

«جان دوم» در اندیشه رودکی

دکتر علی حیدری

دانشیار - عضو هیأت علمی دانشگاه لرستان

چکیده

در اشعار رودکی مسائل مختلفی، هر چند جزئی و گذرا مطرح شده است. یکی از این مسائل، که کمتر مورد توجه محققین قرار گرفته است، توجه رودکی به اندیشه‌ها و تفکرات ایران قبل از اسلام است. در این مقاله به یکی از این موارد پرداخته شده است؛ جان دوم. در بیتی از ابیات رودکی آمده است:

جان دوم را که ندانند خلق مصقله‌ای کرد و به جانان سپرد

ظاهراً جان دوم برگرفته از عرفان زردشتی است و به ندرت در شعر و نثر عرفای اسلامی آمده است، بنابراین نمی‌تواند ریشه در عرفان اسلامی داشته باشد، بلکه باید برگرفته از اندیشه‌های ایران قبل از اسلام باشد. واژگان کلیدی: جان دوم، رودکی، عرفان

مقدمه:

در اشعار رودکی - پدر شعر فارسی - موارد و مسائل فراوانی از نظر شکل و محتوی هر چند به صورت جزئی و اندک وجود دارد که بعدها به وسیله دیگران به اوج رسیده و کامل شده است. ظاهراً فضل تقدم رودکی در این مسائل برای محققان و منتقدان هائز اهمیت است و گرنه در بسیاری از مسائل اعم از نظر شکل و فرم، معنی و محتوی، اندیشه و فکر و... که در دیوان رودکی وجود دارد در دیوان شاعران بعد از او کامل تر و دقیق تر آمده است. در این مقاله به یک نکته عرفانی که به اعتقاد ما برگرفته از ادیان قبل از اسلام است، اشاره شده است. رودکی در یکی از ابیات غزلواره ای که در رثای شاعری به نام «مرادی» سروده است، می‌گوید:

جان دوم را که ندانند خلق مصقله ای کرد و به جانان سپرد

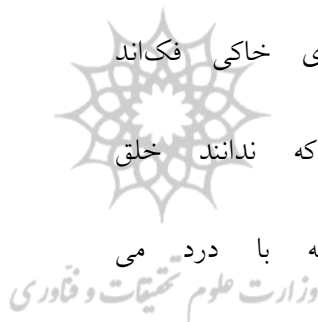
کلمه «جان دوم» در آثار متکلمین و عرفای فارسی تا جایی که اطلاعاتی در دست است، خیلی مورد توجه قرار نگرفته است. این تعبیر به احتمال زیاد برگرفته از ادیان قبل از اسلام از جمله دین زرتشت است. زیرا رواج بحث‌های جدی عرفان از جمله، عروج روح، اتصال روح به خداوند و... که در عرفان اسلامی جایگاهی ویژه دارند، بیش‌تر در افکار شاعران سده‌های پنجم به بعد دیده می‌شود، البته این مطلب به این معنی نیست که هر آنچه از باورهای عرفانی یا زاهدانه که در شعر شعرای نخستین ادبیات دری وجود دارد، متأثر از اسلام نیست و یا به طور کلی برگرفته از باورهای ایران قبل از اسلام است، بلکه به این معنی است که در این دوره نسبت به دوره‌های بعد رنگ و بوی باورهای ایران قبل از اسلام نمود بیش‌تری دارد به ویژه زمانی که آن مسائل در عرفان و باورهای اسلامی مورد توجه جدی قرار نگرفته باشند.

ما ابتدا ابیات آن غزلواره را از دیوان رودکی نقل می‌کنیم، سپس در مورد معانی مختلف «جان دوم» در ادیان قبل از اسلام و حتی ادیان خارج از ایران نکاتی را بیان خواهیم کرد.

مرگ چنان خواجه نه کاری است خرد

مرد مرادی نه همانا که مرد

جان گرامی به پدر باز داد	کالبد تیره به مادر سپرد
آن ملک با ملکی رفت باز	زنده کنون شد که تو گویی بمرد
کاه نبد او که به بادی پرد	آب نبد او که به سرما فسرد
شانه نبد او که به مویی شکست	دانه نبود او زمینش فشرد
گنج زری بود در این خاکدان	کو دو جهان را به جوی می‌شمرد
قالب خاکی سوی خاکی فک‌اند	جان و خرد سوی سماوات برد
جان دوم را که ندانند خلق	مصقله ای کرد و به جانان سپرد
صاف بد آمیخته با درد می	بر سر خم رفت و جدا شد ز درد
در سفر افتند به هم ای عزیز	مروزی و رازی و رومی و کرد
خانه خود باز رود هر کسی	اطلس کی باشد همتای برد



هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی
 خامش کن چون نقطه ایرا ملک نام تو از دفتر گفتن سترد
 (رودکی، ۱۳۸۷: ۳۹)

www.anjomanfarsi.ir

سعید نفیسی در مورد شخصیت مرادی توضیحات کاملی می‌دهند که می‌توان به آن رجوع کرد. (نفیسی، ۱۳۸۲: ۳۵۲)

نصرت‌الله امامی در مورد رگه‌های عرفان در آثار و اشعار رودکی می‌گوید: «از جمله مسائلی که همواره توجه رودکی را به سوی خود جلب کرده است مسأله مرگ و حیات است، شاید مرثی او... گویای نظر وی به حضور همیشگی مرگ در حیات انسانی و واقعیت فنا پذیری انسان است و همین امر سبب بروز نوعی گرایش خام عرفانی در اندیشه رودکی شده است ولی باید اعتراف کرد که این مطلب به گونه‌ای نیست که بتوان در اشعارش قائل به صبغه‌ای از عرفان شد. هر چند که شاید بعضی از سروده‌هایش مناسب ذوق عارفانی چون ابوسعید ابوالخیر قرار گرفته باشد.» (امامی، ۱۳۸۴: ۶۶) به اعتقاد ما این عرفان و به قول امامی عرفان خام، تفکرات دینی یا شبه عرفانی ایران قبل از اسلام است که در مقابل عرفان منسجم اسلامی (قرن هفتم) خام می‌نماید و گرنه، نه فقط رودکی، بلکه هیچ‌کدام از شعرای معاصر رودکی دارای یک دستگاه منسجم فکری از منظر عرفانی نیستند، قضاوت در مورد منشأ مسائل عرفانی مشترک اسلامی و ایران قبل از اسلام، در این دوره سخت است، اما در مواردی که وجه ممیزه‌ای وجود دارد با قاطعیت می‌توان قضاوت کرد. شفیع کدکنی پا

را از این فراتر می‌نهد و علاوه بر تفکرات قبل از اسلام، اندیشه‌ای دیگری را نیز در شکل‌گیری شعر رودکی دخیل می‌داند: «یکی از مضامین عمده، اندیشه زهد است. چه مقدار از این اندیشه‌ها، یا صور ادبی اندیشه، برگرفته از سنت زهد اسلامی است، و چه مقدار ریشه در آموزش‌های ماقبل اسلامی و مانوی پراکنده در سغد سمرقند و دیگر نواحی ایران دارد و چه مقدار متأثر از آیین مسیحی است؟» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۸۶)

نکته مهم دیگری که باید به آن اشاره کرد، این است که اشعار رودکی حتی اگر به قصد تفهیم یا بیان مسائل عرفانی سروده نشده باشند، بعضاً رنگ و بوی عرفانی دارند و یا دیگران از آن اشعار چنین برداشت‌های داشته‌اند. بسیاری از عرفا از جمله ابوسعید ابوالخیر برای تفهیم و بیان مسائل عرفانی در مجالس خود از اشعار شعرای متقدم استفاده می‌کردند که اشعار رودکی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است. برای اطلاع بیشتر رک (رودکی، ۶۶: ۱۳۸۴) و (نفیسی، ۱۳۸۲: ۴۵۷) حتی مولوی نیز بعضی از اشعار رودکی را در غزلیات تضمین کرده است. از جمله همین مرثیه مورد نظر را با اندکی اختلاف در دو غزل آورده است. (البته هنوز جای این شک و گمان وجود دارد که این غزل از غزلیات شمس وارد دیوان رودکی شده باشد در این صورت در اصل مقاله که بازتاب اندیشه‌های زرتشتی در عرفان اسلامی و ایرانی است خللی ایجاد نمی‌شود تنها مولوی جایگزین مولوی خواهد شد) در غزل اول، به جای «مرادی»، «سنایی» می‌آورد و می‌گوید:

مرگ چنان خواجه نه کاری است خرد

گفت کسی خواجه سنای بمرد

و در بیت مورد بحث می‌گوید:

مغلطه گویم به جانان سپرد

جان دوم را که ندانند خلق

(غزل ۹۹۶)

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

جز این دو مورد تغییر، ۹ بیت غزل رودکی را بدون کوچک‌ترین تغییری در غزل خود ذکر می‌کند. (به جز ابیات رودکی بیت دیگری در غزل مولوی وجود ندارد) در غزلی دیگر با همین مطلع اما با تغییرات اساسی در ابیات رودکی، به این غزل رودکی نظر داشته است. مثلاً به جای بیت هفتم رودکی می‌گوید:

روح طبیعی به فلک واسپرد

قالب خاکی به زمین باز داد

(غزل ۱۰۰۷)

در مثنوی مولوی تعبیری و تفاسیری از جان شده است که کما بیش با این جان دوم مطابقت می‌کند. زیرا از «جانی» صحبت می‌کند که با جان معمولی متفاوت است:

www.anjomanfarsi.ir

کلمینی یا حمیرا کلمی

مصطفی آمد که سازد همدمی

تا ز نعل تو شود این کوه لعل

ای حمیرا آتش اندر نه تو به نعل

نام تأنیش نهند این تازیان

این حمیرا لفظ تأنیث است و جان

روح را با مرد و زن اشراک نیست

لیک از تأنیث جان را باک نیست

این نه آن جان است کافزاید ز نان یا گهی باشد چنین گاهی چنان

خوش کننده ست و خوش و عین خوشی بی خوشی نبود خوشی ای مرتشی
(دفتر اول، ابیات ۱۹۷۸-۱۹۷۲)

از این واضح تر در مطلع غزلی می‌گوید:

رهِید جان دوم از خودی و از هستی
شده است صید شهنشاه خویش در مستی
(۳۰۸۲)

که عیناً مانند رودکی به ارتباط جان دوم و خداوند نظر داشته است.

منشاء عرفان اسلامی:

بدون تردید مهم‌ترین آبخور عرفان اسلامی شکل گرفته در ایران پس از اسلام، قرآن مجید و سیره معصومین و صحابه است، اما علاوه بر این نظریه بعضی از محققان معتقدند که حداقل یکی از آبخورهای عرفان اسلامی، دین زرتشت و یا ادیان ایرانی قبل از اسلام است. برخی از محققان از جمله thaluck, & Gobineau; Delitzsch; Fredrech; Renan; Blochet Palmer معتقدند که سرچشمه تصوف و افکار عرفای اسلامی ادیان ایرانی پیش از اسلام از جمله آیین زرتشت است. عده‌ای دیگر معتقدند که سرچشمه عرفان اسلامی دین مسیحیت است. از بین این افراد می‌توان به این محققان اشاره کرد: Margaret smith & Becher; Arend Jan Wensinck; Asin Palacios; Nicholson; A Tor Andrae; A dalbert Merx; Horrtten; Alfered Von Kermer; Reinhard P. Dozy; Max Gold Ziher. عده‌ای نیز، از جمله: Horrtten; Alfered Von Kermer; Reinhard P. Dozy; Max Gold Ziher به هندی بودن عرفان اسلامی نظر داده‌اند. (دهباشی، ۱۳۸۴: ۳۳) دکتر عبدالحسین زرین کوب بحثی مستوفی در مورد ریشه عرفان اسلامی - زرتشتی، هندویی، بودائی، مسیحیت، نوافلاطونی، حکمت یونانی و... دارد. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۳) در جایی دیگر هر چند خاستگاه عرفان اسلامی را بحثی پر حرف و حدیث می‌داند اما در مجموع معتقد است: «در این‌که ایران مهد پرورش مراحل آغازین تصوف بوده شکی نیست.» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۶) در ادامه می‌گوید: «اگر عرفان به معنای بیان اعتقاد انسان به ارتباط مستقیم با خدا فرض شود، دین زرتشت نیز یکی از خاستگاه‌های اصلی این تفکر است.» (همان: ۱۶) به هر حال «در بیشتر ادیانی که در ایران رایج بوده است نوعی عرفان می‌توان یافت.» (همان: ۱۸) زرین کوب نمونه‌های مشترک فراوانی در عرفان اسلامی و زرتشتی ذکر می‌کند، مثلاً: «عین مفهوم بهشت و دوزخ که در ادبیات گسترده زرتشتی شرح داده شده، خود اساساً مفهومی عارفانه است. واپسین مرحله روح صالح به جانب سر منزل متعالی نیکی، یعنی دیدار خداوند که بزرگ‌ترین لذت بهشت است، تحقق یافتن یک مفهوم عرفانی واقعی در آیین زرتشتی است.» (همان: ۲۲) نظریه‌های افراطی و توأم با تعصب دیگری نیز وجود دارد که گاهی افکار فلسفی و نوافلاطونی، گاهی تفکرات بودایی، هندی، ایران باستان و... را منشأ اصلی عرفان دانسته‌اند. (غنی، ۱۳۸۳: ۱۵) شهید مرتضی مطهری سرچشمه‌های عرفان اسلامی را بدون قید و شرط قرآن و حدیث می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۰۶)

طبیعی است وقتی درباره عرفان قبل از اسلام در ایران صحبت می‌شود، باید توجه داشت که عرفان در معنی امروزی مد نظر نیست؛ بلکه بیش‌تر مباحث شبه دینی‌یی است که شاید اهمیت آن‌ها بیش‌تر از این رهگذر باشد که برای اولین بار در ایران اسلامی عرضه می‌شده است. خانم مری به ویس می‌گوید: «زرتشت، نخستین کسی بود که آموزه‌های داوری در باره افراد، وجود بهشت و دوزخ و رستاخیز و تن واپسین، داوری فرجامین همگانی و زندگانی جاوید برای روان و تن نوییوسته را به مردمان آموخت. این آموزه‌ها از رهگذر وامگیری آن‌ها توسط یهودیت، مسیحیت و... اصول آشنای اعتقادات بیش‌تر مردم جهان شده‌اند.» (به ویس، ۱۳۸۱: ۵۴)

جان دوم در ایران قبل از اسلام:

برای روشن‌تر شدن بحث در مورد «جان دوم» به نظر ایرانیان قبل از اسلام در مورد اجزاء تشکیل دهنده وجود انسان اشاره می‌کنیم. در ایران باستان برای انسان قائل به وجود تن و چند گونه نیروی مینوی بودند. تن در اوستا: *tanu* همان وجود مادی انسان است. اما نیروهای مینوی انسان بنا به اوستا، آهو، دئنا، بئوده، اورون و فروشی است. که در مورد آنان توضیحاتی داده می‌شود: آهو: در پهلوی: *axw* نیروی زیست است. وظیفه آن نگهداری تن و تنظیم زیست طبیعی آن است. این نیرو با تن به هستی می‌آید و با آن نیز نابود می‌شود.

دئنا: (دین) در پهلوی *den* و در اوستا معنی وجدان و دریافت روحانی انسان را دارد. این نیرو را آغاز و انجامی نیست و اهوره مزدا آن را در تن انسان می‌نهد تا او را از نیکویی و زشتی کردار خویش آگاه سازد و نیکی را بستاید و بدی را نکوهش کند. اگر انسانی بر این نیروی درون دست یابد، هرگز به بدی دست نخواهد برد. پس از درگذشت انسان، در جهان دیگر، دین چون دختری زیبا و درخشان بر روان مرد پرهیزگار ظاهر خواهد شد و او را راهنما خواهد بود؛ بر مرد بد کردار نیز چون زنی پتیاره در خواهد آمد و کردار بد او را براو خواهد نمود.

بئوده: (بوی) در پهلوی *boy*، نیروی درک و حسن انسان است و حافظه، هوش و قوه تمییز را اداره می‌کند. ظاهراً این نیرو نیز پس از مرگ زنده می‌ماند و به روان می‌پیوندد.

اورون: (روان) در پهلوی *ruwan* مسئول کردار انسان است و گزینش خوب و بد بر عهده اوست. پس از مرگ این نیروست که پاداش بهشت یا پادافراه دوزخ را دریافت می‌دارد. روان مرد پرهیزگار به فروشی او می‌پیوندد و در بهشت به سر می‌برد، ولی روان دوزخی مرد به تنهایی در دروخ رنج و ستم می‌بیند. (بهار، ۱۳۶۲: ۴۳-۴۴) در ادبیات پهلوی از روان‌های مختلف صحبت به میان آمده است که در این جا مجال پرداختن به آن نیست.

اما آنچه ما در این مقاله بیشتر به دنبال آن هستیم پنجمین نیرو است که به آن فروشی یا فروهر می‌گویند. فروشی: در پهلوی *frawahar* است. در اوستا و نیز معمولاً، در متن‌های پهلوی سخن از فروشی مردم بد کردار نیست و تنها پرهیزگاران زن و مرد و دلاوران دارای فروشی هستند. این واژه ظاهراً از صورت فرضی *فر ورثر* آمده است. واژه «ورثر» به معنی دفاع و ایستادگی است و با واژه ایرانی میانه و نو «گرد» به معنی دلیر و قهرمان خویشاوند است. علت این نام‌گذاری را باید در وظایف دفاعی عمومی بر ضد اهریمن و اعمال دلاوران فروشی‌ها در دفاع از خویشان و نزدیکان دانست. (همان)

با توجه به وظایف متعددی که در زمینه دفاعی، برکت بخشیدن و همکاری با هرمز در امر نگهداری جهان بر عهده فروشی‌هاست، می‌توان باور داشت که در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی به فروشی به عنوان روان نیکان

می‌نگریسته‌اند و بعدها روان و فروهر از یکدیگر جدا گشته، دو چیز مستقل شدند. (همان) در ارداویراف‌نامه هنگامی که از مردگان صحبت شده است، فروهر را فقط به افراد بزرگ و دینی و اهل بهشت نسبت داده است: «دیدم فروهر کیومرث و زرتشت کی گشتاسب و فرشوشتر و جاماسب و دیگر انجام دهندگان و پیشوایان دین را.» (عفیفی، ۱۳۸۲: ۵۷) و (بهار، ۱۳۶۲: ۲۵۸) اما بر عکس فروهر، از روان افراد، چه در بهشت و چه در جهنم صحبت شده است. (عفیفی، همان: ۵۷ تا ۹۷) و (بهار، همان، ۲۵۸ تا ۲۸۳) در خرده اوستا نیز در بخشی از «آفرینگان دهمان» (دعاهایی که روز چهارم، دهم، چهلم و در سالگرد مرده می‌خوانند) چنین آمده است: «بشود به اینجا فروهر مقدس نیک پاکان و...» (پور داوود، ۱۳۸۴: ۲۳۲) درسفر کرتیر (معراج نامه) در کتیبه سمرشهد نیز از فروهر به روان پارسیان تعبیر شده است: ... از زبان فروهرها یا روان‌های پارسیان درگذشته ادامه می‌یابد که کرتیر شهریاری را می‌بیند که بر اسبی نجیب سوار است و در فشی در دست دارد که احتمالاً آن ایزد بهرام است. بعد همزاد خود را می‌بیند سپس زنی از سوی مشرق می‌آید که به گفته کرتیر از او شریف تر هرگز ندیده‌است. این زن همان «دین» است... (تفضلی، ۱۳۷۶: ۹۱)

بهار معتقد است که: «این که می‌گویند فروهرهای مردان و زنان پرهیزگار و پارساست، بعدها عمومیت پیدا می‌کند و به همه ارواح درگذشتگان اطلاق می‌گردد.» (بهار، ۱۳۸۱: ۳۵۶)

تقسیم بندی اعضای تشکیل دهنده وجود انسان به شکل‌های دیگر و با اندکی تفاوت در متون دیگر نیز آمده است. مثلاً در بندهشن چنین آمده است «مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آینه، فروهر.» (بندهشن: به نقل از بهار، ۱۳۶۲: ۴۳) در این میان «فروهر» همان نیروی است که «پیش هرمز خدای است.» (به ویس، همان: ۳۵) از این پنج نیرو (تن و چهار نیروی دیگر) پس از مرگ و از هم پاشیدن آن‌ها، چهار نیرو به عناصر اربعه (آب، باد، خاک و آتش) ملحق می‌شوند. این باور در بین اقوام و ادیان مختلف با هم تفاوت دارد. مثلاً در دین زرتشت «جان به باد می‌پیوندد و تن به خاک سپرده می‌شود...» (بندهشن: ۳۵) در فرگرد سوم آمده است که: «هرمز استخوان را از زمین، خون را از آب، موی را از گیاه و جان را از باد خواهد.» (بهار، همان: ۲۳۳) شاید از همین رهگذر باشد که تن در بین بعضی از اقوام نصیب آتش، آب دریا می‌شود و یا خاکستر مردگان در بین بعضی از اقوام به باد داده می‌شود. در کتاب زرتشتیان اثر ارزنده مری به ویس مطالب قابل اهمیتی در مورد دفن کردن و بر باد دادن و... مردگان آمده است. (به ویس، همان: ۷۱) در شعر مورد نظر نیز آمده است:

قالب خاکی سوی خاکی فکند جان و خرد سوی سماوات برد

که مراد از قالب خاکی تن است که طبق باورهای اسلامی و ایرانی در خاک مدفون می‌شود. دکتر کزازی انسان را متشکل از سه نیروی: تن، جان و روح می‌داند و معتقد است که فروهر با روح یکی نیست بلکه با جان که آن را «کالبد اخترین» می‌نامد، یکی است. (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۳۲) مهری باقری نیز فروهر را با روح یکی نمی‌داند. (همان: ۴۳) مهرداد بهار نیز معتقد است: «فروشی‌ها در عمل با آنچه که به ارواح مردگان نسبت می‌دهند خیلی متفاوت نیست. در حالی که در اصل فروشی غیر روح است.» (بهار، ۱۳۸۱: ۳۵۶) اما چنان‌که مشخص است، در شعر رودکی فروهر با «جان دوم» که با جان متفاوت است، یکی پنداشته شده است.

کزازی معتقد است: «فروهر در زنجیر پایه‌های مینوی، در آیین زرتشت، در رده چهارمین است، بدین گونه: اهورامزدا ۲- امشاسپندان ۳- ایزدان ۴- فوهرها که ملکوت و «مثل»، یا به سخنی دیگر پیکره مینوی آفریدگان اهورایی‌اند، و شمارشان برابر شمار آفریدگان است.» او «فروهر» را هم معنی مفاهیمی همچون، جان، کالبد اخترین، همال، لینگشاریرا (هندی) «کا» (مصری)، «فیلزیا» (اسکاندینوی)، «هَوَر قَلِیا» در باورهای عرفای اسلامی و... می‌داند. (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۲۲-)

۱۴۱) هاشم رضی هورقلیا را جسد مثالی یا مکانی برای فرورها می‌داند. (رضی، ۱۳۸۴: ۳۳۴) تقسیم‌بندی نیروهای تشکیل دهنده وجود آدمی به اشکال دیگری نیز آمده است که خیلی با هم اختلاف بنیادی ندارند: «هرمز مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آئینه و فروهر. تن آن ماده است. جان آنکه با باد پیوندد و دم آوردن و بردن. روان آنکه با بوی در تن است: شنود، بیند، و گوید و داند. آئینه آنکه با خورشید پایه ایستد و فروهر آنکه پیش هرمز خدای است. (بهار، همان: ۴۰)

چنان‌که قبلاً نقل کردیم، فروهر (فروشی) فقط از آن انسان‌های نیک کردار است و آدم‌های بدکردار از داشتن چنین نیروی معذورند و این نیرو در وجود آن‌ها به وسیله گناهان از بین رفته یا حداقل به دلیل اینکه از گناه میرا نیست، قابلیت رسیدن و پیوستن به اهورا مزدا را ندارد. اگر به ابیات رودکی برگردیم خواهیم دید که او بعد از بیت مورد بحث به این نکات اشاره می‌کند و معتقد است که «جان دوم» شراب نابی بود که با درد (پلیدی‌ها) آمیخته شده بود، اما او خود را از پلیدی‌های موجود دور کرد و بالا رفت.

جان دوم را که ندانند خلق	مصقله ای کرد و به جانان سپرد
صاف بد آمیخته با درد می	بر سر خم رفت و جدا شد ز درد
در سفر افتند به هم ای عزیز	مروزی و رازی و رومی و کرد
خانه خود باز رود هر کسی	اطلس کی باشد همتای برد

حتی در باورهای یونان باستان، اندیشه‌ای شبیه اندیشه ایران باستان و حتی عرفای اسلامی یافت می‌شود، مثلاً افلاطون که شاید بنا به دلایلی، بیشتر از دیگر حکمای قبل از خود با اندیشه‌های شرقی آشنایی دارد، معتقد است: «روح؛ خود را در زندگی این جهان از آلودگی جسم پاک می‌کند، پس از مرگ، تا با گذشتن از آزمایش‌های دیگر به رستگاری جاوید برسد و به آشیان ایزدی خود باز گردد.» (ورنر، ۱۳۷۳: ۹۰) افلاطون آزادی روح را از قالب جسم مانند عرفای اسلامی در گرو تصفیة نفس می‌داند. (همان: ۸۸) او مانند سقراط به جاودانگی روح معتقد است و می‌گوید: «روح پس از نابودی جسم مستقلاً به زندگی خود ادامه می‌دهد.» (همان: ۵۰)

واضح است که زرتشتیان نیز به بقای روح معتقد بودند: «یکی از مبانی عقیدتی زرتشتی، اعتقاد به بقای روح و حیات پس از مرگ است.» (باقری، ۱۳۸۵: ۵۲) آنان معتقد بودند: «لحظه‌ای که مرگ فرا می‌رسد روح از بدن جدا شده، تا سه شبانروز در کنار جسد بر روی زمین باقی می‌ماند و در سپیده دم روز چهارم پس از مرگ، روح رهسپار آن جهان می‌گردد و در این سفر روحانی جان او را همراهی می‌کند.» (همان: ۵۲) مری به ویس این مطلب را در مورد «ژوان» می‌آورد. (به ویس، ۱۳۸۱: ۳۶) او مراسم سه روز نخست پس از مرگ را هم برای محافظت روان در برابر نیروهای اهریمنی و برای نیرو دادن به روان برای رسیدن به جهان آخرت بسیار ضروری می‌داند. (همان) «در مانویت، روح پاره ای از وجود الهی و اخگری از آتش ربوبی است که در زندان تن گرفتار آمده و رهایی آن با کسب معرفت میسر است. (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۲) آن‌ها معتقدند: «که روح فرد مؤمن پس از مرگ به قلمرو نور بر می‌گردد و در غیر این صورت به دوزخ ظلمانی سرنگون می‌شود.» (باقری، همان: ۱۰۹)

بیان این مطالب بیش‌تر به این دلیل است که روشن شود که در ادیان و باورهای عرفانی و فلسفی ملل مختلف به بقای قسمتی از وجود انسان (روح، روان یا جان) معتقد بوده و هستند، اما این قسمت امکان دارد در این باورها و...

یکسان نباشد، به ویژه در اعتقادات زرتشتی علاوه بر بقای روان، بوی و دین (به عنوان سه بخش از بخشهای پنج‌گانه تشکیل دهنده آدمی) عنصر اساسی دیگری به نام فروهر (که به اعتقاد ما باید همین جان دوم باشد) وجود دارد که پس از متوفی مستقیماً به پیش معبود می‌رود. از طرف دیگر این عنصر فقط مخصوص بزرگان و پیشوایان دینی است. شاید اگر مجبور شویم معادلی در باورهای اسلامی برای «جان دوم» بیابیم، باید به نفس مطمئنه اشاره کنیم آنجایی که در قرآن مجید آمده است: «یا ایها النفس مطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه...» اگر چه هدف ما بررسی این موضوع نیست ولی از آنجایی که در متون اسلامی و تفاسیر مراتبی برای نفس در نظر گرفته شده است، می‌توان نتیجه گرفت که وجود نفس کلی و مطلق در وجود همه یکسان است، اما فقط نفس مطمئنه است (بر عکس نفس اماره) که لیاقت رجوع به پیش خدا را دارد. پس حداقل از این نظر شباهت فراوانی بین مفهوم فروهر ایران باستان و نفس مطمئنه اسلامی وجود دارد.

نتیجه:

با توجه به بحث‌های فوق مراد رودکی از «جان دوم» قطعاً آن قسمتی از بدن است که با تصفیه از گناهان، می‌تواند به پیشگاه خالق هستی برگردد. با توجه به این‌که این قسمت از تن، همیشه و در همه کس این قابلیت را ندارد، و فقط جان دوم افراد صالح می‌تواند به نزد خداوند برگردد، می‌توان نتیجه گرفت که مراد او از این کلمه «روح» یا جان نیست و با باورهای اسلامی در مورد روح یا جان همخوانی ندارد، زیرا در باورهای اسلامی روح تلامم افراد چون از جانب خداوند است، (انا لله و انا الیه راجعون) به جانب او بر می‌گردند. گاهی اوقات در بیان شاعران و حتی اندیشمندان روح و جان یکسان پنداشته شده است و تفاوت چندانی برای آن قائل نشده‌اند و احیاناً به جای هم‌دیگر به کار برده شده‌اند. در بیت چهارم (از ابیاتی که از مثنوی نقل کردیم) عملاً روح و جان یک دانسته شده‌اند. روح که (نفخت فیہ من روحی) طبق باور ما مسلمانان از جانب خداوند است و در پیش ما به عاریه گذاشته شده است، حافظ از آن به جان تعبیر کرده است.

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم

(۳۵۱/۷) به جانب خدا برمی‌گردد. لذا می‌توان نتیجه گرفت که برداشت رودکی از جان دوم، نه روح است (چون روح متعلق به همه می‌باشد) و نه جان (که بقای جسم همگان بر آن استوار است)، بلکه نیروی است که باید صیقل بخورد و از پلیدی‌ها دور نگهداشته شود و یا از آن‌ها زدوده شود. شاید بتوان گفت که جان دوم که تقریباً همان فروهر ایران باستان است تا حد زیادی به نفس مطمئنه در اعتقادات اسلامی شباهت دارد. اما هیچ‌گاه در متون دینی و تفاسیر و احادیث از نفس مطمئنه به جان دوم تعبیر نشده است. کلام آخر آنکه به اعتقاد ما این قسم از وجود انسان برگرفته از اندیشه‌های زرتشتی یا ایران باستان است که رودکی از آن مطلع بوده است.

منابع

قرآن مجید

امامی. نصراله (۱۳۸۴). *استاد شاعران رودکی*. چاپ هفتم. تهران: جامی.

باقری. مهری (۱۳۸۵). *دین‌های ایران باستان*. چاپ اول نشر قطره.

به ویس. مری (۱۳۸۱). *زرتشتیان*. ترجمه عسگر بهرامی. چاپ اول. تهران: ققنوس.

بهار. مهرداد (۱۳۶۲). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ اول. تهران: توس.

----- (۱۳۸۱). *از اسطوره تا تاریخ*. گرد آورنده ابوالقاسم اسماعیل پور. چاپ اول. تهران: چشمه.

تفضلی. احمد (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: سخن.
پور داوود. ابراهیم (۱۳۸۴). *خرده اوستا*. چاپ اول. تهران: دنیای کتاب.
حافظ. محمد شمس الدین (۱۳۶۷). *دیوان حافظ*. به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

دهباشی. مهدی (۱۳۸۴). *تاریخ تصوف*. چاپ اول. تهران: سمت.
رودکی (۱۳۸۷). *دیوان رودکی*. به اهتمام نادر کریمیان. چاپ اول. تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر.
رضی. هاشم (۱۳۸۴). *حکمت خسروانی*. چاپ سوم. تهران: بهجت.

زرین کوب. عبدالحسین (۱۳۸۵). *ارزش میراث صوفیه*. چاپ دوازدهم. تهران: امیر کبیر. تهران
----- (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*. چاپ اول. تهران: سخن.

شفیعی کدکنی. محمدرضا (۱۳۸۶). *زمینه اجتماعی شعر فارسی*. چاپ اول. تهران: اختران- زمانه.

عفیفی. رحیم (۱۳۷۲). *ارداویرافنامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی*. تهران: توس.

غنی. قاسم (۱۳۸۳). *تاریخ تصوف در اسلام*. چاپ نهم. تهران: زوار.

کزازی. میر جلال الدین (۱۳۶۸). *از گونه دیگر*. چاپ اول. تهران: مرکز.

مولوی. جلال الدین (۱۳۸۴). *کلیات دیوان شمس تبریزی*. چاپ چهارم. تهران: ثالث.

----- (۱۳۷۷). *مثنوی معنوی*. مطابق با نسخه نیکلسون. چاپ اول. تهران: پیمان.

نفیسی. سعید (۱۳۸۲). *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*. چاپ چهارم. تهران: امیر کبیر.

ورنر. شارل (۱۳۷۳). *حکمت یونان*. ترجمه بزرگ نادر زاده. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

www.anjomanfarsi.ir