



doi 10.22059/JIS.2020.286033.703

Research Paper

The descent to the underworld in Iranian myths

Ruhollah Hadi^{1✉} | Sahand Aghaei² | Jale Amoozgar³

1. Corresponding Author, Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: rhadi@ut.ac.ir
2. PhD student of Persian language and literature, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: aghaei.sahand@gmail.com
3. Professor of ancient languages, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: jalehamouzegar@yahoo.com

Article Info.

Received:
2019/07/23

Accepted:
2022/11/19

Keywords:
*Shaman,
Iranian myths,
Shahnameh,
the descent to
the underworld,
the difficult
bridge or the
passageway.*

Abstract

In cosmology of certain Shamanisms, and specifically the Asian Shamanism, the universe is embodied with three different cosmic regions, connected to each other through a central axis. Shamans are able to ascend to the skies and convene with the Gods, or descend to the underworld and battle with the demons of death. In the state of ecstasy, they descend to the underworld, and learn the ways to conquest the demons from those Gods ruling the underworld. For Altaic people, “The descent to the underworld” is the function of Black Shamans whereas “The magical flight” is that of the White Shamans. Several of the most famous journeys to the underworld in epic literature and mythological sources are structurally shamanic. The mystics use the Shaman methods to reach the state of ecstasy. In this article, we have investigated the effects of the duality phenomenon in Shamanism. By looking at the Iranian mythical resources, we have analyzed two mythical characters named Jam and Afrasiab’s trips to the underworld, which are named “Var Jamkard” and “The Descend of Afrasiab to The Underworld”. We have also used the universal symbolism of “the difficult bridge or the passageway,” that has examples in the rapturous trips of the Asian Shamans, to discuss the Zoroastrianism myth of Chinvat.

How To Cite: Hadi, Ruhollah; Aghaei, Sahand; Amoozgar, Jale (2023). The descent to the underworld in Iranian myths. *Journal of Iranian Studies*, 12(2), 207-227.

Publisher: University of Tehran Press.





دوفصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی

دوره ۱۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۲۰۷-۲۲۷



مقاله علمی-پژوهشی

نزول به جهان زیرین در اسطوره‌های ایران

روح‌الله هادی^۱ | سه‌اند آقایی^۲ | ژاله آموزگار^۳

۱. نویسنده مسئول؛ دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rhadi@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: aghaei.sahand@gmail.com

۳. استاد زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: jalehamouzegar@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

در کیهان‌شناسی برخی شمنیسم‌ها، به‌ویژه شمنیسم آسیایی، عالم با سه منطقه کیهانی که با محوری مرکزی به هم می‌رسند، تجسم می‌یابد. شمن‌ها قادرند به آسمان‌ها فراز روند و با خدایان دیدار کنند یا به جهان زیرین نزول کنند و با شیاطین مرگ بجنگند. آن‌ها در حالت خلسه به جهان زیرزمینی هبوط می‌کنند و راه غلبه بر شیاطین را از خدایان فرمانروا بر جهان زیرین فرامی‌گیرند. «نزول به جهان زیرین» نزد اقوام آلتایی، خویشکاری شمن‌های سیاه است و «پرواز جادویی» خویشکاری شمن‌های سفید. تعدادی از معروف‌ترین سفرها به جهان زیرین در ادبیات حماسی و منابع اسطوره‌ای به لحاظ ساختاری شمنی هستند؛ بدین معنا که سالکان از فن خلسه‌آمیز شمنان مدد می‌جویند. نویسندگان در مقاله حاضر، آثار این پدیده را در شمنیسم بازجسته‌اند و سپس با نظر به منابع اساطیری ایران، سفر زیرزمینی دو شخصیت اسطوره‌ای جم و افراسیاب با عناوین «وَر جمکرد» و «نزول افراسیاب به جهان زیرین» را تحلیل کرده‌اند. همچنین با نظر به نمادپردازی جهان‌شمول «پل یا گذرگاه دشوار» که در سفرهای خلسه‌آمیز شمن‌های آسیایی نیز نمونه دارد، از اسطوره چینود زردشتی سخن رانده‌اند.

تاریخ دریافت:

۱۳۹۸/۰۵/۰۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۰۹/۲۸

واژه‌های کلیدی:

شمن، اسطوره‌های ایران، شاهنامه، نزول به جهان زیرین، پل یا گذرگاه دشوار.

استناد به این مقاله: هادی، روح‌الله؛ آقایی، سه‌اند؛ آموزگار، ژاله؛ (۱۴۰۲). نزول به جهان زیرین در اسطوره‌های ایران. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۲(۲)، ۲۰۷-۲۲۷.



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

میرچا الیاده، اسطوره‌شناس و مورخ ادیان، شمنیسم را برابر با فن خلسه^۱ می‌داند؛ و این یعنی شمن جادوپزشکی است که فنون خلسه را می‌شناسد و نه تنها به درمان دیگران، که به درمان خویش نیز می‌پردازد. او استاد بزرگ خلسه است و هدایتگر روح به دنیای مردگان؛ و این سخن، راست بدان معناست که شمن در جوامع ابتدایی، شخصیت است دینی و پرنفوذ؛ چنان‌که در سراسر قلمرو گسترده آسیای مرکزی و شمالی، تمرکز زندگی جادویی - دینی جامعه بر «شمن» قرار گرفته‌است (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۱). در واقع روح شمن در فرایند درمان یا مشایعت ارواحی که به‌تازگی در گذشته‌اند، بدنش را ترک می‌گوید و به «جهان زیرین»^۲ نزول می‌کند یا به آسمان‌ها فراز می‌رود (همان: ۴۳).

شمن‌ها با شیاطین و بیماری‌ها و ارواح پلید می‌جنگند و در حفظ انسجام روانی جامعه نقش اساسی دارند، چنان‌که برخی نمادها و عناصر جنگی که در شمنیسم آسیایی^۳ به چشم می‌رسند، به شکل برجسته‌ای ایشان را در هیئت قهرمانان ضداهریمنی بازمی‌نمایند (الیاده، ۱۳۸۸: ۷۳۴)؛ البته این میزان ستیزه‌جویی محدود به برخی شمنیسم‌های سیبری و تالتوس مجارستانی است. آنچه بنیادین و عمومی است، مبارزه شمن در برابر چیزی است که می‌توانیم آن را نیروهای شیطانی بنامیم (همان: ۷۳۵). شمن‌ها قادرند ارواح را ببینند، به آسمان‌ها فراز روند و با خدایان دیدار کنند یا به جهان زیرین نزول کنند و با شیاطین مرگ بجنگند. در واقع تعداد زیادی از موضوعات یا بن‌مایه‌های حماسی و شخصیت‌ها و تصاویر و مطالب کلیشه‌ای ادبیات حماسی، خلسه‌آمیزند و این بدان معناست که این داستان‌ها از داستان‌پردازی‌های شمن‌ها در توصیف سفرهاشان به جهان اسطوره‌ای گرفته شده‌است (همان: ۷۳۶). تعدادی از معروف‌ترین سفرها به جهان زیرین به لحاظ ساختاری شمنی هستند؛ بدین معنا که سالکان فن خلسه‌آمیز، از شمن‌ها استفاده می‌کنند و از این‌رو تجربه‌شان برای فهم خاستگاه‌های ادبیات حماسی، اهمیت دارد (همان: ۳۳۵). باید در نظر داشت که تخصص برجسته یا خویشکاری شمن در سراسر آسیا و امریکای شمالی و اندونزی، جادودرمانگری یا پزشکی از راه فنون خلسه است. او بیماری را تشخیص می‌دهد و در جست‌وجوی روح بیمار، سفر خلسه‌آمیزش را آغاز می‌نهد. در واقع همواره شمن است که روح فرد مرده را هدایت می‌کند؛ زیرا او هادی روح به جهان زیرین یا دنیای مردگان است (همان: ۲۹۰).

به هر تقدیر در شمنیسم آسیایی - دست‌کم در میان برخی قبایل - تعداد اندکی از شمن‌ها نزول به جهان زیرین را تجربه می‌کنند؛ در واقع فقط «شمن‌های سیاه»^۴ این تخصص را دارند. آنان با ارواح

1. Technique of Ecstasy.

2. Underworld.

۳. شمنیسم آسیایی یک اصطلاح جاافتاده‌تر از شمنیسم در هر کجای دیگر جهان است؛ زیرا شمنیسم به معنای دقیق کلمه پدیده‌ای دینی مربوط به سیبری و آسیای مرکزی است و شواهد مربوط به آن نخستین بار در همین نواحی گردآوری شد (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۰).

۴. آلتایی‌ها بر این باورند که در ابتدا فقط «شمن سفید» وجود داشت و سپس «شمن سیاه» در وجود آمد. شمن‌های سیاه

یاربگرشان به شکل عمودی هبوط می‌کنند؛ چنان‌که از هفت سطح یا طبقه از زمین - که «موانع» (پوداک) نامیده می‌شود - درمی‌گذرند. ایشان در مسیر خود صداهای غریبی چون صدای به‌هم‌خوردن فلزات و امواج و بادهای تند را می‌شنوند و سرانجام به سطح هفتم یعنی سرچشمه رودخانه‌های نه‌گانه جهان زیرین می‌رسند و ارلیک خان، فرمانروای جهان مردگان^۱ را ملاقات می‌کنند (استوتلی، ۱۳۹۰: ۶۷). همچنین تاتارهای سیبری در سفرهای زیرزمینی، هفت تا نه ناحیه زیرزمینی را بازمی‌شناسند. کاخ ارلیک خان نزد شمن‌های آلتایی^۲ از سنگ و خشت ساخته شده‌است و سگ‌های نگهبان از آن محافظت می‌کنند (همان: ۶۸). در اساطیر آلتایی، ارلیک حضور آشکاری دارد، چنان‌که

به گفته تاتارهای آلتایی، در ابتدا فقط آب‌های ازلی وجود داشت؛ خدا و انسان به شکل غازه‌های سیاه کنار هم شنا می‌کردند. خدا انسان را فرستاد تا گل‌ولای مورد نیاز را پیدا کند و برایش بیاورد، اما انسان تکه‌ای از آن را در دهان نگاه داشت و وقتی زمین شروع کرد به پهناور شدن، آن تکه گل‌ولای هم بزرگ‌تر و بزرگ‌تر شد. او مجبور شد آن را تف کند و بدین ترتیب بود که باتلاق و لجن‌زار به وجود آمد. خدا به او گفت: تو گناه کرده‌ای و اتباع تو فاسد و پلید می‌شوند. اتباع من مؤمن و پرهیزکار می‌شوند؛ آن‌ها خورشید و روشنایی را می‌بینند و من به نام کوریستان خوانده می‌شوم. تو ارلیک خوانده می‌شوی (الیاده، ۱۳۹۶: ۲۲).

باری، در اسطوره اخیر، همسانی میان انسان و ارلیک خان، فرمانروای جهان مردگان یا دوزخ، این‌گونه توجیه می‌شود که نخستین انسان یا همان نیای اساطیری، نخستین موجودی است که می‌میرد (همان: ۲۳)؛ چنان‌که «یمه» در اساطیر هند گاهی در مقام نخستین انسان که دچار مرگ شده‌است، ظاهر می‌شود و از این رو راهنمای دنیای مردگان یا شاه قلمرو مرگ محسوب می‌شود (کریستین‌سن، ۱۳۹۳: ۲۹۵). در وداها (ریگ‌ودا، ۱۳۵، بند ۱-۲؛ به نقل از کریستین‌سن، ۱۳۹۳: ۲۹۵) می‌خوانیم که وی دو پیک هراس‌انگیز خود را می‌فرستد تا به جست‌وجوی آدمیان پردازند و آنان را بگیرند و به قلمرو شوم مردگان بیاورند که از آستانه آن دو سگ هشیار یمه محافظت می‌کنند. الیاده (۱۳۸۸: ۶۰۹-۶۱۱) بر این باور است که جهان زیرین در شمنیسم آسیایی اساساً ملهم از نمونه ایرانی - هندی آن است. به هر تقدیر نزول به جهان زیرین، روابط بیش از پیش صمیمانه با ارواح که منجر به تجسد آن‌ها یا تسخیر شدن شمن می‌شود، نوآوری‌هایی است که اغلب آن‌ها متأخر هستند؛ و باید سهم بودیسم و لامائیسم و به‌علاوه ایران و با در نظر گرفتن تمام جوانب، تأثیرات میان‌رودی (بین‌النهرینی)^۳ را در نظر گرفت (همان: ۷۳۱).

استادان «نزول به جهان زیرین» هستند و شمن‌های «سفید» استادان «پرواز جادویی» (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۹۳).

۱. Lord of the Underworld.

۲. اقوام ساکن در آسیای مرکزی.

۳. در اساطیر میان‌رودان، جهان زیرین آشکارا به صورت تاریکی مطلق و ناخوشایند توصیف شده‌است. شعر سومری «سقوط اینانا به جهان زیرین» و «افسانه ایلیل و نین‌لیل» هر دو مربوط به خدایانی هستند که از جهان زیرین بازدید کرده‌اند

در شمنیسم آسیایی - فی‌المثل در میان تونگوز‌های منچوریا^۲ - فقط برخی شمن‌ها قادر به سفر خلسه‌آمیز نزول به جهان زیرین‌اند. شمن پس از اینکه درمی‌یابد روح بیمار در مناطق زیرزمینی به دست شیاطین و نیروهای مرگ زندانی شده‌است، کار درمان را آغاز می‌کند. قربانی، پیشکش ارواح (سیون) می‌شود و آن‌ها شمن را یاری می‌دهند که به جهان زیرین نزول کند. او به خلسه می‌رود، روح بیمار را در عالم تاریکی بازمی‌یابد و پس از گفت‌وگو با ارواح، آن را با هزار سختی به جهان زمینی بازمی‌گرداند (همان: ۳۷۱). اغلب در گمان می‌آید که شمن در سفر زیرزمینی‌اش مرده‌است؛ چنان‌که شمن آلاسکایی چنین وانمود می‌کند که در طی سفر خلسه‌آمیزش به جهان مردگان، دو روز مرده‌است (استوتلی، ۱۳۹۰: ۶۸). شمن به دهکده بازمی‌گردد و دو سایه، وی را به سوی خانه‌ای هدایت می‌کنند که در میان آن اجاقی افروخته به چشم می‌خورد و دیگری پر از گوشت بر آن. شمن از خوردن گوشت می‌پرهیزد؛ زیرا روحش را سنگین می‌کند و نمی‌گذارد به راحتی به زمین بازگردد (همان: ۶۹).

در جلسات احضار ارواح در میان اوستیاک‌ها و یوراک‌ها و سامویدها، با تجربه خلسه‌آمیز و توأمان «پرواز جادویی» و «نزول به جهان زیرین» برای درمان روح بیمار مواجهیم: شمن به کمک ریسمانی به آسمان بالا می‌رود و ستارگانی که راه را سد کرده‌اند کنار می‌زند و بر قایقی سوار می‌شود و سپس به سوی زمین با شتاب فرود می‌آید و به کمک شیاطین بالدار راه به دنیای زیرزمینی می‌برد. آنجا سرد است و او از «آما»، روح تاریکی یا روح مادر، جامه‌ای گرم طلب می‌کند. سرانجام به زمین بازمی‌گردد و پس از پیشگویی آینده، به حاضران خبر می‌دهد که راه درمان را یافته یا شیطانی را که سبب مرض بوده، از تن بیمار بیرون رانده‌است (الیاده، ۱۳۸۸: ۳۵۱).

شمن امریکای شمالی به ندرت برای بازگرداندن روح بیمار که به دست ارواح به سرزمین مردگان برده شده‌است، فراخوانده می‌شود (همان: ۴۶۴). نزول شمن به جهان پایین‌تر برای برگرداندن روح بیمار، مانند دیگر نواحی، با سفر زیرزمینی به عالم مردگان تبیین می‌شود؛ چنان‌که معمولاً این سفر خلسه‌آمیز با اساطیر خاک‌سپاری قبایل خاص هر ناحیه منطبق است. به هر روی، برای بازگرداندن روح فراری بیمار، وجود شمن بایسته است (همان: ۴۶۳). در واقع باید در نظر داشت که هرچند در برخی جوامع، ساحران و مدیوم‌ها^۶ و

(بلک و گرین، ۱۳۸۵: ۲۹۸-۳۰۱).

۱. ساکنان سرزمین وسیعی واقع در شرق سیبری.

۲. ناحیه‌ای در شمال شرقی چین.

۳. ساکنان غرب سیبری.

۴. قبایل ساکن در شمال سیبری.

۵. Samoyed یا Nenets: قبایل ساکن در اروپای شمال شرقی و شمال غربی سیبری.

۶. مدیوم‌ها در جوامع کشاورزی دارای انسجام سیاسی یافت می‌شوند و اغلب شمن نام دارند. آن‌ها غالباً زن هستند و عموماً

شفاهندگان قادرند برخی بیماری‌ها را درمان کنند، اما بازگرداندن روح گریخته بیمار به کمک خلسه در جوامع ابتدایی همواره خویشتکاری شمن‌ها یا جادوپزشکان کارگشته بوده است (همان: ۴۵۱).

وَر جَمَكْرَد

در منابع اسطوره‌ای آمده است که جم در ایرانویج «وَر» یا دژی زیرزمینی ساخت. این ور در *اوستا* سه طبقه پیشین و میانی و پسین دارد که نماد سه منطقه کیهانی دوزخ و زمین و آسمان است. با نظر به روایاتی که آرتور کریستین سن (۱۳۹۳: ۲۹۷ به بعد) از منابع اوستایی و پهلوی و همچنین تاریخ‌های فارسی و عربی به دست داده، جمشید سفر به هر دو اقلیم فرودین و آسمانی را تجربه کرده است. در اسطوره جمشید آمده است که اهورامزدا او را از زمستانی سخت آگاه ساخت. مَرکوس یا ملکوس نام دیوی است که این زمستان و توفان مهیب سه یا هفت ساله را در زمان اوشیدر، نخستین موعود زردشتی، پدید می‌آورد. این زمستان در متون پهلوی، ملکوسان نامیده می‌شود (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۴۵ و ۶۹). جم برای آنکه موجودات را حفظ کند، به فرمان اهورامزدا، وَر یا دژی زیرزمینی (وَر جمکرد) می‌سازد و جفتی از بهترین آفریدگاران و بذرها را بهترین گیاهان را در آن نگاه می‌دارد. در واقع وَر پناهگاهی زیرزمینی است که برای نجات هستی‌های آغازین ساخته می‌شود و یک فرجام‌شناسی کهن ابتدایی (شاید هندواروپایی) را بازتاب می‌دهد (الیاده، ۱۳۹۴: ۴۵۶). در دینکرد (کتاب سوم، فصل ۲۸۶؛ به نقل از شاکد، ۱۳۹۳: ۲۶۹) آمده است که دیوان «پیمان»^۱ را از انسان ربودند و یمه (جمشید) آن را نجات داد. او به شکل دیو به دوزخ می‌رود و بدون آنکه ساکنان دوزخ او را بشناسند، سیزده سال در آنجا می‌ماند. او در دوزخ راز چیره شدن بر دیوان را از ایشان می‌آموزد و با دانستن همان راز بر تمام آن‌ها غلبه می‌کند و نمی‌گذارد افراط و تفریط در جهان مسلط شود. بنابر متون اساطیری، اهورامزدا جم را بی‌مرگ آفرید، اما او مرتکب گناه شد و فرّه در سه نوبت و هر بار به شکل پرنده‌ای بازگفته از او جدا شد؛ فرّه موبدی را ایزد مهر برگرفت، فرّه شاهی را فریدون و فرّه پهلوانی را گرشاسپ (پورداوود، ۱۳۹۴: ۳۳۶/۲-۳۳۷؛ آموزگار، ۱۳۹۰: ۲۰۹؛ کریستین سن، ۱۳۹۳: ۳۵۳-۳۵۵). شائول شاکد (۱۳۹۳: ۳۰۳) در این باب می‌نویسد:

در جایی (زامیادیشست، بند ۳۳) آمده است که یمه دروغ گفت، اما دشوار بتوان آن را گناه ویژه‌ای دانست چون در کیش زردشتی دروغ اصطلاحی کلی و عام برای گناه است. این اتهام که یمه به مردمان گوشت خوردن آموخت، ممکن است فقط نتیجه تفسیر غلط یسن ۳۲ بند ۸ در گاهان باشد. هیچ راهی

با غیب‌گویی آیین‌های کشاورزی و درمانگری از طریق افسون‌ها شناخته می‌شوند (الیاده و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۱۵ به بعد).
 ۱. توضیحش بایسته است که واژه «پیمان» در زبان پهلوی، هم به معنای پیمان و قرارداد است و هم کردار نیک و «میان‌روی» در کارها (شاکد، ۱۳۹۳: ۲۶۹).

نداریم که دریابیم آیا ستایش یمه به سبب امتناع وی از تعیین جانشینی برای گاو، یعنی چیزی که دیوان می‌خواستند، ربطی به گناه ذکرشده در گاهان دارد یا خیر.

در برخی منابع اساطیری و تاریخی، واژه «میانجی» به عنوان صفت برای مهر یا میترا به کار رفته‌است (همان: ۱۳۹). چنان‌که پلوتارک (مرگ در سال‌های پس از ۱۲۰ میلادی)، حکیم و نویسنده یونانی، ایزد مهر را میانجی اهورامزدا و اهریمن^۱ خوانده و تصریح کرده‌است «ایرانیان او را مهر میانجی خوانند» (بنونیست، ۱۳۹۴: ۴۶؛ شاکد، ۱۳۹۳: ۱۴۴). بنونیست (۱۳۹۴: ۶۱) می‌نویسد:

وجود واسطه و میانجیگر میان اهورامزدا و اهریمن را ابوریحان بیرونی نیز روایت کرده و از قول «ایران‌شهری» در کتاب *آثار الباقیه* آورده‌است: «خداوند پیمان میان روشنی و تاریکی را به نوروز و مهرگان کرده‌است». از این عبارت می‌توان به حضور مهر پی برد؛ زیرا پیمان معهود میان روشنی و تاریکی در روز مهرگان که روز ویژه و مقدس ایزد مهر است، بسته شده و مهر در اینجا بسان خدای پیمان معرفی شده‌است.

به هر تقدیر مسئله میانجیگری مهر به قلمرویی بیرون از آیین مزدیسنا مربوط می‌شود؛ چنان‌که بنونیست می‌گوید: «تردیدی نیست که نقش میانجیگری مهر خصوصیتی است مربوط به آیین زروانی که پلوتارک آن را بازگو کرده‌است» (همان: ۵۸). مطابق روایت پلوتارک، نیایش اهریمن یا خدای زیرزمینی در ایران باستان با کوبیدن گیاهی به نام Omomi در هاون همراه بوده‌است (همان: ۴۸). این گیاه را در خون گرگ که حیوانی در ارتباط با نیروهای زیرزمینی است، می‌خساندند؛ عملی که شباهت بسیاری به مراسم شمنان آسیای صغیر دارد (همان: ۴۹). توضیحش شایسته است که گرگساری آیینی یا خلسه‌ای در جهان باستان نه تنها در شمنیسم بلکه در میان مردمان دیگر از جمله برخی ژرمن‌ها و یونانیان و ایرانیان به اثبات رسیده‌است (الیاده، ۱۳۹۷: ۲۳-۲۴). در اردیبهشت‌یشت از «گرگ‌نژادان» سخن به میان آمده‌است (پوردوود، ۱۳۹۴: ۱۴۷/۱). در دینکرد (به نقل از الیاده، ۱۳۹۷: ۲۴) به تعبیر «گرگ‌های دوپنجه‌ای» برمی‌خوریم. این گرگ‌ها بسیار هولناک‌تر از «گرگ‌های چهارپنجه‌ای» هستند. همچنین این متون به افراط این‌ها در خوردن نوشیدنی‌های خلسه‌آور اشاره می‌شود؛ چنان‌که بارتولومه و ویکندر، سکه هئومورکه^۲ را که خانواده‌ای از نیاکان هخامنشیان بودند، چنین معنا کرده‌اند: آنان که در حالت خلسه

۱. همچنین باید گفت که کیش زردشتی با اصل میانی دیگری نیز آشنا بوده‌است؛ چنان‌که خلاء یا تهیا که وای (باد) نامیده می‌شود در میان دو قدرت قرار دارد. او دو جنبه دارد؛ یکی «نیکی» که از آن به وای وه (وای خوب / سرد) تعبیر می‌شود و ایزد است؛ و دیگری «بدی» که از آن با تعبیر وای وتر، بد یا گرم تعبیر می‌شود و دیو است. جایگاه وای خوب در روشنایی‌های آسمان است و جایگاه وای بد در تاریکی‌های دوزخ (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۸۱؛ بندش، ۱۳۹۰: ۳۶ و ۴۷ و ۱۳۱؛ شاکد، ۱۳۹۳: ۱۵۱).

2. Saka haumarorka.

«هوم» خود را به هیئت گرگ درمی‌آوردند^۱ (همان: ۲۴-۲۵). شاکد بر آن است که گناه جم اساساً شاید برآمده از همکاری غیرمستقیم او با موجودات زیرزمینی یا دیوان باشد؛ هرچند که جم قوت غلبه بر دیوان را نیز از دیوان آموخته بود. او می‌نویسد: «عملی که این تماس [یا دیدار] را ایجاب می‌کند با بهترین انگیزه‌ها انجام می‌گیرد و با این حال زیان‌بخش است چون نوعی تأثیر مسری دارد؛ مثلاً هنگامی که او در جهان زیرین به قلمرو اهریمن گام می‌گذارد و متاعی ارزشمند چون "پیمان" یعنی میانه‌روی را از آنجا به دست می‌آورد، به شیوه‌ای زشت و شرم‌آور برخورد می‌کند» (شاکد، ۱۳۹۳: ۳۰۴)؛ چنان‌که می‌توان گفت جم در پاسداشت پیمان از راه اعتدال بیرون افتاده‌است.

باری، در زندگی جمشید، هم به پرواز جادویی برمی‌خوریم و هم به نزول به جهان زیرین یا جهان مردگان. به روایت برخی منابع اساطیری و همچنین طبق روایت شاهنامه، جمشید در ابتدای نوروز یعنی روز اورمزد از ماه فروردین بر تخت خویش نشست و به سوی خورشید یا نور پرواز کرد^۲. همچنین به روایت منابع اساطیری، مردمان به دژ زیرزمینی جم می‌رفتند و جوانی از نو می‌یافتند؛ چنان‌که این روایت با پزشک بودن جم نیز متناسب است^۳. یمه در اساطیر هند ایزد مرگ یا خدای دنیای مردگان است و خویشکاری میزبانی از درگذشتگان را به دوش دارد (ریگ‌ودا، دهم، فصل ۱۳۵؛ به نقل از آموزگار، ۱۳۹۰: ۲۰۶؛ همچنین نگاه کنید به کریستین‌سن، ۱۳۹۳: ۲۹۲). اما چنان‌که گفتیم در ایران، جم یا جمشید، ور زیرزمینی ساخته و برای حفظ جانوران از هر نوع جفتی به آن دژ برده‌است تا جانوران در پایان جهان از سرمای که ملکوس دیو به وجود خواهد آورد در امان باشند. مری بویس (۱۳۹۳: ۸۶) در باب این دژ زیرزمینی بر آن است که در سنت زردشتی، بهشت در بالای زمین تصور شده‌است و دوزخ در زیر زمین، اما در گمان می‌آید که از ابتدا این ثنویت میان ایزدان جهان زیرین و ایزدان آسمانی به چشم می‌خورده‌است؛ چنان‌که دنیای زیرین نخست جایگاه ایزدان زیرزمینی بوده و سپس به هیئت دوزخ درآمده‌است.

به هر تقدیر در این مقام تذکرش شایسته می‌نماید که ثنویت شمنی، آمیختگی فراوانی با ثنویت ایرانی دارد؛ مثلاً خواهیم دید که شبیه پل چینود یا چینوت در اساطیر زردشتی، پلی به باریکی مو در

۱. در کتیبه‌های فارسی باستان از چهار دسته از قبایل سکایی نام برده شده‌است: سکاها، تیزخود، سکاها، آن‌سوی سغد، سکاها، نوشنده هوم، سکاها، آن‌سوی دریا [=رود] (آرانسکی، ۱۳۸۶: ۹۴).

۲. در باب معلق ماندن و درخشش جمشید در آسمان نگاه کنید به فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۴/۱. در وندیداد (دوم، الف ۱-۱۹؛ به نقل از کریستین‌سن، ۱۳۹۳: ۳۰۲-۳۰۳) آمده است که جم با سه پرواز خود به آسمان فراز می‌رود و هر بار با ایزدبانوی زمین، سپندارمذ، دیدار می‌کند. باری، او به سوی «روشنی» یا «راه خورشید» در گاه آرمانی نیمروز پرواز می‌کند و زمین هر بار یک‌سوم پهن‌تر از گذشته می‌شود تا مردمان و جانوران بتوانند آسوده‌تر زندگی کنند.

۳. در برخی تاریخ‌های ایرانی دوران اسلامی و در شاهنامه، جمشید را با تعبیر «نخستین پزشک» همراه می‌کنند؛ حال آنکه «نخستین پزشک» در وندیداد (به نقل از دیگران، ۱۳۹۳: ۱۹) «ثریته» است.

سنت شمن‌های آلتایی دیده می‌شود؛ چنان‌که شمن‌های سیاه در سفر خلسه‌آمیزشان برای بازگرداندن روح بیمار از روی این پل باریک، به جهان مردگان و خانه ارلیک خان، خدای جهان زیرین، درمی‌افتند.

نزول افراسیاب به جهان زیرین

صاحب‌آفرینش و تاریخ، آیین چینیان و برخی هندیان را سَمَنیه^۱ و ثنویه^۲ خوانده‌است (مقدسی، ۱۳۹۰: ۲۶۰ و ۵۶۸ به بعد). همچنین ستاره‌شناسی و جادوگری و پزشکی را از خویشکاری‌های اساسی شمنان دانسته‌است (همان: ۵۹۵). کلاوس مولر (۱۳۹۸: ۵۷) می‌نویسد: «شمنیسم مبتنی بر یک جهان‌بینی ثنوی است که بین یک پیش‌نمای این‌جهانی که بی‌واسطه قابل تجربه است و یک پس‌زمینه و محیط آن‌جهانی، تمایز قائل است. همان‌گونه که در این سو گیاهان، حیوانات و انسان‌های فانی زندگی می‌کنند، در آن سو در کنار ارواح درگذشتگان، نیروهای روحانی نامیرا که دلیل غایی همه رویدادهای روی زمین‌اند، حضور دارند». همچنین باید در نظر داشت که در شمنیسم آسیایی، «ثنویتی کیهان‌شناختی» به چشم می‌رسد. عالم سه سطح یا منطقه کیهانی دارد و این سه با محوری مرکزی (ستون عالم: تیرک مرکزی، درخت یا کوه کیهانی ...) به هم بازمی‌رسند. شمن راز رخنه در سطح را می‌داند و می‌تواند سفر به هر دو اقلیم را تجربه کند (الیاده، ۱۳۸۸: ۳۹۷).

باری، در اساطیر ثنویت‌گرای شمنیسم آسیایی - چنان‌که پیش‌تر گفتیم - شمن‌های «سفید» و «سیاه» صاحبان تخصص‌های برجسته‌اند. شمن‌های سیاه استادان نزول به جهان زیرین‌اند و شمن‌های سفید استادان پرواز جادویی (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۹۳)؛ البته شمن‌های «سفید - سیاه» نیز مثلاً در میان ترک‌های آلتایی یا بوریات‌ها یافت می‌شوند که صاحبان هر دو تخصص‌اند (همان: ۳۰۰). با این‌همه، سفر شمن سیاه یا شمن سفید - سیاهی که به جهان زیرین نزول می‌کند، این‌گونه خلاصه می‌شود: شمن سوار بر اسب راه جنوب را در پیش می‌گیرد و از کوهی بلند بالا می‌رود و پس از آن گودالی را می‌یابد که از طریق آن به مدخل جهان زیرین پایین می‌رود؛ چنان‌که به صورت عمودی هفت مرحله یا پوداک (مانع) را پشت سر می‌گذارد و به قصر ارلیک خان - که از خاک رس و سنگ ساخته شده‌است - می‌رسد و او را نیایش می‌کند (همان: ۳۱۶).

۱. واژه شمن در فارسی دری که بازمانده شمن در فارسی میانه است، به هر دو صورت «سمن» و «شمن» به زبان عربی راه یافته و بر روحانیان بودایی اطلاق شده‌است.

۲. ابن‌ندیم (۱۳۹۰: ۳۶) می‌نویسد: «غیر از سمنیه، نخستین دینی که به بلاد ماوراءالنهر وارد شد، دین مانوی است». می‌توان گفت پیکره «ثنویت ایرانی» از مجموعه‌ای ترکیب‌یافته از اساطیر ثنویت‌گرای زردشتی و مانوی برآمده و ارتباط تنگاتنگی با شمنیسم آسیایی، به‌ویژه در دوره‌های میانه، داشته‌است.

۳. مغول‌های شرق سبیری.

برخی دانشمندان تلاش کرده‌اند تصورات دوزخ را با تصاویری که در معابد غاری ترکستان یا تبت^۱ یافت می‌شود، مقایسه کنند (همان: ۳۲۱). در شمنیسم آسیایی، قلمروهای زیرزمینی مخفی برای سفر خلسه‌آمیز شمنان پدیده‌ای شناخته شده است. در روزگاران قدیم، این قلمروها از شمنی به شمن دیگر می‌رسیدند و فقط از راه‌های مخفی بدن‌ها دسترسی بود (مولر، ۱۳۹۸: ۶۹). اساساً غار یا دهانه زمین که به رحم «مادر زمین»^۲ مانند می‌شود، یک عنصر شمنی است و احتمال دارد در اساطیر نواحی مختلف جهان به شکل سفر خلسه‌آمیز و عرفانی قهرمان به هادس یا جهان زیرزمینی به چشم برسد (الیاده، ۱۳۹۵: ۲۵۵). همچنین باید در نظر داشت که هادس در اساطیر یونانی [مانند ارلیک نزد اقوام آلتایی]، شه‌ریار دیار مردگان است و هرگز دیو شرّ نیست. آنچه شگفت است اینکه نویسندگان یونانی از جمله ارسطو به هنگام بازگویی باورهای ایرانی دربارهٔ ثنویت، مینوی بد یعنی اهریمن را با هادس یکسان شمرده‌اند (بنونیست، ۱۳۹۴: ۸۵). با این حال آنچه در این مقام اهمیت دارد آمیختگی ثنویت ایرانی و شمنی، و یادآوری این نکته است که در سراسر آسیای مرکزی و شمالی، فقط شمن‌ها هستند که جزئیات فراوانی از جهان زیرزمینی و سفرهای خلسه‌آمیزشان به اقلیم تاریکی به دست داده‌اند.

باری، معتقدات شمنی از روزگار باستان در ایران و آسیای صغیر، خاصه در میان سکاها، رایج بوده و از همین نواحی به یونان رسیده و در آیین‌های اورتوسوس^۳ و فیثاغورسی داخل شده‌است^۴. این عناصر شمنی در ایران در برخی آثار زردشتی نیز آشکارا دیده می‌شود (هنینگ، ۱۳۷۹: ۲۲ مقدمه).

ه.س. نیبرگ^۵ [=نوبرگ] (۱۳۵۹: ۲۵۸) برای نخستین بار تشخیص داد که گودال یا دژ زیرزمینی افراسیاب با غار یا حفرهٔ شمن آلتایی که راه به جهان زیرین می‌برد، مطابقت دارد؛ او می‌نویسد:
افراسیاب نیایش می‌کند به اردوی سورا اناهیتا در گودال زمین برای به دست آوردن فرّه؛ و طبیعی

۱. گذشته از این، معابد غاری در نواحی گستردهٔ ترکستان و تبت، زندگی در گودال‌های زیرزمینی در شرق چین باستان گزارش شده‌است. در *آفرینش و تاریخ یا البدء والتاریخ* که از نگارشش افزون بر هزار و صد سال می‌گذرد، آمده‌است: «گویند در شمال چین بلاد یاجوج و ماجوج [مقصود صنفی از مردم میان چین و ترک] است و در مغرب آن ترک و تبت و هند، و در مشرق ایشان مردمی هستند که در گودال‌هایی زیر زمین زندگی می‌کنند به علت بسیاری گرمای خورشید، و جز خدای هیچ کس نمی‌داند که در جنوب ایشان چیست» (مقدسی، ۱۳۹۰: ۵۹۵). باری، تأکید مقدسی بر چهار جهت، چون تأکید او بر رازآمیزی سوی «جنوب» کشور چین، حائز اهمیت است.

2. Mother Earth.

3. Orphic.

۴. فتح‌الله مجتبیایی در مقدمهٔ کتاب *زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر* (ص ۳۴) به این دو کتاب و مأخذشان ارجاع می‌دهد:

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, California, 1951, ch. V.

F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, New York, 1965, ch. VI.

همچنین نگاه کنید به الیاده، ۱۳۹۵: ۲۳۹ به بعد.

5. H. S. Nyberg.

است که این خواهش برآورده نمی‌شود. از این گودال سنت بعدی یک دژ زیرزمینی درست کرده‌است که می‌پندارند افراسیاب در آنجا فرمانروایی می‌کند. ولی گویا در اصل اینجا همان اعتقادی وجود دارد که درباره دهانه زمین نزد تاتارهای آلتایی دیده می‌شود. روان افراسیاب در سفر معمولی شمنی به جهان ارواح است تا برای نبرد، نیرو و زور به چنگ آورد.

این جنگ در فریشت (۵۵ تا ۶۴) آمده‌است. سه بار افراسیاب در دریاچه وروکشه فرومی‌رود تا فره را بگیرد. سه بار فره از دستش می‌گریزد تا سرانجام کیخسرو، افراسیاب و برادر او را در دریاچه چیچست می‌کشد (پورداوود، ۱۳۹۴: ۳۳۶/۲-۳۴۳). همچنین در یکی از قطعات اوستایی به نام اَوَگَمَدِیچا^۱ آمده‌است: «کسی از چنگال مرگ رهایی نیابد؛ نه کسی که مانند کیکاووس به گردش آسمان پرداخت و نه کسی که مانند افراسیاب تورانی خود را در تک زمین پنهان نمود و در آنجا کاخ آهنین به بلندای هزار آدمی با صد ستون ساخت» (همان: ۲۳۰).

اکنون به سفر خلسه‌آمیز شمن آلتایی می‌پردازیم. شمن سیاه سفرش را از یورت^۲ خود آغاز می‌کند^۳ و سواره راه جنوب را در پیش می‌گیرد. او پس از خواندن آواز و گذر از راه‌های ناهموار، سرانجام به قلعه «کوه آهن» (تمیر تایکسا^۴) می‌رسد. درواقع این کوه، «مرکز عالم» و تصویر اسطوره‌ای شناخته‌شده‌ای است که ارتباط میان دو جهان را ممکن می‌سازد. تاتارهای آلتایی، بای اولگان^۵ را در وسط آسمان بر کوهی طلایی که تاتارهای آباکان آن را کوه آهن می‌نامند، تصور می‌کنند. مغول‌ها و بوریات‌ها و کالمیک‌ها^۶ آن را با نام‌های سومبور، سومور یا سومر که تحت تأثیر نمونه هندی کوه کیهانی^۷ یعنی کوه میرو^۸ است، بازمی‌شناسند^۹. کوه، پوشیده از استخوان‌های سفید شمن‌های درراه‌مانده است. شمن راهی را در پیش می‌گیرد که به حفره‌ای ختم می‌شود که دهانه ورود به جهان دیگر است (الیاده، ۱۳۸۸: ۳۱۷). شگفت آنکه این کوه آهن شباهت چشمگیری با دژ آهنین افراسیاب یا «هنگ افراسیاب» در شاهنامه دارد:

1. Aogemadaecha.

۲. خیمه‌های قابل حمل مغول‌های صحاری آسیای مرکزی.

۳. در اساطیر برخی اقوام سیبریایی، تیرک و ستون مرکزی (=محور کیهانی)، تنه صاف درخت غان است که نوک آن از میان دهانه فوقانی یورت، همچون نردبانی که سر به آسمان می‌ساید، تصویر می‌گردد. شمن‌ها در سفرهای روحانی خود از میان همین دهانه فوقانی است که سلوک خود را آغاز می‌کنند (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۶).

4. temir taixa.

۵. خدای آسمان برین نزد برخی اقوام سیبریایی.

۶. مغول بودایی.

7. cosmic mountain.

8. Meru.

۹. همچنان توضیحش شایسته می‌نماید که در متنی بودایی به زبان خُتنی، آشکارا کوه کیهانی سومر یا سومرو با البرز ایرانی یکی دانسته شده‌است (بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴: ۴۰۷).

به نزدیک بردع^۱ یکی غار بود
 ندید از برش جای پرواز باز
 خورش برد و از بیم جان جای ساخ
 ز هر شهر دور و به نزدیک آ
 سر کوه غار از جهان نابسود
 نه زیرش پی شیر و آن گراز
 به غار اندرون جای بالای ساخت
 که خوانی ورا «هنگ افراسیاب»
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۱۲/۴-۳۱۳)

باری، سپس شمن داخل حفره می‌رود و دریایی را می‌بیند که پلی به باریکی مو از وسط آن می‌گذرد. شمن از پل به زیر می‌افتد و می‌تواند شبیه ارداویراف به شکنجه‌گاه دوزخیان در زیر زمین راه یابد (ژینیو، ۱۳۹۰: ۶۵ به بعد)؛ مثلاً او مردی را می‌بیند که استراق سمع کرده و اکنون با یک گوش به تخته‌ای می‌خکوب شده‌است. القصه، شمن پس از گذشتن از پل به خانه ارلیک خان، خدای جهان زیرین، می‌رسد (الیاده، ۱۳۸۸: ۳۱۷-۳۱۹). گفتیم که الیاده سفر شمن آلتایی به جهان زیرین را تحت تأثیر نمونه‌های ایرانی - هندی آن می‌داند (همان: ۳۲۱). ما نیز هم روایت *اوستا* و هم *شاهنامه* را بسیار هماهنگ با سفر زیرزمینی شمن‌های سیاه می‌یابیم؛ چنان‌که در سفر شمن آلتایی، قرینه‌هایی همچون حرکت شمن به سوی «جنوب» - که در سنت اوستایی، نیکوترین جهات است^۲ - و کوه آهن و ثنویت - که در نمادپردازی پُل نیز آشکار است - به چشم می‌رسند.

همچنین در گمان ما مواجهه افراسیاب و هوم پارسا در غاری بر فراز کوه^۳ در روایت *شاهنامه*، نشانگر خلسه افراسیاب با نوشیدنی سُکرآور هوم است^۴ که احتمالاً در دوره‌های باستان از ترکیب گیاه هوم و شاهدانه و قارچ‌های جادویی به دست می‌آمده‌است؛ هرچند مری بویس (۱۳۹۳: ۱۲۳) کمک‌کردن ایزد هوم به کیخسرو برای یافتن افراسیاب در روایت *اوستا* را نشان از خلسه کیخسرو دانسته‌است نه افراسیاب. به هر تقدیر، برخی گیاه هوم را با اِدر^۵ یکی می‌دانند، اما برخی نیز خاصیت سُکرآور نوشیدنی هوم را از قارچ‌های خلسه‌آور دانسته‌اند. ماریوری ماندلشتام بالستر^۶ در مقاله «آیین شمنی» بیان می‌دارد که دانش مربوط به تهیه قارچ

۱. ناحیتی است در قفقاز.

۲. و سوی شمال نیز بدترین جهات است و مناطق شمالی جایگاه دیوان است؛ چنان‌که در دینکرد هفتم (فصل چهارم، بند ۳۶) می‌خوانیم: «یکی دیگر از معجزات در پی آمدن گَنامینو (=هریمن) به ستیز زردشت آشکار شد، چنانکه دین گوید که از سوی شمال گَنامینوی پرمگ آمد و آن گَنامینوی نادان پرمگ چنین گفت: ای دروجان، بتازید و نابود کنید اَشو زردشت را» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۹: ۹۱).

۳. در ریگ‌ودا آمده‌است که گیاه سومه (هوم) در ناف زمین بر فراز کوه‌ها می‌روید؛ و این یعنی در «مرکز عالم» جایی که اتصال میان زمین و آسمان ممکن می‌شود (به نقل از الیاده، ۱۳۹۴: ۲۹۶).

۴. نگاه کنید به فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۱۲/۴ به بعد.

5. Ephedra.

6. Marjorie Mandelstam Baltzer.

جادویی در اختیار شمن‌ها بوده‌است؛ و بر آن است که بازنگری اساطیر و حماسه‌های هندی و برخی اطلاعات در باب شمنیسم آسیایی و خلسه، استفاده گسترده در دوران باستان از نوشابه سومه ودایی را که از شاهدانه و قارچ‌های خلسه‌آور فراهم می‌آمده‌است، اثبات می‌کند (الیاده و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۷۰).

به هر روی و راه، افراسیاب یک شاه - شمن سیاه است که در هنگ خویش به جهان زیرین نزول می‌کند یا در تگ دریاچه چیچست پنهان می‌شود یا به روایت *اوستا* به دنبال فرّه به قعر فراخکرت (اقیانوس کیهانی) فرومی‌رود. همچنین در منابع تاریخی چون طبری و بلعمی، روایات دیگری مبنی بر فرورفتن افراسیاب در آب آمده‌است (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۱۳). در این مقام باید گفت یکی از فنونی که شمن‌ها برای رسیدن به خلسه به کار می‌گرفته‌اند، همین ماندن در زیر آب بوده‌است. در شمنیسم آسیایی، فن فرورفتن در آب یا پنهان شدن در آن، اساساً تفاوتی با نزول به جهان زیرین ندارد (همان: ۳۶۳) و همچنان مهم‌ترین تخصص شمن‌های سیاه است و بیشتر نزد شمن‌هایی که نزدیک دریا زندگی می‌کنند رواج دارد؛ چنان‌که در باور برخی از این قبایل، اساساً برای رسیدن به عالم ماورا باید به ژرفنای دریاها سفر کرد (همان: ۳۶۴). مثلاً در نمادپردازی‌های شمنیسم آسیایی با پرندۀ آبی برخورد می‌کنیم که نماد پروازش فرورفتن در آب یعنی نزول به جهان زیرین است. در میان یاکوت‌ها و دولگان‌ها، شمنی که در پی بازگرداندن روح بیمار است، حرکاتی از خود نشان می‌دهد که درواقع عمل پریدن در آب را بازمی‌نماید. همچنین تونگوزها و چوکچی‌ها و لپ‌ها خلسه شمنی را همچون فرورفتن در آب می‌دانند و ما همین شیوه را در میان شمنان اسکیمو می‌بینیم (همان). درواقع فرورفتن در آب دلالت بر بازگشت به وجود قبلی آدمی دارد، چنان‌که این عمل هم بیانگر مرگ است و هم زایش دوباره (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۲۱). انسان کهن با فرورفتن در آب به شکلی نمادین می‌میرد و دوباره متولد می‌شود (همان: ۱۲۳).

در شمنیسم، نزول به جهان زیرین مطلقاً جنبه منفی ندارد (الیاده، ۱۳۸۸: ۲۹۵)؛ چنان‌که شمن‌های سیاه - سفیدی هستند که هم توانایی و تخصص صعود یا پرواز جادویی را در خویش پرورده‌اند و هم توانایی نزول به جهان زیرین را (همان: ۳۰۰). بااین‌همه ما در جدال کیخسرو و افراسیاب، تقابل شاه - شمن‌های سفید و سیاه را می‌بینیم. در منابع اسطوره‌ای ایران و در *شاهنامه*، کیخسرو به روشنی بی‌کران عروج می‌کند یا با غیبت خویش به جاودانگی می‌رسد، اما افراسیاب تا لحظه مرگ مدام با گناهایی که مرتکب می‌شود روان خود را سیاه می‌کند. در *اوستا* مستقیماً به عروج کیخسرو اشاره نشده، اما از زندگانی بلند او سخن رفته‌است (رام‌پشت، بند ۳۲ و فروردین‌پشت، بند ۱۳۵ و زامیادپشت، بند ۷۶؛ به نقل از گشتاسب، ۱۳۹۱: ۱۱۶). درواقع آشکار است که

۱. ساکنان منطقه‌ای در شرق سیبری.

۲. ساکنان منطقه‌ای در شمال شرق سیبری.

۳. ساکنان شمال شرقی سیبری.

۴. ساکنان ناحیه لاپلند در قطب شمال.

«غیبت» و زنده به آسمان رفتن او در حماسه ملی یا «عروج کیخسرو» در روایات شفاهی (همان: ۱۱۴-۱۳۱)، شکل دیگری از بی‌مرگی اوست. کیخسرو - چه در اساطیر ایران و چه در شاهنامه - سه خویشکاری شاهی و پزشکی (مهره جادویی) (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۶۴/۴) و جادوگری (جام گیتی‌نمای) (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۴/۳-۳۴۶) را در خود جمع کرده‌است. ابوریحان بیرونی (۱۳۶۳: ۲۸۲) در آثار الباقیه به زمان عروج کیخسرو اشاره کرده که در روز خرداد (ششم) از ماه فروردین یا «نوروز بزرگ» بوده‌است. به گفته بیرونی، مردم معتقدند کیخسرو پس از ورود به چشمه‌ای در کوهی در ساوه و دیدار با یکی از ایزدان در نوروز بزرگ، عروج کرد. بیرونی بر آن است که رسم اغتسال و تطهیر ایرانیان در آب چشمه‌ها و رودها، در بزرگداشت این واقعه است. همچنین توضیحش شایسته است که زردشتیان ایران، آفرینگان ریهوین^۱، ایزد موکل بر گاه آرمانی نیمروز، را در روز خرداد (ششم) از ماه فروردین در آغاز نوروز بزرگ به جای می‌آورند. این ایزد در آغاز زمستان^۲ راهی دنیای زیرزمینی می‌شود تا دیو سرما نتواند به ریشه گیاهان آسیبی برساند. در بهار، این ایزد به روی زمین می‌آید و طبیعت را با گرمای زندگی‌بخش به شکوفایی می‌کشاند. همچنین باید در نظر داشت که گاه آرمانی نیمروز [=ریهوین گاه] که در آن خورشید در بالاترین جایگاه خود می‌ایستد، همچنان به سوی جنوب که در سنت زردشتی نیکوترین جهات است، پیوند دارد^۳. در زادسپرم (فصل ۳۵ بند ۲۹؛ به نقل از آموزگار، ۱۳۹۰: ۳۹۵) آمده‌است که نام ریهوین از رامش است. این واژه با پسوند tara در اوستایی و tar در پهلوی، معنی «جنوب» یا «جنوبی» می‌دهد (پورداوود، ۱۳۸۶: ۲۴۷). به هر تقدیر، ریهوین گاه اوج درخشندگی و روشنی و قرینه اوشهین گاه است که اوج قدرت تاریکی است؛ چنان‌که سوی جنوب خجسته است و سوی شمال بدیمن. باری، در شاهنامه افراسیاب با لقب اژدهافش می‌آید؛ در ظاهر سفید است اما قلبش چون درفشش تاریک و سیاه است. او ظلمت را به خاطر می‌آورد و کیخسرو نور را. کیخسرو شمن سفید است و به گاه نیمروز عروج می‌کند^۴، ولی افراسیاب شمن سیاه است و به جهان زیرین نزول می‌کند یا در بن دریاچه چیچست پنهان می‌شود و آب را سیاه و تیره می‌گرداند.

1. Rapihwin.

۲. در دوران باستان، زمستان از نخستین روز آبان آغاز می‌شد و تا نخستین روز سال یعنی روز اورمزد از فروردین ادامه می‌یافت.
۳. نیمروز نیز در فارسی مانند ریهوین پهلوی یا صورت اوستایی آن (rapithwa)، هم به معنای ظهر است و هم جنوب؛ چنانکه کلمه meridiēs در لاتین به هر دو معنی آمده است (پورداوود، ۱۳۸۶: ۲۴۷).

4. Ushahin.

۵. محل عروج کیخسرو در نزدیکی دریاچه چیچست و احتمالاً بر فراز کوه سهند بوده‌است. در بندهش (فرگرد ۱۷، پاره ۷) آمده‌است: «کیخسرو بتخانه دریاچه چیچست را بر کند، آن [آذر] به بُش (بال) اسب وی فرونشست، تاریکی و تم (تیرگی) را بزود و روشنی پدید آورد» (پورداوود، ۱۳۸۷: ۱۴۸). ما بر آنیم که عبارت «آن به بش اسب وی فرونشست» در بندهش آشکارا به عروج کیخسرو اشاره دارد.

پِل یا گذرگاه دشوار

نمادپردازی پِل یا گذرگاه دشوار میان این جهان و جهان دیگر در تاریخ ادیان به شکلی جهان‌شمول پدیدار شده‌است. داستان از این قرار است که در عهد ازل^۱ یا زمان ازلی^۲، پِل یا راهی میان آسمان و زمین کشیده شده بود و مرگی وجود نداشت؛ و هنگامی که این ارتباط یا راه قطع شد، انسان‌ها مگر روحاً یا در حالت خلسه نمی‌توانستند از پِل عبور کنند. در واقع از این پس فقط انسان‌های برگزیده (شمن‌ها، عارفان، قهرمانان، شهریاران) - آن‌هم در حالت خلسه - می‌توانند ارتباط قطع‌شده با زمان ازلی را برقرار سازند (الیاده، ۱۳۹۵: ۲۲)؛ مثلاً پِل چینود در اساطیر ایران - چنان‌که در ادامه به آن پرداخته‌ایم - زمین و آسمان را به هم می‌رساند و برای گناهکاران به اندازه لَبَه تیغ باریک می‌شود. در مسیحیت رویای سنت پِل^۳ بیانگر پلی است به نازکی مو که آسمان و زمین را به هم می‌رساند؛ تصویری که در آثار نویسندگان و عارفان عرب نیز به چشم می‌خورد. این پِل باریک‌تر از موسی و همانند سنت مسیحی گناهکاران نمی‌توانند از آن عبور کنند و به قعر دوزخ سقوط می‌کنند. افسانه‌های قرون وسطی از پلی به باریکی لَبَه شمشیر سخن می‌گویند که قهرمان (لانسِلوت) باید با پای برهنه و با دست خالی از آن گذر کند. در سنت فنلاندی پلی که پوشیده از میخ و لَبَه تیغ است از فراز دوزخ، زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهد؛ چنان‌که ارواح مردگان و شمن‌ها در حالت خلسه از آن می‌گذرند (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

باری، پس از تجربه هبوط بود که این راه قطع شد؛ راهی که یا با مرگ می‌توان از آن گذشت یا با تبدیل شدن به روح و پرواز در ماورا یا همان حالت خلسه؛ چنان‌که شمن‌ها در این حالت با عبور از پلی هولناک است که به زمان اسطوره‌ای سفر می‌کنند (الیاده، ۱۳۸۸: ۵۸۲). این پِل یا گذرگاه دشوار اساساً نمایانگر مفهومی هندوایرانی است که نه‌تنها در اقوام هندواروپایی دیگر به چشم می‌خورد، بلکه در نواحی مختلف جهان در تاریخ ادیان مستند شده‌است (همان: ۴۵۵).

در ایران، این نمادپردازی در اسطوره‌های زردشتی دیده می‌شود. تخت اهورامزدا بر عرش اعلا در نور آسمانی جای دارد و انگره‌مینو (روح مخرب) یا - چنان‌که در متون دوره‌های میانه آمده‌است - اهریمن، دیو دیوان است و در مَعَاکی در تاریکی بی‌پایان در شمال زندگی می‌کند که بر حسب سنت، جایگاه دیوان است. به روایت *اوستا* این پِل برای نیکوکاران فرسنگ‌ها پهن و برای گناهکاران همچون لَبَه تیغ است. دئنا، ایزد دین، به هیئت زیبارویی خوشبو با سگ‌هایش می‌آید و روان فرد *اَشَوَن* (درستکار) را هدایت می‌کند تا از چینود از فراز کوه کیهانی *هَرابَرزیتی* [= *البرز*] عبور کند. وهومنه [= *بهمن*] از این روان‌ها استقبال می‌کند و آن‌ها از مقابل اهورامزدا و امشاسپندان می‌گذرند (الیاده، ۱۳۹۴: ۴۵۵). در اسطوره

1. in illo tempore.
2. primordial time.
3. Vision of St. Paul.

چینود، ایزدان مهر، سروش، رشن، وای خوب و دین (دثنا) همه در برابر دیوان و دروجانی چون استویداد و ویزرش و وای بد قرار می‌گیرند و نقش محافظ را ایفا می‌کنند. ایاده خویشکاری ایزد وای، یعنی هدایتگری روح به دنیای دیگر را بازتاب ایدئولوژی شمنی‌گون توصیف می‌کند و بر آن است که این پل نه‌تنها راه مردگان که راه اهل خلسه نیز هست؛ چنان‌که ارداویراف نیز «می و منگ (بنگ) گشتاسبی» خورد و هفت شبانه‌روز در خواب یا خلسه بود و با عبور از پل چینود، از جهان دیگر و بهشت و دوزخ پیام آورد؛ او شبیه دانتته شکنجه‌های بی‌دینان و پاداش‌های انسان‌های درستکار را دید و از این نقطه‌نظر سفرش به سفر شمن‌های سیاه به جهان زیرین شبیه‌است (الیاده، ۱۳۸۸: ۵۸۳).

همچنین توضیحش بایسته است که بنگه^۱ (بنگ / منگ) که در منابع اوستایی و پهلوی (فروردین‌یشت، پاره ۱۲۴؛ دین‌یشت، پاره ۱۵؛ وندیداد، فرگرد ۱۵، پاره ۱۴ و فرگرد ۱۹، پاره ۲۰ و ۴۱؛ گشتاسب‌یشت، پاره ۱۶؛ دینکرد هفتم، فصل ۴، پاره ۸۴ به بعد؛ *دادستان دینی*، صفحه ۱۳۹؛ بندهشن، فصل ۴، پاره ۲۰؛ *ارداویراف‌نامه*، فصل ۲، پاره‌های ۲۹ تا ۳۱) آمده‌است، ماده نشئه‌آوری است که در روزگار باستان در ایران رواج داشته‌است (هنینگ، ۱۳۷۹: ۲۵ مقدمه) و اهمیت از خودبی‌خودشدگی که از این گیاه طلب می‌شود، به واسطه انتشار فوق‌العاده گسترده این واژه ایرانی در سراسر آسیای مرکزی تأیید می‌شود. از قضا در برخی نواحی، بنگ یا بنگا هم برای نامیدن قارچ «آگاریکوس موسکاریوس» که در جلسه احضار ارواح خورده می‌شود، به کار می‌رود^۲؛ هم برای نامیدن حالت خلسه یا مستی با قارچ‌های جادویی (همان: ۵۸۸-۵۸۷)؛ چنان‌که به نظر می‌رسد در تهیه «می و منگ گشتاسبی» همچون سومه هندی، از قارچ‌های خلسه‌آور استفاده می‌شده؛ زیرا تجربه روحانی مرگ را به دنبال داشته‌است. در *ریگ‌ودا* (هنینگ، ۱۳۷۹: ۲۶ مقدمه) بنگ به معنای «مست‌کننده» در وصف سومه آمده‌است. در دینکرد (کتاب ۷، فصل ۴، پاره ۸۴ به بعد؛ به نقل از هنینگ، ۱۳۷۹: ۲۲ مقدمه) برای آنکه روح گشتاسب به پرواز درآید، بنگ با هوم آمیخته می‌شود. شمن‌های کوچک‌چی ادعا می‌کنند که قارچ جادویی «آمانیتا موسکاریا» روح را از طریق مسیری طولانی و پرپیچ‌وخم به سرزمین مردگان می‌برد^۳ (استوتلی، ۱۳۹۰: ۴۴). درواقع این خاصیت قارچ خلسه‌آور است که تجربه [توهم] مرگ را فراهم می‌آورد؛ خلسه‌ای که در گزارش ارداویراف به خواب هفت‌روزه^۴ تعبیر شده‌است.

1. Bangha.

۲. واژه مربوط به قارچ جادویی نزد وگول‌ها پانخ (pankh) و نزد موردوین‌ها پنگه (panga) و در میان چرمیس‌ها پنگو (pongo) است که به وضوح به واژه ایرانی کهن bangha به معنای شاهدانه بازمی‌گردد (مولر، ۱۳۹۸: ۱۱۳؛ الیاده، ۱۳۸۸: ۵۸۷).

۳. خلسه با آمانیتا موسکاریا در میان کوریاک‌ها و یوکاگیرها و ایلمن‌ها نیز رایج بوده‌است (مولر، ۱۳۹۸: ۱۱۱).

۴. عدد رمزی هفت، نقش مهمی در فن و خلسه شمن دارد. شمن‌های اسکیموی اروپا برای آنکه به خلسه روند، از دست استاد قارچ‌هایی با هفت خال می‌گیرند؛ شمن یوراک - ساموید دستکشی هفت‌انگشتی دارد و شمن اوگری هفت روح

سرانجام برای آنکه حق مطلب را در باب آمیختگی میان ثنویت ایرانی و شمنی ادا کرده باشیم، نگاه گذرایی به مانویت می‌افکنیم؛ دین یا به عبارت بهتر، عرفانی که اساسش بر ثنویت پیشرفته قرار گرفته‌است. درواقع اصول دوگانه و زمان‌های سه‌گانه^۱، نه‌تنها جوهره آموزه مانویت، که زیربنای دیانت ایرانی پساگاتایی (پساگاهانی) است. مانی بعضی مفاهیم و اندیشه‌های سنتی ایرانی را از نو تعبیر و تفسیر کرده و همچنان برخی عناصر هندی، چینی، یهودی، مسیحی، گنوسی را در دستگاه یا نظام دینی خود تلفیق و ادغام کرده‌است (الیاده، ۱۳۹۵: ۵۰۸). در مانویت «اهریمن» فرمانروای دوزخ و دیو دیوان است^۲، اما یک مبدأ معنوی خصمانه نیست بلکه مترادف با ماده است. در ادبیات مانوی «نور» آشکارا به جهان بالا تعلق دارد و «تاریکی» به جهان زیرین؛ چنان‌که هیچشان در میانه نیست و «نور با سطحش به ظلمت برخورد می‌کند و نور را نهایتی از بالا و راست و چپش و ظلمت را نهایتی از پایین و راست و چپش نیست» (ابن‌ندیم، ۱۳۹۰: ۱۸) و باز چنان‌که «ظلمت مجاور آن زمین نورانی است، [این] بالاست و آن پایین؛ یکی از آن دو را در جهت بالا نهایت نیست و ظلمت را از جهت پایین» (همان: ۲۶). طبق روایت‌های گنوسی و مانوی و مندایی، اسطوره نمونه‌وار تموز و برخی دیگر از ایزدان بین‌النهرینی، انسان در «چاه جهان» اسیر «شهریار تاریکی» است و سرانجام «رسول» یا فرشته خدا او را بیدار می‌کند (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۱۲). باری، در مانویت گرایش به «وضعیت ازلی آغازین»^۳ را بازمی‌یابیم. پادشاه جهان نور برای رهایی اجزای نور از اجزای ظلمت است که به صرافت خلق این عالم می‌افتد. ابن‌ندیم (۱۳۹۰: ۲۱) می‌نویسد: «گوید (یعنی مانی): وجودی را که در پایین زمین‌ها بود به آسمان‌ها وصل کرد و در حول این عالم خندقی ساخت تا ظلمتی که از نور تصفیه می‌شود، در آن افکنده شود. و در پشت آن خندق، دیواری ساخت تا چیزی از آن ظلمت جداشده از نور، بیرون نرود»

یاریگر و... (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۲۲).

۱. در مانویت سه زمان وجود دارد: زمان پیشین که نور از تاریکی جدا بود؛ زمان میانی پس از حمله ظلمت به نور؛ و نهایتاً زمان ماورایی که نور و ظلمت جدا می‌شوند. طبق نظر موله این اصطلاح در دینکرد ۹ فرگرد ۱۰ (به نقل از تفضلی، ۱۳۹۷: ۱۹۴) به معنای سه دوره جهان آمده‌است.

۲. در این باب به ذکر مثالی بسنده خواهیم کرد. زنده‌یاد احمد تفضلی (۱۳۹۸: ۳۱۹) سال‌ها پیش قطعه شعری مانوی را که در ترکستان چین در میان اوراق تورفان کشف شده بود، از زبان پارسی یا پهلوی اشکانی به فارسی ترجمه کرد. در این قطعه، دیو دیوان، فرمانروای دوزخ، بر جهان فرودین و مغاک‌هایش فرمان می‌راند: «دیو زشت... و چهره... / می‌سوزاند و نابود می‌کند... می‌ترساند... / با بال می‌پرد همچون مرغ) هوا، با پرّه شنا می‌کند همچون (جانور) آبی، و می‌خزد همچون تاریکان / مسلح است به چهار اندام در آن هنگام که آتش‌زادگان به آیین تاریکان بر او می‌تازند / چشمه‌سار زهرین بیرون می‌جهد از آن [...] (دوزخیان) پوسیده‌اند بر بستر ظلمت [...] ریخته‌است زهر و بدی بسیار از آن گودال».

3. primordial situation.

در این مقام، خوب است اشاره کنیم که ثنویت دین مانی بر آیین تائو^۱ - که از زیر باورهای شمنی در چین باستان فراگیر شد - تأثیر گذاشته است (زینر، ۱۳۹۲: ۶۰۷). در تائوئیسم، سکون و بی‌جنبشی مقدم بر حرکت و جنبش است. دیگر آنکه در اعتقاد چین باستان، بی‌جنبشی یا بی‌کُنشی، از خصیصه‌های زمین و «یین» (تاریکی، مادینگی، آبگونگی) هستند و به تبع آن در ادبیات تائویی به تفوق یین نسبت به «یانگ» (روشنی، نرینگی، سختی) برمی‌خوریم. در ادبیات تائویی، بهترین خلق، آب را ماند؛ زیرا او در پستی‌ها نیز قرار می‌گیرد و با کمترین کوشش به همه چیز و همه کس بهره می‌رساند. جایگاه او در گودترین گودال‌هاست و در این موضع است که به تائو (=راه) نزدیک می‌شود (همان: ۶۰۸-۶۰۹). به هر تقدیر، در اواخر قرن چهارم میلادی، این فرضیه زیر تأثیر آیین مانوی تغییر کرد و ارجحیت قاطع به نور یا اصل یانگ داده شد. از آن پس یین در پایین و سرچشمه مرگ پنداشته می‌شد، درحالی‌که اصل یانگ لازمه‌اش فرازیدن بود (همان: ۶۱۰). دیگر رفته‌رفته سخن از بهشت برین و دوزخ زیرزمینی در میان آمد. طبق باور ایشان، بهشت در نقاط مجهولی از زمین موجود است چنان‌که هیچ‌کس پس از راهیابی به آنجا به زمین بازنگشته است. دوزخ نیز شکنجه‌گاه گناهکاران است و هزاران دیو هولناک و غول موذی را در خود گرفته است (ناس، ۱۳۷۷: ۳۶۴). باری، این اختلاف که زیر تأثیر ثنویت دین مانی پدید آمده بود، هرگز حل نشد و حتی در دوران خاندان مینگ (۱۳۶۸-۱۶۴۴ میلادی) به دو مکتب طب چینی برمی‌خوریم که یکی بر اهمیت نیروی یین و دیگری بر اهمیت نیروی یانگ تأکید می‌کند (زینر، ۱۳۹۲: ۶۰۲). در تائوئیسم انسان می‌تواند با مراقبه و تنفس و خوردن داروهای خاص پرواز کند یا نامیرای آسمان‌ها شود؛ همچنان‌که می‌تواند در عمق شکاف کوه‌ها یک نامیرای زمین باشد (همان: ۶۱۱). به هر حال، هیچ مانعی بر سر راه نخواهد بود که مانی را نیز پزشکی در نظر آوریم که با درآویختن با شیاطین مرگ در جهان ظلمانی (زیرزمینی) یا با استمداد از ارواح پاک در جهان نورانی (آسمانی) به شفای بیماران کمر می‌بسته است؟^۲ چنان‌که در واپسین دیدارش با شاه بهرام اول به جدال خود با دیوان و دروجانی اشاره کرده است که تن مردم بیمار را منزلگاه خویش می‌سازند (بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴: ۲۷۵) یا به عبارت دیگر، روح ایشان را می‌ربایند و با خود به جهان مردگان می‌برند.

نتیجه

نزول به جهان زیرین در منابع اسطوره‌ای و حماسی ایران به چشم می‌خورد. طبق روایت منابع اساطیری ایران، جم «وَر» یا دژی با سه طبقه پیشین و میانی و پسین می‌سازد که نمادی از سه سطح یا منطقه

1. Tao.

۲. در ادبیات مانوی، بارها به پزشک بودن مانی اشاره شده است؛ مثلاً در قطعه‌ای پارتی که از خرابه‌های تورفان به دست آمده، از زبان این پیامبر ایرانی چنین آمده است: «آمدم پیش شاه گفتم که درود بر تو از ایزدان. شاه گفت از کجایی؟ من گفتم پزشکم از بابل زمین» (بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴: ۲۵۹).

کیهانی (دوزخ، زمین، آسمان) است. جم به فرمان اهورامزدا در این ور جفتی از بهترین آفریدگاران و بذره‌های بهترین گیاهان را نگاه می‌دارد تا آن‌ها را از آسیب‌سرمایی سخت نگاه دارد. ما همچنین در باب گناه جم به تحلیل این گمان پرداختیم که گناه جم اساساً می‌تواند برآمده از همکاری غیرمستقیم او با موجودات زیرزمینی یا دیوان باشد؛ هرچند او قوت غلبه بر دیوان را نیز هم از دیوان آموخته‌است، چنان‌که می‌توان گفت جم در پاسداشت «پیمان» از راه اعتدال بیرون افتاده‌است. باری، ما نزول شمعی افراسیاب در شکافی در کوهی که در حماسه ملی «هنگ افراسیاب» ش می‌خوانند و فرورفتن او در دریاچه چپچست را بازکاویده‌ایم و از خلسه آیینی این شاه - شمن تورانی با نوشیدنی هوم سخن گفته‌ایم. کیخسرو، پادشاه جنگاور ایران، که در روایات حماسی و تاریخی به غیبت می‌رود یا عروج می‌کند، در برابر افراسیاب تورانی که به جهان زیرین هبوط می‌کند، قرار می‌گیرد. در واقع نهال دشمنی ایران و توران از خون سیاوش به سال‌ها بالیده‌است و با نظر به اصطلاح شمن‌های آلتایی ناظر به خویشکاری شمن‌های عروج‌کننده یا نزول‌کننده به جهان زیرین که از تضاد آیینی خان‌ها یا شاه - شمن‌های سیاه و سفید حکایت دارد، در روایات حماسی ایرانیان با ثنویتی پساگانه‌ای این‌گونه از به پیروزی قاطع نور بر ظلمت انجامیده‌است. در بخش آخر مقاله به نمادپردازی پل یا گذرگاه دشوار که در سراسر جهان نمونه دارد و در فرجام‌شناسی دین زردشتی با جزئیات کامل در اسطوره چینود بازنمایی می‌شود، پرداخته‌ایم. این پل نه‌تنها به راه مردگان، که به راه اهل خلسه نیز تعبیر می‌شود؛ چنان‌که ارداویراف هم «می و منگ گشتاسی» خورد و هفت شبانه‌روز در خواب یا خلسه بود و با عبور از پل چینود از جهان دیگر و بهشت و دوزخ پیام آورد. می‌توان گفت ثنویتی که در این داستان در جدال ایزدانی که پاکان را برمی‌کشند و دیوانی که مردمان بدکار را به جهان زیرین می‌افکنند، نمایان شده‌است، دست‌کم در مقایسه تطبیقی با گزارش شمن آلتایی از سفر به جهان مردگان قرابت شگفت می‌یابد؛ چنان‌که شمن آلتایی در سفر خلسه‌آمیزش از پلی به باریکی مو بسیار شبیه به چینود زردشتی به جهان مردگان فرومی‌غلند تا به عقوبت‌گاه ارواح بدکار و سرانجام قصر فرمانروای این دوزخ زیرزمینی راه یابد و بتواند راه غلبه بر بیماری را از ایشان فراگیرد. پایانی‌ترین سخن این مقاله، بررسی جهان زیرین در اساطیر مانوی است. تصور درآویختن مانی با شیاطین مرگ در جهان ظلمانی (زیرزمینی) یا استمداد او از ارواح پاک در جهان نورانی (آسمانی) با پزشک بودن او مطابق است.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۹۰)، *زبان، فرهنگ و اسطوره*، تهران، معین.
- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد (۱۳۸۹)، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران، چشمه.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۲)، *نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه*، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۱، شماره ۱، صفحات ۷-۳۶.

- ابن ندیم (۱۳۹۰)، *مانی به روایت ابن‌ندیم*، ترجمه محسن ابوالقاسمی، تهران، طهوری.
- آرانسکی، یوسیف میخائیلوویچ (۱۳۸۶)، *زبان‌های ایرانی*، ترجمه علی‌اشرف صادقی، تهران، سخن.
- استوتلی، مارگارت (۱۳۹۰)، *مقدمه‌ای بر شامانیزم: دین ابتدایی ترکان باستان*، ترجمه بیژن اسدی‌مقدم، بی‌نا.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴)، *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷)، *مقدس و نامقدس؛ ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۸)، *شمسیسم: فنون کهن خلسه*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، قم، ادیان.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۴)، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، جلد ۱، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نیلوفر.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۵)، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، جلد ۲، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نیلوفر.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۶)، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، جلد ۳، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نیلوفر.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۷)، *خدای ناپدیدشونده: زالموکسیس*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نیلوفر.
- الیاده، میرچا و دیگران (۱۳۸۸)، *اسطوره و آیین*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، اسطوره.
- بازدان، علیرضا؛ ابوالقاسمی، محسن؛ میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۳)، *نخستین پزشک اساطیری ایران چه کسی است؟*، فصلنامه علمی پژوهشی *تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، سال ۲۴، شماره ۲۴، صفحات ۲۳-۵.
- بندش (۱۳۹۰)، *گردآوری فرنیج‌دادگی*، گزارنده: مهرداد بهار، تهران، توس.
- بنونیست، امیل (۱۳۹۴)، *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، قطره.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر.
- بلک، جرمی؛ گرین، آنتونی (۱۳۸۵)، *فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر.
- بویس، مری (۱۳۹۳)، *تاریخ کیش زردشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، گستره.
- بهار، مهرداد؛ اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، *ادبیات مانوی / گزارش دست‌نوشته‌های منشور پارسی میانه و پهلوانی (پهلوی اشکانی)*، تهران، کارنامه.
- پوردوود، ابراهیم (۱۳۷۸)، [تألیف و ترجمه]، *گاهان*، تهران، اساطیر.
- پوردوود، ابراهیم (۱۳۸۶)، [تفسیر و تألیف]، *خرده اوستا*، تهران، اساطیر.
- پوردوود، ابراهیم (۱۳۸۷)، [تفسیر و تألیف]، *یستا*، تهران، اساطیر.
- پوردوود، ابراهیم (۱۳۹۴)، [تفسیر و تألیف]، *یشت‌ها*، تهران، اساطیر.
- تفضلی، احمد (۱۳۹۷)، *تصحیح و ترجمه سوتکرنسک و ورشت مانسرنسک از دینکرد ۹*، به‌کوشش ژاله آموزگار، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- تفضلی، احمد (۱۳۹۸)، *مقالات احمد تفضلی*، گردآوری ژاله آموزگار، تهران، توس.
- زینر، رابرت چارلز (۱۳۹۲)، *دانشنامه فشرده ادیان زنده*، زیر نظر رابرت چارلز زینر، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران، مرکز.
- ژینیو، فیلیپ (۱۳۹۰)، *اردویراف‌نامه*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

شاکد، شائول (۱۳۹۳)، *از ایران زردشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان‌فرهنگی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی‌مطلق، دوره ۸ جلدی، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

کریستین سن، آرتور (۱۳۹۳)، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.

گشتاسب، فرزانه (۱۳۹۱)، *عروج کیخسرو در روایات شفاهی مردم ایران، انسان‌شناسی*، سال ۱۰، شماره ۱۷، صفحات ۱۱۴-۱۳۱.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۹۰)، *آفرینش و تاریخ*، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه. مولر، کلاوس (۱۳۹۸)، *شمنیسم: درمانگران، روح‌ها، آیین‌ها*، ترجمه شاهرخ راعی، تهران، حکمت.

مینوی خرد (۱۳۹۱)، *ترجمه احمد تفضلی*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، توس.

ناس، جان بایر (۱۳۷۷)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ویرایش پرویز اتابکی، تهران، علمی و فرهنگی.

نیبرگ، ه.س (۱۳۵۹)، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها. هنینگ، والتر برونو هرمان (۱۳۷۹)، *زردشت؛ سیاستمدار یا جادوگر؟*، ترجمه کامران فانی، با مقدمه فتح‌الله

مجتبایی، تهران، کتاب پرواز.