

• دریافت ۸۹/۸/۲

• تأیید ۹۰/۴/۳

ریشه‌یابی مضمون «زندان و چاه» در ادبیات عرفانی

محمد رضا حسنی جلیلیان *

قاسم صحرائی **

چکیده

ادبیات عرفانی فارسی از آبخور اصول و میانی اسلام سیراب است. با این همه برخی مضامین رایج در متون عرفانی، با روح آموزه‌های اصیل اسلام سازگار نیست. باورهای عرفانی پیش از اسلام همچون عرفان یهود، گنوستی‌سیزم، عرفان ایران باستان و مانویت و مندائیزم در شکل‌گیری برخی از این مضامین مؤثر بوده است. یکی از مهم‌ترین این مضامین، اسارت روح در زندان جسم و چاه دنیاست. بن‌مایه این مضمون، در عصر اساطیر هم به اشکالی رواج داشته و پس از گذر از فلسفه و متون عهد عتیق به عرفان پیش از اسلام رسیده است. بارزترین ویژگی عرفان پیش از اسلام، باور به اسارت نور است. مفسران و عارفان مسلمان، این موضوع را با درون‌مایه برخی از آیات و روایات متناسب فرض کرده‌اند و پیرامون آن مضمون‌آفرینی کرده‌اند. در این نوشته، ریشه‌های این مضمون در اساطیر و باورهای عرفانی پیش از اسلام بررسی شده و تجلی آن در قالب تصویر «زندان و چاه» در ادبیات عرفانی فارسی بازنمایی شده است.

کلید واژه‌ها:

ادبیات تصوف، زندان و چاه، اساطیر، عرفان یهود، گنوستی‌سیزم، مانویت و مندائیزم

hasani 2j@gmail.com

* استادیار دانشگاه لرستان

** استادیار دانشگاه لرستان

مقدمه

عرفان اسلامی در آموزه‌های دین اسلام ریشه دارد، اما نمی‌توان همه مضمینی را که در ادبیات تصوّف شکل گرفته است به این دین منتسب کرد. برخی از مضامین رایج در ادبیات تصوّف، برداشت‌های خاص از آیات و روایات است که تحت تأثیر باورهای رایج در جوامع مسلمین شکل گرفته است. چه بسا آن باورها عمیقاً با روح اندیشه‌های دینی منافات داشته باشد. به عنوان نمونه مضامینی که پیرامون تصوّر خدا در آسمان، نقش زن و مار در ماجرای هیوط، و مانند آن که در ادبیات عرفانی شکل گرفته، به شدت از روایت‌های رایج در متون مقدّس متأثر است. (ر.ک: سجادی و حسنی جلیلیان، ۱۳۸۶: ۱۶۷) آنچه در حال حاضر کتاب مقدّس خوانده می‌شود نیز، خود از اساطیر رایج در منطقه تأثیر پذیرفته است. جان گری در این مورد می‌گوید: «اساطیر کنعان در ادبیات عبری تأثیر مضاعف می‌یابد. اسطوره و واقعیت در هم می‌آمیزد... در بسیاری از بخش‌های عهد عتیق، اساطیر کاربردی پراکنده دارند و با تخیلات شاعرانه عبرانیان در هم می‌آمیزد.» (گری، ۱۳۷۸: ۲۱۹) از این جاست که کسانی همچون «فرای» معتقدند کتاب مقدّس باید اسطوره زدایی شود. (فرای، ۱۳۷۹: ۸۸ و ۸۹) اگرچه باورهای اساطیری از طریق اسرائیلیات به برخی تفسیرها راه یافتند و از آن طریق در ادبیات تصوّف گسترش پیدا کردند، نقش نحله‌های عرفانی پیش از اسلام در تحکیم و ترویج برخی از این باورها بسیار پر رنگ است.

مضامینی همچون تأکید افراطی بر شیوه زهد، رازگونگی و رازداری و معرفت سری، دنیاگریزی و زن‌ستیزی، همچنین تصوّر کالبد بشر و جهان مادی به مثابه زندان و چاهی برای روح، دقیقاً با آموزه‌های اسلامی منطبق نیستند و احتمالاً تحت تأثیر باورهای عرفانی پیش از اسلام شکل گرفته اند یا تغییر ماهیت داده اند. در باب موضوع این نوشته مشخصاً می‌دانیم که در آموزه‌های دینی، دنیا مزرعه آخرت قلمداد شده است. انسان به عنوان خلیفه در زمین، برای دستیابی به کمال معرفت و جمع آوری توشه آخرت مأموریت دارد. برخی از عارفان مسلمان به این موضوع پرداخته و در باب آن، مضمون آفرینی کرده‌اند. با این همه در متون عرفانی به نمونه‌هایی بر می‌خوریم که در آن‌ها جسم و جهان، زندان و چاهی خوانده شده است که روح آسمانی در آن‌ها اسیر مانده است و برای بازگشت به اصل خود باید از این دو بگریزد. در منطق الطیر آنجا که پرندگان به عنوان شخصیت‌های اصلی قصه معرفی می‌شوند، عطار در بیتی خطاب به سالک می‌گوید:

همچو یوسف بگذر از زندان و چاه تا شوی در مصر عزت پادشاه (عطار، ۱۳۷۴: ۲۴)

روشن است که عطار با تلمیح به داستان حضرت یوسف(ع)، مصر عزت را عالم قرب حق و زندان را جسم انسان و چاه را نماد دنیای مادی دانسته است. این مضمون در دیگر آثار عطار و به تبع آن در آثار مولوی و دیگر متون اهل تصوف بارها تکرار شده است. پرسش این است که آیا تصور کالبد به عنوان زندان و دنیا به مثابه سیاهچال با تفکر اساسی عطار مبنی بر این که سلوک امری مکانی نیست و سالک باید در درون استحاله بیابد، متناقض نیست؟ آیا مولوی که از «جهت بی جهتی» سخن گفته است، در طرح چنین مضامینی از باورهای رایج روزگار خود متأثر نیست؟ آیا این همان باورهایی نیست که در میان عارفان پیش از اسلام به شدت ترویج می‌شده است؟

سابقه موضوع در برخی روایت‌های اساطیری

اعتقاد به هستی دو بعدی انسان و اسارت یکی از این دو بعد در جهان، باوری کهن است. یکی از مهم‌ترین اسطوره‌های بازمانده از فرهنگ‌های مختلف، روایت دو قطب وجودی انسان است. انسان از همان آغاز بر اساس فطرت حقیقت‌جویش، خود را یکسره این جهانی نمی‌دانسته و بخشی از وجود خود را غیر زمینی قلمداد می‌کرده است که اتفاقاً بخش اصلی وجود او نیز هست. نمی‌توان به درستی تعیین کرد که انسان از چه زمانی به بُعد ماوراءطبیعی وجود معتقد شده است. شاید به قول هربرت اسپنسر، نخستین درک اقوام اولیه از موجودات مافوق طبیعت، درک ارواح مردگان بوده است. (مشکور، ۱۳۷۷: ۲۸) در اساطیر نخستین به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که نشان دهنده باور به موجوداتی شریر است که گاه به انسان‌ها آسیب می‌رساندند. به عبارتی ساده‌تر در دوره جان پرستی، بشر اولیه به موجوداتی قابل رؤیت اما نامعلوم باور پیدا کرده بود که از آنان می‌ترسید و برای جلب رضایتشان هدیه‌ها و قربانی‌هایی می‌داد، یا با اعمالی جادویی آن‌ها را می‌تاراند. فریزر نمونه‌هایی از تاراندن ارواح خبیث، در هند و چین و استرالیا و آفریقا گزارش کرده است. (فریزر، ۱۳۷۳: ۵۹۴)

اندک‌اندک تصور ارواح درگذشتگان و نیروهای پلید، باعث شد که آدمی برای خود نیز روحی نیمه جسمانی و گاه مرئی فرض کند. مثلاً در یونان باستان سایه افراد، روح آن‌ها پنداشته می‌شد. (همان: ۲۳۲) انسان اساطیری روح یا جانش را برای پرهیز از آسیب در جایی پنهان می‌کرد. (همان: ۷۹۱ تا ۷۴۳) شاید حکایت «شیشه عمر دیوان» بازمانده چنین اعتقادی باشد. فریزر نمونه‌هایی را نقل می‌کند که در جوامع غیر متمن، روح صاحب شکل تصور می‌شود.

این روح که بسیار کوچک و حدود ده گرم وزن دارد، از مجاری طبیعی بدن - مثل دهان و بینی - رفت و آمد می‌کند. مثلاً هنگام خواب و بیماری از بدن خارج می‌شود. در «کنگو» سعی می‌کنند روح فرد بیمار را که تصوّر می‌شود فرار کرده است، با پاشیدن برنج به بدن بازگردانند. از این رو تغییر دادن جای بیمار یا شخصی که خواب است، خطرناک است؛ زیرا ممکن است روح، بدن خود را گم کند و سرگردان شود. (فریزر، ۱۳۷۳: ۲۳۱ و ۲۳۲) این نمونه‌ها نشان می‌دهد که در باور انسان نخستین، «اگر حیوانی زنده است و حرکت می‌کند به این دلیل است که حیوانی کوچک درون اوست، انسان هم به همین ترتیب. حیوان درون حیوان و انسان درون انسان، روح اوست.» (همان جا: ۲۲۷)

در اساطیر دوران پدرشاهی، روح یا جان، بُعد خدایی وجود بشر قلمداد شده است. در اساطیر این دوران، بعد خدایی یا جان به صورت خون یا نفس خدای سازنده، متجلی است. در اسطوره آفرینش بابل «مردوک پس از شکست تیامات با **خون** کینگو و خاک، انسانی می‌سازد.» (هوک، ۱۳۶۹: ۱۵۲) این باور در اسطوره اقوام آرتک نیز دیده می‌شود. در آنجا «کوتزال کوتال» بدن خود را می‌درد و از خون خود خمیرمایه انسان اولیه را تهیه می‌کند که به نوعی بیانگر جان بخشی یا وارد کردن روح خدایی در جسم بشر است. (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ج ۲، ۹۳۲)

ظاهراً این تصوّر از آنجا پدید آمد که انسان به تجربه دریافته بود خروج خون از بدن، به مرگ منتهی می‌شود. پس گمان کرد که خون همان جان است. بازمانده این باور، دست کم در مورد دیگر جانداران، تا کتاب مقدّس هم ادامه یافته است. در سفر تثبیه آمده است: «لیکن هشیار باش که خون را نخوری زیرا خون جان است و جان را با گوشت نخوری، آن را مخور بلکه مثل آب بر زمینش ریز.» (کلن، ۱۳۷۹: سفر تثبیه، باب دوازدهم آیه ۲۳) اهمّیت این موضوع از آن جاست که اثبات می‌کند انسان اساطیری هم علاقه‌مند بوده است خود را به نحوی به خدا منسوب کند.

انسان بعدها پی می‌برد که ممکن است فردی بدون از دست دادن خون بمیرد. اما به تجربه بر انسان اثبات شد کسی که می‌میرد، دیگر نفس نمی‌کشد. از این رو نفس، معادل جان فرض شد. در اساطیر ملل، نمونه‌های بسیاری دیده می‌شود که جان بخشی خدایان را با دمیدن در مخلوق نخستین گزارش می‌کند. در اسطوره یونانی «دوکالیون و پیرا»، پس از نجات آن دو از توفان، دوکالیون می‌گوید: «ای کاش من هم از استعداد خَلّاقه پدرم برخوردار بودم، در آن صورت از گل و لای، پیکری می‌ساختم و بعد روح زنده را در کالبد انسان می‌دمیدم.»

(روزنبرگ، ۱۳۷۹: ج ۱، ۷۰)

در اساطیر چینی آمده است: «نواگوا» در کنار رودخانه زرد چند پیکر آدم نما ساخت و وقتی آن‌ها را برای راه رفتن آماده ساخت، جان در کالبدشان دمید. (همان جا: ج ۲، ۶۹۴) در اساطیر آفریقایی، «اوباتالا» موجودی شبیه خود خلق می‌کند. پس از آن از خدای آسمان «الورون» می‌خواهد که نفس زندگی را در کالبدشان بدمد، چرا که خود این توان را ندارد. ر.ک (همان: ج ۲، ۷۸۱ و ۷۸۰) این موضوع در اساطیر مائوری‌های زیلندنو، (همان: ج ۲، ۷۵۳ و ۷۵۱) و در اساطیر اقوام ایروکویز (همان: ج ۲، ۹۹۳) در افسانه آفرینش اسکاندیناوی (کریستین سن، ۱۳۶۳: ۴۸) نیز روایت شده است.

به تدریج اعتقاد به موجود کوچک درون انسان که احیاناً ماهیتی مادی برایش قائل بودند، به شکافی گسترده میان دو عالم محسوس و نامحسوس بدل شد. در دوره‌ای که اساطیر دوران پدر شاهی شکل گرفت، انسان همان بعد غیر جسمانی را اصل وجود خود فرض کرد که از آسمان یعنی مقرّ خدایان آمده و در این عالم خاکی اسیر شده است. از این رو مثلاً آتشی که در اندیشه هند و ایرانی از عالم بالا به زمین آورده می‌شود، ممکن است نمادی از روح یا نور آسمانی باشد. چنانکه برخی همزاد نخستین «یم» را نه «یمی» که «اگنی» (آتش) دانسته‌اند که خود ممکن است اشاره‌ای به روح آسمانی انسان باشد. ر.ک (کارنوی، ۱۳۴۱: ۸۰ و ۷۹) فره ایزدی در ایران باستان که در برخی مراتب با روح آسمانی مطابقت‌هایی دارد نیز می‌تواند از این مقوله محسوب شود.

در ساختار اسطوره‌ای، به آمیختن دو بعد آسمانی و زمینی در وجود انسان اشاره شده است. در اسطوره «پرمتهوس» از ساختار دوبعدی انسان سخن رفته است. پرمتهوس عقل و آتش را از کوه المپ (مقرّ خدایان) برای انسان دزدید و تکلم و اسامی اشیاء را به او آموخت. (همیلتون، ۱۳۷۶: ۸-۴۶) عقل و آتش در این اسطوره معادل همان جزء آسمانی است که غیر از انسان هیچ یک از فناپذیران از آن بهره‌مند نیستند. نکته مهم آن که، این اجزاء خدایی از عالم بالا به زمین و جسم آدم وارد شده‌اند. در اسطوره اورفئوسی خلقت انسان هم، کالبد انسان‌ها از خاکستر تیتان‌هایی ساخته شد که «دیونوسوس» را بلعیده بودند. سپس قلب «دیونوسوس» در این کالبد قرار داده می‌شود. (دوشن گیمن، ۱۳۷۸: ۱۰۱) این باور بعدها به فلسفه هم راه یافت. ظاهراً پیروان مکتب ارفه نخستین کسانی بودند - دست کم در یونان باستان - که تضاد میان دو قطب خدایی و زمینی وجود انسان را مطرح کردند. ارفه‌ای‌ها خود را اخلاف خدایان می‌دانستند و مدعی بودند که از دیونوسوس هستند نه از تیتان‌ها. ر.ک (همان: ۱۳۲ به بعد)

پس از گذر از دوران اولیه اساطیری، آنگاه که بشر صاحب تفکر فلسفی شد، این جزء

آسمانی با عنوان نفس مشهور شد. جالب است که در فلسفه نیز این جزء از وجود انسان، منشأ آسمانی دارد. به عقیده افلاطون، نفس از عالم دیگر به جسم هیوط کرده است و جسم برای روح یا نفس به منزله زندان است. تطهیر نفس راه رسیدن به واحد است که منشأ روح است. (بریه، ۱۳۷۴: ج اول، ۲۴۳) بر حسب روایت او، نفسی که در بدن زندانی است، گویی در گوری جای دارد. (همان: ۶۰) آن بخش از آراء افلاطون که درباره نفس و گرفتاری آن در زندان جسم است، در «افسانه فئدروس» و «تمثیل غار» در کتاب جمهوری آمده است. ظاهراً این آثار در ادبیات فارسی منشأ شکل‌گیری مضمونی است که نفس یا روح را به شکل پرنده‌ای اسیر نشان می‌دهد.

بر اساس این عقیده افلاطونی، وظیفه انسان یاد آوری اصل و نسب نفس است تا از رذایل روی برگرداند و به فضایل بپردازد؛ در نتیجه بال‌های پرواز وی قدرت بازگشت به سرمنزل مقصود را می‌یابد. مبدأ نفس احد و معاد او هم احد است و باید راهی را که آمده است بازگردد. طی این مراحل، با کمک هنر، عشق و حکمت میسر است. یکی از نمونه‌های زیبای اسارت و بازگشت ارواح در آثار افلاطون، افسانه «ار» در کتاب دهم جمهوری است. در این افسانه مرده‌ای پس از دوازده روز زنده می‌شود و وقایعی را گزارش می‌کند که بر روح او گذشته است. بر اساس گفته‌های وی (ار)، روح پس از جدا شدن از بدن به محلی می‌رسد که دریچه‌ای رو به زمین و دریچه‌هایی رو به آسمان گشاده است و ارواح، بنا بر اعمالشان آسمانی یا زیر زمینی می‌شوند. (افلاطون، ۱۳۴۷: ۵۹۱ تا ۶۰۵) در فلسفه فلوطین نیز نظیر همین عقاید دیده می‌شود. از نظر او نفس انسان از سرچشمه خود جدا شده و به عالم مادی سفر کرده و در پست‌ترین مراتب هستی اسیر شده است. به این ترتیب نفس همچون طفلی است که از مادر و پدر خود جدا شده است و در بزرگی قادر به شناخت آنان نیست. شرف این طفل بسته به شرافت و بزرگی پدر اوست. طفل چون پدر خود را به یاد نمی‌آورد به امور پست و دون شأن خود دست می‌زند. (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۶۶ تا ۶۲) این مضمون به روشنی یادآور ترانه مروارید یا جامه فخر است. ر.ک (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۳۳۸ به بعد)

درون‌مایه فراموشی اصل خدایی انسان، در دیگر فرهنگ‌ها نیز دیده می‌شود. «در چاندوگیا اوپانیشاد از مردی سخن می‌رود که راهزنان او را چشم بسته از شهرش آورده و در مکانی متروک رها کرده‌اند، کسی چشم بند را کنار می‌زند، او را به جهت شهرش راهنمایی می‌کند.» (الیاده، ۱۳۷۶: ۴ و ۱۰۳) «در تفسیر «سانکارا» از این داستان، این مرد همان روح است که او را از

بودن (یعنی آسمان - برهمن) آورده‌اند و در این جسم محبوس ساخته‌اند. چشمان او با اغفال بسته شده و با رشته آرزوها به زن و فرزند و بستان و گله و غیره پای‌بند است. وی در نهایت از برهمن - آسمان - راه آگاهی و رهایی از جهان را می‌آموزد...» (همان)

داستان فراموشی «ماتسیندرانات» و راهنمایی «گوراخانات» در هند از نمونه‌های نمادین روحی است که اصالت آسمانی خود را فراموش کرده است. در یک «سوتره چینی» (نوشته‌های بودایی) آمده است که مرد جوانی در سفری بسیار دور از یار و دیار، سخت گرفتار تنگدستی می‌شود. والدیش برای روز مبادا گوهری در جامه‌اش دوخته بودند اما یادشان رفته بود که چیزی به او بگویند. (شومان، ۱۳۶۲: ۳۲) این مرد جوان همان انسان است که گوهر روح را با خود دارد و از آن بی‌خبر است.

بنابراین می‌توان گفت باور به بعدی از وجود انسان که آسمانی یا خدایی است، از دوران اساطیری تا روزگار تفکر فلسفی و دینی ادامه یافته‌است. نحله‌های عرفانی با توجه به موضوع روح الهی که در انسان دمیده شده است و متأثر از باورهای اساطیری گذشتگان، به این موضوع پر و بال بیشتری دادند. به نحوی که در برخی از این فرقه‌ها، تصور دو بعد هستی انسان و اسارت بعد آسمانی، اساس و اصل جهان بینی عرفانی آنان است. در ادامه، تجلی این باور در عقاید برخی از نحله‌های عرفانی بررسی می‌شود.

الف) عرفان یهود

مضمون اسارت روح در عرفان یهود مطرح است. دانشمندان درباره تفکراتی که نخستین عارفان یهود از آن‌ها تأثیر پذیرفته‌اند، نظرهای متفاوتی ابراز کرده‌اند. «برخی مانند رایتزشتاین و ویدن‌گرن بر تأثیر ایران تأکید می‌کنند و برخی یونان را مؤثر می‌دانند». (حاج‌ابراهیمی، ۱۳۸۴: ۱۷۸) در این میان نمی‌توان از تأثیر باورهای هلنیستی و به ویژه تأثیر فیلون اسکندرانی چشم پوشید. بنابراین می‌توان گفت منشأ عرفان یهود، کتاب مقدس، تفکرات ایران باستان و فلسفه یونان باستان و آراء کسانی چون فیلون اسکندرانی است. از قرن سوم پیش از میلاد، یهودیان با هلنیسم آشنا شدند و از این طریق کتاب مقدس به یونانی ترجمه شد. یکی از مهم‌ترین تأثیرهای این دو بر یکدیگر، تغییر نگرش یهود و عرفان یهود نسبت به انسان شناسی است. در ابتدا «در میان بنی‌اسرائیل وجود روح به عنوان اصلی اساسی و مستقل از بدن مطرح نبود اما شواهدی وجود دارد که نشان دهنده وجود تصور روح در میان ربی‌هاست.» (حاج‌ابراهیمی، ۱۳۸۱: ۱۳۸)

(۱۷۹) «در نوشته‌های ربی‌ها، تن انسان و روان او از روی نگاره‌ی خداوند آفریده شده است و همانند او.» (الیاده، ۱۳۷۳: ۲۰) البتّه پیروان ارفه، افلاطونیان و رواقیون، روح انسان را به منزله بخشی از الوهیت می‌پنداشتند و معتقد بودند: «روح درون ما با روح خداوند که در هم حلول می‌کند یکی و هم گوهر است.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۰۸) اگر چه ربی‌ها تن انسان و نه روان او را از روی نگاره خداوند می‌دانستند. (همان: ۱۰۳)

با این همه اندک اندک و شاید به دلیل آشنایی با فرهنگ ایران باستان، موضوع روح مجزاً از بدن و عروج او و نیز موضوع اسارت او در تن و دنیا، در عرفان یهود هم مطرح شد. این موضع در اسطوره‌ی انسان ایزدی که در ادبیات هرمتی یهودیان اسکندریه آمده، روشن است. انسان ایزدی در این اسطوره، به صورت موجودی دو جنسی برابر آدم-نور و حوا-حیات است که به طبیعت دل می‌بندد و تجسّد می‌یابد و به همین دلیل آدمیان، هم میرا و هم جاودانی‌اند. (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۸ تا ۲۰)

اگر با نگاهی کلی، عرفان یهود را به سه بخش عرفان «مرکبه»، «حسیدیم»، عرفان موسوم به «قبالا» تقسیم کنیم، به عقیده ژرژ وایدا، نوع سوم که مدعی شناخت رمزی است، بیشتر مضمون بازگشت روان به خاستگاه اصلی را مطرح کرده است. (ژرژ وایدا، ۱۳۸۰: ۱۰۵ تا ۱۰۸) عرفان قبلا آفرینش آدم به صورت خدا را که در تورات آمده است، چنین تأویل می‌کنند: «جهان خلقت در آغاز، غیرمادی و روحانی بوده است ولی آدم که در عالم تفریق، مجذوب آفرینش شده و از اصل خود غافل مانده بود نافرمانی کرد و با گناه و سقوط او، تمامی عالم روحانی سقوط کرد و مادی و جسمانی شد.» (حاج ابراهیمی، ۱۳۸۴: ۲۰۰) آنان در مورد روح مستودع در کالبد بشر هم عقیده دارند که روح، موجودی ملکوتی است که قبل از خلقت اجسام به صورتی مجزاً آفریده شده است. «هنگامی که یکتای مقدّس در حال خلق جهان بود، تصمیم گرفت تمامی روح‌ها را برای عطای به افراد خلق کند. هر روحی به اسکلت دقیق بدنی که برای اقامت در آن مقدّر شده بود شکل گرفت...» (عابدینی، ۱۳۶۴: ۵۴) پس از این خداوند به ارواح دستور داد در محلّ خود در جسم مشخص وارد شوند و البتّه ارواح قدرت سرپیچی ندارند. همچنین از نظر قبلاها روح دارای سه مرتبه و سه نام است؛ نفس (روح حیات بخش)، روح (روان) و نشامه (درونی‌ترین روح، روح متعالی). مراتب اهمّیت هر یک از این سه به ترتیب است. نفس در ارتباط تنگاتنگ با بدن است. آن را رشد می‌دهد و از آن نگهداری می‌کند. پس از مدتی که کسب علوّ مقام کرد، خود برای روان (روح) به تخت تبدیل می‌شود تا روح بر آن

استراحت کند. وقتی این دو به اندازه کافی آمادگی یافتند، شایستگی دریافت روح متعالی یا نشامه پیدا می‌کنند. (همان: ۲۲ و ۲۳)

جالب است که قبالاتها باور داشتند هر یک از مراتب سه‌گانه، سرنوشتی خاص دارند. نفس پس از مرگ شخص، در دنیا و در میان بقیه زندگان در رفت و آمد است. رواج در حالی که جامه مثال بر تن دارد، خود را به «باغ زمینی عدن» می‌رساند. این جامه درست شبیه بدنی است که در آن می‌زیسته است، در آن باغ از لذایذ باشکوه بهره می‌برد. اما نشامه به مکان خود که از آن صادر شده است باز می‌گردد و پس از اتصال به گوهر خویش، هرگز به زمین باز نمی‌گردد. (عابدینی، ۱۳۶۴: ۵۷) نشامه چنانکه پیداست با نفس راضیه مرضیه در قرآن منطبق است و البته با اسطوره‌های ایران باستان نیز هماهنگ است که می‌گویند روان شخص به عالم بالا می‌رود و جان، زمینی است.

ب) گنوستی‌سیزم

همان‌گونه که در عرفان یهود، باور به بُعد آسمانی انسان و اسارت او در زمین یا جسم مطرح است، این موضوع در باور گنوسی‌ها اصل اساسی محسوب می‌شود. گنوسیان اساساً به سه اصل مهم پای‌بند بودند؛ اول: خدای متعال آفریننده این جهان نیست. ماده شرّ و پلید است، آفرینش این عالم یا از طریق سقوط پاره‌ای نور صورت گرفته، یا اصلی غیر خدایی دارد. دوم: روح منشأ و اصلی خدایی دارد و در این عالم مادی اسیر است. سوم: انسان عارف وظیفه دارد به هر طریق ممکن برای رهایی روح تلاش کند.

از نظر گنوسیان جهان مادی، ساخته ایزدی فرو دست است. این ایزد که گاه خدای جهان آفرین، «دمیورژ» یا «لوگوس معیوب» خوانده شده است، موجب فاجعه کیهانی و آفرینش جهان مادی و موجودات بی‌خرد و بی‌نور می‌شود و خود نیز در آن آفریده‌ها اسیر می‌گردد. با درخواست همتای آسمانی او، پدر آسمانی، منجی را برای رهایی او می‌فرستد (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۸۱) موضوع خطا و هبوط ایزدی و فرایند رستگاری و احیای نهایی کمال «پله‌روما» در نوشته‌های نجع حمادی هم آمده است. ر.ک (همان: ۲۶) بنابراین از نظر گنوسی‌ها انسان هم موجودی دو قطبی است. وی دو منشأ فرازین و فرودین، این جهانی و آن جهانی یا به عبارتی آسمانی و زمینی دارد. البته این باور در همه ادیان توحیدی مطرح است اما گنوسی‌ها تغییری اساسی در این تفکر ایجاد کردند، یعنی تن و نفس را مخلوق خدایی فرودست می‌دانند و معتقدند

روح آفریده خداوند متعالی ازلی و ابدی است. ر.ک. (بهار و اسماعیل پور، ۱۳۸۳: ۱۳۶ به بعد) نمونه دیگر از گرفتاری روح، سخن «بازیلیدس» است که هم چون «شمعونیان» باور داشت خدای ناشناخته، نطفه همگانی یا آشفستگی نخستین (خائوس) را از هیچ آفرید، عناصر آسمانی به بالا گریختند. اما روح انسان بر جای ماند. انسان‌ها به واسطه عیسی که به گنوس رسیده است، از گوهر درونی خود (روح دریند) آگاه می‌شوند و با کسب معرفت به بهشت رهسپار می‌شوند. (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۱۷) مرقیون بازیلیدس و والتینوس عقیده داشتند «ارواح از خداوند نازل شده‌اند و پیش از آفرینش گیتی به جان بدل می‌گردند.» (الیاده، ۱۳۷۳: ۳۶)

در یکی دیگر از اسطوره‌های آفرینش گنوسی، نحوه اسارت روح این گونه بیان شده است که پس از خلق جهان، «خدای ناشناخته نگاره درخشان خود یعنی شکوه انسان آسمانی را متجلی ساخت. فرشتگان دستگاه آفرینش تلاش کردند این «انتروپوس» (انسان) را متوقف کنند اما موفق نشدند و انتروپوس بی‌درنگ به آسمان رهسپار شد. باری فرشتگان، کالبدی انسانی همانند انسان آسمانی ساختند. اما این آفریده نمی‌توانست بر پا بایستد و چون کرم بر زمین می‌لولید. آدم آسمانی بر این آدم خاکی دل سوزاند، بارقه حیات یعنی روان را نزد وی فرستاد که او را بلند کند و به او زندگی بخشد و همین بارقه است که به هنگام مرگ به خانه مینوی خود فرا می‌رود اما بدن به اجزاء سازنده خود تجزیه می‌شود.» (الیاده، ۱۳۷۳: ۲۱) نکته مهم این که «انسان از وجود بارقه الهی در وجود خود ناآگاه است. دیوان مترصدند که او را ناآگاه نگه دارند و خواست‌ها و شهوات جسمانی انسان را می‌انگیزند.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۵۵)

ترانه مروارید بیان دیگری از شرح حال این روح اسیر است که اسارت خود را فراموش کرده است. شاهزاده‌ای که در جستجوی گوهر دانایی (معرفت، عرفان) است به علت پرخوری و خستگی در مصر (عالم دنیا) به خواب فرو می‌رود. نامه‌ای از سوی پدر او را بیدار و تشویق به حرکت می‌کند تا گوهر دانایی را از دهان اژدهایی (نفس) بریاید و در بازگشت به دربار پدر، جامه فخر را بر تن کند. (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۳۳۸) این همان داستان روح است. «روح یا روان، زندانی این جهان است. این روح از ملکوت الهی هیوط کرده و به این عالم خاکی افتاده است.» (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۳۶) بنابراین لازم است روح برای نجات به معرفت برسد. معرفت چیزی نیست جز آگاهی به اسارت و تلاش برای رهایی. روح اسیر شده در انسان قادر است به معرفت دست یابد. (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۶) «ناآگاهی و غفلت انسان را برده دیوان می‌کند و آگاهی (گنوسیسی) است که انسان را رهایی می‌بخشد.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۵۰) معرفت یعنی رهانیدن روح علوی که

در زندان تن اسیر شده است. هر که چنین کند به گنوسیس (معرفت) دست خواهد یافت.

ج) مانویت و مندائیزم

باورهای عرفانی ایران باستان از طریق کیش مهر به غرب منتقل شد. «کیش میتراپی که خود دنباله نظریه مغان زروانی مذهب است». (کریستین سن، ۱۳۴۵: ۱۴۶) این باورها در سفر خود به امپراتوری روم، هم در مسیحیت و هم در آیین‌های گنوسی تأثیرگذار بوده و همچنین بسیاری از باورهای زروانیسم را با خود به امپراتوری روم برده است.

کیش مانوی نیز که از سویی وام دار تفکر ایرانی است، اسارت جزء آسمانی را از اصول محوری خود قرار داده است. در اسطوره‌های این کیش اساساً هستی به دو بخش نور و ظلمت تقسیم شده است و بخش نورانی در فراز و قسمت ظلماتی در فرود است. به دلایلی، بخش‌هایی از عالم نور در عالم ظلمت گرفتار می‌شود. از این رو کیش مانوی همچون کیش گنوسی دارای بد بینی عمیق و یک سونگر نسبت به جهان است. (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۶۳) بر خلاف باور گنوسیان، در مانویت، روح یا نور هبوط نمی‌کند بلکه به واسطه شرانگیزی نیروهای شر و ظلمت، پاره‌هایی از نور اسیر و با ظلمت آمیخته می‌شود. بنابراین تنها پاره‌ای از این جهان که با خدای نور هم گوهر است روح است. (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۲۴) از این رو بدبینی گنوستی سیزم نسبت به جهان، در مانویت بیشتر است. زیرا در کیش مانوی، انسان از جسمانی شدن خویش رنج می‌برد (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۲۹) و نور باید از طریق زاد مرد یا تناسخ تا رهایی سلوک کند. (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۷۰) از این رو مانویان این جهان مادی را پست می‌شمارند. «پست شمردن امور این جهانی در نزد عارفان مانوی در واقع نیالودن خویشتن خویش با ظلمت و نیروهای مادی است. (اسماعیل پور «م» ۱۳۸۱: ۱۸۰)

مندائیان هم تقریباً در مورد انسان و روح انسانی چنین باوری دارند. انسان در باور مندائیان دو جزء کاملاً متفاوت و متضاد دارد که عبارتند از روح و جسم. نشتماء (روان) آدم به دست خدا در عالم بالا پدید آمده و جسم آدم از خاک سرندیپ بر روی زمین به وسیله «پتاهیل» شکل گرفته است. وقتی نشتمای آدم ساخته شد، دستور تعظیم می‌آید ولی «سطانا» سرپیچی می‌کند. در نتیجه به عالم زیرین تبعید می‌شود. نشتمای آدم هم حاضر به هبوط نیست و زمین را محل ناپاکی‌ها و زشت کاری‌ها می‌داند. ولی پس از اعطای عقل، به حضور در زمین تن می‌دهد. (فروزنده، ۱۳۷۷: ۱۸۹)

موضوع اسارت روح و آگاهی یافتن او از اسارت در آیین مندائی بسیار پر رنگ مطرح شده است. «یکی از زیباترین جلوه‌های ادبیات و اساطیر گنوسی، اسطوره آفرینش کیهان و بیداری انسان از خواب ژرف و فراموشی در کیش مندائی است.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۳۰) در این اسطوره «پتاهیل آفریننده ناپیروز جهان مادی و انسان، از سر پا نگه داشتن آدم عاجز است. چون این آفریده تمام مادی است. از این رو، روح را از جهان روشنی می‌آورد و آدم را کامل می‌کند.» (همان: ۱۰۵)

در اسطوره مانوی دیگری آمده است که «هرمزدیغ» که از عالم نور است و در دنیای تاریکی اسیر شده است، با رها کردن فرزندانش یا به اعتباری روح خود نجات می‌یابد و این ابتدای اسارت روح است. در چند مرحله بخش‌هایی از روح بلعیده شده توسط دیوان آزاد می‌گردد، اما یک بخش به واسطه شهوت مردیانه و با حیلۀ دیوان در جسمی که انسان نامیده می‌شود اسیر می‌ماند. (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۲۴) از این روست که بدینی به جهان که در آیین‌های گنوسی و بودایی هست در آیین مانوی نیز کاملاً مشهود است. و آن این که انسان از جسمانی شدن رنج می‌برد. (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۲۹)

در مانویت، در پایان جهان «همۀ نورها از ماه به خورشید و از خورشید به بهشت نور(بهشت موقتی تا پایان جهان) رهسپار می‌شوند و در پایان جهان به بهشت روشنی خواهند پیوست. آن‌گاه جهان یکپارچه نور خواهد شد و اهریمن در مفاکی ژرف به زندان خواهد افتاد.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۲۵) این مفاک همان دنیاست. از این رو مانویان بر روان چینی «Ravanchini» یعنی گردآوری روان بسیار تأکید می‌ورزیدند. مندائیان هم متوقی را در جایی ناشناس دفن می‌کردند. (همان: ۲۳) این موضوع از اهمیّت روح در نظر آنان خبر می‌دهد. مانی جدایی نور از تاریکی و جدایی مرگ از زندگی و آب را همان تطهیر اصل می‌دانست. (الیاده، ۱۳۷۳: ۲۴)

این باور یعنی رستگاری روح، با حکمت اشراق سهروردی و حکمت ابن عربی نیز اشتراکاتی دارد. به هر حال در متون مانوی و مندائی، بارها و به صراحت به روح اسیر در قالب جسم و جهان خطاب شده است که به خاستگاه خویش بازگردد. در ترجمۀ قطعه‌ای از آثار بازمانده از مانی آمده است که آدم پس از گرفتار شدن در جسم، به شدت از این سرنوشت ناراحت شد: «آنگاه آدم به سوی بالا نظر کرد و گریست، صدایش را همچو شیر غران با قوت تمام بلند کرد، مویش را کند و گفت: لعنت، لعنت بر سازنده کالبد من. لعنت بر عصیان گرانی که مرا به بندگی کشیدند.» (جلایی، ۱۳۶۶: ۹۳ و ۹۴)

در نوشته‌های مندائیان هم عالم بالا جهان رهایی است. اساساً کتاب آنان به «گنیزای چپ و راست» تقسیم شده است. این تقسیم بندی نمادین است. «راست معمولاً بر فراسوی دنیا و چپ بر جهان مادی دلالت دارد.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۴۸) رهایی جان از عالم چپ و رسیدن به عالم راست منتهای آرزوی مندائی است. در گنیزای چپ آمده است: «درود بر تو ای جان، که ترک دنیا کرده‌ای، تباهی را رها کرده‌ای، بدن متعفن را در دنیا نهاده‌ای، دنیا مسکن پلیدی است... برخیز برخیز ای جان، به خانه نخستین عروج کن / به جایی عروج کن که از آنجا روئیده‌ای.» (همان: ۲۳۲)

در این دو متن وضع روح در هنگام گرفتاری و پس از رهایی، به روشنی بیان شده است. این تصاویر که نمونه‌های آن در ادبیات عرفانی فارسی بسیار است، ناخشنودی روح از آمدن در قفس قالب، و شوق بازگشت به روشنی را بیان می‌کند. تم اصلی و درون‌مایه اساسی مثنوی مولوی که چکیده و لب تمام ادب عرفانی فارسی است، از ابتدا تا انتها همین غم فراق و امید وصال است. وصال به نیستانی که روح آدمی از آن جا بریده شده است. بر همین مبنا اسماعیل پور تأثیر باورهای گنوسی و مانوی را در مقدمه مثنوی به زیبایی بر رسیده است. ر.ک (اسماعیل پور، «م» ۱۳۸۱: ۱۷۱ به بعد) نکته مهم این که، جزء الهی یا آسمانی وجود انسان گرفتار در زندان تن و چاه دنیا، به شدت مایل بازگشت به آسمان است، چه به صورت انسان اولیه یا آدم باشد و چه به صورت روح اسیر در قالب جسمانی انسان و چه به صورت انواری که در اسطوره‌های گنوسی و مانوی در جهان ظلمت گرفتار شده‌اند.

این باورها به هر حال به عارفان مسلمان منتقل شد. یکی از این حلقه‌ها ممکن است موالی بوده باشند. اندیشه‌ها و اسطوره‌های گنوسی به احتمال زیاد از طریق موالی ایران که در دوران بنی‌امیه به اسلام گرویده بودند و در کوفه سکونت داشتند، به علاوه شیعه و اسماعیلیه منتقل شد. (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۳۵) نیز (الیاده، ۱۳۷۳: ۵۹) عارفان مسلمان ظاهراً با ساختار فکری عارفان پیش از اسلام نزدیکی و تشابهی احساس می‌کرده‌اند. اسماعیل پور معتقد است در صدر عارفان بزرگ ایران، باید از «عارفان برجسته‌ای چون مانی، مارآمو، وهمن خورشید، هراکلیدس، توماس، خداوندگار کوروش و ده‌ها عارف مانوی دیگر یاد کرد که سرودها و نیایش‌های عمیق عرفانی از آنها باز مانده است.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۱۴۷)

هم به دلیل این تأثیر گذاری است که «اسماعیلیان متقدم، مکتب خود را کیش رستاخیز (دین قیامت) می‌دانستند. یعنی رستاخیز و رهایی روح از کالبد مادی - این نکته در همه

نگرش‌های تصوّف ایرانی مؤثر واقع شد. حتّی «سرّ نهانی» یا «سرّ عرفانی» نسبت داده شده به شمس تبریزی که در ولدنامه آمده‌است، عیناً همان برداشتی است که در «خطبة البیان» منسوب به حسن صباح مذکور است. (همان: ۳۷) این اندیشه یعنی رستگاری روح، با حکمت اشراق سهروردی و حکمت ابن عربی نیز اشتراکاتی دارد. تأثیر این افکار آنجا مشخص می‌شود که سهروردی در رساله‌های خود و از جمله در «غریبة الغریبه»، چندین مضمون مانوی را تلویحاً پذیرفته است. از جمله جوانی که به ته چاه می‌افتد یا غریبه‌ای که از نو بیدار می‌شود و به واسطه نامه‌ای از تبار آسمانی خود خبردار می‌شود. این داستان‌ها یادآور سرود مروارید هستند.

تجلی گرفتاری روح در ادبیات تصوّف

گروهی از مفسّران و به تبع آنان اهل تصوّف، عموماً مضمون پاره نور اسیر را که در باورهای عرفانی پیش از اسلام مطرح بوده است، با روح دمیده شده در قالب آدم یکسان پنداشته‌اند. از این رو این مضمون در ادبیات تصوّف رواج پیدا کرده است. گفتنی است که بسیاری از عارفان به پیروی از قرآن کریم، در باب چیستی روح بحث نکرده‌اند. عین القضاة به صراحت می‌گوید که: «در شرع رخصت نیست که شرح روح گویند. در شرح آن خوض کردن حرام است به طریق التفصیل، اما اگر گویند به طریق مجمل روا بود.» (عین القضاة، ۱۳۵۰: بخش دوم، ۵۳) او در جایی دیگر بر توهمات افراد در باره روح، خطّ بطلان کشیده و گفته است: «تا نپنداری که روح در میان قالب است، چنانکه قالب بود در میان خانه مثلاً یا بیرون از قالب بود چنانکه قالب بود بیرون خانه. بودن او در قالب چیزی دیگر است که قلم نکشد.» (همان: ۵۶) احمد غزالی نیز روح را هست نیست نمایی خوانده است که هر کس را بدو راه نیست. ر.ک (احمد غزالی، ۱۳۷۶: مقاله روح، ۲۶۱) مولوی در دفتر اوّل مثنوی ضمن پرسش و پاسخ فرستاده قیصر روم و خلیفه دوم، بحث روح را مطرح کرده، اما از پاسخ صریح به چیستی آن طفره رفته و حتّی از بیان حکمت هبوط روح در قالب نیز، با زیرکی شانه خالی کرده است. او تنها به ذکر این نکته اکتفا کرده است که هیچ کاری بی فایده نیست، وی به پرسشگر می‌گوید: «این پرسش تو به جهت فایده‌ای است و حال:

تو که جزوی کار تو با فایده است پس چرا در طعن کل آری تو دست» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱، د: ۱۵۲۳)

وی در دفتر ششم در باب غموض موضوع روح به صراحت گفته است:

«در زمین حق را و در چرخ سمی نیست پنهان تر ز نوح آدمی

باز کرد از رطب و یا بس حق نورد روح را من امر ربّی ختم کرد»

(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ۶، ب ۸ و ۲۸۷۷)

با این همه از قرن دوم و سوم هجری که شرایط آمیزش علوم مختلف مهیا شد و تدبّر در قرآن شدّت گرفت، ترجمه آثار فرهنگ‌های مجاور، امکان آمیزش اعتقادات ملل را فراهم آورد. به این ترتیب اندیشه‌های یونانی، هندی، ایرانی باستان، افکار گنوسی و رواقی و ... در دسترس اهل علم قرار گرفت و برخی از مفسران و عرفا در آثار خود برای شرح، توضیح و تقریر مفاهیم قرآنی از علوم متقدّم کمک گرفتند، ناچار مباحث مربوط به روح نیز طرح شد. ابوالهیثم گرگانی که در قرن چهارم می‌زیسته است، این سؤال را مطرح می‌کند که جهانیان همه خود را به «من» مضاف می‌کنند. این «من» چیست؟ تن است یا جان یا عقل یا روان یا این هر دو با هم خلط شده‌اند. (انصاری، ۱۳۵۷: ۲۳)

آمیختگی مفهوم نفس و جان و روح باعث شده است که برخی روح را موجودی نیمه جسمانی تصوّر کنند. نجم رازی نفس را بخاری لطیف معرفی کرده است که در قالب انسان و در سراسر «اجزاء و ابعاض قالب» وجود دارد. ک (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۱۷۳-۱۷۶) در آفرینش و تاریخ نیز آمده است: «نفس جسمی است لطیف که مساحتش به اندازه مساحت بدن است به همان طول و عرض و عمق...» (مقدّسی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۳۴۷) به تبع نفس برخی از مفسران روح را نیز صاحب شکل و گاه جسم دانسته‌اند. طبری هنگام ذکر ماجرای گرفتن ذریّه از آدم، تصویری جسمانی از روح عرضه کرده است. ر. ک (طبری، ۱۳۵۶: ج ۳، ۵۶۳) گاه تصوّر شده است که روح قادر به خوردن و آشامیدن است و یا آن را همچون پرنده‌ای که از درختان بهشت می‌آویزد تصوّر کرده‌اند. ر. ک (مقدّسی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۸۰-۲۳۶) نیز (سورآبادی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۵۲۵) حتّی در مواردی روح را قابل رؤیت دانسته و مدّعی شده‌اند که برخی مشایخ روح را دیده‌اند که جسمی لطیف است. ر. ک (هجویری، ۱۳۷۹: ۹-۳۸۳) یا این که به شکل انسان، دست و پا دارد. ر. ک (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۱۴۵) روشن است موضوع فرو آمدن روح از آسمان و اسارت آن در جسم نیز به تبع این باورها مطرح شده است. نجم‌الدین رازی مدّعی است برخی از اولیاء، زمان گذر روح از افلاک تا رسیدن به جسم را به یاد دارند. (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۱۰۹)

اما اندک اندک مباحث مربوط به چیستی روح، جای خود را به مبحث کیستی انسان داد. عارفان مسلمان از تفاسیر آیات قرآن این گونه نتیجه گرفتند که ارواح، مدّت‌ها پیش از اجساد آفریده شده و در «حظیره خانه قدس اربعینات برآورده‌اند.» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۸۵) نیز:

ر.ک (مولوی، ۱۳۷۵: ۲، ب ۱۷۳ - ۱۶۹) خداوند پس از خلق روح «صورت آدم (ع) را چهل هزار سال در سایهٔ عرش بپرورد و چون تمام شد، گفت: «خلقت بیدی» آنگاه روح را از فلق صبح فعل در او دمید. گفت: «نفخت فیه من روحی» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۳۰۵) دمیدن روح در کالبد مادی، به فرستادن او به «اسفل السّافلین» تفسیر و تعبیر شده است. از نظر عرفا اکنون این روح اسیر در کالبد مادی، در اسفل السّافلین دنیا هم قرار گرفته است. وظیفهٔ انسان نجات روح گرفتار از زندان تن و چاه جهان است.

شیخ‌الرئیس در قصیدهٔ معروف عینیه، نفس گرفتار در قفس جسم را به کیبوتری مانند کرده که از عالم برین در دام این خاک توده افتاده است. وی همچنین در «حی بن یقضان» و «رسالة الطّیر» و نیز «قصهٔ سلامان و ابسال» به مضمون هبوط نفس پرداخته و الهام بخش افرادی چون سهروردی و عطّار بوده است. مولوی در تمثیلی زیبا روح نهان در جسم را، گوهر شب چراغی فرض کرده است که در زیر گل ولای تن مدفون است.

اهبطوا افکنند جان را در بدن
تا به گل پنهان بود در عدن
تاجرش داند و لیکن گاونی
اهل دل دانند و هر گل کاو نی
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۶، ب ۲۹۳۱ به بعد)

از نظر این گروه، جهان تحت قمر، بلکه در نگاهی کلی‌تر عالم مادون عرش، از فلک الافلاک تا خاک، زندانی بزرگ است که روح پس از هبوط، در آن اسیر شده است. سهروردی در مواضع مختلف به این نکته اشاره کرده است. از جمله در رسالهٔ «روزی با جماعت صوفیان» شمایلی از عالم تحت افلاک را به صورت رمز از زبان پیر خود بیان می‌کند. دست قدرت خداوند حقه‌های مختلف را در هم جای داده و «رکوه ای یازده تو» ترتیب داده است. ر.ک (سهروردی، ۱۳۵۷: ج ۳، ۲۴۳ به بعد) این گوی‌های تودرتو از نظر آنان طبقات مختلف آسمان است که روح از آن‌ها گذر کرده و به جسم رسیده است. به علاوه کالبد مادی آدم، اسفل السّافلین دیگری است که روح را در بند کرده است. نظامی این بخش از هستی را چاه نامیده است:

یوسف تو تا زیر چاه بود
مصر الهیش نظرگاه بود
زرد رخ از چرخ کبود آمدی
چون تو بدین چاه فرود آمدی
(نظامی، ۱۳۶۳: ۱۷۲)

او بر روزگار خوش از دست رفته پیش از هبوط حسرت خورده و روز خوش بازگشت را به یاد آورده است:

اول کین ملک به نامت نبود
فرّ همای حملی داشتی
مانده شدی قصد زمین ساختی
باز چو تنگ آیی ازین تنگ جای

وین ده ویرانه مقامت نبود
اوج هوای ازلی داشتی
سایه براین آب و گل انداختی
دامن خورشید کشی زیر پای

(نظامی، ۱۳۶۳: ۱۷۸ و ۱۷۷)

و البته توصیه اکید او فرار از چاه دنیاست:

چون به ازین پایه به دست آوری
بر پر از این گنبد دولاب رنگ

بد بود این جا که نشست آوری
تا رهی از گردش پرگار تنگ

(نظامی، ۱۳۶۳: ۱۸۴)

او جهان را «تخته نرد» بی وفایی می‌داند که بهترین کار انسان، در نوردیدن بساط آن است. (نظامی، ۱۳۶۳: ۱۸۹) نیز (همان: ۴۵ و ۲۴۲) سنایی در سیرالعباد بیان می‌دارد که چگونه روح پس از جدایی از «مشیمه کن» از بالا رو به پستی نهاده و «حلقه در گوش اهبطوا منها» شده و گرفتار چنگال دیوان این ملک گشته و در «غلاف جهان و حجره تنگ جسم» اسیر است. (ر.ک: سنایی، ۱۳۸۴: ۱۸۵ و ۱۸۴) او در طریق‌التحقیق هم، ضمن آن که از عالم گل می‌نالد، از بی‌توجهی روح انسان به اسارت خویش نیز گله‌مند است. (سنایی، ۱۳۸۴: ۱۱۹) آرزوی شیخ فریدالدین عطار هم رهایی از «بحر نامحرم» گردون است. او نیز در مناجات با حضرت دوست دست تمناً برآورده است:

در میان بحر گردون مانده‌ام
بنده را زین بحر نام محرم برآر

وز درون پرده، بیرون مانده‌ام
تو در افکندی مرا هم تو برآر

(عطار، ۱۳۷۴: ۳)

وی مدعی است اگر خداوند «در دشت حشر» از کسی بپرسد: «چه آوردی ز راه؟» می‌تواند بگوید: «از زندان چه آرند ای اله؟»

غرق ادبارم ز زندان آمده
خطاب و توصیه او به انسان این است که:

پای و سرگم کرده حیران آمده (عطار، ۱۳۷۴: ۲۵۷)

خویش را زین چاه ظلمانی برآر
سر ز اوج عرش رحمانی برآر (عطار، ۱۳۷۴: ۳۵)

و از زبان «من» واقعی خود، استیصال روح را در چاه تن و زندان جهان باز می‌گوید:

من میان هر دو حیران مانده
چون کنم در چاه و زندان مانده (عطار، ۱۳۷۴: ۵۵)

عطار در مواضع مختلف، دنیا و جسم را زندان و چاه روح می‌داند و جایی دیگر می‌گوید:

گلخن دنیا که زندان آمدست سر به سر اقطاع شیطان آمدست
 ما بسی در قعر این زندان و چاه از شما حیران‌تریم این جایگاه
 مانده‌ام در چاه زندان پای بست درچنین چاهم که گیرد جز تو دست
 (عطار، ۱۳۷۴: ۲۵۷)

در مصیبت نامه هم همین مضمون با تصویر زندان و چاه در چند جا بیان شده است:

یوسف جانت عزیزاست ای پسر بهت‌تر از وی چه چیزست ای پسر
 قدر یوسف کور نتواند شناخت جز دلی پر شور نتواند شناخت
 (عطار، ۱۳۸۳: ۱۷۸)

ای آنکه هیچ جایی آرام جان ندیدی رنج جهان کشیدی گنج جهان ندیدی
 تو مرغ بام عرشی در قعر چاه ماندی هم در زمین بمردی هم آسمان ندیدی
 آخر چو شیر مردان بر پر زچاه و رفتی انگار نفس سگ را در خاکدان ندیدی
 (عطار، ۱۳۷۴: ۵۴۸)

الا ای یوسف قدسی برای از چاه ظلمانی به مصر عالم جان شو که مرد عالم جانی
 به کنعان بی تو واشوقه می‌گویند پیوسته تو گه دل بستۀ چاهی و گه در بند زندانی
 برو بند قفس بشکن که بازان را قفس نبود تو در بند قفس ماندی چه باز دست سلطانی
 تو آخر در چنین چاهی چرا بنشینی از غفلت زهی حسرت که خواهد دیدجانت زین تن آسانی
 (عطار، ۱۳۷۴: ۲۴۷)

تأکید بسیار و صراحت عطار در باب چاه و زندان بودن دنیا آشکار است. زیرا بنا بر باور مردم در آن روزگار، بهشت در آسمان است و روح انسان از آنجا در چاه زمین گرفتار مانده است:

ای چراغ خلد از این مشکوۀ مظلوم کن گذار تو شوی نور علی نور که لم تمسسه نار
 چیست دنیا چاه و زندانی و ما زندانیان یک به یک را می‌برند از چاه و زندان زبردان
 (عطار، ۱۳۷۱: ۱۲)

روشن است که از نظر عارفانی مانند او، رهایی از زمین در گرو حرکت به سوی آسمان است:

بُعد جوی از نفس سگ، گر قرب جان می‌بایدت ترک کن این چاه و زندان گر جهان می‌بایدت
 چند گردی بر زمین بی پا و سر چون آسمان از زمین بگسل اگر بر آسمان می‌بایدت
 (عطار، ۱۳۷۱: ۱۵)

در قصیده‌ای عرفانی این مضمون این گونه تکرار شده است:

مانده‌ام بی دانه و آبی اسیر این قفس مرغ جانم پر ندارد چون کنم چون بر برم
مانده‌ام در چاه زندان پای در بند استوار پای بند از چنین چاهی که آرد بر سرم
(عطار، ۱۳۷۱: ۸۰۷)

رهایی روح از زندان دنیا، که «دامگاه شیطان»، «بحرحیرت» و «حجره پر دیو» است؛ البته از نظر عارفان غنیمت شمرده می‌شود. از این رو کسانی همچون شمس تبریزی، ملک‌الموت را که سعادت رهایی می‌بخشد، ملک‌الحیات می‌نامند: «...ملک‌الموت کجاست؟ ایشان را ملک‌الحیات است. گور کجاست؟ ایشان را خلاص است از گور و زندان الدنیا سجن المؤمن. یکی را گویند: همین که از این زندان برون آیی، حریف سلطان شوی و پهلوی او بر تخت نشینی. آید گلوم بگیرد، زود بیفشارد تا خلاص یابم. فتمنوا الموت چون از صادقی...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۷) مولوی به تبعیت از پیران متقدم چون سنایی و عطار و با تأسی به مراد خویش شمس تبریزی، مضمون زندان و چاه را بارها در غزلیات و مثنوی تکرار کرده است؛ از جمله همین سخن شمس در دفتر پنجم تکرار شده است. از نظر مولوی مرگ نزد برخی از خاصان تلخ نیست «چون روند از چاه و زندان در چمن» (مولوی، ۱۰۸: ۱۳۷۵) از این رو بر خرابی تن نوحه نمی‌کنند.

مولوی جان را پرنده‌ای عرشی می‌داند که «سوی بالا بال» گشوده است، اما تن در زمین چنگ زده است و مانع او می‌شود. سخن او یادآور یکی از سروده‌های مانوی است: «از آسمان‌ها گذر کنم و این قالب را بر زمین نهم. آنانم فرا همی خوانند. در صور همی دمنند.» (اسماعیل پور «م» ۱۳۸۱: ۱۷۶) در دفتر دوم و در حکایت مفلس پر خواری که در زندان قاضی شهر اسیر است و لقمه زندانیان را می‌رباید، به زندان بودن دنیا اشاره شده است. یکی از مهم‌ترین اسرار آن قصه، این است که به هر حال دنیا برای روح همانند زندان برای زندانی است و البته:

کنج زندان جهان ناگزیر نیست بی‌با مزد و بی‌دقّ الحصیر (مولوی، ۱۳۷۵: دفتر دوم، ۳۱)
همچنین رهایی از این زندان تنها با افلاس یعنی فقر عرفانی ممکن است. در جایی دیگر مولوی با صراحت بیشتری از چاه و زندان دنیا و جسم سخن به میان آورده و روح بشری را به مثابه یوسف و یونس فرض کرده است. وی فریاد برمی‌آورد که اصل و خاستگاه خود را به یاد بیاورید. این بیت‌ها یاد آور نامه‌ای است که در سرود مروارید به شاهزاده نوشته شد و او را از اصل خود آگاه ساخت.

یوسف وقتی و خورشید سما
یونست در بطن ماهی پخته شد
گر نبودى او مسیح بطن نون
این جهان دریاست و تن ماهی و روح
زین چه و زندان بر آ و رو نما
مخلصش را نیست از تسیح بد
حبس و زندانش بدی تا یبعثون
یونس محجوب از نور صبح
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر سوم ۳۹۵۹ به بعد)

غربت تلخ روح انسانی در سرزمین تن و دنیا و گله‌مندی او که: «غربت من تلخ تر من
عرشیم» سرود نامه مانوی «انگدروشان» را به یاد می‌آورد که از زبان روح می‌شنوی: «منم نازک
زاده بی‌آزار، پدر بزرگی، (خداوند متعال) آمیخته‌ام با این جهان مادی و آزار بینم.» (اسماعیل
پور «م» ۱۳۸۱: ۱۷۷) درون‌مایه سرود مروارید به اشکال متفاوت در حکایات مثنوی نیز تکرار
شده است. از جمله در داستان پیرزن کابلی که با سحر، شاهزاده را مفتون خویش کرد. شاهزاده
مسحور، از ازدواج با ماهرخانی که شاه برایش در نظر گرفته بود، سر باز زد و همچنان بر آن
گنده پیر دل بست. مولانا با بیانی نمادین، حال انسان و دلبستگی او به دنیا را بیان کرده و در
پایان به روشنی گفته است:

ای برادر دان که شه زاده توی
کابلی جادو این دنیا است کاو
همچو ماهی بسته استت او به شست
تا نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوجِي تورا
سالها مردی که در شهری بود
شهر دیگر بیند او پر نیک و بد
که من آن جا بوده‌ام این شهر نو
بل چنان داند که خود پیوسته او
چه عجب گر روح موطن‌های خویش
می‌نیارد یاد کاین دنیا چو خواب
در جهان کهنه، زاده از نـوی
کرد مردان را اسیر رنگ و بو
شاه زاده ماند سالی و تو شصت
وا رهاند زین و گوید برتر آ
یک زمان که چشم در خوابی رود
هیچ در یادش نیاید شهر خود
نیست آن من، درین جایم گرو
هم در این شهرش بدست ابداع و خو
که بده‌ستش مسکن و میلاد پیش
می‌فرو پوشد چو اختر را سحاب
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر چهارم، ۶۹۵)

نتیجه‌گیری:

مضمون اسارت روح در زندان تن و چاه دنیا که در ادبیات تصوف بسیار به آن اشاره شده است،
در اصل مضمونی اساطیری است. این مضمون پس از گذر از باورهای دینی پیش از اسلام و

تأکید فلاسفه بر آن، به نحله‌های عرفانی پیش از اسلام رسیده است. اینان چه از گنوس سوری تبعیت کرده باشند و چه از عرفان ایرانی، به هر روی میان خدا و جهان مادی قائل به گسستی عمیق بوده‌اند. گنوسیان اساساً جهان مادی را آفریده موجودی جز خدای ناشناخته می‌دانستند. آنان روح را تنها عنصر خدایی موجود در زمین محسوب می‌کردند و باور داشتند که این گوهر الهی در دست دیوان ظلمت به اسارت در آمده است. این مضمون البته با تعلیمات اسلامی و حتی با دیگر باورهای عارفان مسلمان که «جمله عالم را یک فروغ روی دوست» می‌دانند سازگار نیست. با این حال برخی از آیات و روایاتی که از نفخ روح در کالبد آدم و ترجیح آخرت بر دنیا سخن گفته‌اند، موجب شد که عرفای مسلمان تحت تأثیر باورهای عرفان پیش از اسلام قرار گیرند و روح را موجودی آسمانی قلمداد کنند که در زندان جسم و چاه دنیا اسیر شده است. در ادبیات عرفانی فارسی با تلمیح به داستان یوسف (ع) آن حضرت نماد روح و چاه و زندان نماد جسم و دنیا دانسته شده‌اند.

منابع

-قرآن مجید

-اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۱. «اسطوره آفرینش در آیین مانی با گفتاری در عرفان مانوی»، ویرایش دوم، تهران: کاروان.

-اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۸. «ادبیات گنوسی»، تهران: اسطوره.

-افلاطون، ۱۳۷۴. «جمهور کتاب دهم»، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.

-افلاطون، ۱۳۶۳. «فئدروس»، ترجمه دکتر محمود صناعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

-الیاده، میرچا، ۱۳۷۳. «آیین گنوسی و مانوی»، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز.

-الیاده، میرچا، ۱۳۶۷. «افسانه و واقعیت»، نصرالله زنگویی، تهران: نشر پایپروس.

-انصاری، قاسم، ۱۳۸۲. «مبانی عرفان و تصوف»، چ دوم، تهران: طهوری.

-بریه، امیل، ۱۳۷۴. «تاریخ فلسفه»، ج ۱، ترجمه علی‌مراد داودی، چ دوم: تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

-بویس، مری، ۱۳۶۷. «تاریخ کیش زردشت»، ترجمه همایون صنعتی زاده، ج ۱، چ دوم، تهران: توس.

-بهار، مهرداد و ابوالقاسم اسماعیل پور، ۱۳۸۳. «ادبیات مانوی»، تهران: نشر کارنامه.

-پورجوادی، نصراله، ۱۳۵۸. «در آمدی بر فلسفه فلوطین»، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.

-جالبی هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۷۹. «کشف المحیوب»، به تصحیح د. ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری.

-دمزیل، ژرژ و دیگران، ۱۳۷۹. «جهان اسطوره شناسی»، جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.

- دوشن گیم، (ژی-تا) اورمزد و اهریمن (ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان)، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، ۱۳۶۸. «**حدیق الحقیقه و شریعه الطریقه**»، به تصحیح مدرس رضوی، چ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، ۱۳۸۴. **مثنوی‌های حکیم سنایی**، محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۵. **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ۳ جلد، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، چ سوم، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- شومان، هانس ولفگانگ، ۱۳۶۲. **آیین بودا**، ترجمه ع. پاشایی، تهران: مروارید.
- شمس تبریزی، محمد بن علی بن ملک داد، ۱۳۴۹. **مقالات شمس تبریزی**، به تصحیح احمد خوشنویس، تهران: مؤسسه انتشارات عطایی.
- عتیق نیشابوری، ابوبکر، ۱۳۸۱. **تفسیر سوراآبادی** (تفسیرالتفاسیر)، به تصحیح سعیدی سیرجانی، ۵ جلد، تهران: فرهنگ نشر نو.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۷۱. دیوان، به تصحیح تقی تفضلی، چ ششم، تهران: علمی فرهنگی.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۸۳. **مصیبت نامه**، تصحیح نورانی وصال، چ ششم، تهران: زوار.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۷۴. **منطق الطیر**، به اهتمام سید صادق گوهرین، چ یازدهم، تهران: علمی فرهنگی.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد بن علی همدانی، ۱۳۴۱. **تمهیدات**، مقدمه و تصحیح، عقیف عسیران، چ دوم، تهران: کتابخانه منوچهری.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد بن علی همدانی، ۱۳۵۰. **نامه‌های عین‌القضاة همدانی**، علینقی منزوی، عقیف-عسیران بخش دوم، تهران: انتشارات فرهنگ ایران.
- غزالی، احمد، ۱۳۷۶. **مجموعه آثار فارسی احمد غزالی**، به اهتمام احمد مجاهد، چ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- فرای، نورتروپ، ۱۳۷۹. **رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات**، صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
- فروزنده، مسعود، ۱۳۷۷. **تحقیقی در دین صائبین مندایی**؛ تهران: سماط.
- گلن، ویلیام و هنری مرتن، ۱۳۷۹. **کتاب مقدس عهد عتیق و جدید**، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران: اساطیر.
- کریستین سن، آرتور، ۱۳۶۳. **نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌ای ایران**، (جلد اول)، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران: نشر نو.
- گرن ویدن، گنو، ۱۳۶۴. **مانی و تعلیمات او**، ترجمه زهت صفای اصفهان، تهران: چاپ پرچم.
- گری، جان، ۱۳۷۸. **اساطیر خاور نزدیک**، باجلان فرخی، تهران: اساطیر.

- گلن، ویلیام و هنری مرتن. ۱۳۷۹. **کتاب مقدس عهد عتیق و جدید**، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران: اساطیر.
- مشکور، محمدجواد. ۱۳۷۷. **خلاصه ادیان**، چ ششم، تهران: انتشارات شرق.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. ۱۳۷۴. **آفرینش و تاریخ**، ج اول تا سوم، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکتر شفیع کدکنی، تهران: انتشارات آگه.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۵. **کلیات دیوان شمس**، ۲ جلد، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۵. **مثنوی معنوی**، شش جلد، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: توس.
- نجم الدین رازی، ابوبکر بن محمد. ۱۳۶۳. **مرصاد العباد**، چ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نسفی، ابوحفص نجم الدین عمر. ۱۳۵۳. **تفسیر نسفی**، تصحیح دکتر عزیزالله جوینی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف. ۱۳۶۳. **مخزن الاسرار**، به اهتمام بهروز ثروتیان، تهران: توس.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. ۱۳۵۹. **دین‌های ایران باستان**، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعات فرهنگ‌ها.
- هوک، ساموئل. ۱۳۶۹. **اساطیر خاورمیانه**، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدا پور، تهران: روشنگران.

مقالات

- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۱) «بررسی تطبیقی دیباچه مثنوی معنوی و اشعار گنوسی» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، شماره اول و دوم، سال سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۸۱.
- حاج ابراهیمی، طاهره؛ (۱۳۸۴) «عرفان یهودی و مکتب گنوسی» فصلنامه هفت آسمان، دوره هفدهم، از ص ۱۷۷ به بعد.
- خراسانی؛ شرف الدین (۱۳۷۴) «ترانه مروارید»، مقدمه و ترجمه و تفسیر، کلک، ش ۵۳، مرداد ماه ۱۳۷۴.
- راسخی، فروزان؛ (۱۳۸۱) «ادبیات و خاستگاه قباله» فصلنامه هفت آسمان، شماره ۱۰، ص ۲۲۱ به بعد.
- ژینیو؛ فلیپ؛ (۱۳۸۲) «پیوند جان و تن»، ترجمه شهناز شاهنده، فصلنامه فرهنگ زبانشناسی، شماره ۱۷، ص ۳۱۸ به بعد.
- محمودی، ابوالفضل؛ (۱۳۸۱) «مرکبه و عهد عتیق»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۱۵، ص ۱۹۴ به بعد.
- وایدا، ژرژ؛ (۱۳۸۰) «عرفان یهود»، ترجمه احمد رضا مفتاح، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۱۱، ص ۱۰۳ به بعد.

پایان نامه‌ها:

- ترجمه و تحقیق کتاب **زهر عرفان یهود**؛ (پایان نامه) محسن عابدینی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
- ترجمه و تحقیق **گزیده‌هایی از نوشته‌های گنوسی و مانوی و مندایی**؛ (پایان نامه)، علیرضا جلالی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.