

بررسی تطبیقی حکایت شهزاده و کمپیر کابلی در مثنوی با سرود مروارید

علیرضا جلالی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱۱/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۲۰)

چکیده

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی با تبیین نگرش گنوسی‌ها در مورد انسان و جهان، سرود مروارید را که متن آن به زبان سریانی و بازمانده از سده دوم میلادی است، با حکایت شهزاده و کمپیر کابلی در مثنوی مولوی مقایسه می‌کند. در این مقاله با رمزگشایی از دو داستان تمثیلی، باورهای اساسی جهان‌بینی گنوسی، همچون ثنویت عالم ملکوت و عالم ماده، دوگانگی روح و جسم، هیبوط روح از عالم روشنایی به جهان تاریکی و محبوس شدن آن در دنیای مادی و تخته‌بند تن شدن، فراموش کردن اصل خویش، بیداری و بازگشت به جایگاه نخستین و دیدار با «خویش» یا همان «شاهد آسمانی» را نشان می‌دهد. همچنین اشاره به چند حکایت عطار نیشابوری که دارای مضمون‌های مشترک با سرود مروارید و حکایت شهزاده و کمپیر کابلی است، از دیگر مطالب این پژوهش است.

کلید واژه‌ها: سرود مروارید، شهزاده و کمپیر کابلی، گنوسی، فراموشی، مولوی، عطار.

۱. مقدمه

اگر در میان اندیشه‌ها و مکتب‌های فلسفی، کلامی و عرفان اسلامی، عناصری سریانی، گنوسی، هرمسی، یونانی، هندی، ایرانی و ... دیده شود، امری کاملاً طبیعی است. اسلام در همان سده نخست هجری در بخشی از کره زمین گسترش یافت که مرکز تمدن‌های بزرگ و فرهنگ‌های کهن بود. ایران، روم، مصر، شام و بین‌النهرین با هزاران سال پیشینه تاریخی و جهان‌بینی‌های گوناگون فلسفی، عرفانی و مذهبی مرکز اصلی گسترش و توسعه فرهنگ اسلامی بود و نمی‌توان پذیرفت که با همان سرعتی که حکومتی از میان می‌رود یا نظامی واژگون می‌شود، اندیشه‌های آن مردم نیز به همان سرعت دگرگون شود و آداب‌ورسوم و روش‌های زندگی، دانش، هنر و همه آن اموری که فرهنگ آن مردم را می‌سازد، نیز چنان نابود یا دگرگون شود که اثری از آن‌ها نماند.

با وجود تفاوت‌هایی که میان باورها و آموزه‌های رایج در مذاهب گوناگون عرفانی وجود دارد؛ شباهت و اشتراک میان این سنت‌های عرفانی به اندازه‌ای فراوان و در دسترس است که نگاه هر جست‌وجوگری را متوجه خود می‌کند.

در حالی که بسیاری از آموزه‌های عرفان و تصوف ریشه در تعالیم اسلام دارد؛ اما این نکته را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که باورها و مذاهب غیراسلامی، اندک‌اندک و طی سده‌های دراز در عرفان و تصوف اسلامی، کم‌وبیش، تأثیر نهاده است. با این حال، بخش عمده‌ای از نفوذ این عقاید تأثیر غیرمستقیم آن‌ها است و در واقع، آن را تنها ناشی از ارتباط مستمر صوفیه و عرفا با کسانی دانست که در طی سده‌های نخستین، اسلام می‌آوردند و برخی از آن‌ها به محافل عرفان و تصوف جذب می‌شدند و خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه، اندیشه‌ها و باورهای پیشینشان در حیات جدید مذهبی، بروز و ظهور می‌یافت.

بی‌تردید انتقال باورها و اندیشه‌ها در روزگاران گذشته بیشتر بر انتقال شفاهی و گفتاری مبتنی بود و در مقایسه با عصر حاضر، کمتر از نوشتار برای انتقال تعالیم استفاده می‌شد. همین موضوع، کار پژوهشگر را دشوار می‌کند و در برخی موارد، نیافتن علت‌های متقن مبنی بر انتقال، نمی‌توان صرف شباهت را علت بر اخذ و اقتباس تلقی کرد. با این حال، یافتن شباهت‌ها و همسانی‌ها میان دو جریان فکری، می‌تواند گام بلندی، جهت شناسایی این ارتباط‌ها باشد و البته در برخی موارد نیز قراین نیرومند بیانگر تأثیرپذیری است.

۲. بیان مسئله

این باور که در ساحت وجودی انسان، اخگری الهی وجود دارد که خاستگاه و منشأ آن از جهان قدسی است و بر اثر فراموشی و ناآگاهی به جهان پست مادی هبوط کرده و محبوس شده است، یکی از اصلی‌ترین بن‌مایه‌های گنوسی است.

سرود مروارید که در نیمه دوم سده دوم میلادی به زبان سریانی تدوین شده است، از کهن‌ترین داستان‌های پُرمزوراز گنوسی به شمار می‌آید که در آن، مضامین هبوط، اسارت، فراموشی، بیداری و نجات و رستگاری، بازگشت به مبدأ نخستین و دیدار با شاهد آسمانی، به زیباترین شیوه ترسیم شده است.

این سرود به زبان تمثیل بیان شده است؛ همان زبانی که هزار سال بعد آن را در آثار عارفان بزرگ ایرانی مانند، سهروردی، عطار، سنایی، مولوی و... بازمی‌یابیم. یکی از این داستان‌های تمثیلی، حکایت شهزاده و کمپیر کابلی در دفتر چهارم مثنوی مولوی است که با تأمل در آن، می‌توان همان مضامین گنوسی سرود مروارید را در آن نیز ملاحظه کرد. فاصله زمانی بیش از هزار و چند صد سال، میان تدوین سرود مروارید و حکایت شهزاده و کمپیر کابلی، بیانگر ادامه و استمرار اندیشه‌های گنوسی در درازنای تاریخ فرهنگ و عرفان ایرانی است.

در نوشتار حاضر که می‌توان آن را شیوه توصیفی - تحلیلی به شمار آورد، ضمن رمزگشایی دو حکایت، موارد همسان، مشابه و ساختارهای مشترک گنوسی میان هر دو نشان داده می‌شود.

۳. پیشینه پژوهش

عبدالحسین زرین کوب نخستین ترجمه فارسی سرود مروارید را با عنوان «جامه فخر» انجام داد (نک: کتاب ارزش میراث صوفیه، صص ۲۸۸-۲۸۴). البته چند قسمت از سرود ترجمه نشده است، اما به محتوای کلی آن آسیب نمی‌رساند. ترجمه دیگری را شرف‌الدین خراسانی با عنوان «ترانه مروارید» (یک شعر تمثیلی - مجازی - گنوستیکی) انجام گرفته است (نک: نشریه کلک ش ۵۳، مرداد ۱۳۷۳، صص ۱۶۵-۱۵۶).

بیژن غیبی پژوهشگر ایرانی مقیم آلمان نیز سرود مروارید را به زبان فارسی ترجمه کرده است (نک: مجله ایران‌شناسی، سال نهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۶، صص ۳۲۷-۳۱۶) و ابوالقاسم اسماعیل‌پور، پژوهشگر آثار مانوی و باورهای گنوسی، در کتاب ادبیات

گنوسی، این سرود را ترجمه کرده و در مقدمهٔ این کتاب (صص ۲۹-۲۷) به نکاتی از این سرود اشاره می‌کند (نک: ادبیات گنوسی، ۱۳۸۸. نشر اسطوره. صص ۳۴۷-۳۳۷). در مورد حکایت شاهزاده و کمپیر کابلی در مثنوی، مقاله‌ای نگارش نیافته است و در مورد این حکایت، بدیع‌الزمان فروزانفر، در کتاب *مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی* اشاره‌ای به مأخذ آن نمی‌کند و نیکلسون نیز در شرح بر مثنوی در مورد مأخذ آن، ابراز بی‌اطلاعی می‌کند. هدف اصلی این پژوهش بررسی تطبیقی سرود *مروارید* با حکایت شاهزاده و کمپیر کابلی و یافتن عناصر مشترک گنوسی در این دو داستان است.

۴. اندیشهٔ گنوسی

پرسش‌های بنیادی گنوسی‌ها آن‌گونه که کلمنت اسکندرانی^۱ نقل می‌کند، در این عبارات آمده است:

... چه بوده‌ایم، چه گشته‌ایم؛

کجا بوده‌ایم، به کجا افکنده شده‌ایم؛

به کجا می‌رویم، از چه چیز نجات می‌یابیم [4, P. 24].

در نخستین سده‌های پیش و پس از میلاد، در سرزمین‌های آسیای صغیر فلسطین، سوریه، مصر (به‌ویژه اسکندریه) ایران و سایر مناطق حوزهٔ مدیترانه، جنبش فکری نسبتاً گسترده‌ای شکل گرفت که به هستی‌جهان و انسان با نگاه ویژه‌ای می‌نگریست. اندیشهٔ گنوسی از باورهای هلنی، بابلی، یهودی، مصری و ایرانی تأثیرپذیرفته، اما خود صورتی مستقل از آن‌ها یافته است [Ibid, PP. 1-4].

از موضوعات بنیادین در اندیشهٔ گنوسی، تعارض ثنوی میان وجود خداوند و جهان، انسان و جهان و نیز جسم و روح است. به باور گنوسیان، خداوند فراتر از جهان مادی است [26, P. 42].

گنوسی‌ها بر این باورند که انسان آمیزه‌ای از تن، نفس (جان حیوانی) و روح است و دارای دو منشأ این جهانی و آن جهانی است. نه تنها تن که نفس او نیز آفریدهٔ خدایانی است که این جهان مادی را آفریده‌اند. اما روح انسان از سرچشمه‌ای الهی، نشئت گرفته و گوهری است الهی که از ملکوت خداوندی هبوط کرده و به این عالم خاکی افتاده است و در زندان دنیا و تن محبوس شده است [۲، ص. ۱۲۸].

1. clement of alexandria

اگر این روح اسیر به مرحله آگاهی و عرفان نرسد. چنان در تاریکی‌های جسم غرق می‌شود که نمی‌تواند از خویشتن خویش خبری بازبیابد. او در خواب و بی‌هوشی و در مستی لذات دنیوی فرومی‌ماند. او را تنها با بیدار کردن، از مستی بیرون کشیدن و «آگاهی بخشیدن» می‌توان از مصیبت جانکاهی که بر او رسیده است، نجات داد [همان، ص. ۱۲۹].

۵. سرود مروارید

سرود مروارید^۱ در رساله غیررسمی^۲ اعمال توماس^۳ درج شده و از ملحقات آن به شمار می‌آید. در اصل به زبان سریانی سروده شده است. عنوان واقعی آن «سرود یهودای توماس رسول در سرزمین هند»^۴ است [26, P. 112].

سرود مروارید یکی از زیباترین و معروف‌ترین نوشته‌های کلاسیک است که به بیان حال گنوستیکی روح یا عنصر الهی می‌پردازد و هانس یوناس^۵ پژوهشگر برجسته آلمانی در زمینه افکار و اندیشه‌های گنوسی، بر این باور است که این سرود احساس و فکر گنوسی را چنان روشن و ساده بیان می‌کند که آن را زیباتر از این نمی‌توان نمایش داد [Ibid].

سرود با این جملات آغاز می‌شود:

«هنگامی که کودکی خردسال بودم و در قلمرو پادشاهی در خانه پدر به سر می‌بردم و در ثروت و جلال آن‌ها که مرا پرورش می‌دادند، سرشار از خوشی بودم، پدر و مادرم مرا به توشه سفر آراستند و از دیارمان در خاور زمین مرا روانه کردند و از ثروت گنجینه خودمان باری برایم فراهم آوردند ... زر از ابر شهر و سیم از غزنه بزرگ، یاقوت از هند و عقیق از سرزمین کوشان ... جامه درخشان را که با مهر برایم فراهم آورده بودند و نیز قبای ارغوانیم را که درست به اندازه قامت‌م بافته بودند، از تنم بیرون آوردند و با من عهد و پیمانی بستند و آن را در قلب من نوشتند تا فراموشم نشود [و گفتند]:

«اگر به مصر بروی و مرواریدی را آوری که در میان دریاست و اژدهایی دمان از آن نگاهبانی می‌کند، [آنگاه] می‌توانی جامه درخشان و قبای خود را که روی آن قرار دارد، دوباره بپوشی و با برادرت دومین فرزند ما وارث پادشاهی شوی» [18, PP. 11-13].

شاهزاده سرزمین خاور را ترک می‌کند و با عبور از سرحد میشان و سرزمین بابل و

-
1. Hymn of Pearl
 2. Apocryphal
 3. Acts of Thomas
 4. song of the Apostle Judas Thomas in the land of india.
 5. Hans Jonas

ساروق به سوی مصر سرازیر می‌شود. بی‌درنگ پس از جست‌وجو، مکان آن اژدهای سهمگین را می‌یابد و در نزدیکی آن منزل می‌کند تا هنگامی که اژدها به خواب رود، مروارید را برآید [Ibid, PP. 15-17].

جامه‌ای مانند (جامه) مصریان می‌پوشد تا او را نشناسند و بتوانند از گزند آنان دور بماند و مأموریت خویش را به انجام رساند: «اما آنان به گونه‌ای و از راهی دریافتند که من از ساکنان آنجا نیستم. پس با من نیرنگ کردند و از غذایشان به من خوراندند و من فراموش کردم که شاهزاده‌ای هستم و شاه آنان را بندگی کردم و از یاد بردم، مرواریدی را که از برایش، پدر و مادرم مرا فرستاده بودند و به سبب سنگینی غذایشان در افتادم» [Ibid, P. 14].

در این شعر مجازی - تمثیلی:

۱- شاهزاده همان عنصر یا روح الهی در انسان است که به این جهان فرو افتاده است و به خواب رفته و «دیار» اصلی خویش را فراموش کرده است.

۲- سرزمین خاور، قلمرو پادشاهی، نماد ملاء اعلی، قلمرو نور که شاهزاده از آنجا هبوط کرده است.

۳- مصر و دریا نماد جهان مادی است.

۴- اژدهایی که مروارید را نگاهبانی می‌کند، اشاره به عامل شری است که موجب آشوب و هرج و مرج در عالم می‌شود و سراسر قلمرو تاریکی در اختیار اوست.

۵- «جامه چرکین» مصریان که شاهزاده بر تن می‌کند. نماد تن انسان است که روح یا عنصر الهی را در خود پیچیده یا در خود زندانی کرده است.

۶- غذای مصریان موجب فراموشی شاهزاده می‌شود [۴، ص. ۱۵۸].

هانس یوناس در تحلیل نمادها و تمثیل‌های ویژه گنوسی، بر اهمیت مضامین اصلی سقوط و هبوط، اسارت، غم غربت و دلتنگی برای وطن اصلی، مستی، بی‌حسی و خواب تأکید کرده است [26, P. 63].

روح در روی آوردن به ماده و میل به تجربه لذات جسمانی، هویت خود را فراموش می‌کند. «روح وطن اصلی خود، محور حقیقی خود و وجود ازلی خود را از یاد می‌برد» [21, P. 380].

۵-۱. بیداری شاهزاده سرود مروارید

پدر و مادر شاهزاده از ماجراهایی که بر او می‌گذشت، آگاه بودند. برای او نامه‌ای می‌نویسند و از او می‌خواهند که بیدار شود و به گفتار نامه گوش فرادهد [18, P. 19].

نامه به شکل شاهینی پرواز می‌کند و در کنار او می‌نشیند و به سخن درمی‌آید. با آوای نامه، از خواب بیدار می‌شود، آن را می‌خواند: «گفتاری که در نامه نوشته بود، هم‌نوا بود با آنچه در دلم نگاشته بود. به یاد آوردم که شاهزاده‌ای هستم و آزادیم در اشتیاق همسرشست خویش است، به یاد آوردم مرواریدی را که برایش به مصر فرستاده شده بودم» [Ibid, P. 21].

شاهزاده در دنیای ماده (مصر) به تبعید و رنج و فراموشی گرفتار می‌شود، مروارید، گوهر گمشده‌ای است که باید آن را از میان تاریکی‌ها بازیافت [26, P. 127]. مروارید نماد روح است که با شاهزاده نوعی تجانس و همانندی دارد و او آمده است تا روحی که متعلق به خود او و بخشی از وجود اوست، رها سازد. دستیابی به آن و بازگرداندنش دغدغه اصلی آسمانیان (پدر و مادر شاهزاده) است [Ibid].

مصر به عنوان نمادی از دنیای مادی همواره میان گنوسی‌ها در نظر گرفته می‌شد. داستان اسارت و آزادی بنی اسرائیل در تورات نیز با تفسیر روحانی مورد نظر گنوسیان منطبق است. اما نقش تمثیلی مصر تنها به آن داستان تورات محدود نمی‌شود. بلکه مصر از زمان‌های کهن، محل آیین‌های مردگان و قلمرو مرگ بوده است [Ibid, P. 118].

نقش مهم سحر و جادو موجب شد عبریان و بعدها ایرانیان، احساس ترس و ویژه‌ای از مصر داشته باشند و عنصری شیطانی در «مصر» ببینند. گنوسیان با تأثیرپذیری از این بینش، مصر را نمادی برای «این جهان» یعنی جهان ماده و نادانی در نظر گرفتند [Ibid].

۲-۵. رهایی شاهزاده سرود مروارید

با آوای نامه، شاهزاده بیدار می‌شود و به افسون کردن آن اژدهای سهمگین می‌پردازد، مروارید را می‌رباید. ضمناً جامه چرکین را بیرون آورده و آن را در سرزمین ایشان به جای می‌گذارد و راهش را به سوی روشنایی خانه، در خاور زمین در پیش می‌گیرد و نامه را که بیدارکننده او بود، در برابر خود می‌یابد و همان گونه که با آوایش او را بیدار کرده بود، با فروغش او را راهنمایی می‌کند [18, P. 23].

این نامه تجسد آوایی است که به این دنیا وارد می‌شود و روحی را که خفته است، بیدار می‌کند، صاحب آوا در نمادگرایی گنوسی، پیام‌آور است و کسی که فراخوانده می‌شود، روح خفته است؛ ولی در اینجا آن کس که خفته است و او را فرامی‌خوانند، خود شخص پیام‌آور است و بدین‌سان، نامه نقش او را تکرار می‌کند، همان گونه که خود او نقش گنج‌الاهی را تکرار می‌کند که آمده، تا آن را از دنیا بردارد و با خود ببرد؛ حال،

اگر تکرار نقش پیام‌آور در لباس آسمانی و تصویر آینه‌واری که در پایان مأموریتش با آن یگانه می‌شود، مدنظر قرار گیرد، بخشی از منطق نمادگرایی فرجام‌شناسانه موجود در عبارت «منجی نجات‌یافته» قابل‌درک خواهد بود [26, P. 120].

۳-۵. شاهزاده و جامه درخشان (جامه فخر)

شاهزاده در بازگشت از مصر، ضمن عبور از شهرهای گوناگون در میشان بزرگ، جامه درخشانی را که از تن بیرون کرده بود و اکنون پدر و مادر دوباره برای او فرستاده بودند؛ می‌بیند: «اما من شکوه جامه را دیگر فراموش کرده بودم، زیرا به هنگام کودکی در خانه پدری آن را رها کرده بودم؛ اما ناگهان جامه مانند آینه‌ای از من بر من نمودار شد، آن را همه در کل خویش دیدم، تمام خود را در آن نمایان یافتم دو بودیم جدا از هم — یکی بودیم پیوسته به هم [18, PP. 27].

این جامه نمادی است از روح آسمانی (من ملکوتی) و ابدی فرد، مثال ازلی و «خود دیگر» یا همزادش که در دنیای بالا بوده است؛ بنابراین، دیدار با این خود روحانی دورافتاده و شناخت دوباره آن که به مثابه تصویری از «خود» است و یکی شدن با آن لحظه رستگاری انسان است [26, P. 122].

۶. دُنا

هانس یوناس و هانری کوربن، نگریستن شاهزاده در جامه درخشان همچون آینه و دیدن خود در آن و مشاهده همزاد آسمانی را مشابه باورهای ایران باستان می‌دانند، با این تفاوت که این دیدار در ایران باستان پس از مرگ روی می‌دهد: بر پایه آموزه زرتشتی، هنگامی که انسان پاک‌دین، پس از گذشتن از دروازه‌های مرگ در مدخل دهشتناک، «پل چینوت» قرار می‌گیرد، هیئتی درخشان و پرفروغ به سوی می‌آید؛ همچون دوشیزه‌ای که زیبایی او برتر از هر زیبایی است که او تا به آن هنگام دیده است [۱۴، ص. ۱۰۱؛ Ibid, P. 128].

او شگفت‌زده می‌پرسد: «چه کسی هستی؟» و آن شمایل درخشان پاسخ می‌دهد که: «دُنا تو هستم، منش نیک، گفتار نیک، کنش نیک تو هستم، محبوب بودم، تو مرا محبوبتر ساختی، زیبا بودم، تو مرا زیباتر ساختی»، بلندپایه بودم، تو مرا بلندپایه‌تر ساختی» [Ibid, P. 123].

در سوگ‌نامه‌های مندایی که به باور «هانس یوناس» بر پایه آموزه‌های اوستایی است، بارها می‌خوانیم:

«من به دیدار تصویرم می‌روم و تصویرم به دیدار من می‌آید، مرا در آغوش می‌گیرد و می‌نوازد، چنان که گویی در اسارت بوده‌ام [Ibid, P. 122].

در نوشته مانوی مربوط به تورفان، روح، پس از درگذشت انسان پارسا، با «دوشیزه‌ای همانند روان آن پارسا» که با جامه و تاج گل (و نشان‌های دیگر) است، دیدار می‌کند [Ibid]. در متون مانوی تورفان، واژه فارسی «گرو»^۱ به معنای «نفس» یا «خود» آمده است که با «روح زمینی» یکی نیست.

در یک رساله چینی مانوی با ترجمه «پلیوت»^۲ این واژه به «سرشت نورانی» ترجمه شده است [Ibid, P. 123].

۷. شاهزاده و کمپیر کابلی

با بررسی و مقایسه حکایت شاهزاده و کمپیر کابلی که در دفتر چهارم مثنوی آمده است؛ می‌توان همان عناصر بنیادی گنوسی را مانند هبوط، اسارت، فراموشی، بیداری دوباره، دیدار دوباره با روح آسمانی خود و ... که در سرود مروارید آمده بود، به شکل تمثیلی در اینجا نیز ملاحظه کرد.

حکایت با این بیت آغاز می‌شود:

پادشاهی داشت یک بُرنا پسر باطن و ظاهر مزین از هنر

[۱۶، ص. ۵۹۱].

شاهزاده‌ای به هنرهای ظاهری و باطنی آراسته و مانند قهرمان سرود مروارید در قلمرو پادشاهی پدر جایگاه والا و در ثروت و جلال پرورش یافته بود.

خواب دید او، کآن پسر ناگه بمرد صافی عالم بر آن شه، گشت دُرْد

[همان].

پادشاه بیدار می‌شود و درمی‌یابد که این رویداد در خواب بوده است. شادمان می‌شود و بر آن می‌شود تا برای شاهزاده همسری برگزیند و از او فرزندی زاده شود تا اگر این رخداد به بیداری روی دهد، از او یادگاری داشته باشد.

1. Grev
2. Pelliot

پس عروسی خواست باید بهر او
تا نماید زین تَزَوُّج نسل، او
[همان، ص. ۵۹۲].

دختری را از خاندانی پارسا و پاک‌نهاد برای او برمی‌گزیند.
غالب آمد شاه و دادش دختری
از نژادِ صالحی، خوش‌جوهری
در ملاحظت خود نظیر خود نداشت
چهره‌اش تابان‌تر از خورشید چاشت
[همان، ص. ۵۹۳].

با آنکه نامزد شاهزاده در زیبایی بی‌مانند است، ناگهان پیرزنی سالخورده که جادوگر است، عاشق شاهزاده می‌شود و او را با استفاده از سحر از توجه به عروس جوان باز می‌دارد.

آن عجز، چنان در سحر و جادوی خود چیره‌دست بود که خرد و دانش را از شاهزاده ستاند و نتوانست در برابر سحر او پایداری کند. او، عروس جوان، پادشاه و وجود خود را فراموش می‌کند.

تا به سالی بود شه‌زاده اسیر
بوسه جایش نعل کفش گنده‌پیر
[همان].

- ۱- در اینجا نیز شاهزاده: اخگر الهی است که از ملکوتِ اعلیٰ هبوط کرده و جایگاه اصلی خود را از یاد برده است
- ۲- پادشاه (پدر شاهزاده) و بارگاه او قلمرو نور و روشنایی است.
- ۳- عروس زیبا، نماد «من آسمانی» همانند جامهٔ درخشان که شاهزادهٔ سرود مروارید، از آن جدا شده است.
- ۴- کمپیر کابلی (عجوزه) نماد دنیا است.
- ۵- سحر و جادو همانند غذای مصریان سبب فراموشی شاهزاده شد.

۱-۷. ماتسیندرانات،^۱ گوراخنات^۲ و مضمون اسارت و فراموشی

به اسارت زنان درآمدن و هویت خویش را فراموش کردن در داستان‌ها و حکایت‌های اقوام دیگر نیز رخ می‌دهد:

داستان ماتسیندرانات و گوراخنات در زمرهٔ محبوب‌ترین و معروف‌ترین حکایات عامیانهٔ

1. Matsyendranath

2. Gorakhnath

هندی در سده‌های میانه به شمار می‌آید. ادبیات حماسی پرمایه و گسترده‌ای از اعمال سحرآمیز و شاهکارهای خارق‌العاده آن‌ها فراهم آمده است که ماجرای فراموشی ماتسیندرانات یکی از ماجراهای اصلی این فرهنگ مردمی - اساطیری است [23,P. 114]. هنگامی که این استاد جوکی در سیلان حضور یافت، دل‌باخته ملکه شد و هویت خود را به کلی از یاد برد و در کاخ ملکه سکونت گزید. پای مقاومتش نماند، تسلیم و سوسه شد و سرانجام در سرزمین کادالی^۱ به اسارت زنان در آمد. هنگامی که خبر اسارت ماتسیندرانات و گرفتاری او به مرید و شاگرد او، گوراخانات، می‌رسد؛ درمی‌یابد که او محکوم به مرگ است. به قلمرو یمه^۲ نزول می‌کند، کتاب مقدرات را می‌بیند و صفحه‌ی مربوط به سرنوشت استاد را می‌یابد و نام او را از فهرست مردگان خارج می‌کند [22,P. 313].

آنگاه گوراخانات خود را به شکل دختری رقصنده درمی‌آورد و اشعاری اسرارآمیز را در حضور ماتسیندرانات زیر لب زمزمه می‌کند. به تدریج، ماتسیندرانات هویت حقیقی خود را به یاد می‌آورد و درمی‌یابد که راه شهوت و «تمایلات نفسانی» به مرگ و نابودی می‌انجامد و فراموشی‌اش به‌راستی، فراموشی سرشت حقیقی او بوده است و «فریبندگی‌های کادالی» نمودار اشباح موهوم و سراب‌های زندگی دنیوی اند [Ibid,P. 314].

مضمون این داستان اساطیری را می‌توان به عناصر ذیل تجزیه و تحلیل کرد:

- ۱- یک استاد روحانی عاشق ملکه‌ای می‌شود یا به دست زنی اسیر می‌شود.
- ۲- در هر دو مورد، عشقی جسمانی در کار است که بی‌درنگ فراموشی پیر را به دنبال می‌آورد.

۳- شاگرد یا مریدش با کمک رموز گوناگون (حرکات نمادین در رقص، اشارات و نشانه‌های رمزی، زبان رمزی محرمانه) او را در بازیابی هویتش یاری می‌دهد [23,P. 115]. مضمون اصلی این داستان، به‌ویژه «اسارت و فراموشی» و آن بیداری و خودآگاهی که با علایم و رموز و کلام رمزی مریدی به دست می‌آید. بیشتر شبیه سرود مروارید است [Ibid]. شباهت‌های دیگری نیز میان برخی جنبه‌های اندیشه‌ی هندی و مکتب گنوسی وجود دارد، اما در این مورد خاص، فرض تأثیر گنوسی بر اندیشه‌ی هندی موجه به نظر نمی‌رسد [Ibid]. اسارت و فراموشی ماتسیندرانات یک مضمون رایج و اصیل هندی است. هر دو

1. Kadali

2. Yama

رخداد ناگوار (اسارت و فراموشی) تمثیلی از سقوط روح (خویشتن یا نفس، آتمان^۱ و پوروشا^۲) در چرخه زندگی‌های متوالی و در نتیجه، ازدست‌رفتن آگاهی از نفس خویش (خودآگاهی) را بیان می‌کند. در ادبیات هندی از تمثیلات به‌بندکشیدن، به‌اسارت‌رفتن برای بیان فراموشی، ندانستن و خواب‌رفتن و اشاره به وضعیت بشری استفاده می‌شود و از سوی دیگر، استعاره‌های رهاشدن از بند و زنجیر و پاره‌کردن حجاب (یا برداشتن نواری که روی چشم بسته شده است) و استعاره‌های حافظه، یادآوری، بیداری و هشیارشدن بیانگر پایان‌دادن و متوقف‌کردن (یا عبورکردن و فراتر یا بالاتر رفتن از) وضعیت بشری، آزادی و رهایی و نجات و رستگاری (موکشا^۳، موکتی^۴، نیروانا^۵ و ...) است [Ibid].

۲-۷. بیداری و نجات شاهزادهٔ مثنوی

تلاش‌های پادشاه برای بیداری شاهزاده و هر نوع تدبیری برای رهایی او به جایی نرسید؛ بلکه نتیجهٔ عکس داد و عشق به کمپیرک را افزون‌تر می‌کرد.
زانکه هر چاره که می‌کرد آن پدر عشق کمپیرک همی‌شد بیشتر
[۱۶، ص. ۵۹۳].

پدر که نگران حال اوست؛ چون هیچ وسیله‌ای برای انصراف شاهزاده از عشق کمپیر جادو نمی‌یابد، به تضرع و دعا می‌پردازد.
ناگهان مردی وارسته و ربّانی که به همهٔ فنون و ریزه‌کاری‌های ساحری آشنا بود در برابر شاه نمایان شد. شاه با بی‌تابی و درماندگی، درخواست کمک کرد. امداد غیبی در اینجا به هیئت مردی ظاهر می‌شود و او سحر کمپیر را با نیروی غیبی باطل می‌کند.
آمدم تا برگشایم سحر او تا نماند شاهزاده زردرو
[همان، ص. ۵۹۴].

این فرستادهٔ غیبی که برای حل مشکلات شاهزادهٔ جوان آمده است، به پادشاه خاطر نشان می‌کند که می‌باید سحرگهان به فلان گورستان رود و قبری سفید را که در کنار دیواری قرار گرفته است، بشکافد، دسته‌ای از موی شاهزاده را که کمپیر جادو آن را

1. Atman
2. Purusha
3. Moksa
4. Mukti
5. Nirvana

گره زده و آنجا پنهان کرده است، بیرون بیاورد و گره‌های گران را که بر موی بسته‌اند، باز کند و بدین‌گونه شاهزاده را از جادوی پیرزن برهاند. پادشاه برطبق دستور آن مرد چنین کرد و چون گره‌ها گشوده شد. شاهزاده نیز به خود آمد و از دام جادو رهید و رهسپار خانه پدر شد:

آن پسر با خویش آمد شد روان سوی تخت شاه با صد امتحان

[همان].

و پیوند تازه‌ای را با عروس زیبا آغاز کرد.

عالم از سر زنده گشت و پرفروز ای عجب آن روز، روز، امروز، روز

[همان].

با اینکه سر داستان از شیوه نقل آن پیداست، اما مولانا لازم می‌بیند آن را تصریح

کند، از این‌رو، یادآور می‌شود که:

ای برادر دان که شهزاده توی در جهان کهنه، زاده از نومی

کابلی جادو این دنیا است کو کرد مردان را اسیر رنگ‌وبو

[همان].

در این حکایت نیز، مانند سرود مروارید، پادشاه (پدر) نگران شاهزاده می‌شود و چاره‌جویی می‌کند و اگر در آن حکایت، نامه و آوای آن، سبب بیداری شاهزاده است، در اینجا نیز دعا و نیایش پادشاه موجب آمدن مردی ربانی می‌شود که فنون سحر و جادو را می‌داند و سحر کمپیر با تدبیر او باطل می‌شود و شاهزاده نجات می‌یابد. آمدن این مرد ربانی، برای رهایی شاهزاده، یادآور داستان پادشاه و کنیزک در آغاز مثنوی است که در آنجا نیز، طبیب الهی، اسباب رهایی کنیزک (روح) را از عشق زرگر (دنیا) فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد که یک رشته ناپیدا در سراسر مثنوی، مولوی را به «نی‌نامه» پیوند می‌دهد که حکایت و شکایت روح سالک عارف را در غربتکده دنیای حسی از زبان نی‌نامه می‌کند [۶، ص. ۱۷] و گفته‌اند همه شش دفتر مثنوی تفسیرگونه‌ای بر همان زبان رمز، شور و اشتیاق هر عارف کامل برای بازگشت به جایگاه نخستین خود را به بیان می‌آورد [همان، ص. ۱۸].

۳-۷. داستان شاهزاده در الهی‌نامه عطار

بدیع‌الزمان فروزانفر در کتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی هیچ اشاره‌ای به مآخذ حکایت شاهزاده و کمپیر کابلی نمی‌کند و رینولد ال‌نیکلسون، مصحح، مترجم و مفسر مثنوی تصریح می‌کند که «نمی‌داند که این حکایت مأخذی دارد یا از جایی گرفته شده است؟» [۱۷، ج. ۴، ص. ۱۶۲۸]. مولوی در یکی از غزل‌های دیوان شمس به حکایت شاهزاده و کمپیر کابلی اشاره می‌کند و این نشان‌دهنده توجه ویژه او به این داستان است:

ای رها کرده تو باغی از پی انجیرکی / حور را از دست داده از پی کمپیرکی
 من گریبان می‌درانم، حیف می‌آید مرا / غمزه کمپیرکی زد بر جوانی تیرکی
 پیرکی گنده دهانی بسته صد چنگ و جلب / سر فرو کرده ز بامی تا درافتد زیرکی
 ... میرکی گشته اسیر او، گرو کرده کمر / او به پنهانی همی خندد که ابله میرکی
 نی به بستان جمال او شکوفه تازه‌ای / نی به پستان وفای آن سلیطه، شیرکی ...
 [۱۵، ج. ۲، ص. ۵۸۶].

عبدالحسین زرین‌کوب، مثنوی‌پژوه برجسته، ضمن اشاره به این نکته که نفوذ سنائی و عطار در مثنوی بیشتر از گویندگان دیگر است و تعدادی از حکایات و تمثیلات مثنوی برگرفته از آثار سنایی و عطار است، به تأثیر دیوان عطار و مثنوی‌های او و همچنین تذکره الاولیا بر مثنوی تصریح می‌کند و آن را نشانه غور و تأمل مولوی در آثار سنائی و عطار و اشتیاق مریدان و مخاطبان او به آثار این دو گوینده نامدار می‌داند [۶، ج. ۱، ص. ۲۹۹]. در واقع، تأثر مولوی از عطار در مثنوی، نه تنها در قصه‌هایی که به احتمال بسیار از مثنوی‌های عطار گرفته، پیدا و آشکار است؛ بلکه خود او غیر از اشارت‌هایی که در دیوان کبیر به عطار و سنائی می‌کند، جایی در مثنوی به اینکه از عطار آخذ مضمون می‌کند، تصریح می‌کند: [همان، ص. ۲۵۱].

آنچه گفتم از غلط‌ها ای عزیز / هم برین بشنو دم عطار نیز [۱۶، ص. ۸۴۵].
 و در جای دیگر در عنوان سخن، گفته خود را تفسیر یک بیت عطار نشان می‌دهد:
 «تفسیر قول فریدالدین العطار قدس الله سره ...» [همان، ص. ۶۵].

به گمان نگارنده، شباهت ساختار کلی داستان شاهزاده و کمپیر کابلی با داستانی که عطار در مقاله نوزدهم الهی‌نامه آورده است، می‌تواند یکی از مآخذ حکایت مثنوی باشد. در هر دو حکایت عطار و مولوی، پیش از طرح داستان، دنیا به‌عنوان معشوق ناپایدار توصیف می‌شود و شیفتگی به دنیا سبب جداماندن از معشوق حقیقی می‌شود و

فریبندگی آن فراموشی انسان را به همراه می‌آورد. در مقاله نوزدهم الهی‌نامه که به مذمت عشق به دنیا اختصاص یافته است، داستانی ذکر شده است که به نظر می‌رسد در شکل‌گیری داستان شاهزاده و کمپیر کابلی نقش اساسی داشته است، تفاوت دو حکایت در شرح و بسط و توصیفات شاعرانه و داستان‌پردازی بیشتر و زیباتر مولانا نسبت به عطار است.

در داستان الهی‌نامه عطار:

یکی شهزاده خورشیدفر بود که بینایی دو چشم پدر بود
[۸، ص. ۳۴۱].

پادشاه عروسی زیباروی برای شاهزاده برگزید و مجلس عروسی آراسته شد، نوای موسیقی و بوی عطر و عود فضا را پر کرده بود.

عروسی این چنین جشنی چنین خوش چنین جمعی همه زیبا و دلکش
[همان، ص. ۳۴۲].

حوروشان پای‌کوبی و خودنمایی می‌کردند و داماد را انتظار می‌بردند تا بیاید و عروس را بگیرد، اما شاهزاده همه چیز را بر اثر می‌نوشی بسیار فراموش می‌کند:
ز بس کان شب به شادی کرد می‌نوش وجودش بر دل او شد فراموش
[همان].

او با حالت مستی بر اسب نشست و اسب راند تا به دخمه مردگان رسید. شمع و چراغ‌های روشن دید، پنداشت که آنجا قصر عروس است، به آن دخمه رفت، بر تختی جنازه پیرزنی کفن کرده نهاده بودند، پنداشت که این همان عروس است که با لباس سفید خفته است، پیش رفت و لب بر لبش نهاد و تا صبح به بی‌خبری، هوس می‌راند. شاه که پسر را ندید، با یاران خود به راه افتاد، پس از جست‌وجوی بسیار، اسب پسر را نزدیک دخمه دید و به آنجا وارد شد، پسر را دید که مرده‌ای را در آغوش گرفته و خفته است. بر شاهزاده فریاد می‌زند. شاهزاده چشم از خواب مستی گشود و خویش را در آن حالت ننگین دید، چنان از شرم به جان رسید که آرزو می‌کرد که به زمین فرو رود و یا جانش بر لب رسد [همان، صص. ۲۳۶-۲۳۹].

گشاد از خواب مستی چشم حالی بدید آن خلوت و آن جای خالی
[همان، ص. ۳۴۳].

در این داستان نیز مانند سرود مروارید و حکایت مثنوی، هبوط شاهزاده از بارگاه پدر و رهاکردن عروس زیبا بر اثر غفلت و فراموشی و جنازه پیرزن، همانند کمپیرکابلی در حکایت مثنوی و مصر در سرود مروارید است که هر سه نقش دنیای مردارگونه را ایفا می‌کنند. شاهزاده این داستان نیز از فرط مستی (فراموشی) مرده‌ای را به جای معشوق، برمی‌گزیند و آنگاه که مستی از سر شاهزاده زوده می‌شود و تاریکی غفلت به کنار می‌رود، درمی‌یابد که آنچه به آن دلبسته بود، مرداری بیش نیست و معشوق هر دو شاهزاده همان عروسان جوان و زیبا هستند.

۴-۷. داستان شیخ صنعان

داستان شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار نیز اگر رمزگشایی شود، سرگذشت روح پاکی است که از عالم ملکوت به عالم ماده هبوط می‌کند. در آنجا عاشق دختر ترسا می‌شود، به همه چیز آلوده می‌شود و به هر گناه دست می‌یازد. اصل و گوهر آسمانی خود را فراموش می‌کند و با آرایش‌های مادی انس می‌گیرد. یکی از مریدان اسباب رهایی و نجات را با دعا و تضرع فراهم می‌آورد. سرانجام امداد غیبی او را درمی‌یابد. او را به مقر علوی خویش بازمی‌خواند، دست او را می‌گیرد و او را از آرایش‌ها پاک می‌کند و به دنیای نور و روشنایی، به دنیای صفا و پاکی بازمی‌گرداند و نجات می‌بخشد. شیخ روح پاکی است که به دنیای اسلام، دنیای نور و صفا تعلق دارد. اما عشق جسمانی، عشق یک دختر، او را به دنیای ترسایی - دنیای ماده و گناه - و دنیای شراب‌خواری و خوک‌بانی کشانده و به دام تعلقات می‌اندازد. آنجا اصل خود، مسلمانی و حتی شیخی خود را فراموش می‌کند. اما اگر او همه را فراموش کرده است، عنایت الهی او را فراموش نمی‌کند، به یاری او می‌شتابد. او را از خود ربوده و باز به دیار اسلام، دیار روشنی و صفا می‌کشاند و نیک‌فرجام می‌گرداند [۱۲، صص. ۶۸-۶۷؛ ۷، صص. ۱۷۶-۱۷۵].

۸. مَن ملکوتی یا همزاد آسمانی در عرفان اسلامی

دیدار با «مَن آسمانی» و باور به وجود «مَن ملکوتی» که غیر از «مَن زمینی» است؛ به شکل‌های گوناگون در آثاری مانند حی بن یقظان ابن سینا، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، مونس العشاق، رساله الابراج سهروردی، سوانح احمد غزالی، فوایح الجمال و فواتح الجلال نجم‌الدین کبری، تمهیدات عین‌القضات همدانی، عبهر العاشقین روزبهان بقلی،

غزلیات و مثنوی‌های عطار، آثار سنایی، آثار مولوی و مثنوی‌های عطار و ... به کار رفته است [۳، صص. ۸۳-۸۲] و برای توصیف آن از نام‌های گوناگونی مانند نور خود، همزاد خود، نوحه رحمانی، شاهد آسمانی، فرشته نوعی، صور مثالی، طباع تام، شیخ الغیب، پری‌روی، شاهد آسمانی، رب شخصی و ... استفاده کرده‌اند (همان). چه‌بسا شیوه بیان این نوع تجربه‌ها به سبب تنوع فرهنگی، جغرافیایی و زمانی متفاوت باشد، اما ژرف‌ساخت آن‌ها به علت ماهیت وجودی مشترک انسان‌ها همانند یکدیگرند و گوناگونی الفاظ و عبارات امری غیرمنتظره نیست. باید پرده الفاظ را کنار زد و جان کلام و درون‌مایه تجربه را که در آن پنهان شده است، دریافت [27, P. 94].

۸-۱. دیدگاه عطار درباره دیدار با همزاد آسمانی

همان‌گونه که پیش‌تر شباهت ساختاری داستان شاهزاده و کمپیر کابلی با حکایت شاهزاده در الهی‌نامه عطار نشان داده شد؛ در اینجا نیز با توجه به ارادت مولوی به عطار و تأثیرهای فراوان از او و نیز به جهت اینکه عطار بیش از دیگران تجربه‌های دیدار با خویش (من آسمانی) در پیکر زیبای انسانی را بیان کرده است، ذکر چند مورد از این دیدارها، با «خود» و «من آسمانی» در آثار عطار، از پیوند دوباره شاهزاده با عروس زیبا در حکایت مثنوی که تجسم دیدار با همان «من ملکوتی» و «شاهد آسمانی» است، رمزگشایی می‌کند.

حکایتی در اسرارنامه عطار درباره معراج بایزید بسطامی آمده است که او نود هزار سال سیر روحانی می‌کرد تا او را به عرش راه می‌دهند، اما آنجا بایزید را می‌بیند:

چو ره دادند بر عرش مجیدم هم آنجا پیش آمد بایزیدم

ندا کردم که یا رب پرده بردار ز پرده بایزید آمد پدیدار

[۹، ص. ۹۲].

او پس از سال‌ها ریاضت، گنج درون خود را کشف می‌کند و با خود دیدار می‌کند. همین حکایت را عطار در تذکرة الاولیا نیز آورده است: «پس سی هزار سال در فضای وحدانیت او پریدم و سی هزار سال دیگر در الوهیت پریدم و سی هزار سال دیگر در فردانیت. چون نود هزار سال به سر آمد، بایزید را دیدم و من هرچه دیدم همه من بودم» [۱۰، ص. ۱۷۶].

حکایت «سرتاپک هندی» در الهی‌نامه عطار بیانگر دیدار با من آسمانی است. کودکی در هندوستان با وجود سن کم، اما هوش و دانش بسیار، چون وصف پادشاه جنیان و دختر زیبایش را شنیده بود، با آموختن دانش نجوم و رمل نزد حکیمی، آرزوی دیدار آن شاهزاده زیبا را داشت؛ پس از ده سال تعلیم نزد آن حکیم، به صندوقی دست یافت که حکیم همواره آن را پنهان می‌کرد و با گشودن صندوق، کتاب علم تنجیم را خواند و چهل روز به زهد و انتظار نشست، پس از چهل روز، پری‌زاد زیبا که سال‌های بسیار را در آرزوی دیدار با او سپری کرده بود:

چو سرتاپک زسرتاپای او دید / درون سینۀ خود جای او دید [۸، ص. ۶۱].

سرتاپک شگفت‌زده، از پری‌زاد می‌پرسد چگونه در درونم راه یافتی؟

جوابش داد آن ماه دلفروز	که با تو بوده‌ام من ز اولین روز
کنون تو ای پسر چیزی که جستی	همه در تست و تو در کار سستی
تویی از خویشتن، گم گشته ناگاه	که تو جوینده خویشی در این راه
تویی معشوق خود با خویشتن آی	مشو بیرون به صحرا با وطن آی

[همان، ص. ۶۲].

رنجی که سرتاپک هندی برای رسیدن به معشوق پری‌زاد بر خود هموار می‌کند، همانند رنجی است که شاهزاده سرود مروارید، برای رسیدن به جامه درخشان و ردای نخستین خویش تحمل می‌کند.

در مصیبت‌نامه، سالک فکرت، قهرمان داستان و نماد جان در جست‌وجوی خویش چهل مرحله را می‌گذراند. با گذر از منازل جان سرانجام به جان می‌رسد و خود را می‌بیند و درمی‌یابد که همه مراتب نیز مظاهر تجلی خود او بوده است [19, PP. 287-288].

روح گفت ای سالک شوریده‌جان	گرچه گردیدی بسی گرد جهان
صد جهان گشتی تو در سودای من	تا رسیدی بر لب دریای من
... آنچه تو گم کرده‌ای، گر کرده‌ای	هست آن در تو، تو خود را پرده‌ای

[۱۱، ص. ۳۵۴].

کوشش مرغان در منطق‌الطیر، دیدار با «من» آسمانی و بعد روحانی و رفیع «خود» در هیئت پر جلال و شکوه سیمرغ است، عطار با بهره‌گیری از تشابه لفظی دو واژه سی مرغ و سیمرغ، ظریف‌ترین تجربه عرفانی را که تحقق حضور یکی در دو است؛ مانند شخص و تصویر او در آینه توصیف می‌کند:

چون سوی سیمرغ کردندى نگاه	بود این سیمرغ، این کین جایگاه
ور به سوی خویش کردندى نظر	بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردندى بهم	هر دو سیمرغ بودى بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسى نشنود این

[۱۲، ص. ۲۳۵].

سیمرغ آینه است و سرانجام مرغان خود را در آینه می‌بینند، بیننده و دیده یکی هستند. سی مرغ و سیمرغ دو نام برای دو بُعد آسمانی و زمینی یک «من» است. در سرود مروارید نیز همین تعبیر به کار رفته است:

«همین که با آن‌ها روبه‌رو شدم، آن جامه همچون آینه‌ای از من بر من نمودار شد؛ همه آن را در کل خود دیدم - تمام خود را در آن نمایان یافتم: دو بودیم جدا از هم - یک بودیم پیوسته و متحد با هم [18,P. 23].

۲-۸. دیدار شاهزاده با عروس زیبا

در بخش مربوط به سرود مروارید، جامه درخشان، مانند آینه‌ای بر شاهزاده نمودار شد، به گونه‌ای که «آن را همه در کل خویش دید و تمام خود را در آن نمایان یافت. دو بودند جدا از هم، یکی بودند پیوسته با هم» و بدین‌سان، جامه نمادی از من آسمانی و همزاد شاهزاده انگاشته شد که دوباره به آن می‌پیوندد و همان گونه که پیش‌تر اشارت رفت، بر پایه آموزه‌های زرتشتی، مانوی و مندایی، «من آسمانی» پس از مرگ به هیئت دوشیزه‌ای زیبا بر انسان درستکار نمایان می‌شود. همچنین در سه حکایت عطار، فرجام سیروسلوک بایزید، سرتاپک هندی و مرغان منطق‌الطیر به دیدار با خود آسمانی و بازشناسی خویشتن می‌انجامد. براین اساس، در حکایت شهزاده مثنوی نیز دیدار شهزاده با «من آسمانی» خود، با پیوستن دوباره با آن عروس زیبا تحقق می‌یابد.

نوعروسی دید همچون ماه حسن / که همی زد بر ملیحان راه حسن [۱۶، ص. ۵۹۴].

۳-۸. مقایسه برخی عناصر اصلی این دو داستان و نمادها و معنای رمزی آنها

سرود مروارید	شاهزاده و کمپیر کابلی	نماد و مفهوم
پادشاه	پادشاه	خداوند
شاهزاده	شاهزاده	روح
خاور - قلمرو پادشاهی	قلمرو پادشاهی	ملکوت اعلی
مصر - دریا	کمپیر کابلی	عالم ماده و دنیا
غذای مصریان	سحر و جادوی کمپیر	علت فراموشی
نامه پادشاه و ارسال آن	تضرع و دعای پادشاه	چاره جویی
محتوای نامه	آمدن مرد ربانی آگاه به سحر و جادو	منجی
بیدار شدن شاهزاده و به یاد آوردن مأموریت و اصل و نسب خود	هشیار شدن شاهزاده و به یاد آوردن گذشته خود و اصل و نسب خود	کشف و شهود و معرفت (گنوسیسی)
نجات و بازگشت از مصر	رهایی از سحر و جادوی کمپیر	رهایی روح از عالم ماده
دیدن خود در جامه درخشان و یگانگی با آن	پیوند و دیدار دوباره با عروس زیبای چون آفتاب	دیدار با من آسمانی خویش و یگانگی با آن

۹. نتیجه گیری

مقایسه داستان تمثیلی «شاهزاده و کمپیر کابلی» با سرود مروارید نشان می‌دهد که با وجود فاصله زمانی هزار و چند صد سال میان تدوین سرود مروارید و حکایت مثنوی، باورها و اندیشه‌های گنوسی با حفظ بن‌مایه اصلی خود، همچنان در قالب حکایت، تمثیل و استعاره و تشبیه بروز پیدا کرده است. شاهزاده در هر دو داستان نماد روحی است که بر اثر غفلت در دنیای مادی هبوط می‌کند و مبدأ نخستین خود را فراموش می‌کند، مصر و کمپیر کابلی نماد دنیای مادی است که شاهزاده روح را در بی‌خبری، فراموشی و جهل فراگیر نگاه می‌دارد؛ اما عنایت الهی و منجی به یاری او می‌شتابد و با معرفت یافتن (گنوسیسی) از مصیبت جانکاهی که به او رسیده است، نجات می‌یابد و پس از بازگشت به جایگاه نخستین که از آن جدا شده بود، به دیدار نیمه آسمانی خود

می‌رود. شاهزاده سرود مروارید خود را در جامه درخشانی که از آن جدا شده بود، می‌بیند و او را در خود می‌بیند و با او یگانه می‌شود و شاهزاده حکایت مثنوی نیز پس از رهایی از سحر و جادوی کمپیر کابلی، به عروس زیبا که تجسم نیمه آسمانی اوست، دیدار و پیوند می‌یابد.

این مضمون‌های گنوسی در دوره اسلامی و پیش از مولوی، در آثار ابن‌سینا، سهروردی، نجم‌الدین کبری، احمد غزالی، عین‌القضات، سنایی، عطار و ... در قالب داستان، تمثیل، استعاره و تشبیه به‌فراوانی دیده می‌شود و مولوی در قرن هفتم هجری که اوج غنای عرفان اسلامی است، میراث بزرگی را فراروی خود داشته و این البته غیر از ادبیات شفاهی است که سینه‌به‌سینه و طی نسل‌ها منتقل می‌شود. نگاهی به آثار عطار نیشابوری، به‌عنوان نزدیک‌ترین عارف و شاعر به عصر مولوی و تأثیرپذیری گسترده مولوی از او، نشان از ساختار گنوسی بسیاری از آثار و حکایت‌های او دارد.

نی‌نامه مولوی حکایت هجران و فراق روحانی انسان را از مبدأ خویش در شکایت نی به بیان می‌آورد و مانند هر کس دیگری که از اصل خویش جدا مانده باشد، همواره روزگار وصل خویش را باز می‌جوید.

منابع

- [۱]. اسماعیل پور، ابوالقاسم (ش ۱۳۸۸). ادبیات گنوسی، گردآورنده و مترجم، تهران، اسطوره.
- [۲]. بهار، مهرداد و اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۴ش). ادبیات مانوی، تهران، کارنامه.
- [۳]. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵ش). دیدار با سیمرغ، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۳]. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۳). «ترانه مروارید» (یک شعر تمثیلی - مجازی - گنوستیکی)، نشریه کلک ش ۵۳، مرداد (۱۶۵-۱۵۶).
- [۴]. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲ش). ارزش میراث صوفیه چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- [۵]. _____ (۱۳۷۹ش). سر نی، چاپ هشتم، تهران، علمی.
- [۶]. _____ (۱۳۶۲ش). یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، تهران، جاویدان، چاپ چهارم.
- [۷]. عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۱ش). الهی‌نامه، تصحیح: فواد روحانی، چاپ ششم، تهران، زوار.
- [۹]. _____ (۱۳۳۸ش). اسرارنامه، تصحیح: صادق گوهرین، تهران، صفی‌علیشاه.
- [۱۰]. _____ (۱۳۷۰ش). تذکره الاولیاء، تصحیح: رینولد، الن، نیکلسون، تهران، صفی‌علیشاه.
- [۱۱]. _____ (۱۳۸۶ش). مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- [۱۲]. _____ (۱۳۶۵ش). منطق‌الطیر، به اهتمام صادق گوهرین، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۳]. غیبی، بیژن، «سرود مروارید»، نشریه ایران‌شناسی، سال نهم، شماره دوم تابستان ۱۳۷۶ (۳۷۷-۳۱۶)

- [۱۴]. کورین، هانری (۱۳۸۴ش). *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه: ع. روح‌بخشان، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- [۱۵]. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۲ش). *دیوان کامل شمس تبریزی*، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران، انتشارات جاویدان.
- [۱۶]. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۸ش). *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد. ان. نیکلسون، چاپ دوم، تهران، پیمان.
- [۱۷]. نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴ش). *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- [18]. Bevan, Anthony Ashley (1897). *The Hymn of The Soul, Contained in The Syriac Acts of ST. Thomas*, Re-Edited with an English Translation, Cambridge, At the University Press,
- [19]. Corbin, Henry (1962). *History of Islamic philosophy*, Translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard, Kegan paul international, London and New York in association with Islamic Publications for the institute of Ismaili studies London.
- [20]. Corbin, Henry (1994). *The Man of Light in Iranian Sufism*, Translated from French by Nancy Pearson. Shambhala Publications, London.
- [21]. Eliade, Mircea (1982). *A History of Religious Ideas*, Volume. 2, From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity. Translated by Willard R. Trask, The university of Chicago Press, Chicago and London,
- [22]. Eliade, Mircea (1969). *Yoga, Immortality and Freedom*, Translated from the French by Willard R, Trask. Princeton university press. Princeton and oxford. Second Edition.
- [23]. Eliade, Mircea (1963). *Myth and Reality*. Translated from the French by Willard R. Trask. Harper and Row Publishers, New York and Evanston
- [24]. Harardt, Robert (1971). *Gnosis, Character and Testimony*, Translated into English, By. J. F. Hendry, Leiden.
- [25]. James, Montague Rhodes (1924). *The Apocryphal New Testament. Bing The Apocryphal Gospels, Acts Epistles, and Apocalypses*. Oxford, At Clarendon Press.
- [26]. Jonas, Hans (2001). *The Gnostic Religion, The Message of the Alien God and the Beginings of Christianity*. Boston, Beacon Press.
- [27]. Stace, W. T (1961). *Mysticism and Philosophy*, MacMillan & CO LTD, London.