

بو اوتابس
ترجمه داریوش کارگر

سفر به جهان دیگر، در سرایش کهن پارسی

برداشت از مفاهیم بهشت و دوزخ، در قالب شرح سفرهای به جهان دیگر، ریشه‌ای کهن در دین ایرانی داردند. در بخش‌های به جامانده از اوستا، به ویژه در وندیداد ۱۹ و هادخت نسک ۲-۳، پاره‌هایی در توصیف سرنوشت آدمی، در دوران پس از مرگ می‌توان یافت که می‌تواند به مثابه سنگِ بنای شرح این جهان دیگر عمل کند. این مسأله، در نوشته‌های دینی زبان پهلوی، همچون مینوی خرد (بخش ۱) و بُندھش (بُندھش بزرگ یا ایرانی، بخش ۳۰) بازتاب می‌یابد. در بهمن یشت نیز این نکته توضیح داده شده که چگونه خود رشدت، پس از آن که اهورامزدا «خرد همه آگاهی» را به وی اعطاء کرد، در حالتی شهودی، بهشت و دوزخ و سرنوشت آدمی را در آن جایها به چشم می‌بیند! از زمان ساسانیان نیز شرح دوسفر خیالی که به طور کامل به خارج از زندگی این جهانی پرداخته اند، وجود دارد. زمان وقوع نخستین سفر را می‌توان تقریباً دقیق تعیین کرد، چرا که بر ماندگارترین نوشته افزار، یعنی سنگ، بر جای مانده است. نوشته مذکور، دو کتیبه است با محتوا‌ی نزدیک به هم، که به دستور کرتیر (Kradêr) موبید ساسانی، در پایان قرن سوم میلادی بر دیواره‌های کوهی در مرکز ایران حک شده اند. شرح سفر دوم به زبان پهلوی است که در ارداویرازنامه (*Arda Virâz-nâmag*) آمده، و همچون غالب نوشته‌هایی که به پهلوی کتابی نوشته شده اند، تاریخی مبهم به دست می‌دهد؛ در این مورد خاص اما، می‌توان گفت که این اثر، احتملاً، در پایان دوره ساسانیان به نگارش درآمده و نسخه‌های موجود نخست در قرن نهم یا دهم میلادی از روی آن نوشته شده است.

کرتیر، ظاهراً، رهبر مذهبی بزرگی بوده است. وی، دست کم، طی حکومت شش تن

از نخستین شاهان بزرگ ساسانی، فردی فعال بوده و چهار کتیبه، که تقریباً ابعادی شاهانه دارند، از خود به جای گذاشته است. دو تا از این کتیبه‌ها، یکی در نقش رستم و دیگری در سرمشهد، به توصیف سفری خیالی به جهان دیگر می‌پردازند. این کتیبه‌ها، متأسفانه، به گونه‌ای ناقص بر جای مانده اند، اما از آن جا که به نظر می‌آید متن در هردو یکی است. این امکان هست که روایت نسبه پیوسته ای، دست کم از نخستین بخش آن، بازسازی کرد. با این همه، هر دو کتیبه، بخش پایانی شرح سفر را، فاقد است.^۱

کرتیر روایت می‌کند که چگونه وی نزد ایزدان نیاز می‌برد که سرنوشت روانش را پس از مرگ به او نشان دهدند، تا هم او وهم آن که شرح اورا می‌خواند، بتواند بینش ژرف تری نسبت به این مسأله پیدا کنند و در اعتقاد خود راسخ تر شوند. او نیاز می‌برد که در زندگی این جهانی نیز بتواند آن چیزی را که خود، دین (*dîn*) می‌نامد، بینند. این واژه، در حقیقت، به معنی «مذهب» است. اما آنچه در این رابطه اهمیت دارد، چیزی است که بتواند به مثابه تجسم بخشی از دین باوری شخصی - یا فقدان دین باوری، توضیح داده شود. براساس نوشته‌های زردشتی، این دین، به صورت زنی، با روان شخص مرده رو در رو می‌شود و اورا برابر شایستگی اش، به بهشت یا دوزخ، راهنمایی می‌کند. هرچه آدمی دادگرتر بزید، به همان نسبت دین او زیباتر می‌شود و بر عکس هرچه زندگی آدمی پلیدتر بوده باشد، دین او هم، که پس از مرگ با اوی رو در رو خواهد شد، زشت تر و نفرت انگیزتر خواهد شد.

برای این که این رو در رویی در همین زندگی حاصل شود، کرتیر کاری می‌کند که خود آن را آیین مهر (*âivân mahr*) می‌نامد؛ و بر اساس همان، که احتمالاً یک «مهر مراسم» (*mantra*)^۲ است، به ایزدان قول می‌دهد که از احکام آنان، چه اجرای این احکام او را دادگر جلوه دهد چه پلید، تعیت کند. به نظر می‌آید پس از آن، واز طریق همین مهر، شرح سفر به جهان دیگر، در دهان صورت‌های مبهم چند نفر «گذاشته شده باشد». این صورت‌ها، که رتیویک (*rathyâg*)^۳ یا ریسیک (*rêsiq/risig?*)^۴ خوانده می‌شوند، روایت می‌کنند که سواری را بر یک اسب اصیل سفید می‌بینند. او برقی در دست دارد و با زنی زیبا رو در رو می‌شود که از سوی شرق به طرفش می‌آید. سوار - که با صورت کرتیر توصیف می‌شود، دست زن را می‌گیرد، وزن اورا از راهی درخشان به سوی شرق می‌برد. آنان به فرمانروایی سپید پوش می‌رسند که بر اورنگی زدین نشسته است. در برابر فرمانروای ترازویی است. اما آنان از فرمانروایی گذرند و به فرمانروای سپید پوش دیگری می‌رسند که اونیز بر اورنگی زدین نشسته است. این فرمانروای چیز عجیبی در دست گرفته است (احتمالاً

نوشته شده است)^۱ که به نظر جامی (؟) می‌آید و همزمان چاهی ژرف و بی انتها نیز هست، «سرشار از مار، کژدم، سوسمار و خزنگان دیگر». بر فراز ژرفاتیغی تیز همچون پلی کشیده شده است که در برابر زن و مرد - که صورت کرتیر را دارد - چندان گسترش می‌یابد که پهنا یش از درازا گسترده تر می‌شود، و فرمانروای دیگری، باز هم سپید پوش و شریف تر، از آن سوی پل به طرف آنان می‌آید و دست زن و مرد را می‌گیرد و آنان را از پل می‌گذراند. از آن پس، آنان راه شرق را دنبال می‌کنند.

از اینجا به بعد، رویه هر دو کتیبه ناقص است، و متأسفانه تعقیب کردن ادامه سفر، حتی به اندازه ذره‌ای، ناممکن می‌شود. همینجا صحبت از کاخی می‌شود که خود را در آسمان می‌نمایاند، صحبت از «فرمانروای شریف» دیگری می‌شود و صحبت از اورنگی نزین بر فراز آسمان، زن، همراه مرد - که به صورت همچون کرتیر است - وارد مکانی می‌شوند و در فروغ (؟) روشنا یی و رهران (Varhrân) می‌نشینند، کسی نان و شراب تقسیم می‌کند و....

مایه تأسف است که پایان این روایت به غایت جالب برجای نمانده است. با این همه، ساخت داستان، تا همان جایی که می‌توانیم آن را تعقیب کنیم، تقریباً روشن است: کرتیر از سوی سوار آن اسب سپید نمایندگی می‌شود، که از قرار معلوم فروهر (fravahr)، اوستایی: (fravashi) اوست. ^۷ و فروهر به وسیله دین کرتیر، به سوی «فرمانروایی که دارای ترازوست» (که مطمئناً مربوط به رشن (Rashn)، اوستایی: rashnu) است) و «فرمانروایی که دارای جام است» (که احتمالاً مربوط به یم (Yam)، اوستایی: yima) است) هدایت می‌شود. هر دوی آنان از چینود پل نازکتر از تیغ بر فراز ژرفای دونخ، با یاوری فرمانروای شریف دیگری (که احتمالاً سروش (Srôsh)، اوستایی: sraosha) است) عبور می‌کنند. آنان در ادامه سفرشان رو به کاخ آسمانی می‌روند؛ با این وجود اورنگ و نور آن در جزئیات شرح داده نمی‌شود.

مقایسه این شرح با شرحی که چند صد سال بعد از ارداویرازنامه می‌آید، جالب است.^۸ در ارداویرازنامه روایت شده است که چگونه ارداویراز ناشناس از بین هفت مرد انتخاب شده خوشنام و بی گمان برگزیده می‌شود که به جهان دیگر فرستاده شود تا تواند از پس آن، درباره زندگی پس از زندگی این جهانی شهادت دهد و از این راه دین را در این پس آن، در برابر مأموریت مقاومت می‌کند، اما پس از آن که نیزه‌ای سه بار اورا مشخص می‌کند، می‌پذیرد و خود را آماده سفر می‌کند. به هفت خواهر وی، که به نظر می‌آید زنان اونیز باشند، اطمینان داده می‌شود که او پس از هفت

روز، دوباره سالم و تدرست، نزد آنان باز خواهد گشت. ارداویراز نیایش می‌گذارد، به دقت غذا می‌خورد، وصیت خوبی را می‌نویسد و پس از آن که شست و شوداده می‌شود و خوشبوی گردد و در رختخوابی خوابانیده می‌شود، در جایی که به دقت انتخاب شده، در سی‌گامی آتش یک آتشکده، قرار داده می‌شود. سپس سه جام زرین شراب را، که با منگ (mang، اوستایی: bangha؛ دارویی خواب آور، تولید شده از شاهدانه یا احتمالاً سیگران)^۱ آمیخته شده، می‌نوشد و به خواب می‌رود. خواهرها و رهبران دینی، هم هیربدان و هم موبدان، شب و روز، اوستاخوانان، در کنار او بیدار می‌مانند. روان ارداویراز رهسپار (چکادِ دایتی (Dāidīg) و چینودُل (Dāidīl)) می‌شود، و به روز هفتم باز می‌گردد و وارد بدن او می‌شود. او «چنان که کسی از خوابی خوش برخیزد، شاد و خرم» برمی‌خیزد و پیش از آن که شروع به بیان کردن آنچه شاهد آن بوده بشود، تقاضای خوارک و نوشیدنی می‌کند.

ارداویراز می‌گوید که در شب نخست «سروش (Srōsh، اوستایی: sraosha) و آذر (Ādur، اوستایی: ātar، آتش)» به دیدار او می‌آیند و آمدن او به جهان دیگر را، هرچند که تا بهنگام آمده است، خوشامد می‌گویند. سپس او را با آن سه گام: هومت (humat، پندارنیک)، هوخت (hūkht، گفتارنیک) و هوورشت (huvarshṭ، کردارنیک) تا چینودُل راهنمایی می‌کنند؛ جایی که روانهای مردگان سه روز در انتظار می‌مانند تا دین آنها به دیدارشان بیاید؛ که اگر دین مردی دادگر باشد، به شکل «دوشیزه ای زیبا و نیک دیدار و تدرست و فراز پستان... با تنی روشن» خواهد بود. اما ارداویراز ظاهراً به دیدار دین خود نائل نمی‌شود، زیرا دوراهنای او، سروش و آذر، او را در گذشتن از پُل، که خود را در برابر او تانه نیزه پهن کرده است، یاری می‌کنند. پس از آن وی روشن را، با ترازویی نزین در دست می‌بیند که دادگریها و پلیدیها را با آن می‌سنجدند. سروش و آذر دست او را می‌گیرند و می‌گویند: «یا، تا به تونشان دهیم بهشت و دوزخ را؛ روشنی و آسایش و آسودگی و فراخی و خوشی و خرمی و رامش و شادی بهشت، و تاریکی و تنگی و دشواری و بدی و آزار و اندوه و بد بختی و درد و بیماری و سهمگینی و رنج و گندگی دوزخ!».

آنان نخست به جایی می‌روند که همیستگان (Hammistagān) نامیده می‌شود. گفته می‌شود که این جا تا هنگام همان چیزی که تن پسین (pasēn i tan^۲) نامیده شده است، جایگاه آن روانهایی است که کردارنیک و گناهان آنها به یک اندازه بوده است. در پی آن، نخستین گام است، که راه به مدار اندیشه نیک یا ستاره پایه می‌برد؛ جایی که

پرهیزگاران در آن اقامات کرده اند «که در گیتی یشت نکردند، گاهان نسرودند، با نزدیکان ازدواج نکردند و فرمانروا بی و دهبدی و سalarی نکردند، اما به دلیل دیگر ثوابها پرهیزگار بودند». دومین گام، راه به مدارگفتار نیک یا ماه پایه می برد؛ جایی که پرهیزگاران در آن اقامات کرده اند «که در گیتی یشت نکردند، گاهان نسرودند، با نزدیکان ازدواج نکردند، اما برای دیگر ثوابها به اینجا آمده اند». سومین گام، راه به مدارکردار نیک یا خورشید پایه می برد؛ جایی که پرهیزگاران در آن اقامات کرده اند «که در گیتی پادشاهی خوب و دهبدی و سalarی کردند». و سرانجام، چهارمین گام، راه به جاویدان بهشت درخشان و دلپذیر می برد. در آنجا ارادویراز به دیدار و همن (Vahman) یکی از امشاسبان نائل می آید، او وی را به جایگاه اورمزد و امشاسبان هدایت می کند؛ همانجا که فروهر نامیرای زردشت، کی ویشناس (Kai-Vishtāsp) جاماسب (Jāmāsp)، ایزدواستر (Isadvāstar) و فرشوستر (Frashōshtar) اقامات گزیده اند. اورمزد به ارادویراز خوشامد می گوید و از سروش و آذر می خواهد که هر آن جای را که به پرهیزگاران و پاداش گیرنده‌گان تعلق دارد و هر آن جای را که به مجازات پلیهان، به ارادویراز نشان دهند.

بدین ترتیب، سروش و آذر، ارادویراز را از مکانی به مکان دیگر راهنمای می کنند و او به نوبت، روان سخاوتمندان و پادشاهی آنان را می بیند، زرین پوشان و سیمین پوشان، پاداش آنان را که با نزدیکان خویش ازدواج کرده اند، فرمانروا بیان و سالاران، پاداش حقیقت گویان، نیک زنان، هیربدان، دین مردان، چنگاوران، آنان که بسیاری از حیوانات موذی را کشته اند، کشاورزان، صنعتگران، شبانان، کدبانوان، سالخوردگان و آموزگاران، و سرانجام، آتشی سازان. پس از آن، سروش و آذر اورا به دیدار رودی عظیم می بند که روانها و فروهرها می کوشند از آن بگذرند؛ و برای وی توضیح داده می شود که این رودی ست از اشک آن زندگان که به ناروا به خاطر مردگان گریه می کنند. هر آن کس که کمتر گریه کند، عبور آنان را که بر فراز رودند، آسان تر ساخته است. آنان دوباره از آن جا به سوی چینودپل بازمی گردند و ارادویراز این امکان را می یابد که اینک روان بدکاران را ببیند که عذابی و حشتناک را در سه شب نخستین پس از مرگ تحمل می کنند و پس از آن به دیدار دین خویش نائل می گردند که از درون بادی سرد و متعمن از شمال (اقامتگاه دیوان)، در هیأت هرزه ای برخene، بدبوی و کثیف، با پاهایی خمیده و مقعدی آویزان، با بدنه آلوده، آلوده تر از حیوانات موذی می آید. این دین، روان آن بدکار را، در نخستین گام به سوی «اندیشه زشت»، در گام دوم به سوی «گفتار زشت»، در سومین گام به سوی

«کردار زشت» و در گام چهارم به درون دوزخ پرتاب می کند.

دبالة توصیف دوزخ با بخش پیشین ارداویرازنامه نامخوان است، همین توصیف، کم و بیش دوبار دیگر تکرار می شود. بار نخست با مقدمه ای دقیقاً به همین صورت که وصفش آمد و دومین بار با توصیف این مساله که چگونه سروش و آذر ارداویراز را به چکاد دایتی می برند، به زیر چینودپل و به زمینی بایر که در مرکز آن دوزخ دهان گشوده و غرش اهریمن، دیوان، شیاطین و روانهای پلیدان چنان از آن بیرون می آید که هر هفت پاره جهان را می لرزاند. ارداویراز می هراسد و می گوید: «مرا به آن جا نبرید!» اما پس از آن که به او اطمینان داده می شود که هیچ گزندی متوجهش نخواهد شد، وی به دنبال سروش و آذر به درون دوزخ می رود. بی هیچ ساختار روشی، در هر دو این روایات، مجازاتهای فراوانی، از این دست، توصیف می شوند: «من به جایگاهی رفت و در آن جا مردی را دیدم که روان او به نشینش فرومی رفت و از دهانش به شکل ماری، به اندازه تنۀ یک درخت، بیرون می آمد و مارهای فراوان دیگری اندام او را می جویندند؛ پس من از سروش پرهیزگار و ایزد آذر پرسیدم که این شخص چه گناهی کرده که روان وی باید چنین مجازات سنگینی را قاب بیاورد؟ سروش پرهیزگار و ایزد آذر پاسخ دادند که این روان آن مرد پلیدی است که در زمین لواط می کرد.» یا «به جایگاهی رفت و در آن جا روان زنی را دیدم که مدام و تشت از بی تشت کثافت و پلیدی آدمیان را به خورد او می داند؛ و من پرسیدم که این شخص چه گناهی کرده که روان وی باید چنین مجازات سنگینی را قاب بیاورد؟ و سروش پرهیزگار و ایزد آذر گفتند که این روان آن زن پلیدی است که در دشتان (=حیض) پرهیز نکرد و به سوی آب و آتش رفت.»

پس از توصیف دست کم هشتاد تصویر آنی از این دست از دوزخ، و مجموعاً بیش از پنج برابر توصیفی که از لذتهای بهشتی می شود، دوباره ارداویراز به نزد اورمزد برده می شود که پس از اندرزی کوتاه اورا با این مأموریت به جهان مادی بازمی گرداند که برای ساکنان آن شهادت بددهد که چه چیزهایی دید و بر چه چیزهایی آگاهی یافت، و کتاب، با این عبارت پایان می یابد: «ایدون بود، و بگذار تا جاودان ایدون باشد!».

طبعاً این کتاب، نسبت به آنچه ما در کتبه های کرتیر کشف کردیم، توصیف بنیانی، مهم و جامعتری از مقاھیم جهان دیگر زردشی ارائه می دهد. چهارچوب بیرونی نیز تأثیری از نفوذ شمنی،^{۱۳} از جمله فکر مصرف داروی خواب آور برای دستیابی به فراحالت دور از دسترس، به دست می دهد. بحث داغ پیرامون امکان یک چنین نفوذی، که با سخنرانیها بی به یاد اولاؤس پتری (Olaus Petri)^{۱۴} در سال ۱۹۳۵ از سوی هنریک ساموئل نی بری شروع

شد، مدت‌ها پس از آن، به صورتی نوین، عمدۀ از سوی فلیپ ژینیو^{۱۰} عنوان شد. این متنها، به طور کلی، سؤالهای کلیدی فراوانی پیرامون تاریخ دین، از آن نوع که ناتان سودربلوم (Nathan Soderblom) نخستین دسته از آنها را به طور خلاصه، در پایان نامه گرانقدر *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, Étude d'eschatologie comparée* در سال ۱۹۰۱ میلادی عنوان کرده بود، ایجاد کرد. با این حال، هدف من در اینجا، قبل از هر چیز، ترسیم زمینه ای برای یک نوع ادبی است که صدها سال بعد در ایران اسلامی باز می‌گردد.

این رشد ادبی را می‌توان با دو مثال از ادبیات کلاسیک فارسی روشن کرد. نخستین اثر شعر نسبهٔ معروفی از حکیم سنایی غزنوی است. دیگری، هرجند دست کم به همان اندازه جالب توجه است، اما به عنوان یک اثر شعری اصیل، از درجهٔ شهرت کمتری برخوردار است. حکیم سنایی که در شیرهای شرقی ایران همچون غزنه، بلخ و سرخس روزگار می‌گذراند و در حدود سال ۱۱۳۰ میلادی درگذشت، یکی از خالقان منظومه‌های اخلاقی-آموزشی در ادبیات ایران به شمار می‌آید، نخستین مثنوی او *سیر العباد الى المعاد*^{۱۱} کاملاً رنگ و رویی اخلاقی دارد. این مثنوی در اوائل قرن یازده میلادی در سرخس سروده شده و جی. تی. پی. دبراین^{۱۲} آن را «به متابه روایتی گنوستی... که توصیفی از تکامل درک انسانی را در برابر توضیح درک نمادهایی که جهان طبیعی از آن ارائه می‌کند» تفسیر کرده است.

نخست، شرح فرآیند آفرینش انسان از سوی سخن خدا آفریده پیرامون جنین گیاهی و دورۀ حیوانی کودک، تا آن هنگام که وی به خردی عقلاتی دست می‌یابد، می‌آید. پس از آن، جست و جوی کاونده روحانی در پی آن سرچشمه‌الهی، همان چیزی که مضمون اصلی شعر است، آغاز می‌شود، نمایش این جست و جو، نخست در حیطۀ اطلاعات عمومی ارائه می‌شود، همان جا که کیهان کوچک انسانی کیهانی بزرگ از موارء الطیعه را باز می‌تاباند؛ و سپس رابطۀ بین این دو کیهان، با شرح سفری خیالی به عالم پس از مرگ تصویر می‌شود. در راه کمال فردی، شاعر به دنبال راهنمایی است و سرانجام با پیرمردی خوشرو روبه رومی شود که ظلمت نکبت بار زندگی زمینی را روشن می‌کند. پیر چنین می‌نماید که تجسمی از «عقل» است که از سوی «بدرم... کاردار خدای»، که همانا «عقل کل» یا خرد همگانی است، فرستاده شده است تا روشن ترین راه به «معاد» را نشان دهد. بدین ترتیب آن دو به همراه یکدیگر کیهان را درمی‌نورند، و راهنمای شاعر را می‌آموزد و او را به شناختهایی بس بزرگتر راهنمون می‌شود.

آنان در نخستین روز به منزلی می‌رسند که از عنصر خاک، آکنده از پلیدی و حیواناتی خون آشام، تشکیل شده است. در آن جا خصوصیت‌های متفاوت پلید آدمی به گونه‌ای تجسم می‌یابد که همزمان، مجازاتی را که صورت می‌گیرد و آنچه را که باعث آن مجازات شده است، به نمایش می‌گذارد. به طور مثال، در منزل بُخل، مارها بی‌با یک سر، هفت صورت و چهار دهان وجود دارند، و ساکنان منزل خواهشها، از آتش دونخ دود می‌شوند. از آن پس، مسافران به همان گونه، به منازل آب، هوا و آتش می‌رسند که آکنده از حیوانات وحشی، دیوها و جادوگران، و در بردارنده ترس‌های بس گرانترند. به دنبال آن منازل، مسافران «از زمان بیرون» می‌روند، آنان از گذرگاهی تنگ و وُرْف می‌گذرند و قله کوهی رفیع در برابر شان نمایان می‌شود که در اطراف آن انبوی از مردم در حال عبورند. در اینجا، مسافران از لابه لای انسانهایی که از خطاهای گوناگون در عذابند و با این حال در راهند، از هفت فلك آسمانی صعود می‌کنند، و این تبیین آن است که آنان دارای چشمان متعدد متغیر و قبله‌های متفاوتند؛ رو به ماہ (فلک اول)، کوته نظر اما در عین حال در مسیری درست؛ رو به عطارد (فلک دوم) با یک چشم و هشت قبله؛ رو به زهره (فلک سوم) با دو چشم و چهار قبله؛ رو به خورشید (فلک چهارم) با هفت قبله و چهار چشم؛ رو به بهرام (فلک پنجم) با هفت چشم و دو قبله؛ رو به مشتری (فلک ششم) با چشمها بی دوخته در یکدیگر و دو قبله؛ و سرانجام، رو به کیوان (فلک هفتم) با چهار چشم و آینه‌ای به مثابه قبله.

مرحله بعدی سفر مسافران، در ماورای گردش افلاک آسمانی، به سوی منطقه البروج یا افلاک ستارگان ثابت است. جایی که انسانها زیباتر و درخشان‌ترند. اینجا اقلیم فرشتگان (ملکوت) است؛ منزل آنان که دستورات دین خویش را به تمامی انجام داده‌اند و همزمان از آنچه دین نهی کرده، خود را برحدزد آشته‌اند. اینک مسافران در مقابل خویش منزلی باز هم درخشانتر می‌بینند؛ بالاترین فلك، فلك الافلاک، «آسمان آسمانها»، منزل نور، آنان بدان سوره‌سپار می‌گردند و با پرهیزگاران گوناگون دیدار می‌کنند؛ و همین جا، شاعر به تفسیر انتظار در جهت آرامش گزیدن می‌پردازد. با این حال، راهنمای اورا ترکیب می‌کند که به جست و جوی خود ادامه دهد تا جهان‌نام را واپس بگذارد و به خود مفرز (بی پوست) دست یابد.

شاعر، آکنده از عزمی راسخ، به رفتن ادامه می‌دهد: « طفل بودم هنوز و مرد شدم» و می‌گوید که پیش از آن که از طریق آخرین حجابها خود را به درون بکشاند، سالهای سال سرگردان بوده است. در آن جا، سرانجام وی سالگان را می‌بیند، یکی شدگان با خدایی

را، فناشد گان را، که با تصویری معمولی از پس فنا، «(لا شده در کمال الا الله)» شده اند. در همان مکان وی نوری رهنورد را می بیند و یکی از آن شاد کامان، یک عاشق، برای او توضیح می دهد که این نور، در جست و جوی او به دنبال کمال، ستاره راهنمایی خواهد شد. و در پاسخ این سؤال که: «گفتم آن نور کیست...؟» پاسخ می شنود: «ابوالمفاحر محمد متصور». و این کسی نیست مگر حافظ و واسط سنا بی، حکیمی راهنمای که در سرخس منزل داشته است. از اینجا به بعد، یک سوم نهایی شعر، به سخنوری سنا بیش آمیز درباره حکیم مزبور اختصاص می یابد. این سنا بیش می تواند بیانی قهرایی به نظر بیاید، اما این مسأله را باید به خاطر داشت که شعر سنا بی متعلق به سنت مدح گرایی است.

آنچه آمد، خلاصه کوتاهی از محتوای شعر بود. این اثر، قبل از هر چیز بر آن است که برداشتی از ساخت سفر خیالی را ارائه کند، اما این نیز می باید روشن باشد که شاعر در اینجا عناصر درهم گداخته فراوانی از سرچشمه های مختلف را در اختیار دارد. جدا از سنت زردشتی، بیش از هر چیز می توان عناصر گنوستی و نوافلطنوی را در کاروی پیدا کرد. اما پژوهش پیرامون این مسأله که سنا بی از چه راههایی به این عناصر دست یافته است، بسیار مشکل است. یکی از منابع مهم، احتمالاً، اثری فلسفی- تمثیلی از ابن سیناست با نام حی بن یقطلان (زنده بیدار) که تقریباً صد سال کهن تر از شعر سنا بی است. مرجع مطمئن دیگر برای مسلمان معتقدی چون سنا بی، طبیعة باید معراج (سفر آسمانی) پیامبر اسلام باشد. با این حال به این مسأله نیز باید توجه داشت که شعر سنا بی، در حقیقت، شرح سفر اندیشگی به جهان دیگر را، که شاید بتوان آن را سفری در ذهن نامید، با تحلیلی روحانی از حیات روان انسانی در این جهان، به یکدیگر مربوط می کند. او هیچ گاه به ذکر مسأله برخورد با روان انسانها نمی پردازد، بلکه برخوردهش، به طور کلی، با انسانهای واقعی، چه درنهاد اهربینی و چه درنهاد ربانی آنان است.

سنا بی به طور کلی شاعری صوفی، و به مثابه یکی از پایه های تمامی ادبیات صوفیانه زبان پارسی به حساب آمده است. در حقیقت اما، در این که آیا او یک صوفی به مفهوم واقعی است، جای تردید هست. به طور مثال، اگر او در حلقة یکی از طریقتهای صوفیانه بوده، معلوم نیست که چه کسی پیرو مرشد او بوده است. مطالعه دقیق شعر او این نکته را نیز عیان می کند که چشم اندازی انجام دادن اعمالی صوفیانه بوده است. در هر صورت، آثار او ارزش فوق العاده ای به شعر صوفیانه بخشیده است. این موضوع، به ویژه در مورد منشی بزرگ آموزشی او حدیقه الحقيقة (باغ حقيقة) و نیز کتاب سیر العبادش صادق است. در

اثبات این مدعای که چگونه نمونه قراردادن سیر العباد نوانسته است در جهت رشد تصوف گام بردارد، گواه بزرگی همچون مثنوی مصباح الارواح (چراغ روانها) در دست است. کتابی که تا مدت‌ها تصور برآن بود که توسط عارف بزرگ اوحد الدین کرمانی (یاد شده، از جمله، در فتوحات المکّه ابن عربی مرگ در سال ۱۳۳۸ میلادی) سروده شده است. پژوهش‌های نوین اما، نشان داده است که مثنوی مزبور، به احتمال فراوان، در اواخر قرن یازدهم میلادی، به وسیله عارف دیگر، اما ناشناخته ای به نام شمس الدین محمد بن ایلطفوغان بررسی سروده شده است.^{۱۷}

مصباح الارواح، بدون هیچ مقدمه چینی، با شرح چگونگی این موضوع آغاز می‌شود که شاعر با نخستین شعاع آفتاب بامدادی شهر خویش را راه کرده و همراه با گروهی از صوفیان، با عبور از «باغ و راغ» («مستان همه از می محبت / زخمه زده بر رباب محنت»)، به سینه کش کوهی می‌رسند. هنگامی که آنان به قله کوه می‌رسند، پیری، انگار که از ناکجا، رُخ می‌نماید. همانجا، در کوه، سماعی برگزار می‌شود، و پیری، «صدگونه شراب هر یکی را» می‌همان می‌کند، تا آن که همه، به جز شاعر، می‌خود را سیر می‌نوشند و به سرای خویش باز می‌گردند. پیر و شاعر تنها می‌مانند، پیری، همچون خضر «پیامبر سبز»، که آب حیات را در اقلیم ظلمات نشان می‌دهد و ماهی روح را زنده می‌کند (با اشاره به قصه اسکندر)، شاعر را معرفت الهی می‌آموزد، آری، گوییا خود خضر است (نازل کننده وحی اسرار آمیز و شاعرانه) که به شکل معین الصفار چهره عیان کرده است. نامی که، احتمالاً، متعلق به پیر و مراد شاعر است.

شاعر رشته‌ای از سوال پیش پایی پیر می‌گذارد: من کی ام، از کجا آمده ام، به کجا باز خواهم گشت؟ معنی زندگی چیست، راه و مرحله و راهنمای کدام‌اند؟ و سوال‌هایی دیگر. بخش عمده شعر آنکنه از آموزش‌های پیر، در قالب پاسخ به این سوالات است. در پی آن اما، خواست از شاعر است برای رها کردن زندان روزمرگی، که کرمان تن (که احتمالاً اشاره به شهر وی است) را ترک کند و رهسپار مصیر روان شود. شاعر می‌کوشد از پاسخ بدین خواست سرزند و می‌گوید که وی ساز و برگ چنین سفری را ندارد، پیر اما، وی را متقادع می‌کند که پای در راه بگذارد.

حتی این سفر نیز، هرچند این باره به تبعیت از کلان کیهانی بطلمیوسی، بلکه بر اساس درکی صوفیانه از هفت نوع نفس، در درون، در جهان روان صورت می‌گیرد، سفر در سرانجام خویش به صورتی عینی توصیف می‌شود و طی آن از طریق رودرود شدن با خطرها و دردسرهایی در بیانها و زمینهای بی آب و علفی میسر می‌شود و هر مقصدی همچون شهر

یا اقلیمی نو به وصف در می آید. آنان نخست به اقلیمی وارد می شوند که از آن به عنوان پست ترین نوع نفس یاد می شود: «نفس اماره» (روان حاکم). این جا دوزخ است، محیطی رعب آور، آکنده از دود و آتش، شیاطین و حیوانات وحشی. ساکنان دوزخ به سه گروه تقسیم می شوند: نخستین گروه خشونت پیشگانی اند چون فرعون و نمرود که همچون دیوان بر شیر سوارند و مارانی را، به جای شمشیر، در دست دارند. گروه دوم انسانها بی سر، دو چهره و یک چشم اند؛ آنانی که بی تأمل و به غفلت، به دنبال خواسته های خویشند. هر دو گروه نخستین در کوه جای دارند. اما گروه سوم مقیم دره و مرکب از مکاران و دزدانی اند که خود را در کثافت رها ساخته اند و خویشتن را بر لاشه حیواناتی که به نظر همچون سگ می آیند، می افکند.

پیر و شاعر از زمین با یار می گذرند و شب و روز به سفرشان ادامه می دهند تا آن که به شهر تازه ای می رسند که چون بهشت شکوفاست: «خلد خرم». اینک آنان به اقلیمی رسیده اند که از آن با نام «نفس لواره» (روان سرزنش آمیز) یاد می شود؛ جایی آکنده از مردمانی بی غم، که با وجود این، به ملامت خود می پردازند. اینان مرتاضانند (زاده‌دان) و جنگندگان ایمان (مجاهدان)، مؤمنانی که هنوز فریته از نور خویشند. پیر می گوید: «این است بهشت جاودانی... لیکن نه مقام توست بگذر!».

پس از آن، مسافران به «نفس مطمئنه» (روان آرام) می رسند؛ شهری به مراتب زیباتر، با جمعیتی از مردان حکیم، که «پا بر سر جنت و جهنم» نهاده بودند. با این حال اما، نمی توانستند از «جور اختر» بگریزند. مسافران از آن جا به باعی بی نظیر دسترسی می یابند سرشار از گلهاي سرخ، لاله، دشتی‌ای پر شکوفه، بلبلان و ساقی ای که به پیاله گردانی شراب مشغول است. در این جا پیر توضیح می دهد که او باید بماند و شاعر را ترغیب می کند که خود به تنها بی سفر را ادامه دهد. شاعر اما، هراسان می پرسد: «این جای به بودن‌ت چه رأی است / باری بر گوی تا چه جای است»، و پیر چنین پاسخ می دهد: «گفتا که مقام من که روح / بل عقلم و روح را فتوحم». و: «آن سدره متها که خواندی» (قرآن، ۱۴/۵۳)، همین جاست... من «توانم اگرچه بس بکوشم / وز کوشش و جهد خود بجوشم؛ از نقطه خط خطة خویش / یک انمله دگر شدن پیش».

راوی سفر خویش را به تنها بی ادامه می دهد و به شهری می رسد که از آن با عنوان «نفس راضیه» (روان خشنود) یاد می کند؛ شهری که بیرون از هستی عناصر چهارگانه قرار دارد. در آن جا وی تنها اقلیتی ناچیز را می بیند «نه بیش از چهارصد تن»، که در محفلی نشسته اند، اما هیچ یک کوچک ترین اعتنایی به وی نمی کنند. کسی به سلام یا

پرسش‌های او پاسخی نمی‌دهد. پس، او به سفر خویش ادامه می‌دهد تا به شهری بی‌عیب می‌رسد، شهری با نام «نفس مرضیه» (روان قانع). در این شهر، شاعر جمعیت باز هم کمتری را می‌بیند: «یک جان با چهل تن». آنان در راز (سر) زندگی می‌کنند و تنها از طریق دلها یشان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند.

مرحلة بعدی، «نفس عاشق» (روان عاشق) است؛ آن چهار اعرابی (خلفای راشدین) که در حجاز به حمایت از پیامبر برخاستند. در این جا رُخ می‌نمایند. این مرحله، به چهار گروه تقسیم شده است. گروه نخستین مسلمانانند، که مسلمان نیستند، چرا که از نام خویش گذشته‌اند. گروه دوم آنانند که مسیحیت را به متابه دین، همچون قانونی برای خویش برگزیده‌اند. گروه سوم یهودیانی اند که گوساله‌زین را در درون خویش کشته‌اند و چهل روز در جست و جوی وعده گاه سیر کرده (قرآن، ۷-۱۳۹/۱۴۳) و در کوه سینا به انتظار نیایش با خدا پرسه زده‌اند. گروه چهارم زردشتیان اند، که چنین توصیف شده‌اند (۱۸):

قومی دیدم دگر شب و روز	خورشید پرست و آتش افروز
بی هوش و قرار و صبر گشته	در هستی خویش گبر گشته
زردشت صفت و موبید آیین	جاماسب مقام و هیربد دین
آتشکده را مخ مجاور	در آتش عشق چون سمندر
در دخمهٔ جان شده ندم را	تن کرده فدا کلاع و غم را
هر یک جمشید کرده از دل	صد جام جهان نمای حاصل
افریدون وارد دماؤند	ضحاک هوا بیسته در بند
بی بیم و امید چون سیاوخش	در آذر مهر تاخته رخش

پس از آن، شهر «نفس فقیره» (روان بی‌جیز) است. شهری مطلقًا بی‌چیز، با این همه اما، غنی از حقیقت، جایی که پیامبر در آن سکونت دارد؛ آن «رهبر خضر و پیر الیاس». شاعر در همین مکان پیامبر مصطفی را ملاقات می‌کند که با کلماتی که یادآور کلام پیر است، با او سخن می‌گوید. شاعر ادامه می‌دهد:^{۱۹}

زین واقعه اشتباهم افتاد	بی آن که خسی به راهم افتاد
گفتم که تو مصطفایی ای پیر	گفتا که دویی زراه برگیر
در عشق یکی بود من و تو	کی باشد پیر و مصطفی دو
هستیم یکی به نزد دادر	در عشق من و معین صفار
گفتم عجبانه پیر رهبر	نامد ز مقام سدره برتر
گفتناه همان که پیر هرگز	ماند به مقام سدره عاجز

نه جوهر پیر بُد که واماند
لیکن عشقش دور بُه ما داشت
تو پیری و پیر نیست جز من
او و من و پیر هرسه او بود
از سورولی زدیده مستور
کان سور نبود دیده دیده
پس از آن، شاعر به واپسین شهر در سفر خویش می رسد و شعر، با این شرح کوتاه از «نفس فانیه» (روان نابودشدنی)، که هفت نمونه نفس را به انجام می رساند، به پایان می رسد.^{۲۰}

زان بیش ندیدم و نراندم
تا بی من من بماند ذوالمن
چون فانی گشت گشت باقی
چون دیده نماند، گوش نشینید
گفتار هبا زیان هدر گشت
بخشنده عقل و نطق جان داد
چون من ندم بدان که او گفت
زان روی که خود نمود خود دید
موجود حقیقتی سوی الله
بدین ترتیب، تنها نه به پایان تلخیص من از مشوی مصباح الراوح، که به سرانجام معرفی چهار متن ایرانی می رسمیم که تصویری پیوسته و شکسته از رشد یک مضمون ادبی و دینی، طی نزدیک به هزار سال ارائه می دهدند. من، به جای تفکیک متنها در تحلیلی مقایسه ای، گذاشتم تا آنها خود سخن بگویند. با این حال، باید گفت که تارو پودهای بیشماری از میراث فرهنگی مشترک ما، زردشتی، یونانی، یهودی، مسیحی و اسلامی، در اینجا با هم تلاقی کرده و از همین جانیز سرچشمه می گیرند. با اطمینان می توانم بگویم که همین تارو پودها، بافت مشترکی را، بسیار درهم تبینده تر از آنچه ما به صورتی معمول می انگاریم، تشکیل خواهند داد، و امیدوارم که بررسی من توانسته باشد پرتوی چند در جهت شناخت این بافت مشترک افکنده باشد.

پانویسها:

* این نوشته، متن سخنرانی استاد بو اوتس در فرهنگستان سودریلوم، سوند در سال ۱۹۹۰ است. وی در این سال رئیس فرهنگستان مذکور بوده است.

M. Boyce, "Middle Persian Literature", *Handbuch der Orientalistik*, 1:IV:2:1, Leiden 1968, pp. 491.
- مقایسه شود با پژوهش مری بویس:

۲- مترجم و ناشر هر دو کتبیه فلیپ زینیو است:

Ph. Gignoux: "L'inscription de Kartir à Sar Mashad", *Journal asiatique* 256 (1968), pp. 387-418; "L'inscription de Kirdir à Naqš-i Rustam", *studia Iranica* 1 (1972):2, pp. 177-205.

محجنبین نگاه کنید به:

Ph. Gignoux, "Etude des variations textuelles des inscriptions de Kirdir: genèse et datation", *Le Muséon* 86 (1973): 1-2, pp. 193-216; M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften (=Acta Iranica* 18), Leiden-Téhéran-Liège 1978, pp.384-472; Chr. J. Brunner, "The Middle Persian inscription of the priest Kirdér at Naqš-i Rustam", I D.K. Kouymjian (ed.), *Near Eastern numismatics, iconography, epigraphy and history. Studies in honor of George C. Miles*, Beirut 1974, pp. 97-113; P.O. Skjaervo, "Kirdir's vision": translation and analysis, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 16 (1983), pp. 269-306.

۳- مقایسه کنید با: Skjaervo, op cit, pp. 278f.

۴- اشغالی از اوستا، ratu، بر اساس یادداشت‌های سخنرانی‌های هنریک سامولن نی بری.

۵- نوشتن Jysyk با ریشه شناسی و قراءت تامطمین، بر اساس نوشته زینیو.

(سطر ۴۰) ۴۰۲ (سطر ۳۴) ۴۰۱(۴۰۱) pp. 293f. و نیز مقایسه شود با:

۶- مقایسه شود با: Skjaervo, op cit, pp. 283, 297.

۷- مقایسه شود با رساله دکترای در زمان خود پیشرو ناتان سودریلوم:

Nathan Söderblom: *Les fravashis*, Paris 1899.

۸- ترجمه و نشر از فلیپ زینیو:

Ph. Gignoux: *Le Livre d'Arda Vīrāz (=Bibliothèque iranienne* 30), Paris 1984.

: و

F. Vahman, *Arda Wiraz Nāmag. The Iranian "Divina Commedia"* (=SIAS Monograph series 53), London-Malmö 1986.

[مترجم این مقاله، پاره‌ای از قولهای ارداویرازنامه را که در متن آمده، از ترجمة دکتر زاله آموزگار نقل کرده است: ارداویراف نامه (ارداویرازنامه) حرف نویسی، آوانویسی، ترجمة متن پهلوی، واژه نامه، فلیپ زینیو، ترجمه و تحقیق زاله آموزگار، تهران، چاپ اول، شرکت انتشارات معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۲].

۹- ن. ک. به زینیو، ص ۱۵۱، [متن فارسی، ص ۴۵].

۱۰- تن پسین: تن آخرین، که سوشیانس در ستاخیز، مرد گان را بخشد تا آنان را برخیزاند و برای همیشه در همان تن نگهدازد. «ایدون نیز، به هزاره اوشیدرمه نیروی آزادیون بکاهد که مردم به یک خواراک خوردن سه شبانه روز به سیری استند. پس از آن، از گوشت خوردن باستند و گیاه و شیر گوسپندان خورند. سپس، از آن شیر خواری نیز استند، سپس، از گیاه خواری نیز استند و آب خوار بوند، ده سال پیش از آن که سوشیانس آید، به تاخوردن استند و نمیرند. سپس، سوشیانس مرده برخیزاند.» (دادگی، فربخش، بُندش، گزارش: مهرداد بهار، تهران، انتشارات توسع، ۱۳۶۹، ص ۱۳۸) [متترجم].

۱۱- اردادر زاتمه، تصحیح رنبو، ص ۷۴ و ۷۵-۱۷۵ و ۱۷۶؛ و تصحیح فریدون وهمن، ص ۱۲۲-۱۲۳ و ۲۰۲.

۱۲- «شمن (shaman) شخصیتی است که بر پایه نهادهای روانی و تمرینهای مرتب، دارای نیروی می شود که خود را به خواب مصنوعی فرمی برد. در این حالت خواب، چنین می بندارند، که روان «آزاد» او می تواند با هر یک از بخشاهای کیهان برخورد کند، خواه آسمان باشد یا جهان مرد گان یا جایگاههای بسیار دور افتاده زمین. پیش از آن که او به این حالت درآید با وسایل گوناگونی؛ آهنگ روی طبل جادو به همراهی آواز، وقفن و داروهای مکیف، به حالت خلسله فرمومی روید. شمن بیشتر در جامی که برای او درست کرده اند می نشیند و کمتر اتفاق می افتد که گروهی از دستیاران در انجام مراسم نباشد. بیشتر به هنگام بررسی، شمن فنهایی به کار می برد، چشم بندی و افسون خوانی و کارهایی که در هنگام اجرای آن تردمیهای خیره کننده انجام می دهد، از جمله مازو و برگ او یک دست جامه است با پیکره های نمادین، و این پیکره ها بر روی طبل هم کم نیست.» نی بُری، هنریک سامولن، دینهای ایران باستان، ترجمه دکتر سیف الدین نجم آبادی، تهران، چاپ اول، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۹، ص ۱۶۷-۱۶۸.

برای اطلاع بیشتر پیرامون شمن پرستی ن.ک. به کتاب یاد شده، ص ۱۶۷ به بعد، برای اطلاع از آیین شمنی، همان، ص ۲۵۵. [متترجم].

۱۳- مجموعه این سخنرانیها در کتاب «دینهای ایران باستان» *Irans forntida religioner*، استکلهلم، ۱۹۳۷ منتشر شد. ترجمه آلمانی کتاب به وسیله ه.د. شیدر H.H. Schaeder *Die Religionen des alten Iran* در لایپزیک (Leipzig) ۱۹۳۸ انتشار یافت. چاپ تازه کتاب، با مقدمه تازه ای از نی بُری در اوستا برگ ۱۹۶۶ منتشر شد.

۱۴- مقایسه کنید با این کتاب او: *Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*, *Journal asiatique* 267 (1979), pp. 41-79.

۱۵- قابل دسترس ترین چاپ از سیر العباد الى المعاد در منویهای حکیم سنای، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۲۲۶، تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۸۱-۲۳۳. از این اثر ترجمه ای به زبانهای اروپایی موجود نیست، اما ن.ک. بد. ر.ا. نیکلسون، *A Persian forerunner of Dante*, Towyn on-sea 1944.

Transactions of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1943.

۱۶- J.T.P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry*, Leiden 1983, pp. 200ff. در خاطر دسترس نداشتن متن تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، قولهای این اثر را، با موافقت نویسنده، از کتاب زیر نقل کرده است: سیر العباد الى المعاد، حکیم سنای غزنوی، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی (به اهتمام حسین کوهی کرامی)، تهران، چاپ اول، از انتشارات مجله نسیم صبا، تیر ۱۳۱۶.]

۱۷- ن.ک. به مقاله من:

"The manuscript tradition of Misbâh ul-arvâh and the application of the stemmatic

method to New Persian texts” *IA Green leaf/Barg-i sabz. Papers in honour of professor jes p. Asmussen (=Acta Iranica, Hommages et opera minora, 12)*, Leiden 1988. pp. 237-252.

از مصباح الراوح تها یک تصحیح، توسط بدیع الزمان فروزانفر صورت گرفته که به وسیله انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۲۸۶، تهران ۱۳۴۹ (پس از درگذشت مصحح) منتشر شده است. در این چاپ، تصحیح متن در بعضی جاها رضایت بخشنیست. خلاصه و ترجمه‌ای که از مصباح الراوح در این مقاله آمده، از منتی انتقادی است که خود من برای انتشار آماده کرده‌ام.

۱۸- مصباح الراوح، تصحیح فروزانفر، ص ۶۰-۵۹.

۱۹- همان، ص ۶۳.

۲۰- همان، ص ۶۴-۶۳، متن تصحیح شده‌مزبور بسیار نامطمئن است. پاره‌های نقل شده در این بروزی، بر اساس منتی است که خود من بازسازی کرده‌ام. [متوجه با وفاداری به متن اصلی، تصحیح پژوهنده را نقل کرده است].

«آخرین نوشته‌ها از این «نوع ادبی»: (تصویر جهان دیگر)، سیاحت غرب اثر حجت‌الاسلام آقانجفی قوچانی است که زمان نوشتمن «سفر» به جهان دیگر را، در آغاز کتاب خویش، هزار و سیصد و دوازده شمسی [در اواسط سلطنت رضاشاه پهلوی] ذکر می‌کند.

منظور نویسنده از غرب، اشاره به این حدیث از بنجمین پیشوای شیعیان امام محمد باقر است که: «در مغرب این دنیا بستانی است که از فرات مشروب می‌شود و روح مؤمنین در هر صبح و شام در آن بستان از نعمت‌های خدا متنعم می‌باشد....».

در مقابل سیاحت غرب، سیاحت شرق قرار دارد، که نویسنده در هزار و سیصد و هفت شمسی «گزارشات خود از آغاز آموزگاری تا به انجام» را در آن شرح داده و «نام آن نامه را «سیاحت شرق» گذاشته است؛ که دنباله یا در حقیقت ابتدایی بر همان سیاحت غرب است، و نشأت گرفته از زبانه همان حدیث، که: «... و برای ارواح کفار و تبهکاران و ناصیحان در مشرق آتشی است که آنها در آن آتش مسکن دارند و از طعامی تلخ می‌خورند و آب داغ عفن می‌آشامند». ن.ک. به: سیاحت غرب (سرنوشت ارواح پس از مرگ)، حجت‌الاسلام آقانجفی قوچانی، (ویراستار: سیدامیر معصومی)، چاپ پنجم، تهران، نشر حدیث، بی‌تاریخ.

اما برخلاف مقدمه یاد شده سیاحت شرق، کتاب سیاحت شرق، همان طور که در عنوان فرعی آن آمده، خود زندگینامه نویسنده است و ربطی به «شرق یاد شده» ندارد. ن.ک. به: سیاحت شرق (زندگینامه آقانجفی قوچانی)، چاپ اول، تهران، نشر حدیث، ۱۳۷۵.

غیر از سیاحت غرب، در این زمینه باید از اثر دیگری به نام ازدهای خودی نام برد که نویسنده افقانی بهاء الدین مجرح (دکتر در فلسفه، کشته شده به دست بتیاد گرا یان، در اواخر دهه هشتاد میلادی) نوشته است. این اثر نخست به پشت و سپس با ترجمه فارسی در سلطان ۱۳۵۲ در افغانستان منتشر شده است. نویسنده در این کتاب متأثر از اندیشه‌ها و آثار مولوی و نیز اقبال لاهوری، تصویر جهان دیگر را با سفری در درون به توصیف و تحصیل می‌نشیند. [اگاهی از وجود این اثر را مدیون محبت پروفسور اوتاوس هستم] [متوجه].