

# بررسی بازتاب اندیشه گنوسی گرفتاری روح در ماده و نجات آن؛ در دفتر چهارم مثنوی

دکتر جلیل مشیدی، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

*J-Moshayedi@araku.ac.ir*

دکتر حسن حیدری، دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

*h-haidary@araku.ac.ir*

مهدی قاسم‌زاده، دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک (نویسنده مسئول)

*Mehdi.gh1355@gmail.com*

## چکیده

در این مقاله بر آن هستیم اندیشه گرفتاری روح در ماده و لزوم نجات آن را در دفتر چهارم مثنوی بررسی و رد پای آیین گنوسی را در آن مشخص کنیم. از جمله باورهای کیش گنوسی، اعتقاد به دو مبدأ خیر و شر در هستی (ثنویت) است که در سایر ابعاد هستی و از جمله وجود انسان بازتاب یافته است. این باور دوگانگی و کشمکش خیر و شر در وجود انسان و لزوم وجود معرفت در جهت رهایی روح الهی، به واسطه عرفان الهی در مثنوی بازتاب داشته است. نویسندگان این مقاله به شیوه کتابخانه‌ای، با بررسی شواهد این اندیشه در دفتر چهارم مثنوی، میزان تطابق اندیشه مولانا با این باور گنوسی را بررسی و میزان تأثیرپذیری مولوی از اندیشه گنوسی در این بخش از مثنوی را بازنموده‌اند. نتایج حاکی از آن است که برخی اصول و خطوط این اندیشه گنوسی در دفتر چهارم مثنوی بازتاب یافته است؛ از جمله جدایی و تقابل روح و جسم، فراموشی روح از اصل الهی، لزوم بازگشت روح به اصل خود، لزوم معرفت به اصل برای بازگشت، لزوم وجود پیر یا راهنما برای بازگشت.

واژگان کلیدی: مثنوی معنوی، گنوسیس، روح الهی، روح حیوانی، نجات.

## ۱. مقدمه

### ۱-۱ تبیین موضوع

«گنوس (گنوسیس یا غنوص) به معنی «عرفان و معرفت»، اصطلاحی است که در صدر مسیحیت رواج یافت.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۷) این کیش، نه یک آیین اعتقادی مستقل، بلکه مکتبی التقاطی از آموزه‌های آئین‌های باستانی، از جمله ایرانی، یونانی، یهودی، مصری و بین‌النهرین است که خود به مکاتب و نحله‌های متعدد تقسیم شده و تنها در قالب کیش‌هایی چون کیش مانی، شکل یک آیین اعتقادی خاص به خود گرفته است. در خصوص مبدأ و خاستگاه این کیش، بحث بسیار است، اما به نظر برخی محققان، به قبل از میلاد حضرت مسیح (علیه السلام) برمی‌گردد: «هرچند در سده‌های نخستین مسیحیت فرقه‌های بسیاری پیرو کیش گنوسی شدند، اما کیش مزبور پیشینه‌ای کهن‌تر داشت و در واقع، آمیزه‌ای از عقاید فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی بود.» (همان: ۱۷) اما عمده فعالیت‌ها و دوران اوج این کیش، دو قرن اول عصر مسیحی بود. (همان: ۵۷)

از جمله اندیشه‌های منعکس شده در مکاتب گنوسی، «دوگانگی در جهان خلقت است؛ یعنی دنیای خیر و نور و دنیای شر و ظلمت» که به عقیده برخی محققان، برگرفته از آئین‌های ایران باستان؛ یعنی زروانی، مهرپرستی و زرتشتی است: «جالب توجه این که مذهب گنوستیک‌های ادوار بعدی نیز بدون ارتباط با آئین زروانی نبوده است و به گفته بویس این آئین‌ها بر جنبش‌های گنوستیکی تأثیری نیرومند داشته است.» (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۳۰) یکی از این ابعاد این تأثیر، قائل بودن به دو خدا است که یکی خیر مطلق و دیگری شر مطلق است. «خداشناسی ثنوی در ایران، در برابر دیدگاه خردگرایی یونانی نسبت به جهان و کائنات قرار داشت و نویسندگان گنوسی، آن را به عنوان

اصل بنیادی نظام فکری خود برگزیدند.» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۵۸) این تأثیرپذیری از ادیان ایرانی تا حدی است که «محققین، این دسته از باورهای گنوسی را «گنوسی ایرانی» می‌نامند که در آن ثنویت جاودانه نور و ظلمت، خیر و شر، خدا و شیطان مقابل یکدیگر قرار دارند.» (هادی نا، ۱۳۹۰: ۳۰) این باور به دو خدای خیر و شر، تمام ابعاد دیگر هستی را به دو بعد خیر و شر تقسیم کرده است؛ از جمله این ابعاد، وجود انسان است: «سرشت آدمی نیز دوگانه و شامل جزوی مادی و فانی و جزو دیگرش روحانی است ...» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۵۵)

این باور ثنوی، منجر به باور کشمکش و جدال بین این دو نیرو جهت پیروزی بر یکدیگر شد و «... در این نبردگاه، نیروهای خیر و شر که شکل نمادین نور و ظلمت به خود گرفته بودند، برای کسب اقتدار، با هم ستیزه می‌کردند.» (همان: ۵۸) در وجود انسان، در این نبرد، نیروهای مادی و شر بر آنند تا روح الهی و نوری انسان را در ظلمات ماده و جسم نگه دارند و لذا جان مایه این نبرد، گمراهی و بدبختی انسان گرفتار در جهان مادی پر از ظلمت، و لزوم «نجات» او از بند این دنیای مادی بود. «عرفان گنوسی چنان تضادی بین روح و ماده، بین نور و ظلمت می‌یافت که نجات انسان را جز در رهایی از زندان ماده ممکن نمی‌دید و در ورای دنیای شر دنیایی دیگر را می‌نگریست که با پایان یافتن دنیای کنونی آغاز می‌شد و نجات ابدی را ممکن می‌ساخت.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۸) اما ابزار این نجات، در مکاتب گنوسی یونانی، عقل و فلسفه بود و در مکاتب گنوسی شرقی، «... نیل به نجات فردی هم از طریق ریاضت و معرفت ممکن شمرده می‌شد...» (همان)

## ۲-۱ بیان مسأله

این اندیشه در ادب عرفانی فارسی و به تبع آن، در مثنوی معنوی جلوه‌گر شده است. در این مقاله بر آن هستیم تجلی این اندیشه را در دفتر چهارم مثنوی بررسی و تبیین کنیم. لذا در این پژوهش، به این مسأله خواهیم پرداخت که «تأثیرپذیری مولوی از اندیشه گنوسی نجات روح در چه حدی است و کدام اصول این اندیشه بیش‌تر در دفتر چهارم مثنوی بازتاب یافته است؟»

## ۳-۱ پیشینه تحقیق

به جز نوشته‌های پراکنده‌ای که از در آثار اساتیدی چون زرین‌کوب در این موضوع آمده، پیش از این دو مقاله نیز نزدیک به این موضوع چاپ شده است. نخست، «بررسی تطبیقی دیباچه مثنوی معنوی و اشعار گنوسی» که ابوالقاسم اسماعیل پور در مجله ایران شناخت و دومی، نوری سادات شاهنگیان، استاد ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء، با عنوان «داستان روح در مثنوی و متون گنوسی» در شماره بهار ۸۶ نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهیدباهنر کرمان چاپ کرده‌اند. مقاله‌ای نیز تحت عنوان «مروارید جان در صدف تن، سمبولی گنوسی در شعر فارسی» به قلم مریم حسینی در شماره ۲۵ زمستان ۸۷ مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان به چاپ رسیده است. هدف از این مقاله، تبیین سیر کلی فرایند ثنویت تا نجات روح در دفتر چهارم مثنوی، با تکیه بر مصادیق و سمل‌ها است و لذا شیوه و محدوده مقاله حاضر متفاوت است.

## ۲. بحث

### ۱-۲ بازتاب ثنویت گنوسی در تصوف و عرفان اسلامی

این داستان تقابل بین خیر و شر و اسارت روح و لزوم نجات آن، به‌ویژه از راه کشف و شهود، بعدها عرفان‌ها و حکمت‌های پس از خود، از جمله عرفان اسلامی و «حکمت اشراقی مسلمین» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵ الف: ۲۲) را تحت تأثیر قرار داد. محققان در باب این که این تأثیرگذاری از کجا و چگونه آغاز شد، نظرات متفاوتی دارند. زرین‌کوب (۱۳۸۵ الف) نقطه عطف این تأثیرپذیری را رونق گرفتن بازار تبادل اندیشه‌ها و آرای فلسفی، دینی و حکمی در بغداد در قرن دوم هجری می‌داند: «کثرت مجالس مناظره که بین متکلمان اسلام از یک سو و علماء یهود

و نصاری و مجوس و مانویه از سوی دیگر، در بغداد روی می‌داد نیز سبب شد که زهاد و صوفیه هم کم و بیش با مقالات اهل دیانات سروکار پیدا کنند و طرق و اصولی که خود در معرفت یافته بودند تکمیل کنند و ظاهراً بدین گونه بود که صوفیه با تعالیم افلوپین - شیخ یونانی - و با افکار افلاطون و فیثاغورس و همچنین با آراء گنوسی و بودایی آشنایی یافتند و دانسته یا ندانسته چیزهایی هم از آنها اخذ کردند که سبب توسعه و غنای تعالیم خودشان شد. (زرین کوب الف. ۱۳۸۵: ۵۸) یکی از مکاتب گنوسی، مکتب هرمسی مصر است که به طور غیرمستقیم، از همین حوزه بغداد و البته حران، بر اندیشمندان حوزه فلسفه و عرفان اسلامی تأثیرگذار بوده است. «از دو مرکز بغداد و حران بود که ادبیات هرمسی در سراسر دنیای اسلام از همان قرن دوم هجری گسترش پیدا کرد؛ و زمانی که متفکرانی از قبیل ابن سینا، ابن طفیل، سهروردی و ابن عربی ظهور کردند، عقاید هرمسی تقریباً در تفکر اسلامی جذب شده بود که آن متفکران مواد فکری خود را از آن اخذ کردند.» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۰۶ و ۳۰۷)

برخی نیز بر آن هستند که این عقاید قبل از اسلام، به طور غیرمستقیم و ناخودآگاه و از طریق یکی دیگر از کیش‌های گنوسی، یعنی مانوی که قبل از اسلام و در زمان ساسانیان در ایران رواج پیدا کرده بود، در اعتقادات ایرانیان نفوذ کرده است. دلیل این توفیق کیش مانی و رواج آن در بین ایرانیان، نگاه برابر این کیش به همه انسان‌ها و توصیه زهد در جهت تعالی مراتب معنوی است؛ مراتبی که عامل برتری انسان‌ها بر یکدیگر است. این در حالی است که حاکمان سیاسی و دینی زمان او، زندگی اشرافی داشته، به سایر مردم به دید موجودات پست نگاه می‌کردند. سعید نفیسی واسطه تأثیر آیین‌های دیگر بر تصوف اسلامی را همین کیش مانی می‌داند: «... برخی از معتقدات یهود و نصاری و یونانیان در دین مانی اثری گذاشته‌اند و از آنجا وارد تصوف ایران شده‌اند. پس این افکار را متصوفه ایران مستقیماً از یهود و نصاری و یونانیان نگرفته‌اند و از آیین مانی اقتباس کرده‌اند.» (نفیسی، ۱۳۸۵: ۱۲۴) نفیسی در ادامه، یکی از نمونه‌های این معتقدات را همین تقابل نور و ظلمت می‌داند: «... مانویان به فکر نورانی و حس نورانی و هوش نورانی و در برابر آن به فکر ظلمانی و حس ظلمانی و هوش ظلمانی معتقد بوده‌اند متصوفه ایران نیز به نور ابیض و نور اسود معتقد بوده‌اند و شیطان را نور اسود می‌دانسته‌اند.» (همان: ۱۲۴ و ۱۲۵) برتلس نیز به این تقابل ماده و روح در اندیشه ثنوی گنوسی و تأثیر آن در آرای صوفیه اسلامی اشاره کرده است: «گنوستیک‌ها باور دارند که انسان از سه عنصر ساخته شده است: عنصر مادی یا بدن، نفس - پدیده‌ای دوگانه که هم بر بدن سنگینی می‌کند و هم بر روح - و روح عنصر خدایی سرشت انسان. پژواک و طنین این تعلیمات را نیز در نظریات برخی از صوفیان مشاهده خواهیم کرد.» (برتلس، ۱۳۸۲: ۲۹) که دو عنصر ماده و روح، به عنوان نیروهای تعیین کننده وجود انسان، کاملاً در برابر و در تضاد با هم قرار دارند. او پیدایش نظریه نور محمدی را توسط اخوان الصفا، «در زیر تأثیر نظریات گنوسی و مانی‌گرایی» می‌داند. (همان: ۴۵)

## ۲-۲ بازتاب اندیشه ثنویت در ادب عرفانی فارسی

این دوگانگی در روح الهی و ماده (روح ظلمانی یا حیوانی)، نور و ظلمت و نیروهای شر و نیروی تعالی‌دهنده از طریق تصوف به متون عرفانی اسلامی نیز راه پیدا کرده و البته با گرفتن صبغه شرعی اسلامی، متعادل‌تر و با تفاوت‌هایی در این آثار جلوه گر شده است. از جمله این جلوه‌های ثنویت گنوسی، «سمبل مروارید جان در صدف تن است» که از تمثیل رایج در شعر و ادب فارسی است که به عقیده محققان از تمثیل وارده از اندیشه گنوسی است.

مثنوی معنوی هم با وجود تأکید مولوی بر استوار بودن آن بر اندیشه‌های قرآن و سنت، از این تأثیرپذیری متون عارفانه مستثنی نبوده و می‌توان خطوطی از اندیشه گنوسی را در این اثر بزرگ عرفانی پیدا کرد. در این گنجینه به تعبیر خلیفه عبدالحکیم، محقق اهل هند، «منشور بلورین کثیرالوجه» (عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۲) می‌توان معجونی از اندیشه‌های ادیان و مکاتب مختلف فکری و فلسفی را مشاهده کرد. از جمله این اندیشه‌ها، اندیشه گرفتاری تا نجات روح است که ریشه‌های آن را باید در مکتب گنوسی جست.

### ۳-۲ داستان‌واره گرفتاری تا نجات روح و بازتاب آن در متون عرفانی و مثنوی

اندیشهٔ ثنویت ایرانی، در آیین گنوسی، با آموزهٔ مسیحی تمایز میان روح و نفس، آموزهٔ مصری هبوط روح و هرمسی اصالت معرفت در راه نجات روح در آمیخته و داستان‌وارهٔ «گرفتاری روح تا نجات آن» را به وجود آورده است. داستان گنوسی «گرفتاری روح در ماده و لزوم نجات آن با معرفت (گنوس)» به این شرح است که سرشت انسان از دو بعد مادی (ظلمت) و روحانی (نور) است. بعد روحانی، پاره‌ای روح و بارقه‌ای الهی است. این بارقه می‌خواهد تا از ماده بیرون آمده و به اصل الهی خود بازگردد. اما دیوان ساکن در سپهرها راه او را به آسمان بسته و مانع اویند. آن‌ها می‌خواهند او را دوباره به جسم مادی برگردانند و دوباره تجسد بخشند. این جاست که فقط آگاهی (گنوسیس) است که می‌تواند او را نجات دهد. این معرفت نجات‌بخش، از طریق کشف و شهود (اشراق) یا به واسطهٔ یک منجی که از نظر برخی از مکاتب گنوسی، مسیح یا عیسی نام دارد، محقق می‌شود. البته منجی، خود، رستگاری نمی‌بخشد؛ بلکه معرفتی که به ارمغان می‌آورد، نجات‌بخش است. (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۵۵) با کمی دقت، در این داستان‌واره چند اصل مهم وجود دارد که در متون عرفانی ما، از جمله مثنوی معنوی بازتاب یافته‌اند:

- ۱- جدایی روح از جسم و جهان ماده،
- ۲- پستی ماده و اصالت نوری روح،
- ۳- گرفتاری روح در جسم و ماده و فراموشی اصل روحانی،
- ۴- تلاش روح در جهت بازگشت به مبدأ نور،
- ۵- گرفتاری‌های روح در راه بازگشت به اصلش،
- ۶- لزوم معرفت روح به خود و اصالت نوریش،
- ۷- لزوم تلاش روح در بازگشت به اصل با تکیه بر کشف و شهود (اشراق) یا پیوند با منبع نوری برتر (انسان کامل).

داستان دورماندن روح از اصل و بازگشت روزگار وصل، چه به تمثیل و چه به غیر آن، در سایر متون عرفانی فارسی و دفاتر قبلی مثنوی سابقه دارد. داستان دور شدن و هجران روح از جوار قرب الهی در مرصادالعباد بسیار شبیه داستان گنوسی است؛ با این شرح که: «بدانک چون روح انسان را از قربت و جوار رب‌العالمین بعالم قالب و ظلمت‌آشیان عناصر و وحشت‌سرای دنیا تعلق می‌ساختند، بر جملگی عوالم ملک و ملکوت عبور دادند، ... تا آن گاه که به قالب پیوست، هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی پدید آمده بود، چه نگرش او به هرچیز در هرعالم اگرچه سبب کمال او خواست بود، حال را هریک او را حجابی شد، تا بواسطهٔ آن حجب از مطالعهٔ ملکوت و مشاهدهٔ جمال احدیت و ذوق مخاطبهٔ حق و شرف قربت محروم ماند، و از اعلیٰ علیین قربت به اسفل سافلین طبیعت افتاد. ... و بدین روزی چند مختصر که بدین قالب تعلق گرفت آن روح پاک که چندین هزار سال در خاص بی‌واسطه، شرف قربت یافته بود چندان حجب پدید آورد که بکلی آن دولتها فراموش کرد... اگر نه بشومی این حجب بودی چندین فراموشکار نشدی...» (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۱۰۱ و ۱۰۲)

در داستان شاه و کنیزک در ابتدای دفتر اول و در قصهٔ باز و کمپیر زن در دفتر دوم، همین مضمون - البته با شخصیت‌های متفاوت - به تصویر کشیده شده است. در اولی، کنیزک و در دومی، باز، نماد روح است. البته داستان باز شاه در خانهٔ کمپیرزن، پیش از مثنوی در کشف‌المحجوب هجویری و اسرارنامهٔ عطار نیز روایت شده است. (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۶۱). و شخصیت باز در عقل سرخ شیخ اشراق، سرنوشتی چون باز داستان مولوی دارد. (رک. پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۶۷ - ۷۵)

### ۴-۲ بازتاب داستان گرفتاری تا نجات روح در دفتر چهارم مثنوی

لب لباب مثنوی و عصارهٔ آن همین داستان گرفتاری تا نجات روح است: «مثنوی که با «نی‌نامه» آغاز می‌شود و تمام

آن «تطویل» و تفصیل همان نی‌نامه محسوب است و در طی آن مولانا از زبان این نی شکایت هجران روح و اشتیاق وی را برای بازگشت به خدا، بازگشت بدانچه تعلقات مادی وی را از آن جدا کرده است بیان می‌دارد. (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۲۶) مبنای این اندیشه، تمایز بین روح و جسم در وجود انسان و تقابل نور و ظلمت در این دو است. بر همین مبنای مولوی، تن را چراغ و جان را نور آن و اساس این چراغ را خواب و خور و نیازهای دنیوی می‌داند:

آن چراغ این تن بُود نورش چو جان  
هست محتاج فتیل و این و آن  
آن چراغ شش فتیلۀ این حواس  
جملگی بر خواب و خور دارد اساس  
(مولوی، ۱۳۷۵/۴: ۳۰۳)

البته از نظر مولوی، جان بر دو نوع ربّانی و حیوانی است. جان حیوانی، همان است که جسم را به حرکت می‌دارد که محتاج غذاست و جان ربّانی که همان روح الهی است:

جان حیوانی بود حی از غذا  
هم بمیرد او به هر نیک و بدی  
این مثال جان حیوانی بُود  
نه مثال جان ربّانی بُود  
(همان: ۳۰۵)

او معتقد است جان، در جسم پنهان است و جسم دروغین، جان راستین را در خود پنهان کرده و حجاب آن است:

آن دروغت این تن فانی بُود  
راستت آن جان ربّانی بُود  
سال‌ها این دوغ تن پیدا و فاش  
روغن جان اندرو فانی و لاش  
(همان: ۴۵۷)

او معتقد است این «تن» است که به جسم نیاز دارد و جان از تن فارغ است:

جان ز ریش و سببت تن فارغ است  
لیک تن بی جان بود مُردار و پست  
(همان: ۳۸۹)

تعبیر دیگر مولوی از روح، «خُلُقِ عظیم» است که در باطن انسان و در مقابل «حسّ سقیم تن» قرار دارد:

آدمی را هست حسّ تن سقیم  
لیک در باطن یکی خُلُقِ عظیم  
(همان: ۵۰۱)

همین ضعف حسّ تن باعث تغییر احوال جسم می‌شود، در حالی که روح مانند آفتابی روشن است که این تغییرات در آن راه ندارد:

جای تغییرات اوصاف تن است  
روح باقی آفتابی روشن است  
(همان: ۵۰۳)

به تبع این نگاه به جسم، هرچه مربوط به آن است، از جمله جهان و مادیات آن که نیاز جسم هستند، حجاب و مانع راه روح هستند که روح باید آن‌ها را برای رسیدن به حقیقت الهیش، رهاکند. این تقابل روح (چنان ربّانی) و جسم در اندیشه مولوی، نقاط و اصول مشترکی با همین اندیشه در مکتب گنوسی دارد. ما در ادامه، برخی از این اصول را برمی‌شمایم و برای هر یک، از ادبیات گنوسی و دفتر چهارم مثنوی شواهدی ذکر خواهیم کرد.

#### ۱-۴-۲ فراموشی اصل الهی

در دفتر چهارم مثنوی، اولین جایی که به یکی از این اصول برمی‌خوریم، قصه بیهوشی دباغ در بازار عطّاران است. در این داستان، مرد دباغ، تمثیلی از انسان‌های گرفتار در منجلاب ماده و نیروهای شیطانی است که به واسطه عدم آگاهی به عطر معرفت، توان تحمل آن را ندارند. «او [مولوی] می‌گوید از آنجا که مشام دل حق ستیزان با بوی جانبخش حقیقت انس ندارد، آن روایح جانفزا را بر نمی‌تابند و از آن گریزان‌اند و و دل در گرو افکار بی‌اساس و مبتذل می‌نهند.» (زمانی، ۱۳۸۹/۴: ۹۴)

چون نزد بر وی نثار رش نور  
 و ز رش نور حق قسمیش داد  
 ... تو بدان مانی کز آن نوری تهی

او همه جسمست بی دل چون قشور  
 همچو رسم مصر سرگین مرغ زاد  
 زآنکه بینی بر پلیدی می‌نهی  
 (مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۲۹۵)

در این چند بیت، مولوی علت بینی بر پلیدی نهادن دباغ را، عدم معرفت و ناآگاهی به نور روحانی وجودش می‌داند. به نظر او، همین عامل باعث شده که او «همه جسم باشد، چون پوسته‌ای خالی از اصالت نوریش» و این یادآور همان اندیشه مانع بودن جسم در برابر روح و عدم اتصال به منبع نور در اندیشه گنوسی است. در ادبیات گنوسی، روح (جان)، عامل روشنی و خوشبویی و جسم، تاریک و دژگند است و روح باید از سوی جسم به عالم نور فراز رود:

«... آنان به جان همی گفتند: / فراز آی، تو چون مرواریدی / کز گنجینه حیات برده شدی. / فراز آی، فراز آی! تو چون عطاری. / که لاشه دژگند را خوشبو کرده است / فراز آی، فراز آی، تو عطار نوری / که خانه‌گاه ظلمت را روشن کرده‌ای! / فراز آی، تو آزاده‌ای ...» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸ : ۳۳)

در مقابل مرد دباغ، مولوی، در قصه «کرامات و نور شیخ عبدالله مغربی»، انسانی را معرفی می‌کند که دیده او، به نور الهی منور شده و لذا «... علل و اسباب ظاهری نمی‌تواند حجاب دیده او شود.» (زمانی، ۱۳۸۹/۴ : ۱۹۸)

## ۲-۴-۲ گرفتاری روح در جسم و دنیای مادی (داستان مرد گل خوار)

مولوی امثال مرد دباغ را که آدم‌های گرفتار دنیا هستند و روح خود را به واسطه تعلق به دنیا فدا می‌کنند، در داستان «عطار و مشتری گل خوار»، در شخصیت مرد گل خوار به تمثیل می‌کشد. این مرد که در حین خرید قند، سنگ ترازوی عطار را که از گل است، می‌خورد، تصور می‌کند که نفع می‌برد، اما در حقیقت به خود زیان می‌رساند. «مولانا این حکایت را در شرح ابیات (۶۲۰ - ۶۲۴) آورده تا نقد حالی باشد برای دنیاخواهان و شهوت‌پرستانی که خور و خواب و عشرت مادی و لذت نفسانی را بر شیرینی حظ معنوی و ذوق روحانی رجحان می‌دهند. و خلاصه روح و جان را فدای حیات مادی خود می‌کنند.» (زمانی، ۱۳۸۹ : ۲۰۸) اینان غافلند که نفع اصلی در اعتلای روح است و پرداختن به مادیات، آدمی را از این انتفاع دور می‌کند. چونان مرغی که با نظر به دانه مادیات، به پای روح خود بند می‌زند و اگرچه به ظاهر آزاد باشد، اسیر است:

مرغ فتنه دانه بر بامست او  
 چون به دانه داد او دل را به جان  
 آن نظرها که به دانه می‌کند

پر گشاده بست دامت او  
 ناگرفته مر ورا بگرفته دان  
 آن گره دان کوبه پا برمی‌زند  
 (مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۶۲۰ - ۶۲۴)

این گونه افراد، جان خود را زندانی این جهان کرده‌اند و بنده آن هستند؛ اگرچه به ظاهر خواجه باشند:  
 ای تو بنده این جهان محبوس جان  
 چند گویی خویش را خواجه جهان  
 (مولوی، ۱۳۷۵/۴ : بیت ۶۵۲)

در آیین گنوسی نیز «جهان ... یک محبس بزرگ و سیاه‌چاله‌ای عظیم است. ... به طور کلی، از نظر گنوسی‌ها جهان بر شرارت و گناه بنا شده و تقدیر مقدر جهان و انسان بر تباهی و فساد است. مگر اینکه انسان با بیداری و معرفت به عالم الوهی قصد بازگشت داشته باشد.» (هادی نا، ۱۳۹۰ : ۴۵) این آموزه زندان و ظلمانی بودن جهان، در ادبیات گنوسی نیز منعکس شده است:

"... و زمین را چه مایه خوار بینند / بس پلید و گشنده ارواح / نه چیزی در آن بود، سزاوار و دلخواه / که خانه گاهی ست بس تلخ و کینه توز..." (اسماعیل پور، ۱۳۸۸ : ۴۴۱ و ۴۴۲)

و نیز:

" ... آه از این جهان گذشته ام! / جهان پوچ، بیهوده و فریبکار، آن ظلمت. / زایش زمین، آن این بیگانگانِ روح" (همان)

### ۳-۴-۲ دسته‌بندی انسان‌ها بر مبنای اصل ثنویت روح و جسم

به تبع جدایی نور و ظلمت و خیر و شر در این جهان ظلمانی، پیروان آن‌ها نیز با یکدیگر متفاوت هستند و لذا انسان‌ها، با توجه به تفاوت‌های روحی، به دو دسته اهل نور (پاکان) و اهل ماده (کافران) تقسیم می‌شوند:

این جهان شهوتی بتخانه‌ای است	انییا و کافران را لانه‌ای است
لیک شهوت بنده پاکان بود	زر نسوزد زآنکه نقد جان بود
کافران قلب‌باند و پاکان همچو زر	اندرین بوت‌ه درند این دو نفر

(مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۸۱۸-۸۲۰)

اما در اندیشه مولوی و همچنین گنوسی، این ظلمت کافران و اهریمنان در برابر نور انبیا و منجی ناچیز و نابودشدنی است:

چون محمد گفت، این، جمله بتان	سرنگون گشتند و ساجد آن زمان
که برو ای پیر، این چه جست و جوست؟	آن محمد را که عزل ما ازوست
ما نگون و سنگسار آییم ازو	ما کساد و بی عیار آییم ازو
آن خیالاتی که دیدندی ز ما	وقت فترت، گاه گاه، اهل هوا
گم شود چون بارگاه او رسید	آب آمد مر تیمم را درید

(همان : ۹۵۵-۹۵۹)

در ادبیات گنوسی نیز منجی و فرشته باعث گریز مرگ‌ها و نابودی‌ها و تاریکی‌ها می‌شود:

«چون این سخنان را گفتم / با جانی لرزان / دیدم منجی را / که در برابرم تابیده بود. / ... و چشم فراز گرفتم / سوی آن کرانه / و دیدم که فرشته نهان داشت / همه مرگ‌ها را. / همه نابودگری‌ها دور شدند از من / و همه بیماری‌های گران / و اندوه آن دشخواری‌ها. / نهان شد همه منظرها / تاریکشان گریخت / هر چهر ایزدی / بی‌همتا درخشید...» (اسماعیل پور، ۱۳۸۸ : ۶۶)

### ۴-۴-۲ کشمکش بین روح و جسم

این درگیری نور و ظلمت در وجود انسان نیز بین روح و جسم برقرار است و اگر انسان در راه خدا در برابر ظلمت وجودیش بایستد، نهایتاً پیروزی با روح الهی است:

ظاهرت با باطنت ای خاک خوش	چونک در جنگند و اندر کش مکش
هرک با خود بهر حق باشد به جنگ	تا شود معنیش خصم بو و رنگ
ظلمتش با نور او شد در قتال	آفتاب جانش را نبود زوال

(مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۳۳۸)

و در اندیشه گنوسی، روح تخته‌بند تن است که در این نبردگاه، بی‌آسودگی، در رؤیای رسیدن به سرزمین نور است:

" پیرامون ما نبردگاه / آرزوهای گونه‌گون با آرایه‌های رنگارنگ / یکی اندیشه، لحظه به لحظه / دیگری باد / که زمان به زمان وزد. / تا بدان گاه که تخته‌بند تن ایم / دور از خداوندیم / دور از آسودگی / چه در تن لانه گزیده‌ایم. / ... بود که ما نیز در این آسودگی بی‌اساییم! / برای همیشه و جاودانه / با روح مریم خجسته!" (اسماعیل پور، ۱۳۸۸ : ۳۸۱)

به تبع نبرد جسم و روح، اهل جسم و روح نیز با یکدیگر در کشاکش هستند. اما هرچه جسمانیان نبرد بر کوس جنگ می‌کوبند، روحانیان از روی حلم، حمله نمی‌کنند:

حمله بردند اسپه جسمانیان  
تا فروگیرند بر دربند غیب  
غازیان حمله غزا چون کم برند  
جانب قلعه و دز روحانیان  
تا کسی نآید از آن سو پاک جیب  
کافران برعکس حمله آورند  
(مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۴۲۲)

#### ۵-۴-۲ لزوم کسب معرفت

مولوی، در این نبرد، شرط پیروزی بر روح حیوانی را یقظه می‌داند و راه یقظه، کسب معرفت است:  
روح حیوانی ندارد غیر نوم  
یقظه آمد نوم حیوانی نماند  
حس‌های منعکس دارند قوم  
انعکاس حس خود از لوح خواند  
(مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۱۵۲۳ و ۱۵۲۴)

«لوح»، «صفحه‌ای که بر آن می‌نویسند. لوح دل نیروئی را گویند که یافته بر آن نقش بندد.» (سجادی، ۱۳۸۳ : ۶۸۹) و لذا لوح، محل ثبت معارف است. و لذا برطبق مصراع آخر، معرفت است که ادراکات وارونه و خلاف واقع را به روح‌های بیدار شده از خواب حیوانی می‌فهماند. مولوی همین اندیشه تقابل روح الهی و روح حیوانی (تن و جسم) را در قصه «مجنون و ناقه» به شکل دیگری مطرح کرده‌است. در این قصه، مجنون قصد خانه لیلی را دارد، اما ناقه، خلاف آن جهت حرکت می‌کند؛ زیرا او هم برای خود معشوقی (کُره‌ای) دارد. در این حکایت، «منظور از مجنون، عقل لطیف نورانی، و مراد از لیلی، حقیقت الهی است. عقل نورانی و لطیف همواره مست و شیدای حقیقت الهی است و می‌کوشد بدان مقام واصل شود. و منظور از ناقه (شتر)، نفس اماره، و مراد از کُره ناقه، شهوات نفسانی و حظوظ جسمانی است. نفس اماره نیز پیوسته شیفته شهوات است و با عقل در تضاد.» (زمانی، ۱۳۸۹/۴ : ۴۵۲)

ایمن دو هم‌ره، هم‌دگر را راه‌زن  
جان ز هجر عرش اندر فاقه  
جان گشاید سوی بالابال‌ها  
گمره آن جان کو فرو ناید ز تن  
تن ز عشق خاربن چون ناقه  
در زده تن در زمین چنگال‌ها  
(مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۳۶۹)

از نظر مولوی، در این مصاف، ارج و ارزش جان و روح و حتی قدرت آن بسیار بیش‌تر از جسم است:  
جسم را نبود از آن عز بهره  
... حد جسمت یک دو گز پیش نیست  
تا بی‌غداد و سمرقند ای هم‌ام  
جان پیش بحر جان چون قطره  
روح را اندر تصور نیم گام  
(همان : ۳۸۹)

الته تأثیر آموزه‌های اسلامی باعث شده تا مولوی ارزش تن را یکسره نفی نکند و معتد است با صیقلی کردن تن، به آن ارزش معنوی بخشید:

گر تن خاکی غلیظ و تیره است  
تا درو اشکال غیبی رو دهد  
صیقلش کن زانک صیقل گیره است  
عکس حوری و ملک در وی جهد  
(همان : ۳۸۹)

#### ۶-۴-۲ ترک تعلقات دنیاوی و جسمانی جهت رهایی

اما برخورد انسان‌ها در این کشمکش عقل و نفس، نور و ظلمت و روح و جسم، به تناسب ظرفیت‌هایشان متفاوت است. مولوی در داستان «قصه آن آبگیر و صیادان و آن سه ماهی» (مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۴۰۷-۴۱۰)، این تفاوت را آشکار و بیان می‌کند که آنانی در این جدال پیروز می‌شوند که جهان ماده را رها کنند یا خود را در آن به مردگی و

عدم تعلق بزندان. اما کسانی که دل به آن ببندند، سرانجامشان، گرفتاری و تباهی است. مولوی، هرچه که به جهان مربوط باشد را عامل گمراهی می‌داند. از جمله در بیت زیر که گمراهی را ماندن در «ملک جسم» می‌داند و «غبی» را به ترک آن می‌خواند:

ملک جسمت را چو بلقیس ای غبی  
ترک کن بهر سلیمان نبی  
(همان : ۳۲۳)

او در داستان «شرح کرد موسی علیه‌السلام آن چارفضیلت را...»، «مرگ» را از آن جهت که «خراب خانه جسم» و نتیجه آن را دستیابی به گنج است، مطلوب می‌داند:

مرگ جو باشی ولی نه از عجز رنج  
پس به دست خویش گیری تیشه‌ای  
که حجاب گنج بینی خانه را  
بلک بینی در خراب خانه، گنج  
می‌زنی بر خانه بی‌اندیشه‌ای  
مانع صدخرمن این یک دانه را  
(همان : ۴۲۸)

مولوی در جای دیگر، با استفاده از تمثیل متعدد برای «جسم» همین معنی تأکید می‌کند که «عمارت در ویرانی است»:

آن یکی آمد زمین را می‌شکافت  
گفت: ای ابله برو بر من مران  
کی شود گلزار و گندم‌زار این  
ابله‌ی فریادکرد و برنتافت  
تو عمارت از خرابی بازدان  
تا نگردد زشت و ویران این زمین  
(همان : ۴۱۶ و ۴۱۷)

در کیش گنوسی هم، اصل نجات، رهایی از بند جهان و جسم است: «آرمان گنوسی ها، رهایی انسان از بند جهان و جسم و بازگشت به قلمرو الوهی است که با معرفت به خود، معرفت به وجود خدای متعال و منشأ روحانی روح حاصل می‌شود.» (هادی‌نا، ۱۳۹۰ : ۴۵) مهم‌ترین نمونه چنین اصلی در دفتر چهارم مثنوی، داستان پادشاهزاده و کمپیر کابلی است که تطابق زیادی با داستان شاهزاده روح در اندیشه گنوسی دارد.

نمونه کاملی از داستان‌واره گرفتاری انسان تا نجات او را در قصه «حکایت آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود» می‌توان دید. این قصه که از بیت ۳۰۸۵ دفتر چهارم آغاز می‌شود، حکایت پادشاهزاده‌ای است که پدرش خواب می‌بیند مرده است. اما وقتی از خواب برمی‌خیزد و متوجه می‌شود که این واقعه در خواب بوده است، شادمان می‌شود و تصمیم می‌گیرد تا برای او همسری اختیار کند تا در صورت مرگش، از او فرزندی به یادگار بماند. لذا علی‌رغم میل اهل خانه، دختر پارسایی را از خانواده‌ای تهیدست برایش به زنی می‌گیرد. اما یک کمپیر جادوگر کابلی که دل به شاهزاده بسته جادو و دل جوان را به خود جلب می‌کند. شاه که فرزندش را این گونه گمراه می‌بیند، به دعا متوسل می‌شود. دعای خالصانه او کارگر می‌شود و مردی وارسته و ربّانی در مقابلش ظاهر می‌شود و از شاه می‌خواهد تا سحرگاهان به قبرستان رفته، ریسمانی را از قبر سفیدی بیرون آورد و گره‌های آن را باز کند. شاه هم همین کار را می‌کند و شاهزاده از جادوی پیرزن کابلی می‌رهد و به نزد همسرش بازمی‌گردد. در این حکایت «مراد از شاهزاده، انسان است ... و منظور از آن عجزه کابلی، دنیاست ... و مراد از مرد ربّانی ... مرشد کامل و هادی قابل است ...». (زمانی، ۱۳۸۹ : ۸۷۳) مولوی، خود بر این تمثیل صحّه می‌گذارد:

ای برادر دانک شه‌زاده توئی  
کابلی جادو این دنیاست کو  
در جهان کهنه، زاده از نوی  
کرد مردان را اسیر رنگ و بو  
(مولوی، ۱۳۷۵/۴ : ۴۶۷)

یکی از جلوه‌های «رنگ و بو» و شاید مهم‌ترین آن‌ها از نظر مولوی، شهوت و خواسته‌های جسمانی است که گمراهان با تبعیت از آن، گمراه می‌شوند:

این جهان شهوتی بتخانه‌ایست  
انییا و کافران را لانه‌ایست

لیک شہوت بندہ پاکان بُود      زر نسوزد زانک نقد کان بُود  
کافران قلبند و پاکان همچو زر      اندرین بوتہ درند این دو نفر  
(همان : ۳۲۷)

زرین کوب بر این باور است که مولوی «... در قصه جادوی کابلی، تا حدی مثل داستان پادشاه و کنیزک، مضمون رهایی از تعلقات دنیای جسمانی، چیزی از فحوای داستان رهایی شهزاده روح را که در قصه جامه فخر یا «نغمه مروارید» نیز یک روایت باستانی و گنوسی آن، در دوران پارت، صورت تمثیل یافته است، به بیان می‌آورد.» (زرین کوب، ۱۳۷۹ / ۱ : ۵۷). در قصه مذکور از کتاب اعمال توماس حواری، حکایت شاهزاده‌ای روایت می‌شود که در کودکی، «در خانه گاه پدر، غرقه در ثروت/ و تجملات پرستاران...» است. والدینش او را به مصر می‌فرستند و به او امر می‌کنند که «بایسته است که مرواریدی فراز آوری/ که در میانه دریاست/ گرد ازدهایی که بلند نفس می‌کشد/ تو آنگاه خواهی پوشید جامه رخشانان را/ و ردایت را که بدان خشنود گشتی/ و با برادرت، که کنار ما مقتدر ایستاده است، / وارث تخت و تاج ما خواهی شد.» شاهزاده، شوق را به سوی مصر ترک می‌کند و در آن جا به سوی ازدها و مروارید می‌رود. اما مصریان در می‌یابند که او بیگانه است و با او نیرنگ می‌ورزند و به او خوراکی می‌خورانند که همه چیز، از جمله رسالتش را از یاد می‌برد و تنها به واسطه نامه‌ای از سوی والدینش که به واسطه پرنده‌ای به او می‌رسد، به خود می‌آید و به فریب، ازدها را به خواب می‌برد و مروارید را از کام او می‌رباید و به قصد زادگاه و قصر پدرش راه می‌افتد و چون به «میشان» می‌رسد، جامه فخری را که پدرش برایش فرستاده می‌گیرد و می‌پوشد و باز به راهش ادامه می‌دهد تا به سرزمین پدریش می‌رسد و مورد استقبال پدر قرار می‌گیرد. (تلخیص از متن ترجمه شده به نقل از اسماعیل پور، ۱۳۸۸ : ۳۳۷ - ۳۴۷)

در این دو داستان نقاط و اصول مشترکی وجود دارد که احتمال تأثیرپذیری مولوی از چنین داستانی را قوت می‌بخشد. از جمله این اصول عبارتند از:

۱-۶-۲- اصل فراموش کاری اصل الهی

یکی از اصول مشترک بین این دو داستان تمثیلی، اصل فراموشکاری روح نسبت به اصل الهیش است که در اثر حجاب ماده ایجاد شده است. در داستان شاهزاده مثنوی، مانند داستان‌های باز در عقل سرخ و روح در مرصادالعباد، بسان داستان شاهزاده روح در داستان گنوسی، فراموشی و غفلت ناشی از نیرنگ و فریب و جادوی عوامل دنیایی، عامل جدا ماندن شاهزاده از خانواده و تعلقات واقعی اش است. طرفه این که در هر دو داستان، جادو، عامل فراموشی است.

۲-۶-۲- اصل لزوم کسب معرفت برای بازگشت به اصل

در داستان شاهزاده و کمپیر جادوی کابلی، شاهزاده به واسطه رفع جادو، به معرفت دست پیدا می‌کند که دقیقاً یادآور همان داستان تمثیلی گنوسی است که شاهزاده به واسطه نامه‌های پدرش، از جادو رها می‌شود و به خود و مأموریتش معرفت پیدا می‌کند.

۳-۶-۲- اصل لزوم وجود پیر

اصل دیگر، لزوم وجود یک واسطه (راهنما و مرشد) در جهت کنار رفتن حجاب فراموشی و دستیابی به معرفت است. در داستان مثنوی، یک پیر ربّانی و در داستان گنوسی، پدر شاهزاده نقش ارشاد دارند.

اما تفاوت عمده‌ای که در این دو داستان وجود دارد، نقش «دعا» در داستان مثنوی است که ریشه در اندیشه دینی و فرهنگ اسلامی دارد.

### ۳. نتیجه

مثنوی به عنوان عصاره چند قرن عرفان اسلامی، اندیشه گنوسی گرفتاری روح، اشتیاق به بازگشت به اصل و لزوم نجات آن را در خود جای داده و لب لباب مثنوی هم همین موضوع است که از نی‌نامه شروع می‌شود و در تمام

مثنوی جریان دارد. این آموزه التقاطی گنوسی، به واسطه برخی کیش‌ها چون هرمتی و مانوی، به گونه‌ای نرم و خزننده و نامحسوس به حوزه تعالیم تصوف اسلامی وارد شده، در عرفان اسلامی، ذوب شده و در متون عرفانی اسلامی نیز بازتاب یافته است. و مثنوی معنوی هم با وجود اتکای خالق آن به قرآن و سنت، از مسیل این اندیشه‌ها دور نبوده و آثار آن را متحمل شده است. البته این تأثیر مولوی و اثر ارجمندش در زمانی اتفاق می‌افتد که چیزی بیش از پنج قرن از تأثیرپذیری عرفان اسلامی از آموزه‌های گنوسی گذشته و این آموزه‌ها در آن کاملاً جذب و حل شده است و تأثیر اندیشه‌های ناب اسلامی و قرآنی، به ویژه در اثر سترگ مولوی، آثار ثنویت گنوسی را متعادل کرده و به آن رنگ و بوی دینی و الهی داده است. تأکید بر معرفت نفس، ارزش یافتن وجود با توبه و تأثیر دعا در پاکی جسم و روح، از مهم‌ترین جلوه‌های فرهنگ دینی در این اندیشه است که آن را از اندیشه گنوسی متمایز کرده است. خلاصه این اندیشه چنین است که در مثنوی هم بسان مکاتب گنوسی، روح از مبدأ نوری خود جدا افتاده و به این جهان مادی هبوط کرده و در بند جسم و در زندان جهان مادی گرفتار شده و اصل الهی خود را فراموش کرده است. این روح الهی اگر بخواهد روزگار وصل خود را بجوید، ابتدا باید معرفت پیدا کند؛ معرفتی که به واسطه پیر از سوی خداوند به او می‌رسد. آنگاه او می‌تواند راه پرخون بازگشت را تا رسیدن دوباره به قرب الهی طی کند. در اندیشه دینی مولوی، انسان می‌تواند با توسل به دعا و با توبه راه برگشت خود را مقدرتر کند.

#### منابع

- اسماعیل پور، ابوالقاسم؛ *ادبیات گنوسی (مجموعه ترجمه‌ها، جلد ۴)*؛ چاپ اول، تهران: نشر اسطوره، ۱۳۸۸.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ؛ *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- جلالی مقدم، مسعود؛ *آئین زروانی (مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان)*؛ چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- پورنامداریان، تقی؛ *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_؛ *عقل سرخ (شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی)*، تهران: سخن، ۱۳۹۰.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ *ارزش میراث صوفیه*؛ چاپ دوازدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_؛ *جستجو در تصوف ایران*؛ چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_؛ *سرنی، ج ۱*؛ چاپ هشتم، تهران: علمی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_؛ *نردبان شکسته*؛ چاپ دوم، تهران: سخن، ۱۳۸۴.
- زمانی، کریم؛ *شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر چهارم)*؛ چاپ بیست و ششم، تهران: اطلاعات، ۱۳۹۰.
- عبدالحکیم، خلیفه؛ *عرفان مولوی*؛ ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- فروزانفر، بدیع الزمان؛ *احادیث و قصص مثنوی*؛ ترجمه و تنظیم مجدد: حسین داودی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- مولوی، جلال الدین محمد؛ *مثنوی معنوی (ج. ۴)*؛ تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ اول، تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۵.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد؛ *مرصاد العباد*؛ به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- نقیسی، سعید؛ *سرچشمه تصوف در ایران*؛ به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، چاپ دوم، تهران: اساطیر، ۱۳۸۵.
- هادی‌نا، محبوبه؛ *ریشه‌های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه*؛ چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.