

فصلنامه علمی-پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال سیزدهم، شماره ۵۰، بهار ۱۴۰۱

صفحات ۱۳۲-۱۵۸

## تجّلی بن‌مايه‌های هرمسی در اندیشهٔ عرفانی عطار و مولوی

محمود تقی‌پور بدر<sup>۱</sup>

شهرین قاسمی<sup>۲</sup>

فرزانه سرخی<sup>۳</sup>

### چکیده

عرفان زیباستای هرمسی بر پایهٔ عشق مخلوق به خالق بنا شده است. بن‌مايه‌های حکمت هرمسی در اندیشه‌های عرفانی عطار و مولانا پیوندی یگانه دارد، در حالی که بهره برداری مولانا از اندیشه‌های حکمت هرمسی در اشعار نسبت به عطار نیشابوری جلوه‌ای بیشتر دارد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی به شیوهٔ کتابخانه‌ای انجام شده است. هدف این پژوهش بررسی بن‌مايه‌های هرمسی در اشعار عطار و مولانا و نشان دادن هماهنگی و همسویی کامل در شعر دو شاعر مذکور با اندیشه‌های هرمسی است. دیگر این که در عرفان ایرانی و هرمسی تأکید بر این بوده است که آدمی در شناخت خود و پروردگار بکوشد و خویشکاری لازم برای استحصال آمادگی عروج به مبدأ آغازین را بباید تا به هدف نهایی که جاودانه شدن در بی‌کرانگی پروردگار است دست یابد.

واژگان کلیدی: مولوی، عطار، عرفان، هرمس، عشق.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران.

mahmoodtaghipoorbadr@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. (نویسندهٔ مسئول)

Sh.ghasemi@iauhvaz.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران.

fa.sorkhi1358@iau.ac.ir

تاریخ پذیرش

۱۴۰۳/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت

۱۴۰۳/۷/۲

## ۱- مقدمه

عرفان شرقی و اسلامی و ایرانی آمیزه‌ای گوارا از عرفان مهری-زرتشتی است که در پیوند با عرفان مصری-یونانی هرچه پربارتر و باشکوه‌تر به شعر فارسی مکتب عراقي پیوسته است. این میراث عظیم در پیشینهٔ تاریخ ادبیات فاخر ایران نمایان است. هرمس شخصیت چندگانهٔ آیینی-اسطوره‌ای است که از بسیاری جهات با دیرینه‌های فرهنگی و اساطیری ایران، توازی و تشابه دارد و عرفان بر جامانده از او تحت نام مکتب هرمسی آوازه یافته است. بن‌مایه‌ها و شالوده‌های اعتقادی مشابه یا احیاناً هم خاستگاه میان عرفان هرمسی و عرفان مهری و زرتشتی ایرانی در اشعار عطار و مولانا تبلور یافته است. اشعار مولوی و عطار به عنوان میراث‌دار مایه‌های عرفان هرمسی در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی است و هدف آن بررسی بن‌مایه‌های هرمسی در اشعار عطار و مولانا است. دستاورد این پژوهش همسویی و انسجام اشعار عرفانی عطار و مولانا با بن‌مایه‌های هرمسی است. این هماهنگی می‌تواند انسان را در شناخت خود و پروردگار یاری کند. یافته‌ها حاکی از آن است که احیای حکمت هرمسی تلاشی بوده که توسط حکماء عالی مقامی چون سهروردی، محی الدین عربی و دیگران به دست شاعران توأم‌مندی چون سنایی، عطار و مولوی رسیده و تلفیق آن با آیات وحی توسط این عارفان بزرگ برای اعتلای فرهنگ اسلامی و هدایت انسان‌ها به قرب الهی صورت گرفته است.

### ۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف این مقاله تعالی بخشیدن به فرهنگ غنی اسلامی-ایرانی و پاسداری از میراث گران‌بهای ایران باستان جهت آشنایی با اندیشه‌های هرمسی در فهم و درک بهتر متون است و می‌خواهد به این پرسش‌ها پاسخ دهد که:

در شعر عطار و مولوی کدام اندیشه‌های هرمسی نقش و بازتاب یافته است؟

آیا عرفان هرمسی با عرفان اسلامی تأثیری در ارتقای فرهنگ انسان‌ها دارد؟

### ۱-۲- پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های زیادی دربارهٔ اندیشه‌های هرمسی صورت پذیرفته است که برخی از این قرارند:

- نصر، سید حسین (۱۳۸۵)، معارف اسلامی در جهان معاصر، این کتاب نظرات و معارف اسلامی را با مسائل روز برای انسان امروزی مطرح می‌کند که نشان از توان نویسنده در پاسخگویی به مسائل دارد.

- کلباسی اشتربی، (۱۳۸۶)، هرمس و سنت هرمس، به تاریخچه هرمس و اندیشه‌های او پرداخته است.

- محبی، (۱۳۸۹)، «هویت هرمس و اندیشهٔ هرمس»، این مقاله حاوی اطلاعات مفیدی در رابطه با هرمس و تاریخجه آن است.

- مهاجری زاده، (۱۳۹۴)، «ساختار هرمسی در عرفان ایران»، این پژوهش به اثبات ویژگی هرمس در ساختار عرفان ایران پرداخته است.

- غلامپور آهنگر کلابی و دیگران، (۱۳۹۵)، «تحلیل کهن‌الگوی خویشن در منطق‌الطیر عطار»، این مقاله با استفاده از کهن‌الگوی خویشن گوناگونی نمودهای آن را در منطق‌الطیر بررسی می‌کند.

- احمدی افزادی، (۱۳۹۵)، «مقایسه اندیشه‌های هرمسی با مولانا»، این مقاله مقایسه‌ای میان اندیشه‌های مولوی با افکار و اندیشه‌های هرمسی انجام داده است.

### ۲- بحث و بررسی

#### ۱-۲- تبیین تجلی در منطق‌الطیر و مشنوی معنوی

«تجلی ظاهر شدن روشن و درخششندۀ شدن، جلوه کردن در عرفان نظری و حکمت اشرافی و ذوقی، خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز آفرید...». (سجادی، ۱۳۵۰: ۲۲۳). از دیگر مراحل سلوک عرفانی که بازتاب گستردۀ ای در عرفان و ادبیات ما دارد تجلی است. که در لغت به معنی جلوه‌گری کردن و در اصطلاح صوفیه آشکار شدن

حق بر دل سالک است که با وحدت وجود پیوندی تنگاتنگ دارد و روی دیگر سکه‌ی وحدت شهود است، تجلی گویای این است که آنچه در جهان آفرینش به چشم و نظر ما می‌آید، همه جلوه‌ی خدا و تجلی پروردگار بزرگ است. و این مرحله یکی از تفاوت‌های بنیادین جهان‌بینی عرفانی با دیگر جهان‌بینی‌های علمی و فلسفی است.

آنگاه که هاتف اصفهانی می‌سراشد: «یار بی‌پرده از درودیوار / در تجلی است یا اولی الابصار» (هاتف اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۰۲) به همین تجلی عرفانی معشوق نظر دارد که هرمس در رؤیاهای خود می‌دید. هرمس می‌گوید اگر باعقل و عشق خود بنگرید تجلی یار را خواهید دید. «او بر شما آشکار خواهد شد / خود را بی‌درنگ متجلی می‌کند / در سرتاسر جهان / چنان‌که شما تصویر وی را با چشم خود می‌بینید / و آن را با دودست خویش محفوظ می‌دارید / گمان می‌برید آتم نادیدنی است؟ / چنین مگویید / چیزی دیدنی‌تر از آتم وجود ندارد / او همه اشیای جهان را آفریده است تا از طریق آنها بتوانید وی را بنگرید. / این است قلب آتم که خود را در هر چیز متجلی می‌کند.» (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۸۴ و ۸۳).

تجّلی بارقه‌ای است الهی که بر قلب انسان‌های مشتاق مأوى می‌گزیند و در جای جای و ذره ذره وجود آدم درخششی از نور الهی را پرتو افکن می‌کند اگر این بارقه بر قلبی ننشیند در ظلمتی خواهد زیست که هر چند صباحی در خوشی و شادی دنیایی زیست کند پایان خوبی برایش رقم نخواهد خورد. عطار این صحنه را در داستان پرنده‌گان به خوبی به تصویر کشانده است. که همه پرنده‌گان مشتاقتند به هر طریقی که شده به ملاقات سیمرغ نایل آیند.

«شوق او در جان ایشان کار کرد  
هر یکی بی صبری بسیار کرد»  
(عطار، ۱۳۶۸: ۴۱)

اما وقتی عازم سفر می‌شوند سختی و خطر راه باعث می‌شود هر یک به بهانه‌ای از ادامه سفر منصرف شوند «چو عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها» وقتی عده‌ای از

پرندگان سختی و خطر راه را می بینند در هر مرحله به بهانه ای از کاروان مشتاقان جدا می شوند.

هر کسی از رفتش رنجور بود  
(عطار، ۱۳۶۸: ۴۲)

وقتی به آستانه حضرت سیمرغ می رسند از کاروان پرندگان تنها سی مرغ را می بینند  
حضرتی دیدند بی وصف و صفت  
برتر از ادراک عقل و معرفت  
از هزاران سی بدرگاه آمدیم  
مدتی شد تا درین راه آمدیم  
(همان: ۲۳۱)

هزاران مرغ مشتاق ملاقات سیمرغ بودند اما تجلی سیمرغ در عمل، وجود سی مرغ را بی قرار کرده بود.

وقتی این سی مرغ از کثرت به وحدت می رسند حیرت اندر حیرت وجودشان را فرا می گیرد و محظوظ در وجود معشوق می شوند به عبارت دیگر به مرحله آینگی می رسند و خود را در آینه جمال یار می بینند.

دل بدان کاینه دیدار اوست  
آینه کن جان جلال او ببین  
(عطار، ۱۳۶۸: ۶۳)

تجلى تابیدن نور حق در دل مرد حق است که او را شاد می کند و این صفت در جهان و جهانیان جلوه می کند و درواقع همه موجودات در وجود حق خلاصه می شوند و می توان گفت که درواقع خداوند در روح تمامی موجودات دمیده و روح و روان آفریده های پروردگار سرشار از تجلی است. «از دید عارف عاشق، پدیده های جهان با این همه رنگ و نقش های گونه گون، همه یک فروغ رخ ساقی ازلند که در جام جهان پرتو افکنده است، و هر کدام از آنها نمایه و نشانه ای از جمال و جلال اویند؛ و آینه و آینه ای از کمال او و به زبان اصطلاح، همه مظہر اسماء و صفات اویند.» (راستگو، ۱۳۸۳: ۸۸)

هرمس حکمت خود را از یک تجلی عرفانی نمایشی اخذ می‌کند. زمانی که ذهن‌ش بیدار اما تهی است، می‌شنود که خداوند با وی سخن می‌گوید: «ناگهان همه‌چیز در برابر تغییر کرد/ واقعیت در یک آن گشوده شد/ منظری بی‌کران را دیدم/ همه چیز در نور حل شد./ در عشقی لذت‌بخش وحدت یافت» (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۶۲).

در ژرف‌ساخت باور هرمسی، تجلی ذات و صفات آtom در اشیا و اعیان؛ همان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت عرفان شرقی نهفته است. همان مثل افلاطونی و اعیان ثابت‌ه و سلسله‌ی انوار طولیه و عرضیه‌ی سه‌پروردی نهفته است اما با کلام خاص مکتب هرمسی. از این‌روست که چکیده‌ی نگاه عرفانی شرقی به‌ویژه عرفان ذوقی شعرای سبک عراقی را به عیان در تنگاتنگی با آن باور هرمسی می‌توان یافت. آtom خود را در همه چیز می‌نمایاند؛ خدا در دل هر ذره پنهان است.

گر از پرده برون آیی و ما را روی بنمایی

بسوزی خرقهٔ دعوی بیابی نور معنی را

(عطار، ۱۳۴۵: ۲)

تجّلی به عنوان اصطلاح عرفانی از مباحثی است که به‌ویژه در شعر عطار از شهرت برخوردار است و پایه‌ی یکی از آثار مشهور عطار به نام منطق‌الطیراست. تجلی وحدتی در قالب تکثر به مفهوم ممثلي چون سیمرغ، موضوعی آشناست. در سخن عطار، تجلی حق بر عالم کثرات، خبر از فلسفه‌ی زرتشتی و خسروانی سه‌پروردی می‌دهد که سلسله‌ی نوریه در آن معرفی شده است و از سویی در عالم مثل افلاطونی ریشه‌ها دارد. حکمت اشراق یعنی همان تجلی انوار حق برای سالک که لحظه‌ی وقوع آن به تجلی تعبیر می‌گردد. عطار گوید:

در سجودش روز و شب خورشید و ماه

کرد پیشانی خود بر خاک راه

هست سیمایی ایشان از سجود

کی بود بی سحده سیما را وجود

(عطار، ۱۳۶۸: ۶)

باید انسان از خداوند دیده بینا و بصیرت زاد از خداوند تمنا کند که بدون آن نمی توان راه را تشخیص داد

گر نداری دیده از حق دیده خواه  
زان که نتوانی شدن بی دیده راه  
(عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۹)

«اشراق به معنی کشف و شهود و ذوق است عبارت است از ظهور انوار عقلیه و لمعان و فیضان و اشرافات آنها بر نفوس مجرد، این تجلی حقیقت است.» (رضی، ۱۳۸۴: ۱۴۳) عطار، اشراق نور حقیقت بر دل سالک را تجلی و روی گشودن می شناسد و آفرینش جهان را حاصل تجلی یکباره حقیقت بر گیتی دانسته است.

تجلی در بیان مولوی حقیقتی است بی تکرار هر روز در شأنی و کاری و مقامی است تجلی امروز تجلی دیروز نیست. مولانا از قول باری تعالی می گوید ای انسان من تو را از عدم هست کردم و به تو مقام خلیفگی دادم آیینه ای نیز به دست دادم تا تجلی صفات الهی را در آن ببینی.

من از عدم زادم تو را بر تخت بنهادم تو را

آیینه ای دادم تو را باشد که با ما خو کنی  
(مولوی، ۱۳۸۶ غ ۲۴۳۶: ۷۶۰)

از نظر مولانا رشد و تعالی یافتن موجودات در پرتو انوار تجلی پروردگار ویژه انسان های سالکی مانند موسی<sup>(۴)</sup> نیست بلکه کوه طور نیز آنگاه که خداوند بر او تجلی کرد از تابش انثار خداوندی به رقص در آمد و به کمال رسید

کوه طور از نور موسی شد به رقص	صوفی کامل شد و رست او ز نقص
چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز	جسم موسی از کلوخی بود نیز
(فروزانفر، ۱۳۷۳، ج اول: ۳۲۹)	

مولوی در دفتر پنجم در داستان پادشاه و ایاز؛ همسانی هرمسی و تجلی در دیدگاه شبستری را با دو بیت مشنی خویش ادا کرده است:

«که منم آن اصل اصل هوش و مست  
بر صور آن حسن، عکس ما بدھست

پرده‌ها را این زمان برداشتم  
حسن را بی‌واسطه بفراشتم  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۵۸)

درجای دیگر گوید: اگر تجلی حقیقت بر تو آشکار شود اثری از وجود مادی تو باقی نمی‌ماند و در تجلی آن محبوب محو خواهی شد.

«گفتم: ار عریان شود او در عیان  
نی تو مانی، نی کنارت، نی میان»  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)

مولانا می‌گوید: از روشنی باطن برخوردار شو، درونت را از آلودگی‌ها پا کن تا تجلی حقیقت الهی تو را شاد کند  
از تجلی، چهره‌ات چون ارغوان»  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

## ۲-۲- تفکر در ذات حق

هرمس می‌گوید: «اگر ممکن شود که از ذات آتون سخن بگویی / عقل، ذات آتون است /  
اگرچه این فقط آتون است که از سرشت آن اطلاع دقیق دارد.» (فرک و گندی، ۱۳۸۹:  
۱۸۷) عطار در توصیف ذات الهی گوید:

«ای خرد در راه تو طفلی به شیر

گم شده در جست‌وجویت عقل پیر  
ای خدای بی نهایت جز تو کیست

چون تویی بی حد و غایت جز تو چیست»  
(عطار، ۱۳۶۸: ۳)

ذات و صفات خداوند بزرگ نامتناهی است اما عقل انسان محدود متناهی است، درنتیجه، موجود متناهی، قدرت احاطه بر موجود نامحدود را ندارد و نمی‌توان در ذات او تفکر کند. وقتی بشر از شناخت نفس خود عاجز است چگونه انتظار دارد که ذات خداوند سبحان را بشناسد. یکی از مواردی که خدای سبحان به انسان خبر داده است که به آن

معرفت و شناخت پیدا نمی‌کند ذات حقیقت واجب تعالی است. به‌طور مثال خداوند در سوره‌ی طه آیه ۱۱۰ می‌فرمایند: «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» یعنی نمی‌توان احاطه علمی به حضرت حق یافت و همچنین در سوره‌ی بقره آیه ۲۵۵ آمده است: «وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شاء» یعنی احاطه به علم خداوند، مگر به آن مقدار که خود او خواسته است. بنابراین آیات قرآن از عدم احاطه علمی انسان به خداوند و علم او خبر می‌دهند.

عطار در الہی نامه می‌گوید: سنگی و کلوخی با هم همسفر شدند تا به دریابی افتادند سنگ به زاری گفت غرق شدم ، ولی کلوخ بی زبان آواز برآورد

که از من در دو عالم من نماندست	وجودم یک سر سوزن نماندست
همه دریاست روشن می‌توان دید	زمن نه جان و نه تن می‌توان دید
(عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۹)	

هرمس می‌کوشد تا به توصیف آدم که همان خداست پیردادزد، اما خود می‌گوید که خداوند را نمی‌توان با کلمات تعریف کرد.

«به تصور درآوردن آtom مشکل است/ تعریف کردن وی غیرممکن است ناقص و فانی / به سادگی دریابد/ کمال جاودان را». (امیری، ۱۳۹۰: ۱۸).

ذات و صفات خداوند بزرگ نامتناهی است اما عقل انسان محدود متناهی است، درنتیجه، موجود متناهی، قدرت احاطه بر موجود نامحدود را ندارد و نمی‌توان در ذات او تفکر کند. وقتی بشر از شناخت نفس خود عاجز است چگونه انتظار دارد که ذات خداوند سبحان را بشناسد. یکی از مواردی که خدای سبحان به انسان خبر داده است که به آن معرفت و شناخت پیدا نمی‌کند ذات حقیقت واجب تعالی است. به‌طور مثال خداوند در سوره‌ی طه آیه ۱۱۰ می‌فرمایند: «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» یعنی نمی‌توان احاطه علمی به حضرت حق یافت و همچنین در سوره‌ی بقره آیه ۲۵۵ آمده است: «وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شاء» یعنی احاطه به علم خداوند، مگر به آن مقدار که خود او خواسته است. بنابراین آیات قرآن از عدم احاطه علمی انسان به خداوند و علم او خبر می‌دهند. مولانا در

دفتر سوم مثنوی گوید:

در وجود از سر حق و ذات او

دورتر از فهم و استبصار کو؟

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۶۹)

### ۲-۳- مقام انسان

منطق الطیر کتاب آموزش آدمی به سمت کمال است که به نحو حماسی طرح گردیده است و باز گشت به فطرت به طور جدی در داستان پرندگان پیش کشیده شده است. عطار معتقد است طریق معرفت عنایتی است از جانب پروردگار که تنها در برابر دیدگان آدمی کشیده شده است سالک از طریق خود شناسی با تحمل رنج و سختی وارد حوزه خودسازی می‌شود آتش عشق چنان جان سالک را در می نوردد که به خواسته‌های عقل ظاهری وقوعی نمی‌نهد عطار با ذکر تمثیل و عنکبوت به انسان نشان می‌دهد که این توانایی در وجود همگان نیست و هر کسی لیاقت پرواز به ساحت الهی را ندارد.

مخالف گردد ز بسیاری راه

«هیچ‌کس را نبود که او این جایگاه

سالک تن سالک جان دیگر است

هیچ ره در وی نه هم آن دیگر است

هر یکی بر حد خویش آمد پدید

لا جرم بس ره که پیش آمد پدید

این یکی محرب و آن بت یافتست»

معرفت اینجا تفاوت یافتست

(عطار، ۱۳۶۸: ۱۹۴)

منزلت آدمی نسبت به سایر باشندگان کره زمین و کل جهان؛ در باور هرمس، عطار و مولوی تنها به واسطه‌ی علم شهودی و گوهر وجودی معنوی او برتر نهاده شده است. تمایز آدمی نسبت به جانداران دیگر از دیدگاه هرمس در آن است که شهود می‌یابد به عالم هستی و قدرت معنوی اندیشه و تفکر را در خود می‌پروراند و با همان اندیشه می‌تواند به معرفت آنوم دست یابد. از این‌روست که آنوم با انسان سخن می‌گوید نه با ماهیان و پرندگان و... . در عرفان ایرانی این امتیاز آدم با تلمیح به داستان آدم و برگزیده شدنش در جمع ملائک به خلافت الهی سرشته شده است و نگاه عاشقانه- عارفانه‌ای در غزل فارسی به ویژه سبک عراقی به این معنا صورت گرفته است. اشعار عطار مملو از مضامینی است

که می توان در آن سیماه انسان آرمانی را نشان داد شیخ فریدالدین عطار یکی از بسیار نظریترین شاعران قرن ششم هجری است عطار بر آن است آدمی باید خصلت های منفی را از خود دور کند با داشتن چنین خصایصی آدمی سعادتمند نمی گردد عطار زشتی ها و دلسردگی ها را به خوک مانند می کند که خوک نماد همه پلیدی ها است می گوید در نهاد هر آدمی این خوک هست باید با تهذیب آن را از خود دور کرد.

خوک باید سوخت یا زنار بست	در نهاد هر کسی صد خوک هست
سخت معذوری که مرد ره نه ای	تو ز خوک خود اگر آگه نه ای
(عطار، ۱۳۶۸: ۷۹)	

انسان گوهری والا و جانی پرتوان دارد می تواند به سوی کمال پیش برود اما وصول به آن بدو سلوک میسر نیست

ز دیبا و زاطلس سر بدر کن	چو برگ توت از موضع سفر کن
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۶)	

از نگاه هرمس، آدمی مختار است و آزاد است در گزینش خوب و بد زندگی خود، آدمی از چنان اعتباری برخوردار است که شریک خدا (آتم) در آفرینش است.

«اراده‌ی آتم بر آن بود که کیهان کامل نباشد/ تا آدمی بهوسیله‌ی معرفت خود ایجاد نظم کند و نقش خود را ایفا کند/ آفریدگار انسان را آفرید تا با او حکومت کند/ و اگر آدمی تماماً به این وظیفه پردازد/ محملى خواهد گشت برای استقرار نظام در کیهان/ این وظیفه‌ی آدمی است که کار آتم را کامل کند» (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۱۲۴، ۱۳۱ و ۱۴۰)

از دید هرمس آدمی یک اعجاز است و موجودی حیرت‌آور و صاحب کرامت است.

هرمس این سخن جسوارانه را می‌گوید که سرشت دوگانه موجب می‌شود که موجود انسانی فوق خدایان قرار گیرد. خدایان اجرام سماوی در مدارات دائمی خویش در آسمان‌ها اسیرنند و هرگز فراتر از آنها نمی‌روند ولی یک موجود انسانی می‌تواند هر دو جنبه را داشته باشد.

«آدمی، خدایی‌ترین همه‌ی موجودات است،/ در میان همه‌ی موجودات زنده،/ آتوم تنها با وی جمع می‌آید/ در رؤیاهای شب فقط با وی نجوا می‌کند/ برای او از آینده خبر می‌دهد/ در پرواز پرنده‌گان/ در اندرون حیوانات/ و نجوا بلوط/ همه‌ی دیگر موجودات زنده/ فقط در یک بخش از کیهان به سر می‌برند/ ماهیان در آب/ حیوانات بر خاک/ پرنده‌گان در هوا/ آدمی در همه‌ی این عناصر رخنه می‌کند/ با حس شهودش/ حتی آسمان‌ها را به مشت خویش دارد.» (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۳۳-۱۳۴)

انسان در جهان‌بینی اسلامی داستان شگفت دارد. انسان تنها یک حیوانی نیست که ناخنی پهن دارد و با دو پا راه می‌رود و سخن می‌گوید بلکه این موجود از نظر قرآن ژرف‌تر و مرموζتر از این است که بتوان آن را با چند کلمه تعریف کرد. قرآن انسان را مدح و ستایش کرده و هم مذمت و نکوهش نشان داده است در حقیقت همین انسان برای رسیدن به کمال باید دارای ایمان و تقوا و عمل صالح باشد تا بتواند به هدف نهایی خود که معرفت حقیقی است برسد و خداوند در همین راستا انسان را موجودی برتر دانسته که این نکته در آیه هفتاد سوره‌ی اسرا بیان شده است: «لَقَدْ كُرِمَنَا بَنِيٌّءَ آدَمَ وَ حَمَلْتُهُمْ فِي الْبَرِّ مُمْنَنْ خَلَقْنَا تفضيلاً». (اسراء/۷۰) (ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آنها را بر مركب بر و بحر سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه‌ای آنها را روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات برتری و فضیلت بزرگ بخشید. گاهی او را برتر از فرشتگان دانسته و گاهی او را از حیوان هم پست‌تر دانسته‌اند و آدمی، خدایی‌ترین همه موجودات است.» (درمیان همه‌ی موجودات زنده/ آتوم تنها با وی جمع می‌آید/ در رؤیاهای شب فقط با وی نجوا می‌کند/ برای او از آینده خبر می‌دهد.» (همان: ۱۳۳).

«سوق درونی انسان به عالم بالا او را همچون مرغی به رقص درمی‌آورد که می‌خواهد با قفس خود به پرواز درآید. صوفی در تلاش خود برای پروازی روحانی، قفس تن را با خود به عالم بالا می‌برد.» (امین رضوی، ۱۳۹۱: ۱۱۴). «علامه طباطبائی در شرح گلشن راز در رابطه با بیت ۲۶۸ می‌آید: این بیت اشاره به سوره‌ی بقره آیه ۳۱ دارد که خداوند

عرفانیات در ادب فارسی / سال سیزدهم، شماره ۵۰، بهار ۱۴۰۱  
می فرمایند: و عَلَمَ إِلَّا سَمَاءَ كُلُّهَا و خداوند [کمالات خود] را به آدم آموخت.  
(سعادت پرور، ۱۳۸۷: ۱۳۰).

خداوند موجودات را برای انسان به تسخیر درآورده است و امر تسخیر را به دست انسان گذاشته است. انسان در حقیقت جان جهان است و همه مظاهر به دور او می‌گردند. قطعاً انسانی که دارای چنین کمالاتی می‌باشد در مرحله اول نبی و چهارده معصوم عليه‌السلام‌اند که هم حکومت تشریعی و هم حکومت تکوینی بر عالم دارند، و دیگران در اثر پیروی از منش و روش آنان می‌توانند چنین کمالاتی را پیدا کنند و حکومت تکوینی داشته باشند. در حقیقت انسان در عین پستی و دنائت می‌تواند در مقام و جایگاه بلندی قرار گیرد.

اما نظر مولانا در مورد انسان چنین است:

«آدم خاکی ز حق آموخت علم» تا به هفتم آسمان افروخت علم

(مولوی، ۱۳۸۷: الف: ۱۴۰)

«آدمی چون نور گیرد از خدا

(مولوی، ۱۳۸۷: ب: ۶۵)

صوفیان انسان را مظہر تمام و تمام حضرت حق دانسته‌اند به‌نحوی که حق تعالیٰ همه‌ی اسماء و صفات در او تجلی کرده است. آنها وقتی آدم می‌گویند منظورشان تنها شخص خاصی که همسر حوا باشد نیست، بلکه مقصود ایشان از آدم، حقیقت انسان است. چنانکه ابن عربی، نخستین فصل از کتاب فصول الحكم را به نام آدم اختصاص داده است، منظورش حقیقت نوعی و کلی انسان است نه یک فرد خاص. غایت و مقصود از آفرینش جهان، انسان کامل بوده است. زیرا انسان در ک روح عالم است و عالم جسد و کالبد آن. و مسلمًا بی‌حضور انسان، عالم زنده و معنی‌دار نیست. زیرا انسان بزرخ میان عالم وجود و حضرت حق و یا جامع خلق و حق است. از این‌رو حق تعالیٰ به او مقام خلافت بخشید. به این معنی که هر فردی از افراد انسان، بهره‌ای از این خلافت دارد ولی خلافت حقیقت از آن انسان کامل است.

«تو ز کَرْمنا بُنِيَ آدم شَهِي  
هم به خشکی، هم به دریا، پا نهی»  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۷۱)

مولوی در آخور کره‌ی زمین که تبعیدگاه آدمی است؛ خران و آدمیان را هم آخور می‌بیند که به جبر آفرینش در کنار یکدیگرند. به آدمیان طنز و تسخیر می‌زند که بدان صاحب چه مقامی هستی گرچه با سایر حیوانات هم آخوری!

خر نهای ای عیسی دوران مترس	آدمی باش و ز خرگیران مترس
حاش الله که مقامت آخور است	چرخ چارم هم ز نور تو پر است
گرچه بهر مصلحت در آخوری	تو ز چرخ و اختران هم برتری
نه هرآن که اندر آخور شد خر است»	میر آخور دیگر و خر دیگر است

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

هرمس می‌گوید: «عقل کیهانی تصویری از آتم است / کیهان تصویری از عقل کیهانی است / خورشید تصویری از کیهان است / آدمی تصویری از خورشید است». (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۳۳) در این معادله‌ی ساده می‌توان عین باور هرمسی را در بیت مولوی یافت.

وصف آدم مظہر آیات اوست»  
(شهیدی، ۱۳۸۰: ۴۶۵)

#### ۲-۴ - تجرید

هرمس در مکافهه‌ای که شرح آن را می‌گوید، به بیان واقعیت تجرید نیز پرداخته است: «حواس من در خواب عرفانی از کار باز ماند / نه یک خواب آلدگی از سر خستگی و بی‌خبرانه / بل یک خلا هوشیارانه و آگاهانه / از جسم خویش رها گشتم / در تفکراتم فرورفتم / و هنگامی که اوچ می‌گرفتم پنداری / هستی بیکرانی را دیدم که مرا ندا داد: «هرمس، در جست و جوی چه‌ای؟ (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۶۱)

مرقی کاشانی در رساله‌ی ینبوع الحیا از زبان هرمس درباره تجرد می‌نویسد: «پس تا در این جهان حسی و عالم کون، از علم و تصور و تمثیل و بحث و آزمایش غافل مشو؛ و به مشغولی به مخصوص معقول حقیقی را فراموش مکن که مقصود و مطلوب بوده است تا بازگشتنت حاجت نباشد بدین عالم برای آموختن و اندوختن دانش، و هر آنگه که آرزومند شوی به لذات حقیقی و شادمانی دائم، خود را برون کن از لباس تیرگی، و پاک شو از بار گران جسمیت، و خود را جدا کن از هر آنچه اختلاف ذات توست.» (کلباسی اشتری، ۱۳۸۶: ۲۰۶)

نظر هرمس این است که حیات انسانی فرصتی است برای حصول به معرفت الله، ولی برای تحقق این هدف الهی ما می‌باید به اسارت خویش در جسم پایان دهیم. قیود و محدودیت‌هایی که از طریق جسم مادی بر روح تحمیل می‌گردد به این معناست که حیات انسانی از مشقات گریزی ندارد.

«هیچ کس نمی‌تواند به رستگاری رسد

مگر آنکه از سر نو به دنیا آید

اگر بخواهی تا بار دیگر متولد گرددی

خود را پاک و بپرا از شداید راهی عالم

(فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۹۳)

عطار تجريد عرفانی را، رهایی از تعینات نفس و پرداختن کامل به حق می‌داند. مجرد شدن از هر چه غیر اوست. هفت شهر عشق عطار، نیازمند به پله‌های نخست عاشقی است یعنی پیش و بیش از هر چیز، بریدن از غیر حق و رهایی از هر دغدغه جز پیوستن به حقیقت. این معنی در ادبیات او کاملاً مشهود است.

«هر دو عالم چیست رو نعلین بیرون کن ز پای

تا رسی آنجا که آنجا نام و نور و نار نیست»

(عطار، ۱۳۴۵ غ ۱۱۱: ۸۳)

این تجرید، نتیجهٔ آگاهی و معرفتی است که روح سالک با دیدن اوضاع خود پس از تقید در دام نفس به دست می‌آورد. آگاهی متضمن کشیدن رنج است و روح با دیدن و شناخت رنج خویش، متوجه عوالم روحانی و دست شستن از دام نفس می‌شود. «وقتی روح مدّتی در این دام ماند؛ پیش می‌آید که از خواب غفلت بیدار شده، ذات خود را مشاهده کند، درنتیجهٔ آن به جوهر نفس خویش آگاهی یابد. این آگاهی روح را به غربتش در این عالم ماده واقف نموده او را بر آن می‌دارد که برای بریدن از تاریکی و یافتن نور چاره‌ای بجوید.» (پورنامداریان، ۱۳۸۷: ۲۷۲)

تجرييد نتيجهٔ اين آگاهي است و سالك را برای گام سپسین آماده می‌سازد. جريده رفتن و دور ماندن از هر آن چيز حجاب راه سالك می‌شود؛ مقدمه‌ی اتصال به سرچشمehی حقیقت می‌شود.

تجرييد اعراض از امور دنيوي و تقرب به خداوند متعال است. انسان تا زمانی که به تجرد خود راه نياfته، نمی‌تواند به توحيد واقعی نايل گردد بلکه همواره سرگرم امور دنيوي و تعلقات آن خواهد بود؛ ولی اگر به تائيد خداوند راه معنویت را با اعمال صالح و پشت با زدن به متعلقات دنيا طی کند با دیده دل می‌تواند نور ايمان را ببیند.

خداوند در سوره فجر آيات ۲۷-۳۰ می‌فرمایند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ \* إِرْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً \* فَادْخُلُنِي فِي عِبَادِي \* وَادْخُلُنِي جَنَّتِي». «ای نفس مطمئنه، \* ارجعي إلى ربک راضيه \* فادخلنى في عبادي \* وادخلنى جنتى». «ای نفس مطمئنه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد و در میان بندگان من درآی، و در بهشت من داخل شو. خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السایرین، تجرید را به سه درجه تقسیم کرده است: اول عبارت است از تجرید کشف شده از هرگونه یقین اکتسابی. درجه دوم تجرید مقام جمع از علم رسوم و درجهٔ سوم، رها شدن از مشاهده مقام تجرید است.

مولانا در چند بیت نظر خود را در مورد تجرید چنین بیان می‌دارد:

«بند بگسل باش آزاد ای پسر      چند باشی بند سیم و بند زر؟»  
(مولوی، ۱۳۸۷الف: ۹۶)

«این جهان خود حبس جان‌های شماست  
هین روید آن سو که صحرای شماست  
این جهان محدود و آن خود بی حد است»  
نقش و صورت پیش آن معنی سد است»  
(مولوی، ۱۳۸۷، الف: ۱۱۸)

فلک چهارم جایگاه نور اعلی و خورشید منیر است که خود مثالی است از آتم در  
اندیشه‌ی مصری هرمس. ترک تن و تعلقات دون دنیوی، در مثنوی معنوی مفهوم اصیل  
تجزید را می‌نمایاند:

«جان مجرد گشته از غوغای تن  
می‌پرد با پر دل بی‌پای تن  
دم به دم از آسمان می‌آیدت»  
آب و آتش رزق می‌افزاید»  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۷)

در دفتر سوم مثنوی داستان موسی و ساحران فرعون را بازگو می‌کند و به معنی تجزید  
اشاره دارد:

«ساحران را نه که فرعون لعین  
کرد تهدید سیاست بر زمین  
او نمی‌دانست کایشان رسته‌اند  
بر دریچه نور دل بنشسته‌اند  
خوش‌تر از تجزید از تن وز مزاج»  
نیست ای فرعون بی‌الهام گیج»  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۲ و ۸۳)

## ۲-۵-نظم خلقت جهان

نظم خلقت جهان، بنیادی هرمسی دارد. «از این دنیای مینوی است که نیرویی نورانی و  
قدسی. افاضه و متجلی می‌گردد، نیرویی که نظم و ترتیب را در میان همه موجودات برقرار  
می‌سازد.» (کربن، ۱۳۸۲: ۷۰) به نظر هرمس آدمی وظیفه دارد در استقرار نظم شریک آتم  
باشد. «فکر نظم زیبا، هماهنگی همه چیز باهم زیاست/ قوت نامحدود نور را دیدم/ که  
جهان منظم بی‌پایان را شکل می‌بخشید و من متحیر شدم» (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۶۳).  
منطق الطیر با قصه آفرینش عالم آغاز می‌شود و به عظمت پدیده‌های آن جهت عبرت  
آموزی و نظم و شگفتی‌هایی که در آن وجود دارد برای انسان‌ها پیام تأمل و تدبیر دارد.

«آسمان چون خیمهٔ بر پای کرد  
بی ستون کرد و زمینش جای کرد  
مهرهٔ انجم ز زرین حُقّه ساخت  
با فلک در حقّه هر شب مهره باخت»  
(عطار، ۱۳۶۸: ۱)

هرمس در مکاشفه‌ای رازآمیز شاهد خلقت جهان است. این مکاشفه او به معنای درک عقلانی نیست بلکه مبتنی بر تأمل و مراقبه است. هرمس در مورد نظم سخن می‌گوید که خلقت جهان هیچ‌گونه عیب و نقصی ندارد و هر چیزی سر جای خود و در مکانی معلوم قرارگرفته است. هرمس می‌خواهد با تأمل در نظم و زیبایی فوق العاده آن، خدا را، بشناسیم. او می‌گوید: «جهان اثر سترگ و بزرگی است که به وسیله‌ی هنرمندی ناشناس تدوین شده است.» (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۸۲) (برای شناخت وجود آتوم در اندیشه در او تأمل ورز/ بر نظم بی نقص کیهان نظاره کن؛) (همان: ۸۵)

هرمس در جایی دیگر می‌گوید:

«خورشید خدای اعظم در آسمان است/ چون پادشاهی که جملگی احترامش کنند. / با این وصف، این خدای توانا بسی فروتنی کند/ به ستارگان کوچکتری که بر گرد او می‌چرخند/ کیست که با چنین حرمتی طاعتش می‌کند؟ / هر ستاره در محور معلوم خویش در فضا می‌چرخد/ چرا همه‌ی ستارگان به همین راه نمی‌روند؟ / کیست که برای هریک، مکانی خاص خویش معلوم کرده است.» (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۸۶)

هرمس هم‌چنین در مورد چهار عنصر، آب، خاک، باد، آتش و همچنین هیولا که قوه‌ی قبول صورت عناصر است سخن می‌گوید. از نظر او چهار عنصر زاده‌ی نظم‌اند و چرخش افلاک هفت‌گانه نیز حاصل نظم است.

«در تاریکی اعماق دیدم/ آب‌های آشوبناک بی‌شكل را/ که با نفس ملایم و هشیار قدرت الهی جاری شد/ کلمه‌ی آتوم به درون آب‌های خروشان افتاد/ آنها را به انواع شکل‌ها حامله ساخت/ با هماهنگی کلمه نظم یافتد/ چهار عنصر به وجود آمدند، / باهم عجین شدند تا ابناء مخلوقات زنده را بیافرینند/ عنصر آتش/ چونان صور فلکی ستارگان

مشکل گردید، و خدایان هفت جرم سماوی به گردش درآمدند/ به اراده‌ی آتم، عناصر طبیعت به دنیا آمدند/ به سان انعکاس‌هایی از این فکر نخستین/ در آب‌های توانایی. / این‌ها نیز اشیای نخستین‌اند/ اشیای اول/ نخستین قوانین کل جهان. // (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۶۴) نظام و اهمیت وجود آن در ساختار کیهان و جهان از سویی به دیدگاه هرمسی و از دیگر سو به باورهای آیین‌های تشرف کهن همچون میترایی مرتبط می‌شود. در آیین میترایی نظام اساس تدویر کیهانی است و میترا نظام و داور کیهان است. پایه و بنیاد این باور تقدس نظم؛ در همه‌ی آیین‌های شرقی کهن مشترک است.

تقدیم اعتدالین در ترسوس؛ که تحت تأثیر دیدگاه‌های اخترشناسانه‌ی آیین مهرپرستی قدیم بود با قدرت تمام ادامه داشت و همین دلیل محکمی بر پرستش ایزدمهر به عنوان شاه سیارات و نظام حرکات سیارگان به شمار می‌آمد. «خدایی که قادر به کنترل ستارگان باشد، قادر به کنترل حیات بر روی زمین نیز هست... تو می‌توانی گره‌های کور را باز کنی، تو می‌توانی توفان‌های فورتون را فروینشانی، جلوی ادوار بدخواهی ستارگان را بگیری. تو گوی کیهان را می‌چرخانی، تو خورشید را منور می‌سازی، ستارگان با نظم به فرمان تو در حرکتند.» (اولانسی، ۱۳۸۵: ۱۳۰)

مولوی نیز به نظام بودن مهر و خورشید در افلک؛ اشاره دارد و می‌پنداشد اگر خورشید یکسر مو از مدار خود منحرف شود، کل رشته‌ی کیهان از هم می‌پاشد.

«آفتاب اندر فلک کژ می‌جهد	در سیه‌رویی کسووش می‌دهد
ابر را هم تازیانه آتشین	می‌زنندش کانچنان رو، نه چنین»
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۳۶)	

این نظم که در ذرات کائنات ساری و جاری است؛ آینه‌ی جمال روی جانان است و اقتدار او را می‌نمایاند. تجلی مدیریت خالق در نظم موجود در کائنات بن‌مایه‌ای است عرفانی که در سخن مولوی و حافظ نیز همسان شبستری و عطار و هرمس، دیده می‌شود. مولوی می‌پنداشد سبب‌دانی و شناخت سبب‌ها و مسبب اصلی؛ راهی است که بدان می‌توان

به حضرت حق رسید. دیدن نظم کاینات و مسبب این نظم و انتظام، حیرت آدمی را در پنهانی گیتی می‌کاهد و به شناخت خالق نزدیکتر می‌کند.

دید کاینجا هر دمی میناگری است

حیرت تو ره دهد در حضرت

(مولوی، ۱۳۸۷: ۴۴)

«دیده‌ی دل کو به گردون بنگریست

از سبب دانی شود کم حیرت

چشم‌ه کرده سینه‌ی هر زال را

چشم‌ه کرده باطن زنبور را

تو بر این قانع شدی ای بوالفضلول

(همان: ۸۲ و ۸۳)

«شیر داد و پرورش اطفال را

انگبین داروی تن رنجور را

تا از این‌ها پی بری سوی اصول

خداؤند در سوره حجرآیه ۸۵ می‌فرمایند: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَمَابَ يَنْهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ»

«وما آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دوست، جز به حق نیافریدیم». نظر مولوی در مورد

نظم خلقت جهان چنین است:

با من و تو مُرْدَه، با حق زنده‌اند

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۲)

«باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند»

زانکه حق فرمود: ثُمَّ أَرْجَعَ بَصَرَ

بارها بنگر، ببین هل مِنْ فُطُور؟

پاره‌ای بنگر چو مرد عیب‌جو»

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۴)

«اندر این گردون مکرر کن نظر

یک نظر قانع مشو زین سقف نور

چون که گفت کاندر این سقف نکو

## ۶-۲- پیر و مرشد

نخست‌بار در نوشته‌هایی که از هرمس نقل کرده‌اند به شخصیت راهنمای فرزانه یا

آنچه پیش می‌نامند در مکتب هرمسی می‌توان رسید. این پیر راهدان فرزانه که در رویا بر

هرمس ظاهر شد و تعلیم معنوی او را به دست گرفت بعدها در آیین‌های دیگر تشرف و

رازنک در اندیشه‌های سهورده و اعقاب عرفانی او پدیدار شد و در شعر منطق الطیر

عطار به روایت شیخ صنعت پیوست. «زینه‌ی هفتم در آین مهری زینه‌ی پدر یا پیر است؛

پیر ساختی دیگر از واژه‌ی پدر است. کسی که می‌توانسته رنج‌های آینی را برتابد و پیروزمند از هفت آزمون بزرگ بگذرد، به پایگاه پدری یا پیری می‌رسیده است و به رهایی دست می‌یافته است.» (کزاری، ۱۳۸۰: ۱۸۷)

فاش نکردن اسرار از صفات مشترک هفت گامه‌هاست. صفتی که سالکان طریقت بدان آراسته‌اند و تا به دوران ما دوام آورده است.

«سکوت و عدم افشاری راز در گام دوم سلوک به داوطلبان تشرف آموخته می‌شود. عیاران و جوانمردان نیز بیش از این به خصیصه حفظ اسرار پای بند بودند و گفته‌اند: موی سبیلشان را بلند نگاه می‌داشتند تا پوششی باشد بر دهان و حافظ اسرار.» (منصوری، ۱۳۸۹: ۲۵۱) در حدیث آمده است: «راز تو مایه‌ی شادمانی تو است، اگر آن را بپوشانی؛ ولی اگر آن را فاش کنی مایه‌ی هلاکت و نابودی تو خواهد بود.»

و اما نظر عارف بزرگ مولانا در باب سکوت:

«سر غیب آن را سزد آموختن      که ز گفتن لب تواند دوختن»  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۵۷/۳)

می‌داند که رؤیاهای صادقه و حاصل مکاشفه‌های عرفانی اش را به مردم می‌آموزد و حکمت و فلسفه‌ی مکتب خود را در اختیار کسانی می‌گذارد که قرار است از تاریکی بیرون آیند. «از تو [آتم] می‌خواهم مرا از خود دور نسازی / تا روشن سازم آنانی را که در تاریکی اند. / به آنان گفتم برخیزید / و بذرهای حکمت را دریابید / که با این تعالیم در شما خواهم کاشت.» (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۶۶)

در تشرف به اسرار خلقت، هرمس شهود الهی خود را از وجود اعلیٰ در می‌یابد. به او گفته می‌شود که این معرفت می‌تواند آنانی را نجات بخشد که در تاریکی زندگی می‌کنند. هرمس می‌بایست راهنمای روحانی همه اینانی بشر گردد.

او در این باره می‌گوید: «مقهور هیبت و حرمت اش، دعا کردم / از تو می‌خواهم که مرا از خود دور نسازی / و از این معرفت وجود حضرت / تا روشن سازم / آنانی را که در

تاریکی‌اند/ سپس با درک قدرت وی در خویش/ شروع به سخن گفتن کردم/ گوشیه گیران در کلماتم سخره زدند/ و دیگران در پیش پایم به زانو افتادند/ به آنان گفتم برخیزید/ و بذرهای حکمت را دریابید/ که با این تعالیم در شما خواهم کاشت.» (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۶۶)

در منطق الطیر عطار هدهد مرغ راهدان نmad پیر طریقت است. به تمامی مسیر سلوک آشنایی دارد و رازهای سربستهٔ طریقت را می‌شناسد. اوست که مرغان پراکنده را به شناخت خود و نهایتاً شناخت حقیقت آگاهی می‌دهد و عشق و معرفت را به مرغان هدیه می‌دهد و به مرغان چهره‌ی سیمرغ، نmad حقیقت مطلق را می‌شناساند.

در پس کوهی است نامش کوه قاف  
او به ما نزدیک و ما زو دور دور»  
«هست ما را پادشاهی بی‌خلاف  
نام او سیمرغ، سلطان طیور

(عطار، ۱۳۸۸: ۹۱)

### ۳- نتیجه

حاصل این مقاله آن است که خط سیر عرفان ایرانی به شهاب الدین سهروردی می‌رسد که سهروردی آن را حکمت اشراق یا حکمت خسروانی نامیده است لذا بیشتر شاعران سبک عراقی که در این نمودار قرار دارند هرمسی می‌گویند. چیزی که ساختار هرمسی را شکل می‌دهد حاوی ویژگی‌ها یا بن‌مایه‌هایی است که مبنای کارشان استحاله می‌باشد و در این پژوهش به برخی از آنها پرداخته شده است. موضوع اصلی این پژوهش بررسی ابن مایه‌های هرمسی در اشعار عطار و مولوی است. از جمله دستاوردهای این پژوهش نشان دادن هماهنگی کامل عطار و مولوی در پیروی از سنت‌های هرمسی است، دیگر عاملی در تقرب و نزدیکی به خداوند جهت آمادگی معنوی برای عروج به مبدأ آغازین بوده است و سرانجام حراست از میراث کهن ایران باستان بوده است که به روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای تدوین گردیده است.

**کتاب‌نامه**

- قرآن مجید
- احمدی افزادی، مسعود، (۱۳۹۵)، مقایسه اندیشه‌های هرمسی با مولانا، وب سایت احمدی افزادی.
- امین رضوی، مهدی. (۱۳۹۱). سهروردی و مکتب اشراق. چاپ ششم. تهران: مرکز.
- امیری، رضا، (۱۳۹۰)، «تاریخ فلسفه»، پرتال جامع علوم انسانی، ش چهارم، سال اول، ص ۲۴.
- اولانسی، دیوید. (۱۳۸۵)، «پژوهشی نو در میترایرستی». ترجمه: مریم امینی. چاپ دوم. تهران: چشممه.
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۶، رمز و داستان‌های رمزی در ایران، تهران علمی فرهنگی.
- راستگو، محمد. (۱۳۸۳). عرفان در غزل فارسی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی
- رضی، سید هاشم. (۱۳۸۴). حکمت خسروانی. چاپ سوم. تهران: بهجت.
- سعادت پرور، ۱۳۸۷، کتابشناسی، تهران، طهوری.
- شهیدی، سید جعفر، ۱۳۸۰، شرح مثنوی، دفتر ششم، چ دوم، تهران، علمی فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۴۵). دیوان عطار. به کوشش فروزانفر بدیع‌الزمان. تهران: نگاه.
- منطق الطیر، سید صادق گوهرین، چ ششم، تهران، علمی فرهنگی.
- مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ
- پنجم، تهران، سخن.
- الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- اسرارنامه، تصحیح شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

- غلامپور آهنگر کلایی، لیلا، (۱۳۹۵)، تحلیل کهن الگوی خویشتندر منطق الطیر عطار، دوره ۴۹، ش ۳، پیاپی ۱۹۴، صص ۷۱-۴۵.
- فرک، تیموتی و گنلی، پیتر. (۱۳۸۴). هرمیکا حکمت مفقوده فرعونان. ترجمه: فریدالدین رادمهر. تهران: مرکز.
- کلباسی اشتربی، حسین. (۱۳۸۶). هرمس و سنت هرمسی. تهران: علم.
- کربن، هانری، (۱۳۸۲). روابط حکمت اشراف و فلسفه ایران باستان. ترجمه: احمد فردید و گلشن عبدالحمید. چاپ دوم. تهران: علمی فرهنگی.
- کزاری، میر جلال الدین، (۱۳۸۰)، از گونه‌ای دیگر، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- محبی، مصطفی. (۱۳۸۹). «هویت و اندیشه هرمس». دانشگاه پیام نور.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۸۷) مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، چاپ نهم، تهران، مهارت.
- (۱۳۸۸) غزلیات شمس تبریز، گزینش و تفسیر: محمد رضا شفیعی کدکنی، جلد اول، تهران ، سخن.
- مهاجریزاده، غزال، (۱۳۹۴)، ساختار هرمسی در عرفان ایران، علمی پژوهشی، ش ۲۱.
- نصر، سید حسین، ۱۳۸۵، معارف اسلامی در جهان معاصر، چاپ چهارم، تهران، علمی فرهنگی.
- هاتف اصفهانی، احمد. (۱۳۹۴). دیوان اشعار. تهران: همگام.

## References

- Holy Quran
- Ebrahimi Dinani. (1987/1366 SH). Radius of thought and intuition At Philosophy Sohravardi. Print Second. Hekmat Publications.
- Ibn Nadim. Muhammad bin Ishaq. (2002/1381 SH). The Iist. Translator: Mohammad Reza Todjed. Tehran. Mythology.
- Amin Razavi. Mehdi. (2008/1387 Sh). Sohravardi and Shining School. Translator: MojaduddinKiwani. Print Fourth. Tehran. Center Publication.
- Eliade. Mircha. (2010/1389 SH). The myth. Dream. Mystery.

- Ahmadi. Atefah. And ets. (2019/1398 Sh). Investigating Sohrawardis intellectual Foundations With the influence of Hormesis School. Stylistic of Persian Poetry and Prose (BaharAdb). ShSecond. The Period 12. (in a row/44). PP 371-391.
- Pūrnāmdāriyān, Taghī. (2007/1386SH). "RamzVaDāstānhāyeRamzī darAbabeFārsī" (Mystery and mysterious stories in Persian Literature). 6th ed. Tehrān: Elmī-Farhangī.
- Talbov Michael,(2010/1389SH), H0l0graphic world, Chap 16. Tehran, Hermes.
- Tīmūtī, Ferek and Gandī, Peter. (2014/1384SH). Hermetica, "HekmatMafqūdeyeFer'ūnān" (The lost wisdom of the Pharaohs). Tr. By Farīd-Al-DīnRādmehr. 2th ed. Tehrān: Makaz.
- Titus,Burkhart, (2010/1389SH), (Alchemy, the science of life, the science Of the World, Tr, Golnaz Raad Azarakhshi, Parvin, cr0ss border print,Third,Tehran,pub.
- Chittik William, (2010/1389SH), The mystical way of knowledge ibn Arabi s point ofview, Tr Mehdi Najafi Maple, Tehran, Gamy.
- Hosseini. Sayeda Behnaz, (2013/1392SH). Study of Hermas in sohrvardi s thought, history of philosophy, No 2, pp 29-44.
- Rasgo M0hammad, (2013/1383SH), Mysticism in Persian Ghazal, print 3, Tehran, Behjat.
- Stary jalal, (2008/1378SH), A research on the story of Sheikh sanan and Tersa s daughter, Tehran, center
- Sajjadi, jafar, (1972/1350SH), A Dicti0nanary of mystical terms and expressions, The ran, purity.
- Sajjadi ziauddin, (1972 /1372SH), An intr0ducti0n on Mysticism and Sufism, second edition, Qom..
- Senai Ab ual Ma idam Dud Bin Adam, (1981/1359SH), Hadiqa al Haqiqah and shariah al Tariqah, correction: Mohammad Taghi Madras Razavi, Tehran, university.
- Sohravardi Shahabuddin yahya, ( 1969 /1348SH), collection of works of sheikh Ashraq, correction, Seyyed Hossein Nasr, cover 3, Tehran.
- Attar Fariduddin M. bin ib Nishaburi, (2013/1383SH), Altair s logic, M.R Shafiei Kodkani, Tehran, speech.
- Ain al Qadat. Hamdani A.b M,(1994/1373SH), Arrangements, Translator: Afif Asiran, pr 4,Tehran, Man...

- Gholampur BlaekSmiys th Kalai, Leila, and PartnerS, Analysis old Self at Altair s logic Attar Literary essays of Ferdowsi university of Mashhad, the period 49, No 3, in a row 10. Pp 71-45.
- Ferozanfer Badeel Zaman, (1994/1337SH), Summary Of Masnavi, Tehran, mythology.
- Flankei Victor, (2010/1391SH), The nature of man and his transcendental needs from the point of view of viktor Flanket, Research seminary. No 4, (in a row 12),pp 5-32.
- Qashiri, Abdul karim bin Hawazen,(2010/1391sH), Gushiriyah treatise, Tr: Bu Ali Hassan Ibn Ahmad Osmani, correction: M Mohabati, Tehran, Hermes.
- Kalbasi Ashtrey, (2007/1386 SH), Hermes and tradition, Hermes, Tehran, N Science.
- Kabir Yahya, (2009/1388SH), Mysticism and sacred knowledge, pr 2, Qom, Religious press.
- Guharin Honest, (2009/1388SH), Explanation of Sufism terms, cover 9, Tehran, the visitor
- Rose gold, Iraj, (1999/1377SH), The history of witchcraft, Tehran, Marha
- Moeen Mohammad, (1975/1353Sh), PersianCulture(intermediate), cover 4, chap 2, Tehran, Sepehr.
- Molvi jalal al din, (2003/1382SH), on the edge of Masnavi, Description: Karim Zamani, Cover 2, Tehran, drop.
- Molvi jalal al din Mohammad Balkhi, (2008/a.1387SH), Masnavi Spiritual, First, M . IStilami, chap 9, Tehran, Preheat.
- Molvi jalal al din Mohammad Balkhi,(2008/B1387SH), Masnavi Spiritual, First2, Chap 9, Tehran, preheat.
- Molvi jalal al din Mohammad Balkhi,(2008/c1387SH), Masnavi spiritual, First3,Chap 9, Tehran, Preheat.
- Molvi jalal al din Mohammad, Balkhi, (2008/D1387SH), Masnavi spiritual, Firs4, ,Chap 9, Tehran, preheat.
- Mohebe Mostafa, (2010/1389SH), The identity of Hermes and the thought of Hermes, light Courier, Humanities, No 3, pp 124-109.
- Immigrant-born Gazelle, (2015/1394SH), Hermetic structure in Iranian Mysticism, Scientific journal (Ministry of Science), pp 181-214.

- Nasr Hossein, (2006/1385SH), Contemporary Islamic teachings, Chap 4, Tehran, Scientific and Cultural.
- Hamai jalal al din,(2015/1394SH), Molavi Namah, Cover 2, Chap 11, Tehran, Homa..