

بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره ساحت غیرمادی انسان

Hajati65@chmail.ir

seyedAli5@Gmail.com

کسب سیدمحمد حاجتی شورکی / کارشناس ارشد دین شناسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

سیدعلی حسینی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۳۰

چکیده

دین زرتشت مانند اسلام، به دو ساحتی بودن انسان باور داشته، معتقد است: انسان علاوه بر ساحت جسمانی و بدن ظاهری، که قابل مشاهده است، دارای ساحت غیرمادی است. این پژوهش به توصیف و بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره بُعد غیرمادی انسان می‌پردازد. در قرآن، از پنج واژه «روح»، «نفس»، «قلب»، «فؤاد» و «صدر» یاد شده است که اشاره به بعد مجرد انسانی دارند. در اوستا نیز پنج واژه «آهو»، «دئنا»، «بئودا»، «اوروان» و «فروشی» واژگانی هستند که به ساحت غیرمادی انسان دلالت دارند. این مقاله با روش توصیفی - تطبیقی و با تأکید بر قرآن و اوستا به ویژه گاهان زرتشت، نخست به توصیف این واژگان پرداخته، شباهت‌ها و تفاوت‌های این واژگان را برجسته کرده، سپس، تحلیلی نو در این زمینه ارائه می‌کند. افزون بر شباهت‌هایی که میان واژگان قرآنی و اوستایی وجود دارد، تفاوت‌های اساسی نیز به چشم می‌خورد، از مهم‌ترین آنها، می‌توان به تبیین و تحلیل عقلی صحیح از واژگان قرآنی و فقدان تحلیل محتوایی صحیح از تعدد واژگان اوستایی و منافات آن با بدهت عقلی درباره وحدت حقیقی انسان اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: روح، نفس، قلب، فروشی، اوروان، دئنا، بئود.

خدا، انسان و جهان، سه محور اساسی اندیشه بشری است که در طول تاریخ و در همه جوامع، پرسش‌های مهم، اساسی، اندیشه‌سوز و اندیشه‌ساز، همواره درباره آنها مطرح بوده است. در این میان، شناخت انسان و حل معماها و رازهای نهفته آن، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار و دانشمندان فراوانی را در رشته‌های مختلف علمی به خود مشغول ساخته است. در تعالیم ادیان آسمانی، پس از مسئله خدا، انسان محوری‌ترین مسئله به شمار آمده و آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، برای رسیدن او به سعادت نهایی‌اش صورت گرفته است. از شاخه‌های مهم انسان‌شناسی، موضوع دو ساحتی یا تک ساحتی بودن انسان است. همواره در میان آثار دانشمندان و تعالیم ادیان زرتشت و اسلام، دو بُعدی بودن انسان مطرح بوده است.

موضوع این پژوهش، توصیف و بررسی تطبیقی واژگان قرآنی و اوستایی درباره بُعد غیرمادی انسان است. بنابر بندهای اوستا و آیات قرآن، از پنج واژه برای اشاره به بُعد غیرمادی انسان استفاده شده است. در قرآن، از واژه‌های «روح»، «نفس»، «قلب»، «فؤاد» و «صدر» و در اوستا از واژه‌های «آهو» (Ahu)، «دئنا» (Daēnā)، «بئود» (Baodah)، «اوروان» (Urvan) و «فروشی» (fravaši) یاد شده است. این نوشتار، به توصیف و تحلیل واژگان مذکور در قرآن و اوستا می‌پردازد. تأمل در واژه‌های یاد شده، این پرسش‌ها را فراروی ما می‌نهد:

۱. مراد از هریک این واژگان پنج‌گانه قرآنی و اوستایی چیست؟
 ۲. شباهت‌ها و تفاوت‌های میان واژگان مذکور کدامند؟
 ۳. آیا این واژگان، به یک حقیقت برمی‌گردند یا هریک از آنها، حقیقت مستقل و منحازی به شمار می‌آیند؟
- برای دستیابی به پاسخ مناسب، برای پرسش‌های یاد شده، نخست هریک از این واژه‌های پنج‌گانه در دو متن مقدس اسلام و دین زرتشت، تعریف و موارد استعمال آن بیان، سپس به تطبیق و بیان نقاط اشتراک و افتراق آنها پرداخته و در پایان، تحلیلی نو ارائه خواهد شد. یافته پژوهش حاکی از این است که شباهت‌هایی در مورد ساحت غیرجسمانی انسان در دین زرتشت و اسلام وجود دارد، همانگونه که نمی‌توان از برخی تفاوت‌های اساسی در این زمینه چشم‌پوشی کرد.

نگارنده با فحص و جست‌وجو، هیچ اثری که به مسئله تطبیقی حاضر بپردازد، مشاهده نکرد. از این رو، این نوشتار برای اولین بار به بحث تطبیقی میان واژگان قرآنی و اوستایی درباره بُعد غیرمادی انسان پرداخته است. این مقاله، با روش توصیفی - تطبیقی تدوین یافته است و تأکید آن در ارائه مباحث بر قرآن و اوستا، به ویژه گاهان زرتشت است.

لازم به یادآوری است که در تبیین قرآنی از دیدگاه‌های تفسیری سه متفکر بزرگ اسلامی علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح بهره برده‌ایم. در بخش تفسیر اوستا، تأکید بر دیدگاه‌های دو مفسر متون اوستایی موبد زرتشتی، فیروز آذرگشسب و استاد ابراهیم پورداوود است. گرچه در پاره‌ای از موارد، از دیدگاه‌های سایر مفسران نیز بهره برده‌ایم.

الف. بُعد غیرمادی انسان در قرآن

در قرآن، انسان علاوه بر جسم یا تن مادی، دارای ساحت غیرمادی است که با واژگان مختلف «روح»، «نفس»، «قلب»، «فؤاد» و «صدر»، که به ساحت باطنی انسان دلالت می‌کنند، از آن یاد شده است. در اینجا به معرفی اجمالی هریک از این پنج واژه می‌پردازیم:

۱. **روح:** اهل لغت، برای واژه «روح»، معانی متعددی برشمرده‌اند. یکی از معانی آن، نفس انسانی است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۲۵؛ ابن‌منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۵، ص ۳۶۱). واژه «روح» در قرآن، ۲۱ مرتبه به کار رفته که با توجه به موارد استعمال گوناگون آن در قرآن، روح به مخلوقات شعورمندی که از سنخ مادیات نیستند، اطلاق می‌شود. در قرآن در دو مورد، استعمال حقیقی دارد: ۱. در مورد روح انسان ۲. در مورد موجودی که از سنخ فرشتگان است (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴-۳۵۶).

در قرآن، از روح با اجلال و تکریم یاد شده است: و در آیات قرآن، روح انسان به خدا اضافه شده است: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۳۹؛ سجده: ۹؛ ص: ۷۲؛ تحریم: ۱۲) واژه «مِنْ» در «مِنْ رُوحِي»، به مبدأییت و اینکه روح از جانب خداست اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۷۴). اضافه روح به خدا، اضافه تشریفیه است؛ یعنی سخن از شرافت روح انسانی است. نظیر بیت‌الله که اضافه تشریفیه است و حاکی از شرافت و عظمت خانه کعبه دارد، یا اینکه مضافی در تقدیر است؛ یعنی خانه عبادت خدا (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۶۵۱)؛ چرا که بنا بر آیهٔ سوره شوری «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)، خداوند مانند انسان یا دیگر موجودات نیست که دارای روح یا خانه باشد. روح از امر الهی است و جنبه ملکوتی دارد: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) در برخی مفسران، مراد از «الروح» در آیه را روح انسانی دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۵۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۴۴؛ جوادی آملی، مکتوب صوتی جلسه ۱۱۷ تفسیر سوره اسراء). از نظر قرآن کریم، هنگامی فرشتگان مأمور به سجده در مقابل آدم می‌شوند که روح الهی در او دمیده شده باشد: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۳۹).

بنا بر احادیث و نظر مشهور، زمان ولوج روح یا تعلق روح به جنین، که قرآن از آن با «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴)، یاد کرده است، پس از سپری شدن چهار ماه از عمر جنین است: «و أخرج ابن أبي حاتم عن علي قال إذا تمت النطفة أربعة أشهر بعث اليها ملك فنفخ فيها الروح في الظلمات الثلاث فذلك قوله ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» یعنی نفخ الروح فيه (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۸۴-۲۸۷). درباره تقدم یا تأخر یا هم‌زمانی آفرینش روح و جسم انسان، سه دیدگاه وجود دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۸)؛ برخی اندیشمندان اسلامی، با برشمردن ۹ دسته از آیات قرآن و ۷ دسته از روایات اسلامی معتقدند: روح همه انسان‌ها پیش از آفرینش تن مادی آنها، ایجاد شده است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۳-۴۲۳).

۲. **نفس:** اصل معنای «نفس» در لغت، به معنای خود شیء است. مثلاً نفس انسان، معنایش خود انسان است. نفس سنگ، خود سنگ است و به این معنا در آیات قرآن بر خداوند نیز اطلاق شده است: «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرِّحْمَةَ» (انعام:

۱۲): «وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸) «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ۱۴؛ ص ۲۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۸۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۴۲ ج ۲۴، ۲۸۲). البته نفس در معانی دیگری نیز استعمال شده است. از جمله آن معانی، روح انسانی است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۸۲۲؛ ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱۴ ص ۲۳۳؛ طریحی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۹۰).

این واژه، که در قرآن ۲۹۵ مورد به صورت مفرد و جمع به کار رفته است، معانی و مصادیق متعددی دارد (ر. ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۵). در آیاتی که واژه «نفس» در مورد انسان به کار رفته است، مراد گاهی مصداق نفس در آیات بدن انسان، گاه روح انسانی و گاهی مجموع روح و بدن است (ر. ک: مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲ ص ۲۱۹-۲۲۰). همانگونه که نفس مسوله (یوسف: ۱۸، طه: ۹۶)، نفس ملهمه (شمس: ۷-۸)، نفس اماره (یوسف: ۵۳)، نفس لوامه (قیامت: ۲) و نفس مطمئنه (فجر: ۲۷) نیز مصادیق و شئون نفس واحد انسانی است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲۴، ص ۱۲۳). یا به عبارت دیگر مراحل یا صفات مختلف نفس واحد انسانی هستند (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۴)، نه اینکه این واژگان از اقسام نفس باشند؛ زیرا انقسام‌پذیری از ویژگی‌های شیء مادی است. در حالی که نفس مجرد بوده، و شیء مجرد غیر قابل تقسیم است.

آیاتی از قرآن، که مقصود از «نفس» در آن آیات، همان روح انسانی است، عبارتند از:

الف. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲): یعنی یتوفی الارواح. این روح یا نفس انسانی است که خداوند پس از آنکه در انسان نفخ روح نمود، به هنگام مرگ، وی را قبض می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷ ص ۲۶۹؛ ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ مصباح، ۱۳۷۶، ص ۴۵۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۳).

ب. «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷): که مراد از نفس در این آیه، روح همه انسان‌هاست، نه خصوص روح حضرت آدم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۷۳؛ مصباح، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۹). درباره این آیه و مباحث فطرت انسان از نظر قرآن، بحث‌های فراوانی مطرح شده است. آنچه به عنوان بحث تطبیقی اکنون لازم است بیان شود، در چند بند ذیل خلاصه می‌شود:

۱. خداوند همه انسان‌ها را بر اساس فطرت توحیدی خلق کرده است: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). همانگونه که در فطرت انسان، گرایش به حق و حقیقت و کمال و گریز از باطل، نقص، عیب و شرک، نهادینه شده است؛

۲. خداوند همه انسان‌ها را آگاه به فسق و فجور خلق کرده است، به عبارت دیگر، خداوند تشخیص کار خوب و بد را در ابتدای امر به انسان‌ها الهام کرده است: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (فجر: ۷-۸). روح آدمی با الهام الهی، از زیبایی تقوا و زشتی فجور آگاه است؛

۳. گرچه بر اساس بند دوم، علم انسان به خوبی و بدی‌ها مساوی است، اما استعداد و گرایش فطری او، به سوی کمال و خوبی‌هاست: «لَكِنَّ اللَّهَ حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ

الْعَصْبَانِ» (حجرات: ۷)؛ یعنی خداوند علاوه بر آگاهی انسان از فجور و تقوا، او را عاشق کمالات و فضایل قرار داده، از رذایل و نقایص و پستی‌ها متنفر است.

۴. با اینکه انسان فطرتاً توحیدی خلق شده، اما برخی انسان‌ها همین فطرت توحیدی را دفن می‌کنند: «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۱۰) و راه ضلالت و گمراهی را پیش می‌گیرند. اما برخی دیگر، به ندای فطرت پاسخ مثبت می‌دهند و به تزکیه نفس می‌پردازند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲-۱۷۶).

۵. اگر انسان مؤمن، به فطرت توحیدی پشت کرد و مرتکب معصیت و قبیح شد، نفس لوامه او را سرزنش می‌کند. مراد از نفس لوامه، یا همان وجدان بیدارگر و ملامت‌گر، نفس انسان مؤمن است که همواره در دنیا او را به خاطر نافرمانی از خداوند و گناهانش ملامت می‌کند و در روز قیامت سودش می‌رساند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۰۳). این نفس، به اندازه‌ای دارای اهمیت است که قرآن به آن قسم یاد کرده است: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲).

با این پنج مقدمه، روشن شد که براساس مباحث نفس‌شناسی قرآن، نفس انسان فطرتاً توحیدی و گرایش به خیر و نیکی‌ها دارد. اگر در مواردی انسان مرتکب قبیح و معصیت شد، به سبب روی گردانی از فطرت توحیدی و الهام الهی است.

حقیقت و هویت انسان، نفس و روح اوست که به رغم تغییرات متوالی در بدن انسان، این حقیقت ثابت و پایدار است. بدن انسان ابزار روح به حساب می‌آید. اطلاق نفس به روح، به اعتبار تعلق روح به بدن و شأنت مدبربودن آن برای بدن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۸؛ مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰ و ۱۲۶).

این نکته، اشاره به فرق ظریف میان اطلاق نفس و روح بر آن امر مجرد واحد انسانی دارد. توضیح اینکه واژه «روح» زمانی به آن ساحت غیرمادی انسان اطلاق می‌شود که تعلق به بدن نگرفته باشد، اما زمانی که آن امر مجرد به بدن تعلق گرفت، بر آن واژه «نفس» اطلاق می‌شود. در متون اسلامی، آنچه که به آن افعال نسبت داده است، واژه «نفس» است، نه روح. در قرآن که صحبت از کسب اعمال و جزا و پاداش شده است، در هیچ موردی به واژه «روح»، که روح انسانی مراد باشد، مستند نشده است، بلکه به نفس نسبت داده است. در آیات قرآن، برای نفس مراتب و حالاتی بیان شده است. از ضعیف‌ترین مرحله نفس، که موسوم به نفس اماره است، تا بالاترین مرتبه روحانی که از آن به «نفس مطمئنه» یاد می‌شود. علاوه بر این، در احادیث و ادعیه اسلامی افعال، به ویژه افعال و امیال قبیح نظیر ظلم، هوسرانی و شهوات افراطی و سایر قبیح، به نفس نسبت داده است (ر.ک: مناجات شاکین امام سجاد^{علیه السلام}، دعای کمیل، دعای ابوحمزه ثمالی). بنابراین، ساحت غیرمادی انسان تا پیش از تعلق به بدن، که به آن «روح» اطلاق می‌شود، پاک و نورانی بوده، مسئول اعمال انسانی نیست؛ زیرا فرض بر این است که هنوز به بدنی تعلق نگرفته است تا اعمالی را کسب کند. زمانی که به بدن تعلق گرفت، نفس به آن اطلاق می‌گردد و مسئول اعمال انسانی است.

۳. قلب: اصل در معنای «قلب»، دگرگونی و تحول یک شی از وجهی به وجه دیگر است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۵۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۳۳۶). قلب در قرآن، معانی و کاربردهای متعددی دارد که به کمک قراین لفظی و مقامی در آیه، می‌توان معنای مورد نظر را تشخیص داد. قلب و جمع آن قلوب در قرآن، ۱۳۳ مرتبه به کار رفته است. در هیچ یک از این موارد، به معنای جسمانی آن (قلب صنوبری) به کار نرفته است (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۶). از دیدگاه قرآن، قلب دو کاربرد یا حیثیت متفاوت و مشخص دارد: ۱. درک و فهم (علم و ادراک) ۲. احساسات و عواطف (میل‌ها و گرایش‌ها) (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱ ص ۴۴-۴۷).

«قلب» در اصطلاح قرآن، شامل عقل هم می‌شود و در اصطلاح حکما، قلب از مراتب عقل عملی به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۳۰۰). لازم به یادآوری است واژه اسمی «عقل» در قرآن به کار نرفته است گرچه مشتقات فعلی آن در قرآن زیاد استعمال شده است.

علامه طباطبائی و برخی دیگر از مفسران، تصریح کرده‌اند که قلب در قرآن، اشاره به روح یا همان نفس انسانی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۲۲۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ج ۹، ص ۴۶؛ ج ۱۴، ص ۴۸۹؛ ج ۱۵، ص ۳۱۷ و ج ۱۶، ص ۲۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۵۴؛ ج ۱، ص ۲۵۲؛ ج ۲۷، ص ۱۱۸-۱۱۷؛ مصباح، ۱۳۷۶، ص ۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۴؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۷).

۴. فؤاد: بسیاری از اهل لغت و واژه‌شناسان قرآن، «فؤاد» را همان قلب ترجمه کرده‌اند (ابن منظور، ۱۳۰۰، ج ۱۱ ص ۲۷۱؛ العالی، ۱۹۷۴، ج ۲ ص ۳۳۲؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵ ص ۱۴۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۶۴۶). مفسران نیز «فؤاد» را مترادف قلب دانسته، و آن را اشاره به روح و نفس آدمی می‌دانند. علامه طباطبائی، ذیل آیه «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْتِدَةِ» (همزه: ۷۶)، می‌نویسد: «افتده جمع فؤاد، همان قلب انسان و قلب در قرآن به خاستگاه فکر و اندیشه انسان، که همان نفس انسانی است، اطلاق می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۶۰؛ رک: همو، ج ۱۵ ص ۲۱۰ و ص ۵۴). آیت‌الله جوادی آملی نیز فؤاد را ناظر به قلب و روح انسانی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۲۱۷ و ۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۲۵۲). ایشان در تفسیر آیه «فَإِنَّهُ أَتَمُّ قَبْلَهُ» (بقره: ۲۸۳)، می‌نویسد: «هیچ عضوی گناه نمی‌کند؛ زیرا اعضا وسائل و آلات روح‌اند و فقط روح بشر، که گاهی از آن به نفس و زمانی به قلب و فؤاد یاد می‌شود، معصیت می‌کند و اعضا فقط ابزار اویند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۵۴). آیت‌الله مصباح نیز معتقد است: مصداق قلب و فؤاد در قرآن یکی هست و به همان حیثیتی که قلب بر روح اطلاق شده است، فؤاد نیز بر روح اطلاق می‌شود. در آیات قرآن احوال و صفات مشابهی به هر دو (یعنی قلب و فؤاد) نسبت داده شده است (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۰؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۵).

۵. صدر: «صدر» در لغت، به قسمت برجسته و جلوی هر چیزی اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲ ص ۹۷۴؛ ابن‌منظور، ۱۳۰۰، ج ۷، ص ۲۹۹). واژه «صدر» در قرآن ۴۳ بار تکرار شده است. آنچه که از استعمال «صدر» در آیات قرآن به دست می‌آید، این است که مراد از «صدر»، سینه مادی نیست (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۶۷۴).

علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، در موارد متعددی صدر، قلب و روح را یکی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲۷، ص ۱۰۸-۱۱۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۵۴ و ج ۱۷، ص ۳۲۰ و ج ۳، ص ۱۵۵ و ج ۲۰، ص ۳۹۷). به عنوان نمونه، در تفسیر المیزان ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ۱۱۹)، آمده است: «إِنَّكَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَى الْقُلُوبِ أَى النُّفُوسِ» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۳۲؛ ج ۹، ص ۹۳). به نظر آیت‌الله مصباح، «صدر» به مرتبه‌ای از روح اشاره دارد (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۳۹۸) و یا خود روح انسان است. ضیق و شرح صدر به دلیل این است که روح احساس تنگی یا انبساط می‌کند (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۶).

حاصل اینکه با توجه به نظر سه مفسر اسلامی، پنج واژه قرآنی نفس، روح، قلب، فؤاد و صدر، همگی دلالت بر حقیقت واحد انسانی دارد، که از آن با تعبیر «مَن» یاد می‌شود، انسان یک حقیقت مجرد دارد که به اعتبارهای گوناگون، نام‌های متفاوتی بر آن اطلاق می‌شود، نه اینکه انسان موجودی متشکل از جسم و پنج حقیقت منحاز و مستقل در بُعد غیرمادی باشد.

ب. بُعد غیرمادی انسان در اوستا

بنابر بندهای اوستا و باورهای ایران باستان، وجود انسان از تن مادی و چند نیروی (گوهر، اجزاء، قوه) مینوی (روحانی، معنوی) تشکیل شده است. هریک از آنها در زندگی انسان نقش مهم و متفاوتی ایفا می‌کنند. برخی از آنها، فناپذیر و برخی دیگر از بین رفتنی هستند. در برخی از فقرات اوستا، این قوای پنج‌گانه در کنار هم بیان شده‌اند: «اینک ما جان و وجدان {دین} و قوه درآکه {بوی} و روان و فروهر نخستین آموزگاران کیش و نخستین شنوندگان آئین را آن مردان و زنان پاک را که سبب پیروزی راستی بوده‌اند می‌ستاییم» (فروردین یشت (یشت ۱۳)، بند ۱۴۹ و بند ۱۵۵؛ یسنا ۴:۲۶ و ۶). پورداوود، این بند فروردین یشت را حاکی از قوای پنج‌گانه انسان دانسته است (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱۰). توصیف نیروهای پنج‌گانه به شرح زیر است:

۱. **اهو (جان):** اهو، نخستین نیروی معنوی انسان است که به «جان» یا قوه حیات و زندگانی ترجمه می‌شود. در گات‌های زرتشت، در سه بند از آن یاد شده است (گاهان ۱۱:۳۱؛ ۱۴:۳۳؛ ۱۴:۳۴). این قوه، همان نیروی غریزی جنبش و حرکت انسان است که وظیفه آن، نگهداری بدن و سامان بخشی زیست آن است. این نیرو با بدن هستی می‌یابد و با مرگ جسم، از بین می‌رود (بهار، ۱۳۷۴، ص ۲۳؛ پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۷). این «جان»، غیر از روح یا روان است؛ زیرا جان فاقد درک و تأثرات روحانی است و با از بین رفتن جسم، جان نیز فانی می‌گردد (رضی، ۱۳۴۴، ص ۱۱۹). برخی آن را مترادف قوه نامیه دانسته‌اند: «جان که قوه نامیه تن آدمی است» (مزدپور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳).

۲. **دئنا:** دئنا (در اوستا)، دین (Dīn)، دین (Dēn)، (در پهلوی) shaki، ۱۹۹۶، ج ۷، ص ۲۷۹): در اوستا، این واژه به چند معنا آمده است (ر. ک: پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۶۱؛ رضی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۹۵). یکی از معانی آن، وجدان یا نیروی تشخیص نیک از بد، به عنوان یکی از نیروهای پنج‌گانه‌ای است، که اهورامزدا در باطن آدمی به ودیعه گذاشته

است(دوستخواه، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۸۶). دثنا مستقل از جسم، فناپذیر و آن را آغاز و انجامی نیست. این نیروی معنوی، همواره انسان را از نیکی و زشتی عملش آگاه می‌سازد(پوردواود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۸؛ بهار، ۱۳۷۵، ص ۷۵). با نشان دادن راه خوب و تشویق به آن و نشان دادن راه بد و نهی از عمل کردن به آن، راهنمای انسان در زندگی وی است(رضی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۳۳؛ بهار، ۱۳۸۴، ص ۴۳). دین یا وجدان نیز در جهان دیگر، برای روان افراد نیکوکار به صورت دختری زیبا روی نمایان می‌شود و روان شخص را راهنمایی می‌کند و برای روان افراد گناه‌کار، به صورت زنی زشت‌منظر ظاهر خواهد شد و کردار بد وی را بر او خواهد نمود(ژینیو، ۱۳۹۲، ص ۱۵؛ بهار، ۱۳۷۶، ص ۷۵). در هاددخت نسک، به تفصیل به این امر پرداخته شده است(هاددخت نسک، فرگرد دوم، قطعه ۲۲ بند ۹-۱۴ و فرگرد سوم، قطعه، ۲۲ بند ۲۶-۳۲). بنابراین «دین» پس از مرگ، نماد و تجسم اعمال شخص در گذشته است(موله، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷). در ده بند از گاهان، «دثنا» به معنای یکی از نیروهای پنج‌گانه آدمی آمده است(گاهان: ۲۰:۳۱؛ ۱۳:۳۳؛ ۹:۴۴؛ ۱۱:۴۶؛ ۱۶:۴۸؛ ۴:۴۹؛ ۳:۴۹؛ ۱۳:۵۱؛ ۱۱:۵۱؛ ۱:۵۴).

۳. **بَوُذ** (در اوستا)، (بوی)(Boy) (در پهلوی) (عقیقی، ۱۳۷۴، ص ۴۵۹): این واژه، به معنای نیروی ادراک و فهم آدمی است یا به عبارتی، به معنی دانستن و دریافتن و پی بردن است(مزدآپور، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳؛ اورنگ، ۱۳۳۵، ص ۱۶). که وظیفه آن اداره هوش، حافظه و قدرت تمیز است. «بوی» با بدن به وجود آمده، اما پس از مرگ جسم نیز باقی می‌ماند و به روان می‌پیوندد(دوستخواه، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۵۰؛ بهار، ۱۳۷۴، ص ۴۴؛ اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶). در گات‌های زرتشت، از این نیرو سخنی به میان نیامده، اما در دیگر متون اوستایی از آن یاد شده است. و در مواردی «بوی» و «روان» در اوستا یکجا بیان شده است(ر. ک: وندیداد فرگرد ۱۹، بند ۲۹).

۴. **اوروان: روان**، که در زبان اوستایی «اوروان» و در زبان پهلوی «رووان»(Ruwan) است، همان روح (نفس) آدمی است(اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۳۹؛ آذرگشسب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۴؛ شهزادی، ۱۳۸۰، ص ۸۸). روح انسان، مخلوق اهورامزدا است. «روح گناهکاران هرچه باشد روح انسان‌هاست که آفریدگار مهربان آفریده و ذاتاً نیکو، الهی و آسمانی است. به خاطر سرپیچی از راه ایزدان و عدم فرمان‌برداری و اعمال شیطانی، روح ایشان به دوزخ راه یافته»(روایت امید آسوهیستان، ص ۲۳۹).

روان مسئولیت اعمال و کردار انسان را بر عهده دارد. انتخاب کار نیک و زشت بر عهده این نیرو است. پس از مرگ، کیفر و پاداش اعمال نیک و بد خود را دریافت می‌کند(پوردواود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۹؛ شهزادی، ۱۳۸۰، ص ۹۸). در ۱۳ مورد از گاهان زرتشت، به روان انسان اشاره شده است(۱:۲۸؛ ۳:۲۸؛ ۹:۲۹؛ ۳:۴۴؛ ۸:۴۴؛ ۷:۴۵؛ ۱۱:۴۶؛ ۱۰:۴۹؛ ۱۱:۵۰؛ ۱۳:۵۱). و تن، که در متون اوستایی «تو» آمده: گاهان ۳:۳۳؛ ۱۰:۱۴؛ ۶:۵۳ به عنوان ابزار یا جامه برای روان است(روان مقدر شده است که از طریق تن عمل می‌کند؛ زیرا عملی که انسان به خاطر آن خلق شد، به جز در شرایط مادی قابل تصور نیست)(زهر، ۱۳۸۴، ص ۴۵۵).

۵. **فروَشی**(در اوستا)، **فروَهر**(Frawahr) (در متون پهلوی) و **فرورتی**(Fravarti) (در فارسی باستان)(boyce، ۲۰۰۰، ج ۱۰،

ص ۱۹۵): در اوستا، «فروشی» به دو معنا آمده است: ۱. به معنای ارواح درگذشتگان و نیاکان (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۵۶؛ بویس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴)؛ ۲. به معنای یکی از نیروهای پنج گانه، که در ادامه به تبیین آن می‌پردازیم: فروهر، به معنای حافظ و نگهبان، نوری از انوار الهی است که آفرینش آن مقدم بر جهان مادی و در روزی که هیچ کس و هیچ چیز نبوده است، خلق شده است (شاکد، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱؛ میرفخرایی، ۱۳۶۶، ص ۲۶). در بدن هر شخص، هنگام تولد به امانت گذاشته می‌شود تا روان او را به سوی اهورامزدا راهنمایی کند. البته برخی محققان زرتشتی قائلند هنگامی که چهار ماه و ده روز از عمر جنین گذشت، فروهر از جانب اهورامزدا آمده و به جنین می‌پیوندد (مزدآپور، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷).

نکته قابل توجه اینکه فروهر مسئول اعمال نیک و بد انسان نبوده، پاسخگوی اعمال انسان، فقط روان است. فروهر در سراسر زندگی به همان حالت پاکی باقی خواهد ماند و پس از جدایی روان از جسم، دوباره به سوی عالم بالا؛ از همان جایی که فرود آمده بازمی‌گردد. این قوه فناپذیر است (آذرگشسب، ۱۳۵۴، ص ۱۶؛ اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۳۷۴).

فروهر مختص انسان نیست، بلکه همه موجودات اهورامزدا دارای نیروی فروهری است (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۲؛ اشیدری، ۱۳۷۱، ص ۳۷۵). در برخی بندهای اوستایی، برای خود اهورامزدا نیز فروهر بیان شده است: «در میان همه این فروهرهای ازلی اینک فروهر اهورامزدا را می‌ستائیم که بزرگ‌تر و بهتر و زیاتر و استوارتر و داناتر و خوش‌ترکیب‌تر و در راستی عالی‌مرتب‌تر است» (فروردین یشت، کرده ۲۲، بند ۸۰؛ و نیز یسنا ۲:۲۳ و ۱:۲۶؛ وندیداد فرگرد ۱۹، فقره ۱۴؛ خرده اوستا؛ سیروزه بزرگ، بند ۳۰). نکته قابل توجه اینکه، فروهرها سه مرحله وجودی دارند: مرحله پیش از هستی، مرحله زندگی زمینی، مرحله زندگی پسین (اشیدری، ۱۳۸۱، ص ۳۰؛ نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱).

آنچه می‌توان به عنوان نتیجه از این مطالب بیان کرد، اینکه بنابر متون اوستایی، انسان دارای پنج قوه معنوی است. این پنج قوه یا نیرو از یکدیگر مستقل بوده، هریک کارکردهای جداگانه خود را دارد. بیشتر این نیروها، مانند روان پس از مرگ جسم باقی می‌مانند. تنها جان است که با مرگ جسم از بین می‌رود.

پورداوود در پاورقی بندهای گاهان نیز به این استقلال و تعدد این نیروها و به عبارت دیگر، تعدد ارواح تصریح می‌کند. وی می‌نویسد:

دین {=دنا} پس از مرگ انسان خود مستقلا به سر می‌برد و در روز رستاخیز به روان پیوسته بحسب کردار نیک و یا زشت انسان در بهشت و دوزخ متمم و معذب است. دین غیر از جان و روان و فروهر است که جمله از ارواح انسانی بشمار است (پاورقی بند ۱۳ از هات ۳۳).

در هات بعدی آورده است: «دین {=دنا} یکی از ارواح انسانی است» (پاورقی بند ۱۳ از هات ۳۴).

بررسی تطبیقی

از آنچه گذشت، به دست آمد که در قرآن و اوستا، برای ساحت غیرمادی انسان، پنج واژه به کار رفته است. اکنون با توجه به مباحث مطرح، نوبت بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های میان این واژگان می‌باشد.

شباهت‌های فراوانی میان نیروهای معنوی در قرآن و اوستا وجود دارد. می‌توان در دو بخش، شباهت‌های کلی و جزئی میان واژگان به کار رفته در متون دینی هر دو دین را مطرح کرد: نخست، چند شباهت کلی میان واژگان اوستایی و قرآنی عبارتند از:

۱. هر دو دین، انسان را دو ساحتی - مادی و مجرد - می‌دانند.
۲. انسان در لحظه مرگ معدوم نمی‌شود، بلکه ساحت غیرمادی او باقی می‌ماند و به حیات خود ادامه می‌دهد.
۳. در دین زرتشت، روح انسان مخلوق اهورامزدا و در اسلام، روح مخلوق خداوند می‌باشد. جسم مادی به عنوان ابزاری برای روح انسانی آفریده شده است.
۴. هر دو دین، انسان را در گزینش و انتخاب نیک و بد مختار دانسته، افعال و آثار به روان یا نفس انسان نسبت داده می‌شود، از این رو، روان یا نفس انسانی در جهان دیگر، مسئول اعمال خویش بوده و به کیفر و پاداش اعمالش می‌رسد.
۵. جان در متون اوستایی را می‌توان با نفس یا قوه نباتی (=گیاهی)، در مباحث اسلامی مقایسه کرد. که سه وظیفه تغذیه (غذیه)، رشد (نامیه) و تولید مثل (مولده) دارد (دردیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۵). قوه نباتی امری مادی و قائم به بدن و جسم است که با مرگ از بین می‌رود. بنابراین، جان و نفس نباتی، هر دو قائم به جسم بوده و با مرگ جسم از بین می‌روند.
۶. دئنا یا وجدان در متون اوستایی، قابل مقایسه با الهام و فطرت در قرآن است.
۷. مجسم شدن دئنا در جهان پس از مرگ، به صورت زن زیبا یا زشت رو، بسته به اعمال نیک و بد انسانی در دنیا، را می‌توان با تجسم اعمال در معارف اسلامی مقایسه کرد. در آیات قرآن و احادیث، آموزه تجسم اعمال مورد تأکید قرار گرفته است. از مجموع این آیات و روایات به دست می‌آید که اعمال خوب، خلق نیک و اعتقادات حق افراد در جهان دیگر، با صورت‌های بسیار زیبا و لذت‌بخش تجسم می‌یابد و به صورت کانون لذت، بهجت و آسایش در می‌آید و اعمال زشت و خلق بد و اعتقادات و گرایش‌های باطل نیز با صورت‌هایی بسیار زشت، وحشت‌زا و آزاربخش مجسم می‌شود و به صورت کانون درد و رنج و عذاب در می‌آید (ر. ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۴-۲۸۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۷۶). آنچه مهم است اینکه، در اسلام تجسم عمل شامل هر سه مرحله جهان مادی، عالم برزخ و قیامت می‌شود. مراد از تجسم عمل در دنیا این است که اعمال انسان، علاوه بر جنبه ملکی یا ظاهری، صورت ملکوتی یا باطنی نیز دارد. برخی از اولیای خدا می‌توانند در دنیا آن را مشاهده کنند. به عنوان نمونه، صورت ملکوتی خوردن مال یتیم، آتش خوردن است: «إِنَّ الدِّينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰).
- تجسم اعمال پس از مرگ در متون روایی آمده است. به عنوان نمونه، «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا وُضِعَ الْمَيِّتُ فِي قَبْرِهِ مِثْلَ لَهْ شَخْصٍ فَقَالَ لَهُ يَا هَذَا كُنَّا ثَلَاثَةً كَانَ رِزْقَكَ فَانْقَطَعَ بِانْقِطَاعِ أَجَلِكَ وَ كَانَ أَهْلَكَ فَخَلَّفُوكَ وَ انْصَرَفُوا

عَنْكَ وَ كُنْتَ عَمَلَكُ فَصَبِّتْ مَعَكَ أَمَا إِنِّي كُنْتُ أَهْوَنَ الثَّلَاثَةِ عَلَيْكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۰). در این حدیث، عمل شخص به صورت شخص مثالی در آمده است که همراه با میت است و در احادیث دیگری، مصادیقی از این اعمال را بیان کرده‌اند، مثلاً صورت مثالی نماز، زکات، ولایت و... برای مؤمن حاضر می‌شوند (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳).

تجسم اعمال در جهان آخرت نیز در آیات زیادی آمده است. خداوند می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا الْأَعْمَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُحْزَنُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سبأ: ۳۳). حقیقت عمل انسان، به صورت غل و زنجیر کردن گیر او می‌شود. امام سجاده علیه السلام نیز در صحیفه سجادیه دعای ۴۲ می‌فرماید: «وَصَارَتِ الْأَعْمَالُ فَلَانِدٍ فِي الْأَعْنَاقِ». در احادیث نیز فراوان به تجسم اعمال در آخرت پرداخته شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲ ص ۱۹۰-۱۹۱). در متون اسلامی، علاوه بر تجسم اعمال، خود انسان‌ها نیز بر اثر ملکات نفسانی خود محشور می‌شوند. در ذیل آیه «يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَقْوَاجًا» (نبأ: ۱۸)، روایتی نقل شده که در روز قیامت، عده‌ای از مردم به شکل مور و گروهی به صورت بوزینه و... محشور می‌شوند (ر. ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵ ص ۴۹۴، ح ۲۰). از دیگر آیاتی که می‌توان به آن استناد کرد، آیاتی است که حکایت از این دارد که در روز قیامت برخی افراد، مانند سران ظلم و ستم، هیزم و مواد سوختنی آتش جهنم می‌شود؛ «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» (جن: ۱۵؛ بقره: ۲۴؛ آل عمران: ۱۰؛ انبیا: ۹۸).

۸. نیروی فروهر در اوستا نیز از جهاتی شباهت با روح انسانی در قرآن دارد:

الف. از روح در قرآن، با اجلال و تکریم یاد شده است. در آیات قرآن، روح به خدا اضافه شده است: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹). روشن است این اضافه تشریفیه است؛ یعنی سخن از شرافت روح انسانی است. در کیش زرتشت نیز از فروهر به عنوان نوری از انوار الهی یاد شده است. در فقراتی از اوستا برای اهورا مزدا نیز فروهر قائل شده است، البته مقصود این است که اهورامزدا منبع و منشأ همه فروهرهاست؛ همه نیکی‌ها و زیبایی‌ها از آن سرچشمه پدید آمده است (رضی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۳۵؛ اورنگ، ۱۳۳۵، ص ۲۵).

ب. فروهر هیچ‌گاه آلوده به معاصی نمی‌شود و مسئول اعمال انسانی نبوده، همیشه به صورت پاک باقی می‌ماند. نظیر این را می‌توان برای روح در قرآن گفت که واژه «روح»، زمانی بر آن امر مجرد انسانی اطلاق می‌شود که به جسم تعلق نگرفته باشد. روشن است تا زمانی که بدن و اعضای در کار نباشد، عمل قبیحی صورت نمی‌گیرد تا روح انسانی بر اثر آن اعمال، دچار کدورت و ظلمت شود. بنابراین، روح نیز مانند فروهر پاک و نورانی می‌باشد.

ج. بنابر احادیث و نظر مشهور علمای اسلام، زمان ولوج روح، یا تعلق روح به جنین، پس بعد از چهارماهگی است. فروهر نیز - بنابر نظر برخی محققان زرتشتی، زمانی که ۴ ماه و ده روز از عمر جنین گذشته باشد، به آن می‌پیوندد (مژدایپر، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷).

د. براساس دیدگاه برخی محققان اسلامی، روح انسانی پیش از بدن مادی آفریده شده است. در مورد فروهر نیز زرتشتیان معتقدند که پیش از خلقت تن جسمانی وجود داشته است.

۹. واژه «نفس» در اسلام را می‌توان با روان (اوروان) زرتشتی مقایسه کرد. در کیش زرتشت، مسئول اعمال خوب و بد روان

است، نه فروهر. و این روان است که به کیفر و پاداش اعمال خود می‌رسد. در منابع اسلامی نیز آنچه که به آن افعال نسبت داده است، واژه «نفس» است، نه روح. در آیات قرآن، که صحبت از کسب اعمال در عالم دنیا و جزا و پاداش در جهان آخرت شده است، در همه موارد به کلمه «نفس» نسبت داده است، نه واژه «روح». در ادعیه معصومین علیهم‌السلام افعال به ویژه افعال و امیال قبیح نظیر ظلم، هوسرانی و شهوات افراطی و سایر قبايح به نفس نسبت داده است.

۱۰. «بوی» یا «بتوذ» را می‌توان با قلب در قرآن مقایسه کرد؛ از این جهت که یکی از کارکردهای قلب در قرآن، درک و فهم، تعقل، تفقه و تدبیر است. بوی نیز قوه تعقل و ادراک آدمی است.

ب. تفاوت‌ها

۱. در قرآن از هر پنج واژه مکرر سخن به میان آمده است. اما با فحص و بررسی در گات‌های زرتشت، سخنی از «فروشی» و «بوی» در آن نیامده است. این مطلبی است که محققان و مفسران اوستا نیز به آن تصریح کرده‌اند (نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۶۶؛ آذرگشسب، ج ۲، ص ۳۹۵؛ مهر، ۱۳۷۴، ص ۹۰). مری بویس، زرتشت پژوه نامی معاصر، درباره نبود اشاره به فروشی در گات‌های زرتشت می‌نویسد:

شاید این عدم اشاره حائز اهمیت نباشد اما روی هم رفته امکان آن می‌رود که زرتشت نسبت به مفهوم فروشی چندان نظر خوشی نداشته و یا لاقلاً نسبت به آن بی تفاوت بوده... به رسمیت شناختن موضوع فروشی‌ها در مراحل بعدی، تحول کیش زرتشت نتایج قابل ملاحظه‌ای به بار آورد، اما ظاهراً این تنها انحراف واقعی از تعالیم زرتشت است که می‌توان در دوره اوستای متأخر شناسایی کرد (بویس، ۱۳۷۷، ص ۱۶۷).

۲. قوه یا نفس نباتی از نظر متفکران و فلاسفه مادی است، اما جان (=هو) از نظر زرتشتیان نیروی معنوی (مینوی) است. آنچه که جای ایهام دارد، این است که پژوهشگران از یک سو، جان را در شمار نیروهای معنوی دانسته‌اند. از سوی دیگر، فناپذیری را که از ویژگی‌های امر مادی است، برای آن قائل شده و معتقدند: جان با مرگ جسم از بین می‌رود. به نظر می‌رسد، تعریفی که برای جان در دین زرتشت گفته شده است، با مادی بودن سازگارتر است تا امری مینوی و غیرمادی.

۳. با توجه به مباحث درباره دنا، روشن شد که در دین زرتشت، تجسم اعمال تنها پس از مرگ برای روان انسان‌ها ظاهر می‌شود. اما در اسلام، تجسم اعمال در هر سه نشئه دنیا، برزخ (عالم پس از مرگ) و قیامت رخ می‌دهد. همچنین از تجسم انسان‌ها به سبب ملکات نفسانی خود به صورت‌های گوناگون سخن به میان آمده است.

۴. در قرآن با اینکه از پنج واژه درباره بعد غیرمادی انسان سخن گفته است، اما همه این پنج واژه به یک حقیقت اشاره دارند، انسان از جسم مادی و یک امر مجرد روحانی تشکیل شده است. این امر مجرد، دارای شئون، یا مراتب یا درجات گوناگون است، نه اینکه اینها اقسام آن امر مجرد باشند؛ زیرا از نظر عقلی ثابت شده است که امر مجرد انقسام ناپذیر است. آنچه قابل انقسام است، جسم و تن مادی انسان است. گفته می‌شود بدن انسان تشکیل شده از سر، دست، پا و... . حاصل اینکه انسان علاوه بر تن مادی، از ساحت مجرد و روحانی تشکیل

شده است. این امر مجرد، دارای شئون گوناگون و به اعتبارات مختلف، اسم‌های متفاوتی همچون: نفس، روح، قلب، فواد و صدر به آن اطلاق می‌شود.

اما در آیین زرتشت مسئله به این صورت مطرح نیست. با توجه به مستندات موجود در متون مقدس زرتشتی و دیدگاه‌های زرتشت‌پژوهان در این زمینه، این نیروهای معنوی پنج‌گانه مستقل از هم و در عرض یکدیگر می‌باشند، نه اینکه تمام این واژگان به یک حقیقت با شئون و اعتبارهای مختلف اشاره داشته باشند. این تفاوت، از آنجا نشأت می‌گیرد که به گفته یکی از موبدان دانشور زرتشتی: «ما در دین زرتشت اصلاً متفکر نداریم. ما فرد زرتشتی‌ای که به علاقه‌مند به متافیزیک باشد، نداریم» (میسری، ۱۳۸۷). در میان محققان زرتشتی و مفسران اوستا، متفکرانی که به مباحث عقلی و فلسفی مسلط بوده و بتوانند تحلیل و تفسیر صحیحی از این واژگان اوستایی ارائه بدهند که با تعدد واژگان برای ساحت غیرمادی انسان، وحدت انسانی حفظ شود، یافت نمی‌شود. تفسیری که اینان از این نیروهای پنج‌گانه ارائه داده‌اند، با اصل عقلی وحدت هویت انسانی سازگار نیست. اما مفسران اسلامی، مانند سه مفسری که مقاله حاضر بر مبنای دیدگاه آنان استوار است - با تسلط بر مباحث عقلی و فلسفی، راه‌حل‌های مناسبی برای واژگان پنج‌گانه ارائه داده‌اند که هم وحدت حقیقی انسان حفظ شود و هم چرایی تعدد این واژگان.

آنچه در اینجا باید افزود، عبارت است از اینکه به نظر می‌رسد، راهی برای برون رفت از اشکالات وارده - منافات داشتن نیروهای متعدد غیرمادی برای انسان، با حقیقت بدیهی واحد انسانی - بر دین زرتشت وجود دارد که متوقف بر چند امر است:

۱. بنابر نظر پژوهشگران زرتشتی، تنها گات‌ها از اوستای موجود متناسب به شخص زرتشت است که از آن به اوستای مقدم یاد می‌شود. سایر کتب اوستایی، که از آن به اوستای متأخر یاد می‌کنند، نوشته افراد دیگری بوده است. آنچه که در درجه اول برای زرتشتیان اهمیت فراوان دارد، سخنان خود زرتشت است که در گات‌ها آشکار شده است؛
۲. در گات‌های زرتشت، علاوه بر تن مادی، تنها از سه نیروی جان، دئنا و روان یاد شده است. از دو نیروی فروهر و بوی سخنی به میان نیامده است؛
۳. «اهو»، همان‌گونه که از مزدپور نقل شد، به مثابه قوه نامیه انسان است. «اهو» در زمان حیات شخص، وظیفه سامان بخشی و تنظیم زیست بدن دارد و با مرگ جسم از بین می‌رود. بنابراین اهو، نیروی معنوی در عرض روان یا روح انسانی نیست؛
۴. «دئنا» دیگر نیروی معنوی، یکی از شئون روح انسانی بوده که در دنیا پیوسته انسان را به کارهای نیک تشویق و به دوری از افعال زشت فرمان می‌دهد. در جهان پس از مرگ زرتشتی، اعمال شخص به صورت زنی زشت یا زیبا مجسم شده که از آن به دئنا تعبیر شده است که روان را تا داورى فردی بر سر پل چینوت همراهی می‌کند؛
۵. «اوروان» یا «روان»، که همان روح انسانی است، مسئول اعمال انسانی بوده و به هنگام مرگ، تنها روان است که به صورت مستقل باقی می‌ماند و کيفر و پاداش می‌بیند و به حیات خود ادامه می‌دهد.

حال با توجه به این مقدمات، می‌توان گفت: در دین زرتشت نیز مانند اسلام، انسان مرکب از امر مادی به نام «تن» - تنو در گاهان - و امر مجرد و غیرمادی به نام «روان» یا «روح» است. این توجیه، با وحدت انسانی که از آن با «مَن» یاد می‌شود، حفظ می‌شود. بنابر این نظر، دیگر روان نیرو یا قوه‌ای در عرض اهو و دئنا نیست، بلکه آن دو در طول و به عبارت فلسفی از شئون و مراتب روان انسانی هستند.

البته این دیدگاه، مبتنی بر این است که تنها گاهان زرتشت را مورد توجه قرار دهیم، اما اگر بخواهیم علاوه بر گاهان، سایر کتب اوستایی را ملاحظه کرده و دو نیروی بئوذ(بوی) و فروشی نیز برای انسان در نظر بگیریم، توجیه قابل قبولی برای ساحت غیرمادی انسان، که منافی با وحدت ساحت غیرمادی انسان نباشد، دشوار است. حتی اگر برای نیروی بئوذ(بوی)، این‌گونه توجیه کرد که دیدگاه کسانی را پذیرفت که «بوی» را در زمره نیروهای معنوی به شمار نیآورده‌اند (مزدپور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳؛ شیخی، ۱۳۷۶، ص ۴۷؛ نیکنام، ۱۳۸۵، ص ۷)، یا دیدگاه کسانی که آن را فناپذیر دانسته‌اند، پذیرفت (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۷۷؛ راشد محصل، ۱۳۸۶)، از این‌رو، یا بوی اصلاً از نیروهای معنوی انسان نبوده، یا اگر به شمار آمده، مستقل از روان در جهان دیگر باقی نمی‌ماند، اما باز نمی‌توان توجیه صحیحی برای فروشی بیان کرد که وحدت حقیقت انسانی محفوظ بماند.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، روشن شد که در کتاب مقدس دین زرتشت و اسلام، از پنج واژه برای اشاره به ساحت غیرجسمانی انسان سخن به میان آمده است. هر دو دین، نگاه دوگانه انگارانه به انسان داشته، انسان را تنها در بُعد مادی منحصر نمی‌کنند. بین واژگان اوستایی و قرآنی، شباهت‌های بسیاری و تفاوت‌های اساسی وجود دارد. از جمله شباهت‌های دو دین در این موضوع را می‌توان به بقای ساحت غیرمادی انسان پس از مرگ، انتساب خلقت روح به خداوند در اسلام و اهورامزدا در دین زرتشت، روان یا نفس انسانی را مسئول اعمال و کردار انسان دانستن، تکریم و اجلال فروهر و روح در متون هر دو دین، شباهت داشتن دئنا، با مباحث فطرت و الهام نفس در قرآن، و... برشمرد. از تفاوت‌های اساسی، که میان واژگان اوستایی و قرآنی است، این است که واژگان قرآنی براساس تحلیل و تبیین قرآنی مفسران، همه اشاره به یک حقیقت داشته و حکایت از شئون و مراتب حقیقت واحد انسانی دارند، اما در واژگان اوستایی، این تحلیل دیده نمی‌شود. بلکه آنچه که از متون و مستندات زرتشتیان به‌دست می‌آید، حکایت از تعدد این واژگان و تمایز میان آنان دارد؛ به جز اهو، سایر این نیروها مانند روان، پس از مرگ جسم باقی می‌مانند. نکته قابل تأمل اینکه مفسران متون اوستایی و محققان زرتشتی، راه حل صحیح و مناسبی برای این واژگان متعدد، مشیر به بُعد غیرمادی انسان، که منافی با وحدت ساحت دوم انسان باشد، ارائه نداده، بلکه تصریح به تعدد این نیروها کرده‌اند. به نظر می‌رسد، برای حل این معضل، باید تلاش کرد با توجه به بندهای گاهان زرتشت و صرف‌نظر از سایر متون اوستایی، تحلیلی نو ارائه دهد که وحدت حقیقی انسان در دین زرتشت محفوظ بماند.

منابع

- صحیفه سجادیه، امام سجاد علیه السلام.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- ، ۱۴۰۶ق، *نواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرّم، ۱۳۰۰ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آئین زرتشت*، تهران، مرکز.
- اشیدری، جهانگیر، ۱۳۸۱، *راهنمای آشنایی با دین و آموزش‌های ائمه زرتشت*، تهران، فروهر.
- اورنگ، م، ۱۳۳۵، *فروهر یا شاهین*، بی‌جا، بی‌نا.
- آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۵۴، *خرده اوستا*، چ سوم، بی‌جا، بی‌نا.
- آذرگشسب، فیروز، ۱۳۸۴، *گاتها سرودهای زرتشت*، چ سوم، تهران، فروهر.
- آوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بویس، مری، ۱۳۷۶، *تاریخ کیش زرتشت: اوائل کار*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، چ دوم، تهران، توس.
- ، ۱۳۷۷، *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، صفعلی‌شاه.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۴، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چ دوم، تهران، فکر روز.
- ، ۱۳۷۵، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، آگاه.
- ، ۱۳۷۶، *از اسطوره تا تاریخ*، گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، چشمه.
- ، ۱۳۸۴، *ادیان آسیایی*، چ پنجم، تهران، چشمه.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۷۷، *یشت‌ها*، تهران، اساطیر.
- ، ۱۳۸۰، *یستا*، تهران، اساطیر.
- ، ۱۳۸۴، *خرده اوستا*، تهران، دنیای کتاب.
- ، ۱۳۸۴، *گاتها کهن‌ترین بخش اوستا*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: قرآن در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، چ یازدهم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۰، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: معاد در قرآن*، تنظیم علی زمانی قمشه ای، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در قرآن*، تنظیم حیدرعلی ابویی، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶، *تسنیم*، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: هدایت در قرآن*، تحقیق و تنظیم علی عباسیان، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۰، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: حیات حقیقی انسان در قرآن*، تحقیق و تنظیم غلامعلی امین دین، چ ششم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۲، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، چ هفتم، قم، اسراء.
- ، *جلسات مکتوب صوتی تفسیر تسنیم*، به نشانی portal.esra.ir
- حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر نورالتقلین*، مصحح سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، اسماعیلیان.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۴، *اوستا: گزارش و پژوهش*، چ دوم، تهران، مروارید.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۹، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین، تهران، سیروس.
- راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۸۶، «زبان‌ها و فرهنگ ایران باستان در گفتگو با دکتر محمدتقی راشد محصل»، *پژوهش‌گران*، ش ۱۲ و ۱۳، ص ۳۶-۴۱.
- راغب اصفهانی، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.
- رضی، هاشم، ۱۳۴۴، *ادیان بزرگ جهان*، تهران، آسیا.
- ، ۱۳۸۱، *دانشنامه ایران باستان: عصر اوستایی تا پایان دوران ساسانی*، تهران، سخن.
- ، ۱۳۸۵، *وندیگاد، ترجمه، پژوهش، سُروح و واژه‌نامه‌ها*، تهران، بهجت.

- روایت امید آتسوهیستان، ترجمه زهت صفای اصفهانی، ۱۳۷۶، تهران، مرکز.
 زلز، آر. سی، ۱۳۸۴، طلوع و غروب زردشتی گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
 ژینیو، فیلیپ، ۱۳۹۲، انسان و کیهان در ایران باستان، ترجمه لیبدا گودرزی، تهران، ماهی.
 سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، الدر المشور فی تفسیر المائور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 شاکد، شائلو، ۱۳۸۶، تحول ثنویت (تنوع آرای دینی در عصر ساسانی)، ترجمه احمدرضا قائم مقامی. تهران، ماهی.
 شهزادی، رستم، ۱۳۸۰، مجموعه سخنرانی های موبد موبدان رستم شهزادی، به کوشش مهرانگیز شهزادی، تهران، مهرانگیز شهزادی.
 شیخی، موریس، ۱۳۷۶، نگرشی بر اسلام وزرتشت، تهران، سازمان آموزشی و انتشاراتی علوی،
 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
 طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، صححه حسین الاعلمی، بیروت، اعلمی
 طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۴۳۰، معجم مجمع البحرین، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
 طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 العالی، عبدالله، ۱۹۷۴، الصحاح فی اللغة و العلوم، بیروت، دارالاحضاره العربیه.
 عقیقی، رحیم، ۱۳۷۴، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته های پهلوی، تهران، توس.
 فراهیدی، الخلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، العین، تحقیق مهدی المحزومی، ابراهیم السامرائی، تصحیح [و تدوین] اسعد الطیب، قم، اسوه.
 فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمد تقی یوسفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 مجلسی، محمدتقی، ۱۴۱۴، لواع صاحبقرانی مشهور به شرح قفیه، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
 مزدایور، کنایون، ۱۳۸۲، زرتشتیان، از ایران چه می دانم، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی.
 _____، ۱۳۹۱، چند سخن، به کوشش ویدا نداف، تهران، فروهر.
 مصباح، محمدتقی و دیگران، ۱۳۹۱، جنسیت و نفس، ویراسته هادی صادقی، قم، هاجر.
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، معارف قرآن: خدائشناسی، جهان شناسی، انسان شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 _____، ۱۳۷۹، پند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین به امام حسن مجتبی، نگارش علی زینتی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 _____، ۱۳۸۲، به سوی او، تحقیق محمدمهدی نادری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 _____، ۱۳۸۷، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 _____، ۱۳۸۹، سجاده های سلوک، تدوین و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 _____، ۱۳۹۳، جرعه ای از دریای راز، نگارش محمدعلی محیطی اردکان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 موله، ماریژان، ۱۳۷۲، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: توس.
 مهر، فرهنگ، ۱۳۷۴، دیدی نواز دینی کهن (فلسفه زرتشت)، چ سوم، تهران، جامی.
 میرفخرایی، مهشید، ۱۳۸۶، هادخت نسک، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 میرفخرایی، مهشید، ۱۳۶۶، آفرینش در ادیان، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 میستری، خجسته، ۱۳۸۷، زرتشتیان پارسی: گفت و گو با موبد خجسته میستری، هفت آسمان، ش ۳۹، ص ۱۹-۴۴.
 نیکنام، کوروش، ۱۳۸۵، آیین اختیار، تهران، تبس.
 نیرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، دین های ایران باستان، ترجمه سیفالدین نجم آبادی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.