پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،
شماره بیست‌وپنجم،
پاییز و زمستان ۱۴۰۰،
صفحات ۱۵۰- ۱۲۵

بررسی تطبیقی «تبعید روح» در روایت تصوّف اسلامی و گنوسی

حسین شهبازی* محمدرضا عابدی**

چکیده: باور به تبعید روح از خاستگاه علوی به عالم فرودین، و اعتقاد به لزوم بازگشت روح به موطن اصلی، یک موضوع مشترک در تعالیم گنوسی و آموزه‌های تصوّف اسلامی است. این مقاله به شیوهٔ تطبیقی ابعاد مختلف موضوع تبعید روح را در اندیشه باطن‌گرای این دو مکتب بازنموده است. برای نیل به این منظور ابتدا چهارچوب کلی نگاه متصوفه و گنوسیان به مسئلهٔ تبعید روح تبیین شده و سپس درضمن تحلیل ساختار و بن‌مایهٔ دو داستان «قصهٔ سرود مروارید» و «قصهٔ غربت غربی» از داستان‌های رمزی گنوسی و تصوّف اسلامی، وجوه اشتراک و افتراق آن دو مشخص‌گردیده است. نتیجهٔ مقاله نشان می‌دهد که درک کلی از غربت روح و تبعید آن از عالم علوی بن‌مایهٔ مشترک در اندیشهٔ گنوسی و تفکر صوفیانه است بنابراین بهتر است از منظر توارد به این اشتراکات نگریسته شود. هرچند با توجه به سبقت تاریخی اندیشهٔ گنوسی بر تصوف و سمت تقدم طرح بحث تبعید روح در آثار گنوسیان، می‌توان گفت، قصهٔ غربت غربی و رسالهٔ حی‌ابن‌یقظان ابن‌سینا یا نی‌نامهٔ مثنوی از تعالیم گنوسی به‌طور نسبی تأثیر پذیرفته‌اند و به‌نوعی دارای ساختار گنوسی‌اند.

کلیدواژه‌ها: تبعید روح، گنوسی، تصوف، سرود مروارید، غربت غربی

---

*دانش‌آموختهٔ دکتری تخصصی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، (نویسنده مسئول)
e-mail: h.shahbazi@tabrizu.ac.ir
**دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز e-mail:abedi@tabrizu.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله:۱۳۹۸/۸/۱۸ ؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۳/۳۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

مقدمه:

حقیقت روح به عنوان گوهر مینوی هبوط‌یافته بر این عالم و نیازمند تلاش برای رهیدن از سراچهٔ ترکیب و نیل به اصل ملکوتی، یکی از موضوعات مهم در تعالیم آیین گنوسی و تصوّف اسلامی است. این وجه مشترک بنیادین، نگارندگان را برآن داشت تا به شیوهٔ تطبیقی ابعاد مختلف این موضوع را در اندیشهٔ باطن‌گرای این دو مکتب بازنمایند. برای نیل به این منظور ابتدا چهارچوب کلی نگاه متصوفه و گنوسیان به مسئلهٔ تبعید روح تبیین‌شد و سپس با تحلیل ساختار و بن‌مایهٔ دو داستان قصهٔ «سرود مروارید» و قصهٔ «غربت غربی» از داستان‌های رمزی گنوسی و تصوّف اسلامی، وجوه اشتراک و افتراق آن دو مشخص‌گردید.

پیشینه تحقیق

پیش ازاین پژوهشی که به‌طور همه‌جانبه موضوع «تبعید روح» را در آیین گنوسی و تصوف اسلامی بررسی‌کند، به سامان نرسیده است. هرچند پژوهش‌هایی ناظر بر نگاه تطبیقی برجنبه‌هایی از این موضوع وجوددارد؛ مقالهٔ «نگاهی به عرفان مانوی و تطبیق آن با عرفان و تصوف اسلامی» (۱۳۹۳) از فرشته جعفری از آن جمله است. این مقاله صرفاً به آموزه‌های مانی به‌عنوان یکی از زیرشاخه‌های آیین گنوسی توجه دارد. حال آنکه سابقهٔ طرح مسئلهٔ تبعید روح به افلاطون و شمعون مغ، بنیان‌گذار کیش گنوسی، می‌رسد.

مقالهٔ دوم، «بررسی تطبیقی دیباچهٔ مثنوی و اشعار گنوسی» (۱۳۷۷) از ابوالقاسم اسماعیل‌پور است. در این مقاله، شواهد و تحلیل‌های مرتبط با کیش گنوس مانوی بر استنادات ارائه شده از تصوف اسلامی برتری دارد و دلیل آن نیز پیش‌گامی نگارنده در عرصهٔ گنوس‌پژوهی است.

مقالهٔ سوم، «ساختار گنوسی قصیدهٔ عینیه ابن‌سینا» (۱۳۸۴) از علیرضا جلالی است. نگارنده در این مقاله ضمن توجه به مسئلهٔ هبوط، ابیات قصیدهٔ عینیه را که قرابت چشم‌گیری با آموزه‌های گنوسی دارند، در معرض بحث تطبیقی قرار می‌دهد.

مقالهٔ چهارم، «بررسی غربت انسان در اشعار مولانا»(۱۳۸۹) از عبدالرحیم عناقه و الهه کلاه‌دوز است. در این مقاله، اشاره‌ای به عقاید گنوسیان در باب تبعید روح نشده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

و بالاخره کتاب «رمز و داستان‌های رمزی» از تقی پورنامداریان است که از مباحث اصلی آن بررسی نگارش رسالة الطیرها و سیر تحول آن‌ها است و چنان‌که می‌دانیم رسالة الطیرها به زبان رمز از تبعید روح بحث می‌کنند (رک: پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۴۰۳).

روش تحقیق

روش تحقیق این نوشتار تحلیلی- تطبیقی و مبنای تطبیق، مکتب تطبیقی آمریکایی است که مقولات فرهنگی و ادبی را به‌مثابهٔ یک کلیّت، فراسوی مرزها می‌بیند و بدون اصالت قائل شدن به رابطهٔ تاریخی، روابط فرهنگی و ادبی را فارغ از قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند(Lawall, 1988, 3) .

«تبعید روح» در تعالیم گنوسی

گنوسیان متأثّر از سخنان افلاطون در باب خلقت انسان، معتقدند که جسم انسان توسط فرشتگان مخلوق یا خدای خالق یهودی (یهوه) -که از منظر گنوسی، خود مخلوق خدای متعالی است – تکوین یافته اما روح علوی توسط خدای قادر مطلق خلق شده است. ازاین رهگذر، اساس آموزه‌های گنوسی برپایهٔ ثنویت استوار است. این ثنویت در لایه‌های مختلفی از اندیشهٔ آن‌ها چون باور به روح و ماده (یا جسم)، نور و ظلمت، حیات و مرگ، خدای نیک و خدای شر خود را می‌نمایاند.

گنوسیان در قرن دوم میلادی، ضمن اعتقاد به اصل ثنویت، با تکیه بر شعار «تقدم معرفت بر ایمان» درمقابل آبای کلیسا معتقد به اصالت ایمان قد علم کردند. تأکید گنوسیان بر اصالت معرفت به معنای اصالت دادن به معرفت به جایگاه انسان و روح علوی‌اش و همچنین لزوم نجات روح از اسارت ماده است؛ تئودوتوس، آموزگار گنوسی سدهٔ دوم میلادی می‌گوید:

معرفت آن است که بدانیم چه بودیم، چه شدیم، کجا بودیم؛... شتابان به کجا می‌رویم؛ از چه چیزی رها می‌شویم، زایش چیست و تولد ثانی کدام است (pegels, 1979: xix ؛Robinson, 1988: 10).

در باور ثنوی‌گرای گنوسیان، خداوند متعالی، سمبل درخشان تجلّی خویش را در «آنتروپوس» ظاهر ساخته است؛ اسطورهٔ آنتروپوس، همان فرشتهٔ خداوندگار است که به شکل انسان، خلق‌شده و برخی از مکاتب گنوسی آن را با خداوند خلط‌کرده‌اند. آنتروپوس پس از آفریده شدن به‌سوی زمین حرکت‌کرد، در این حال فرشتگان دستگاه آفرینش برای زندانی کردن آن تلاش‌کردند، اما

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

توفیق نیافتند. آنتروپوس به آسمان بازگشت. فرشتگان آفرینندهٔ کالبد انسانی آنتروپوس را با تأسی از الگوی آسمانی ساختند. آنتروپوس با مشاهدهٔ همزاد خاکی و ناتوانی او، اخگر حیات یعنی روح (نیوما) را نزد وی فرستاد تا کالبد انسانی را از ضعف برهاند و به وی زندگانی بخشد. به‌همین جهت، در هنگام مرگ، روح به‌عنوان بارقه‌ای علوی از کالبد جداگشته و به منزل روحانی بازمی‌گردد و کالبد خاکی تجزیه شده و از بین می‌رود (هالروید، ۱۳۹۵: ۱۰۴).

در باور گنوسیان، تنها کسانی که دارای بارقهٔ الاهی یا نیروی خلاق روحی(نیوما=*pneuma*) هستند، توانایی نسبی فرار از موجودیت مادی خود را دارند (Jonas, 1991: 124). داشتن این بارقهٔ علوی و کسب روشن‌فکری گنوسی، تنها راه نجات از بند ماده قلمداد می‌شود (Jonas, 1991: 158).

بنابراین، برپایهٔ ثنویت گنوسی، سرشت انسان، از ماهیت دوگانهٔ جسمانی- روحانی برخوردار است. بعد روحانی، منشأ الاهی دارد اما بیشتر آدمیان، از وجود این منبع فیض در درونشان بی‌خبرند. دلیل این بی‌خبری، تلاش فرشتگان خالق همزاد آنتروپوس برای مشغول‌کردن انسان به امیال دنیوی است. اما آن‌گاه که روح به‌واسطهٔ مرگ از زندان تن نجات یافت، تلاش می‌کند به جوهر علوی خود یعنی آنتروپوس بپیوندد. در این‌حال روح، سفری مخاطره‌آمیز درپیش‌دارد که در قلمروهای آسمان واقع شده و فرشتگان آفریننده و دیوان بر آن‌ها حکم‌رانی می‌کنند و در تلاش‌اند که نیوما، بارقهٔ راهنماگر را از هدف نهایی یعنی بازگرداندن روح به عالم برین یا پلروما (ملأ اعلی) بازدارند و با تجسد بخشیدن دوباره وی را اسیر جهان ماده سازند (هالروید، ۱۳۹۵: ۵۵).

در گنوس مندایی، فرشتهٔ راهنما، «نوس»(Nous) نامیده می‌شود. این فرشته در زمان مرگ انسان روح را به آن سرزمین نورانی رهنمون می‌سازد (کربن، ۱۳۹۲: ۶۰). مطابق باورهای گنوس مانوی، بیداری انسان توسط بهمن بزرگ (همان «نوس»)، انجام می‌پذیرد. اما مانویان معتقدند که نجات روح، بدون فاصله انجام نمی‌گیرد بلکه ماده، همچنان روح را در مستی حاصل از عناصر دنیوی نگه می‌دارد تا دوباره روح را اسیر جسم سازد. ازاین‌رو، نبردی دائمی میان روح و جسم برقرار است. از نظر مانی «تن انسان دیوی است، چون از پنج قدرت بزرگ ظلمت پدید آمده است، اما روح که خود نور است اگر اصل و سرچشمهٔ ایزدی‌اش را فراموش‌کند، ممکن است گناه ورزد» (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۶: ۳۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

شمعون مغ، بنیان‌گذار کیش گنوسی، با طرح اسطورهٔ سوفیا (ایزدبانوی حکمت)، که در توصیفات او هم‌سنگ آنتروپوس ظاهر می‌شود، برآن است که سوفیا، شخصیتی علوی است که تجسد انسانی‌اش هلنا، همسر وی (شمعون) است. در نگاه شمعون سوفیا در هبوطش به جهان مادی، توسط فرشتگان، در جسم آدمی زندانی‌شده اما درنهایت او (شمعون) این روح سرگشته را آزاد کرده است (هالروید، ۱۳۹۵: ۱۸؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

شمعون، هلنا را تجسم زمینی خداوند تلقی می‌کرد. تجسم زمینی خداوند در قالب جنس زن، نخستین بار در آیین گنوسی با اسم سوفیا، و در عرفان قبّالای یهودی، با شخینا مطرح شد. هلنا راه رستگاری را برای کسانی که به آن اعتقاد دارند، نشان می‌دهد (See: Jonas, 1991:103-104). در کتیبهٔ یونانی فلاویا سوفیا (Epitaph of flavia Sophe) درخصوص جایگاه علوی سوفیا یا تجسد زمینی‌اش هلنا از زبان شمعون چنین آمده است:

تو، با اشتیاقِ نور پدرانه لبریز شدی
خواهر و همسر و سوفیای من
تو در گرمابه‌های مسیح با مرهم روحانی و جاودانه تدهین شده‌ای.
با نگاهی اجمالی، به بال‌های یزدانی آیون‌ها بشتاب
تو ای فرشتهٔ سترگ انجمن متعالی، فرزند راستین،
به حجله‌گاه عروس درآمدی و جاودانه و مانا به آغوش پدر فراز رفتی (Haardt, 1971, 159).

شمعون مغ، ابتدا بر ریشهٔ واحد روح و ازلی‌بودن آن تأکید داشت. اما بعدها، با پی‌ریزی شخصیت هلنا و نامیدن او به عنوان روح ازلی که از آسمان هبوط‌کرده و در جهان مادی اسیرگشته، دیدگاهی متفاوت پیدا کرد. این دیدگاه، ضمن داشتن صبغهٔ ثنوی، غربت روح و اسارت آن در عالم ناسوت را نیز توجیه می‌کرد. البته شمعون پیوسته سعی داشت خداوند ازلی را با روح ازلی خلط نکند. او روح هبوط کرده را عنصر ازلی مادینه و پاره‌ای از خداوند ازلی می‌دانست و آن را مادر آسمانی به حساب می‌آورد. به باور او، این عنصر ازلی، خود فرشتگانی را زایید که از وجود پدرآسمانی خویش بی‌خبر بودند. درنتیجه مادر آسمانی را به زمین کشانده و محبوس‌کردند. شمعون مغ ادعا می‌کرد که این مادر آسمانی را در شهر صور یافته و آزاد کرده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

نگرش والنتینوس گنوسی نیز این بود که روح در تن مادی دربند گشته است. والنتینوس وظیفهٔ نجات‌بخشی روح را برعهدهٔ مسیح و روح‌القدس می‌دانست. در نگاه او مسیح و روح‌القدس گنوس (معرفت) را به ارمغان می‌آورند و عیسی این روح زندانی را از اسارت می‌رهاند (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۶: ۱۴۲-۱۴۰).

مطابق اسطوره‌های گنوس مندایی، در آشوبی که در پلروما (ملا أعلی) رخ‌می‌دهد، «پتاهیل»- موجودی آسمانی که بر زمین هبوط می‌کند- دنیا و انسان را می‌آفریند (هالروید، ۱۳۹۵: ۳۰) و روح علوی را در جسم انسان می‌نهد و گنوس (معرفت) را به او می‌آموزد تا از طریق این معرفت، روح‌القدس را بشناسد. انسان باید این روح مقدس را از تَن مادی رها سازد. برای تحقق این امر، «نجات‌بخشان آسمانی» بین عالم مادی و جهان روحانی در ترددند و مأموریت آن‌ها بازگرداندن روح به اصل آسمانی خویش است (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۶: ۱۴۷).

«تبعید روح» در تعالیم تصوف اسلامی

رسالة الطیرها در تصوّف اسلامی، وصف حال مرغانی (سالکانی) است که در تلاش‌اند به وطن حقیقی خود رجوع‌کرده و از قفس تنگ دنیا رهایی یابند. داستان‌های شیخ اشراق، از جمله قصهٔ غربت غربی او، نمونهٔ اعلای بازنمایی واقعهٔ غربت روح است.

عطار برآن است، روح، از می ازلی سیراب‌گشته و در کنار قدسیان پرورده شده است. ازاین‌رو، در عالم خاکی نمی‌تواند زندگی‌کند:

ما می از کاس سعادت خورده‌ایم در ازل چندین صبوحی کرده‌ایم
با غذای خاک نتوانیم‌زیست ما که شراب روح قدسی خورده‌ایم
(عطار، ۱۳۹۵، قصیده ۵۸۸)

از نظر مولوی روح در اثر تنزل از عرش به زمین، ضمن دوری از کمال مستتم، در زندان رحم مادران، اسیرگشته و در دام دنیا گرفتار آمده است. مولوی با استعانت از زبان رمزی، شهوت را در قالب «زن» نشان می‌دهد. همان‌طورکه سهروردی نیز در قصهٔ غربت غربی، کشتن زن توسط قهرمان را، همان کشتن شهوات و رَستن از بند ناسوت قلم‌داد می‌کند:

ازسوی عرشی که بودم مَربِط او شهوتِ مادر فکندم که اِهْبِطُوا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

پس فتادم زآن کمال مستتم | از فنِ زالی به زندان رَحِم
روح را از عرش آرد در حطیم | لاجرم کید زنان باشد عظیم

(مثنوی، د۶: ابیات۲۷۹۶-۲۷۹۹)

اخوان‌الصفا نیز همچون افلاطون و گنوسیان روح را جوهر علوی می‌دانند که در عالم کون و فساد، غریب افتاده است. آن‌ها روح را به مرد حکیمی تشبیه می‌کنند که در سرزمین غربت، عاشق زنی عشوه‌گر شده و سرزمین اصلی خود را فراموش کرده است (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق، ج۳: ۵۰).

ابن‌سینا در «رسالة الأضحویة»، ضمن تأکید بر تفاوت روح حیوانی و روح انسانی، معتقد است که روح انسانی، جوهری علوی است که به عالم مادی هبوط کرده و تنها راه رهایی او پیروی از هدایتی است که ازجانب خدا می‌آید:

روح انسانی... از این عالم نیست، بلکه از عالم علوی است و... هبوط وی بدین عالم غریب است از طبیعت ذات وی؛ و لکن این غربت وی برای آن است تا از هدی زاد خویش برگیرد، چنان‌که حق‌تعالی گفت: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره: ۳۸) (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۲۶).

مولوی می‌گوید از تنگنای ناسوت راهی به میدان‌های فراخ علوی وجود دارد و خورشید روشنایی خود را بر جهان گسترده است، ولی انسان با اسیر شدن در زندان دنیا، روشنایی خورشید را نمی‌بیند. او در این مقام به‌مثال می صافی(روح) و دُرد شراب (جسم و ماده) تمسک می‌جوید:

دلا زین تنگ زندان‌ها رهی داری به میدان‌ها | مگر خفته‌ست پای تو، تو پنداری نداری پا...
تو دو دیده فروبندی وگویی روز روشن کو | زند خورشید بر چشمت که اینک من، تو در بگشا
از این‌سو می‌کشانندت و زان‌سو می‌کشانندت | مرو ای ناب با دُردی بِپَر زین دُرد رو بالا

(مولوی،۱۳۷۶: غزل ۵۴)

پرنده، نماد روح الهی

نشان‌دادن واقعهٔ شهودی تبعید روح و تنزّل آن در سطح ادراک حسی بشر، کاری دشوار است. سخن از حقیقتی است که با چشمان حسی قابل رؤیت نیست. به‌همین خاطر، آشنایان طریق برای بازنمایی آن، به رمز و سمبل تمسّک جسته‌اند. روشن است که هدف نماد یا سمبل، انتقال یا دلالت بر چیزی نیست بلکه تبیین حقیقتی غیرقابل بیان است و فرق سمبل با تمثیل نیز در این مقوله است؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

در نظام تمثیلی، معانی و ارتباط‌ها در عین نامحدود بودن و طلب بینش عمیق، باز در محدودهٔ زبان و بیان، توصیف می‌شود و با فهم عمیق، لایه‌های تازه‌ای از معنا، روشن می‌شود ولی در نماد، این معانی و ارتباطات به صورت شهودی مکشوف می‌گردد (شولم، ۱۳۹۲،۵۰؛ پورنامداریان، ۱۳۹۱، ۲۳۲).

عصارهٔ مضمون تبعید روح و تلقی نمادین پرنده از آن، در اندیشهٔ گنوسی و تصوف اسلامی، در بیتی از حافظ به زیباترین شکل نمایان است:

شهبازِ دستِ پادشهم این چه حالت است کز یاد برده‌اند هوای نشیمنم

(حافظ، ۱۳۸۷، غزل ۳۴۳)

عطار منبعث از این دغدغهٔ معرفتی که مبادا مرغ روح دامگه این دنیا را با آشیانهٔ علوی خود اشتباه‌گرفته و برای گسستن از آن تلاش نکند، درصدد برانگیختن روح برمی‌آید:

ای مرغ روح بَرپَر از این دام پُربلا پرواز کن به ذروهٔ ایوان کبریا

(عطار، ۱۳۹۵: قصیده۲)

در «سرود جان»، متن‌نوشته‌ای از «گینزای چپ»، از کتب مرجع گنوسیان مندایی، از دنیا به خانه‌گاه پلیدی، خانه‌گاه گنه‌کاران، خانه‌گاه ظلمت، نفرت و دورویی تعبیر می‌شود و روح برای بازگشت به منزل نخستین مورد خطاب قرار می‌گیرد و از او خواسته می‌شود تا برخیزد و به‌مثابهٔ پرنده‌ای اوج گیرد و به جایگاه نخستین فراز رود:

برخیز! برخیز! ای جان! به خانه‌گاهِ نخستینت فراز رو! به جایی فراز رو کز آنجا رُستی، به جایگاه قلمروهای نور، خویشتن بیدار کن و جامهٔ بشکوه در برکن!... که حیات در خانه‌گاه روشنی رُسته است (Haardt, 1971, 384؛ به نقل از هالروید، ۱۳۹۵، ۳۳).

مشابه همین مضمون یعنی تنبُّه پرندهٔ روح به غربت خود و دغدغهٔ او جهت بازگشت به نشیمن‌گاه علوی، در شعر حافظ نیز نمود دارد:

که ای بلندنظر شاهباز سدره‌نشین نشیمن تو نه این کنج محنت‌آبادست

تو را ز کنگرهٔ عرش می‌زنند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتادست

(حافظ، غزل۳۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

در یک شعر مانوی، لزوم قطع تعلق از جسم خاکی و عروج به آسمان‌ها مطرح است، در این شعر از قراینی چون گذر از آسمان و عروج به آن، تلقی نمادین پرنده از روح مستفاد می‌شود:

«از آسمان‌ها گذرکنم وین کالبد بر زمین نهم. آنانم همی فراخوانند. بر صور همی‌دمند سوی جاودانان. کالبد خویش بر زمین رهاکنم کز خاک آمده بودم (سسیل‌آلبری، ۱۳۷۵: ۱۶).

در متونی از این دست به تکلم روح با جسم بعد از مفارقت، نیز اشاره می‌شود. روح برهنه بدین جهان‌آمده و عریان از جهان فراز می‌رود. برای ترسیم این واقعه، گنوسیان مندایی به تشبیه روح به پرنده تمسک می‌جویند:

«نوای جان را همی شنوم کز تن مطرود جدا شود از میانهٔ کیهان؛ همی‌گوید: برهنه بدین جهان واردشدم و عریان از آن خارج می‌شوم، همچون پرنده‌ای که هیچ به همراه ندارد» (سسیل‌آلبری، ۱۳۷۵: ۳۴).

این‌گونه تلقی تمثیلی از روح در قالب داستان‌های رمزی و عرفانی– که در آن‌ها مرغان سمبل روح علوی‌اند،– در تصوّف و حکمت اسلامی بسامد دارد. قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا، بارزترین نمونه از این موتیف است. در این قصیده روح مانند کبوتری تصور می‌شود که بر عالم ماده (جسم) هبوط می‌کند. سهروردی نیز، در شعری، روح یا نفس ناطقه را به عصفور (گنجشک) تشبیه می‌کند که هنگام مرگ انسان از قفس تن رهایی یافته و به آسمان‌ها پرواز می‌کند (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۴۰۷) در رسالهٔ «فی حالة الطفولیة» نیز از روح و جسم به مرغ و قفس تعبیر می‌شود؛

شیخ را گفتم که رقص کردن برچه آید؟ شیخ گفت جان قصد بالا کند همچو مرغی که خواهد خود را از قفص بِدَر اندازد. قفص تن مانع آید، مرغ جان قوت کند و قفص تن را از جای برانگیزاند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۳: ۲۶۴).

در شعر حافظ جدایی روح از عالم قدس و افتادن در دام‌گه دنیا، با تمسک به «سمبل مرغ» بارها به زیباترین شکل بیان شده است. او دلیل جدایی را تناول آدم از شجرهٔ ممنوعه می‌داند. پرسش بنیادین حافظ این است که فلسفهٔ تبعید انسان چیست؟ و انسان به چه دلیل، پای در جهان ناسوت گذاشته‌است؟

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم

(حافظ، غزل ۳۱۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

چنین قفس‌نه‌سزای چو من خوش الحانیست روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم دریغ و درد که غافل ز کار خویشتنم
(حافظ، غزل ۳۴۲)

کارکرد نمادین روح در قالب پرنده در آثار عطار پر رنگ‌تر است. وی علاوه‌بر *منطق الطیر*، در دیگر آثار خویش نیز از این سمبل مدد می‌گیرد.

ای نوپر آشیان علوی بر پر سوی آشیانه شو باز
(عطار، ۱۳۹۵، غزل شماره ۴۱۰)

جای دیگر گوید:

باز عرشی گرسر جبریل داری پربرآر ورنه در گلخن نشین گر استخوان می‌بایدت
نفس را چون جعفر طیار برکن بال‌وپر گر به بالا پر و بال مرغ جان می‌بایدت
(عطار، ۱۳۹۵، غزل۱۹)

روایت اسارت روح در کالبد خاکی، از مهم‌ترین موضوعات مطرح در آثار مولاناست و استفاده او از تمثیل مرغ در این باب بسامد دارد:

زین بدن اندر عذابی ای بَشر مرغِ روحت بسته با جنسی دگر
(مثنوی، د۵، بیت۸۴۲)

مولوی، برآن است که وحیِ ملکوتی، هر لحظه، روح را از آسمان ندا می‌دهد که تا کی همچون دُرد شراب، ته‌نشین خُم زمین خواهی‌بود، به‌سوی جایگاه اصلی خویش برآی؛ یعنی صفای روح آنگاه ممکن می‌شود که با جداکردن خود از سنگینی تعلقات مادی به‌طرف بالا صعود کند:

هر لحظه وحی آسمان آید به سر جان ها کاخر چو دردی برزمین تا چند می‌باشی‌برآ
هر کز گران جانان بود چون درد در پایان بود آنگه رود بالای خُم کان درد او یابد صفا...
ای جان‌پاک خوش‌گهر تا چند باشی درسَفر تو بازِ شاهی باز پَر سوی صفیر پادشا
(مولوی، ۱۳۷۶، غزل ۲۶)

تلقی تمثیلی از روح به‌مثابهٔ یک انسان یا فرشته یا غیر ذی‌روح

چنان‌که گذشت تمثیل نسبت به نماد، یک لایهٔ رقیق‌تر و به زبان عادی نزدیک‌تر است، در تمثیل، زنجیرهٔ ارتباط و دلالت بر معنی درعین چند لایه بودن و نیاز به تأمل، باز در محدودهٔ هنجار عادی زبان است. درواقع با فهم عمیق، لایه‌های تازه‌ای از معنا، روشن می‌شود و مانند نماد نیاز به درک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

شهودی در دریافت معنا نیست (شولم، ۱۳۹۲: ۵۰). استفاده تمثیلی از انسان و شخصیت‌های مختلف انسانی نظیر شاهزاده، یوسف، دوشیزه، عطار، میهمان و ... یا فرشته، هرمزدبَغ، هاروت و ماروت، و یا تمسّک تمثیلی به غیر ذی‌روح مانند نی، مروارید و روغن جهت تبیین روح و موقعیت آن در تبعید و چگونگی امکان رهایی از تبعیدگاه در متون صوفیه و متون گنوسی توأم با تفاوت‌ها و شباهت‌هایی مشهود است:

عطار با تلطیف مضمون تبعید، روح را در عالم مادی مهمانی غیبی می‌شمارد که اقامت آن موقتی است:

نیستیم اینجا مقیم ای دوستان بر رهگذر یک دو روزه روح غیبی آمده مهمان ماست

(عطار، ۱۳۹۵، غزل ۳۵)

حافظ از روح تلقی تمثیلی فرشته را دارد:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم

(حافظ، غزل ۳۱۷)

سخن‌گفتن روح با جسم بعد از مفارقت از آن، در ادبیات گنوسی سهم ویژه‌ای دارد. روح با تأسف تمام جسمی را که روزگارانی با او همراه بود، مورد خطاب قرار می‌دهد و آرزو می‌کند که کاش این همزاد خاکی، او را در سرزمین علوی نیز همراهی می‌کرد:

ای تن! با تو چون کنم؟... کاین تَن به کرم‌های دوزخی خوراک همی دهد... تو جامهٔ شکوه و نوری که من پوشاندمت، ای تن! با من ای کاش به خانه‌گاه حیات فراز می‌رفتی!... با تو چون کنم؟ کز میان توده‌ای گل پدیدآمدی (هالروید، ۱۳۹۵: ۳۴).

روح در هنگام صعود با حسرت از مرز عالم علوی، جسم بی‌تحرّک را می‌نگرد اما ناگهان فرستادگان و نگهبانان عالم علوی او را این‌گونه ندا می‌دهند:

فرازآی تو مرواریدی کز گنجینهٔ عالم برین ربوده شدی. فرازآی، فرازآی! تو چون عطاری که لاشهٔ متعفّن را خوشبو کرده است. فرازآی، فرازآی! تو عطار نوری که خانه‌گاه ظلمت را روشن‌کرده‌ای!... دوشیزه‌ای که به سرزمین پلیدی فراخوانده شدی، فرازآی! خویشتن برخیزان، جامه فراپوش!... در شکیناه ا(منزل‌گاه ایزدی) مأوی‌گزین و در میان اوثراها (قلمروهای نور) که آنجا فرانشینند... خجسته بادا نام حیات در منزل‌گاه روشنی!. (Haardt, 1971, 386-388؛ به نقل از هالروید، ۱۳۹۵: ۳۵ و۳۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

در *مثنوی* نیز بر همین معنا تأکید می‌شود که جسم صرفاً به‌واسطهٔ پذیرش روح علوی ارزش پیدا کرده است و با گسستن روح از آن لاشه‌ای بیش نخواهد بود:

جسم از جان روزْ افزون می‌شود چون رَوَد جان، جسم بین چون می‌شود؟
این بدن خرگاه آمد روح را یا مثال کشتی‌یی مر نوح را
(مثنوی، د۴، ب ۱۸۸۱ و ۴۵۵)

پس جسم دروغی بیش نیست. مَثَل جسم، به‌مثابه دروغی است که روغن روح در آن پنهان شده است:

جوهر صدقت خفی‌شد در دروغ همچو طعمِ روغن، اندر طعم دوغ
آن دروغَت این تَن فانی بُوَد راستت، آن جانِ ربّانی بُوَد
(مثنوی، د۴، ابیات ۳۰۳۲- ۳۰۳۰)

با هر تلنگر معنوی اشتیاق بازگشت به موطن اصلی، می‌تواند در روح زنده شود. روح از آن پس باید سفری آغازکند؛ طی این طریق پرمخاطره جز با کمک راهنمای راه‌آشنا میسّر نیست. درون‌مایهٔ اصلی تعدادی از داستان‌های رمزی در آیین گنوسی و تصوّف اسلامی که به غربت روح اشاره دارند، شرح این واقعه است.

فرشتهٔ راه، عقل فعال، سروش غیبی، استاد کامل، سرشت کامل و پیر راه که در این سفر، به مدد روح می‌آیند درواقع از جنس روح علوی‌اند (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۲۸۵). پیر راه یا فرشتهٔ آسمانی در متن گنوسی «سرود مروارید» در قالب «پدر شاهزاده، آزادمرد مشرقی و نامهٔ علوی» خود را نشان می‌دهد، در داستان رمزی ابن‌سینا، با «حی‌ابن‌یقظان» ظاهر می‌شود و در رسایل رمزی شیخ اشراق، در قالب شیخ، عقل سرخ و... به منصّهٔ ظهور می‌رسد. این پیر همان است که سنایی در «سیر العباد الی المعاد» او را نوربخش طریق رستگاری در ظلمات ناسوت می‌شمارد:

روز آخر به راه باریکی دیدم اندر میان تاریکی
پیرمردی لطیف و نورانی همچو در کافری مسلمانی
شرم‌روی و لطیف و آهسته چست و نغز و شگرف و بایسته...
(سنایی، ۱۳۱۶، ص۱۵- ابیات ۱۰۹-۱۰۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

عطار به مدد کارکرد رمزی چاه دنیا به‌مثابهٔ زندان، روح قدسی را مانند یوسف، در چاه دنیا، گرفتار می‌بیند. در این تمثیل، عالم حقیقی، «مصر عالم جان» است. در این مقام، در سطح نوع گزینش نمادها (البته نه در درون‌مایه و محتوا) میان بیان عطار و آنچه در سرود مروارید آمده است، تناقضی می‌بینیم؛ زیرا در سرود مروارید «مصر» نماد عالم ماده است، اما در تمثیل عطار «مصر» بر عالم جان دلالت دارد:

الا ای یوسف قدسی برآی از چاه ظلمانی — به‌مصر عالم جان‌شو که مرد عالم جانی
به کنعان بی‌تو واشوقاه می‌گویند پیوسته — تو گه دل بستهٔ چاهی و گه در بند زندانی
برو پیراهنی بفرست از معنی سوی کنعان — که تا صددیده در یک‌دم شود زان نور نورانی

(عطار، ۱۳۹۵، قصیدهٔ ۲۹)

مولوی در یک نگاه تمثیلی دیگر روح و عقل را به مثابهٔ هاروت و ماروت در چاه سهمگین دنیا زندانی می‌بیند:

همچو هاروت و ماروت آن دوپاک — بسته‌اند این‌جا به چاه سهمناک
عالم سفلی و شهوانی درند — اندرین چَه گشته‌اند از جرم، بند

(مثنوی، د۵، ابیات ۶۲۰-۶۲۱)

بازیلیدس گنوسی، معتقد بود که آدمیان به واسطهٔ عیسا مسیح از روح علوی خویش آگاه شدند اما آن‌ها برای رهایی از تنگنای مادی، ناگزیر از کسب معرفت گنوسی‌اند. به‌زعم او، بعد از آفرینش، همهٔ عناصر علوی توانستند به قلمرو ماورایی صعودکنند اما روح که اصلی علوی داشت، برجای ماند و با جسم آمیزش یافت و این روح جدا مانده تنها با کسب معرفت گنوسی و به‌واسطهٔ مسیح می‌تواند دوباره به جایگاه نخستین فراز رود (الیاده، ۱۳۷۳، ۳۳- ۳۲).

تفسیر مانی از موضوع تبعید روح، با تفاسیر گنوسیان قرن دوم و سوم میلادی متفاوت است. در عرفان مانوی، جهان به دو قطب نور و ظلمت تقسیم می‌شود. در جنگی که میان دیوان ظلمت و ایزدان نور رخ می‌دهد، روح به اسارت دیوان ظلمت درمی‌آید. در گنوسی مانوی، «آنتروپوس» (انسان ازلی) گنوسی، جای خود را به «هرمزدبَغ» (انسان قدیم) می‌دهد.

مانی با وجود تأسی از تعالیم بنیادین گنوسیان متقدم، نظری متفاوت با نظام‌های گنوسی (به‌جز مرقیون) ارائه داد. براین‌اساس انسان قدیم، نماد نخستین انسان روحانی (هرمزدبَغ)، برای نجات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

فرزندانش، امهرسپندان، از قلمرو نور به مرز ظلمت رسید. هرچند او موفق به نجات فرزندان خود شد ولی دیوان ظلمت او را در زندان ماده اسیرکردند. امهر سپندان، وقتی اسارت پدر را دید، به یاری پدر شتافت ولی دیوان آن‌ها را نیز به اسارت گرفتند. ازاین‌رو پاره‌هایی از انوار علوی با عناصر ماده درهم‌آمیختند. مانی برآن بود که روایت اسارت هرمزدبَغ، نماد هبوط روح انسان در تاریکی (این دنیا) است (رک: اسماعیل‌پورمطلق، ۱۳۹۶: ۲۹-۲۴).

تقریباً مضمون هبوط روح در تمام نظام‌های گنوسی، دلالت بر غربت و فراموشی دارد. اینجا معرفت گنوسی لازم می‌آید تا راه نجات را برای روح بنمایاند؛ این نوع معرفت، یادآور تبار آسمانی روح است.

در ادامه روایت مانی از اسارت هرمزدبغ و فرزندان او، مهرایزد از ایزدان نور به همراه پنج فرزند خود برای نجات همگنان خود به مرز بین نور و تاریکی می‌آیند. مهرایزد (روح زنده)، انسان قدیم(هرمزدبَغ) را این‌گونه ندا می‌دهد: «آرامش و سلامتی تو را باد ای نیک‌مرد در میان بدکاران، ای‌درخشان در میان ظلمت، ای ایزدی‌که در میان ددانِ خشمگین ساکن‌شده‌ای»(Jonas,1991: 221-222). آن‌گاه مهرایزد دست راستش را دراز می‌کند و انسان قدیم را بالا می‌کشد. انسان قدیم دوباره به ایزد تبدیل می‌شود. اما فرزندانش به‌خاطر آمیزش با عناصر ظلمت، نمی‌توانند نجات یابند (Jonas,1991: 222).

نجات انسان قدیم، تنها نه یک فرآیند اسطوره‌ای بلکه سمبل نجات همهٔ انسان‌هاست که دربند ماده (ظلمت) اسیرگشته‌اند. درواقع انسان قدیم را می‌توان کهن الگوی رستگاری تمامی انسان‌ها قلمداد کرد. انسان قدیم، تجسم عقل ایزدی است که اصلی مینوی دارد.

روح زنده (مهرایزد) بار دیگر به همراه فرزندانش برای رهایی فرزندان انسان قدیم به جهان ظلمت می‌آید. برای تحقق امر نجات، باید جهان ماده خلق می‌شد. در باور مانویان، خلقت دنیا توسط مهرایزد و تحت نظارت «مادر زندگی» به منظور نجات فرزندان انسان قدیم از اسارت دیوان ظلمت انجام شده است. مانویان جهان ماده را «خانه‌گاه پالودگی» یا «بیمارستان» نور و زندان تاریکی می‌خوانند. در باور گنوسیان مانوی جدایی کامل نور از ظلمت یا روح از جسم به‌واسطهٔ رستاخیز کیهانی به‌وقوع می‌پیوند. ارواح نجات‌یافته با تاجی از نور بر سر و جامهٔ فاخر درخشان به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

دیدار پدربزرگ می‌شتابند. در این هنگام انوار در وحدتی تمام‌عیار، دوران زرین جدابودگی ابدی را از ظلمت آغاز می‌کنند (رک: اسماعیل‌پور، ۱۳۹۶: ۳۶-۳۲).

یکی از مشهورترین تمثیل‌ها دربارهٔ جدایی روح از عالم روحانی را در دیباچهٔ *مثنوی* می‌بینیم. به سبب تقدّم تاریخی اندیشه گنوسی و توجه ویژهٔ گنوسیان به موضوع تبعید، می‌توان ادعا کرد که دیباچهٔ *مثنوی* و سایر موارد مشابه، دارای ساختار گنوسی‌اند و داستان تبعید روح میراث گنوسیان است. در نی‌نامهٔ *مثنوی*، شرح حال انسان‌ها در قالب تمثیلی نی و نیستان ترسیم می‌شود؛ از تمثیل مولانا چنین برمی‌آید که این فراق همگانی است. با این تفاوت که مولانا و امثال او در جایگاه عارفان سالک این جدایی را دریافته‌اند و برای بازگشت به اصل حقیقی خود در تلاش‌اند، اما سایر انسان‌ها براثر آمیختگی با تعلقات مادی اصل خود را فراموش‌کرده و در مستی دنیا سرگردان‌اند.

داستان‌واره‌ها

بیشتر متون عرفانی و گنوسی مشحون از استعاره، سمبل و داستان‌واره است. دلیل این رمزگرایی، خارج بودن معرفت صوفیانه از دایرهٔ محسوسات و تعلق داشتن آن به ماورای ماده است. ازاین منظر، زبان قال در تبیین مفاهیم عرفانی و الهی نارسا است. بنابراین ناگزیر باید از زبان اشارت بهره جست؛ یعنی از طرفی انتقال مفاهیم بلندپایهٔ عرفانی جز از طریق کلماتی که مولود تجربهٔ حسی است، امکان‌پذیر نیست و ازسوی‌دیگر زبان حسی در بیان مسائل عرفانی نارسا است؛ به‌همین خاطر تنها راه بیان تمسک به زبان رمز و تمثیل است.

نمونه‌های داستان‌های رمزیِ دالّ بر غربت روح در متون تصوّف و گنوسی بسیار است. نگارندگان در این مقام برآن‌اند تا با تحلیل ساختار و بن‌مایه‌های دو داستان تمثیلی مشهور، یعنی سرود مروارید و قصهٔ غربت غربی از داستان‌های رمزی گنوسی و تصوّف اسلامی، وجوه اشتراک و افتراق آن دو را بازنمایند.

قصهٔ سرود مروارید

یکی از داستان‌های رمزی گنوسی که با گذشت چندین قرن از سُرایش آن، در بین آثار ارتدوکسیان کشف شد و در کتاب اعمال توماس حواری ضبط شده، داستان «سرود مروارید»(Song of the Pearl) است. از این سرود، تحت عنوان «سرود حواری یهودا توماس

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

در سرزمین هند»(Song of the Apostle Judas Thomas in the land of India) نیز یاد می‌کنند (Haardt, 1971, 159). شگفت آنکه «سرود مروارید» از بایگانی مسیحیان راست‌کیش (ارتُدُکسی) ، سالم بیرون آمده است؛ زیرا کلیسای آن زمان، مخالف فرقه‌های باطنی گنوسی بود. به‌ویژه آنکه، گنوسیان برای اعتبار بخشیدن به آموزه‌های خود آن‌ها را به «عیسا مسیح» نسبت می‌دادند و این امر باعث ورود بدعت در آیین مسیحیت می‌شد.

تحقیقات گسترده پیرامون سرود مروارید بر این فرضیه صحّه می‌گذارد که تألیف آن بین سال‌های ۵۰ تا ۷۱ میلادی به زبان سریانی و در شهر الرُهای سوریه اتفاق افتاده است. براین اساس، پیشینهٔ این داستان به دورهٔ اشکانیان برمی‌گردد. برخی محققان با توجه به ذکر قلمرو پادشاهی پارتیان (در شرق) و سابقهٔ دشمنی ایرانیان با مصریان (در غرب)، فرضیهٔ داشتن منشأ ایرانی داستان را بسیار محتمل دانسته‌اند (غیبی، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

مطابق این داستان رمزی، روح در قالب شاهزادهٔ خاوری در قصر ملکوتی پدر به‌سر می‌برد تا اینکه در نوجوانی از طرف پدر یا پادشاه (خدا یا عقل فعال)، مأموریت می‌یابد تا از خراسان (آسمان) به مصر (زمین) رفته و مرواریدی (روح آدمیان) را که در کام اژدهای (شیطان) مغرب زمین است، ربوده و با رجوع به قلمرو مشرقی، وارث پادشاهی پدر گردد. بدین‌ترتیب وی با توشهٔ راه که مشتمل بر زر از سرای الأیه (Ellaya) (سرزمین‌های بالاتر) و نقره از گزک(Gazak) و... مهیای سفر می‌شود. شاهزاده، جامه‌ای درخشان (من حقیقی) مزیّن به جواهر دارد که متعلق به سرزمین مشرق است. برای اینکه او در غرب، شناسایی‌نشود، آن جامه از تن وی برمی‌کنند و از او پیمان می‌گیرند که سرزمین شرق را فراموش نکند و بعد از برداشتن مروارید، به خاور زمین برگردد تا بتواند دوباره جامهٔ جواهرنشان خود را بپوشد:

> *اگر به مصر رفتی، بایسته است که مرواریدی فرازآوری که در میانهٔ دریاست. گرد اژدهایی که بلند نفس می‌کشد. تو آن‌گاه خواهی پوشید جامهٔ درخشانت را و ردایت را که بدان خشنودگشتی... و وارث ملکوت و پادشاهی ما خواهی* شد (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۲۸۴ و ۲۸۵؛ خراسانی، ۱۳۷۳: ۱۵۹).

شاهزاده مشرق زمین را ترک‌کرده و با گذشتن از سرحد میشان (بندری نزدیک بصره) از راه بابل و ساربوگ (Sarbug) وارد مصر می‌شود. او پس از جست‌وجو، آشیانهٔ اژدها را پیدا می‌کند و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

مترصّد فرصتی می‌ماند تا بتواند مروارید را از کام اژدها برباید. شاهزاده، برای مصون ماندن از گزند مصریان و اژدها، جامهٔ مصریان به‌تن می‌کند ولی این ترفند کارساز نمی‌افتد و مصریان به مشرقی بودن شاهزاده پی‌می‌برند و خورش خویش به وی می‌خورانند تا اینکه شاهزادگی و مأموریت خویش را فراموش می‌کند و بردهٔ پادشاه مصر می‌شود و به‌سبب تأثیر ترفند مصریان (در معنای رمزی، علقه‌های مادی) شاهزاده (روح) را خوابی عمیق فرامی‌گیرد.

مولوی نیز از غفلت روح در این دنیا تعبیری مشابه دارد. از نظر او طولانی شدن مدت جدایی از اصل، سبب شده است که روح به‌خوابی عمیق فرورود و دنیا نیز با زمینهٔ غفلتی که برای روح فراهم آورده، آن را از یادآوری وطن علوی و ضرورت بازگشت به آن بازداشته است:

چه عجب گر روح، موطن‌های خویش — که بُدستش مَسکن و میلاد، پیش
می‌نیارد یاد کین دنیا چو خواب — می‌فروپوشد چو اختر را سحاب

(مثنوی، د۴، ابیات ۳۶۳۲-۳۶۳۴)

در ادامهٔ داستان، والدین شاهزاده پس از پرس‌وجو از اتفاقاتی که بر فرزندشان در دیار مصر افتاده، باخبر می‌شوند. در قلمرو پادشاهی خاوری جار می‌زنند که همهٔ پادشاهان و شهزادگان پارس و بزرگان مشرقی به دروازهٔ شهر بیایند. پادشاه بزرگ، نامه‌ای می‌نویسد و در آن وطن حقیقی و جامهٔ درخشان خاوری شاهزاده را متذکر می‌شود و به او مأموریتش(آوردن مروارید از مصر) را یادآوری می‌کند.

*از پدرت، شهریار شهریاران و مادرت، بانوی شرق،... به تو ای فرزند ما، که در مصری، درود!. برخیز و از خوابت بیدارشو به یاد آر که تو شاهزاده‌ای! بنگر به اسارت و بردگی‌ات! که را بنده شده‌ای؟ به یادآر مروارید را کز برای آن رهسپار شدی به‌مصر! بیندیش به جامهٔ درخشان زربفت‌ات و به‌یادآر قبای باشکوهت را!... هنگامی که نام تو از دفتر دلیران خوانده خواهد شد، و تو با برادرت، نمایندهٔ ما ساکن سرزمین پادشاهی ما خواهی‌شد (*Wright, 1871, 240*؛ نیز رک خراسانی، ۱۳۷۳، ۱۶۱).*

مشابه تذکر پادشاه به شاهزاده (روح) را از زبان مولوی نیز می‌شنویم:

همه ارواح مقدس چو تو را منتظرند — تو چرا جان نشوی و سوی جانان
در مقامی که چنان ماه تو را جلوه‌کند — کفرباشد که از این‌سو و از آن‌سو نگری

(مولوی، ۱۳۷۶: غزل ۲۸۷۴)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

این نامه با دست راست پادشاه، ممهور و با امضای بزرگان شرق، صورتِ عقاب به‌خودگرفته و به‌سوی مصر پرواز می‌کند و نزد شاهزاده که در خوابی عمیق فرورفته، می‌نشیند. با آواز روحانی و صدای بالش، شاهزاده از خواب گران، بیدار شده و نامهٔ پدرش را می‌گیرد و تبار خویش و مأموریتی را که برای آن به مصر آمده بود، به یاد می‌آورد. معادل این یادآوری گنوسی در زبان مولانا این‌گونه نمود می‌یابد:

از منـازل‌های جانـش یـاد داد وز سـفـرهای روانـش یـاد داد
وز زمانی کز زمـان خالی به‌دست وز مقام قدس که اجلالی به‌دست
وز هـوایـی کاندرو سیمرغ روح پیش ازین دیدست پرواز و فتوح
(مثنوی، د۱،ابیات ۱۴۳۹-۱۴۴۲)

شاهزاده به نزد اژدها می‌رود و با افسون و خواندن نام پادشاه بزرگ، برادر مهین خود و شه‌بانوی شرق، اژدها را به خواب درافکنده و مروارید را از کامش بیرون می‌کشد. جامهٔ پلید مصریان را از تن بیرون‌کرده و به‌سوی مشرق حرکت می‌کند. در مسیر بازگشت، نوری از خانهٔ ملکوتی پدر راه را به او نشان می‌دهد تا اینکه با گذشتن از مرز ساربوگ، به بابل می‌رسد و سپس با رسیدن به بندر میشان، جامهٔ درخشان شاهزاده از قلمرو شرق، پیشاپیش از بلندی‌های گرگان به آنجا فرستاده می‌شود. شاهزاده هنگام روبه‌رو شدن با جامه (اتصال نفوس جزئی و کلی) آن را اینچنین توصیف می‌کند:

همین که با آن روبرو شدم آن جامه همچون آیینه‌ای از من بر من نمودار شد. همهٔ آن را در کل خود دیدم. تمام خود را در آن نمایان یافتم: دو بودیم جدا از هم، یک بودیم پیوستهٔ هم (خراسانی، ۱۳۷۳، ۱۶۳).

این قسمت از داستان، تأکید ویژه بر شناخت «من حقیقی» دارد. استفاده از تمثیل آیینه برای نمایاندن من واقعی را به شکل دیگری در کلام شیخ محمود شبستری می‌بینیم. شبستری در شناخت «من» و تفکر در خودشناسی، توصیه می‌کند که در مقابل خویش آیینه‌ای قرار بدهیم و شخصی را که در آیینه منعکس شده، بشناسیم. وی با طرح این سؤال که شخصی که در آیینه منعکس‌شده چه نسبتی با حقیقت وجودی من دارد؟ تأکید می‌کند همان‌طور که نور با ظلمت آمیخته نمی‌شود، نمود وهمی انسان هم نمی‌تواند با نمود حقیقی او یکی باشد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

بـــنـــه آیـــیـنـــه‌یی انـــدر بـــرابر / در او بنـــگر بـــبـــیـــن آن شخص دیگر
یکی ره بازبیـــن تا چیـــست آن عکـــس / نه اینست و نه آن پس کیست آن عکـــس؟
چـــو مـــن هســـتم به ذات خـود معیّـن / نـــدانـــم تـــا چـــه باشـد سایهٔ من
عـــدم بـا هســـتی آخـــر چون شود ضَمْ / نـــبـاشـــد نـــور و ظلمت هر دو باهم
نمـــود وهمـــی از هستـــی جداکن / نـئی بـیـگـانه خـود را آشـنـاکن

(شبستری، ۱۳۸۵، ب ۴۵۶ تا ۴۵۹ و ب ۴۶۷)

شاهزاده، جامهٔ جوهرنشان خود را می‌پوشد و سرانجام با رسیدن به دروازهٔ درود و سجود شرق بر فرّ پدرش تعظیم می‌کند. در آخر داستان از خود پدر یا پادشاه خبری نیست بلکه از «فرّ» او سخن می‌رود. برخی محققان با تطبیق «فرّ پادشاه» با نمونه‌هایی از ادبیات پهلوی همچون *بندهشن* و *ارداویراف‌نامه* برآن‌اند که فرّ پادشاه در اینجا معادل «وهومن» نخستین صادر و اولین آفریدهٔ اورمزد است. مأموریت وهومن این است که روان مؤمنان را به درگاه اورمزد ببرد. در سرود مروارید، فرّ پدر است که جامهٔ درخشان خاوری را برای شاهزادهٔ مشرقی می‌فرستد. همان‌طورکه «وهومن، جامه‌ای زربافت به روح آمرزیدگان می‌دهد». ازاین‌رو بین «فرّ پادشاهی» سرود مروارید و «وهومن» *بندهشن* و *ارداویراف‌نامه* پهلوی، قرابت ویژه‌ای می‌یابیم (رک: غیبی، ۱۳۷۶، ۳۲۵). درنهایت، مأموریت شاهزاده درآوردن مروارید به پایان می‌رسد و او به جمع انبوه شاهزادگان خاوری می‌پیوندد.

قصهٔ غربت غربی

«قصهٔ غربت غربی» به زبان عربی نوشته شده است. شیخ اشراق دلیل نگارش آن را، عدم تحقق منظور ابن‌سینا در تبیین مجهولات عالم علوی و نسبت روح با آن می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲: ۲۷۶). بنابراین «غربت غربی» از جایی شروع می‌شود که حی‌ابن‌یقظان به‌پایان می‌رسد. سالک به‌همراه برادر خود عاصم، سفری را به‌سمت بلاد مغرب آغاز می‌کند. پدر قهرمان داستان غربت غربی و برادرش، هادی‌بن‌خیر یمانی معرفی می‌شود. چنان‌که در حی‌ابن‌یقظان به فرشته‌بودن آن از طریق رمزگشایی از نام «حی‌یقظان» (زنده بیدار) اشاره شده است، در اینجا نیز می‌توان گفت وجه «هدایت‌گری» عقل فعال در نام «هادی» متبلور می‌شود. صفت «خیر» دلالت بر افاضهٔ خیر ازسوی عقل فعال دارد. هادی‌بن‌خیر از یمن است و باتوجه به‌معنای لغوی آن یمین (سوی راست) از آن اراده می‌شود. راست با مشرق هم‌خوانی دارد و شالودهٔ حکمت اشراق از آن استنباط می‌شئد. سالک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

و برادرش عاصم نمایندگان شخصیت‌های علوی هستند که از عالم معقول به عالم محسوس آمده‌اند.

قهرمان داستان، نمایندهٔ «نفس ناطقهٔ انسانی» و برادرش «عاصم» نمایندهٔ «عقل نظری» و از قوای نفس ناطقه است. در این سفر، آن‌ها به «قیروان» در مغرب زمین می‌رسند. اهالی قیروان دو برادر را در چاهی زندانی می‌کنند. در بالای چاه، قصری مشیّد وجود دارد. قهرمان داستان و برادرش، شب‌ها اجازهٔ خروج از چاه و برآمدن به آن قصر را دارند. مفهوم رمزی آن است که چون در شب و به‌هنگام خواب، حواس تعطیل است، سیر در عالم معقول (برآمدن به قصر علوی) ممکن می‌نماید. زیرا، سفر در عالم علوی، جز با فراز آمدن از چاه تاریک دنیا امکان‌پذیر نیست. سالک، بعد از برآمدن به قصر، الهامات الاهی را در قالب فاختگانی می‌بیند که بر فراز قصر در پروازند و از تخت‌های آراستهٔ یمن (عالم معقول) برای آن‌ها خبر می‌آورند. ازجانب راست شرقی، درخشش‌های یمانی(الهامات علوی)، شوق قهرمان را برای بازگشت به وطن برمی‌انگیزند تا اینکه در یکی از شب‌ها هُدهدی (قوت الهام) از روزن (دل)، با نامه‌ای در منقار که از وادی ایمن (عالم مشرق) و از پدر قهرمان داستان رسیده بود، بر آن‌ها فرود می‌آید. رسالت هدهد، آزادکردن قهرمان داستان و برادرش از اسارت چاه ظلمانی و همراهی با آن‌ها است:

از پدرتان هادی به شما؛ به نام خدای بخشاینده و بخشایش‌گر. آرزومندتان کردیم، آرزومند نمی‌شوید، و بخواندیم شما را، رحلت نمی‌کنید و اشارت کردیم فهم نمی‌کنید (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲: ۲۸۱).

شباهت ساختار و شخصیت‌های قصهٔ غربت غربی با سرود مروارید گنوسی، عده‌ای از محققان را برآن داشته که قصهٔ غربت غربی را دنباله‌رو و تحت تأثیر داستان مروارید گنوسی بدانند (غیبی، ۱۳۷۶، ۳۱۹). یکی از شباهت‌های بنیادین در این دو قصه، رسیدن نامه از عالم علوی برای روح است. در سرود مروارید گنوسی نیز نامه مضمونی مشابه دارد:

از پدرت، شهریار شهریاران و مادرت، بانوی شرق،... به تو ای فرزند ما، که در مصری، درودا. برخیز و از خوابت بیدارشو به‌یادآر که تو شاه‌زاده‌ای!....

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

در هر دو داستان، روح که اصل مینوی خویش را از یاد برده، نامه‌ای از سوی پدر(عالم برین) دریافت می‌کند. در این نامه، پدر اصل حقیقی را به روح متذکر می‌شود. مولوی هم‌داستان با سرود گنوسی و شیخ اشراق، به این نامهٔ رمزی اشاره می‌کند:

روحِ او خود از نفوس و از عقول — روحِ اصول خویش را کرده نُکول
از نفوس و از عقول پُرصفا — نامه می‌آید به جان، کای بی‌وفا
یارَکان پنج روزه یافتی — رو زِ یارانِ کهن برتافتی؟

(مثنوی، د۶، ب ۴۵۵-۴۵۳)

مولوی در جای دیگر نیز به خاصیت نامهٔ علوی اشاره دارد. در سرود مروارید گنوسی خواندیم که این نامه خود به شکل عقابی درآمده و با آواز خاوری، شاهزاده را از خواب سنگین فراموشی بیدار می‌کند. در کلام مولانا نیز همچون سرود مروارید نامه به سخن درمی‌آید:

صدنامه فرستادم صد راه نشان‌دادم — یا راه نمی‌دانی یا نامه نمی‌خوانی
گر نامه نمی‌خوانی خود نامه تورا خواند — ور راه نمی‌دانی در پنجه ره دانی

(مولوی، ۱۳۷۶، غزل ۲۵۷۲)

پدر توصیه‌هایی برای خلاص از چاه می‌کند؛ اینکه در عزم سفر سستی نکنند و به مدد ریسمان پدر از چاه برون آیند و با گذر از وادی مورچگان (حرص) و کُشتن زَن (شهوت) در کَشتی (تَن) سوار شوند. آن‌ها سوار کشتی می‌شوند و کشتی را به‌سمت طور سینا و به قصد صومعهٔ پدر، می‌رانند. تا اینکه موج (نفس انسانی) بین قهرمان داستان و پسرش(نفس حیوانی) حائل شده و پسر غرق می‌شود و قهرمان بر این امر وقوف می‌یابد که صبح نزدیک است (اتصال نفوس جزئی وکلی) و بارانی از سنگ و گِل (بیماری‌ها و پلیدی‌ها) بر دِهی (عالم صغری) که در آن کار ناشایست می‌کنند، باریدنی است. بعد از آن به جایگاهی می‌رسند که امواج در آن متلاطم‌اند (برهم خوردن اعتدال مزاج). بعد از آن کشتی (بدن) را از بیم پادشاهی (عزرائیل که زنده بودن تن به اوست) که در تعقیب قهرمان است و از کشتی‌ها باج می‌ستاند، می‌درند. این زمانی است که کشتی، قهرمان داستان و برادرش را به کوه یاجوج و مأجوج (اندیشه‌های فاسد وحبّ دنیا) رسانده است. در اساطیر، مفهوم نمادین گذر از آب و روبه‌رو شدن با امواج دریا، ناپدیدشدن شدن صورت کهنه برای پدید آمدن صورت نو محسوب می‌شود (الیاده، ۱۳۷۲: ۴۱۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

در این مرحله، قهرمان در مقابل خود پریان (خیال) را می‌بیند و از آن‌ها می‌خواهد که در مس (حکمت) بدمند تا آتش گردد و در مقابل او و یاجوج و مأجوج سدی فراهم آورند. او در راه جمجمه‌های پوسیده قوم عاد و ثمود (صفات رذیله) را می‌بیند. شیخ اشراق بعد از ذکر رمزهایی که دلالت بر عالم صغیر دارد از قبیل رموز ناظر بر مراتب نفس، محسوسات، قوه‌های نفس و عبور از آن‌ها، به نمایان‌شدن راه عالم قدس دربرابر قهرمان داستان اشاره می‌کند. البته تحقق این امر، منوط به آزادی نفس ناطقه از زندان عالم صغری و هیولا است. پس از آن سالک با گذر از صور فلکی که هرکدام به شکلی بازنموده می‌شوند، به عالم مجردات وارد می‌شود. در اثنای این سفر، قهرمان داستان، دربارهٔ گوسفندی (شهوت) سخن به‌میان می‌آورد که او آن را در بیابان (عالم افلاک) رها کرده است. این گوسفند به‌سبب زمین‌لرزه‌ها (گردش افلاک) و آتش صاعقه (گرمای پرتو خورشید) در آن بیابان هلاک می‌شود. بعد از آن قلب قهرمان از کلیهٔ تعلقات نفسانی پاک می‌شود و جرم‌های علوی (فرشتگان) را می‌بیند و به‌سبب مصاحبت با این جرم‌ها، نغمه‌های آسمانی (زمزمهٔ عبادت فرشتگان) را می‌شنود. این نغمه‌ها درحقیقت، همان نغمه‌هایی‌اند که روح علوی پیش از اسارت در زندان تن و جهان ناسوت، در بهشت آن‌ها را می‌خواند ولی غبار کثرتِ نشسته بر سیمای روح، منجر به فراموشی آن نغمه‌ها شد:

مؤمنان گویند که آثار بهشت — نغزگردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم — در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم

(مثنوی، د۴، ب ۷۳۳و۷۳۸)

قهرمان بعد از گذشتن از سمج‌ها و غارها به چشمهٔ آب زندگانی(عالم فرشتگان یا عالم نور) می‌رسد (یعنی از تاریکی‌های تردید بیرون آمده و به مقام یقین می‌رسد) آن‌گاه سنگی بزرگ بر قلهٔ کوه می‌بینید. در چشمهٔ زندگانی، ماهیانی (سالکان) گرد آمده و از سایهٔ آن سنگ بزرگ (صومعهٔ پدر) بر فراز کوه (طور) متنعم شده‌اند. یکی از ماهیان به سالک می‌گوید: آنچه در طلب آن بودی به آن رسیدی، این کوه، همان کوه طور است و آن سنگ بزرگ، صومعهٔ پدر توست. سالک از ماهی می‌پرسد، این ماهیان چه کسانی هستند؟ ماهی در جواب می‌گوید: اینان همانند تو هستند زیرا که شما پسران یک پدر (اینجا شیخ هادی‌بن‌خیر یمانی و در اصل همان عقل فعّال) هستید. پس آنان نیز مانند تو از رنج چنین سفری رسته و به صومعهٔ پدر رسیده‌اند. قهرمان آن‌گاه پدرش، شیخ هادی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

ابن‌خیرالیمانی را می‌بیند و در روی او خیره می‌شود. قهرمان از زندان قیروان به پدر شکایت می‌کند. پدر به قهرمان می‌گوید که از اسارت چنان زندانی نیکو رستی ولی ناگزیر بار دیگر باید به «زندان غربی» بازگردی تا تمامی تعلقات مادی را از خود بیفکنی. زیرا بازگشت همیشگی نفس ناطقه نزد پدر، آن وقت است که زمان مقدری که برای زندانی شدن در دنیا تعیین‌شده، به‌سرآید. قهرمان آه و ناله برمی‌آورد. پیر می‌گوید بازگشت به دنیا ضروری است و این دو فایده برای تو دارد؛ نخست اینکه اگر اکنون به زندان دنیا بازگردی، دوباره پیش ما خواهی‌آمد. دوم اینکه در بازگشت دوم (مرگ) به‌کلی از جسم و ماده رها می‌شوی. پدر قهرمان (عقل فعال) روی به فرزند کرده و می‌گوید بالاتر از این کوه، مسکن اجداد (عقول) توست که نسبت من با تو، همانند نسبت آن‌ها با من است و بالاتر از آن‌ها نسب ما به پادشاهی می‌رسد که جد بزرگ‌تر، اوست؛ ما همه بندهٔ اوییم و درخشندگی‌مان از اوست. هرچیزی را نقصانی رسد به جز ذات پاک او که از همهٔ آفت‌ها مبرّاست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲، ۲۷۷- ۲۹۲).

نتیجه:

گنوسیان و متصوفه، هردو جهت تبیین موضوع تبعید روح (جدایی روح از حقیقت الهی خود) از زبان رمز و تمثیل کمک گرفته‌اند؛ در تلقی آن‌ها عالم علوی به‌منزلهٔ وطن (خراسان، نیستان، مشرق، قصر، گلشن، گنجینه، شهر لامکان، کنعان) روح به‌مثابهٔ زندانی (پرنده، شاهزاده، یوسف، نی، مروارید، سالک، هرمزدبغ)، این عالم یا تن همچون زندان (مصر، قیروان، چاه، گلخن، دام‌گه)، و غفلت و نسیان یا تعلقات مادی، بندهای این زندان هستند. برای کمک به روح یاری‌گر و آگاهی‌بخشی (نامهٔ علوی، سروش غیبی، هدهد، مهرایزد) فرستاده می‌شود که وطن نخستین را به یاد او می‌آورد و او را به تلاش برای آزادی فرامی‌خواند تا اینکه بالأخره او را از بند رهانیده و با خود به موطن علوی می‌برد.

درون‌مایهٔ هر دو داستان قصهٔ سرود مروارید و قصهٔ غربت غربی، به هبوط روح از عالم علوی و اسارت آن در جهان ناسوتی و شرایط غم‌انگیز این جوهر روحانی در تبعید از وطن مألوف دلالت می‌کند. مطابق این داستان‌ها روح غربت‌زده برآن است که به مدد راهنمای طریق، راه نجات از اسارت ماده و نیل به مسکن حقیقی را پیداکند و با وانهادن تعلقات نفسانی و رهاشدن از تن ناسوتی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

به اصل خویش بازگردد. پیر راهنما، در قصهٔ سرود مروارید، پدر شاهزاده و در قصهٔ غربت غربی نیز شیخ هادی ابن‌خیرالیمانی است. درواقع موضوع اصلی این داستان‌ها، سرگذشت سفری مخاطره‌آمیز است که در طی آن روح یا سالک برآن است، به اصل خویش بازگردد. در قصهٔ سرود مراورید، روح در قالب شاهزادهٔ خاوری به یک‌باره به عالم شرق صعود می‌کند. ولی در قصهٔ غربت غربی، این سفر در دو مرحله صورت می‌گیرد. نخست اینکه سالک با موت ارادی، پیش از فرارسیدن مرگ حقیقی، این سفر را با راهنمایی عقل فعال طی می‌کند ولی به‌سبب ماندن برخی تعلقات مادی، باید دوباره به جهان ناسوت بازگردد و زمان مقدر بر وی بگذرد. پس از گذشت زمان معین، با فرارسیدن مرگ حقیقی، مجرد از تعلقات دنیوی، به‌یک‌باره به وطن حقیقی خویش صعود می‌کند. ازآنجاکه به دلیل نشستن غبار کثرت بر سیمای وحدت‌آمیز روح، اصل آغازین و راه بازگشت به آن گم شده است، عقل فعال یا پدر در این سفر انفسی، طریقهٔ سفرکردن در عالم روحانی را به سالک می‌آموزد.

در هر دو داستان توجه به جغرافیای عرفانی، مطمح نظر نگارندگان است؛ شرق، نمایندهٔ عالم علوی و غرب، نمایندهٔ عالم ناسوت است. در قصهٔ مروارید از «مصر» تعبیر به غرب می‌شود. در قصهٔ غربت غربی نیز، غرب با «قیروان» که در تونس واقع شده، ظاهر می‌شود. گذر از این جغرافیای عرفانی در هر دو داستان، شامل دو مرحله است. یکی سفر از شرق روحانی به غرب مادی که دراثنای این سفر، روح با اتفاقاتی روبه‌رو می‌شود چنان‌که گاه به فراموشی مأموریت و اصل حقیقی می‌انجامد و گاه به سبب مصاحبت با عناصر مادی، میل خود را به بازگشت از دست می‌دهد. اما الهام غیبی هرآن از مشرق روحانی، او را ندا می‌دهد. این ندای پیوسته سبب می‌شود که روح در نهایت وطن حقیقی خود را بازجوید و این همان مرحله دوم است که سیر از غرب مادی به شرق روحانی را شامل می‌شود. داستان‌های تمثیلی اسلامی دالّ بر تبعید روح بر دو گونه سفر تأکید دارند. سفر نخست پیش از مرگ و دیگری با فرا رسیدن مرگ؛ سفر نخست، یعنی مرگ اول یا همان موت ارادی در قصه سرود مروارید وجود ندارد بلکه سیر انفسی با موت ارادی، میراث تصوّف اسلامی است.

باید گفت که وجود وجوه مشابهت و ساختار مشترک در سرود مروارید و قصهٔ غربت غربی، به این معنا نیست که شیخ اشراق گنوسی است یا به شدت از اندیشهٔ گنوسی متأثر شده است، بلکه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

درک کلی از غربت روح و تبعید آن از عالم علوی بن‌مایهٔ مشترک در اندیشه‌های مختلف عرفانی است. بنابراین بهتر است از منظر توارد به این اشتراکات نگریسته شود. هرچند می‌توان گفت قصهٔ غربت غربی و رسالهٔ حی‌ابن‌یقظان ابن‌سینا یا نی‌نامهٔ *مثنوی* از تعالیم گنوسی به‌طور نسبی تأثیر پذیرفته‌اند و به‌نوعی دارای ساختار گنوسی‌اند.

کتاب‌نامه:

- ابن‌سینا، حسین‌ابن‌عبدالله. (۱۳۶۴)، *رسالةالأضحویة*، به تعلیق حسین خدیوجم، تهران: اطلاعات.
- اخوان‌الصفا. (۱۴۱۲ق)، *رسایل اخوان‌الصفا و خلاّن‌الوفاء*، بیروت: الدارالاسلامیه.
- اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۹۶)، *اسطورهٔ آفرینش در کیش مانی*، ویراست سوم، تهران: چشمه.
- افلاطون. (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون* (۴ جلدی)، مترجم: محمدحسن لطفی؛ رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- اِلیاده، میرچا. (۱۳۷۲)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۱)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- حافظ، شمس‌الدین‌محمد. (۱۳۸۷)، *دیوان حافظ*، به اهتمام عبدالکریم جربزه‌دار، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ هفتم، تهران: اساطیر.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۳)، «ترانهٔ مروارید؛ یک شعر تمثیلی– مجازی گنوستیکی»، مجله کلک، مرداد ماه، ش ۵۳، ۱۵۶-۱۶۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ سیزدهم، تهران: امیرکبیر.
- سسیل آلبری، چالرز رابرت. (۱۳۷۵)، *زبور مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پورمطلق، تهران: فکر روز.
- سنایی‌غزنوی، ابوالمجد مجدودبن‌آدم. (۱۳۱۶)، *سیر العباد الی‌المعاد*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: مجله ادبی نسیم صبا.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲)، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کُربَن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی(پژوهشگاه).
- شولم، گرشوم. (۱۳۹۲)، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۹۵)، *دیوان اشعار*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: پورصائب.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]

- غیبی، بیژن. (۱۳۷۶)، «سرود مروارید»، *مجله ایران‌شناسی*، سال نهم، تابستان۱۳۷۶، شماره ۳۴. برگرفته از بیژن غیبی، خرده مقالات، جزوهٔ ۴، شماره‌های۳۰-۳۷، انتشارات نمودار، بیلفلد آلمان، (۱۹۹۷/۱۳۷۶م.) ص ۲۵۴-۲۴۳.
- کُربن، هانری. (۱۳۹۲)، *انسان نورانی در تصوّف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، شیراز: گلبان و آموزگار.
- مولوی، جلال‌الدین‌محمد. (۱۳۷۶)، *کلیات شمس* ، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۹۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: هرمس.
- هالروید، استوارت. (۱۳۹۵)، *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: هیرمند.
- ورنر، شارل.(۱۳۷۳)، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- Haardt, Robert. (1971), *Gnosis; character and testimony*, Teanslated into English by J. F. Hendry, Brill, Leiden: Netherlands.
- Jonas, Hans. (1991), *The Gnostic Religion*, the *Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Third edition, Boston: Beacon Press.
- Lawall, Sarah. (1988), *Rene wellek and modern literary criticism in comparative literature*, vol 40. No.1.p. 3.
- Pagels, Elaine. (1979), *the Gnostic Gospels*, Vintage Books, New York,Vintage books, A division of Random House and online in The Nag Hammadi Library, http://gnosis.org/naghamm/Pagels-Gnostic-Gospels.html.
- Robinson, James M. (1988), The *Nag Hammadi Library in English*, USA, New York, HarperCollins publishers.
- Wright, William. (1871), *the hymn of the Pearl*, London.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.125]