

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی
سال دوازدهم، شماره ۴۷، تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۷۳-۹۶

بررسی بن‌مایه‌های هرمسی در سه قله عرفانی حدیقه الحقیقه، منطق الطیر و مثنوی

محمود تقی پوربدر^۱

شهین قاسمی^۲

فرزانه سرخی^۳

چکیده

هرمس (هرمتیسم) فلسفه و مذهبی است که بر اساس نوشته‌های هرمس «تریسمگستوس» ایجاد شده‌بود. ایده‌های هرمس از قبیل روش‌های کنترل طبیعت، تأثیرگذاری بر ستارگان و نیروهای طبیعی بوده و این عامل، جلب توجه دانشمندان را به سحر، در ایجاد جنبه‌های عملی (هرمس) سبب گردیده‌بود. عدم هرگونه امتیاز بین صفات و اسماء در ذات باری تعالی از جمله مشارب فکری هرمس به‌شمار می‌آید. این پژوهش بن‌مایه‌های هرمسی مانند: تجلی، کیمیا، استحاله و... را در حدیقه الحقیقه سنایی، منطق الطیر عطار و مثنوی معنوی مورد بررسی قرار داده است. پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای می‌باشد. یافته‌های پژوهش نشان داد که اندیشه‌های هرمسی در آثار مذکور وجود دارد و مضامینی چون: خویش‌نگری، ابن‌الوقت بودن، مرگ قبل از مرگ، حراست از میراث ایران باستان و... را شامل می‌شود. این ویژگی‌ها در تعامل با عرفان اسلامی، اعتلا، جذابیت و روشننگری جامعه را به‌همراه دارد.

واژگان کلیدی: هرمس، اندیشه‌های هرمسی، عرفان، سنایی، عطار، مولوی.

۱. دانشجوی دکتری 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. (نویسنده مسئول)

sh.ghasemi@iauahvaz.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران. fa.sorkhi1358@iau.ac.ir

تاریخ پذیرش

۱۴۰۲/۵/۲۷

تاریخ دریافت

۱۴۰۲/۳/۱۴

۱- مقدمه

«عرفان یک مکتب فکری فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است. آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود». (سجادی، ۱۳۷۲: ۸). مکتب هرمسی بارور از انسان‌شناسی متعالی بر پایه تعلق روح به عالم ماوراء و تأکید بر وجود پروردگاری دانا و تواناست. «در قرون وسطی نام هرمس نزد مسیحیان، مسلمانان و یهودیان به‌عنوان بانی و مؤسس حکمت و علم تلقی می‌شد». (نصر، ۱۳۸۵: ۵۹)

هرمس فردی حکیم بود که دانشمندان معروفی چون؛ جابرین حیّان، ابن سینا، سهروردی و... از شاگردان مکتب او به‌شمار می‌روند. مبنای کارش بر استحاله است. این مکتب بر مبنای «شهود» و «اشراق» می‌باشد، حاوی مجموعه‌ای از آرای یونانی، یهودی، گنوسی و... است که در ساختار آن سهیم می‌باشد. پیروان او در هر دیار و از هر مذهبی که بودند او را یک پیامبر آسمانی و مبشر اسرار الهی و علوم ملکوتی می‌دانستند. (همان: ۶۱) در رابطه با ورود هرمس در میان مسلمین «با اشاعه معارف جهان قدیم در تمدن اسلامی، نام هرمس و نوشته‌های منسوب به او نیز بین مسلمین گسترش یافت و در کتب دینی و تاریخی و فلسفی و علمی از او یاد شد. علمای اسلامی او را اخنوخ یا ادریس نبی^(ع) می‌دانستند که در قرآن بدو اشاره شده است». (همان: ۶۶) سبائیان حرّان کسانی بودند که (هرچند به‌خاطر موقعیت خود) آثار مربوط به هرمس را در میان مسلمین منتشر می‌کردند. سهروردی اهدافی را در کار خود دنبال می‌نمود، از جمله؛ احیای فلسفه‌ای که در شرف نابودی بود، پاسداری از میراث ایران باستان، معرفی شخصیت‌های علمی ایران باستان و...

سهروردی در فلسفه اشراق خویش، مفاهیم ایران باستان را با مفاهیم قدسی تبیین کرد لذا به همه کسانی که در نمودار حکمت اشراق قرار دارند، هرمسی گفته می‌شود. بدین جهت سنایی، عطار، مولوی و... از میراث‌داران حکمت هرمسی به‌شمار می‌آیند. هرمس می‌گوید: ما یک آدم زمینی داریم که انسان بیرونی متشکل از مшти گوشت و استخوان‌پاره

است، و دیگر سو انسانی مینوی پنهان در قطب ناهمساز انسان جسمانی، به طوری که اعضای مادی مانند گوش، چشم و ... نمی‌توانند ندای جان مینوی را دریابند تنها کسانی می‌توانند شنوای اندرزهایش باشند که حواس و اندام‌های روحانی بیابند و این منوط به خواسته و اراده فرد است (کربن، ۱۳۷۹: ص ۳۲ الی ۳۴). هدف از این جستار، نجات اصالتی است که امروز بیش از هر زمان دیگر بشر را در رنج و شکایت از جدایی‌ها آشفته کرده‌است، و نشان از خوگرشدن با جهان بیرونی است که او را در خطر شیب تند خودبیگانگی و رذالت قرار داده است. بشر عهد باستان، رستگاری آدمیان را در تطهیر و تزکیه نفس خویش می‌دانست، در حالی که انسان عصرجدید، عصر مدرن صنعت و تکنیک، خویش‌نگری را از یاد برده‌است. راه عرفانی شدن «عشق» تحمل رنج‌ها و تلاش‌ها در سمت و سوی اتحاد و یکی شدن در بازگشت به «وصال» الهی است. الیاده می‌گوید: «یکی شدن با زمان ازلی به شخص نیروی مینوی می‌بخشد که هدف آن تولد نمادینی دوباره‌است». (الیاده، ۱۳۸۸: ۸۲)

«چون شدند از کُلِّ کل پاک آن همه یافتند از نور حضرت جان همه»

(عطار، ۱۳۸۳: ۴۲۶)

فیزیک نوین معتقد است «هر یک از ما در بر گیرنده کل کائنات است، آن‌چنان که عرفا می‌گفتند به جای جستجوی واقعیت روحانی در «آنجا»، «آنجا» را باید در «خود» جست». (تالبوف، ۱۳۸۳: ۳۶۶)

سنایی، عطار و مولوی بن‌مایه‌های هرمسی را در شیواترین طریق ممکن در تفهیم مقاصد عالی انسانی در اشعار، یا داستان‌ها، به مخاطبان‌شان بیان نموده‌اند. بررسی ویژگی‌های عرفان هرمسی موضوعی است که این مقاله بنا دارد آن را در حدیقه الحقیقه سنایی، منطق الطیر عطار و مثنوی معنوی مولوی مورد بررسی قرار دهد. شاعران مذکور از جمله شاعرانی هستند که چهره تابناک آنان پس از گذشت قرن‌ها بر فرهنگ و ادب ایران زمین، بلکه جهان سایه افکنده است. اساس کار این تحقیق بیشتر پرداختن به جنبه معنوی و کاربردی آن است چرا که می‌خواهیم بدانیم به عنوان مثال «کیمیا» یا «استحاله» همان‌طور که در مادیات تحول

می‌آفریند در معنویات و ابعاد غیر مادی انسان هم می‌تواند تأثیر بگذارد؟ شاعران مذکور، شیوه تحول‌آفرینی را از این طریق در قالب داستان و اشعار نغز بیان کرده‌اند.

۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

پاسداری از میراث ایران باستان، تعالی بخشیدن به فرهنگ اعلای انسانی-اسلامی جوامع، آشنایی با اندیشه‌های هرمسی در فهم و درک بهتر متون، از جمله اهداف این پژوهش است. پرسش‌های پژوهش نیز از این قرارند:

- آیا در شعر سنایی، عطار و مولوی اندیشه‌های هرمسی تأثیر داشته است؟
- آیا تلفیق عرفان هرمسی با عرفان اسلامی تأثیری در ارتقای فرهنگ انسان‌ها داشته است؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

با توجه به جایگاه عرفان هرمسی در ایران باستان و نقش آن در شعر شاعران صاحب‌نامی چون سنایی، عطار و مولوی بررسی آن در آثار شعرای ایرانی ضروری است و در سه اثر مورد مطالعه در این پژوهش، این موضوع بررسی نشده است. اما برخی پژوهش‌های مرتبط با اندیشه هرمسی از این قرارند:

احمدی و دیگران (۱۳۹۸) «بررسی مبانی فکری سهروردی با تأثیر از مکتب‌هرمسی». این پژوهش یک مطالعه تطبیقی در زمینه آرا و عقاید سهروردی با اندیشه‌های هرمسی است. نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که تأثیرپذیری شیخ اشراق از مکتب‌هرمسی بیش از آن چیزی است که خود در آثارش بیان نموده است. مهاجری زاده (۱۳۹۴) در مقاله «ساختار هرمسی در عرفان ایرانی» به بیان ویژگی‌های هرمسی در عرفان ایرانی که سبب ایجاد یک ساختار در عرفان ایران شده، پرداخته است. حسینی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی هرماس در اندیشه‌های سهروردی» هرمس را در اندیشه‌های یونانی، سپس نحوه ورودش را به نبوت اسلامی بیان کرده است. محبی (۱۳۸۹) در مقاله «هویت و اندیشه هرمس»، بازتاب اندیشه‌های هرمسی را در گونه‌های مختلفی چون اساطیر، تاریخ، کتاب مقدس و... بررسی کرده است.

۲- بحث اصلی

۱-۲- تجلی (آیه نشور)

«تجلی نور مکاشفه‌ایست که از باری تعالی بر دل عارف ظاهر می‌گردد، و دل را می‌سوزد و مدهوش می‌گرداند». (سجادی، ۱۳۵۰: ۱۱۸) تجلی یکی از نقاط محوری تفکرات ابن عربی به‌شمار می‌آید و همه تفکرات او بر حول این محور می‌چرخد. در عبارتی دیگر، «تجلی روندی است که طی آن حق خود را در صورت‌های عینی‌تر ظهور می‌دهد». (کبیر، ۱۳۸۸: ۴۰۸). تجلی نیز یکی از مضامین و بنیادهای محوری در باور هرمس و معتقدات هرمسی به‌شمار می‌آید. «از دید عارف، عارف عاشق، پدیده‌های جهان همه رنگ‌ها و نقش‌های گوناگون دارد همه یک فروغ ساقی‌اند که در جام جهان پرتو افکنده است و هر کدام از آن نمایه و نشانه‌ای از جمال و جلال اویند؛ آینه‌ای از نوال و کمال حق و به زبان اصطلاح، همه مظهر اسماء و صفات اویند». (راستگو، ۱۳۸۳: ۸۸) تجلی و متجلی ارتباط نزدیکی با هم دارند «وقتی خدا خود را متجلی می‌سازد شیء این تجلی را با استعدادی که برای دریافت آن دارد می‌پذیرد و این استعداد بر حسب خود شیء تعیین می‌یابد». (همان: ۱۹۷) در اعتقادات هرمسی «آتوم» در هستی حلول می‌کند و با آنها همگن و همذات است به عبارتی می‌توان گفت: تجلی خداوند در روح و روان آفریده‌های خود آشکار است.

در باور هرمس تجلی همان «طباع تام» است. «وقتی هرمس از معلم روحانی خود در یک حالت خلسه و مشاهده می‌پرسد تو کیستی، در پاسخ وی گفته می‌شود «من طباع تام تو هستم». طباع تام جز حقیقت کلی و مجرد انسان چیز دیگری نمی‌باشد». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۶۳۱) در باور مولوی همه چیز به حکمت و مشیت الهی بستگی دارد، کائنات جلوه‌های مشیت اویند. در جسم خاکی جریانی به وجود می‌آورد که تبدیل به جان می‌شود و خورشید تابان دچار کسوف می‌شود.

«گفت با جسم آیتی تا جان شد او گفت با خورشید تا رخشان شد او»

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۱۶۱)

در مشرب فکری عرفا لازمه تجلی حق تعالی منوط به از خود بدرآمدن سالک و محو در او شدن است. ابراهیم ادهم به مردی گفت: «خواهی تو از جمله اولیا باشی؟ گفت خواهی، گفت اندر هیچ چیز دنیا رغبت مکن و نه اندر آخرت و با خدای گرد و نفس خویش فارغ دار، وی را و روی بدو کن تا بر تو اقبال کند و تو را ولی خویش کند». (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۹۳) ایرانیان باستان برای فروغ تجلی حق بر خویش، قربانی کردن و عبادات‌شان برای اهورامزدا بر بلندای کوه‌ها انجام می‌گرفت. عقل سرخ سهروردی به این نکته اشاره دارد، می‌گوید: «گفتم ای پیر از کجا می‌آیی؟ گفت: از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آن جایگاه بود، اما تو فراموش کردی». (سهروردی، ۱۳۷۶: ۱۰ و ۱۱) ارتباط کوه قاف و عبادت می‌تواند یادآور بهشت گمشده آدم با زمان مینوی باشد. در حقیقت جلوه‌گاه کوشش دست‌یابی به حق است. عطار در وادی هفتم، «طلب» می‌گوید: وقتی سالک تمام معلوم را از دست داد آن وقت جان مہیای تجلی حق را می‌یابد.

«چون دل تو پاک گردد از صفات تافتن گیرد ز حضرت نور ذات»

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۸۱)

«ذکر نام‌های خداوند باعث تحولی درونی است که روح انسانی را آماده پذیرش نور حق می‌کند سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید حتی رسول خدا پیش از دریافت وحی مدام ذکر می‌گفت» (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۱۹) در بیانات هرمس شرط رسیدن به نور (تجلی) راهنمایی پیر و مرشد لازم و ضروری است. «در پی امن و آزادی باش، آنجا لنگر بینداز و راهنمایی بیاب تا تو را به منزلگاه معرفت برساند، آنجا به قلب خویش خواهی دید فروغ تابناک روشنایی را». (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۸۰)

تجلی در مشرب مولوی باور دیگری را می‌طلبد وی معتقد است رشد و تعالی تنها مختص انسان‌های سالکی هم‌چون موسی^(ع) نیست موجودات نیز در پرتو انوار تجلی الهی قرار می‌گیرند، همان‌گونه که کوه طور آنگاه که خداوند بر او تجلی می‌کند به رقص در می‌آید؛ یعنی به کمال می‌رسد:

«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»
 (مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۱۳۴ و ۱۳۳)

محدودیت حواس ظاهری امکان درک هر چیز را ندارد، باید گامی فراتر گذاشت تا به مرتبه «فهم» نایل شد. در معرفت‌شناسی نیاز مبرم به درک «فهم» است، امام علی (ع) در نهج‌البلاغه فرماید: «تَتَلَقَّاهِ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعَرَةٍ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۷) فهم‌ها او را درمی‌یابد نه حواس ظاهری. در اینجا امام به‌جای کلمه «رؤیت» کلمه «تَتَلَقَّاهُ» یعنی؛ (دریافت کرد) را به کار برده‌است. این می‌فهماند که معرفت الهی از طریق دریافت صورت می‌گیرد:

«گفتم از عریان شود او در عیان نه تو مانی نه کنارت نه میان
 آرزو می‌خواه، لیک اندازه خواه برنتابد کوه را یک برگ کاه»

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۱۰۱)

تا زمانی که هستی و تویی انسان محو در اوایی (خدا) نگردیده و به «هیچ» بودن خود معترف نگردد، تجلی صورت نمی‌گیرد. در عالم عرفان با دنیایی رو به رو هستیم که همه چیز در آن حیات دارد، هیچ چیز در آن گنگ و خاموش نیست. در جهان‌بینی سنایی عالم هستی تجلی حق است، و در مشرب فکری او تجلی عبارت از: مردن از مرتبه انسانی خود، برخورداری از شهد معشوق ازلی و تولد در مرتبه فرا انسانی است.

«چون برون آمدی زجان و ز جای پس ببینی خدای را به خدای
 بار توحید هر کسی نکشد طعم توحید هر خسی نچشد»

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۶)

هرمس جهان را نه مخلوق خدا و نه معلول او می‌داند بلکه آن را جلوه جمال و کمال ازلی می‌داند. هرمس حکمت خود را از یک تجلی عرفانی أخذ می‌کند، او در عالم هوشیاری و تنهایی سخن خدا را می‌شنود.

«...چیزی دیدنی تر از آتوم نیست // او همه اشیا را چنان آفریده است تا از طریقشان // بتوانید وی را بنگرید // این است قلب اعظم آتوم // که خود را در هر چیز متجلی می نماید.» (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۶۲)

چیتیک گوید: «خدا با نام ظاهر خود را ابتدا با خلقت عالم در هستی متجلی می سازد و با اسم باطن بر فهم و بصیرت مخلوقات خود را از حیث معرفتی متجلی می کند.» (چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۹۶) در فرازی دیگر، شایستگی و پذیرش انسان را شرط ضروری کار ذکر می کند، گوید: «قبول و استعداد ارتباط نزدیکی با تجلی دارند وقتی خدا خود را متجلی می سازد شیء این تجلی را با استعدادی که برای دریافت آن دارد، می پذیرد و این استعداد بر حسب خود شیء تعیین می یابد.» (همان: ۱۹۷) تجلی حق همیشه و همه جا نمایان است؛ لکن هر چشمی شایستگی درک آن را ندارد «تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ». (اعراف/۱۴۳) می فرماید: چشم حضرت موسی تنها شایستگی دیدن آن را داشت. هرمس حکمت خود را از این نوع تجلی اخذ کرد، زمانی که ذهنش بیدار اما تهی از غیر او است مشاهدات ربانی را در برابر دیدگان خود می بیند که خدا با وی سخن می گوید: «ناگهان همه چیز در برابرم تغییر کرد // واقعیت در یک آن گشوده شد // منظری بیکران را دیدم // همه چیز در نور دل شد // در عشق لذت بخش وحدت یافت.» (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۶۲)

۲-۲-کیمیا: شرح فسون الهی در کاینات

«کیمیا در لغت به علمی اطلاق می شود که به وسیله آن اجساد ناقص را به مرتبه کمال می رسانند و در اصطلاح صوفیه عبارت است از فناخت به موجود و ترک شوق به مفقود است.» (گوهرین. ۱۳۸۸: ۹۷)

ابن ندیم گوید: «آغاناذیمون و هرمس از جمله کسانی هستند که در کیمیا سخن گفته اند.» (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۶۳۴). از دیدگاه سهروردی عباراتی چون از خویشتن مردن، تولد دوباره، با معنای کیمیاگری و استحاله در پیوند است. از مشترکات اصول هرمسی و حکمت اشراق کتمان سِرّ از نااهل و تقدیم معرفت به اهل است «آدمی می تواند فقط در پی معرفت با آتوم

باشد، از طریق خویشتن داری و تسلط بر احساسات خویش». (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۹۶).
 کیمیاگری از رشته‌های مورد توجه ایرانیان قدیم بوده است. البته مضمونی کلی‌تر از آنچه
 امروزه به عنوان تبدیل فلزی به فلز دیگر داشته است. با مطالعه تاریخ اهمیت جایگاه کیمیا
 در شاکله تمدن‌ها احراز می‌شود. «کیمیا یکی از شاخه‌های علوم غریبه است. از دیرباز تبدیل
 مس به طلا و ساخت داروی جاودانگی (آب حیات) که به آن اکسیر نیز می‌گفتند بیشترین
 تلاش کیمیاگران را به خود معطوف می‌داشت». (مهاجری زاده، ۱۳۹۴)

هرمسی‌ها معتقد بودند برای تبدیل مس به طلا، هفت مرحله را که با هفت وادی عرفان
 قابلیت مطابقت دارد باید پشت سر گذاشت. گذراندن این مراحل بدون اتحاد «علم» و «نفس»
 با عالم معنا (تزکیه و تطهیر نفس) عملی نیست. تا صفای باطن نباشد و نفس ناری به نوری
 تبدیل نشود تلاش علم بی‌معنی است. ولادت ثانویه در اعتقاد کیمیاگران در همین دنیا
 صورت می‌گیرد. در دیواره‌های مقابری که با خط هیروگلیفی پوشیده و منسوب به هرمس
 بود مضامینی با شرح تولد ثانوی کشف شده است (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۴۰) عین‌القضات
 درباره تولد ثانویه آدمی گوید: «عیسی^(ع) فرمود: لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ
 مَرَّتَيْنِ». به ملکوت نرسد هر که دو بار نزاید، یعنی هر که از عالم شکم مادر بدر آید این
 جهان را ببندد و هر که از خود بدر آید آن جهان را ببندد. (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۲)

ایرانیان باستان معتقد بودند «عالی‌ترین چیز موجود در عالم پایین، تنها می‌تواند با پایین‌ترین
 چیز موجود در عالم بالا مرتبط باشد، پس کامل‌ترین چیز زمین که طلا باشد، با پایین‌ترین چیز
 آسمانی که اشعه‌اش به سپهر فرشتگان می‌رسد، یعنی «خورشید» وابسته است. پس طلا به
 خورشید پیوسته است و خورشید که در نیمه‌راه بین «برترین» و زمین قرار دارد میانجی بین
 انسان و خداست». (گل‌سرخ، ۱۳۷۷: ۱۸۹) کیمیا بر پایه پنداشت‌های سیر و سلوک، تکامل و
 صیورت نهاده شده است می‌کوشد فلز سیاه و پست را با تغییر و تبدیل لازم به فلز عالی و
 سرخ برگرداند. این کهن‌الگوی هرمسی در منطق‌الطیر و مثنوی مولوی در راستای برگشت
 انسان به فطرت خویش بیان گردیده است که شرط وصول به آن داشتن اراده و کشیدن رنج و

تعب است. عطار گوید: گنج در قعر زمین است و هستی همچون صدفی آن را درون خود پنهان دارد، جسم باید در دشواری‌ها و ناملایمات آبدیده شود تا به دیدار «جان» نایل گردد.

«آگهند از روی این دریا بسی لیک آگه نیست از قعرش کسی
گنج در قعر است گیتی چون طلسم بشکنند آخر طلسم و بند جسم
گنج یابی چون طلسم از پیش رفت جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت»

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۳۹)

پیوند کیمیای جان و جسم، «تویی» انسان را زایل می‌کند و تبدیل به کیمیای «اوی» می‌گردد. «کیمیگری به عنوان راهی که می‌تواند آدمی را به معرفت نسبت به وجود جاوید خویش برساند با عرفان مقایسه کرد». (تیتوس، ۱۳۸۹: ۲۹) انسان موجود کوچکی نیست که به چشم حقارت به او نگریسته شود، بلکه جهانی بزرگ را در درون خود پنهان دارد. جمله شعرگونه‌ای است منسوب به امیرالمؤمنین علی^(ع) که می‌فرماید:

«دَوَاؤُكَ فِیکَ وَ مَا تَشْعُرُ وَ دَوَاؤُكَ مِنْکَ وَ مَا تَنْظُرُ
أَتَزَعُمُ أَنَّکَ جَرِمٌ صَغِيرٌ وَ فِیکَ أَنْظَوَى الْعَالَمِ الْأَکْبَرِ»

(ای انسان داروی تو در درون خود تو وجود دارد درحالی که تو نمی‌دانی و درد تو نیز هم از خودت می‌باشد اما نمی‌بینی. آیا گمان می‌کنی تو یک جرم ناچیز هستی؟ در صورتی که جهانی بزرگ در تو پیچیده است).

سنایی بذل جان و دل در راه حق را بهترین جودها می‌داند و دل آدم درویش را کیمیای لم یزلی ذکر می‌کند و می‌گوید:

گِل درویش صفوت ازلیست دل او کیمیای لم یزلیست

(سنایی، ۱۳۵۹: ۱۲۸)

صفا و اخلاص، زنگار کفر و نفاق را از وجود انسان می‌زداید و ذات حق تعالی را در آن جایگزین می‌کند. مولوی در دفتر ششم مثنوی حکایتی نقل می‌کند: شخصی در آرزوی گنجی با تب و تاب زاری می‌نمود. شبی در خواب سروش مینوی تپه‌ای را به او نشان

می‌دهد که باید بدانجا رفته تیری از کمان بیندازد هر جا که تیر افتاد گنج آنجاست. آن شخص چنین کرد با همه تاب و توان تیری افکند آنجا که تیرش افتاد زمین را کند و گنجی نیافت. پس از جستجوی فراوان از سروش غیبی ندایی از درون شنید:

« کو بگفتت در کمان تیری بنه کی بگفتنت که اندر کش تو زه
از فضولی تو کمان افراشتی صنعت قواسبی برداشستی
ای کمان و تیرها برساخته صید نزدیک و تو دور انداخته»

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۱۵۵/۶)

مولوی بر آن است که کیمیای حقیقی درون خود انسان است و چیزی بیرون از وجودش نیست.

۳-۲- استحاله: آیتی از آیات حق

«استحاله تبدیل نفس به نور یا ظلمت به روشنایی و ماجرای تبدیل و تبدل و صیوروت عارف در طی مراحل سلوک است. نیز تبدیل شدن به چیزی دیگر با ماهیتی نو می‌باشد». (تیتوس، ۱۳۸۹: ۱۳) استحاله نوعی گذر کردن از شک، عادت، تعصب و سطحی‌نگری برای ورود به وادی تفکر و تعمق است. در استحاله حرکت و امید وجود دارد. توقف، یأس و ناامیدی استحاله محسوب نمی‌شود. در برخی داستان‌های منطق‌الطیر و مثنوی معنوی پردازش‌های ماهرانه و تمام عیاری از استحاله به تصویر کشیده شده‌است. داستان شیخ صنعان یکی از مشهورترین و طولانی‌ترین حکایت‌های منطق‌الطیر می‌باشد و یکی از فرایندهای استحاله را در شخصیت‌های آن نشان می‌دهد. «داستان شیخ صنعان داستان دگردیسی آدمی است در آیین‌های راز و دبستان‌های درویشی، داستان مرگ درونی و زادن دوباره اوست». (ستاری، ۱۳۷۸: ۱۱۴) عطار گوید: شیخ صنعان مرد شگفتی بود، او عمر خود را در عبادت و ریاضت گذراند.

«هم عمل هم علم با هم یار داشت هم عیان هم کشف هم اسرار داشت»

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۱۹۴)

روزگار، شیخ را در محک آزمایش مهیا کرده بود، عاقبت شیخ از پیشینه خود و از همه کس روی برمی تابد و راه کفر می پوید. عطار خواسته باز نمودی داشته باشد از گناه که به صورت بالقوه در نهاد هر آدمی می تواند وجود داشته باشد، که حضرت آدم^(ع) با خوردن گندم از فرامین الهی سرپیچی می کند و مرتکب اولین گناه می گردد. عطار در حکایت شیخ صنعان استحالته ای را رقم می زند که با مهار نفس می توان خودبینی و خودمحوری را که حجاب رسیدن به حق است، از بین برد.

« بنده چون پیوسته بر فرمان رود با خداوندش سخن در جان رود »

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۴۶)

« تو یقین می دان که صد عالم گناه از تف یک توبه بر خیزد ز راه »

(همان : ۲۹۹)

فرانکل معتقد است: «ماهیت هر انسانی به دست خودش ساخته می شود. انسان مانند اشیای دیگر نیست که هیچ اختیاری از وجود خود نداشته باشد بلکه ویژگی ها و توانایی هایی دارد که می تواند جوهره وجودی خویش را با وجود تمام محدودیت های محیطی و موهبتی شکل دهد». (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۰) آری «دختر ترسا، بت شکنی بود که سترگ ترین و سهمگین ترین بت را در پیر پارسا که «من» است خرد کرد و درهم شکست...». (ستاری، ۱۳۷۸: ۱۱۴) در حکایتی از مثنوی آمده: کسی در خانه یاری را بکوفت، گفت: کیستی؟

«گفت «من» گفتش برو هنگام نیست بر چنین خوانی مقام خام نیست

رفت و پس از سالی با تهذیب و خودسازی دوباره با صد هراس در خانه را برزد:

بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟ گفت بر در هم تویی ای دلستان!

گفت اکنون چون منی ای من درآ نیست گنجایی دو من را در سرا»

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۲۳۳)

گفت اکنون که از منیت تهی گشته ای و تبدیل به او شدی پس ای من درآی. اصل استحاله این است که این «منی» تبدیل به «تویی» گردد. استحاله در شعر عطار و مولوی،

راه‌گشای تفکرات مخاطب در بررفتن از محسوس به معقول و از تعین به شهود است. «هرگونه تغییر و دگرگونی در اجسام از دو صورت بیرون نیست: ۱- تغییر و دگرگونی در کیفیت اجسام ۲- تغییر و دگرگونی در صور جوهری اجسام. می‌گوید: قسم نخست در اصطلاح حکما استحاله و قسم دوم انقلاب نامیده می‌شود.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۲۵۴)

این تغییر و دگرگونی در جسم و جوهر ابزاری هرمسی است، که به شاعر این اجازه را می‌دهد تا در القای مفاهیم معنوی برای جذب مخاطب از آن بهره‌برداری فرا پدیداری در تحول و انتباه جوامع به سمت خدا کند. مهم‌ترین مفهوم استحاله تحول در خویشتن خویش است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرَ مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱) یعنی خداوند سرنوشت هیچ قومی را دگرگون نمی‌کند مگر اینکه نخست خود را متحول سازند. قرآن در جای دیگر کلمه «صبرورت» یعنی شدن را نسبت به پدیده‌های جهان به کار می‌برد: «أَلَا أَلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری/ ۵۳) یعنی؛ همه پدیده‌ها و امور به سوی خدا در حال شدن‌اند. تحول تنها مختص انسان نیست، آفرینش نیز در استحاله به سر می‌برد. عطار در بسترسازی استحاله فرهنگی جوامع، کمال‌گرایی را در دوری از خود و محو در «او» شدن ذکر می‌کند، گوید:

«تو، مباش اصلا، کمال این است و بس تو، ز تو، گم شو، وصال این است و بس
تو درو گم شو حلولی این بسود هرچه این نبود فضولی این بسود»

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۳۸)

نیز عطار روح و جسم را دو امر متضاد می‌داند ولی شرط سعادت و کمال انسان را در استحاله روح و جان ذکر می‌کند، آن گونه که جزء (جسم) با پیوند به «روح» کل می‌شود:

«جزو کل شد چون فرو شد جان به جسم کس نسازد زین عجایب تر طلسم
جان بلندی داشت، تن پستی خاک مجتمع شد خاک پست و جان پاک
چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد»

(همان: ۲۳۸، ۲۳۹)

استحاله‌ای که خداوند با پذیرندگی دانه در خاک برای گیاه شدن مهیا می‌کند و خاک در این امانت الهی کوچک‌ترین خیانتی برای تبدیل دانه به گیاه و درخت روا نمی‌دارد.

«پرتو دانش زده بر خاک و طین تا که شد دانه پذیرنده زمین
خاک امین و هرچه در وی کاشتی بی خیانت جنس آن برداشتی
این امانت زان امانت یافته است کآفتاب عدل بر وی تافته‌ست»

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۸/۱)

سنایی نسبت به آنانی که در پی معرفت نیستند و طریق نفس را دنبال می‌کنند، مثل بوم و خورشید را می‌زند که ضعف چشم خفاش دلیل نبودن نور خورشید نیست؛ بلکه راه معرفت را اشتباهی می‌رود، گوید:

«تو نبینی جز از خیال و حواس چون نه‌ای خط و سطح و نقطه‌شناس»

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۹)

پالودن جان و روان برای پیوستن به منبع‌اعلای آفرینش، در حقیقت صعود روح به مقامات فنا و بقای الهی است که در شعر مولوی با تأسی از اندیشه‌های هرمسی دیده می‌شود:

«هرکجا گوشی بد از وی چشم گشت هرکجا سنگی بد از وی یشم گشت»

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۸/۱)

۴-۲- هجران و فراموشی، اسارت روح و غربت غربی

هجران، فراموشی، غربت و اسارت روح، غربت غربی و مسایلی از این قبیل از عمیق‌ترین اندیشه‌های معرفتی و فلسفی عهد باستان در حوزه‌ی خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی است که در نظام فکری «هرمس» رقم خورده است. زمانی که روح در عالم بی‌خبری موطن اصلی خویش را فراموش می‌کند، فرد غرق در جهان مادی و لذات جسمانی می‌گردد. اما زمانی که نسبت به منزلگاه ابدی خویش معرفت پیدا می‌کند احساس غربت می‌کند و هر لحظه برای بازگشت به منزل ابدی خویش فغان سر می‌دهد. سرآغاز مثنوی مولوی شکایت از جدایی‌ها می‌باشد:

«بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند»

(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۵/۱)

«انسان دارای حقیقتی است که از آن جدا مانده و دور افتاده است و شب و روز می‌کوشد

تا خود را بدان حقیقت نزدیک و متصل گرداند». (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۲۱)

بازگشت به اصل خویش نیاز درونی و فطری همه آدمیان است. روح مانند پرنده‌ای است که در قفس تاریک جسم گرفتار شده است، اما برای رسیدن به اصل نورانی خویش تلاش می‌کند. هبوط روح در قفس جسم به معنی فراموشی از اصل خویش است. در اندیشه هرمس شرط رهایی روح و پرورش آن، خوارداشت جسم و رهایی از تاریکی و غفلت است. «هنگامی که زیبایی نیکی، عقل او را به نور بشوید و روح او را از جسمش به‌درآورد او را با هستی ابدی یگانه سازد. زیرا انسان تا زمانی که بیندارد که فقط جسم است نتواند خدا شود». (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۶۹/۱۹۵) شرط رهایی از غربت دنیای مادی، معرفت خویشتن خویش است، چیزی که سهروردی (درآثارش) بر شناخت آن تأکید می‌ورزد.

«دور از روی تو زان دورم ز تو کز غم رنج تو رنجورم ز تو»

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۸۳)

مولوی در دفتر چهارم مثنوی حکایت آن پادشاه را که خواب می‌بیند پسرش مرده است بیان می‌کند، آن‌چنان غم و درد وجود پادشاه را فرا می‌گیرد که نزدیک بود جان از جسم تهی کند. پس از بیدارشدن چنان شادی و فرحی وجودش را فرا می‌گیرد که باز تا آستانه مرگ می‌رسد:

«در میان این دو مرگ او زنده است این مطوق شکل جای خنده است»

(مولوی، ۱۳۸۲: ۷۸۳/۴)

این حکایت خود انسانی است که پس از هبوط در این عالم دچار فراموشی شده، خاستگاه اصلی خود را فراموش می‌کند و دل به بازیچه‌های دنیا می‌بازد.

اندیشه سنایی در این رویکرد با مصادیقی در تعالی خویشتن و معنادهی به افکار و اعمال و تحمل رنج‌های رشددهنده، مرگ‌اندیشی و مرگ قبل از مرگ و... انجام می‌گیرد، گوید:

در جهانی که عقل و ایمان است مردن جسم زادن جان است
تن فدا کن که در جهان سخن جان شود زنده چون بمیرد تن

(سنایی، ۱۳۵۹: ۴۲۵)

دوری از وطن برای روح نوعی اسارت است که احساس غربت را برایش به همراه دارد. هرگاه روح در بی‌خبری از موطن اصلی‌اش در عالم جسمانی مستغرق شود بدان خوگر می‌شود چنانچه با یاری وحی به یاد منزلگاه خود بیفتد، نسبت به معرفتی که می‌یابد احساس غربت بر او غالب می‌شود، هرمس می‌گوید: شرط رسیدن روح به سرور ابدی، خوارداشت جسم است. عطار گوید:

«گر تو می‌خواهی که تو اینجا رسی تو بدین منزل به هیچ و لا رسی
خویش را اول ز خود بی‌خویش کن پس براقی از عدم در پیش کن»

(عطار، ۱۳۸۳: ۴۱۵)

الیاده معتقد است: «روح اسیر شده در تاریکی‌های جسم چنانچه به مرحله آگاهی و بیداری نرسد نمی‌تواند خویشتن خویش را بازیابد، بلکه در همان بیهوشی و فرورفتن در لذات دنیوی خود فرو می‌ماند. تنها طریق رستگاری او را در «معرفت» بخشیدن به او می‌داند؛ باید او را با آگاهی بخشیدن نجات داد». (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۶). ابراهیمی دینانی در رابطه با این سؤال که چه کسانی از غربت غرب‌رهایی می‌یابند به نقل از خواجه حوراء مغربی گوید: «قیامت بر همه‌کس و همه چیز آمدنی است و آن رجوع همه است به وحدت، اما بعد از آن که ظهور کلّ واقع شود اگرچه همه از اصل خود برآمده‌باشند، لذتی که می‌یابد همه را روی ندهد مگر بر آنها که اینجا قیامت بر آنها گذشته باشد. پس باید سعی کنی که آن معنی که موعود است تو را اینجا روی نماید، تا آسودگی حاصل شود و لذتی که می‌باید دست دهد». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۵۱۳ و ۵۱۲)

۲-۵- طباع تام (ذاتی نورانی)

«طباع در لغت به معنی سرشت‌ها، نهادها، سجایا، جمع طبع به معنای طبیعت است. برای هریک از افراد انسانی پیش از تولد وی ذاتی نورانی آفریده شده که از روز ولادت همراه اوست و حمایت او را بر عهده دارد و چون مرگ وی فرا رسد «همزاد» نورانی نیز بدو پیوندد. این همزاد را طباع تام گویند». (فرهنگ فارسی معین). مفهوم «طباع تام» در فلسفه اسلامی برگرفته از حکایاتی در سنت هرمسی است. به گواهی اسناد و مدارک، تعلیم هرمسی از سده‌های نخستین اسلامی در میان مسلمانان شناخته شده بوده است. «آغاز ورود افکار هرمسی به ایران به گفته لویی ماسینیون از دوره هخامنشی و پس از فتح مصر توسط شاهان ایران بوده است». (نصر، ۱۳۸۵: ۷۲) طباع تام تولد دوباره انسان، هادی و مدبر او در عرصه زندگی است. با کمک او می‌توان بر موانع و مشکلات فائق آمد. مولوی پیامبر خاتم^(ص) را نمونه کامل قیامت می‌داند و می‌گوید: صد قیامت در او نمود یافته است، حضرت رسول^(ص) جنبه بشری خود را آن گونه در ذات الهی مستغرق و فنا کرده‌بود که هیچ نشانه‌ای از جنبه بشری در او دیده نمی‌شد. وجودش محو عشق الهی بود، تولد ثانی‌اش در صفات الهی معنی یافته بود:

«پس محمد صد قیامت بود نقد	زان که حل شد در فناى حل و عقد
زاده ثانی است احمد در جهان	صد قیامت بود اندر او عیان
همچنان که مرده‌ایم من قبل موت	زان طرف آورده‌ایم این صیت و صوت»

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۸۴/۶ و ۱۰۸۵)

طباع تام (خویشتن ازلی خود) راهنمای درونی است که به دیگران معرفت می‌آموزد. «در داستان حی بن یقظان ابن سینا، این فرشته به صورت پیری زیبا و در عین حال جوان ظاهر می‌گردد که در واقع شبیه همان دیدار هرمس با عقل است. در داستان عقل سرخ سهروردی نیز فرشته به صورت پیری در عین حال جوان، با محاسن و رنگ و رویی سرخ ظاهر می‌گردد. در داستان‌های منظوم، از جمله مثنوی سیر العباد الی المعاد فرشته راهنمایی که در متنهاى

یأس و گرفتاری و حیرانی - که ناشی از اسارت در زندان عالم کبیر و صغیر است - بر سنایی ظاهر می‌گردد، نفس عاقله انسانی است؛ که همان تحقق من آسمانی، من به صورت مخاطب یا دوم شخص است که غایت سیر درونی عارف است و با طباع تام هررسی یکی است. این نفس عاقله خود نوری مجرد و از گوهر فرشتگان است، به همین سبب دارای همان صفات عقول و از جمله عقل فعال است». (پور نامداریان، ۱۳۸۹: ۱۳۲۱-۱۳۲۴).
علاقمندی و دلبستگی عطار به مناجات و زمزمه‌های سحرگاهی را در شوق دیدار و شکوه طباع تام سیمرغ باید جستجو کرد. می‌گوید:

«گر بخوانی این بود سرگشتگی و بر برانی این بود برگشتگی
هر که در کوی تو دولت یار شد در تو گم گشت و زخود بیزار شد»

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۴۲ و ۲۴۳)

سنایی سیمای مرگ و حیات را در ابعاد ارادی و حکیمانه به تصویر کشیده است، عارفی چون سنایی مرگ اختیاری را عامل تهذیب نفس و دست‌یابی به زندگی جاوید می‌داند.
گوید:

«پیش مردن بمیر تا برهی ورنه مردی ازو، به جان نجهی»

(سنایی، ۱۳۵۹: ۴۹۶)

«خفته اند آدمی ز حرص و غلو مرگ چون رخ نمود فانتبهوا»

(همان: ۹۷)

۳- نتیجه گیری

مکتب هرمس در فلسفه، علوم اسلامی، متافیزیک، در شعر و نثر عربی و فارسی تأثیر گذاشته است. به واسطه اوست که مسلمانان توانستند بدون دوری یا ترک کردن سنت نبوی، علم و فلسفه یونانی را در جهان‌بینی خود وارد کنند و باهم درآمیزند. ایران‌قوانین و نهادهای مدنی‌اش را از اندیشمندان و متفکرین تاریخ گرفته است. اتوپیای افلاطون در شهرنشینی و مدنیت آنها مؤثر بوده است، و نظام حکمرانی و دمکراسی را از یونان باستان به ارث برده

است. به اعتقاد هرمس روح که عنصری آسمانی است، در جسم انسان اسیر شده است و انسان اصل و گوهر الهی خویش را فراموش کرده است. رسالت الهی انسان ایجاد می‌کند در دنیا به آزاد کردن این روح گرفتار در جسم، تلاش کند، که تنها طریق رستگاری او «معرفت» است. در این پژوهش معلوم گردید، بهره‌گیری مولوی از سنت هرمسی در مثنوی بیش از سنایی و عطار بوده است. سنایی، عطار و مولوی توانستند با اشعارشان، مخاطبان خویش را از لغزش‌گاه‌ها و کمین‌گاه‌های «نفس»، آگاه نموده، هشدارهای لازم را در ضمن حکایت‌های شیرین بدهند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، تهران: حکمت.
- ابن ندیم. محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، الفهرست، مترجم: محمدرضا تجدد. تهران: اساطیر.
- امین رضوی، مهدی، (۱۳۸۷)، سهروردی و مکتب اشراق، مترجم: مجدالدین کیوانی. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- الیاده، میرچا، (۱۳۸۹)، اسطوره، رؤیا، راز. مترجم: رؤیا منجم، چاپ سوم، تهران: علم.
- احمدی، عاطفه و دیگران، (۱۳۹۸) «بررسی مبانی فکری سهروردی با تأثیر از مکتب هرمسی»، «سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)». شماره دوم. دوره ۱۲ (پیاپی ۴۴). صص ۳۹۱-۳۷۱.
- پورنامداریان. تقی، (۱۳۸۹)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- تالبوف، مایکل، (۱۳۸۹)، جهان هولوغرافیک، چاپ شانزدهم، تهران، هرمس.
- تیموتی فرک. پیترگندی، (۱۳۸۴)، «هرمتیکا، حکمت مفقوده فرعونان»، ترجمه فریدالدین رادمهر، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- تیتوس. بورکهارت، (۱۳۸۹)، «کیمیا علم جهان- علم جان»، مترجم: گلناز رعد آذرخشی، پروین فرامرزی، چاپ سوم، تهران: نشر.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۹)، «طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی»، مترجم مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- حسینی، سیده بهناز، (۱۳۹۲)، «بررسی هرماس در اندیشه های سهروردی»، مجله تاریخ فلسفه، شماره دوم، صص ۲۹-۴۴.
- راستگو، محمد، (۱۳۸۳)، عرفان در غزل فارسی، چاپ سوم، تهران: بهجت.

- ستاری، جلال، (۱۳۷۸)، پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا، تهران: نشر مرکز.
- سجادی. جعفر، (۱۳۵۰)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران. طهوری.
- سجادی. ضیاء‌الدین، (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف، چاپ دوم. مهر. قم.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۵۹)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه: محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه.
- سهروردی. شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۴۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح: سید حسین نصر، جلد سوم، تهران.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم نیشابوری، (۱۳۸۳)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عین‌القضات همدانی. عبدالله بن محمد، (۱۳۷۳)، تمهیدات، مترجم: عقیف عسیران، چاپ چهارم، گلشن، تهران: منوچهری.
- غلام‌پورآهنگرکلایی، لیلا، و دیگران، (۱۳۹۵)، «تحلیل کهن‌الگوی «خویشتن» در منطق الطیر عطار». «جستارهای ادبی دانشگاه فردوسی مشهد»، دوره ۴۹، شماره ۳، پیاپی ۱۰، صص ۴۵-۷۱.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۳)، خلاصه مثنوی، تهران: اساطیر.
- فلانکل، ویکتور، (۱۳۸۹)، «ماهیت انسان و نیازهای متعالی او از دیدگاه ویکتور فلانکل»، علمی پژوهشی حوزوی، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، صص ۳۲-۵.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۹۱)، رساله قشیری، مترجم: ابوعلی حسن بن‌احمد عثمانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: مهدی محبتی، تهران: هرمس.
- کلباسی اشتری، حسین، (۱۳۸۶)، هرمس و سنت هرمس، تهران: نشر علم.
- کبیر. یحیی، (۱۳۸۸)، عرفان و معرفت قدسی، چاپ دوم. قم: مطبوعات دینی.
- گوهرین، صادق، (۱۳۸۸)، شرح اصطلاحات تصوف، جلد نهم. تهران: زوار.
- گلسرخی، ایرج، (۱۳۷۷)، تاریخ جادوگری، تهران: مهارت.

- معین، محمد، (۱۳۵۳)، فرهنگ فارسی، چ چهارم، تهران: سپهر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۲) بر لب دریای مثنوی معنوی، شرح و تفسیر کریم زمانی. جلد دوم. تهران: نشر قطره.
- _____، _____ (۱۳۸۷) الف، مثنوی معنوی، دفتر اول تا چهارم، تصحیح و توضیح محمد استعلامی، چاپ نهم، تهران: سخن.
- محبی، مصطفی، (۱۳۸۹)، «هویت هرمس و اندیشهٔ هرمس»، «بیک نور-علوم انسانی». شماره سوم. صص ۱۰۹-۱۲۴.
- مهاجری‌زاده، غزال، (۱۳۹۴). «ساختار هرمسی در عرفان ایران». نشریه علمی (وزارت علوم). ۲۱. صص ۲۱۴-۱۸۱.
- نصر، حسین، (۱۳۸۵)، معارف اسلامی در جهان معاصر، چاپ چهارم، تهران: علمی فرهنگی.
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۹۴)، مولوی نامه. جلد دوم، چاپ یازدهم، تهران: هما.

Reference

- Quran
- Nahj al-Balagha
- Ebrahimi Dinani. (1987/1366 SH). Radius of thought and intuition At Philosophy Sohrawardi. Print Second. Hekmat Publications.
- Ibn Nadim. Muhammad bin Ishaq. (2002/1381 SH). The list. Translator: Mohammad Reza Todjed. Tehran. Mythology.
- Amin Razavi. Mehdi. (2008/1387 Sh). Sohrawardi 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. Stylistice 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), H010graphic 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 Dicti0nary 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 isiamic teachings, Chap 4, Tehran, Scientific and Cultural.
- Hamai jalal al din,(2015/1394SH), Molavi Namah, Cover 2, Chap 11, Tehran, Homa.