است.
۳. در ترجمه متن عربی بسیار قدردان دانشجویان دکتری ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان هستم. ترجمه التوهم قرار است توسط قطب عرفان دانشگاه اصفهان منتشر شود.
۴. Hades پسر کروئوس و رئا و خدای زیرزمین، اموات و رب‌النوع جهنم در اساطیر یونان باستان است (معصومی، ۱۳۸۸: ۵۱۷).
- ۵ - خشکی، سرما، زمستان و بدبویی نیز یادآور نمناکی و ترسناکی دوزخ یونانیان باستان است.
۶. یعنی به تو بخشیده شد.
۷. دعای خاص برای درگذشتگان.
۸. آتشکده ایزد آذر.

۵. منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۶۲). «دو ارداویراف‌نامه». آئینده. س. ۹. ش. ۲. ص ۹۵.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- الیافی، عبدالکریم (۱۴۱۱). «ابوعبدالله الحارث بن اسد المحاسبی و کتابه التوهم». التراث العربی. العدد ۴. صص ۷-۳۴.
- اینالجیق، شوقیه (۱۳۷۰). «حارث بن اسد محاسبی و کتاب القصد او». ترجمه توفیق سبحانی. معارف. ش ۲۳. صص ۸۰-۱۰۸.
- ابوعلی سینا (۱۳۷۵). معراج‌نامه. تصحیح نجیب مایل هروی. مشهد: آستان قدس.
- بهمنی، کبری و سهیلا صلاحی مقدم (۱۳۹۴). «بازگشت به مرکز در التوهم حارث محاسبی». مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی. ش ۳۵. صص ۷۹-۱۰۰.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی فرهنگی.



- توکلی، طاهره (۱۳۸۷). «تاریخ و فرهنگ اسلام: محاسبی زنجیره‌ای مفقود میان عرفان و تشیع». مجله مشکوره. ش ۹۸. صص ۱۰۲-۱۲۵.
- ساندرز، ن.ک. (۱۳۸۲). بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: کاروان.
- سلطانی، سیما (۱۳۸۴). «گناهان زنان در ارداویراف‌نامه». زن در توسعه و سیاست. ش ۱۳. صص ۱۴۳-۱۵۴.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۳). انواع ادبی. تهران: فردوس.
- صلاحی‌مقدم، سهیلا (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی جلال‌الدین محمد مولوی و ویلیام بلیک. تهران: سوسن.
- دهقان، مصطفی (۱۳۸۱). «بررسی کتاب‌شناختی: تاریخچه تحقیقات ارداویراف‌نامه». کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. ش ۶۳. صص ۹-۱۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). دنباله جست‌وجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶). تاریخ تصوف در اسلام. تهران: زوار.
- ژینیو، فیلیپ (۱۳۸۶). ارداویراف‌نامه. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۷). فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی. تهران: پارسه.
- کرین، هانری (۱۳۸۷). ارض ملکوت. ترجمه سید ضیاء‌الدین هشترودی. تهران: طهوری.
- گیل‌گمش (۱۳۸۴). ترجمه احمد شاملو. ج ۳. تهران: نشر چشمه.
- مارک، هنری (۱۳۹۱). «تعریف و عملکرد ادبیات تطبیقی». ترجمه فرزانه علوی‌زاده. فصلنامه ادبیات تطبیقی. ش ۶. صص ۵۴-۷۳.
- محمود کاشانی، عزالدین (۱۳۸۲). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. اهتمام عفت کرباسی و برزگر خالقی. تهران: زوار.
- محاسبی، حارث (۲۰۰۸). آداب النفوس، ویلیه التوهم. بیروت، لبنان: مؤسسه الکتاب الثقافیه.
- مفتاح، الهامه (۱۳۸۱). «شامان‌گرایی و دین مغولان». مجله فرهنگ و تاریخ. ش ۴۳. صص ۱۳۹-۱۸۸.
- مقابله، د. جمال (۲۰۱۰). تجلیات الإسراء و المعراج فی نشر العربی. عمان: دارالزمنه.
- معصومی، غلامرضا (۱۳۸۸). دایره‌المعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان. ج ۱. تهران: سوره مهر.

- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۱). «سفرنامه‌های جهان مردگان» در تخیل و مرگ در ادبیات و هنر. به کوشش علی عباسی. تهران: سخن.
- ندا، طه (۱۳۹۴). *ادبیات تطبیقی*. ترجمه حجت رسولی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- نجومیان، امیرعلی (۱۳۹۱). «به سوی تعریفی تازه از ادبیات تطبیقی و نقد تطبیقی». *مجله پژوهش‌های ادبی*. س ۹، ش ۳۸. صص ۱۱۵-۱۳۹.
- نیبرنگ، ه.س. (۱۳۵۹). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: مرکز مطالعه فرهنگ‌ها.
- Papan-matin, F. (2006). *The Unveiling of Secrets Kashf al Asrar*. Boston: Brill.

