

ساختار گنوسی قصیده عینیه ابن سینا

علیرضا جلالی

تاریخ دریافت: ۸۴/۳/۱۲

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه تهران

تاریخ تأیید: ۸۴/۸/۲

چکیده:

مقاله حاضر، نخست به بررسی نکات عمده جهان‌بینی گنوسی‌ها درباره دوگانگی روح و جسم و هیوط روح از عالم بالا، و اسارت آن در جسم پرداخته و ضمن اشاره به دیدگاه اورفه ای - نیشاغوری و افلاطون در یونان باستان، و نیز نگرش اسکندرانی، پیشینه این اندیشه‌ها را نشان می‌دهد. آنگاه دو مکتب گنوسی، سوری مصری و ایرانی را معرفی کرده، و در بخش دوم، ابیات برجسته قصیده عینیه، با استفاده از رسائل اخوان‌الوصفا شرح داده می‌شود. و با مقایسه قصیده عینیه، با یکی از متون گنوسی، آن را دارای ساختار گنوسی دانسته، و در پایان با تأکید بر نقش اخوان‌الوصفا در آشنایی حکما و عرفای مسلمان، با اندیشه‌های گنوسی و هرمتی، پیشینه آشنایی تمدن اسلامی با این افکار را نشان می‌دهد. واژگان کلیدی: گنوسی، دوگانگی جسم و روح، اخوان‌الوصفا، قصیده عینیه، قصیده مروارید، فراموشی، هیوط، هرمتی

مقدمه:

یکی از مضامین برجسته در عرفان اسلامی، اصل دوگانگی و تقابل «روح و جسم» در انسان است. همواره بر این نکته تأکید گردیده که ارزش و شرافت انسان، مربوط به ساحت قدسی وجود او یعنی روح و جان وی است. در بسیاری از متون نظم و نثر عرفانی، روح انسان به پرنده‌ای مانند گردیده که از عالم بالا فرود آمده و در قفس تن گرفتار شده است. سرچشمه‌ها و پیش زمینه‌های فکری، اصل برتری روح در برابر جسم از دیدگاه عرفا را می‌بایست، در افکار و اندیشه‌های عرفانی متقدم، مورد بررسی و پژوهش قرار داد. نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

برتری روح بر جسم و اعتقاد به تقابل میان آن دو، پیشینه درازی در تاریخ اندیشه بشری داشته است. قدمت چنین اندیشه کهن، در اعماق تاریخ بیانگر این مطلب است که، این افکار و باورها به‌طور خلق‌الساعه پدید نیامده، بلکه در طول تاریخ، با حفظ بن‌مایه اصلی خود در فرهنگ‌های گوناگون، مجال بروز پیدا کرده‌اند.

در دو سده پیش و پس از میلاد در سرزمین‌های فلسطین، سوریه، آسیای صغیر، مصر (به‌ویژه اسکندریه) و سایر نواحی مدیترانه، یک جنبش فکری گسترده شکل گرفت، که به هستی جهان و انسان از دیدگاه ویژه ای می‌نگریست. تفکر گنوسی از عقاید هلنی، بابلی، مصری، یهودی، و ایرانی اثر پذیرفته، اما خود صورتی مستقل از آنها دارد. (Haardt, 1971: 1-4)؛ به سبب تداخل بسیار کهن عقاید گوناگون دینی، در این پهنه جغرافیایی، تعیین سهم مشخص و مستقیم هر یک از این سرچشمه‌های فکری در شکل‌گیری

مکتب گنوسی، دشوار به نظر می‌رسد. (بهار، ۱۳۸۴: ۱۲۱)

از سده دوم میلادی برخی از فرقه‌ها و مکاتب گنوسی از درون مسیحیت سر برآورد؛ و برای تأیید گفتار خویش به تأویل اناجیل و کتب مقدسه مسیحی پرداختند، بدین سبب دشمنی و ستیزه‌جویی برجسته‌ترین پدران کلیسا را، علیه خود برانگیختند. (Perkins, 1987:578-9/5)

تا چند دهه پیش، منابع آگاهی و اطلاع از فرقه‌ها و جهان‌بینی مزبور، ردیه‌ها و نوشته‌هایی بود، که چند تن از پدران کلیسا به رشته تحریر درآورده بودند. تا این‌که پس از جنگ جهانی دوم، در سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۴۶ در ناحیه‌ای در مصر علیا به نام نجع حمادی^۱، مجموعه‌ای از مکتوبات اصیل گنوسی کشف شد که به زبان قبطی نوشته شده بود. پس از ویرایش و ترجمه این نوشته‌ها از سوی پژوهشگران، آگاهی مستند از جهان‌بینی گنوسی‌ها افزایش یافت. (Jonas, 1963:290)

گنوسیس نوعی الهام درونی است که اسرار عالم الهی را برای عارف آشکار می‌کند. پرسش‌های بنیادی گنوسی‌ها آن گونه که «کلمنس اسکندرانی»^۲ نقل می‌کند در این عبارات آمده است:

“..... چه بوده‌ایم، چه شده‌ایم.

کجا بوده‌ایم، به کجا افکنده شده‌ایم.

به کجا می‌رویم از چه چیز، رهایی می‌یابیم.

براستی زایش چیست و زایش دوباره چیست” (Haardt, 1971:4)

مکاتب گوناگون گنوسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی، فرجام‌شناسی خود را بیشتر در قالب اسطوره‌ها و در چارچوب مجاز و تمثیل‌هایی ریخته، که گاه بسیار شگفت‌انگیز می‌باشد.

یکی از مسائل بنیادین در اندیشه گنوسی، تعارض ثنوی، میان وجود خداوند و جهان، انسان و جهان، و نیز جسم و روح است. بنابر نظر گنوسیان خداوند، وجودی فوق جهان مادی و از گوهری است که با عالم مادی بیگانه می‌باشد. در برابر قلمرو روشن، جامع و دست نیافتنی او، این جهان، قلمرو تاریکی‌ها و نقصان است؛ و جهان مادی، آفریده قدرت‌های مادون خداوند متعال است، گر چه این قدرت‌ها از خداوند سر چشمه گرفته‌اند، اما خود او را نمی‌شناسند و در برابر شناخت او توسط انسان، مانعی به‌شمار می‌آیند. این خدایان آرخون^۳ (فرمانروا، کارگزار) نامیده می‌شوند. (Jonas, 1963:43)

(بهار، ۱۳۸۴: ۱۲۳)

برخی از مذاهب گنوسی خداوند را نور محض نامیده و برخی دیگر از او به پدر کل و موجود قدیم غیر قابل وصف، و برتر از نشان و کمال، تعبیر کرده‌اند. از خدای پدر یا خدای متعال شماری از موجودات مؤنث و مذکر پدید آمده‌اند، که همگی «ملاء اعلی» را تشکیل می‌دهند، سکان «ملاء اعلی»، همه موجودات علوی و مظاهر و تجلیات وجود مطلق می‌باشند.

در مذهب والتینوس که از مذاهب متأخر گنوسی است، از سکان ملاء اعلی، یا موجودات پلروما، به «آیون»^۴ تعبیر شده است. این آیون‌ها به ترتیب قوس نزولی، از مبدأ اول صادر شده و واسطه میان این عالم و آن مبدأ هستند. (Scott, 1908:231)

جهان به واسطه اشراقات پیوسته آیون‌ها، که از ذات خدای متعال صادر گردید، پدید آمد. مراتب این تجلیات به صورت نزولی می‌باشد؛ و هر یک از اشراقات نسبت به مابعد خود والاتر بوده؛ و عالم مادی واپسین اشراق و ناپاک‌ترین تجلیات است. عالم مادی یا قلمرو آرخون‌ها، زندان بزرگی است که زمین یا عرصه زندگی انسان، سیاهچال میان آن است. بر فراز زمین و پیرامون آن، طبقات افلاک کیهانی قرار دارد، که مانند پوسته‌هایی این مرکزیت را محاصره کرده است. هر آرخون در سپهر خویش زندانبانی به‌شمار می‌رود و مانع عروج ارواح به سوی خدا می‌شوند، این فرمانروایی ستمگرانه (هیمار منه)^۵ یا تقدیر جهانی نامیده می‌شود. (Jonas, 1963:43)

به باور گنوسی‌ها، انسان از تن، نفس (جان حیوانی) و روح ترکیب یافته است؛ اما در حقیقت دو منشأ این جهانی و آن جهانی دارد. نه فقط تن که نفس او نیز، مخلوق خدایان این جهان مادی است. هر یک از پلیدی‌های نفس آدمی، از سپهر یکی از این خدایان ستمگر به او رسیده است، و همگی با هم طبع فلکی انسان را می‌سازند. اما روح انسان از سرچشمه‌ای الهی برخاسته، و گوهری است الهی، که از ملکوت خداوندی به این عالم خاکی هیبوط یافته است. روح «اخگر»^۶، یا شبمنی نورانی و الهی است، که در این عالم به مثابه زر یا گوهری، افتاده در قاذورات است. بیگانه‌ای در سرزمینی ناآشنا است، همان‌گونه که انسان در عالم اکبر^۷، در میان هفت سپهر محبوس است، در درون تن یا عالم اصغر^۸ نیز، این اخگر ملکوتی در هفت بند نفس و تن زندانی است. (Ibid:44)

(بهار، ۱۳۸۴: ۱۲۵) *شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

اگر این روح اسیر، به مرحله آگاهی و عرفان نرسیده باشد، چنان در تاریکی‌های تن و نفس فرو می‌رود، که نمی‌تواند از خویشتن خویش خبری باز یابد. او در خواب و بی‌هوشی و فراموشی و در مستی لذات دنیوی، که فرآیندی از جهل کامل است، فرو می‌رود، و تنها با بیدار کردن، بیرون کشیدن از مستی و آگاهی بخشیدن، می‌توان او را از مصیبت جانکاهی که به او رسیده است، نجات داد.

این وجود اخگری (روح آدمی) در میانه این عالم غریبانه فرو مانده است و هدف گنوسی‌ها نجات این «من درونی» از زنجیر سنگین تن و نفس، و بازگرداندن آن به ملکوت روشن الهی است، که سرمنزله اصلی می‌باشد. (Ibid:44)؛ هیبوط روح از عالم بالا، و گرفتاری آن در دام تن، و فراموش کردن اصل خویش، از موضوعات بسیار کهن در ادبیات دینی و عرفانی جهان است. اورفه‌ای‌ها، فیثاغوریان و افلاطون و حکمت اسکندرانی از آن سخن گفته‌اند؛ و گنوسی‌ها در تدوین اصول نظری و فراهم کردن

مکاتب و مذاهب خویش، این اندیشه‌ها را فرا روی خود داشته‌اند.

اورفه‌ای‌ها، روح یا روان را در قالب پیکره خاکی، زندانی می‌پنداشتند و تن را گور^۱ روح می‌شمردند. و بر این باور بودند، که آدمی باید در دوران زندگی این جهانی، روح را از اسارت پلیدی‌ها و آلودگی‌ها آزاد سازد؛ و تنها پس از آن‌که پاک شد، می‌تواند دوباره به وطن اصلی خود که عالم الهی است بازگردد. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱/۱۴۸)

احساس عمیق تضاد و تقابل میان رنج‌های زمینی و ناپاکی آن از یک سو، و پاکی خدایی و رستگاری و سعادت الهی از سوی دیگر، هسته اصلی نظر اورفه‌ای فیثاغوری، نسبت به زندگی است. و اشتیاق به پاک شدن و از گناه‌های یافتن و رستگاری، از همین نقطه سرچشمه می‌گیرد. (همان: ۱۴۹)

فیثاغورث در مسائل دینی دیدگاه‌های اورفه‌ای را پذیرفت. تعالیم فیثاغورث بر این پایه قرار داشت، که روح دارای گوهری ایزدی و جاویدان است. طبیعت بشر دوگانه، و جسم آن میرا است. اما روح که پیش از حلول در جسم وجود داشته است جاویدان است، روح از راه کیفر در زندان کالبد است؛ و تن برای آن به‌مثابه گوری است. (ورنر، ۱۳۷۳: ۲۱)، همه مکتب‌هایی که از فیثاغورث الهام گرفته‌اند نیز، بیشتر جنبه آن جهانی دارند، و همه ارزش‌ها را در اتحاد نادیده با خدا می‌جویند. آنها جهان پیدا را، با این عنوان که فریبنده است، محکوم می‌کنند، و خاطر نشان می‌سازند، که این دنیا افقی است تیره، که در آن اشعه انوار الهی منکسر شده و در ابهام و تیرگی فرو رفته است. (راسل، ۱۳۶۵: ۱/۶۸)

به عقیده افلاطون، اتحاد روح با جسم، به رغم جوهر ایزدی آن، با نوعی جبر و عنف صورت گرفته است. دلیل بارز آن هم، پریشانی و اختلالی است که جسم در اعمال روح پدید می‌آورد. در واقع جسم مانع شناخت حقیقت است. همچنین هنگامی که روح به تأثیر از جسم به‌سوی عالم محسوسات کشانیده می‌شود، پریشان گشته و در معرض خطر هزاران گمراهی قرار می‌گیرد. تمنیات نفسانی و خواهش‌های دل، از جسم سرچشمه می‌گیرد و روح با تمایلات نفسانی و لذایذ و آلام، تخته‌بند تن می‌گردد. جسم به مثابه زندان روح است و روح باید از این زندان‌های پاید. (ورنر، ۱۳۷۳: ۸۹)

نجات از راه تصفیه نفس حاصل می‌گردد، و روح تا آن‌جا که امکان دارد می‌بایست از جسم بگسلد. روح چون از قید جسم وارسته گردد، جوهر راستین خود را بازیافته، و به معرفت مثل نایل می‌شود. بدین‌سان افلاطون نظریه باستانی حکمای اورفه و فیثاغوریان را اختیار کرد.

نگرش اسکندرانی و سریانی:

به دنبال کشورگشایی‌های اسکندر مقدونی در شرق، تحولات و دگرگونی‌های بسیاری در

حوزه اندیشه و تفکر پدید آمد. شهر اسکندریه در مصر، نه تنها مرکزی برای فرهنگ و علوم یونانی گردید، بلکه از این مهم‌تر، به محل برخورد آراء یونانی و شرقی تبدیل شد. حاصل این گونه تعبیر و تفسیر از فرهنگ‌های یونانی و سامی، که به نام تمدن هلنی (یونانی مآب) معروف گردید، نه تنها در اسکندریه و سوریه، بلکه در سراسر آسیای غربی سیطره پیدا کرد. فلسفه و نگرش اسکندرانی و سریانی در واقع با هم آمیخته شد و می‌توان آنها را در چهار دسته جای داد.

۱. مذهب نو فیثاغوری؛

۲. اندیشه نو افلاطونی و گنوسی؛

۳. فلسفه یهودی اسکندرانی؛

۴. مسیحیت اولیه؛

عناصر مشترک همه این مذاهب عبارت است از: اعتقاد به دوگانگی عالم علوی و الهی از یک سو و عالم سفلی یا دنیا از سوی دیگر، مفهوم انتزاعی از خدا با نفی احتمال هرگونه معرفتی نسبت به ذات او، پست شمردن عالم محسوس برپایه تعالیم افلاطونی درباره ماده، هبوط روح آدمی از عالم برتر به عالم جسمانی، اعتقاد به قوای واسطه یا موجودات عالم برزخ که به واسطه ایشان فعل خداوند در عالم محسوس، ظاهر می‌شود، ریاضت‌های لازم برای رهایی روح از بند عالم حس و بالاخره ایمان به کشف و شهودی که در حالت جذب به انسان دست می‌دهد. (قدیر، ۱۳۶۲: ۱۵۷-۱۵۶)

با یک نگاه کلی، مکاتب گنوسی در دو نظام عمده قرار می‌گیرد: مکتب گنوسی سوری مصری، و مکتب گنوسی ایرانی.

مکتب سوری می‌کوشد تا هستی ثنوی را به اصل واحد الهی پیوند دهد. بر این اساس همه هستی (جهان مادی و جهان روح) سرچشمه‌ای واحد داشته و این تباهی گرفتن و غفلت پاره‌ای از روح روشن است که به سبب جدایی از سرمنشأ الهی خود به گمراهی و پستی گراییده و صورت مادی یافته و بخشی از روح پاک الهی بیگانه و سردرگم، در آن به اسارت می‌افتد. این تحول از روشنی به تاریکی ناشی از هوس‌ها، گناهان و جهل است. (Haardt, 1971: 5)؛ در مکتب گنوسی ایرانی، ماده تاریک و پلید است و منشأ غیرالهی دارد. تنها روح پاک و روشن است که به خداوند متعال پیوند می‌یابد و اسارت در جهان مادی توسط اهریمن (خدای ماده) انجام گرفته با این حال هر دو نظام دارای اصول مشترکی می‌باشند. تقابل میان خدای متعال و جهان، جهان و انسان، روح و جسم. (همان: ۷)؛ در هر دو مکتب وجود جهان مادی موجب سقوط و سرگردانی روح الهی است. سرانجام روح به دنبال بازگشت همان راه و تحمل تألمات ناشی از آن به سرمنزل مقصود باز می‌گردد. و نجات انسان به معنای نجات روح الهی است همچنین در هر دو مکتب معمولاً عرفان و آگاهی سبب رهایی

روح در بند مانده می‌گردد. (بهار، ۱، اسماعیل پور، ۱۳۸۴: ۱۳۹)

شمعون مغ^{۱۱}، مرقیون^{۱۲}، بازیلیدس^{۱۳}، والتین^{۱۴} در سده‌های دوم و سوم میلادی را می‌توان در زمره بزرگ‌ترین نمایندگان مکتب گنوسی سوری مصری به شمار آورد و آیین مانوی و مندایی را به عنوان برجسته‌ترین مذاهب گنوسی ایرانی تلقی کرد. مکتب گنوسی ایرانی بیشتر اسطوره‌ای و روایی و گونه سوری، متفکرانه‌تر و بیشتر زیر تأثیر هلنیزم است. روایت ایرانی مورد توجه عوام بوده و روایت سوری با ظاهری آمیخته به اصطلاحات هلنی و بحث‌های شبه فلسفی خویش، نخبگان را جلب می‌کرد.

درباره بیان غربت انسان و اسیر بودن وی در دام تن و زندان دنیا و چگونگی رهایی از این بندها حکما و عرفا در قالب نظم و نثر به انواع گوناگون تشبیهات و استعاره‌ها متوسل گشته‌اند؛ و در باب ارتباط روح با تن سخنان بدیع از خود به یادگار نهاده‌اند. در میان آثار اسیل ابن‌سینا چند نوشته دیده می‌شود که در آنها وی کوشیده است، مراحل سیر و سلوک شناخت عرفانی انسان دانا را در قالب رمز و استعاره بیان کند، رساله‌ی «فی بن یقظان»، سلامان و ابدال، رساله الطیر، و قصیده عینیه در زمره این نوشته‌ها شمرده می‌شود. همچنین در سه بخش پایانی آخرین نوشته خود «الاشارات و التنبیها» یعنی «فی البهجه والسعاده»، «فی مقامات العارفين» و «فی اسرار الايات»، نمط هشتم و نهم و دهم، هنگامی که سخن از عارف به میان می‌آورد تعبیرات و تمثیل‌های عرفانی به‌کار می‌برد.

مضمون گنوسی در قصیده عینیه

با بررسی و تأمل در قصیده عینیه ابن‌سینا^{۱۵} می‌توان چارچوب کلی اندیشه گنوسی و مضامینی چون هبوط، اسارت، فراموشی، بیداری دوباره و... که از عناصر اصلی مکاتب گنوسی است در آن ملاحظه کرد. این قصیده از جمله نخستین آثاری است که در آن روح یا نفس ناطقه انسان در صورت کبوتر ممثل شده است. شیخ در این قصیده به تجرد نفس ناطقه و هبوط او از عالم علوی و گرفتاری در دام تن و فراموش کردن اصل خویش اشاره می‌کند. روح در دام تن هرگاه که وطن اصلی خود را یاد می‌آورد گریه و زاری می‌کند و در آرزوی بازگشت است؛ تا آن‌گاه که هنگام بازگشت و ترک قالب فرا رسیده، و از بند علایق و دام عوایق رها شده و به وطن باز می‌گردد. شیخ‌الرئیس در رساله الطیر نیز همین مضمون را بازگو می‌کند. احوال مرغان رمزی است از تعلق نفس ناطقه به بدن و طی آن احوال مرغان گرفتار را در جستجوی نجات توصیف می‌کند. سیر مرغان به سوی درگاه ملک به قصد آن‌که رشته‌ای را که برپا دارند، بگسلند، حاکی از اشتیاق نفس به اتصال به عقل فعال است. (مجتبایی، ۱۳۷۷: ۴ / ۴۴)

قصیده عینیه در واقع تعبیری است از غربت و اسارت روح در عالم جسم که تمام مجاهدت صوفیه و درد و شکایتی که در نی‌نامه مثنوی و در اقوال صوفیه نیز هست، از همان مضمون حکایت می‌کند. البته لطف شاعرانه آن را، وجود برخی از الفاظ ثقیل علمی و پاره‌ای از اصطلاحات فلسفی می‌کاهد و نیز چون و چراهایی که در پایان آن هست، شوق و ایمان عرفانی آن را به شائبه شک و تردید اهل مدرسه منسوب می‌نماید.

در مطلع قصیده:

هبطت الیک من المحل الرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

روح یا نفس ناطقه انسانی در صورت کیوتر ممثل گردیده است، که از عالم علوی نزول یافته و در قفس تن گرفتار آمده است. پیش از ابن سینا، اخوان الصفا در یکی از رسایل خود به تأویل داستان کیوتران در کلیله و دمنه (باب الحمامه المطوقه) پرداخته؛ و کوشش جمعی کیوتران را برای نجات از دام، رمزی از گرفتاری جان و روح انسانی در دام تن تلقی کرده است. استاد فروزانفر، ضمن اشاره به برداشت اخوان از این داستان یادآور می‌شود که شاید قصیده عینیه ابن سینا و تمثیل روح به کیوتر یا ورقاء، از این منشأ در ذهن وی رسوخ یافته باشد. (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۵۹۴)

بنابر اعتقاد اخوان الصفا انسان باید بیشترین شوق خود را در راه رهایی از سرای دنیا و برون شدن از این زندان و رسیدن به خدا به‌کار گیرد. (اخوان الصفا، ۱۹۵۷: ۲۵۵/۴)؛ برای اخوان نیز مانند گنوسی‌ها تن زندان روح است. روح در تن مانند یک زندانی در آبریز است. زیرا آبریز به راستی این تن است که سرچشمه همه‌گونه قاذورات، پلشتی‌ها و عفونت‌ها و مانند این‌هاست. آغاز آن نطفه‌ای پلید و پایان آن مرداری گندیده است و در میان این دو حالت آکنده از غایب است. (همان: ۴۹/۳)

بیت سوم و چهارم:

وصلت علی کره الیک تولیما علوم انسانی فراقک و هی ذات تفجع

انفت و ما انست فلماً واصلت الفت مجاوره الخراب البلقع

آدمی در اسارت جسمانی خویش دنیای محسوس را اعتبار می‌نهد و واقعیت پنهان هستی را در این عالم عنصری می‌جوید. برای دستیابی به این امر، به تعلقات جهان محسوس دل می‌بندد. میل به قدرت، با کسب ثروت و تصرف دیگر تعلقات، لذت و آرامش جسم را در درون خویش می‌جوید. نتیجه آن‌که در لذت غوطه می‌خورد و چندان طول نمی‌کشد که، حقیقتی را که در اصل باید جستجوگرش می‌شد فراموش می‌کند.

اخوان الصفا بارها بر غربت نفس در این جهان جسمانی و اسارت آن در طبیعت و دریای ماده تأکید می‌ورزند. (همان: ۲۶/۴)؛ و سخن منسوب به افلاطون را نقل می‌کنند که، ما در این‌جا

بیگانگانی در اسارت طبیعت و در جوار شیطانیم. (همان: ۳۵/۴)

شیوهٔ اخوان‌الصفا آوردن تمثیل‌ها و حکایات گوناگون است، یک نمونه بسیار جالب داستان مردانی است که در جزیره‌ای خوش آب و هوا و خرم زندگی می‌کنند. عده‌ای از آنها ضمن یک سفر دریایی در جزیره بوزینگان می‌افتند و رفته رفته با آنها انس و الفت گرفته، و شهر و یاران قدیم خویش را فراموش می‌کنند. تا این‌که روزی یکی از آنها خواب جزیره و خویشان خود را می‌بیند و غمناک می‌شود. آن را با یاران خود در میان می‌گذارد و به فکر ساختن کشتی و برگشت می‌افتد. یک روز در اثنای کار، پرنده‌ای غول پیکر که هر از چندگاهی یکی از بوزینگان را جهت طعمه می‌ربود، یکی از مردان را می‌رباید و در شهر خود می‌افکند او که به اصل خویش بازگشته است، آرزو می‌کند، ای کاش پرنده، سایر دوستان او را نیز بریاید، اما مردانی که در جزیره بوزینگان مانده‌اند، از غم اینکه رفیقشان طعمه پرنده شده سوگواری دارند. (همان: ۴۰/۲-۳۷)

اخوان این داستان را بدین گونه تفسیر می‌کنند: دنیا شبیه جزیره بوزینگان است و اهل دنیا چون بوزینگان؛ و مثل مرگ، مثل آن پرنده و مثل اولیای خدا، مثل قومی است، که کشتی آنها در هم شکست و مثل دار آخرت، مثل آن شهر است، که از آن خارج شدند. (همان: ۴۰/۲)

و اظنها نیست عهدا بالحمی و منازل بفرافها لم تقنع

اسارت و فراموشی به معنای هبوط روح در عالم کون و فساد است. اخوان‌الصفا بر این باورند که، مثل نفس جزئی (یعنی فردی) یا همه ارجمندی گوهر آن، و نیز غربت آن در این جهان کون و فساد و گرفتاری آن به آفات تن و فساد ماده، مثل مردی فرزانه و آگاه است، که در غربت دچار عشق زنی رعنا و فاجره، نادان و بدخوی و بدسرشت شده است، و پیوسته برای آسایش او می‌کوشد، تا به آن‌جا که خود، اصلاح خویش و خویشاوندان و نعمت‌های سرزمینی را که از آن بیرون شده است، به دست فراموشی می‌سپارد. (همان: ۵۰/۳، ۱۸۳/۲، ۱۸۸/۴)

داستان رمزی قصیده مروارید^{۱۶} که در نیمه دوم سده دوم میلادی به‌زبان سریانی انشا شده از کهن‌ترین داستان‌های پر رمز و راز گنوسی به‌شمار می‌آید که در آن، مضامین هبوط، اسارت، فراموشی، بیداری و نجات و رستگاری به زیباترین شیوه ترسیم گردیده است. متن سریانی آن در نوشته‌ای منسوب به توماس به نام (اعمال توماس)^{۱۷} - نوشته‌ای از سده سوم میلادی - آمده است. (Haardt, 1971: 159)

چکیده داستان شرح حال شاهزاده‌ای است که از سرزمین شرق که خانه پدری اوست به سرزمین مصر فرود آمده تا مروارید گرانبهایی را که ازدهای بزرگ از آن محافظت می‌کند، بازآورد. مصریان باخدعه او را می‌فریبند و از غذای خودشان به او می‌خورانند و شاهزاده هويت و اصل خویش را از یاد می‌برد. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۸۸-۲۸۴)

و من فراموش کردم که پسر یک پادشاه بودم.

و خدمت شاه آنان کردم.

و فراموش کردم مرواریدی را،

که پدر و مادرم مرا در پی آن فرستاده بودند.

و به سبب سنگینی خوراک‌هایشان،

به خوابی ژرف فرو شدم. (Haardt, 1971: 163)

پدر و مادر شاهزاده که از بالا حوادثی را که بر او می‌رود، مشاهده می‌کنند، با شاهان و شاهزادگان

پارت مشورت کرده و تصمیم می‌گیرند نامه‌ای برای او بفرستند و مأموریت او را متذکر شوند.

بیدار شو، از خواب برخیز،

و به گفتار این نامه گوش دار.

یاد آر که شاهزاده‌ای هستی،

بنگور که به اسارت چه کسی در آمده‌ای،

مرواریدی را که برای جستجوی آن،

به مصر شتافته‌ای به یاد آر. (Ibid: 163)

نامه را عقابی برای شاهزاده می‌آورد که از صدای بال او شاهزاده از خواب بیدار می‌شود، حال خود را

به یاد می‌آورد و بالاخره مروارید گرانبها را رپوده و روی به خانه پدر می‌آورد جامه پلید و ناپاک مصریان

را از تن می‌افتند و به سرزمین اصلی باز می‌گردد. (شرف الدین خراسانی، شرف، ۱۳۷۳: ۱۵۸)

هانس یوناس^{۱۸} پژوهشگر برجسته آلمانی که تحقیقات گسترده‌ای در زمینه اندیشه‌ها و مکاتب

گنوسی انجام داده است، ضمن تحلیل نمادها و تمثیلات گنوسی، بر اهمیت تعبیر هبوط، اسارت،

رهاشدگی، غم غربت، کرختی تأکید ورزیده است. (Jonas, 1963: 62)؛ وی می‌افزاید جان (روح) با

روی آوردن به ماده هنگامی که از آتش میل شناخت تن می‌سوزد، هویت ویژه خود را از یاد می‌برد

و بدین گونه بود که، جان در مقر و موطن اصلی، مرکز حقیقی و ذات جاودانی خویش را فراموش

کرد. (Ibid: 63)

عن میم مرکزها بذات الاجرع^{۱۹}

بین المعالم و الطلول الخضع

درست بتکرار الریاح الاربع

نقص عن الاوج الفسیح المربع

حتى اذا اتصلت بها هبوطها

علقت بهائاء الثقیل فاصبحت

و تظل ساجعه علی الدمن التي

اذعاقها الشرک الکثیف فصدھا

کیوتر روح در چنین سرزمینی به پایین‌ترین نقطه هبوط کرده، و از هر زمان دیگر از مرکز و

عالم ارفع بیشتر دور می‌شود. در قصیده مروارید نیز که یک شعر مجازی تمثیلی است، شاهزاده همانند کیبوتر نماد روح یا اخگر الهی در انسان است که به این جهان افکنده شده، و به خواب رفته و دیار اصلی خویش را فراموش کرده است. مصر این جهان بیگانه است، جامه چرکین مصریان نماد تن انسان است که، روح یا عنصر الهی را در خود پیچیده، یا در خود زندانی کرده است. هبوط سبب می‌شود که روح بی‌حس و کرخت شود و به خواب رود و خویشتن و مرواریدش را از یاد ببرد و دچار فراموشی و خدا فراموشی شود.

اخوان‌الصفاء نیز تأکید می‌کنند که، روح جوهری آسمانی و جهان او جهانی روحانی است و تا هنگامی که در این تن است دچار اندوه‌ها دشواری‌ها و کارهایی است که برای نگهداشت تن لازم است و بدین ترتیب هنگامی که نفس جزئی، از جهان روحانی به علت جنایت در این جهان سقوط کرد و در دریای ماده غرق شد دچار ترس و هراس گردید. مانند گروهی که دچار طوفان و کشتی-شکستگی شده و هر یک راه نجاتی می‌جویند. پس اگر نفس از خواب غفلت و نادانی بیدار شود، به خود بنگرد، جوهر خویش را بشناسد و غربت خود را در جهان اجسام و رنج، و غرقه بودنش را در دریای ماده، اسارتش را در شهوات طبیعی احساس کند، جهان راستین خود را ببیند و مشتاق آن شود. مثل او مانند گروهی است، که از زندان و سیاه‌چال در روشنایی بامدادی بیرون می‌شوند و یک‌باره با جهان بیرونی رو به رو می‌گردند. (اخوان‌الصفاء، ۴/۱۹۵۷، ۱۸۴-۱۸۵)

حتى اذا قسرب المسیر الی الحمی و ذنا الرحیل الی الفضا الاوسع

آگاه شدن نفس ناطقه از اصل خود همان گنوسیس است، با شناخت اصل روحانی خود در می‌یابد که از مشرق نور به مغرب ظلمت تبعید گردیده و به سخن حافظ:

نشیمن توفه این کنج محنت آباد است	که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
ندانمت که در این دامگه چه افتاده است	تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر
خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم	حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم
روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم	چنین نفس نه سزای چومن خوش الحانی است
که در سراچه ترکیب تخته بند تنم	چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس

در قصیده مروارید نیز آمده است:

به یاد آوردم مرواریدی را که

برای آن به مصر فرستاده شده بودم،

.... راه بازگشت به خانه پدرم را پیش گرفتم،

جامه چرکین ایشان را از تن به در کردم،

و آن را در سرزمین ایشان بر جای نهادم،
و راهم را درست به سوی روشنایی خانه‌مان،
در خاور زمین پیش گرفتم. (Haardt, 1971:163)

رفتن از سرزمین پدری و به بند کشیده شدن و احساس غربت، فراموشی و از یاد بردن عهد و پیمان و ناله و فغان برای دور شدن از اصل خویش و موطن خود و آنگاه آمدن منجی، عناصر اصلی حکایات و تمثیل‌های کنوسی است.

داستان شیخ صنعان در منطق الطیر عطار، سرگذشت روح پاک است که از دنیای جان، به عالم ماده می‌آید، در آن‌جا گرفتار دام تعلقات می‌گردد، به همه‌چیز آلوده می‌شود و به هر گناه دست می‌زند. حتی اصل و گوهر آسمانی خود را فراموش می‌کند و با آرایش‌های مادی انس می‌گیرد. اما جذبۀ غیبی او را سرانجام در می‌یابد. او را به مقر علوی خویش باز می‌خواند، دست او را می‌گیرد و او را از آرایش‌ها پاک می‌کند و به دنیای علوی، به دنیای صفا و پاکی باز می‌گرداند و نجات می‌دهد. شیخ روح پاک است، که به دنیای اسلام دنیای نور و صفا تعلق دارد. اما عشق جسمانی، عشق یک دختر او را به دنیای ترسائی - دنیای ماده و گناه - و دنیای شراب‌خواری و خوک‌بانی کشانده و به دام تعلقات می‌اندازد. آن‌جا اصل خود، مسلمانی و حتی شیخی خود را فراموش می‌کند. اما اگر او همه‌چیز را فراموش کرده است، عنایت الهی او را فراموش نمی‌کند. به یاری او می‌شتابد او را از خود ربوده و باز به دیار اسلام، دیار روشنی و صفا می‌کشاند و نیک‌فرجام می‌گرداند. (عطار، ۱۳۶۵: ۶۸-۶۷)

در قصه «الغریبه الغریبه» سهروردی نیز، قهرمان داستان که پسر «شیخ هادی ابن خیر یمانی» است از دیار ماوراءالنهر با برادر خویش عاصم به بلاد مغرب سفر می‌کند، تا گروهی از مرغان ساحل دریای سبز را صید کند و ناگهان به مدینه فیروان می‌افتد، که اهل آن ظالم هستند و آنان چون او را می‌شناسند او را با زنجیر بسته، و به زندان می‌اندازند. فیروان همان معنی رمزی (مصر) را در داستان قصیده مروارید دارد. و ماوراءالنهر نیز، در رساله سهروردی معادل با شرق است، که وطن اصلی قهرمان شاهزاده قصیده مروارید است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۷۶-۲۷۷)

نی‌نامه مولوی نیز حکایت هجران و فراق روحانی انسان را از مبدأ خویش در شکایت نی به بیان می‌آورد. از زمانی که از عالم وحدت که نیستان اوست دور مانده است، خود را در دنیای کثرات غریبه می‌یابد. هیچ کس در این غریستان عالم نمی‌تواند، درد و سر او را درک کند و او نیز نمی‌تواند، همدردی و همدلی کسانی را که با زبان او آشنایی ندارند، جلب نماید.

نی مولانا که در این دنیای بی‌دردان غریبه‌ای دورافتاده از یار و دیار خویش است، مانند هر کس دیگری که از اصل خویش جدا مانده باشد، با اشتیاقی که برای بازگشت به اصل خویش دارد،

همواره روزگار وصل خویش را باز جوید.

سجعت و قد كشف الغطا فابصرت
و غدت تغرد فوق دروه شاهق
ما لیس یدرک بالعیون الهجع
والعلم یرفع من لم یرفع

این روح گرفتار که اکنون از اصل خویش آگاه گشته، و پرده نادانی و جهل از میان رفته، آواز شادی سر می‌دهد و البته این رها شدن با معرفت و دانش شهودی (گنوسی) انجام یافته است. در قصیدهٔ مروارید نیز آمده است:

به سوی دروازه درود و ستایش،
سرم را خم کردم و شکوه پدرم را،
که آن را برای من فرستاده بود ستودم،
.... او نیز آنچه را عهد کرده بود انجام داده بود،
او هم شادمانه مرا پذیرفت،

و من با او در پادشاهی‌اش بودم. (Haardt, 1971: 167)

آشنایی حکما و عرفای مسلمان با اندیشه‌های گنوسی و هرمسی

مذاهب هرمسی و گنوسی تأثیری طولانی و ژرف در عرفان مسیحی داشته‌اند حتی محیط مسیحیت مصر و شام، که قسمتی از تصوف و عرفان اسلامی در آن‌جا مجال نشو و نما یافته است نیز، متأثر از آنها می‌باشد بی‌آنکه تصوف اسلامی و عرفان مسیحی هیچ یک بلاواسطه مأخوذ از آنها باشند. هر یک به نحوی وارث تأثیر مع‌الواسطه قسمتی از آنها بوده‌اند. مکتب هرمسی نیز مجموعه‌ای از علم و حکمت و عرفان گنوسی به شمار می‌آید. (اسماعیل پور، ۱۳۸۲: ۱۹)

هرمس در اصل نام خدایی یونانی و پیام‌آور خدایان است و برای هر قومی در شخص معینی تجلی یافته است. توث^{۲۰} در میان مصریان، اخنوخ نزد عبریان، هوشنگ در نظر ایرانیان عصر باستان و ادریس برای مسلمانان.

هنگام سلطه رومیان بر مصر از سال ۲۵۰ میلادی به بعد، از هرمس به عنوان مؤسس حکمت یاد می‌شد. این نام در عهد خلافت اسلامی توسط صائین حران با ادریس مذکور در قرآن^{۲۱} که در تورات اخنوخ خوانده می‌شد، منطبق گشت.^{۲۲}

نوشته‌های به جا مانده از این مکتب دوره‌ای میان سده سوم پیش از میلاد تا سده سوم میلادی را در بر می‌گیرد. و نشانگر نوعی خاص از جهان‌شناسی و دیدگاه‌های ویژه این مکتب است. این‌که مجموع تعالیم رسایل همه جا با هم موافق نیست و حتی برخی از آنها عالمانه، و ویژه خواص قوم و

برخی عامیانه و احياناً آمیخته با خرافات سخیف به نظر می‌رسد، در بعضی موارد حتی میان آنها تناقض‌هایی وجود دارد. به احتمال قوی ناشی از مدت طولانی تصنیف اجزای آنها در مدتی نزدیک به پنج قرن به وسیله اشخاص مختلف از پیروان این طریقه می‌باشد.

در برخی رسالات، گرایش به توحید و در بعضی گرایش به ثنویت به چشم می‌خورد و در برخی لحن کلام آمیخته به بدبینی است و در بعضی فکر خوش‌بینی غلبه دارد. البته موضوعی که در مجموع نمی‌توان درباره آن تردید کرد ارتباط این تعالیم با مذاهب گنوسی است که، همان رساله اصل این مجموعه (پویمیندرس)^{۲۳} به طور بارزی از عمق و غور این ارتباط حکایت می‌کند. (Festugiere, 1953:64)

در این رساله هرمس از خداوند می‌خواهد تا کسانی را که برادران وی و فرزندان خداوند به شمار می‌آیند از جهل برهاند و به روشنی برساند، و درباره خداوند خاطر نشان می‌کند که هیچ واژه ای نمی‌تواند، او را تعریف کند. و هیچ زبانی نمی‌تواند از وی سخن گوید، تنها خاموشی است که می‌تواند او را چنان‌که باید بستاید. (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۳۵۴)

صابین که مکتب هرمسی غالباً از طریق آنها در قلمرو اسلامی نشر و ترویج یافت، در شهر حران موطن قدیم ابراهیم (ع) که در شمال بین‌النهرین قرار دارد می‌زیستند. آنان هرمس را مربی روحانی و پیامبر خویش می‌خواندند و ظاهراً برای آن‌که به گونه‌ای خود را به ادیان یا انبیا مذکور در قرآن منطبق نمایند، وی را با ادریس نبی منطبق کردند. و دین خود را که در واقع نوعی دینت گنوسی یونانی همراه با پاره‌ای از تعالیم نو افلاطونی بود، به عنوان صابین که ذکرش در قرآن هست و مراد از آن ظاهراً آیین مندائیان صبی و جماعت منسوب به یحیی معمدانی (یحیی بن زکریا) بود، جلوه دادند. صابین از نوع جمعیت‌های سری وهمانند انجمن فیثاغوریان قدیم بوده‌اند. (همان: ۲۷۱)

به عقیده تاردیو^{۲۴}، صابین بازماندگان گنوسی‌ها و هرمسیان دوران‌های گذشته بوده‌اند. (Tadieu, 1986:39); به احتمال زیاد اقوال تدریجی صابین در اوایل قرن چهارم هجری، تأثیر قابل ملاحظه‌ای در ایجاد جمعیت سری اخوان‌الرضا داشته است. اخوان در بصره که در قرن چهارم هنوز یک مرکز مهم برخورد و تلاقی عقاید و اندیشه‌ها و نیز کانون مذاهب و آراء جدید به‌شمار می‌آمد، سر برآوردند. در رسائل اشاره‌ها و نمونه‌های مشخصی یافت می‌شود، که نشان‌دهنده ارتباط صاحبان رسائل با محافل صابین حران و تأثیر جهان‌بینی ایشان بر اخوان است.

اخوان در یک‌جا، صراحتاً از «صابیون» و «حرانیون» نام می‌برند و آن‌گاه به ذکر نام بزرگان نخستین ایشان همچون هرمس، اغدامیون (تحریف آگاثودایمون)^{۲۵} و غیره می‌پردازند.

اخوان در دنباله آن فصل به عقاید صابین حران درباره جهان و انسان و همچنین آداب و رسوم مذهبی آنها اشاره می‌کنند. و به یکی از نوشته‌های هرمس (کتاب چهارم از صحف هرمس) نیز اشاره، و

مضامینی از آن را نقل می‌کنند. (اخوان الصفا، ۱۹۵۷: ۳۰۶/۴-۲۹۵)، (همان: ۱/۲۹۷)

قرائتی در دست است، که گویا این نوشته‌های هرمسی به عربی نیز ترجمه شده است. زیرا از کندی، فیلسوف مشهور، نقل می‌شود که، وی مقالاتی از هرمس در توحید دیده که آنها را برای پرسش نوشته و صابئین حران به آنها اعتقاد داشته‌اند، و کندی خواندن آن مقالات را برای هر فیلسوفی اجتناب‌ناپذیر دانسته است. (ابن الندیم، ۱۸۷۲: ۳۲۰)

اخوان الصفا از هر مکتب فلسفی و گرایش دینی و عرفانی و از هر منبع یونانی و غیر یونانی که در آن نکته‌ای موافق با بینش و اندیشه خود، یا تأییدی بر آن یافته‌اند، بهره گرفته‌اند؛ و گاه با استناد و بیشتر بی‌استناد به آن منابع، یک جهان‌بینی تلفیقی، اما دارای اصالت ویژه خود پدید آورده‌اند. اخوان در رسائل خود عناصر گوناگون و گاه متضاد را از منابع گوناگون اقتباس نموده و آنها را در یک مجموعه گرد آورده‌اند. البته برخی عناصر در شکل دادن به جهان‌بینی آنها نمود بیشتری داشته است. از میان عناصر بارز می‌توان به فلسفه فیثاغوریان، عناصر افلاطونی، ارسطویی، رواقی، نو افلاطونی، عناصر هرمسی و بیش از همه به عناصر گنوستیکی اشاره کرد. (شرف، خراسانی، ۱۳۷۷: ۲۵۴/۷)

با بررسی اندیشه و دیدگاه‌های بنیادی آنها، می‌توان ایشان را برجسته‌ترین نمایندگان جهان‌بینی گنوستیکی در دوران خود دانست. اخوان، عناصر اصلی نگرش گنوسی خود را، از نوشته‌های اصیل یا مجعولی که در سده‌های سوم یا چهارم هجری از یونانی یا سریانی به عربی ترجمه شده بود به دست آورده‌اند. همچنین بخشی از آگاهی‌های آنان از راه‌شنیده‌ها و در ارتباط با محافل که از نمایندگان آن جهان‌بینی بوده‌اند به دست آمده است. که صابئین حران را می‌توان از جمله این محافل دانست. (همان: ۲۵۴)

اخوان الصفا اندیشه‌های هلنیستی شرقی را در کنار اندیشه‌هایی درباره خدا و وحی، که از سوی اسلام عرضه گردیده بود، در قالب یک نظام گرد آوردند؛ و البته این نظام‌سازی از آغاز می‌بایست براساس برداشتی، «دایره‌المعارف» گونه باشد. دایره‌المعارف اخوان الصفا مهم‌ترین اثر برای داوری درباره پذیرش معارف هلنیستی شرقی، به وسیله تفکر اسلامی می‌باشد. و مطالب نقل شده تا اندازه‌ای در شکل خام آنها گرد آمده و هنوز - چنان‌که پس از اندک زمانی روی داد - از سوی تفکر پرتوان نظام‌گونه ابن‌سینا شکل نگرفته است. اخوان نیز مانند گنوسی‌ها، بیش از هر چیز بر خودشناسی تأکید می‌کنند و آن را آغاز و گشایش همه دانش‌ها می‌شمارند. (اخوان الصفا، ۱۹۵۷: ۴۶۲/۲)؛ به اعتقاد آنها نخستین نگرش در دانش - های الهی شناخت جوهر نفس ناطقه و جست و جوی مبدأ آن است، که پیش از پیوند با تن در کجا بوده است و نیز پس از جدایی از آن به کجا خواهد رفت. بر هر فرد خردمندی است، که در جستجوی معرفت روح و شناخت جوهر آن، و نیز تهذیب آن باشد. (همان: ۱/۷۵ - ۷۶ - ۳/۳۴ - ۴/۸۳)

درجای دیگر با اشاره به سخن پیامبر(ص) «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تأکید می‌کنند که، انسان‌ها به این سبب از خودشناسی غفلت ورزیده‌اند، که به علم‌النفس نمی‌پردازند و برای خودشناسی کوشش نمی‌کنند، و در جستجوی رهایی از دریای ماده و مغاک پیکرها و رهایی از اسارت طبیعت و بیرون شدن از تاریکی اجسامشان نیستند، علت دیگر آن، تمایل به جاودانگی در دنیا و فرو رفتن در شهوات جسمانی و فریفته شدن به لذت‌های مادی و نیز تلاش در راه بهبود معیشت دنیایی است. به گونه‌ای که روح‌هایشان را بردگان بدن‌هایشان ساخته‌اند و زندگانی این جهان را (ناسوت) بر جهان الهی (لاهورت) و تاریکی را بر روشنایی چیره کرده‌اند. انسان باید بیشترین شوق خود را در راه رهایی از سرای دنیا و بیرون شدن از این زندان و رسیدن به خدا به‌کار گیرد. (همان: ۱۹۳/۴ - ۱۹۴ - نیز: ۲۲/۲ - ۷/۴ - ۲۵۵/۴)

در کتاب «الفهرست» ابن‌ندیم نام ۲۲ رساله منسوب به هرمس و شمار زیادی از نوشته‌های متمایل به مکتب هرمسی ذکر شده است. (ابن‌الندیم، ۱۸۷۲: ۲۶۷-۳۱۲-۳۵۳) بیشتر این کتاب‌ها از میان رفته و تنها چند کتاب از گزند روزگار مصون مانده است. رسائل اخوان‌الوصفا و کتاب‌هایی چون غایه‌الحکیم منسوب به مجریطی، رساله صحایف ادریس مذکور در بحار‌الانوار مجلسی، ینبوع‌الحیات یا زجرالنفس که نسخه فارسی آن از بابا افضل کاشانی در دست است، و همچنین پاره‌ای اقوال و ادعیه هرمسی که در حکمه‌الاشراق سهروردی آمده است، تجانس و ارتباط حکمت هرمسی و گنوسی را با برخی تعالیم عرفا و متصوفه نشان می‌دهد. (نصر، ۱۳۴۱: ۹۰-۶۷)

در بین تعالیم عمده گنوسی و هرمسی که مخصوصاً در عرفان و تصوف انعکاس قابل ملاحظه‌ای یافت. مسأله هبوط یا اسارت روح در تخته بند تن، و فراموش کردن اصل خویش و همچنین مسأله انطباق بین عالم صغیر و عالم کبیر (انسان و جهان) است، و نیز اعتقاد به وجود یک هادی و مرشد غیبی، که مدبر حیات انسان و موجب نیل وی به مدارج کمال در عالم ماوراء حسی است در حکمت اشراقی و در تعلیم برخی حکما مایل به مشرب اشراق و تصوف یک میراث گنوسی و هرمسی است. این همان نیمه روحانی انسان است که صابین و سایر اتباع حکمت هرمسی از آن به طباع تام تعبیر می‌کرده‌اند، و طالب رجوع و اتحاد با آن بوده‌اند. از غایه‌الحکم مجریطی و برخی شواهد دیگر برمی‌آید که صابین خود هرمس را همچون مظهر «طباع تام» تمام عالم تلقی می‌کرده‌اند. احتمال دارد این تطبیق گنوسی در عین حال متضمن اشاره‌ای به اوصاف انسان کامل و این‌که او حضرت جامعه و مربی و مکمل و خلیفه و هادی عالم است، باشد. (همان: ۹۰-۸۰)

عقاید و اندیشه‌های هرمسی را می‌بایست در مجموعه مکتب گنوسی سوری - مصری به شمار آورد. بیشتر عرفا و حکمای عصر اسلامی راه سوری - مصری را در پیش گرفته‌اند. زیرا این مکتب

با روح یکتاپرستی اسلامی، قرابت و تجانس بیشتری داشت، و طریقه گنوسی ایرانی که با ثنویت دوین (خیر و شر) و آمیختگی نور و ظلمت اعتقاد داشت، با وحدت جهان تناسب و سنخیت نداشت. بنابراین استفاده از اندیشه‌های گنوسی سوری - مصری که جنبه عرفانی داشت، و مانند مانویت شکل دین مستقل به خود نگرفته بود هموارتر به نظر می‌رسید. در مکتب سوری - مصری همه هستی چه جهان مادی و چه جهان روحانی، همه سرچشمه‌ای واحد دارند، و روح پاک و روشن بر اثر غفلت و فراموشی از سرچشمه الهی خود جدا گردیده، در حالی که در نزد مانویان (گنوس ایرانی) هبوط روح در صورت ماده مطرح نیست. بلکه مانویت مبتنی بر جدایی ازلی ماده و روح و روشنی و تاریکی از یکدیگر است. مکتب سوری - مصری گنوسی، از طریق آراء هرمسی در میان حکما و عرفای اسلامی انتشار یافت، و دامنه گسترده آن را می‌توان از سده‌های نخستین هجری در بغداد و حران و بصره و... که از مراکز مهم جهان اسلام بود، مشاهده کرد.

نتیجه گیری:

با بررسی قصیده عینیه ابن سینا و مقایسه آن با نگرش گنوسی‌ها می‌توان گفت: مفاهیمی همچون دوگانگی روح و جسم، هبوط روح از عالم بالا و گرفتاری آن در تخته‌بند تن و فراموش کردن اصل خویش، و سرانجام بیداری او با عنایت غیبی و بازگشت به جایگاه و موطن اصلی، ساختار گنوسی آن را نشان می‌دهد. رساله الطیرها، نی‌نامه مولوی، و بسیاری از حکایات مثنوی، قصه غریبه سهروردی و برخی از آثار دیگر او، داستان شیخ صنعان، برخی ابیات دیوان غزلیات شمس و آثار سنایی، عطار، حافظ و... می‌توانند در چارچوب ساختار گنوسی تعبیر و تفسیر شوند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- 1-Nag Hammadi
- 2-Cement of Alexandria
- 3-Archon
- 4-Aeon
- 5-Heimarmene
- 6-Pneuma
- 7-Macrocosm
- 8-Microcosm
- 9- soma
- 10- sema
- 11- Simon the Magus
- 12- Marcion
- 13- Basilides
- 14- Walentinus

۱۵- نسخ جداگانه این قصیده به عنوان « القصیده العینیه الروحیه فی النفس » در کتابخانه ملی ایران و کتابخانه‌های برلین، منچستر و سلطان احمد سوم و حمیدیه و غیره موجود است. مجموع ابیات آن در طبقات الاطبا (ج ۲ ص ۱۰-۱۱) بیست و در پارهای از نسخ بیست و یک است. در نقل ابیات قصیده عینیه به ضبط ابن ابی اصبیه در طبقات الاطبا اعتماد شده است.

شرح متعددی از این قصیده نگاشته شده مانند: شرح شاگرد شیخ یعنی ابو عبید عبدالواحد بن محمد الجوزجانی. شرح عقیف الدین التلمسانی (متوفی ۶۹۰ هجری) به نام «الکشف و البیان فی علم معرفه الانسان» و شرح سلیمان الماحوزی- البجرانی. شرح داود الانطاقی. شرح سدید الدین المنائی. شرح محی الدین ابن العربی. شرح سید شریف جرجانی. شرح قصیده ابن سینا. در احوال نفس به زبان فارسی از نویسنده‌ای نامعلوم مربوط به قرن هفتم به تصحیح مرحوم عباس اقبال آشتیانی در مجله دانشکده ادبیات از متأخرین (قتوانی، ۱۹۵۰: ۱۵۴-۱۵۲) و (مهودی، ۱۳۳۳: ۱۹۷-۱۹۵)

16- the Hymn of the Pearl

17- Acts of thomas

18- Hans Jonas

۱۹- (ها) از حروف حلقی و (م) از حروف لیبی است، بنابراین صوت (ها) از مبدأ دستگاه صوتی آغاز می‌گردد و (م) از لب که آخرین دستگاه شوقی.

20- THOTH

۲۱- سوره مریم آیه ۵۶، سوره انبیاء آیه ۸۵

۲۲- (اللفظی، ۱۳۲۶ق: ۲/۱)، (الیعقوبی، ۱۳۷۹ق: ۱/۱۶۶)، (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۷۷ق: ۱/۱۶)

23- poimandros

24- Tardieu

25- Agathodaimon

منابع:

- ۱- ابن ابی اصیبعه: احمد بن قاسم، عیون الانبیا و طبقات الاطباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق.
- ۲- ابن سینا: الاشارات و التنبیهاات، قم، ۱۴۰۰.
- ۳- همو، رساله الطیر رسائل، قم، ۱۴۰۰.
- ۴- ابن الندیم: الفهرست: لایبزیك، ۲- ۱۸۷۱.
- ۵- اخوان الصفا: رسائل، بیروت، ۱۹۵۷.
- ۶- اسماعیل پور، ابوالقاسم، اسطوره آفرینش در آیین مانوی، ویراست دوم، ۱۳۸۲.
- ۷- افلاطون: فدروس، چهار ساله ترجمه محمود صناعی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۲.
- ۸- الیاده، میرچا، آیین گنوسی و مانوی _ ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، فکر روز، ۱۳۷۳.
- ۹- اقبال، عباس، تصحیح شرح قصیده عینیه ابن سینا در احوال نفس به زبان فارسی از نویسنده‌ای نامعلوم مربوط به قرن هفتم، مجله دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران جلد اول، شماره ۴ _ ۱۳۳۴.
- ۱۰- بهار، مهرداد، اسماعیل پور، ادبیات مانوی، نشر کارنامه، ۱۳۸۴.
- ۱۱- جزائری، سید نعمه الله، شرح عینیه ابن سینا به تصحیح دکتر حسین علی محفوظ، تهران چاپخانه حیدری ۱۳۳۳.
- ۱۲- خراسانی، شرف الدین، اخوان الصفا دایره المعارف بزرگ اسلامی جلد ۷ زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- ۱۳- خراسانی، شرف الدین، ترانه مروارید، کلک ش ۵۳ مرداد، ۱۳۷۳.
- ۱۴- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، جلد اول، نشر پرواز، تهران ۱۳۶۵.

- ۱۵- زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- ۱۶- _____، ارزش میراث صوفیه، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۲.
- ۱۷- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین و سید حسین نصر، تهران ۱۳۷۳ش.
- ۱۸- عطار، شیخ فریدالدین، منطق‌الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۶۵.
- ۲۰- فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی معنوی، جز دوم، انتشارات زوار، چاپ ششم ۱۳۷۳.
- ۲۱- قدیر، س.ا، تفکر اسکندرانوی و سریانی، ترجمه نصرالله پورجوادی، تاریخ فلسفه در اسلام جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- ۲۲- القنطی، تاریخ الحکما، قاهره، ۱۳۲۶ق.
- ۲۳- قنوتی، ال‌اب جورج سخانه، مؤلفات ابن‌سینا، مصر ۱۹۵۰.
- ۲۴- گمپرست، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسین لطفی جلد اول، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۲۵- مجتایی، فتح‌الله، ابن‌سینا، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم، ج ۴، ۱۳۷۷ش.
- ۲۶- مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، تهران ۱۳۳۳ش.
- ۲۷- نصر، سید حسین، هرمسی و نوشته‌های هرمس در جهان اسلامی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال دهم، شماره دوم، ۱۳۴۱.
- ۲۸- ورنر، شارل، حکمت‌ظ یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- ۲۹- الیعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت ۱۳۷۹ق.
- 30- Festugiere, A.J, *Le revelation d, Hermes Trismegiste* 4 vols, Paris, 1953.
- 31- Haardt Robert, *Gnosis – Leiden*, 1971.
- 32- Jonas, Hans, *the Gnostic Religion: the Message of the Alien god and the Beginnings of Christianity*, Second edition, Boston, 1963.
- 33- Perkins, PHEME, *Gnosticism as a Christian Heresy*, In *Encyclopedia of Religion*, M.Bliade, Macmillan, Publishing Co 1987, Vol. 5.
- 34- Scott, E. F, *Gnosticism*, In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed, James Hastings, New York, 1908.
- 35- Tardieu, M: "Sabine's Coraniques ET sabiens de Harran" JA, 1986, Vol. CCLXXIV.