

## پیوند جان و تن از مانویت تا اسماعیلیه<sup>۱</sup>

نوشته فیلیپ ژینیو

ترجمه شهناز شاهنده

در ایران مزدایی دوران ساسانی، از آغاز گسترش مانویت، گنوس بی تردید جایگاه بزرگی را اشغال کرده بود، و بحث و گفتگو درباره اصل و منشاء آن همچنان ادامه دارد. گنوس اسماعیلیه که در ایران اسلامی شده توفیق بسیار یافت، به خودی خود متولد نشد. حتی اگر نتوانیم وجود تسلسل و ارتباط مستقیمی را بین مانویت و تصوف ثابت کنیم، روشن است که ذوق و گرایش آشکاری نسبت به آیینهای رمزآمیز و باطنیه، قبل و بعد از دوره اسلامی، در ایران وجود داشته است. به طوری که استاد هنری کربن<sup>۲</sup> تحقیقات و

1. Philippe gignoux sur le composé humain du m. à l'Ismaélisme (1989), *Studia Iranica*, cahier 7, paris: Centre national de la recherche scientifique pp. 137 - 149.

۲. به این موضوع نمی پردازم، زیرا اینجا جای بحث آن نیست. بین کسانی که با تقدم اصلی مطلقاً ایرانی در مانویت موافق هستند، که در میان آنان از نیولی باید نام برد ← نقد او از کتاب سیریلو (L. cirillo):

G. Gnoli (1986), *ELchasai e gli Elchasaiti*, East and West 34, pp. 370 - 371.

و آنانی که به اصل گنوستیک یهودی - مسیحی و بین النهرینی امتیاز می دهند، مانند پوئش (Puech)، تاردیو (Tardieu)، بخصوص بنا بر گواهی مجموعه کلن (Codex de Cologne) که در باره مرکز غیر



مطالعات خود را، بویژه به این موضوع اختصاص داده است. با وجود این در تجزیه و تحلیلش از تصوّف، بیش از حدّ خود رابه وام‌گیری عرفان از زردشتی باستانی وابسته کرد. بدون شک این عقیده نتیجه پیروی از نظریه‌های مکتب تاریخ دین (Religions - geschichte schule) بود، که من شخصاً با این طرز فکر موافق نیستم.<sup>۱</sup>

به نظر من جالب توجه خواهد بود که در قلمروی موضوعی به پیچیدگی گنوس، عناصری از پیوستگی و تداوم را جستجو و در باره مفهوم ترکیب انسانی (روح - جسم)، براساس متون تحقیق کنیم. اگر چه مطالعه و بررسی درباره این تصوّرات انسان شناختی، تا آنجا که به دین مزدیسنا<sup>۲</sup> مربوط می‌شود، تاکنون انجام گرفته است؛ ولی در مورد گنوس ایرانی هنوز باید تحقیق دقیقی انجام گیرد. من سعی می‌کنم بررسی خود را به متون مانوی ایرانی محدود کنم و در مورد گنوس اسماعیلیه، از کتاب با ارزش ژیلبرلازار

ایرانی که مانی در آن پرورش و تربیت یافته است، آگاهی‌هایی به ما می‌دهد. اینکه عنصر مزدایی در حکمت و عرفان مانوی نیز حضور دارد، مسلم و روشن است، اما در پژوهشها، راینزن اشتاین (Reitzenstein) تانیرگ (Nyberg)، به نفع پان ایرانیسم افراط بسیاری شده است. باز گو کردن این مطالب به این دلیل بود که مشکل می‌توانم عقیده دوستم نیولی را بپذیرم.

۱. برای مثال در بین تألیفات بسیار کربن:  
Henry Corbin (1961). *Terre celeste et corps de resurrection: de L'Islam mazdeèn à L'Iran shiite*.

این کتاب به فارسی ترجمه و چاپ شده است: هنری کربن (۱۳۵۸)، ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها. - م و نیز (1971) *Islam iranien tome II* که در این کتاب آنچه نویسنده از عرفان شیعه تجزیه و تحلیل می‌کند، اقدامی واژگونه و معکوس از آنچه انتظار داریم، است. به خلاف مکتب دین (Religions - geschichte Schule) - من در مقالات بسیاری نشان دادم که تصوّف ایرانی، پیش از آنکه بر عرفان یهودی - مسیحی تأثیر گذارد، مدیون و وامدار آنهاست.

۲. در ادبیات اوستایی و پهلوی، انسان از یک جسم و چندین روح ترکیب شده است و مانند جهان سامی دو عضوی یا سه عضوی نیست به خود اجازه می‌دهم که درباره آن به مقاله‌ام ارجاع دهم:

Ph, Gignoux (1979), *Corps osseux et âme ossuse: Essai sur le chamanisme en Iran ancien J. A. 267, PP 41 - 79*

در آن مقاله سعی کرده‌ام نشان دهم که ریشه‌های این انسان شناسی خاص ایران مزدایی را می‌توان در ایدئولوژی از نوع شمنی جستجو کرد.



(Gilbert Lazard) که به نخستین شاعران و فیلسوفان ایرانی<sup>۱</sup> اختصاص یافته است و بی تردید یکی از مهمترین و جدیدترین کارهای اوست، استفاده خواهیم کرد. این مقاله که از بسیاری جهات، طرحی بیش نیست، می تواند بیانگر تمام قدردانی صمیمانه، من نسبت به کسی باشد که استاد من در مطالعات ایرانی بوده است و هرگز از مشورتها و راهنماییهای خردمندانه و همه جانبه خود نسبت به من دریغ ننموده است. من سعی می کنم به دو پرسش پاسخ دهم:

– ترکیب انسانی در آیین مانی چگونه توصیف و تعریف شده است و پیوند آن با مزدیسنا – اگر پیوندی باشد – چگونه است؟  
– آیا می توان در گنوس اسماعیلیه، مفاهیمی یافت که به ترکیب انسانی مانوی نزدیک و نیز گواه تداوم و پیوستگی باشند؟  
اگر پاسخ به پرسش دوم مثبت باشد، می توان تداوم اندیشه ایرانی را در موضوعی مشخص و قطعی ثابت کرد.

#### الف – مفاهیم مانوی

اصطلاحهای فراوانی برای جسم و روح در متنهایی به زبانهای ایرانی دیده می شود:  
برای تن

tn (tan)tnw,r (tanwār)

برای روح

gy'n (gyān) rw'n (ruwān) gryw (griw) w'xš (waxš)

بی آنکه تفاوت بین این اصطلاحها بخوبی روشن باشد.

با وجود این، حتی اگر اثبات رابطه بین این واژه های مختلف، همان طور که خواهیم

1. G. Lazard (1964)/ Les Premiers Poètes. Persans (IXé-X Siècles), Tèhèran – Paris  
Bibliothèque Iranienne 13. 2 Tomes –

دید، مشکل باشد؛ این انسان - شناسی با آنچه ما در آیین مزدیسنا می‌شناسیم، بسیار نزدیک به نظر می‌آید.<sup>۱</sup> به همین دلیل، تأیید آنچه که در زیر می‌آید، آن طور که والد شمیت (Wald schmidt) و لنتز (Lentz) بدان معتقدند، به نظر من خطاست.

«نیروهای تاریکی گریو (griv) دارند، در حالی که جان فقط از آن روح روشنایی است.» کاربرد متفاوت گریو بدین ترتیب توجیه می‌شود که مانی هرگز در بارهٔ دو روح متمایز تعلیم نمی‌دهد. وقتی سنت اگو ستین مشاجره قلمی خود را به ضد دو روح مانوی آغاز کرد، تصویری داشت که مانویان نمی‌توانستند چنین تصویری داشته باشند یا دیگر نداشتند<sup>۲</sup> و کمی بعد همان نویسندگان تأیید می‌کنند که:

«تعیین حدود بین دو مفهوم جان و روان براساس قطعاتی که تاکنون شناخته شده، برای ما روشن نمی‌شود و نتیجه‌ای در بر ندارد.»<sup>۳</sup> اظهار نظری که تا حدودی مبهم می‌نماید.

بعکس، به عقیدهٔ من سنت اگو ستین دلیل خوبی داشته است که وجود دو روان را نزد مانویان تأیید کند، زیرا در حقیقت مانویان می‌توانستند این مفهوم را همزمان در محیط سامی - که مانی در آن محیط پرورش یافته بود - و همچنین در انسان شناسی ایرانی حفظ کنند. از این گذشته، جان و روان به طور گسترده در متون آمده‌اند. در بارهٔ گریو که مطلقاً به آفریدگان تاریکی اختصاص ندارد، به نظر می‌آید که در مقایسه با مفاهیم مزدایی، جایگاه بزرگتری را در مانویّت اشغال کرده است. تعیین و تصریح دقیق ارزش گریو تقریباً دشوار است. همچنین باید متذکر شد فروهر (fravahr) که برای مزداییان نقشی تا این حد مهم دارد، و دین (dēn) که به عنوان پرتوی از وجدان اخلاقی در جهان آخرت است، در

۱. در اینجا نقش اصلی دارند، ولی همچنین *plwht, dym* نقش دقیق خود را دارند. من آزاده خود را تنها به تصورات مربوط به علم موجودات محدود می‌کنم و مفاهیم و تصوّرانی را که به طور خاص روان شناسانه است، مانند *vir arv, boy* کنار گذاشتم.

2. E. Waldschmidt und W. Lentz (1926), *Die Stellung jesu im Manichäismus*: Berlin, P.

75

با ترجمهٔ این قطعه به فرانسه، امیدوارم که متن نویسندگان را گنگ و نارسا نکرده باشم.

3. o.c.p 76.



مانویّت شناخته نیستند. لافل در پذیرش آنچه به قلمرو وجدان مربوط می‌شود، مانویان واژه دین را فقط در معنای مذهب، کلیسایا جامعه دینی به کار می‌برند. این مطلب می‌تواند مارا به این اندیشه رهنمون شود که مفهوم ترکیب انسانی نزد مانویان و مزداییان یکسان نیست، و همین مسئله بحثی مغایر با تفسیری پان ایرانیستی را مطرح می‌سازد. اما برای اثبات آن، نخست ببینیم متنها به ماچه می‌آموزند:

### ۱ - جان تن (gyān tan)

به نظر نمی‌آید مانویان بین جان، دم زنده کننده که هستی بخش تن است، و روان، روحی که وجدان اخلاقی باید رستگاری و تقدیر زنده ماندن آن را در جهان آخرت تضمین کند، تمایزی قائل باشند؛ چه، بدلخواه و آگاهانه، دو اصطلاح را برای نقشی مشترک در هم می‌آمیزند. اما می‌توان بتدریج این تأیید را کمرنگ کرد.

جان عنصری است که اعضای مختلف بدن را جان می‌بخشد، چنانکه قطعه‌ای مانوی این مطلب را نشان می‌دهد. آنجا که می‌گوید:

«همان گونه که نقره در مس هست، جان در نیروی حیوانی و جسمانیّت تن، یعنی استخوانها، گوشت، پوست، خون و نفس وجود دارد...»<sup>۱</sup>

به نظرم می‌آید واژه *astbryh* که هینینگ آن را «نیروی حیوانی» ترجمه کرده است و مترادف *stabrih* پهلوی است، می‌تواند به *stbryh* و *astbrih* «دارای استخوان بودن» تصحیح شود که برای واژه *tanigirdih* که با آن همراه است، مترادف مناسبی است. بخصوص اگر این قطعه را باقطعه دیگری از شگند گمانینگ و یچار مقایسه کنیم؛ در فصل تکفیر مانویّت، آنجا که می‌خوانیم:

«...Kū gyān andar tan bast ūd zēndanīh kard čiyōn dādaīr ud daštarī visp

1. von Andreas c. (1933), *Mitteliranische aus Chinesisch – Turkestan, [= Mir,man], II Berlin, p.9: fragment Mg II verso.1 – 12 – 18.*



astōmandān tanīgirdān Ahreman ast...»<sup>۱</sup>

«گفته شده است) که جان را تن در بند و زندانی کرد، زیرا دادار و نگاهدار همه آفریدگان استخوانی و جسم‌مند (تنومند) اهریمن است...»<sup>۲</sup>

به طور مسلم، نمی‌توان تصمیم گرفت که آیا اشتباهی املایی توسط نویسنده مانوی صورت گرفته است یا اینکه، این نگارنده شکند گمانیگ است که مطالعات نظری مانویان را بدد ریافته است. با وجود این، متوجه قرابت و نزدیکی دو قطعه می‌شویم، زیرا هر دو در بافت یک فرضیه جهان کبری و صغری نوشته شده‌اند.

۲ - جان | روان (gyān/ruvān)

در یک متن سغدی که زوندرمان (Sunderman) بازسازی کرده است، تعریفی از روان داریم؛ در قطعه‌ای، آنجا که از مارادا (mār addā) درباره روح پرسیده می‌شود و جایی که گفته می‌شود:

«روح با تن که به پنج اندام: یک سر، دو بازو و دو پاتقسیم شده، قابل مقایسه است. روح هم مانند تن است: زندگی (حیات) چون نخستین اندام، نیرو چون دومین، نور چون سومین، زیبایی چون چهارمین و بوی چون پنجمین اندام روح شناخته شده است.»<sup>۳</sup>

بی‌هیچ تردیدی، این تعریف به مطالعات نظری در باره جهان صغری پیوسته است، زیرا موضوع در ارتباط با اصطلاحهای ترکیب انسانی است. بنابراین متن و همچنانکه به

۱. فصل ۱۶، صص ۳۸ - ۳۹.

J De Menasce (1945), *Une apologétique mazdeenne du IX siècle, Skand Gumanik Vicar La solution decisive des doutes*, Fribourg, p. 254.

2. O.C, P. 255

ترجمه من با برگردان دو مناش فرقی ندارد.

3. *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, Berliner Turfan Texte XI*, Akademie Verlag Berlin 1981, pp. 37 - 38, 369 - 380.

برای اینکه این مقاله خیلی طولانی نشود و بسادگی قابل مراجعه و بحث باشد، از نقل متن سغدی خود داری می‌کنم.



دنبال آن، نقل قولی از Icor 2.9 نشان می‌دهد، پنج اندام روح چیزی بجز شکل روحانی پنج حس جسمانی نیستند. یا در قطعه‌ای از *Mir.Man.1* همان پنج کیفیت به جان نسبت داده می‌شود که ثابت می‌کند تمایز آن با روان منسوخ شده است:

h'nš gy'n pd zyhr zwr rwšnyy xwšyy, 'wd, gr, yy mhy bwyd.

«جان او به زندگی، نیرو، روشنایی، نیکویی و زیبایی بزرگتر خواهد شد.»<sup>۱</sup>

پنج اصطلاح به کار برده شده در سفدی با اصطلاحات فارسی میانه کاملاً منطبق است:

'Zw'nh 'z'wr, rxwšny'kh, [kr] šn'wty'kh, Bwsh<sup>۲</sup>

روان نیز بخشی از وجود انسان است که مقدر است نجات یابد و رستگار شود. چنانکه همراهی آن با فعل بُختن (buxtan) نشان می‌دهد:

Tn p'yd,wm rw'n bwjyd

«تنم را بپایید و روانم را رستگاری بخشید...»<sup>۳</sup>

tw [mry] m'ny mn' rw'n bwj

«توای مارمانی، روانم را رستگاری بخش!»<sup>۴</sup>

تقابل تن و روان، در این قطعه بروشنی مشخص می‌شود:

Zywyd,wd vnyryd pd dwg'ng prwxyh hwsrwg pd tn' wd bwxtg pd rw'n

1. O.C.P 29: dII R I, 2 - 4.

فکر نمی‌کنم تا اینجا دو متن را با محتوای کاملاً یکسان به هم نزدیک کرده باشیم.

۲. به نظر نمی‌آید که دو فهرست باید در ارتباط با پنج عضو انسان در ادبیات گنوسی قرار داده شود:

M Tardieu (1984). *Codex de Berlin*. [Sources Gnostiques et Manichéennes], Paris, pp. 366 - 368.

زیرا مقصود پیوندهای بسیار معنویت است.

3. W.Henning (1937), *Ein Manichäisches Bet - und Beicht buch*, Berlin, P. 20 [=B B B].

4. B B B, P47.

«در فرخی و نیک بختی دو گانه زندگی کنید و بمانید. نیکنام در تن و رستگار در روان»<sup>۱</sup> به نظر می آید این آرزو در حقیقت از یک اصل باشد، همان واژگانی رابه کار می برد که در کتیبه های کرتیر به طرز کلیشه ای آمده است. در این کتیبه ها شواهدی به همکاری و پیوند *ardāyih/ruvān* و *husravih/tan* دیده می شود.<sup>۲</sup>

روان در قطعه های دیگر مربوط به سرانجام انسان نیز آمده است:

Wyš'dyš br mwxšyyg'w Frwx'n rw'n'n

« او در نجات و رستگاری را بر روانهای فرخ گشود.»<sup>۳</sup>

Ps pyrwszy pdyrynd rw'n bwxsyd

«سپس آنان پیروزی پذیرند و روانشان نجات خواهد یافت»<sup>۴</sup> به نظر نمی آید روان که به عنوان شریک و همکار جان در این قطعه پارتی از *Bet und beichtbuch* آمده است، معنای متفاوتی از جان داشته باشد.

...x'n' wt'gwz cy hrwyn rw'n'n r'h 'wd pnd'n 'w hrwyn rwš'n'n,wt gy'n'n bwxtg'n

«خانه و پناهگاه (تحت اللفظی: سقف) برای همه روانها، راه<sup>۵</sup> و معبر باریک برای همه روشنیها و جانهای نجات یافته...»<sup>۶</sup>

همچنین می توان ملاحظه کرد که در اینجا جان است که روان نجات یافته رابه راهی

1. *Mir.Man.* II, p40: M729 IR119

2. cf. J.A. 267, 1979, p. 43 - 44

3. در آنجا من قطعات مربوط به 18 - 19 KKz. (کییه کرتیر، کعبه زردشت) و 22 - 18 KNRB (کییه کرتیر، نقش رجب) را ترجمه کرده ام. تنها تفاوت استفاده از *ardāyih* است آنجا که متن مانوی واژه *buxtag* دارد و همان معنا را می رساند.

3. *Mir.Man.* III P. 35.

4. W. Sunderman (1973), *Mittelpersische und parthische Kosmogonische und Parabel texte der Manichäer*, Berliner Tur fan texte IV, Akademie Verlag Berlin. - p. 88, ligne 1733.

۵. جالب توجه است که به هماهنگی *rāh* جاده یا راه قابل عبور و مرور توجه کنیم (← اوستا *raθa* اراهه و *pandān* (اوستا. *pani*) راه تنگ، میدان).

6. *B B B*, P. 22.1.144 - 147.





که به جهان آخرت می‌رسد، هدایت می‌کند. و در حقیقت، نشانه‌های فراوانی وجود دارد دال بر اینکه جان این معنی را می‌رساند: در نظامی که روح هبوط یافته باز هم تا این حدّ جایی برای خود دارد، شاید طبیعی است که تمایز بین روان و جان دیگر بروشنی احساس و درک نشده باشد. باید سعی کنیم کمتر بین جلوه‌های اصلی تمایز قائل شویم. زیرا متون مربوط به این موضوع بسیار پیچیده و طولانی هستند. در باره ارتباط با جهان آخرت، در متنی درباره نجات، قطعات به اندازه کافی روشن هستند:

wd mdn ey ,w gy'n ey hmywyg 'wd ' gwmyg, 'wd 'wdyryšnyg nykyh nm'yd

«و (برای) رسیدن به جان ابدی و نیامیخته و سپری نشدنی و تبدیل ناپذیر نیکی [راه را] می‌نماید.<sup>۱</sup>»

gy'nwm j'm ,w whyšt , nwšg

«جان مرا به بهشت انوشه رهبری کن»<sup>۲</sup>

«جان مرا نجات بخش»<sup>۳</sup> «gy'nwm bwj'h»

'mwrdyd gy'n'n ,w bwg

«هدایت کنید (تحت اللفظی: گرد آورید) جانها را به رستگاری»<sup>۴</sup>

...qr'h ,by'd'w,jwn ,wd estft nrh kw tryxsynd w wxsynd gy'n'n pd 'njwgyft

«بیاد آور تولد دوباره و دوزخ هولناکی را که در آن جانها ستم و آزار می‌بینند، در شکنجه و عذابند»<sup>۵</sup>

اگر در این آخرین قطعه، جان مانند روان مزدیسنی سزاوار رفتن به دوزخ است، بدین سبب است که روان نیز «جامه تن» است. چنانکه مرثیه‌ای از Angad Rōšnān به آن اشاره می‌کند. در آنجا که رهایی بخش به جان می‌گوید:

1. *Mir . Man.II,p.7:N 9 IV*

2. *Mir . Man.III ,p.42:n15.*

3. *Mir . Man . III ,p.43:n38.*

4. *Mir. Man .III .p 25: g16.*

5. *mir man.III p. 28: g. 143 – 148.*

'wr gy'n m' tyrs'h ,z hym tw mnwhmyd..., wt tw ,yy mn tn pdmwc[n..]yg

«بیای جان، مترس، من منوهدم (manvahnēd) تو هستم، و تو جامهٔ تن من هستی...»<sup>۱</sup>  
 علاوه بر این، بسیار جالب توجه است که واژه روان، در مضمون عروج روح پس از مرگ، فقط یکبار ظاهر نمی‌شود؛ به عقیده خانم بویس (Boyce) در آغاز مانویّت، سرودهای مرثیه‌ای احیاء می‌شوند و امکان کاربرد واژه‌های مترادف، مانند جان و گریو را فراهم می‌آورند (در بارهٔ گریو بعداً گفتگو خواهیم کرد). جان در واقع، با تن پلید بشدّت عجیب است:

k' z''yyd 'ygye pd tn ,wd gy'n ,c h'm hm nhwn cy dyw'n

«آنگاه که زاده شود، پس او نیز در تن و درجان از همان آفریدهٔ دیوان خواهد بود.»<sup>۲</sup>  
 ...[']c['] wh(r) my (z) [d] (g) [y'n]... (g)y'n dysyd u ,c ,h[rmy'n][...tn] b'r cw'gwn šy(f)tk...[rw](g) n ,wt dwwg bxšynd.  
 «وازجان او رمزد [آز] جان خود را می‌سازد و از تن [تنبار] اهریمن (تنش) را، مانند شیر که از دوغ آن کره می‌گیرند.»<sup>۳</sup>

h'n pd ,wy tn gy'n ,ndr bst

«[بخشی از روشنایی الهی] همچون جان در این تن در بند است.»<sup>۴</sup>

با وجود این، جوهر جان با تن متفاوت است، چنانکه این موضوع بروشنی در قطعه زیر تأیید شده است:

kw gy'n ,z tn jwd gwhr , wd ,b'g my nwygh ey tn ey , st xyšm w ,,z w ,,wrywg [ ,ndr tn ,myxt].

«(تردید نیست) که جان گوهری جدا از تن دارد، ولی با وضعیّت مینویی تن که خشم و

1. m.Boyce (1954), *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, London – Newyork – Toronto, pp.140 – 141.  
 2. *Mir.man.I* p.29: dII R1.8–12  
 3. Sundermann(1973), *Mittelpersische und Parthische kosmogonische und parabeltexte*, pp. 69 – 70, 1. 1351 – 1354.  
 4. *Mir,Man. I*,p.24: CR II,7 – 8.



آز و آرزو ست، [در تن آمیخته است].<sup>۱</sup>

به طور خلاصه، جان، همزمان در مفاهیم زیر به کار می‌رود:

- آنچه به تن جان می‌بخشد، ولی شریک در شرارت و پلیدی اوست.

- مجهز به پنج کیفیت یعنی پنج حسّ، که گفته شد، و مقدر به نجات یافتن است.

- منشاء زندگی اخلاقی، مانند روان مزدیسنی، چنانکه این قطعه کوتاه نشان می‌دهد:

,wyš'n gy'n'n pyš'yngn eyg pd xwyš dyn qyrdg'n ny hn z[ft]

«این جانهای پیشینگان که اعمال دین خویش را کامل نکرده‌اند (به انجام نرسانده‌اند)<sup>۲</sup>

به نظر می‌آید مانویان، شاید برای اینکه نشانه مزدیستان را از خود بر دارند و خود را از

زردشتیان متمایز کنند، تمام نقشهای روان را به جان داده‌اند و روان چیزی بجز انعکاس

بیرنگی از جان نیست.

۳- گریو (griv)

از کاربردهای نسبتاً رایج سومین اصطلاح منسوب به روح، یعنی گریو که بسادگی

توصیف و تعریف کردنی نیست، نباید غافل شد. در آغاز گریو را شریک و همراه روان و

باهمان نقش می‌یابیم.

,rw'n rwš'n' kl'n gryw' rwš'n'

«ای روان روشنایی، ای گریو بزرگ روشنی»<sup>۳</sup>

گریو در سرودهای مرثیه‌ای پارتی اغلب به کار رفته است:

- از یک سو، همراه با m'ng (قوه تفکر) gy'n و in<sup>۴</sup>

- از سوی دیگر، با zyrd'ndyšyšn «اندیشه دل» که گفته می‌شود در گریو نهان است (بویس

1. *mir . man . II* , pp . 8 - : M9 II R 14 - 18.

2. *Mir .man,II,p.5: T II DI26 I v/5* - 7. 3. *B B B* ,p.47( 14).

4.M.Boyce, *o.c*,pp.138 - 140,6a.



آن را Soull (ترجمه کرده است) و wš و «هوش» و prm'ng «اندیشه»<sup>۱</sup>  
 علاوه بر این، گریو مترادف جان است: «من ترا از دست نگهبانانی که نسبت به جان و  
 گریو رحم و دلسوزی ندارند، رهایی خواهم بخشید»<sup>۲</sup>.  
 روح دردمند و رنجور نیز گریو<sup>۳</sup> خوانده شده است، ولی می‌تواند جان هم باشد:  
 «کسی که نسبت به جان خویش رحم و دلسوزی داشته باشد و بگرید، اندوهگین شود،  
 دست به دعا بردارد و استغاثه کند»<sup>۴</sup> و بالاخره گریو می‌تواند روح پس از مرگ تلقی شود.  
 «اجزای گریوهای مرده در گودال مرگ [به بند کشیده] خواهند شد»<sup>۵</sup>.  
 پس گریو سزاوار نجات است:

bwxt mn gryw, 'c hrwyn, 'st'r

«گریومن از همه گناهان نجات یافت»<sup>۶</sup>  
 آخرین عبارت که به نظر من آموزنده می‌آید، آنکه هر سه واژه‌ای که روح را تعریف  
 می‌کند، درهم می‌آمیزد؛ هر چند با وجود این، احیاء جان در این قطعه کاملاً رسا و بجاست:  
 mry m'ny wxš'n'm rw'nwm [bwj gy'n] wm , wd gryw , w tw bg

«ای مارمانی، به نام نیک، روان مرا، جان مرا، گریو مرا نجات ده، به تو، خدا...»<sup>۷</sup>  
 در پایان، به نظر می‌آید که در کنار تن، سه روح با سه اصطلاح، به گونه‌ای نه چندان  
 متفاوت، برای روح به کار برده می‌شده است بدون اینکه نقش آنها، آن طور که در  
 مزدیسنا آمده است، بدقت مشخص شده باشد. تفاوت اصلی و مهم آن گونه که فکر  
 می‌کنم روشن کرده باشم - در این است که تصور و مفهوم مهم فروهر مزدیسنی دیگر در

1. M.Boyce, *oc* p.124,1b.

2. M.Boyce, -*o.c.*, p. 100:Huwi dagmān VI b, 22a.

3. M.Boyce, *o.c.*,p.124. Ib12b: ,wm (gr) y[wy] wb ['d]pd h (rwyng) [w] ng.

«گریومن بر تمام گونه‌های خود می‌گرید.»

4. B B B , pp. 36, 594.

5. M.Boyce, *o.c.*,p, 162, 35a.

6. M.Boyce,*o.c.*,p. 168 . VIII 2 a.

7. *Mir. man.* III P.43, n 40 - 41.



مانوئیت جایی و ارزشی ندارد. در حالی که مفهوم گریو جایگاهی برتر و بزرگتر از مزدیسنی می‌یابد.

ب - مفاهیم اسماعیلیه

امکان ندارد بتوان تمام روایات و ستهای اسماعیلیه را که مربوط به موضوع مورد بحث است، در محدوده این مقاله گنجانند. به همین دلیل، به ارائه چند نمونه مهم و جامع اکتفا می‌شود.

در بین نخستین فیلسوفان مشهور قرنهای سوم و چهارم هجری (۹ و ۱۰ م) دست کم از دو تن در باره مفهوم ترکیب انسانی پرسش شده است.

ابوالهیثم گرگانی، که در اواخر قرن چهارم و آغاز قرن پنجم هجری<sup>۱</sup> می‌زیسته است، اصطلاحات زیادی در باره تعریفی از «من» به دست می‌دهد:

جهانیان همه خود را به «من» مضاف کنند ابر چه اوفتند این «من» بگوی و ریش مخار تن است یا جان یا عقل یا روان که «من» است و یا چو خلط شده اسب بود و مردسوار<sup>۲</sup>

«برروی چه قرار دهیم این «من» را؟ بگوی و ریش مخار | درنگ مکن از پاسخ دادن طفره مرو|، آیا این تن است یا جان یا عقل یا روان (که باید نجات یابد) که «من» است؟ یا مانند آمیزه‌ای از اسب و انسان، یک سوار کار است؟<sup>۳</sup>

به نظر می‌آید این پرسشها پیش در آمدی بر شروع بحثهای فلسفی در باره

1. G Lazard o.c,tome I. p. 24.

2. G Lazard, o. c,tome II . p. 56.

این مضمون را شاعران و فیلسوفان دیگر نیز آورده‌اند، برای مثال شیخ شبرتری می‌گوید:

تن من مرکب و جانم سوار است  
 تو می‌گویی مرا خود اختیار است  
 ندانی کاین ره آتش پرستی است  
 همه این آفت و شومی زمستی است

ذبیح‌الله صفا (۱۳۵۳)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران (م. م).  
 ۳. ترجمه من تفاوت بسیار اندکی با ترجمه لازار دارد (o.c.l.p.80)، بخصوص به این دلیل که ترجمه‌ای تحت اللفظی است. و انگهی فکر می‌کنم پایان دومین بیت باید آن طور که من ترجمه کردم باشد. زیرا شاعر از خود می‌پرسد: آیا «من» ترکیبی از چهار عنصر: تن، جان، عقل، روان شمرده شده است.



ترکیب انسانی بوده‌اند: شاعر که ظاهراً در این بحث شرکت ندارد، ولی با نظریهٔ مربوط به کثرت روحها آشناست، مانند مثل افلاطونی سوار کار و اسبش، اتحاد تن و روح رابه گونه‌ای نمادین بیان می‌کند. او از سه اصطلاح برای روح در کنار تن نام می‌برد. به نظر می‌آید فیلسوف دیگر ابوشکور، یکی از برجسته‌ترین شاعران ایرانی قرن چهارم هجری<sup>۱</sup>، در بارهٔ وجود سه روح تردید دارد.

جان را سه گفت هرکس وزی من یکیست جان

ورجان گسست بازچه بر برنهد زوان

جان و روان یکیست بنزدیک فیلسوف

ورچه ز راه نام دو آیند روان و جان<sup>۲</sup>

«در بارهٔ جان (روح زنده)، هرکس می‌گوید که سه نام دارد ولی از نظر من، یکی است؛ و اگر جان گسست پس روان را به چه نهند؟ جان و روان به نظر فیلسوف یکی است، هر چند که دو نام داشته باشد: روان و جان»<sup>۳</sup>

در چند بیت بعد، شاعر واژهٔ روان را برای نامیدن روح مرده به کار می‌برد. اگر شاعر اعلام می‌دارد که از نظریهٔ کثرت روانها پیروی نمی‌کند، حداقل، مانند مزداییان بین روح زنده (جان) و روح پس از مرگ (دوان) تفاوت قائل می‌شود. یکی از معرفان بسیار معتبر

1. Lazard o.c., I. p27

لازار تاریخ تولدش را در ۹۱۲ یا ۹۱۳ میلادی قرار می‌دهد. در بارهٔ تاریخ تولد ابوشکور بلخی اختلاف نظر هست. عصر او محققاً مصادف با اواخر زندگی رودکی و اوایل عهد فردوسی است - م.

2. Lazard.o.c.II.P 83

3. Lazard o. c, I p. 97

در اینجا هم ترجمهٔ من تفاوتی ندارد مگر به خاطر ارزش نهادن به اصطلاحات مختلف مربوط به روان در یادداشت 3, p. 97، لازار توجه کرده است که بیت دوم خیلی روشن نیست. به نظر من اگر اولین «بر» رایک حرف اضافه مؤخر حساب کنیم که چه را همراهی کند و دومی را پیشوند فعلی برای نهد، معنا روشتر می‌شود. فیلسوف در حقیقت از خود می‌پرسد: وقتی در هنگام مرگ، جان تن را ترک می‌کند و می‌پذیریم که سه تایی است، پس روان متعلق به کدامیک از این سه تاست؟



اسماعیلیه، بدون شک ناصر خسرو است. براساس تحقیقهای دقیقی که انجام داده‌ام و به طور مسلم معرّف تمام افکار او نیستند؛ به نظر می‌رسد که تمام مفاهیم این شاعر در باره ترکیب انسانی بیشتر از اصل افلاطونی و ارسطویی است نازردشتی. در آغاز چند متن را عیناً نقل می‌کنیم:

در فصل چهارم روشنایی نامه، در باره آفرینش روح انسانی در جهان مادی، شرح منظمی از ترکیب انسانی نیست. ناصر خسرو سه مقوله (روح جهان) را مشخص می‌کند.

توصیف و مفهومی افلاطونی نباشده بر سلسله مراتب موجودات زنده<sup>۱</sup>

«نخستین آنها روح گیاهی (روبنده) است که در نباتات جهان مانند گیاهان و درختان هست. دومی روح مستجبه (غریزی) است که در تمام حیوانات غیر ناطق، گیاهخوار، گوشتخوار و آبری وجود دارد، سومی روح ناطق و یا اندیشمند<sup>۲</sup> است که در انسانهایی که برخوردار از موهبت قدرت تکلم و نفوذ و نیروی عقل نیز هستند<sup>۳</sup> دیده می‌شود.

در اینجا بروشنی با نظریه ارسطو در باره سه روح که به ترتیب عبارتند از: روح گیاهی/نباتی، غریزی و عقلی روبرو هستیم.

در رساله دیگر جامع الحکمتین<sup>۴</sup>، دقیقاً مسئله سه روح انسانی مطرح است که در

1. o c, II, p.84

متن در کتاب لازار چنین است:

...ضریر گوید چشم من است و مرده روان تذرو تا همی اندر خزند خایه نهذ

۲. این توصیف دو گانه از روان انسانی است که همزمان دارای استعداد گفتار است و می‌تواند ببیند یشد و تعقل کند، به نظر من میراثی سریانی است. زیرا واژه 'mlyl' که به وسیله شارحان و مفسران نسطوری و یا ژاکوبی (یعقوبی) بسیار به کار رفته است، هر دو معنا و جنبه را دارد.

۳. من این قطعه را از انگلیسی ترجمه کردم:

W.Ivanow (1949), *Six Chapters or Shish Fast also called Rawshanāi nama*, The Ismaeli Society Series B. n 0 6, Leiden, – p. 54.

قبلاً این مطلب در (Timēe 89' éd.G. Bude PP. 224 – 225) آمده است: «سه نوع روان وجود دارند، که سه ماوای مختلف پذیرفته‌اند و هریک از آنان حرکات و رفتار خاص خود را دارد.»

۴. عنوانی که کربن آن را چنین ترجمه کرده است در کتاب جامع الحکمتین ناصر خسرو چاپ شده است «کتاب گرد آورنده دو حکمت» یا هماهنگی فلسفه یونانی و عرفانی اسماعیلیه



آنجا هم براساس مفهومی ارسطویی<sup>۱</sup> طبقه بندی شده‌اند: «روح اندیشمند در هر انسانی، فرشته‌ای با قدرت و تواناست و همان طور که گفتیم فرشته توانا یک پری است. نفس اماره و روح زود-خشم در هر انسانی دودیو با قدرت هستند. کسی که روح اندیشمندش آن دو دیو را زیر فرمان خود در آورد؛ فرشته می‌شود. ولی آن کس که بعکس، یکی از دیوها، روح اندیشمندش را زیر سلطه خود آورد، خود دیو بالفعل خواهد شد.<sup>۲</sup>»

تفسیری که هنری کربن از این فراز داده است، جالب توجه ولی، به نظر من از سویی اشتباه است. در واقع بسیار احتمال دارد که این نظریه را ناصر خسرو و به سلف خود، شهید بلخی مدیون وازو الهام گرفته باشد. این ابیات را لازار چنین ترجمه کرده است. «هرمزدیان در آسمان مأوا دارند: فرمانهای دو اهریمن رابه سخره می‌گیرند.»<sup>۳</sup>

H. Corbin et Moh. Moin - 1953; Téhéran - Paris Bibliothèque Iranienne 3.

۱. برای مثال مقاله اوبنک (AuBenque) در:

Encyclopaedia Universalis vol2 col 4oob.

۲. توسط کربن و محمد معین تفسیر شده است:

Commentaire de la Qasida ismayélienne d'Abu' - Haitham Jorjani Tehéran - Paris, 1955, Bibliothèque Iranienne 6, p.p.96 - 97

«... و واجب است دانستن که مردم بدو فرقت‌اند اندر عالم دین: یک فرقت پریان و دیگر آدمی و پریان (دو فرقت) اند که هرکه از ایشان به طاعت بماند، فرشته بیرون شود از این عالم، و هرکه از طاعت بازگردد، دیو بیرون شود از این عالم. پریان از مردمان پنهان‌اند سوی عاقه ... پس پدید آمد کزامت رسول گروهی پنهان‌اند و گروهی آشکارند و آنهاکه پنهان‌اند فرشتگان‌اند بحد قوت. هرکه از این عالم بر طاعت بیرون شود، فرشته شود بحد فعل؛ و هرکه از طاعت بازگردد دیو شود بحد قوت. اگر آن دیو از این عالم بیرون شود، دیو باشد بحد فعل، و گوئیم که نفس ناطقه‌اند، هر مردمی فرشته بقوت است و فرشته بقوت پرست چنانکه گفتیم. نفس شهوانی و نفس غضبی اندر هر کس دو دیو بقوت است. هر کس که ناطقه او مر غضبی را شهوانی را بطاعت خویش آرد، آنکس فرشته شود و هر کس که شهوانی و غضبی او مر ناطقه او را بطاعت خویش آرد، آنکس بفعل دیو شود و رسول مصطفی علیه السلام گفت - که مردم را دو دیو است که همی فریدش، بدین خبر: لکل انسان شیطانان یغویانه.

ابومعینان ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی - جامع المحکمین - به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسه هنری کربن و محمد معین (۱۳۳۲) تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران - (گنجینه، نوشته‌های

ایران - ۳) صص ۱۴۲ - ۱۴۴. (م-).





که در یادداشتی<sup>۱</sup>، به پیروی از هنری کربن<sup>۲</sup>، بدرستی روح زود - خشم و نفس آموزه رایگی می‌داند.

به هر حال، نتیجه‌گیری هنری کربن از مطلب بالا و وام‌گیری او از فرشته‌شناسی مزدیسنی، با نشان دادن: «همه علم اخلاق فرورتیشها (fravartiš) که در نبرد روح برای فرشته شدن احساس می‌شود»<sup>۳</sup> به نظر من تحمیلی و کمتر قابل قبول می‌آید. در حقیقت در انسان‌شناسی مزدیسنی، هیچ کجا نبرد بین روحهای انسان تأیید نشده است؛ زیرا دیوها خارج از وجود انسان هستند و بخشهای گوناگون روح به نیک و بد تقسیم نمی‌شوند. برای متقاعد کردن خود، کافی است فصل ۲۱۸ کتاب سوم دنیکرد را باز خوانیم که نقشهای عناصر مختلف روان را توصیف می‌کند.<sup>۴</sup> این نزول دو روح «به مرتبه فرودین» از حکمت ارسطویی اقتباس شده که بدون تردید تفکری گنوسی است. و اسماعیلیه آن را (از طریق مانویّت؟) به ارث برده است و به نظر طبیعی می‌آید.

بعلاوه، نامهای اورمزد و اهریمن که فقط کلیشه وار به کار برده شده است، برای اسماعیلیان، تنها نشاندهنده زینت ادبی، خارج از نظام اسماعیلیه است.<sup>۵</sup>

کتاب دیگری از اسماعیلیه امّ الکتاب<sup>۶</sup>، که به دفعات ترجمه و تفسیر شده و درباره آن کتاب جدیدی به عنوان یا دواره ای. اف. تیجدنس<sup>۷</sup> (E. F. Tjeldens) منتشر شده

1. O.C.Ip.62, note4.

2. cfH.Corbin, Commentaire de la Qasida ismailienne...p.96

3. Corbin, O.C, P.97.

۴. ترجمه‌ای که دو مناش داده است:

De Menasce (1973), *le troisieme livre du Den Kart*, Paris pp. 230 - 231.

بترتیب، یکی نسبت به دیگری توصیف و تعریف شده‌اند.

۵. مسلماً چنانکه کربن نوشته است (O.C p.96) «یک درام نویسی مزدایی نیست».

۶. در بین دیگران از ایوانوو (Ivanow)، ماسینیون (Massignon) و کربن و بخصوص پیو فیلیپانی - رونکونی (Pio Fillippani - Ronconi) که ترجمه‌ای به زبان ایتالیایی داده است:

*Umm'ik'itab, Napoli, 1966.*

7. «Der mythologisch - gnostische Hintergrund des Umm al-Kitab» Varia 1977 Acta Iranica 16/1977, pp. 241 - 526.

است، نشان می‌دهد که قدیمترین اوراق این تألیف احتمالاً به آغاز قرن دوم هجری باز می‌گردد و روایاتی بویژه مربوط به انسان‌شناسی و گیهان‌شناسی پیش از اسلام<sup>۱</sup> وام گرفته از گنوس هلنیستی و مانوی رابه ما منتقل می‌کند با وجود این، من نتوانستم مفاهیم مربوط به ترکیب انسانی را که بتوان به آیین مزدیسنی نسبت داد، مشخص سازم. به رغم بررسی مسلماً شتاب زده‌ای از چند مرجع و منبع، باید نتیجه گرفت که اسماعیلیه در مورد این موضوع، تعلیمات حکیمان مزدیسنی را، که بخشی از آن در آیین مانوی حفظ شده بود، ادامه نداد. همچنین فلسفه اسلامی، و بخصوص اسماعیلیه، پیرو افلاطون و ارسطو هستند و نه زردشت و همان‌گونه که نوشته‌های متأخر مزدیسنی، مانند «گزیده‌های زاد سپرم» که کتابی حکمی است، گواهی می‌دهند، و من هم سعی کردم نشان دهم<sup>۲</sup>، این نوشته‌ها به افلاطون بسیار مدیون است و به نظر می‌آید که از مزدیسنی خالص و متعصب دور می‌شود. اگر واقعاً چنین مذهبی در دوران ساسانی وجود داشته است که نمی‌توان به هیچ وجه مطمئن بود.

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. نقل شده از مقاله و نقد من در: *Varia* 1977، که در *Studia Iranica* 7/1978, pp. 297-300 چاپ شده است.

۲. شاهدی از عرفان مزدایی جدید: رساله پهلوی گزیده‌های زاد سپرم.

*Transition Periods in Iranian History, Actes du Symposium de Fribourg - en - Brisgau (22 - 24 mai 1985), Studia Iranica Cahier 5, 1987, PP. 59 - 72*

خواجه ابوالهشیم از معتقدان مذهب اسماعیلی بوده و ناصر خسرو بر این نکته در کتاب جامع الحکمتین (ص ۸۶ و ۲۱۷) تصریح دارد.

از اشعار ابوالهشیم تنها قصیده‌ای در هشتاد و هشت بیت باقی مانده است و مشتمل بر سؤالاتی در باره بسیاری از مسائل است، بی آنکه خود آنها را جواب گفته باشد. بعد از او دو تن آن را شرح کرده‌اند یکی ناصر خسرو قبادیانی در جامع الحکمتین (صص ۹۷ - ۱۰۷) و پیش از او محمد بن سرخ نیشابوری که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم می‌زیسته و کتابی مفصل در شرح هفتاد و شش بیت از این قصیده ترتیب داده است. ذبیح‌الله صفا (۱۳۵۲)، تاریخ ادبیات در ایران تهران: انتشارات دانشگاه تهران - ج ۱، صص ۵۲۲ - ۵۲۳ (م.م.)