

The Shadows of Gnosisem Religion on the Teachings of Rumi's Masnavi

Monireh Farzishoub* 

Asistant Profesor of Golestan university.
Gorgan. Iran

Om-Al-Banin Ashabi

A. m student in Persian language & litreture
of Golestan university. Gorgan. Iran

Abstract

A significant section of rich Persian literature is devoted to mystical literature. Mystical texts have been studied from different points of view due to their inclusion of various topics. The extensive study and research of literary scholars such as Zarrin Koob in Iranian mystical texts shows the influence of Islamic-Iranian mysticism from previous religions . gnosisem is one of the oldest mystical schools, which, due to its age and the wide range of teachings in the eras after it, undoubtedly played a significant role in the formation of later schools of knowledge. Considering the unique role and place of Rumi in Persian mystical literature and his great use of mystical themes and its application in spiritual Masnavi, we decided to answer the question: Is Rumi, as a Muslim mystic, was influenced by gnosisem teachings in the expression of mystical teachings, or in other words, are similar and common themes with gnosisem elements visible in his thoughts or not? The results of the research indicate that the key and fundamental themes such as descent, the captivity of the soul in the body and the conflict between the soul and the body, the need not to be attached to the world of matter, etc., which are the foundations of gnosisem beliefs, are also very important in Masnavi. And it is emphasis and suspicion makes Rumi's impression of this school stronger and closer to certainty.

Accepted: ۰۷/۰۵/۲۰۲۲

Received: ۱۹/۰۱/۲۰۲۲

EISSN: ۲۸۲۱-۰۷۵۱ ISSN: ۲۸۲۱-۰۷۴۳

- The present article is taken from the master's thesis of Persian Language and Literature of Golestan University.

Corresponding Author: monireh.farzishob@gmail.com

How to Cite: Farzishoub, M. & Ashabi, O. (۲۰۲۳). The Shadows of Gnosisem Religion on the Teachings of Rumi's Masnavi. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. ۲, ۳, ۲۳۹-۲۷۰.

Keywords: gnoxisem religion, Spirit, Descent, Rumi.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



سایه‌های کیش گنوسی بر آموزه‌های مثنوی مولانا

منیره فرضی شوب *  استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان، گرگان، ایران

دانشجوی کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان،
گرگان، ایران

ام البنین اصحابی

چکیده

بخش چشم‌گیری از ادب پربار فارسی به ادب عرفانی اختصاص دارد. متون عرفانی به دلیل اشمال بر موضوعات متنوع، از دیدگاه‌های مختلف مورد توجه و بررسی قرار گرفته‌اند. مطالعه و تحقیقات گسترده ادب پژوهانی مانند زرین کوب در متون عرفانی ایران، تأثیرپذیری عرفان اسلامی- ایرانی از آیین‌ها و مذاهب پیش از خود را به خوبی نشان می‌دهد. کیش گنوسی از دیرینه‌ترین مکاتب عرفانی است که به دلیل قدمت زمانی و نیز گستردگی دامنه تعالیم در دوران‌های پس از خویش، بی تردید نقش چشم‌گیری در شکل‌گیری مکاتب معرفتی متاخر داشته است. با توجه به نقش و جایگاه بی‌همتای مولانا در ادب عرفانی فارسی و بهره‌مندی بسیار او از مضامین عرفانی و به کارگیری آن در مثنوی معنوی، بر آن شدیم تا به این سوال پاسخ گوئیم که: آیا مولانا به عنوان یک عارف مسلمان، در بیان آموزه‌های عرفانی متأثر از آموزه‌های گنوسی بوده و یا به عبارتی مضامین مشابه و مشترک با مولفه‌های گنوسیزم در اندیشه‌های او به چشم می‌خورد یا خیر؟ نتایج پژوهش حاکی از آن است که مضامین کلیدی و اساسی مانند هبوط، اسارت روح در جسم و کشمکش میان جان و تن، لزوم دل‌نیستن به دنیای ماده و که از پایه‌های عقاید گنوسیسمی است در مثنوی نیز بسیار مورد توجه و تأکید بوده و گمان تأثر مولانا از این مکتب را قوی‌تر و به یقین نزدیک‌تر می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: کیش گنوسی، روح، هبوط، مثنوی، مولانا.

- مقاله حاضر برگرفته از رساله کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان است.

* نویسنده مسئول: monireh.farzishob@gmail.com

مقدمه

جریان‌ها و مکاتب فکری در طول تاریخ، مدام در حال شکل‌گیری و تکامل بوده و هستند. مسلم است که هیچ جریان اندیشه‌ورزی یا معرفتی نمی‌تواند مدعی استقلال صددرصدی و عدم تأثیرپذیری از منابع فکری رایج پیش از خود باشد. در حقیقت، آنچه که موجب رشد و قوام و زایش ایده‌ها و اندیشه‌های نو می‌گردد تقابل و برخورد آرا و تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر است که پیوسته یکدیگر را شکوفا و غنی می‌سازند. از جمله این جریان‌ات زنده و سیال که حیات خود را در دوران‌های مختلف حفظ کرده و هربار به نوعی نقشی پررنگ در جوامع مختلف مذهبی و حتی غیر مذهبی داشته‌اند، مکاتبی مانند مانویت^۱، گنوسیزم^۲، تائو^۳ و..... هستند؛ فرقه‌های عرفانی پس از آنها تا عرفان اسلامی، تقریباً همگی دربرگیرنده بخش مهمی از این نوع اندیشه‌ها هستند.

با اینکه عرفان اسلامی -چنان که از نامش پیداست- در وهله‌اول، متأثر از اسلام و تعالیم دینی است، اما همانند سایر مکاتب پیش از خود، نمی‌تواند موجودیتی بالکل مستقل و بریده از دیگر فرقه‌های اندیشگی و معرفتی داشته باشد. خصوصاً که مسلمانان به دلیل شکل‌گیری نهضت ترجمه در دوران عباسی با آثار و تعالیم دینی و عرفانی یونان و روم، نوشته‌ها و آثار فکری هندوستان و شرق آسیا و نیز تعالیم کلیسا و تورات و.... آشنایی پیدا کرده بودند.

از مهم‌ترین این نحله‌های معرفتی که به دلیل تقدم زمانی و توجه ویژه به مباحث انسان‌شناختی و هستی‌شناختی، تأثیر غیر قابل انکاری بر فرقه‌های عرفانی پس از خود در ادوار مختلف داشته، گنوسیزم است. از آنجا که مولانا در بین عرفای مسلمان و مثنوی او در بین آثار نظم عرفانی، جایگاه برجسته و منحصر به فردی دارد و تقریباً اکثر مضامین مورد تأکید در عرفان اسلامی، به نوعی در مثنوی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ بر آن شدیم تا در این پژوهش به این پرسش پاسخ دهیم که کدام‌یک از مضامین و باورهای مشابه گنوسی در مثنوی آمده است؟

۱. Manichaeism

۲. Gnosticism

۳. Taoism

۱. پیشینه پژوهش

درباره تأثیر گنوسیزم بر آموزه‌های مثنوی، تحقیقات محدودی انجام شده است. یکی از این پژوهش‌ها مقاله‌ای با عنوان «روح، صدف، مروارید (تأثیر اندیشه‌های گنوسی بر مثنوی)» از آرمیده (۱۳۹۵) است. چنان که از نام مقاله پیداست تنها سه موضوع نام برده در این اثر، مورد بررسی قرار گرفته است و نگاه جامعی به کل مضامین مشترک بین مثنوی و گنوسیزم نشده است.

مقاله دیگر با عنوان «دیباچه مثنوی و اشعار گنوسی» از اسماعیل پور (۱۳۷۷) است. این مقاله، پژوهشی در خور تحسین و راه‌گشا است که به بررسی و تحلیل دیباچه مثنوی بر اساس آموزه‌های گنوسیزم پرداخته است. چنان که مشاهده می‌شود هر دوی این پژوهش‌ها به صورت جزئی به تحلیل برخی مضامین و ابیات خاص در مثنوی پرداخته‌اند. تمرکز اصلی این تحقیق بر تحلیل مقایسه‌ای باورهای گنوسی در شش دفتر مثنوی است. این پژوهش می‌کوشد نگاهی جامع به این مبحث داشته باشد.

۲. فرقه‌های عرفانی مورد بررسی

۲-۱. گنوسیزم

«گنوس واژه‌ای یونانی است از ریشه هندواروپایی (gn-gno) به معنی دانش و معرفت که آن را با دانش در انگلیسی (know) و معرفت در سانسکریت (jnana) هم‌ریشه می‌دانند» (هالروید^۱، ۱۳۸۷: ۹۷). سن^۲ در کتاب خود به نام ایران در زمان ساسانیان، کیش گنوسی را این گونه تعریف کرده است: «کیش گنوسی گونه‌ای عرفان شرقی است، باقی‌مانده از ادیان قرون نخستین میلادی؛ که اوایل میلاد مسیح، رنگ مسیحی به خود گرفته و با عقاید ثنوی درآمیخته است.» (سن، ۱۳۷۵: ۷۰).

اساس کیش گنوسی مبتنی بر مکاشفه و اشراق و معرفت اشراقی و ثنویت مبداء؛ یعنی اعتقاد به دو اصل خیر و شر است و خلاص و نجات روح انسان از عالم شر و ماده، هسته اصلی عقاید گنوسی است. براساس این عقیده، راه بازگشت روح به عالم نور، عبارت است از معرفت به حقیقت و زهد و امساک در دنیا (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

۱. Holroyd, S.

۲. Christencen, E.

«اگر بپرسیم گنوسیه از چه سنت تاریخی ای نشأت گرفته است با گمانه‌زنی‌های تاریخی متعددی روبه‌رو می‌شویم. محققان مدرن معتقدند عناصری از فکر یونانی، بابلی، مصری و ایرانی، جدا جدا یا با هم به اضافه عناصری از یهودیت و مسیحیت در شکل‌گیری گنوسیه اثر داشته است. به نظر می‌آید گنوسیه اساساً محصول تلفیق باشد و به همین دلیل هر کدام از این نظریه‌ها می‌تواند درست باشد» (یوناس، ۱۳۴۰: ۱۳۹۸).

با بررسی عقاید گنوسی می‌توان نتیجه گرفت که این آیین نیز آیینی است التقاطی و ترکیبی است از آراء و اندیشه‌های مختلف به ویژه اندیشه‌های شرقی همچون ثنویت ایرانی و عرفان یهودی و نجات‌بخشی ایرانی-مسیحی، باورهای افلاطونی و نوافلاطونی، فلسفه هلنی و... چنانکه معین معتقد است: «حکمت گنوسی معجونی از معتقدات نوافلاطونی و شرقی درباره اخلاق و کائنات بود و در عین حال با آیین یهودی و مسیحی ارتباط و جنبه دینی داشت، ولی چون با اصول جزمی و قوانین مبارزه می‌کرد، از دین کلیسا باز شناخته می‌شد. گنوستیسیم، ادیانی را که به صورت دستگاه و سازمان دنیوی قهاری درآمد بودند مایه انحطاط می‌شمرد» (معین، ۱۳۳۶: ۳۴۷-۳۵۱).

آیین‌های گنوسی در دامان آیین مسیحیت رشد کردند، اما در برخی موارد با مسیحیت اختلاف داشتند. از جمله عقایدی که باعث مخالفت آباء کلیسا با کیش گنوسی شد، این بود که گنوسی‌ها عالم را آفریده‌خدایی غیر از خدای متعال می‌دانستند. آنان به تورات ایمان نداشتند و یهوه، خدای تورات را موجودی اسفل می‌دانستند که آفریننده جهان مادی است. دیگر اینکه معتقد بودند عیسی در واقع متولد نشد و آلام و دردها را تحمل ننمود و وفات نیافت؛ آنان عیسی را موجودی الهی و جاوید می‌دانستند که پیش از پیدایش جهان در میان گروهی از مجردات ازلی مرکب از دو جنس اناث و ذکور زندگی می‌کرد. در آن دوره ذات مقدس باری تعالی از این دنیای مادی پر از شر به کلی دور بود و در درجه پایین‌تر از او، قوای روحانی ازلی قرار داشتند؛ از جمله قوه خالق عالم مادی که در تورات «یهوه» نامیده می‌شود. چون عیسای رئوف و مهربان، مشاهده کرد که در زمین فساد و گمراهی به حد کمال رسیده است، نقابی از جسم و پیکر انسانی بر خود آراست و روی زمین آمد و آدمیان را که با عالم ماده و اجسام پلید خود در تنازع بودند، تعلیم داد که به وسیله ریاضت و زهد، جسم خود را مهار کرده برای فکر و ضمیر، خردی جاوید حاصل کنند و خود را از بند و

زنجیر عالم ماده رها سازند و موجودی علوی و مجرد شده به نعمت بقا و ابدیت نایل شوند (ناس، ۱۳۹۰: ۶۲۹).

۲-۲. فرقه‌های گنوسی

فرقه‌های گنوسی اغلب مسیحی‌اند؛ مانند شمعونیان، والتینیان، پیروان بازیلیدس و... اما تعدادی فرقه غیرمسیحی نیز در میان آنان به چشم می‌خورد که بزرگ‌ترین آنان مانویان و صابئین هستند.

۲-۲-۱. مانویت

مانویت را می‌توان آخرین فرقه گنوسی و تنها طریقه گنوسی دانست که به گونه بسیار گسترده‌ای انتشار و مدت طولانی تداوم یافت. تاریخ مانویت از قرن سوم تا پانزدهم میلادی به درازا می‌کشد و دامنه آن حتی تا اروپا وسعت می‌یابد. آنان در سده سیزدهم میلادی به دست مغولان قتل عام شدند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۶۹). مانی پسر پاتک در مردنیو نزدیکی بابل به دنیا آمد و بعد از تاج‌گذاری شاپور اول ساسانی به دربار او راه یافت و شاپور، کیش او را پذیرفت، اما در زمان سلطنت بهرام پسر شاپور به تحریک «کرتیر» موبد بزرگ به زندان افتاد و درگذشت. او بزرگ‌ترین طریقت گنوسی را بنیان نهاد.

کیش مانوی از کیش‌های گنوسی بر پایه دوگانه‌باوری بود که عهد عتیق را مردود می‌شمرد و معتقد به «مسیح روحانی» بود که جسمیت نیافته و از این رو به صلیب کشیدن او صوری بوده است. مانی، سرشت روح را خیر و سرشت اصلی جسم را شرارت می‌داند. به عقیده مانویان، بخش عمده نور اسیر ظلمت در وجود انسان جمع است و این نور پیوسته به وسیله تناسل از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود. از این جهت تنها راه تقوا و فضیلت، ترک این دنیا است. از جمله اندیشه‌های مشترک در میان مانویان و عارفان مسلمان، تصور بدینانه از دنیا و شوق وافر برای فرار از این دنیا است. مانویت بیش از آنکه بر جنبه‌های نظری عرفان تأثیرگذار باشد بر جنبه عملی آن تأثیر نهاد؛ زندگی در صومعه‌ها که آن را «مانستان» می‌نامیدند، علاقه به سماع و موسیقی و توجه به مسافرت دائم از مواردی است که ارتباط آداب و سنن آن‌ها را با صوفیه نشان می‌دهد (جعفری، ۱۳۵۷: ۴۳-۵۴).

نمونه‌ای از تمثیل‌های مانوی:

«چونان شبانی که شیری ببیند
که برای نابودی گله اش می آید، چه او نیرنگ آغاز می کند
و بره ای را گرفته، آن را به عنوان دام به کار می گیرد
تا آن شیر را دستگیر کند:
زیرا با یک بره تنها همه گله اش را نجات می دهد،
پس از این کارها، به درمان آن بره می پردازد
زیرا به دست شیر زخمی شده است:
چنین است راه پدر که فرزند برومندش را گسیل داشت:
و او از خویشتن دوشیزه خود را هست بخشید
که به پنج نیرو مجهز شده است،
تا بتواند بر ضد پنج مگاک تاریکی نبرد کند...
او دوشیزه خود را - که از روح اوست - بدانها نشان داد،
آنان در مگاک خویش به جنبش افتادند،
و خواستند خویشتن را بر او فراز کشند، دهان شان را گشودند
و خواستند که او را ببلعند،
او قدرت دوشیزه را به سرعت در دست گرفت و او را بر آنها گستراند...
همه آنها را به بند کرد،
در حالی که آنها از آن بی خبر بودند»

(اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۲۰۶-۲۰۷)

۲-۲-۲. صابئین

صابئین به نام های مختلفی خوانده می شدند؛ از جمله مغتسله، مندایی، نصورایی؛ آنان از اردن به سواحل فرات و دجله و بین النهرین - ناحیه ای که به میسان معروف است - مهاجرت کردند و یحیی تعمیددهنده را مقتدای خود می دانستند. چون یکی از اصول اعتقادی آنان غسل کردن و شست و شو در آب جاری بوده بدین نام (مغتسله) مشهور شده اند. اما آنان خود را ماندایی می خوانند؛ «مندا» واژه ای است از زبان آرامی شرقی به معنی شناخت و عرفان.

زرین کوب می‌گوید: این فرقه در ابتدا در ناحیه فلسطین سکونت داشتند، اما به سبب آزار و سخت‌گیری‌های یهودیان آن سرزمین از آنجا کوچ کرده، ابتدا مدتی در حرّان ساکن شدند و پس از آن به بابل رفتند و در آنجا به جهت مقالات گنوسی به عنوان مندایی (گنوسی) خوانده می‌شدند. تأثیر ثنویت عصر اشکانی هم در آرای این گروه قابل ملاحظه بود (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۹۴).

منداییان به غسل و تعمید با آب جاری اهتمام ویژه‌ای دارند. از نظر آنان، آب جاری نه تنها پلیدی ظاهر، بلکه گناه و پلیدی باطن را می‌شوید. علاوه بر آب، نور هم در آیین مندایی از تقدس ویژه‌ای برخوردار است و نور را مانند آب، نشانه حیات و طهارت می‌دانستند. شهرستانی درباره سابقه تاریخی صابئین می‌گوید: صابئین نخستین کسانی بودند که به عاذیمون و هرمس -همان شیث و ادریس- اعتقاد داشتند و پیامبران دیگر را قبول نداشتند. با وجود آنکه صابئین موحدند و به خدای یگانه ایمان دارند، اما آیین آن‌ها ثنوی و مبتنی بر کشمکش دائمی میان عالم نورانی و عالم ظلمانی است. آنان در کنار وجود احدیت به سیصد و شصت شخص روحانی یا ائون معتقدند که وکیل و دستیار خداوند در آفرینش جهان و اداره امور عالم‌اند. دست‌نوشته‌های مندایی در کتابی به نام گینزا و در دو مجلد گینزای چپ و گینزای راست گرد آمده است. در این آیین نیز همانند کیش مانوی سه دوره زمانی وجود دارد که در دوران سوم، جهان تنها از آن موجودات روحانی و انسان‌های پاک می‌شود، اما برخلاف کیش مانوی، نور به قصد تصرف عالم ظلمت به تاریکی حمله‌ور می‌شود (شهرستانی، ۱۳۸۱: ۴۱).

این فرقه، تنها فرقه عرفانی قبل از اسلام است که تا امروز باقی مانده و آثار و کتب مذهبی آنان نیز تا امروز باقی است. دین صابئین در حقیقت نوعی دیانت گنوسی است آمیخته با بعضی عناصر از آیین هلنیستی و پاره‌ای تعالیم نوافلاطونی.

زرین کوب، صابئین را از نوع جمعیت‌های سرّی و نظیر جمعیت فیثاغوریان قدیم می‌داند که به احتمال قوی تأثیر آن‌ها در ایجاد جمعیت سرّی اخوان‌الصفاء هم که با افول تدریجی صابئین در اوایل قرن چهارم طلوع کردند باید قابل ملاحظه بوده باشد؛ خاصه که اخوان‌الصفاء نیز در بعضی مسائل مثلاً اظهار تکریم و علاقه در حق هرمس و در مسئله تشابه و انطباق بین عالم صغیر و کبیر تا حدی شباهت به صابئین داشته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۷۲).

۳-۲. اصول مکتب گنوسیزم

در یک نگاه کلی می توان مهم ترین اصول مکتب گنوسیزم را در چند دسته زیر تقسیم بندی کرد:

۱- خداشناسی شامل: ناشناخته بودن ذات الهی، معرفت، طباع تام، معرفت اشراقی، نور و ظلمت

۲- جهان شناسی شامل: جهان، صدور عالم مادی، شرور عالم مادی و زهد

۳- انسان شناسی شامل: خوارشماری نفس و جسم، ستایش روح، اسارت روح، غفلت، جبر و اختیار، انسان کامل، عالم کبیر و عالم صغیر

۴- فرجام شناسی شامل: رستگاری، منجی، مرگ و تناسخ (جعفری، ۱۳۹۰: ۷۵).

۴-۲. تأثیر گنوسیزم بر عرفان اسلامی

اندیشه های عرفانی در ادوار مختلف، خلاصه و برگزیده ای از اصول اخلاقی و معرفتی ادیان و مکاتب برجسته شناختی پیش از خود هستند. عرفان اسلامی نیز با وجود موصوف بودن به صفت اسلامی از این قاعده مستثنی نیست. آیین گنوسی به عنوان یکی از کهن ترین آیین های عرفانی که دارای قدمتی دیرینه نسبت به آیین هایی مانند بودایی، مانویت، عرفان یهود و... است از مهم ترین منابع مؤثر بر عرفان های پس از خود است. شواهد، بیانگر آن است که عرفان اسلامی نیز از این نوع تأثیرپذیری برکنار نبوده و یا حداقل با احتیاط می توان گفت تشابهات قابل توجهی بین آموزه های عرفان اسلامی با تعالیم گنوسی وجود دارد.

زرین کوب در مورد تأثیر گنوسیزم بر عرفان اسلامی و تشابه آن ها می گوید: «کثرت مجالس مناظره که بین متکلمان اسلام از یک سو و علمای یهود و نصاری و مجوس و مانوی از سوی دیگر - که در بغداد روی می داد- سبب شد که صوفیه با مقالات پیروان ادیان دیگر سروکار پیدا کنند و طبعاً چیزهایی هم از آن ها اقتباس کنند و ظاهراً بدینگونه با آرای گنوسی آشنایی یافته و دانسته یا ندانسته چیزهایی هم از آن ها اخذ کرده اند» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۵۸).

با توجه به این مقدمات، اکنون به موضوع اصلی تحقیق - که بررسی و تحلیل مضامین مشابه در دفاتر شش گانه مثنوی و تعالیم گنوسیزم است - می پردازیم.

۳. ردّ پای اندیشه‌های گنوسی در مثنوی

۳-۱. خدانشناسی

۳-۱-۱. ناشناخته بودن ذات الهی

در مذاهب گنوسی، خدای متعال، ابدی و ازلی و برتر از قیاس و گمان انسان است. این خدای بزرگ، وجود مطلق و منشاء هستی است که او را «پدر بزرگی» و نور مطلق می‌نامند. گنوسی‌ها ذات الهی را یکسره فهم ناشدنی و غیرقابل شناخت می‌دانستند و معتقد بودند عقل ناقص انسانی راه به شناخت او نتواند برد (ناس^۱، ۱۳۹۰: ۱۱۵).
در متون هرمسی درباره خداوند (آتوم) آمده:

« به تصور در آوردن آتوم مشکل است
تعریف کردن وی غیرممکن است
ناقص و فانی به سادگی نتواند
دریابد کمال جاودان را
آتوم کل است و مدام
او واقعیت مطلق اعلی است
او سرشار از اندیشه‌هایی است که برای حواس، درک ناشدنی است
او معرفتی همه جانبه را در خود جای داده است
آتوم عقل ازلی است، عقل اعظم
او مکنون است
با این حال در همه جا مشهود است
وجودش را تنها با تفکر می‌توان شناخت.
با این حال صورت او فرا چشم ما مرئی است
او بی‌جسم است، با این حال همه جا تجسم می‌یابد...
آتوم کامل است چونان عدد یک
که در خود همچنان باقی است خواه ضرب گردد و خواه تقسیم

۱. Noss, J.

شامل همه اعداد است...»

(فرک و گندی^۱، ۱۳۸۴: ۷۱-۷۳).

مولانا نسبت به دنیا نگاهی معقول تر و پذیرفتنی تر دارد. وی دنیا را هر آن چیزی می داند که انسان را به خود مشغول بدارد و از هدف اصلی خلقت - که شناخت خویش و خداوند است - باز بدارد. عارف در تلاش برای رسیدن به معرفتی عمیق تر از خداوند هست و به همین جهت از پدیده های جهان به عنوان ابزاری برای کسب معرفت بهره می برد؛ زیرا جوهر ذات الهی هرچند پنهان و غیر قابل شناختن است، اما آثار و مصنوعات او محسوس و قابل شناخت و از این روی که رهنما به سوی هستی خداست ارزشمند است:

یا خَفِيَ الذَّاتَ مَحْسُوسَ الْعَطَا	أَنْتَ كَالْمَاءِ وَ نَحْنُ كَالرَّحَا
أَنْتَ كَالرَّيْحِ وَ نَحْنُ كَالْغُبَارِ	تَخْفَى الرِّيحُ وَ غَبْرَاهَا جَهَارِ
تو بهاری ما چو باغ سبز خوش	او نهان و آشکارا بخششش
تو چو جانی ما مثال دست و پا	قبض و بسط دست از جان شد روا
تو چو عقلی ما مثال این زبان	این زبان از عقل دارد این بیان

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۵: بیت ۳۳۱۰-۳۳۱۴)

ابیات زیر نیز مجدداً به مضمون ناشناخته بودن ذات الهی اشاره دارد:

زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جوید در ذات خدا
آنکه در ذاتش تفکر کردنیست	در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او زیرا به راه	صد هزاران پرده آمد تا اله

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۴: بیت ۳۷۲۳-۳۷۲۵)

۱. Freke, T. & Kennedy, P.

۲-۱-۳. معرفت

از مسائل مهم آیین گنوسی و در حقیقت رکن اصلی این آیین، رسیدن به «معرفت تامه» است. بدین جهت این مکتب را فلسفه ادریه و پیروان آن را «ادریون» نامیده‌اند (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۲۹۹).

به عقیده گنوسیان، روح انسان عنصری آسمانی است که در جسم مادی اسیر شده، اما انسان گوهر وجودی خویش را فراموش کرده است؛ رسالت انسان در این جهان آزاد کردن این روح است و انسان، تنها به وسیله معرفت می‌تواند به شناخت این گوهر درونی دست یابد و به رستگاری برسد.

در متون هرمسی آمده:

«برای معرفت آتوم (خداوند) باید در هویت او سهیم گردی، زیرا هر قرینی حقیقتاً قرین خود را می‌جوید. جهان مادی را فرو گذار، و خویش را در نظر آر که بی اندازه گران‌بهای» (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۸۶).

مولانا نیز در بیانی مشابه این اندیشه، معتقد است از طریق معرفت و کشف و شهود قلبی است که می‌توان به گلشن الهی راه یافت و نه به واسطه علوم مادی:

گلشنی کز گل دمد گردد تباه	گلشنی کز دل دمد وا فرحتاه
علم‌های بامزه دانسته مان	زان گلستان یک دو سه گل‌دسته دان
زبون این دو سه گل‌دسته‌ایم	که در گلزار بر خود بسته‌ایم

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۶: بیت ۴۶۵۰-۴۶۵۲)

از نظر وی کشف و شهود که محصول ریاضت و صفای باطن است بر علوم ظاهری و دلایل فلسفی ترجیح دارد.

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد

سایه خواب آرد ترا همچون سمر چون برآید شمس انشوق القمر
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۱۱۶-۱۱۸)

داستان «مری کردن چینیان و رومیان» بیان ارزشمند بودن معرفتی است که از راه کشف و شهود بدست می آید. در این داستان، رومیان اهل کشف و شهودند و چینیان مظهر علم بحثی و از طریق عقل کسبی بدست می آید (جعفری، ۱۳۹۰: ۹۹).

۲-۳. جهان شناسی

۱-۲-۳. پست و بی ارزش بودن جهان مادی

گنوسی ها این جهان را آفریده خداوند متعال نمی دانند، بلکه معتقدند خدایی زبردست آن را آفریده و به همین سبب آن ها این جهان مادی را پست و بی ارزش می شمارند. به عقیده گنوسیان، جهان مادی هیچ ارزش و وجه مثبتی ندارد و از این رو، به طور کلی دنیای ماده را نفی می کنند و آن را فاقد اعتبار و قلمرو حکومت نیروهای اهریمنی می دانند. از نظر آنان، جهان، تاریک ترین سیاه چاله آفرینش است که ماده و شر و جهل در آن به سر می برند (اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۲۰۵).
در انگدروشان آمده:

از این زمین ترسناک

و آسمان هایی که فرو می افتند

....مرا راه بنماید

به آن زمین بی لرزش

آن قامت ارجمند

که مرا خواهد برد؟

(وامقی، ۱۳۶۱: ۱۲۰۱-۱۲۶۸)

مولانا معتقد است این جهان، تجارت خانه ای است که در برابر تمایلات و لذایذ آن باید نقدینه وجود خود را بپردازید، اما برخلاف نگاه گنوسیه که دنیا را به صورت کلی نفی

می‌کنند در نگرش مولانا این نفی مطلق و همه‌جانبه وجود ندارد و عالم از این جهت که می‌تواند محل تکامل انسان باشد، دارای وجهه مثبت نیز هست و این جهان را مانند درختی می‌داند که انسان در آن به پختگی و کمال می‌رسد.

این جهان همچون درخت است ای کرام	ما برو چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را	زانک در خامی نشاید کاخ را
چون پیخت و گشت شیرین لب‌گزان	سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
چون از آن اقبال شیرین شد دهان	سرد شد بر آدمی ملک جهان

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۳: بیت ۱۲۹۳-۱۲۹۶)

در حقیقت، نوع تعامل انسان با دنیا و طریقه بهره‌مندی از آن است که دنیا را ابزاری جهت دستیابی بیشتر به کمال معنوی انسان و یا عامل غفلت و تباهی انسان می‌سازد. ابیات زیر هم به همین مضمون اشاره دارد:

چیست دنیا از خدا غافل بدن	نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول	نعم مال صالح خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است	آب اندر زیر کشتی پستی است
چونکه مال و ملک را از دل براند	زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۹۸۳-۹۸۶)

۲-۲-۳. صدور عالم مادی

به عقیده گنوسی‌ها، آفرینش جهان مادی توسط خدای متعال صورت نگرفته، بلکه خدایی که در سطحی پایین‌تر است آن را آفریده است. از نظر آنها، میان خدای جهان مادی و خدای متعال، خدایان دیگری واقع شده‌اند که فرمان و دستورات خدای متعال از طریق آنها به جهان مادی می‌رسد و هرچه این دستورات و فرمان‌ها به جهان مادی نزدیک‌تر می‌شود از ارزش معنوی آن کاسته می‌شود و پست‌تر می‌شوند. آنها این خدایان واسطه را ائون می‌نامند. گروهی آنها را مؤنث و گروهی آنها را مذکر می‌دانند که هر جفت از آنان، ائون‌های بعدی را به وجود می‌آورند (فروزنده، ۱۳۷۷: ۲۱۲).

در متون هرمسی درباره طبقات آفرینش آمده:

آتوم (خداوند) عقل کیهانی را می آفریند
عقل کیهانی، خود کیهان را می آفریند
کیهان، زمان را می آفریند
زمان، تغییر را می آفریند...

(فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۱۳)

اعتقاد به وجود دو خدای جداگانه که یکی از آن‌ها در عرش خود در حالت تنزیه مطلق نشسته و خدای دیگری که در مقامی پایین تر مسئول آفرینش جهان است در درون خود، متضمن باور به دوخدایی و شرک است و طبیعی است که این نوع نگاه در جهان بینی مولانا که مسلمانی موحد و فراتر از آن عارفی شیفته حق است، جایی ندارد. از این رو، این موضوع -یعنی اعتقاد به وجود خدای بالاتر و خدای درجه دوم- وجه تمایز نگاه مولانا نسبت به باور گنوسی ثنویت محور است. وی همچون سایر حکما معتقد است که خداوند کاینات را براساس نظام احسن و به ترتیب نزول از اشرف به اخس آفریده است که از پست ترین مرتبه حیات؛ یعنی جمادی شروع شده و به مرحله حیوانی در این دنیا ختم می شود. بالاترین مرتبه حیوانی نیز، مقام اشرف مخلوقات است که خاص انسان است:

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر (۴): بیت ۳۶۳۷-۳۶۳۹)

باز از حیوان سوی انسانیش	می کشید آن خالقی که دانیش
هم چنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقل‌های اولینش یاد نیست	هم ازین عقلش تحول کردنیست
تا رهد زین عقل پرحرص و طلب	صد هزاران عقل بیند بوالعجب
گر چو خفته گشت و شد ناسی ز پیش	کی گذارندش در آن نسیان خویش

باز از آن خوابش به بیداری کشند که کند بر حالت خود ریش خند
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۴: بیت ۳۶۴۶-۳۶۵۱)

۲-۲-۳. شرور عالم مادی

نزاع مستمر بین خیر و شر در جهان و نفس انسان را می‌توان مضمونی مانوی دانست؛ در کیش مانوی «زروان» یا «پدر بزرگی» خدای خیر است که در رأس همه خدایان قرار دارد و شهریار سرزمین روشنی است و پادشاه تاریکی یا شهریار ظلمت که آفریننده ماده و جهان مادی است، خدای شر است (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۳۳).

از دیدگاه مولانا شرور نسبی‌اند، چه بسا امری واحد که برای فردی خیر و برای فردی در موقعیت دیگر شر محسوب می‌شود. مولانا معتقد است وجود شر در عالم با حکمت خداوند منافاتی ندارد و نشان‌دهنده قدرت و مهارت اوست، مانند نقاش ماهری که هم مهارت در به تصویر کشیدن زیبایی‌ها دارد و هم زشتی‌ها.

کرد نقاشی دو گونه نقش‌ها	نقش‌های صاف و نقشی بی‌صفا
نقش یوسف کرد و حور خوش‌سرشت	نقش عفریتان و ابلیسان زشت
هر دو گونه نقش استادی اوست	زشتی او نیست آن رادی اوست
زشت را در غایت زشتی کند	جمله زشتی‌ها به گردش برتند
تا کمال دانشش پیدا شود	منکر استادیش رسوا شود
ور نداند زشت کردن ناقص است	زین سبب خلاق گبر و مخلص است
پس از این رو کفر و ایمان شاهدند	بر خداوندیش و هر دو ساجدند

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۲: بیت ۲۵۳۷-۲۵۴۳)

چنان که می‌بینیم خالق شر و خیر، دو نیروی جداگانه -چنان که مانویان می‌پندارند- نیست؛ بلکه قادر یگانه مطلق، خالق تمام آن چیزی است که موجود است و بسته به نوع نگاه، جایگاه و شرایط ماست که نام خیر یا شر به خود می‌گیرد.

۳-۳. انسان‌شناسی

۳-۳-۱. اسارت و غربت روح در جهان ماده

یکی از باورهای گنوسیان، باور به غربت و بیگانگی روح انسان در جهان مادی است. در مزمور ۲۵۰ از زبور مانوی، متنی وجود دارد که به همین مضمون غربت روح اشاره دارد:

ای عیسی، ای یگانه فرزند! نجاتم ده!
جامه زمینی از خویشتن خواهم سترد
آن را فرو خواهم گذارد، آن آتش تزویر را
اردوگاه دشمنان، با زرّه فارقلیط بر آنان چیره خواهم گشت

(آلبری، ۱۳۸۸: ۱۰۴)

غربت انسان، مفهومی است که در جای جای آثار و کلام عرفا به مناسبت‌های مختلف بدان اشاره شده است. مولانا نیز در نی‌نامه - که به مثابه مقدمه، خلاصه و در حکم فاتحه‌الکتاب مثنوی است - از نخستین بیت:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
وز جدایی‌ها شکایت می‌کند....

تا حدود ۱۰ بیت بعد به شرح ناله و زاری و حس تنهایی و بی‌همدم بودن روح انسان نوعی و به خصوص روح انسان کامل - که اینجا نی، نماد آن است - از جدایی از عالم روح و جهان مبدأ - که نیستان نماد آن است - می‌پردازد. روح انسان - گاه در قالب شمس تبریزی به عنوان انسان کامل - در غربت این عالم اسیر می‌شود:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست
شمس جان باقی‌ای کش امس نیست

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۱۱۹)

چون که هر جزوی بجوید ارتفاق
چون بود جان غریب اندر فراق
گوید ای اجزای پست فرشی‌ام
غربت من تلخ‌تر، من عرشی‌ام

میل جان اندر حیات و در حی است ز آن که جان لامکان اصل وی است
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۳: بیت ۴۴۳۴-۴۴۳۷)

و گاه در قالب شادی روح در لحظه جدایی از جسم و مرگ بدن و رهایی از دنیای بیگانه
مادی، از نجات خود سخن می‌گوید:

گفت جفت امشب غریبی می‌روی از تبار و خویش غافل می‌شوی
گفت نه نه بلکه امشب جان من می‌رسد خود از غریبی در وطن
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۳۵۷۳-۳۵۷۴)

و ابیات دیگری مشتمل بر مضمون فوق در مثنوی وجود دارد که این مقاله مجال ذکر تک
تک آن‌ها را ندارد.

۲-۳-۳. اسارت روح در تخته بند تن

از باورهایی که در کیش گنوسی دیده می‌شود، اسارت روح در قالب بدن است. انسان،
مرکب از دو عنصر روح و تن است؛ بدن متعلق است به عالم ماده و روح از جنس عالم اعلی.
در زبور مانوی متنی گنوسی وجود دارد که به همین مضمون اشاره دارد:

«غیرممکن است آدمی به سرور ابدی رسد

تا زمانی که در بند جسم اسیر است.

آدمی می‌باید در این زندگی روح خویش را پرورش دهد

آنطور که به وقت ورود به جهان دیگر

یعنی آنجا که شایسته دیدار آتوم می‌شود، راه خود را گم نکند.»

(فرک و کندی، ۱۳۸۴: ۱۷۸)

مولانا در جایی نسبت روح و اسارت آن به جسم را، همانند نسبت آبی پاک در آمیخته با
گل و یا برکه‌ای گل آلود می‌داند:

آب صافی در گلی پنهان شده جان صافی بسته ابدان شده
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۱۵۵۹)

آب خوش کو روح را همشیره شد در غدیری زرد و تلخ و تیره شد
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۱۳۱۴)

و گاه روح را به مرغی در قفس تشبیه می کند:

ور پذیرایی چو برخوانی قصص مرغ جانست تنگ آید در قفس
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر (۱): بیت ۱۵۸۳)

در ابیاتی نیز با بهره‌مندی زیرکانه از داستان حبس یوسف زیباروی در چاه حسد، روح آدمی را به حضرت یوسف و جسم و دنیای ماده را به چاه و زندان تشبیه کرده است:

یوسف وقتی و خورشید سما وین چه و زندان برآور رو نما
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۲: بیت ۳۱۷۷)

زین چه شش گوشه گر نبود برون چون برآرد یوسفی را از درون
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۶: بیت ۴۷۵۳)

۳-۳-۳. تضاد بین جسم و روح

به عقیده گنوسیان جسم و روح در تقابل هم قرار دارند و میان آن‌ها کشمکش دائمی برقرار است؛ زیرا جان آدمی از جهان دیگر است و می‌کوشد دریچه‌ای از آن جهان بر آدمیان بگشاید و انسان را در فضای نورانی قرار دهد، اما جسم خاکی آدمی را به سمت دنیا و تعلقات آن سوق می‌دهد.

مولانا این حقایق را بسیار زیبا در اشعار خود به تصویر می‌کشد و در خلال داستان‌های زیبای خود به کشمکش میان جسم و روح اشاره می‌کند. این مضمون در مثنوی چنین آمده است:

میل تن در سبزه و آب روان
میل جان اندر حیات و در حی است
ز آن بود که اصل او آمد از آن
زانکه جان لامکان، اصل وی است
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۳: بیت ۴۴۸۵-۴۴۸۶)

جان گشاید سوی بالا بال‌ها
تا تو با من باشی ای مرده وطن
در زده تن در زمین چنگال‌ها
پس ز لیلی دور ماند جان من
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۴: بیت ۱۵۶۰-۱۵۶۱)

روح می بردت سوی چرخ برین
خویشتن را مسخ کردی زین سفول
سوی آب و گل شدی در اسفلین
ز آن وجودی که بُد آن رشک عقول
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۵۴۳-۵۴۴)

۴-۳-۳. آرزوی رسیدن به اصل الهی و نجات

آرزوی وصال به سرچشمه الهی و نجات از این عالم از دیگر باورهای گنوسیان است. در زبور مانوی متنی وجود دارد که به همین مضمون اشاره می‌کند. در مزمور ۲۶۱ از زبور مانوی آمده است:

«نجاتم ده! ای مسیح خجسته، ای منجی ارواح مقدس

از آسمان گذر کنم و این کالبد را بر زمین نهم

بر صور همی دمند. آنانم فرا همی خوانند سوی جاودانان

کالبد خویش را بر زمین رها خواهم کرد

از آن خاک گرد آمده بودم از دوران کودکی

در راه خداوندگار گام سپرده‌ام»

(آلبری، ۱۳۸۸: ۱۲۱)

مولانا نیز توجه ویژه‌ای به مضمون آرزوی وصال به سرچشمه الهی نشان داده است؛ زیرا هدف غایی و نهایت خواست عارفان پس از طی رنج‌ها و ریاضات کمرشکن، رسیدن به

وصال معشوق ازلی و قرب خداوند است. این مضمون چنان که در بخش بالاتر اشاره شد از دیباچه مثنوی و شروع کلام مولانا، آغاز می شود. بنا بر نظر مولانا پژوهان، تمام مثنوی تفصیل همان نی نامه است و در آن مولانا از زبان نی که رمزی از روح مجرد است، هجران و اشتیاق روح را برای بازگشت به خدا که اصل هستی است، بیان می کند.

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۳)

جزوها را روی ها سوی کل است بلبان را عشق با روی گل است
آنچه از دریا به دریا می رود از همان جا کآمد آنجا می رود
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۷۶۳)

۵-۳-۳. غفلت و فراموشی روح پس از هبوط به این جهان

روح انسان پس از اینکه به جهان مادی هبوط کرد، اصل و منشأ خود را فراموش کرد و دچار غفلت و فراموشی شد. به عنوان مثال، در انجیل حقیقت آمده که غفلت، آفریده پدر بزرگی نیست، بلکه فرزند آشفتگی است که مانع از معرفت به پدر بزرگی می شود:

«آشفتگی را پست شمار!

زیرا بی ریشه است

و در هاله ای از غبار گرداگرد پدر آشکاره گشت

خویشکاری اش پدیداری فراموشی ها و ترس هاست

فراموشی فرزند آشفتگی وحی ناشده بود

اندیشه ای نه از پدر، بل به سبب او آشکاره گشت

معرفت از او پدیدار شد

پس فراموشی باید پاشیده گردد

تا پاره های نور پدر را بشناسد

فراموشی پدید آمد

تا کسی پدر را نشناسد

پس هنگامی که او شناخته شود
فراموشی ناپیدا گردد»

(اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۱۹۳).

مولانا هر چند، از یک سو، غفلت از عالم مبدأ و روزگار الست و درآمیختن با دنیای
ماده و بازماندن از نیل به معرفت الهی را در بسیار جاها می‌نکوهد، اما از سوی دیگر، وجود
غفلت و فراموشی را گاهی اوقات، لازمه زیست در جهان و رمز ادامه بقای بشر می‌داند:

اُستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۶۶).

و غفلت حقیقی را دل بستن به هر آنچه می‌داند که عقل و حواس انسان را مشغول و مصروف
خود سازد و سبب فراموشی یاد خداوند شود؛ حتی اگر از جنس زینت و زیور و شهنایات
نباشد:

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وا رهان
چیست دنیا از خدا غافل بودن نی قماش و نقره و میزان و زن
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۲: بیت ۹۹۹-۱۰۰۰)

وی وابسته شدن روح به تعلقات دنیایی را در همان داستان اول؛ یعنی داستان پادشاه و
کنیزک مطرح می‌کند و به طور رمزی نشان می‌دهد تا روح از تعلق آنچه ناپایدار است،
رهایی نیابد، نمی‌تواند عشق برتر را که عشق پادشاه است، پذیرا شود. این داستان، رمزی از
هبوط انسان است و به همین دلیل بعد از نی‌نامه قرار گرفته و نوعی بیان تقابل میان جسم و
روح است. بنابراین، زرگر باید فدا شود تا کنیزک که به سبب عشق او پای‌بند عشق حقیر
شده، رهایی یابد و شایسته عشقی بزرگ‌تر شود.

زان که عشق مردگان پاینده نیست چون که مرده سوی ما آینده نیست
عشق آن زنده گزین کو باقیست کز شراب جان‌فزایت ساقیست
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۲۱۷-۲۱۸)

۳-۳-۶. سرود مروارید، به مثابه جان کلام مکتب گنوسیزم

مروارید، واژه‌ای ایرانی است و به عنوان نماد و رمز روح، سابقه‌ای بسیار دارد و از سمبل‌های آیین گنوسی نیز به شمار می‌رود؛ به طوری که در بسیاری از آثار گنوسی، روح به مروارید و گاه‌ها گوهر تشبیه می‌شود؛ افلاطون روح را مانند یک کُره می‌انگاشت (یونگ، ۱۴۰۰: ۲۷۹).

مروارید یکی از سمبل‌های آیین میترائیسم نیز به شمار می‌رود. در این آیین، دانه حامل فرّه ایزدی در آب، موجب پدید آمدن مروارید می‌شود. در ایران باستان، مردگان را همراه با مروارید دفن می‌کردند. گذاشتن مروارید در دست راست از دنیا رفته، نشانه خیر و برکت برای وی در جهان دیگر بود (نظامی عروضی، ۱۳۶۹: ۶-۳۵).

در کتاب اعمال توماس حواری که از سده سوم میلادی بر جای مانده است، قطعه کامل و زیبایی درباره اسطوره کهن گنوسی آمده که هبوط، فراموشی و رستگاری روح را وصف می‌کند. این متن به سرود مروارید معروف است و گاهی آن را سرود جامه فخر نیز می‌نامند. خلاصه داستان به این شرح است: شاهزاده جوانی توسط خانواده‌اش از سرزمین مشرق به مصر فرستاده می‌شود تا مروارید گران‌قیمتی را به دست آورد. او ردای خود را از تن در می‌آورد و با لباس سفر به آن سرزمین می‌رود و می‌کوشد شناخته نشود، اما در مصر او را می‌شناسند و از قصد او آگاه می‌شوند و به او غذای فراموشی می‌دهند و اراده‌ایی بر او مسلط می‌کنند. پدر و مادر که متوجه می‌شوند توسط عقابی نامه‌ای برای او می‌فرستند.

«به تو فرزندمان که در مصری، درود!

از ژرفای خواب برخیز

و به سخنان، گوش فرا دار!

به یاد آر تو شهزاده‌ای

مروارید را به یاد آر

کز برای آن به مصر شتافتی»

(اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۴۱)

شاهزاده با این پیام، هدف خود را به یاد می‌آورد و اژدها را فریب می‌دهد و در خواب می‌کند. مروارید را می‌یابد و از مصر بیرون می‌آید. پدر و مادر شاهزاده، جامعه نورانی را برای او می‌فرستند و سرانجام شاهزاده با از تن بر کندن جامعه پلید مصریان و بر تن کردن ردای نور روی به سرزمین اصلی خود که همان مشرق زمین است، می‌نهد.

در حقیقت سرود ترانه مروارید بیان نمادین دستیابی به رستگاری از طریق معرفت است و نامه‌ای که از سوی شهریار برای فرزند فراموش کار، فرستاده می‌شود همان گنوسی یا معرفت است که از جانب پروردگار برای بشر فرستاده می‌شود.

مولانا نیز از تمثیل مروارید در بیان و توصیف ارجمندی روح، بسیار استفاده برده و بدان نظر داشته است:

قطره دل را یکی گوهر فتاد کان به دریاها و گردون ها نداد
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۷۲)

ظاهرش با باطنش گشته به جنگ باطنش چون گوهر و ظاهر چو سنگ
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۴: بیت ۳۳۸)

و صدف که نماد جسم و تن است :

اختیار و جبر ایشان دیگرست قطره ها اندر صدف ها گوهرست
هست بیرون قطره‌ی خرد و بزرگ در صدف آن دُرّ خردست و سترگ
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۱۵۰۴-۱۵۰۵)

کس نیابد بر دل ایشان ظفر بر صدف آمد ضرر نی بر گهر
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۲۵۷۶)

خود چگویم پیش آن دُرّ این صدف نیست الّا کفّ کفّ کفّ کف
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۲۷۳۹)

۳-۴. فرجام شناسی

۳-۴-۱. ضرورت وجود منجی برای رسیدن به رستگاری

در همه فرقه های گنوسی، اعتقاد به یک منجی به چشم می خورد که معرفت نجات بخش را در اختیار انسان قرار می دهد و او را از اصل الهی خویش آگاه می کند. ناجی در باور گنوسی یک انسان نیست. او نوری است که در صورت انسان آشکار شده است. مسیح، منجی هبوط کرده بر زمین است، او هنگام تعمید عیسی - پسر مریم - در جسم او حلول می کند و منجی انسان می شود (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۰۰).

اعتقاد به نجات بخش، تقریباً در تمام ادیان غربی و شرقی به چشم می خورد. مولانا نیز به وجود منجی معتقد است، اما بر خلاف تصور مرسوم که ناجی را در قامت یک انسان برتر بر اساس تعاریف دینی و یا مانند باور گنوسیه، آن را نوری به ودیعه نهاده شده در وجود بشر می دانند، گاهی راه رسیدن به رستگاری را نه صرفاً منجی تعریف شده در ادیان، بلکه دستیابی به عقل کلی و نیز انسانی برخوردار از عقل کامل می داند.

مرتورا عقلیست جزوی در نهان	کامل العقلی بجو اندر جهان
جزو تو از کل او کلی شود	عقل کل بر نفس چون غلی شود
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱: بیت ۲۰۵۶-۲۰۵۷)	

۳-۴-۲. مرگ، نجات بخش روح انسان از این دنیای مادی

مولانا همچون مانویان مرگ را انتقال از عالم سفلی به عالم برتر و در حقیقت، رها شدن روح از زندان جسم می داند. هرچند، باور به مرگ به عنوان عاملی برای رهایی روح از جسم و صعود از عالم ماده به عالم مبدأ، مختص کیش مانوی یا عقاید گنوسی نیست و باوری است مشترک در میان ادیان گوناگون.

مرگ، شیرین گشت و نقلم زین سرا	چون قفس هشتن، پریدن، مرغ را
آن قفس که هست عین باغ در	مرغ می بیند گلستان و شجر
جوق مرغان از برون گرد قفس	خوش همی خوانند ز آزادی قصص

مرغ را اندر قفس زان سبزه‌زار	نه خورش ماندست و نه صبر و قرار
سر ز هر سوراخ بیرون می‌کند	تا بود کین بند از پا برگند
چون دل و جان‌ش چنین بیرون بود	آن قفس را در گشایی چون بود
نه چنان مرغ قفس در اندوهان	گرد بر گردش به حلقه گریگان
کی بود او را درین خوف و حزن	آرزوی از قفس بیرون شدن
او همی خواهد کزین ناخوش حصص	صد قفس باشد به گرد این قفس

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۳: بیت ۳۹۵۱-۳۹۵۹)

البته ابیات در خصوص رهایی روح از زندان جسم در مثنوی بسیار است که ذکر همه ابیات به دلیل محدودیت حجم مقاله ممکن نیست.

۳-۴-۳. اعتقاد به تناسخ برای رسیدن به کمال روحانی

گنوسی‌ان و سایر اهل تناسخ معتقد بودند که هدف از خلقت انسان رسیدن به درجه کمال است و تا کسی به کمال لایق خود نرسد از این جهان مادی بیرون نخواهد رفت، بلکه در قالبی دیگر به زندگانی خود ادامه خواهد داد و این جریان همچنان استمرار خواهد یافت تا سرانجام به کمال روحانی خود دست یابد و شایسته صعود به عالم قدس شود. این دوره متوالی زندگی در اجساد دیگر، تناسخ یا سنسارا خوانده می‌شود (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۰۸) در زبور مانوی قطعه‌ای در رابطه با این مضمون آمده است:

آفرینش کوی زادمرد
که هر لاشه تن را بایسته است
رستاخیز را زود محقق سازید
نیوشد هر که رستگاری کامد (آرزو کند)

(اسماعیل پور، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

مولانا به تناسخ در معنای شناخته شده آن که بازگشت روح پس از مرگ و حلول آن در جسم موجودی دیگر- اعم از انسان و حیوان- در این دنیا و از سر گذراندن حیات دوباره و

دوباره است، معتقد نیست و اصولاً یک مسلمان باورمند به معاد، نمی تواند تناسخ را در این شکل و معنا بپذیرد، اما در خصوص تبدل احوال و نشو و ارتقا که حکمای مسلمان آن را تناسخ تکوینی گفته اند، می گوید:

وز نما مُردم به حیوان برزدم	از جمادی مُردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم	مُردم از حیوانی و آدم شدم
تا برآرم از ملائک پر و سر	حمله دیگر بمیرم از بشر
کلّ شیء هالک الا وجهه	وز ملک هم بایدم جستن ز جو
آنچ اندر وهم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان شوم
گویدم کائناً إلیه راجعون	پس عدم گردم چون ارغنون

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۳: بیت ۳۹۰۱-۳۹۰۶)

مولانا در ابیاتی دیگر، نظر خود را درباره خاصیت جذب و کششی که به صورت بالقوه در تمام اجزای هستی وجود دارد، شرح می دهد. وی برای بیان این صفت از عبارت «حلق داشتن» استفاده می کند و معتقد است که انسان از طریق حلق و با قدرت بلعیدن، غذا و آنچه را متجانس با جسم انسان باشد جذب می کند و این انجذاب و تغییر شکل غذا به خون در بدن را گونه ای تناسخ می خواند. همچنین تبدیل خاک و آب و نور آفتاب به گیاهان و درختان و میوه ها و تبدیل علف و گیاه به گوشت و خون در بدن حیوانات گیاه خوار... و این تغییر و تبدیل ها چرخه ای از تناسخ و تغییر ماهیت را در دنیا تشکیل می دهند:

حلق بخشد خاک را لطف خدا	تا خورد آب و بروید صد گیا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب	تا گیاهش را خورد اندر طلب
چون گیاهش خورد حیوان گشت زفت	گشت حیوان لقمه انسان و رفت
باز خاک آمد شد اکال بشر	چون جدا شد از بشر روح و بصر...

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۳: بیت ۲۲-۲۵)

نتیجه‌گیری

مکتب گنوسی، مکتبی متأثر از جریانات فکری و دینی حاکم بر سده‌های نزدیک به میلاد مسیح و پس از آن، همچون مکاتب یونان باستان و نظام‌های فکری مصری- اسکندرانی و ادیان یهودی، مسیحی و زرتشتی است. اصول بنیادین این مکتب در قالب مؤلفه‌های خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، فرجام‌شناسی و زیرمجموعه‌های آن‌ها قابل بررسی است. از آنجایی که مولانا، علاوه بر قرآن و احادیث و علوم دینی با تفکر یونانی و عقاید افلاطونی و نوافلاطونی آشنایی داشته و احتمالاً از آن‌ها نیز بهره گرفته است در این پژوهش، مثنوی مولانا به عنوان یک اثر عرفانی پس از اسلام از جنبه تأثیرپذیری و داشتن مضامین مشترک با اندیشه‌های گنوسی مورد بررسی قرار گرفت.

در نگاهی کلی به اندیشه‌ها و بن‌مایه‌های آیین گنوسی و اندیشه‌های مولانا در مثنوی با تشابهاتی چند روبه‌رو می‌شویم که از قرار زیر است:

- در مبحث خداشناسی که شامل ناشناخته بودن ذات الهی است، تشابهات محدودی دیده می‌شود، اما در مبحث انسان‌شناسی این قضیه پررنگ می‌شود؛ زیرا یکی از اصول مکتب گنوسیسم، مبحث انسان‌شناسی و جدایی انسان از زادگاه نخستین خویش است و غم غربت او در این جهان مادی که این نگرش را نخست در آغاز مثنوی در نی‌نامه مشاهده می‌کنیم. در داستان پادشاه و کنیزک نیز مولانا به اسارت روح در جسم مادی که ذیل همین بحث است، مفصلاً پرداخته و سپس در جای جای مثنوی با استفاده از تصاویر و تعابیر مختلف از آن سخن گفته است.

- یکی دیگر از اصول گنوسیسم، جهان‌شناسی است که شامل پست‌شماری جهان مادی و بیهوده‌انگاری دلبستگی به آن است. بنا بر خصلت خاص متون عرفانی و دیدگاه عرفا به جهان - که بر پایه بی‌اعتبار دانستن دنیا در ذات خویش است - بارها در دفاتر مختلف مثنوی به این مضمون اشاره شده و مشابهِت‌هایی در این زمینه دیده شده است.

- در فرجام‌شناسی نیز که شامل رسیدن به رستگاری، نیاز به منجی و مرگ می‌شود، مضامین قابل توجه و مشابهِی در دیوان مولانا یافت شده است. همچنین در آثار مکتوب گنوسی، تشبیهات و نمادهایی دیده می‌شود که مولانا نیز برای بازگو کردن مفاهیم عرفانی مشابه همان تمثیل‌ها را به کار گرفته است؛ مانند تشبیه روح اسیر در تخته بند تن به مرغ و پرنده‌های گرفتار در قفس که در دفاتر مختلف به صورت ابیات و در حکایتی چون طوطی و بازرگان

به شکل جداگانه و به صورت حکایت مفصل تمثیلی آمده است. نیز تمثیل مروارید برای روح که از مهم ترین و شاخص ترین تمثیلات گنوسیسم به شمار می رود نیز از نگاه مولانا دور نمانده است.

- باور به ثنویت بنیادین بین خیر و شر و روح و ماده، اعتقاد به وجود خداوندی بلند مرتبه و ناشناخته که هیچ قرابتی با جهان ماده ندارد، چگونگی آفرینش عالم و جایگاه شرور در هستی از طریق جهان آفرینی به نام دمیورژ، خوارداشت جهان، پست انگاشتن جسم مادی، ستایش روح، اعتقاد به حضور نفخه الهی در روح انسانی، نجات و رهایی انسان از راه معرفت از دیگر محورهای اصلی اندیشه گنوسی است که در مثنوی نیز به چشم می خورد.

عقاید مولانا در خصوص مضامین مطروحه، در مواردی نیز مخالف و یا متفاوت از عقاید گنوسیه است. فی المثل در باب خداشناسی، مولانا خلاف اعتقاد به ثنویت و باور به وجود دو خدای بزرگ و خدایی کوچک تر که جهان را خلق کرده به وجود خدایی واحد که همان یگانه خالق است باور دارد. در بحث جهان شناسی نیز مولانا مانند گنوسیه و مانویان، دنیا را به صورت مطلق و بالکل تاریک نمی بیند و نفی نمی کند، بلکه نوع تعامل انسان با دنیا و میزان وابستگی به آن است که سبب مردود و مُضَلّ بودن یا نبودن دنیا و متعلقاتش می شود.

در خصوص بحث منجی در فرجام شناسی گنوسیه، منجی، نوری است که حاصل اکتساب معرفت خداوندی است ولی مولانا، منجی را گاه در قالب عقل کلی و گاه انسان کامل می بیند.

در نهایت در بحث تناسخ، مولانا به تناسخی متفاوت از تناسخ در معنای عام - که بازگشت و زندگی چندین باره روح در جسم مادی است - باور دارد که به نام تناسخ تکوینی شناخته می شود و بیانی از تبدیل عناصر جهان ماده به اجزای وجودی انسان و جذب آن در کالبد بشری است و در معنایی فراتر، عبور انسان از مراحل جمادی و نباتی و رسیدن به مرحله بشری و ملکی است که لزوم گذار از هریک، مردن از مراحل پیشتر و نقل به مرحله بعدی است تا مقام انسان کامل که مسجود و محسود ملائک می شود.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Monireh farzishob



<https://orcid.org/0009-0001-0896-3256>

منابع

- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). *اسطوره بیان نمادین*. تهران: انتشارات سروش.
- _____. (۱۳۶۸). *سروده‌های روشنی*. تهران: انتشارات اسطوره.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۸). *ادیان آسیایی*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات چشمه.
- تقی زاده، حسن. (۱۳۸۳). *مانی شناسی*. به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات توس.
- جعفری، فرشته. (۱۳۹۹). *آیین گنوسی و عرفان اسلامی*. تهران: انتشارات نصیر.
- خلیفه، عبدالحکیم. (۱۳۷۵). *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی. تهران: انتشارات ملی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). *نردبان شکسته*. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
- _____. (۱۳۹۰). *جستجو در تصوف ایران*. چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____. (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*. تهران: انتشارات سخن.
- _____. (۱۳۸۹). *ارزش میراث صوفیه*. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فرک، تیموتی، گندی، پیتر. (۱۳۸۴). *هرمتیکا، حکمت مفقوده فرعونان*. (گزیده‌هایی از متون هرمسی). ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: انتشارات نشر مرکز.
- فروزنده، مسعود. (۱۳۷۷). *تحقیق در دین صابئین مندایی با تکیه بر متون مندایی*. تهران: انتشارات سماط.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۸۲). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- معین، محمد. (۱۳۳۶). تأثیر افکار ایرانی در طریقه گنوسی. *مجله یغما*، ۱۱۲، ۳۴۷-۳۵۴.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسون. انتشارات مولی.