

بن‌مایه‌های عرفان گنوسی در داستانی از هفت پیکر نظامی

دکتر مهین‌دخت فرخ‌نیا

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

هفت‌پیکر نظامی اثری رمزی و نمادین است که تمام اجزای آن از ساختاری واحد و منسجم برخوردار است. این اثر علاوه بر نشان دادن قدرت داستان‌سرایی نظامی، نشانه‌های آشنایی نظامی با میراث غنی ادبی، فرهنگی و عرفانی بازمانده از ادوار پیشین را در بر دارد. بخشی از این میراث متعلق به اندیشه‌های گنوسی و مانوی و نیز حکمت هرمسی است. هدف این مقاله نشان دادن ردپای این اندیشه‌ها در یکی از داستان‌های هفت‌پیکر است. در این جستار پس از معرفی و تبیین اندیشه‌های گنوسی و ذکر پیشینه آشنایی تمدن اسلامی با این اندیشه‌ها، تأثیر مضامین گنوسی از جمله دوگانگی ماده و روح، هبوط، اسارت، فراموشی و غربت، بدبینی، شناخت، نوزایی و نجات، در داستان پنجم این منظومه با عنوان افسانه شاهدخت گنبد پیروزه یا داستان ماهان، نشان داده می‌شود. واکاوی داستان مذکور و ارائه تفسیری تازه از آن، هدف دیگر این جستار است.

کلیدواژه‌ها: اندیشه‌های گنوسی، هفت‌پیکر، گنبد پیروزه، ماهان، بن‌مایه‌های

عرفانی.

تاریخ دریافت مقاله: 1392 / 10 / 12

تاریخ پذیرش مقاله: 1393 / 04 / 15

Email: mahin.farrokhnia@gmail.com

مقدمه

نظامی گنجوی (600-536) با پنج اثر گرانبیای خود به نام *خمسه نظامی* در تاریخ ادبیات ایران و جهان، به عنوان شاعری اندیشمند و توانا شهرت دارد. چهارمین منظومه *خمسه نظامی هفت‌پیکر* نام دارد که «در سال 593 به خواهش علاءالدین کرپ ارسلان، فرمانروای مراغه سروده شده است.» (مبارز 1360: 89) قهرمان این منظومه داستانی، بهرام گور، پنجمین پادشاه سلسله ساسانیان است. «بهرام که در داستان‌های بومی، چهره‌ای خیالی و افسانه‌ای داشت و از شخصیت تاریخی خود بیرون آمده بود، در منظومه هفت‌پیکر، به مثابه فرمانروایی دانا، هوشیار، خردمند، جوانمرد و عادل تصویر می‌شود.» (همان: 91) نظامی در این منظومه پس از ستایش خداوند و نعت پیامبر و ذکر دیدگاه‌های خود در باب زندگی و اجتماع و همچنین ذکر حوادث زندگی بهرام و سفرهای گوناگون او، با زبانی نمادین، جهان‌بینی تلفیقی اجتماعی خود را در باب ویژگی‌های فرمانروای ایده‌آل و انسان کامل بیان می‌کند. او در این منظومه داستانی تکامل روحی و معنوی بهرام را به نظم درمی‌آورد. در هفت‌پیکر «بهرام شخصیتی است که خودآگاهی‌اش را از دست داده و در طول سفرهایش در هفت قصر که در

واقع، سفرهای درونی او هستند، کم‌کم به رشد و تکامل روحی و آگاهی لازم می‌رسد. سفرهای بهرام، سفرهای روحانی او از جهل به سوی خرد و آگاهی است.» (یاحقی و بامشکی 1388: 45) در سفر به هفت گنبد در هریک از روزهای هفته، هر یک از بانوان، افسانه‌ای را برای رشد اخلاقی و روحی بهرام بر زبان می‌آورند. در روز پنجم، در گنبد پیروزه، شاهدخت پیروزه‌پوش مغرب، ماجرای ماهان را نقل می‌کند: ماهان جوانی زیباروی در مصر است که در نیمه‌شب تابستانی به دعوت یکی از دوستانش در مجلس ضیافتی که در باغی برپا است، حضور دارد؛ ماهان در اوج مستی، یکی از شرکای تجاری خود را می‌بیند که از او می‌خواهد وی را در جای دادن باری که به تازگی از راه رسیده است، یاری کند. ماهان در پی آن مرد به بیرون از باغ می‌رود و پس از طی مسافتی طولانی و سپری شدن شب و دمیدن صبح با ناپدید شدن مرد از خستگی به خواب می‌رود و پس از بیداری خود را در سرزمینی ناشناس می‌یابد. سرزمینی که ظاهراً جایگاه دیوان و پریانی است که هریک با شکل و ظاهری متفاوت او را گمراه می‌کنند و به صورت‌های هایل، دیو نر و ماده، سوار و اسبی که به ازدهای هفت‌سر تبدیل می‌شود، چاهسار، پیرمرد باغبان، باغ جادویی و عفریته‌های فریبنده، او را از بیابانی به بیابان دیگر می‌کشانند. ماهان پس از هفت مرحله خطرناک و جادویی، سرگردان و بی‌پناه در چشمه‌ای تن می‌شوید و از خداوند کمک می‌طلبد. خداوند خضر را به یاری او می‌فرستد. خضر سبزپوش با ظاهری شبیه خود او، وی را به اقامتگاه اصلی خود بازمی‌گرداند و او چون یارانش که در سوگ او ازرق پوشیده‌اند، آبی‌پوش می‌شود.⁽¹⁾

با بررسی ساختار کلی این داستان و داستان‌های مشابه و جست‌وجو برای یافتن خاستگاه اصلی آنها درمی‌یابیم که یکی از آبخوره‌های فکری نظامی در سرودن این داستان، اندیشه‌های گنوسی است. «در عصری که نظامی می‌زیست، عرفان اسلامی از راه کوشش نظری شایان توجهی، میراث چندگانه فلوتین و گنوس، مسیحیت و مانی، انجیل و اوستا، خدا و شیطان، نیکی و بدی را در نگرش عرفانی یگانه‌ای با هم آشتی می‌دهد.» (بری 1385: 199) نگرشی که هفت‌پیکر یکی از زیباترین جلوه‌های شاعرانه آن است.

هفت‌پیکر و داستان‌های آن تاکنون از دیدگاه‌های مختلفی بررسی و تفسیر شده است. زرین‌کوب هفت‌پیکر را منظومه‌ای بزمی می‌داند که با نتایج اخلاقی همراه است و داستان‌های آن از جمله حکایت «ماهان» را بیانگر بیهودگی و پوچی حیات کسانی می‌داند که با تکاپوی دایم در جست‌وجوی لذت‌های ناپایدار دنیوی هستند. (1383: 165) در کتاب *روانکاوی و ادبیات* این منظومه از دیدگاه روانشناسی تحلیل شده است و بازتاب نمادین «ماندالا»، کهن‌الگوی تمامیت و کمال در زیرساخت و روساخت هفت‌پیکر واکاوی شده است. (یاوری 1386: 99-162) بعضی از پژوهشگران نشانه‌های آیین مهر و زرتشت را در این منظومه جست‌وجو کرده، هفت مرحله آیین مهری را با گذر بهرام از هفت‌گنبد تطبیق داده‌اند. (حسینی 1391: 45) اما باز بودن متن هفت‌پیکر و گستردگی ظهور میراث فکری و فرهنگی گذشتگان در آن، راه را بر تفسیرهای دیگر نمی‌بندد.

به داستان ماهان، حکایت پنجم این منظومه نیز به صورت مستقل از زوایای گوناگون توجه شده است،⁽²⁾ اما تا به حال از نظر بن‌مایه‌های

مشترک آن با اندیشه‌های گنوسی بررسی نشده است. در تفسیر مایکل بری بر هفت‌پیکر اشارات کلی به این موضوع دیده می‌شود.⁽³⁾ در این مقاله ضمن تبیین مضامین گنوسی در افسانه گنبد پیروزه، تفسیر تازه‌ای از نمادهای آن مطرح شده که تا به حال در هیچیک از منابع شرح و تفسیر داستان نیامده است.

گنوسیس

گنوس در اصل از واژه یونانی gnosis به معنای دانستن است (بهار 1382: 74) و با واژه‌های know در انگلیسی و jnana در سانسکریت هم ریشه است (گارتر¹ 2009: 233) این واژه اصطلاحاً به معنی معرفت و عرفان به کار رفته است. معرفتی که از راه کشف و شهود، مکاشفه یا به گونه‌ای باطنی و رازآمیز از راه دل به دست می‌آید. (اسماعیل‌پور 1382: 191) پیروان این آیین گمان داشتند که به کل حقیقت دست یافته‌اند. «در این آیین روح انسان می‌آموزد که چگونه پس از آزادی بار دیگر به جهان روح که از آن به جهان مادی سقوط کرده بود، باز می‌گردد و آموزش آن بر اساس دوگانگی و تضاد ماده و روح قرار دارد.» (بهار 1382: 174) بنابراین حکمت گنوسی نوعی شناخت عرفانی است، اما «عرفان شرقی قبل از عهد عیسی، در اوایل تاریخ میلادی، رنگ مسیحی به خود گرفت و بعضی از اهل تحقیق آن را از عقاید یهود دوره قبل از عیسی و برخی از نفوذ مصر یا ایران دانسته‌اند.» (زرین‌کوب 1363: 22)

¹. Gardiner

قلمرو گسترش این مشرب عرفانی در دوره‌های آغازین مسیحیت، در سوریه، مصر، فلسطین، بین‌النهرین و جنوب غربی ایران بود که به تدریج دامنه نفوذ آن به سرزمین‌های دیگر نیز کشیده شد. (اسماعیل‌پور 1383: 119)

گنوسیس مانند دیگر نحله‌های فکری به تدریج به گروه‌ها و فرقه‌های مختلف تقسیم شد. «در سده‌های میانه، آیین گنوسی به گونه‌ای پنهان در مسیحیت، آیین یهود و اسلام وجود داشت و گنوسی‌ان در جامه فرقه‌های بدعت‌گذار به حیات خویش ادامه دادند. جنبش‌های درویشی، فرقه‌های ریاضت‌کش و گیاه‌خوار در آیین اسلام و مسیح بیشتر متأثر از آیین گنوسی و بازمانده جنبش‌های گنوسی صدر مسیحیت بودند». (همان: 195)

بیشتر فرقه‌های گنوسی مسیحی به شمار می‌رفتند. با وجود این برخی از فرقه‌های گنوسی پیش از مسیحیت هم وجود داشته‌اند و برخی از آنها از قبیل مانویت و فرقه‌های صبیها با وجود تأثیرپذیری از مسیحیت، مسیحی نبوده‌اند. (مصاحب 1380: 2418) بنابراین آیین مانی یکی از شعبه‌های ایرانی حکمت گنوسی به شمار می‌رود. «مانی از بدعت‌گذاران گنوسی سده سوم میلادی است که آیین گنوسی را به دینی جهانی تبدیل کرد و آن را با باورهای مسیحی، زرتشتی و بودایی آمیخت». (اسماعیل‌پور 1382: 195) او خود در بین یک فرقه گنوسی که از آنها به نام مغتسله (صابئین) سخن رفته است، تربیت یافته است. (زرین‌کوب 1369: 79) علاوه بر مانوی‌ها کیش مندایی نیز در شمار کیش‌ها و مکتب‌های گنوسی است؛ «عرفان مندایی همچون عرفان مانوی، مبتنی بر ستیز نور و ظلمت و رهایی نور یا روح از چنگال ظلمت است. غسل و تطهیر جسمانی و روحانی نیز نقش مهمی در کیش مندایی دارد». (اسماعیل‌پور 1383: 24) مندائیان را صابئین نیز

خوانده‌اند و آنان را به فرقه‌های مغتسله پیوند داده‌اند. در حالی که این مکاتب نحله‌هایی مستقل، اما مربوط به هم به شمار می‌روند. صابئین ستاره‌پرستان حرّان بودند. مغتسله نیز فرقه‌ای مستقل بودند که اساسی‌ترین آیین‌شان غسل تعمید بود. (همان: 202) دیانت ستاره‌پرستان حرّان تلفیقی بوده است از دیانت بابل و هلنیستی که نزد حکما و کاهنان آنها، پاره‌ای عناصر از فلسفه‌های گنوسی و نوافلاطونی هم بر این مجموعه افزوده شده است. در بین حرانیان رسم قربانی متضمن نیایش کواکب سبعة بوده است. (زرین‌کوب 1369: 51) یکی از نظام‌های فکری قابل توجه که با اندیشه‌های گنوسی پیوند داشت، عقاید هرمسی بود که در قرن پنجم و ششم در دنیای اسلام جذب شده بود. «هرمس که با اخنوخ یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل و ادریس پیامبر یکی شمرده می‌شد و همچنین او را پیامبر صابئین خوانده‌اند، همان کسی است که افکار و عقاید منسوب به وی از دو مرکز بغداد و حرّان در قرن دوم هجری در سراسر جهان اسلام به بعد گسترش پیدا کرده بود و بسیاری از نوشته‌های کیمیاگران و منجمان که به احکام نجومی پرداخته‌اند، از منبع افکار او ناشی می‌شد.» (پورنامداریان 1364: 84) اینکه سهروردی هرمس را از جمله پیشوایان حکمت اشراق می‌شمارد و بعضی از تجربه‌های روحانی او را یاد می‌کند، نشانه آن است که در قرن ششم هنوز امکان دسترسی به ادبیات هرمسی وجود داشته است. (همانجا)

همچنین در آیین اسلام دو شاخه اصلی زندقه به نام غلات و شیعه و اسماعیلیه نیز گنوسی‌اند. (اسماعیل‌پور 1383: 95)

از بین گروه‌های دیگری که از عناصر آیین گنوسی بهره گرفته‌اند، می‌توان از جمعیت اخوان‌الصفا نام برد. اخوان‌الصفا که در رسائل خود عناصر متفاوت و گاه متضادی را از منابع گوناگون اقتباس کرده بودند، از برجسته‌ترین نمایندگان جهان‌بینی گنوستیکی در دوران خود محسوب می‌شدند. اخوان شاخه 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 راه شنیده‌ها و در ارتباط با محافل که از نمایندگان آن جهان‌بینی بوده‌اند، به دست آمده است که صابئین حرّان را می‌توان از جمله این محافل دانست. (شرف‌الدین خراسانی 1377: 254) اخوان‌الصفا از پرنفوذترین مکتب‌های فکری در زمان خود بوده‌اند که تأثیر زیادی بر آرای اندیشمندان، شاعران و نویسندگان زمان خود و دوره‌های بعد بر جای گذاشتند. با توجه به آنچه گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که گرایش‌های گوناگونی در آیین گنوسی وجود دارد، با وجود این می‌توان آنها را در دو نظام ویژه بخش‌بندی کرد. «نظام گنوسی ایرانی و نظام گنوسی سوری- مصری. در هر دو نظام اصول عرفانی یکی است و آن عبارت است از تضاد و جدابودگی میان خدای متعال و خدای جهان. تضاد میان جهان و انسان و مهم‌تر از همه دوگانگی روح و تن. اما تفاوت این دو نظام در چگونگی و هبوط و تباهی روح یا نور است. درگونه ایرانی که زیر تأثیر ثنویت تعالی یافته ایرانی به‌ویژه زرتشتی است، ماده اصل و منشأ غیر الهی دارد و تنها روح روشن و پاک است که به خداوند روشنی می‌رسد؛ اما در مکتب سوری دو بن هستی را به اصل واحد الهی

مربوط می‌دانند و همه هستی اعم از دنیای پست مادی و دنیای روح غیر مادی را به سرچشمه‌ای واحد منتسب می‌کنند. مسأله هبوط و تباهی روح تنها مربوط به غفلت پاره‌ای از روح است که از سرچشمه ازلی و آسمانی خویش جدا می‌شود و به گمراهی و پستی سوق می‌یابد». (اسماعیل‌پور 1382: 223-224)

شمعون مغ، مرقیون، بازیلیدس و والتین 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 ایران نقل کرد. مکتب گنوسی ایرانی بیشتر اسطوره‌ای و روایی و گونه سوری متفکرانه و بیشتر تحت 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 جذب می‌کرد. (همان: 230-231)

عارفان عصر اسلامی شیوه سوری- مصری آیین گنوسی را در پیش گرفته‌اند، نه نظام گنوسی ایرانی، مانوی را؛ چون شیوه سوری- مصری گنوسی با روح یکتاپرستی اسلامی نزدیک‌تر بود تا با ثنویت و آمیختگی نور و ظلمت در نزد مانی که به دور از وحدت جهان است. مکتب سوری- مصری گنوسی از طریق آرای هرمس توانست بین مسلمانان رسوخ کند و دامنه وسیع آن را در مراکز مهم دینی دنیای اسلام از جمله در بغداد و حران می‌توان مشاهده کرد. عقاید هرمسی که شالوده‌ای کاملاً گنوسی داشت در اندیشه‌های عرفان اسلامی به ویژه در عرفان شیعی جذب شد و بدین‌گونه می‌توان تداوم فرهنگ پیش از اسلام را در نخستین اعصار اسلامی جست‌وجو کرد. (همانجا)

سرچشمه تأثیر آرای گنوسی در تصوف اسلامی را می‌توان نیمه دوم قرن چهارم، یعنی زمان تصنیف رسائل اخوان‌الصفا برشمرد. اخوان‌الصفا اگر چه گروهی شیعی و متمایل به افکار عرفانی است، مأخذ آثار آن فیثاغورثی، هرمسی و مکاتب حرّان آمیخته با حکمت مشائی بوده است. بنا بر نظر هانری کرین میان صابئین و اسماعیلیه نیز اثر پذیری‌هایی وجود داشته است. (نصر 1359: 54 و 63) آرای یکی از فرق اسماعیلیه سده پنجم هجری به نام «دروزیه» و آرای ملاحده در سده ششم باعث ورود اندیشه‌های گنوسی در میان عارفان و شاعران این قرن گردید. (الیاده 1373: 50)

براساس پژوهش‌هایی که در باب فرقه‌های گنوستیک صورت گرفته است، می‌توان چند محور اصلی را در عقاید آنان تشخیص داد که عبارتند از:

- 1- ماده دشمن روح است؛ چنان‌که شر دشمن خیر است. بنابراین تن را باید حقیر شمرد. (بهار 1382: 76)
- 2- اهمیت شناخت؛ گنوسیان بیش از هر چیز به مسأله شناخت اهمیت می‌دادند. شناخت در دیدگاه آنان شناختی قلبی و بی‌واسطه بود؛ چنان‌که عارفان ایرانی نیز بر این امر تأکید داشته‌اند. شناخت به گمان گنوسیان در وهله نخست باعث خویشتن‌شناسی و جاودانگی روح انسان می‌شود.
- 3- سقوط و هبوط روح علوی از آسمان به جهان پست طبیعت؛ گنوسیان می‌گویند انسان در آغاز آفرینش موجودی ایزدی و آسمانی بود که عاشق طبیعت مادی زمین شد و از بهشت ازلی به جهان خاکی هبوط کرد.
- 4- اعتقاد به انسان ایزدی یا مینوی؛ این انسان ایزدی با جهان طبیعی بیگانه است و چون نسخه وحی را بشنود، یعنی گنوس را دریابد و آگاه گردد،

رستگار شود. سبب گناه ناآگاهی است که انسان مینوی را در دام سحرانگیز نیستی می‌افکند.

5- یکی بودن روح انسان با خداوند. از نظر گنوسیان اسکندریه روح انسان با روح خداوند از یک گوهر است؛ چنان‌که در انجیل آمده است: خداوند روح حیات را در آدم دمید و آدم زنده شد. (اسماعیل‌پور 1383: 191-194)

6- بدبینی؛ یکی از خصوصیات گنوسیسم بدبینی است؛ زیرا عالم ماده جز شر و فساد چیزی ندارد. نتیجه بدبینی در بسیاری از مذاهب گنوسی احتراز از لذایذ و شهوات و خوشی‌ها است. (مصاحب 1380: 2418)

تا آنجا که از مقایسه مجموع مآخذ و معلومات موجود برمی‌آید، مذاهب گنوسی در مفهوم اعم خویش در این نکته تقریباً وحدت نظر دارند که نیل به مرتبه عرفان به روح انسان امکان می‌دهد تا با تلقی بشارت الهی از اسارت ماده که در دنبال هبوط به عالم سفلی برای وی حاصل آمده است، رهایی یابد. در بین اقوالی که به طور رمزی به این معنی اشاره دارند، نسخه نغمه مروارید یا جامه فخر است. (زرین‌کوب 1369: 375)

تفسیر داستان گنبد پیروزه

داستان پنجم از هفت افسانه هفت‌پیکر یا داستان ماهان در حقیقت تعبیری است از اسارت روح در عالم ماده و صفات جسمانی که رهایی از آن تنها با آگاهی، خودشناسی و توسل به منجی الهی ممکن است. «این افسانه بیش از هر افسانه دیگر در مجموعه هفت‌پیکر، بنا بر الگوی گنوسی ترانه مروارید پرداخته شده است. هانری کربن تأکید می‌کند که ترانه گنوسی

مروارید از راه ترجمه‌ای به زبان عربی که امروز از دست رفته است، الگوی نخستین افسانه‌های اصلی و آموزشی سده‌های میانی بود؛ مانند حی‌بن یقظان ابوعلی سینا، افسانه غربت غربی و همچنین عقل سرخ سهروردی و سرانجام شاهکار ادبی این گونه ادبیات، افسانه مورد نظر، یعنی شاهدخت گنبد پیروزه» (بری 1385: 191)

ترانه مروارید⁽⁴⁾ داستان شاهزاده‌ای است که از شرق، جایگاه طلوع خورشید، به مصر که نماد این جهان خاکی است، فرود می‌آید تا به دستور پدرش، فرمانروای شرق و نماد خدای روشنایی، مرواریدی گرانبها (نماد روح انسانی) را که اژدهایی بزرگ از آن محافظت می‌کند، بازآورد. مصریان او را می‌فریبند و از غذای خودشان به او می‌خورانند و شاهزاده هویت و اصل خودش را از یاد می‌برد. پیامی که پدر و مادرش توسط عقابی برایش فرستاده‌اند، او را از مستی درمی‌آورد. مروارید گرانبها را ربوده، جامه آلوده مصری‌اش را درمی‌آورد، به سرزمین شرق باز می‌گردد و جامه نورانی‌اش را برتن می‌کند. این ترانه در حقیقت داستان روح انسانی است که در دنیای ماده سقوط می‌کند و خاستگاه ایزدی و نورانی خود را فراموش می‌کند؛ اما سرانجام با وساطت منجی و پیام‌آور آسمانی، رستگار می‌شود.

هانس یوهانس²، پژوهشگر آلمانی که تحقیقات گسترده‌ای در زمینه اندیشه‌ها و مکاتب گنوسی انجام داده است، ضمن تحلیل نمادها و تمثیلات گنوسی بر اهمیت تعابیر هبوط، اسارت، رهاشدگی، غم غربت و کرختی تأکید ورزیده است. (یوهانس 1963: 620 به نقل از جلالی 1384: 92)

². joans

در افسانه گنبد پیروزه هفت‌پیکر، تأثیر عناصر گنوسی که بخشی از آن در ترانه مروارید نیز نمودار شده است، به چشم می‌خورد. این تأثیرپذیری هم در چارچوب کلی این داستان و هم در جزئیات آن قابل مشاهده است که در بخش بعد به آن اشاره خواهد شد؛ اما ابتدا باید تفسیر درستی از داستان به دست داد تا بر اساس آن بتوان این عناصر را تبیین کرد. ماهان در این داستان نماد روح یا نفس ناطقه انسانی است که در اثر فریب دیو آز یا شیطان به جهان مادی سقوط می‌کند. نظامی خود از زبان ماهان به هبوط او از عالم بالا اشاره می‌کند:

دوش بودم به ناز و آسانی	بر بساط ارم به مهمانی
مردی آمد که من همال توام	از شریکان ملک و مال توام
زان بهشتم بدین خراب افکند	گم شد از من چو روز گشت بلند

(نظامی 1372: 747)

پس از هبوط روح به جهان مادی، نظامی داستان خلقت انسان را از مبدل شدن نفس نامیه به نفس حیوانی و انسانی و کامل شدن جنین تا تولد و دل بستگی‌های دنیوی به شیوه‌ای نمادین توضیح می‌دهد. شیوه نمادین و دشوار و دیریاب نظامی در ترسیم این مراحل باعث شده است بعضی از مفسران در فهم معنای داستان به راه خطا بروند و به تعبیرهای نادرست و تکلف‌آمیز متوسل شوند. داستان سرگشتگی ماهان در ورای ظاهر آن که گمراهی او را در بین دیوان دنیای مادی نشان می‌دهد، داستان اسارت او در قالب پیکر مادی در این دنیا است. اگرچه رمزهایی که در این داستان ذکر شده‌اند، گاه با رمزهای آثار مشابه متفاوت هستند، برای رمزگشایی آنها می‌توان از بخش «رمزهای عالم صغیر»، کتاب رمز و داستان‌های رمزی (پورنامداریان 1364: 347-300) که با توجه به آرای

اخوان‌الصفاء و نمونه‌هایی از داستان‌های مشهور رمزی در ادبیات فارسی تفسیر شده‌اند، و همچنین کتاب *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، بخش «آرای اخوان‌الصفاء درباره عالم صغیر و کبیر» استفاده کرد. (نصر 1359: 169-154) لازم به توضیح است در اینجا نمادهای کلی داستان تفسیر می‌شود و جزئیات آن نیازمند بررسی کامل‌تر و دقیق‌تر است.

ماهان پس از فریب خوردن، خود را در بیابانی غار در غار می‌بیند که بر در هریک ماری چون اژدها است. غار را می‌توان نماد خاستگاه ابتدایی و متولد شدن دانست (یاحقی و بامشکی 1388: 49) و مار الگوی دگردیسی و تجدید حیات است. (دوبوکور 1376: 70)

ماهان در اولین مرحله وارد غار نمی‌شود و بر در آن می‌نشیند؛ زیرا قبل از ورود به این عالم باید دگردیسی یابد؛ به همین دلیل در مرحله بعد با زن و مردی روبه‌رو می‌شود که از او می‌خواهند در میان آن دو همگام با آنها قدم بردارند. زن و مرد در این داستان ابزار تولید نسل‌اند که علاوه بر معنای ظاهری، مفهوم آسمان (پدر) و زمین (مادر)، یعنی قلمرو ظهور حیات مادی را نیز در بردارند. پس از ناپدید شدن زن و مرد، ماهان خود را در جایی پر از کوه و پلنگ می‌یابد و از گرسنگی شروع به خوردن گیاه و تخم آن می‌کند.

این قسمت از داستان یادآور بخشی از کتاب *سیرالعباد سنایی* است، آنجا که از هبوط نفس انسانی از عالم علوی به جهان سفلی یاد می‌کند و پس از آن در مورد زمین که مایه ترکیب موالید است و همچنین از قوت نامیه در پرورش نباتات و جانوران و تأثیر آن در تکوین نطفه سخن می‌گوید:

سوی پستی رسیدم از بالا حلقه در گوش «ز اهبطوا منها»

یافتیم	دایه	قدیم	نهاد
گنده	پیری	چو	چرخ
پیشوا	بوده	نوع	عالم
حیوان	را	چه	رتبت
کاولین	مایه	تناسل	بود
این	چنین	دایه	از
چون	گیا	بی	خبر
		همی	خوردم

بوده با جنبش فلک همزاد
بی‌خبر ز آفتاب و از سایه
دایگی کرده شخص آدم را
دایه در مطبخی و خوانسالار
جزوهای نبات را کل بود
تربیت کرد مادرانه مرا
با گیا هم‌رهی همی‌کردم
(سنایی 1360: 182)

شارح سیرالعباد در شرح بیت آخر می‌نویسد: «چون ماده گوشت و پوست منی بود و ماده منی خون و ماده خون گیا، پس می‌گوید که ابتدا گذر من بر گیا بود.» (همان: 278) بنابراین گیا خوردن ماهان اشاره به تکوین نفس نامیه در حیات مادی است. همچنین شب و روز علاوه بر نشان دادن گذشت زمان و مرز ورود از مرحله‌ای به مرحله بعد، بر مفاهیم دیگر نیز دلالت می‌کند. سیاهی نماد شب و عالم مادی است و آن کس که گرفتار این سیاهی می‌شود، در جست‌وجوی نور یا من آسمانی خود برمی‌خیزد. روشنی و تاریکی دوگانگی سرشت انسان را نشان می‌دهد. در شرح سیرالعباد نیز روم یا روز نماد نفس ناطقه و حبش یا شب نماد نفس نامیه در نظر گرفته شده، نفس حیوانی مرز میان این دو قرار می‌گیرد.
(سنایی 1360: 280)

در مرحله بعد سواری در حالی که اسب دیگری در دست دارد، ماهان را سوار بر اسب، با خود به صحرائی می‌برد که صدای سازو آواز از آن به گوش می‌رسد. اسب با توجه به اسطوره آفرینش به مفهوم هستی نیز آمده است؛ (یاحقی 1375: 79) برای آنکه پیکر مادی پس از مرحله نباتی قدم به

عالم هستی حیوانی بگذارد که نشانه آن جنبش و حرکت است، باید به تدریج با چهار طبع، حواس ظاهری و باطنی و نیز قوای حیوانی بیامیزد. از همین رو است که اسب تبدیل به اژدهایی با چهارپا (چهار طبع) دو پر (حواس ظاهر و باطن یا دو قوه غضبی و شهوانی) و هفت سر (هفت اخلاق ذمیمه روح حیوانی)⁽⁵⁾ می‌گردد.

رقص غولان و ددان و وجود کالبدهایی با سر گاو و خرطوم فیل نشانه حرکت و جنبش قوای حیوانی و اخلاق نفسانی ذمیمه در پیکر مادی است. با توجه به همین مورد است که پس از گذر از این مرحله وادی‌ای که ماهان با آن مواجه می‌شود، خونین توصیف می‌گردد:

دید	برگرد	خود	بیابانی	کز	درازی	نداشت	پایانی
ریگ	رنگین	کشیده	نخ	بر	نخ	سرخ	چون خون و گرم چون دوزخ
آن	بیابان	علم	به خون	افراخت	ریگ	از آن ریخت	نطح از آن انداخت

(نظامی 1372: 750)

در قرآن کریم درباره مراحل تکوین جسم انسانی آمده است:

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. (مؤمنون: 14-12)

و مرحله بعد از نطفه، خون ذکر شده است. در آرای اخوان‌الصفا در باب مراحل تکوین انسان نیز برای جنین مراحل مختلف ذکر شده است. «چهار ماه اول تحت نفوذ نباتی است، در ماه پنجم به تدریج جنین به خود صورت می‌گیرد و از این مرحله تا تولد، نفس حیوانی بر جنین حکمفرمایی می‌کند.» (نصر 1359: 157)

ماهان پس از گذر از این مرحله و در آمدن به زمینی سرسبز، خویشتن را در آب می‌شوید و برای خواب به جست‌وجوی جایگاهی روی

می‌آورد. گذشتن از آب یا شست‌وشوی در آب، کهن‌الگوی تغییر و عبور از مرحله‌ای به مرحله دیگر است. این مرحله دوم مرحله‌ای است که جنین کاملاً شکل انسانی به خود گرفته است و باید مراحل رشد را در رحم سپری کند. این مراحل در سیرالعباد چنین توصیف شده است:

اولین سبز ساخت کسوت من	بعد از آن لعل یافت خلعت من...
ساخت زان پس به مستوری	کرته عودی و حجره کافوری
چون درون از لباس من پرداخت	از برون حجره را غلافی ساخت

(سنایی 1360: 216)

که مطابق با شرح سیرالعباد، کسوت سبز مرحله نباتی، خلعت لعل مرتبه خون و کرته عود و حجره کافور اشاره به استخوان شدن و پوشیده شدن آن به گوشت است. (همان: 278)

در داستان ماهان، فرورفتن ماهان در چاهسار و خفتن در آن و پس از آن یافتن رخنه‌ای که موفق می‌شود با چاره‌گری سر خود را از آن بیرون ببرد، نشانه زندگی در رحم و سپس تولد و ورود به دنیای فریبنده است؛ دنیایی که در این داستان به صورت روضه‌ای پر از نقش و نگار با میوه‌های فراوان و رنگارنگ و بوستانی شگفت‌انگیز در نظر او جلوه می‌کند. پیرمردی صاحب این باغ است که به حضور ماهان در آن اعتراض می‌کند و پس از شنیدن ماجرای او با او مهربانی و عطف می‌کند و او را فرزند خود می‌خواند و چنین می‌گوید:

چون از آن غولخانه جان بردی	صافی آشام تا کی از دُردی
مادر انگار امشبت زادست	و ایزدت زان جهان به ما دادست

(نظامی 1372: 745)

در سیرالعباد نیز تعبیر پدر در مورد دنیا به کار رفته است:

چون قوی گشت بنیادم	پس به سوی پدر فرستادم
--------------------	-----------------------

چون مرا با امیر کون و فساد
دید و پذیرفت و مایه داد و نواخت
آشنا کرد صاحب استعداد
برگ و ترتیب نفس و حجره بساخت
(سنایی 1360: 216-218)

پیر ماهان را بر درخت صندل می‌نشانند و در پی فراهم ساختن خانه‌ای نیک از ماهان دور می‌شود؛ در حالی که از او می‌خواهد، به آنچه در بالای درخت برای او قرار داده است، قناعت کند و به هیچ‌رو فریب کسی را نخورد و از درخت فرود نیاید. ماهان پس از آنکه لختی بر درخت می‌آساید، از دور نور بیست شمع را می‌بیند و پس از آن هفده پری‌رو شمع به دست وارد باغ می‌شوند و بزمی شاهانه برپا می‌کنند. مهترشان بر بزمگاه خاص می‌نشیند و پری‌روی‌ان به رقص و آواز مشغول می‌شوند و ماهان را نیز به جمع خویش فرامی‌خوانند. درخت را می‌توان نماد خویشتن‌داری در زندگی دنیوی در نظر گرفت، که پیامد فرود آمدن از آن سقوط به قعر عالم پستی و پلیدی است. یکی از مفاهیم سمبلیک درخت را «دلالت آن بر آزمون تعالی روح دانسته‌اند.» (دوبوکور 1376: 8) ترکیب درخت صندل در داستان ششم نیز که مضمون محوری آن نبرد خیر و شر است، نماد درخت زندگی یا درخت آفرینش در نظر گرفته شده است. بیست شمع نشانه بیست سالگی است که سن کمال و بلوغ است و عدد هفده را می‌توان نشانه ده حس ظاهر و باطن و هفت صفات ذمیمه انسانی دانست. ابتدا در نظر انسان با ظاهری فریبنده آشکار می‌شوند.

ماهان سرانجام وسوسه می‌شود و برخلاف توصیه پیر که سعادت او را در خویشتن‌داری و پایین نیامدن از درخت دانسته بود، از درخت فرود می‌آید، در مجلس بزم شرکت می‌کند و پس از خوردن طعام‌های لذیذ، قصد وصال با مهتر پری‌روی‌ان را می‌کند، اما ناگهان درمی‌یابد کسی که در

آغوش او است، عفریتی سهمگین و گراز دندان و گوزپشت است که او را اسیر خود ساخته است. چون پرده جهل و ظلمت از جهان برمی‌خیزد، عفریت نیز ناپدید می‌شود و ماهان خود را به جای باغ، در دوزخی تفته و خارستانی پر از مردار و بوی تعفن می‌بیند. ماهان حیران و شگفت‌زده، به سبب پاکدلی‌اش، توبه می‌کند و به خدا پناه می‌برد. خود را در آب چشمه‌ای می‌شوید، در برابر خداوند سجده می‌کند و از او یاری می‌خواهد. در حقیقت ماهان با دست یافتن به شناخت و کشف سیمای حقیقی و چهره فریبنده، اما پلید زندگی دنیوی به خداوند پناه می‌برد و از او کمک می‌خواهد و چون سربرمی‌گیرد، شخصی را به شکل و پیکر خویش می‌بیند که چون بهار، سبزپوش و چون صبح، نورانی و سرخ‌رو است. این پیر سبزپوش سرخ‌رو خضر است که در حقیقت همان نفس عاقله انسانی و تحقق من آسمانی است و با طباع تام هررسی یکی است که نظیر آن را در داستان‌هایی چون عقل سرخ سهروردی و سیرالعباد سنایی نیز می‌یابیم.

رمزهای این داستان ممکن است به صورت‌های دیگر نیز قابل تفسیر باشند و آنچه آمد تنها مدخلی است برای شیوه تفسیر درست این داستان، که هنوز بخصوص در جزئیات نیازمند تحلیل و رمزگشایی است.

عناصر گنوسی در داستان گنبد پیروزه

چنان‌که ذکر شد، مضامین گنوسی هم در چارچوب کلی هفت‌پیکر و هم در درونمایه و نمادهای این داستان قابل مشاهده است که به ترتیب به آنها اشاره می‌شود.

هفت گنبد و هفت شاهدخت: اخترشناسان سوری نخستین کسانی بودند که هفت سیاره آسمانی را بازشناختند و به آنها جنبه الهی بخشیدند. نظم هفتگانه آسمان به نوبه خود فضای خاکی را نیز به هفت منطقه یا هفت نوار اقلیمی تقسیم می‌کند. همان‌گونه که در جغرافیای کلاسیک بطلمیوس آمده و مسلمانان نیز آن را پذیرفته‌اند. هفت فلز زینتی نیز با هفت سیاره آسمانی همخوانی دارند. (بری 1385: 177) در معماری سنتی گنبد یکی دیگر از جلوه‌های بسیار رایج آسمان است. در رساله‌ای به نام غایت‌الحکیم که منسوب به یک اخترشناس اندلسی است، آمده است: هرمس برجی را بنا کرد، به بلندی عرش همراه با گنبدی که هر روز رنگی متفاوت به خود می‌گرفت. در پایان هفت روز گنبد به رنگ نخستش درمی‌آمد. تمامی شهر همین رنگ را به خود می‌گرفت. (همان: 181) اگر چه رنگ‌های هفت گنبد را تقلیدی از هفت رنگ حصار هگمتانه، پایتخت پادشاهان ماد دانسته‌اند، (معین 1384: 53) شباهت افسانه نقل شده از هرمس، با هفت رنگ و هفت گنبد نظامی قابل توجه است.

همچنین از دیدگاه گنوسی، این دنیا قلمرو بدی است؛ خدای بدی این دنیا را زیر هفت حصار، زیر آسمان زیرین هفت کره، زیر هفت گنبد سربی، که تصویری رایج نزد پیروان گنوس است، جای داده است تا ما را در بند کنند؛ به همین دلیل است که هفت کره از دید پیروان گنوس با

ازدهای هفت سر- جانوری که به شیطان تعلق دارد- برابر است. (بری 1385: 189)

به طور کلی مضمون عروج بر هفت سیاره تا آستانه بارگاه الهی، مضمونی گنوسی است که آن را می توان حتی در بین‌النهرین باستان جست‌وجو کرد. (همان: 206) پیش از اسلام اندیشه مرکزی پیروان گنوس گرد محور معراج آسمانی دور می‌زد و آن عبارت بود از بینشی جذب‌آمیز در این زندگی یا پس از مرگ که روح به یاری‌اش هفت زنجیر هفت آرکونت (سازندگان سرنوشت شوم که بر این جریان خاکی فرمان می‌رانند) را می‌گسلد. (بری 1385: 191) عروج روح از سیاره تیره سوگواری آغاز می‌شود، از پنج رنگ میانی می‌گذرد و به رنگ سپید درخشان یگانگی با اصل ربانی منتهی می‌شود (همان: 203) هفت جامه رنگی که بهرام شاه پی‌درپی و به نسبت پیشرفت معنوی خود بر تن می‌کند، با مفهوم عرفانی کلی جامه بافته از نور- برای نمونه در ترانه مروارید- همخوانی دارد. (همان: 211)

نظامی کلید عرفانی فهم سروده خود را با عدد هفت در عنوان کتابش، هفت‌پیکر به دست ما می‌دهد. هنگامی که بهرام هفته آموزشی خود را با رفتن از گنبدی به گنبد دیگر می‌گذراند، از لحاظ معنوی از هفت اقلیم آسمانی بالا می‌رود. «پیام تربیتی هفت‌پیکر عبارت است از عروج عرفانی شاه بهرام از گنبدی به گنبد دیگر، از ستاره‌ای به ستاره دیگر و درآمدن هفت رنگ پیاپی و دگردیسی روح.» (همان: 207) عدد هفت در ادیان ایران باستان از قداست برخوردار است. «پیروان مهرپرستی برای آنکه به مرتبه بالاتر ارتقا یابند، می‌بایست از هفت درجه بگذرند. در ارداویراف‌نامه نیز سفر روحانی ارداویراف هفت روز طول می‌کشد. اما در دین مانی که از

ادیان گنوسی به شمار می‌آید، انسان نخستین هفت بار پدرش را به یاری می‌خواند.» (معین 1384: 56-59)

همچنین براساس کشف غارها و معابد مانوی در تورفان، بر دیوار پیشین این مانستان‌ها، 49 درخت زندگی تصویر گردیده که هفت تای آنها در یک ردیف‌اند و هفت تای دیگر در یک ستون عمودی قرار دارند. عدد هفت به هفت کتاب آیینی این دین اشاره دارد. بر تارک درختان زندگی، ارواح و ایزدبانوان با ردای سپید تصویر گردیده است. همه ایزدبانوان مانوی سپیدپوش‌اند، برخی در زیر درختان نیلوفر آبی نشسته‌اند. (اسماعیل‌پور 1382: 260)

آنچه در این میان قابل توجه است، ایزدبانوان سپیدپوش‌اند که شاهدخت‌های منظومه نظامی را تداعی می‌کنند. این ایزدبانوان یا شاهدخت‌ها می‌توانند نماد خرد قرار گیرند. «در فلسفه نوافلاطونی دوران اسلامی خرد به گونه یک بزرگ‌فرشته بر هر سیاره فرمان می‌راند. در واپسین رده این سلسله مراتب خردهای برتر، عقل فعال جای دارد. عقل فعال به صورت جبرئیل یا حتی به سیمای زنی جوان پدیدار می‌شود. خرد برتر همچون دئای ایران باستان یا مانوی به صورت همزاد و دوقلوی آسمانی ما درمی‌آید. رسیدن به وصال او عبارت است از بازیافتن نفس راستین خود.» (بری 1385: 214) در ادبیات نوافلاطونی سده‌های میانی، یگانگی روح با خرد برتر فعال، نزد سراینندگان چه مسلمان و چه یهودی یا مسیحی به زبان شهبانی آشکاری بیان می‌شود. هفت شاهدخت بهرام‌گور، همزمان همسران زمینی و بانوان خرد هستند. (همانجا)

علاوه بر هفت گنبد و هفت شاهدخت، انتساب روزهای هفته به هر یک از سیارات نیز قابل بررسی است. زرین‌کوب (1369) در مورد

حرّانیان که متأثر از پاره‌ای عناصر از فلسفه‌های گنوسی و نوافلاطونی بوده‌اند، می‌نویسد: «رسم قربانی حرّانیان متضمن نیایش نسبت به کواکب سبعة بوده است که هر یک از ایام هفته به نام یکی از آنها منسوب بوده است. یکشنبه به نام شمس، دوشنبه برای قمر، سه شنبه برای مریخ، چهارشنبه برای عطارد، پنجشنبه مشتری، جمعه زهره و شنبه زحل.» (159) که همین ترتیب در نام روزها و ارتباط آنها با سیارات در هفت‌پیکر نیز ذکر شده است.

ماهان و دیگر شخصیت‌های نمادین داستان

قهرمان افسانه گنبد پیروزه، جوان زیبارویی به نام ماهان است. نظامی در آغاز داستان ماهان را چنین توصیف می‌کند:

بود مردی به مصر ماهان نام منظری خوبتر ز ماه تمام
یوسف مصریان به زیبایی هندوی او هزار یغمایی
(نظامی 1372: 745)

ماهان در حقیقت نماد نفس ناطقه یا روح انسانی است. روحی که در داستان‌های رمزی عرفانی گاه به صورت سالک یا پرنده و مانند آن ظاهر می‌شود.

ماهان را از نظر لغوی جمع خلاف قیاس ماه دانسته‌اند. (لغت نامه دهخدا، ذیل ماهان) علاوه بر آن «ان» ماهان را می‌توان «ان» نسبت دانست و ماهان را منسوب به ماه یا ماهرو معنی کرد. در هر صورت «ماه یکی از نمادهای تجدید حیات و دگردیسی است.» (دوبوکور 1376: 53) دگردیسی و نوزایی‌ای که در پایان داستان نجات‌بخش قهرمان است.

در داستان‌های رمزی سهروردی که در آیین فلسفی خویش متأثر از خرد هرمسی و آیین گنوسی بود و در طبیعیات، تحت تأثیر جهان‌شناسی مانوی قرار داشت، (کرین 1361: 283 و 273) رابطه نور و ظلمت و وجود و عدم در خورشید و ماه تجسم می‌یابد و صورت عینی و محسوس پیدا می‌کند. «خورشید که از خود نور دارد، به منزله وجود است و ماه که ظلمانی است و نور یا وجودش از خورشید است، به منزله عدم است. روح انسان در شرایط انسانی بالقوه فرشته و دیو است. تکامل واقعی روح آن است که مشابه فرشته‌ای شود که از آن ناشی شده است و این زمانی است که با گسستن از تعلقات و مادیات چون آینه‌ای زدوده از رنگ کدورت، پذیرای نور و محل اشراق نور حق از طریق پیوستن به عقل فعال گردد. همان‌گونه که ماه چون در مقابل خورشید قرار می‌گیرد، به تمامی روشن می‌شود و محل هبوط و اشراق نور خورشید قرار می‌گیرد.» (پورنامداریان 1364: 171)

اگرچه نام ماهان در درجه اول به زیبایی شخصیت اصلی اشاره دارد، اما ماه به دوگانگی نیروهای متضاد روح و ماده در وجود انسان که از مضامین محوری گنوسی است نیز اشاره دارد؛ تضادی که در همه عناصر داستان، باغ و بیابان، روز و شب، واقعیت و خیال، طبیعت و ماورای طبیعت، خویشتن‌داری و هوای نفس و گمراهی و نجات نیز دیده می‌شود. قابل ذکر است که «در جهان‌بینی سنتی رنگ ماه سبز است و فلز آن نقره و بین ماه و این فلز نسبتی وجود دارد. این نسبت در عرفان به بهار و حیات دوباره بازمی‌گردد؛» (بلخاری 1390: 113) حیات دوباره‌ای که در پایان داستان خضر سبزپوش آن را به ماهان هدیه می‌دهد. همچنین در این داستان کلمه «گوشیار» که لقب ماهان است، نیز قابل بررسی است.

ماجرای ماهان در گنبد پیروزه که منسوب به عطارد یا تیر است و در روز چهارشنبه بازگو می‌شود. عطارد در یونانی هرمس است (اخنوخ یهودیان و ادیس مسلمانان) که نام رومی آن از مرکور به معنی تجارت گرفته شده است و خدای فصاحت و تجارت است و راهنمایی و هدایت فرزندان آدم را بر عهده داشته و در ایلیاد از او به عنوان راهنمای ارواح مردگان به جهان زیرین یاد شده است. (یاحقی 1375: 66-67) در رسائل اخوان الصفا در مورد تطبیق سیارات با امراض جسمانی که در اثر ضعف یا درست عمل نکردن یکی از اعضای بدن به وجود می‌آید، گوش با عطارد مربوط می‌شود. (نصر 1359: 161) گوشیار همچنین نام حکیم و منجمی معروف بوده است (لغت نامه دهخدا، ذیل گوشیار) که در اینجا می‌تواند جنبه تهکم‌ای داشته و اشاره به غفلت و نادانی ماهان باشد؛ مستی ماهان نشان‌دهنده غفلت و سبب سقوط او به عالم پست مادی است. «در نظام گنوسی سوری- مصری تباهی گرفتن و غفلت بخشی از روح روشن که از سرچشمه الهی خود جدا می‌افتد، منجر به هبوط روح به صورت ماده می‌شود.» (اسماعیل پور 1382: 231)

در اندیشه‌های گنوسی روح که خود از روشنی و طبعاً خوب است، تنها بر اثر فراموشی و غفلت گناه می‌ورزد. (بهار 1382: 89) در نزد پیروان این اندیشه‌ها یکی از راه‌های وصول به حقیقت آن است که سالک نخست به ورطه فراموشی افکنده شود تا بتواند از این آزمون سخت پیروز بیرون آید و حقیقت و مثال اعلی بر وی کشف گردد. (اسماعیل پور 1382:

مضمون فراموشی گاه به گونه مستی یا خواب جلوه‌گر می‌شود. چنان‌که در داستان ماهان ابتدا مستی او سبب فریب خوردن وی می‌شود و پس از افتادن او در ورطه گمراهی به خواب می‌رود.

یکی از مضامین معروف مانوی، جوانی است که در ته چاه انداخته شده یا غریبه‌ای است که پس از غفلت و فراموشی به بیداری نفس خویش دست می‌یابد و این امر به واسطه پیامی است که از آسمان فرستاده می‌شود (اسماعیل‌پور 1383: 38) که این درونمایه کلی در داستان ماهان نیز دیده می‌شود. علاوه بر ماهان از دیگر شخصیت‌های داستان، شریک تجاری ماهان است که شب هنگام او را از مجلس ضیافت دور می‌کند.

«در تمثیل‌های گنوسی همیشه دیو یا اهریمن سبب فراموشی انسان از اصل خویش است.» (اسماعیل‌پور 1382: 242) و «در اندیشه مانوی ماده در دیو آز و آرزو مجسم شده است.» (بهار 1382: 108) نخستین خصلت انسانی نیز که ماهان را از باغ و دوستانش - تداعی‌گر بهشت گمشده - دور می‌کند، آز و سودای منفعت است که به شکل یکی از شرکای تجاری‌اش براو ظاهر می‌شود. بنابراین شریک ماهان را می‌توان نماد آز و آرزو دانست.

خصلت ناپسند دیگر انسان نیز که به نفس حیوانی او تعلق دارد، در داستان به شکل غول و دیو و موجودات مافوق طبیعی جلوه‌گر می‌شود. به مفاهیم نمادین شخصیت‌های دیگر داستان، زن و مرد، سوار و اسبی که به اراده‌های هفت‌سر تبدیل می‌شود، در بخش تفسیر داستان اشاره شد.

شخصیت دیگر منجی ماهان است. در داستان‌های عرفانی منجی یا فرشته راهنمایی که در منتهای یأس و گرفتاری و حیرانی که ناشی از

اسارت در زندان عالم کبیر و صغیر است، برسالک ظاهر می‌گردد، نفس عاقله انسانی است که همان تحقق من آسمانی و غایت سیر درونی عارف است و با طباع تام هر مسمی یکی است. (پورنامداریان 1364: 270) دیدار با خضر نیز صورتی دیگر از دیدار با فرشته است که در متون عرفانی شواهد متعددی دارد. (همان: 271)

در حکایت‌های گوناگون گنوسی نیز وجود منجی، امری محوری است. منجی قهرمان، در تمثیلات گنوسی به شکل‌های مختلفی مانند یک پرنده (در ترانه مروارید) یا پیر ظاهر می‌شود. خود روحانی بشر که در درون این عالم مادی است، با آن بیگانه است. «عرفان گنوسی چنان تضادی بین روح و ماده می‌یابد که نجات انسان را جز در رهایی از ماده و از ظلمت نمی‌داند. اما نجات از این دنیای شر و ماده یا به لطف هدایت و ارشاد یک منجی خواهد بود و یا با تلقی معرفتی سری که به وسیله یک بشر الهی تبلیغ و تعلیم می‌گردد». (زرین‌کوب 1369: 359)

مکان‌ها

در داستان گنبد پیروزه، بهرام به دیدن شاهدختی از سرزمین مغرب می‌رود و حکایت ماهان از زبان این شاهدخت نقل می‌شود. «در افسانه غربت غربی سهروردی از قیروان و غرب به شهر تاریک ماده تعبیر می‌شود که در آن جان به اسارت درمی‌آید و از اصل اشراقی خود جدا می‌افتد و در حقیقت زندان زمینی عارف شمرده می‌شود.» (بری 1385: 245) در بیان مانی نیز از عالم جسمانی که روح در آن زندانی است به مغرب و مصر تعبیر شده است. (زرین‌کوب 1362: 306) سرزمین ماهان، مانند شاهزاده

ترانه مروارید، سرزمین مصر است. «در نزد صوفیان سده میانه نیز، مصر سرزمین عیش و امور نفسانی است.» (اسماعیل پور 1382: 245)

بوستانی که ماهان و دوستانش در آن بسر می‌برند نیز بوستان ملکوت است که موطن اصلی او است و به تعبیر دیگر همان بهشت ازلی است که مطابق عقیده گنوسیان، انسان از آن به جهان خاکی هیوط می‌کند. پس از فریب خوردن ماهان و افتادن وی به ورطه گمراهی از مکان‌هایی مانند بیابان، غار، مغاک، کوه، بیغوله، چاهسار، باغ جادویی، درخت و چشمه نام برده می‌شود. در تمثیل‌های گنوسی نیز می‌توان از این مکان‌ها نشانی به دست آورد. «در میان مزامیر قبطنی شعری وجود دارد که از شکست انسان اولیه سخن می‌گوید. انسان نخستین در خندق عمیق در قعر ورطه ماده می‌افتد و حیوانات وحشی و دیوها در انتظار بلعیدنش او را محاصره می‌کنند. انسان اولیه از گیجی و کرختی بیرون می‌آید و دعایی می‌فرستد که هفت بار تکرار می‌شود. پدر عظمت، مخلوق دیگری را به عرصه وجود فرامی‌خواند، او را از اعماق تاریکی بیرون می‌کشد و به بهشت مفرد که مأوای آسمانی‌اش بود، می‌رساند و مورد استقبال کسانش قرار می‌گیرد.» (ویدن گرن 1376: 71-72) از تمثیلات مانوی چنین برمی‌آید که جهان مادی از کالبد دیوان آفریده شده و کاملاً با قلمرو ظلمت و اهریمن در آمیخته است و تا زمانی که این آمیزش با هستی مادی وجود دارد، رستگاری ممکن نیست و تنها راه رستگاری به دور افکندن این لباس و پوشش عاریتی است که اهریمن بر انسان پوشانده و تا این خلع لباس انجام شود، روح معتاد گشته به جسم در جسم دیگری به جهان باز می‌گردد. (اسماعیل پور 1383: 211) به همین دلیل است که جهان مادی و نفسانیات که ماهان اسیر آن شده، پر از دیو و عفریته است؛ زیرا دیوها، سیمای امیال پست انسانی هستند و مکان‌های آن با نمادهای سرگردانی و

تاریکی و ظلمت چون بیابان، مگاک، غار، ویغوله و چاه ارتباط دارد. این مکان‌ها، نماد جهان تاریک ماده است و روح قهرمان داستان که هنوز اسیر پیکر مادی است، در درون این مکان‌های تاریک جای می‌گیرد. چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد، مقایسه این جهان خاکی با چاه تمثیلی مانوی و گنوسی است. باغی که پر از میوه‌های رنگارنگ است و ماهان در آن پیرمردی را ملاقات می‌کند که او را پناه می‌دهد و به او میوه و طعام می‌بخشد، نماد دنیای فریبده است که در حقیقت شیطان صاحب آن است. در ترانه مروارید نیز مصریان که نماد اهل جهان و پیروان شیطان هستند، به شاهزاده طعام می‌بخشند، او را می‌فریبند و در غفلت و بی‌خبری نگه می‌دارند.

چشمه را سرچشمه حیات و بی‌مرگی و طول عمر و جوانی جاوید یا سرچشمه علم و معرفت و رمز تجدید حیات و تصفیه باطن دانسته‌اند (اسماعیل‌پور 1377: 20) در اساطیر ایرانی گذشتن از آب اهمیت خاصی دارد. اغلب قهرمانان پیش از دست یافتن به موفقیتی بزرگ، از آب می‌گذرند. این امر شاید در اصل بر این پایه استوار باشد که با هر بار گذشتن از آب تولد تازه وقوع می‌یابد. مانند زردشت که پس از گذشتن از آب مقام پیامبریش رسمیت یافت. در چنین اسطوره‌هایی آب با مراحل تکامل و گذر از حالت مادی به روحانی مرتبط است. (قلی‌زاده 1387: 24)

در این داستان، قهرمان دو بار در آب تن می‌شوید و همان‌طور که در تفسیر داستان ذکر شد، هر بار از مرحله‌ای به مرحله دیگر وارد می‌شود. تن شستن در آب و دیدار با خضر یادآور چشمه حیات است که در دل ظلمات جای دارد و در حقیقت نماد نوشدن و باززایی است. «اساطیر نوشدن و باززایی را در آیین بودا، هندو و مانویت به وفور می‌توان یافت.» (اسماعیل‌پور 1377: 70)

همچنین پاک‌شدن در آب یادآور اهمیت غسل در آیین مندایی است. «در این آیین که از کیش‌های گنوسی به شمار می‌رود، رهرو مندایی با آیین غسل و خواندن نیایش‌های عرفانی به کمال می‌گراید و از این رهگذر عارف و شناسا می‌گردد.» (اسماعیل‌پور 1383: 24)

ساختار و مضامین محوری داستان

مضمون این داستان به هر صورتی که تفسیر شود، دارای درونمایه‌ای اخلاقی و عرفانی است و اگرچه از مضامین نوظهور و بی‌سابقه عرفان اسلامی نیست، دیرینه‌ای بسیار کهن‌تر دارد و جوهر اندیشه آن گنوسی به شمار می‌رود. داستان ماهان جزئی از منظومه منسجم هفت‌پیکر است که بعضی از مستشرقان آن را «پیچیده‌ترین اثر ادبی جهان» می‌دانند. (کروتکف 1384: 38)

هفت‌پیکر از ساختاری سه‌گانه تشکیل شده است. الگوی خطی، الگوی متفاوت، الگوی دایره‌ای «این ساختار سه‌گانه یادآور تقسیم‌بندی سه‌گانه مراحل خودآگاهی به وسیله اخوان‌الرضا است. نخست دانش تن است که با بخش اول داستان، که اعمال قهرمانی و شکارگری بهرام است، تطابق دارد. دوم دانش روح است که با بخش داستان‌های هفت‌بانو منطبق است و در آنها بهرام به سمت خرد پیش می‌رود. سوم دانش تن و روح که بهرام دانش خود را در هر دو مورد در قسمت آخر و سوم شعر عملاً تمرین می‌کند و به اجرا درمی‌آورد. این الگوهای سه‌گانه ساختاری در هفت‌پیکر به سمبل‌های فرازبانی و عددی منتهی می‌شود. یکی از این سمبل‌ها الگوی دایره‌ای، یعنی سمبل تکامل و وحدت الهی است.» (میثمی 1995: xxvi به نقل از یاحقی و بامشکی 1388: 51) در داستان هفت‌گنبد نیز بهرام در مرکز قرار گرفته و هفت بانو دور او حلقه زده‌اند. «دایره از نظر

یونگ نماد وحدت و تمامیت است، در عرفان نیز سیر کمال‌جویی الگویی دایره‌ای دارد، گسستن و بریدن از پراکندگی و سرانجام رسیدن به یگانگی.» (اتونی 1389: 8 و 11) داستان ماهان نیز از الگوی دایره‌ای متابعت می‌کند که دارای قوس صعودی و نزولی است و روح پس از هبوط یا سقوط در نفسانیات، مجدداً راه تعالی و کمال روحی را در پیش می‌گیرد. «به‌طور کلی افسانه‌هایی که در ارتباط با ماه به وجود آمده‌اند، برداشت خوشبینانه‌ای از حیات ارائه می‌کنند، مبنی بر اینکه هر چیزی در گیتی به طور دوری اتفاق می‌افتد؛ به دنبال مرگ، ناگزیر رستاخیز می‌آید و به دنبال نابودی و فروپاشی جهان، آفرینشی نوین. در روایت‌های گنوسی، مانوی و مندایی، انسان که در چاه جهان افتاده و برده و اسیر شهریار تاریکی است، سرانجام توسط پیامبر خدا که مژده نجات عاجل و رهایی او را آورده، بیدار می‌شود.» (الیاده 1365: 144)

چنانکه گذشت، هفت‌پیکر داستان عروج روح و تکامل روحی بهرام است که در همه روایت‌ها به نوعی تکرار می‌شود. مضمون عروج و گذشتن از موانع عالم کبیر و صغیر در اصل مضمونی گنوسی است. محور اصلی داستان ماهان مضمون هبوط و اسارت روح در اثر غفلت است. در افسانه اول از مجموعه هفت گنبد در داستان شاهدخت هند در گنبد سیاه نیز داستان شاهزاده‌ای بازگو می‌شود که بعد از دیدن واقعیت‌های معنوی برتر، بی‌آنکه بتواند به آنها دست پیدا کند، به سبب زیاده‌خواهی به این دنیا سقوط می‌کند و جامه سیاه سوگواری می‌پوشد.

نظیر این مضمون را می‌توانیم در داستان‌های رمزی دیگر نیز بیابیم. داستان‌هایی مانند عقل سرخ سهروردی، غربت‌الغریبه سهروردی، و قصیده عینیه ابن‌سینا که خود تحت‌تأثیر تمثیلات گنوسی هستند. «مضمون هبوط

و اسارت روح در این جهان را گنوسیان سده دوم و سوم مسیحی مطرح کرده‌اند.» (اسماعیل پور 1382: 220)

آزمون دشوار از مضامین دیگر داستان ماهان است. «گذر از آزمون دشوار سلوک و ستیز با نفس اماره چنان‌که در منطق‌الطیر یا داستان شیخ صنعان عطار دیده می‌شود، مضمونی گنوسی است که در روایت تمثیل‌گونه انجیل حقیقت و سرود گنوسی مروراید نیز دیده می‌شود.» (اسماعیل پور 1382: 249) از مضامین محوری دیگر، نجات قهرمان پس از کسب معرفت و شناخت است که به یاری منجی الهی امکان‌پذیر می‌گردد. «در تعالیم گنوسی انسان همان‌طور که جسمش در عالم کبیر توسط هفت سپهر محصور گردیده است، روحش نیز در عالم صغیر، توسط هفت بند نفس مقید و محصور است. روح در حالت اسارت گرفتار و بی‌خبر از خویش، بی‌حس و در خواب است و با دیدن این جهان مست و از خود بی‌خود گردیده است. (رابینسون 1989: 37 به نقل از شاهنگیان 1384: 54) بر اساس این تفکر بنیاد هستی جهان و جوهره وجود دنیوی جهل است. تنها به واسطه معرفت می‌توان بر جهل نایل آمد. این معرفت تنها با کشف و شهود، با ریاضت یا ایمان حاصل می‌شود؛ اما حصول آن بی‌دخالت یک منجی الهی امکان‌پذیر نیست. (همانجا)

بعضی از منتقدین داستان‌هایی را که در آن نجات قهرمان، پس از گذر از آزمون دشوار به یاری منجی الهی ممکن می‌گردد، با فرایند فردیت در روانشناسی یونگ قابل انطباق می‌دانند. حورا یاوری، داستان گنبد پیروزه رنگ پنجم را از نقطه‌های اوج همخوانی روانشناسی یونگ با هفت‌پیکر می‌داند. (1386: 152) بر اساس این برداشت، «ماهان پس از گذر از

بیابان‌های پرهراس و پس از چشم گشودن به آنچه از چشم پنهان می‌ماند، نه تنها جهان را به گونه‌ای دیگر می‌بیند، بلکه خود نیز دگرگون می‌شود و در لایه‌های انجامین داستان یک بار دیگر با کهن‌الگوی پیر دانا (که ابتدا با سویه شیطانی بر او ظاهر شده و او را فریب داده بود) دیدار می‌کند. ماهان او را که خضر سرسبز درون خود او و بازتابی از آگاهی و دانایی است، درست به شکل و پیکر خویش در برابر می‌بیند و این خود به آگاهی رسیده را در یک نگاه باز می‌شناسد. (همانجا)

اما گفتنی است که بعضی از پژوهشگران مراحل فرایند فردیت را با روش‌های سلوک عرفانی، یکی می‌دانند که با وجود بعضی تفاوت‌ها، از الگویی یکسان پیروی می‌کنند و دارای چارچوبی مشخص و مشابه یکدیگرند. (میرباقری فرد و جعفری 1389: 191)

در پایان می‌توان گفت، سازه‌های اسطوره‌ای این داستان که ظاهراً از فرهنگ اسلامی اخذ شده است، ریشه در میراث فکری کهن‌تری دارد و علاوه بر ارتباط با میراث‌های فکری گوناگون، با بن‌مایه‌های گنوسی نیز پیوند می‌یابد. در داستان‌های رمزی ابن سینا و سهروردی نیز این بن‌مایه‌ها دیده می‌شود و «عارف در سیر تکاملی خود عالم توهم را به سوی عالم حقیقت ترک می‌کند و هنگامی که سفر او به پایان می‌رسد، خود آینه‌ای می‌شود که در آن حقیقت و تجلیات جهانی آن نمودار است.» (نصر 1359: 407)

نظامی نیز با استفاده از این بن‌مایه‌ها، قهرمان خود را از هفت مرحله دشوار عبور می‌دهد تا پس از عبور از این مراحل به خضر یا منجی حقیقی برسد و خود ازرق‌پوش و تبدیل به خضر شود. مانند مرغانی که در منطق‌الطیر عطار خود تبدیل به سیمرغ می‌شوند.

نتیجه

هفت‌پیکر اثری رمزی و نمادین است که درونمایه اصلی آن مراحل عروج و تکامل روحانی قهرمان داستان است. این اثر تاکنون از دیدگاه‌های گوناگون بررسی و تفسیر شده است. در این مقاله به یکی دیگر از تفسیرهای محتمل اشاره شده است. مطابق این تفسیر مضامین گنوسی ساختار اصلی هر یک از داستان‌های هفتگانه را تشکیل می‌دهد. از جمله، داستان پنجم این منظومه با عنوان افسانه شاهدخت مغرب در گنبد پیروزه یا داستان ماهان. نظامی در این داستان سیر هبوط روح به جهان مادی و داستان خلقت جسمانی انسان از مبدل شدن نفس نامیه به نفس حیوانی، تولد انسان و دل‌بستگی‌های دنیوی و سرگردانی او در دنیای مادی را به شیوه‌ای نمادین توضیح می‌دهد. سراینده هفت‌پیکر به مدد دستاوردهای فرهنگی عرفان اسلامی که میراث بینش‌های گوناگون، از جمله اندیشه‌های گنوسی را در نگرشی یگانه آورده است، سازه‌های اسطوره‌ای این افسانه را با بن‌مایه‌های گنوسی پیوند می‌دهد. اندیشه‌های گنوسی طرح شده در این داستان عبارتند از: تضاد ماده و روح، هبوط و اسارت و سرگردانی روح، فراموشی، آزمون دشوار، نجات به یاری منجی الهی، دگردیسی، تجدید حیات و عروج روحانی.

پی‌نوشت

- (1) برای اطلاع از جزئیات داستان، ر.ک. (نظامی 1372: 745).
- (2) درمورد هفت‌پیکر نظامی مقالات متعددی نوشته شده است. از جمله مقالاتی که به صورت مستقیم به تفسیر داستان ماهان پرداخته‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد:
الف) آذرمکان، حشمت‌الله. 1382. «تحلیلی نو از متنی کهن»، ادبیات داستانی، شهریور. ش 72. ص 69-60.

ب) عباسی، سکینه. 1384. «بررسی قصه ماهان از هفت‌پیکرنظامی»، نامه پارسی، سال دهم. ش 4. ص 32-13.

ج) طغیانی، اسحاق و طیبه جعفری. 1387. «سودای سود، رویکردی روانشناختی به گنبد پنجم هفت‌پیکر نظامی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، پاییز، 59 (187)، ص 230-213.

(3) در باب تأثیر مضامین گنوسی در دیگر متون فارسی، می‌توان به منابع زیر اشاره کرد:

الف) اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. 1382. «دیباچه مثنوی معنوی و اشعار گنوسی»، در زیر آسمانه‌های نور، پژوهشکده مردم‌شناسی و افکار.

ب) _____.. 1382. «مضمون گنوسی در حکایت شیخ صنعان»، در زیر آسمانه‌های نور، پژوهشکده مردم‌شناسی و افکار.

ج) جلالی، علیرضا. 1384. «ساختار گنوسی قصیده عینیه ابن سینا»، نامه فلسفی، ج 1، ش 2، ص 102-85.

(4) ترجمه این داستان با عنوان جامه فخر، در کتاب ارزش میراث صوفیه زرین‌کوب ذکر شده است. (1362: 284-288)

(5) هفت قوه فعال بدن عبارتند از: قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، نامیه، غاذیه و مصوره (نصر 1359: 158) و هفت صفت ذمیمه روح حیوانی عبارتند از: کبر، حسد، حقد، طمع، بخل، شره و شهوت. (سنایی 1360: 271)

کتابنامه

قرآن کریم

آذرمکان، حشمت‌الله. 1382. «تحلیلی نو از متنی کهن»، ادبیات داستانی، شهرپور، ش 72، ص 69-60.

- اتونی، بهروز. 1389. «نگاره ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسه اسطوره‌ای و عرفان»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، س 6، ش 21.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. 1377. اسطوره بیان نمادین. چ 1. تهران: سروش.
- _____.. 1383. اسطوره آفرینش در آیین مانی. تهران: کاروان.
- _____.. 1382. زیر آسمانه‌های نور. تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی و افکار.
- الیاده، میرچا. 1373. آیین گنوسی و مانوی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور تهران: فکر روز.
- _____.. 1365. مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ. ترجمه بهمن سرکراتی. تبریز: نیما.
- بری، مایکل. 1385. تفسیر هفت‌پیکر. ترجمه جلال علوی‌نیا. چ 1. تهران: نی.
- بلخاری، حسن. 1390. «حکمت و تأویل رنگ‌ها در هفت‌پیکر نظامی»، کتاب ماه ادبیات، اردیبهشت 90. ش 163، ص 109-117.
- بهار، مهرداد. 1382. ادیان آسیایی، چ 4. تهران: چشمه.
- پورنامداریان، تقی. 1364. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- جلالی، علیرضا. 1384. «ساختار گنوسی قصیده ابن سینا»، نامه فلسفی، چ 1، ش 2، ص 47-60.
- حسینی، مریم. 1391. «بن‌مایه آیین‌های مهری و زرتشت در هفت‌پیکر نظامی»، جستارهای ادبی، (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد)، ش 176، ص 120-95.
- دویوکور، مونیک. 1376. رمزهای زنده جان. ترجمه جلال ستاری. چ 2. تهران: مرکز. دهخدا، علی‌اکبر. 1382. لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران
- زرین‌کوب، عبدالحسین. 1362. ارزش میراث صوفیه. چ 5. تهران: امیرکبیر.
- _____.. 1383. پیرگنج در جست‌وجوی ناکجاآباد. چ 6. تهران: سخن.
- _____.. 1369. در قلمرو وجدان. چ 1. تهران: علمی.

- 1363. جست‌وجو در تصوف ایران. چ 2. تهران: امیرکبیر.
- سنایی، مجدودبن آدم. 1360. *مثنوی‌های حکیم سنایی*. تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی. چ 2. تهران: بابک.
- شاهنگیان، نوری سادات. 1384. «*بحثی در نجات‌شناسی گنوسی*»، *فصلنامه اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، پاییز. ص 47-60.
- شرف‌الدین، خراسانی. 1377. *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی: اخوان‌الصفاء*. چ 7. زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی. چ 2. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- طغیانی، اسحاق و طیبه جعفری. 1387. «*سودای سود، رویکردی روانشناختی به گنبد پنجم هفت‌پیکر نظامی*»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، پاییز، 59 (187)، ص 213-230.
- عباسی، سکینه. 1384. «*بررسی قصه ماهان از هفت‌پیکر نظامی*»، *نامه پارسی*، سال دهم، ش 4، ص 13-32.
- قلی‌زاده، خسرو. 1387. *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی*. تهران: کتاب پارسه.
- کرین، هانری. 1361. *تاریخ فلسفه اسلامی*. چ 3. تهران: امیرکبیر.
- کروتکف، جورج. 1384. «*رنگ و عدد در هفت‌پیکر*»، ترجمه هاشم بناپور، *فصلنامه فرهنگستان هنر، زمستان*.
- گئو، ویدن گرن. 1376. *مانی و تعلیمات او*. ترجمه زهت صفا اصفهانی. تهران: مرکز. مبارز، ع و همکاران. 1360. *زندگی و اندیشه نظامی*. ترجمه ح - صدیق. چ 2. تهران: توس.
- مصاحب، غلامحسین. 1380. *دایرةالمعارف فارسی*. چ 2. چ 2. تهران: امیرکبیر.
- معین، محمد. 1384. *تحلیل هفت‌پیکر نظامی*. چ 1. تهران: معین.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و طیبه جعفری. 1389. «*مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ*»، *دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال دوم، ش 3، پاییز و زمستان. ص 163-195.
- نصر، حسن. 1359. *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. چ 3. تهران: خوارزمی.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. 1372. کلیات نظامی گنجوی. تصحیح وحید دستگردی. چ 1. تهران: نگاه.

یاحقی، محمدجعفر و سمیرا بامشکی. 1388. «تحلیل نماد غار در هفت پیکر نظامی» پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ش 4، زمستان، ص 23-58.

یاحقی، محمدجعفر. 1375. فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. چ 2. تهران: سروش.

یاوری، حورا. 1386. روانکاوی و ادبیات. چ 2. تهران: سخن.

English Sources

Gardiner ,Philip (۲۰۰۹) : Gnosis:the secret of solomon's temple ,Read how You want com,mar ۳۰.

References

The Holly Quran.

Atouni, Behruz. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). "Negāre-ye mādālā, rikhtār-e sākht-e ostureh, hamāse-ye osturei o 'erfān", *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No ۲۱.

Bahār, mehrdād. (۲۰۰۳/۱۳۸۲SH). *Adiān-e āsiāei*. ۴th ed. Tehran: Cheshmeh.

Barry, Michael (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Tafsir-e Michel barry bar Haft-peykar-e Nezāmi (Le pavillon des sept princesses)*. Tr. by Jalāl 'Alaviniā. Tehran: Ney.

Bolkhāri, Hasan. (۲۰۱۱/۱۳۹۰SH). "Hekmat o ta□ vil rang-hā dar Haft-peykar-e Nezāmi", *Ketāb-e māh-e adabiyāt Mag.* No. ۱۶۳.

Corbin, Henry. (۱۹۸۲/۱۳۶۱SH). *Tārikh-e falsafe-ye eslāmi (History of Islamic Philosophy)*. ۳rd ed. Tehran: Amirkabir.

De Beaucorps, Monique. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *Ramz-hā-ye zende-ye jān (Les symboles vivants)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: Markaz.

Eliade, Mircea. (۱۹۸۶/۱۳۶۵SH). *Ostoure-ye bāzgasht-e jāvedāneh: moqaddameh bar falsafei az tārikh (The myth of the eternal return, or, cosmos and history)*. Tr. by Bahman Sarkārāti. Tabriz: Nimā.

Eliade, Mircea. (۱۹۹۴/۱۳۷۳SH). *Āein-e genousi o mānavi* Tr. by Abolqāsem Esmāeilpur. Tehran: Fekr-e ruz.

Esmāilpour, Abu-l-qāsem. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Ostoureh; bayān-e nemādin*. Tehran: Soroush.

Esmāilpour, Abu-l-qāsem. (۲۰۰۳/۱۳۸۲SH). *Zir-e āsemāne-hā-ye nur*. Tehrān: Pazhuheshkade-ye mardom-shenāsi o afkār.

Esmāilpour, Abu-l-qāsem. (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *Ostoureh-ye āfarinesh dar āein-e Māni*. Tehran: Kārevān.

Hoseyni, Maryam. (۲۰۱۲/۱۳۹۱SH). "Bonmāye-ye āyin-hā-ye Mehri o Zartosht dar Haft-peykar-e Nezāmi", *Journal of Jostār-hā-ye adabi*, University of Ferdowsi Mashhad. No. ۱۷۶.

Jalāli, Alirezā. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). "Sākhtār-e genousi-ye ghaside-ye Ibn Sinā", *Journal of Nāme-ye falsafi*. No ۲.

Khorāsāni, Sharaf-oddin. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). "Ekhvān-ossafā" In *Dayerat-ol-ma'āref-e bozorg-e eslāmi*, Vol. ۷. Seyyed Kāzem Bojnordi. Tehran: Markaz-e dāyerat-ol-ma'āref-e eslāmi.

Krotkoff, Georg. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). "Rang o 'adad dar Haft-peykar" Tr. by Hāshem Banāpur. *Quarterly Journal of Khiāl*, the Iranian Academy of Art. No. ۱۶.

Mirbāqerifard, S. Aliasghar and Tayyebeh Ja□fari. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). "Moqāyese-ye tatbiqi-ye seir-e kamāl-juei dar 'erfān o ravān-shenāsi-ye Yong", *Journal of Mystical Literature*, University of Al-Zahrā.No. ۳.

- Mo'ain, Mohammad. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Tahlil-e haft-peykar-e Nezāmi*. Tehran: Mo'ain.
- Mobārez, A. (۱۹۸۱/۱۳۶۰SH). *Zendegi o andishe-ye Nezāmi*. Tr. by H. Sediq. Tehran: Tous.
- Mosāhab, gholām-hossein. (۲۰۰۱/۱۳۸۰SH). *Dāyerat-ol-ma'āref-e Farsi*. Vol. ۲. ۲nd ed. Tehran: Amirkabir.
- Nasr, Hossein. (۱۹۸۰/۱۳۵۹SH). *Nazar-e motefakerān-e eslāmi darbāre-ye tabi* □ at. ۳rd ed. Tehran: Khārazmi.
- Nezāmi-ye Ganjavi, Elyās ibn Yusef. (۱۹۹۳/۱۳۷۲SH). *Kolliyāt-e Nezāmi-ye Ganjavi*. Ed. by Vahid Dastgerdi. Tehran: Negāh.
- Pournamdāriān, Taqi. (۱۹۸۵/۱۳۶۴SH). *Ramz o dāstān-hā-ye ramzi dar adab-e Fārsi*. Tehran: 'Elmi va farhangi.
- Qolizādeh, Khosrow. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Farhang-e asātir-e Irani bar pāye-ye motun-e Pahlavi*. Tehran: Ketāb-e pārseh.
- Sanāei-e Ghaznavi, Abu-lmajd Majdoud ibn Ādam. (۱۹۸۱/۱۳۶۰SH). *Masnavi-hā-ye Hakim Sanāei*. Ed. by Taqi Modarres Razavi. ۲nd ed. Tehran: Bābak.
- Shāhangīān, Nurisādāt. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). "Bahs-i dar nejāt-shenāsi-ye genousi", *Quarterli Journal of Andisheh-ye dini*, University of Shiraz. No. ۱۶.
- Widengren, Geo. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *Māni o ta'limāt-e ou (Mani and Manichaeism)*. Tr. By Nozhat Safā-ye Esfahāni. Tehran: Markaz.
- Yāhaqi, M. Ja'far. (۱۹۹۶/۱۳۷۵SH). *Farhang-e asātir o eshārāt-e dāstāni dar adabiāt-e fārsi*. Tehran: Soroush.
- Yāhaqi, Mohammad ja □ far and Samirā bāmeshki. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). "Ta'hli-e nemāde ghār dar haft-peykar-e Nezāmi", *Journal of The Faculty of Letters and Humanities*, University of Esfahan. No. ۴.
- Yāvāri, Hurā. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Ravānkāvi o adabiyāt*. ۲nd ed. Tehran: Sokhan.
- Zarinkub, 'Abd-ol-hossein (۱۹۸۴/۱۳۶۳SH). *Jost-o-ju dar tasavvof-e Iran*. Tehran: Amirkabir.
- Zarinkub, 'Abd-ol-hossein (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Dar qalamrov-e vejdān*. Tehran: 'Elmi.
- Zarinkub, 'Abd-ol-hossein (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *Pir-e ganje dar jost-o-ju-ye nākojābād*. ۶th ed. Tehran: Sokhan.
- Zarinkub, 'Abd-ol-hossein. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Arzesh-e mirās-e Sufiyeh*. ۵th ed. Tehran: Amirkabir.