

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال سیزدهم، شماره ۵۰، بهار ۱۴۰۱

صفحات ۱۳۲-۱۵۸

تجلی بن‌مایه‌های هرمسی در اندیشه عرفانی عطار و مولوی

محمود تقی‌پور بدر^۱

شهین قاسمی^۲

فرزانه سرخی^۳

چکیده

عرفان زیباستای هرمسی بر پایه عشق مخلوق به خالق بنا شده است. بن‌مایه‌های 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 شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است. هدف این پژوهش بررسی بن‌مایه‌های هرمسی در اشعار عطار و مولانا و نشان دادن هماهنگی و هم‌سویی کامل در شعر دو شاعر مذکور با اندیشه‌های هرمسی است. دیگر این‌که 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 بیابد 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. (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

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 عراقی پیوسته است. این میراث عظیم در پیشینه تاریخ ادبیات فاخر ایران نمایان است. هرمس شخصیت چندگانه آیینی-اسطوره‌ای است که از بسیاری جهات با دیرینه‌های فرهنگی و اساطیری ایران، توازی و تشابه دارد و عرفان برجامانده از او تحت نام مکتب هرمسی آوازه یافته است. بن‌مایه‌ها و شالوده‌های اعتقادی مشابه یا احیاناً هم‌خاستگاه 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 حکمای عالی مقامی چون سهروردی، محی‌الدین عربی و دیگران به دست شاعران توانمندی 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؟

۲-۱- پیشینه پژوهش

پژوهش‌های زیادی درباره 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 اشتری، (۱۳۸۶)، هرمس و سنت هرمس، به تاریخچه هرمس و اندیشه‌های
او پرداخته است.

- محبی، (۱۳۸۹)، «هویت هرمس و اندیشه هرمس»، این مقاله حاوی اطلاعات مفیدی
در رابطه با هرمس و تاریخچه 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 خویشتن در منطق الطیر
عطار»، این مقاله با استفاده از کهن‌الگوی خویشتن گوناگونی نموده‌های آن را در منطق
الطیر بررسی می‌کند.

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

۲-۲- بحث و بررسی

۲-۱- تبیین تجلی در منطق الطیر و مثنوی معنوی

«تجلی ظاهر شدن روشن و درخشان شدن، جلوه کردن در عرفان نظری و حکمت
اشراقی و ذوقی، خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز آفرید...» (سجادی،
۱۳۵۰: ۲۲۳). از دیگر مراحل سلوک عرفانی که بازتاب گسترده‌ای 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، تجلی‌گویای 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 می‌سراید: «یار بی‌پرده از درودیوار/ در تجلی است یا اولی‌الابصار» (هاتف اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۰۲) به همین تجلی عرفانی معشوق نظر دارد که هرمس در رؤیاهای خود می‌دید. هرمس می‌گوید اگر با عقل 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 آتوم نادیدنی است؟/ چنین مگویید/ چیزی دیدنی‌تر از آتوم وجود ندارد/ او همه اشیای جهان را آفریده است تا از طریق آنها بتوانید وی را بنگرید./ این است قلب آتوم که خود را در هر چیز متجلی می‌کند.» (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۸۳ و ۸۴).

تجلی بارقه‌ای است الهی که بر قلب انسان‌های مشتاق مأوی 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 پرندگان به خوبی به تصویر کشانده است. که همه پرندگان مشتاقند به هر طریقی که شده به ملاقات سیمرغ نایل آیند.

«شوق او در جان ایشان کار کرد هر یکی بی‌صبری 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 مشکله» وقتی عده‌ای از

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

لیک چون ره بس دراز و دور بود هر کسی از رفتنش رنجور بود
(عطار، ۱۳۶۸: ۴۲)

وقتی به آستانه حضرت سیمرغ می رسند از کاروان پرنندگان تنها سی مرغ را می بینند
حضرتی دیدند بی وصف و صفت برتر از ادراک عقل و معرفت
مدتی شد تا درین راه آمدیم از هزاران سی بدرگاه 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 محو در وجود معشوق می شوند به عبارت دیگر به مرحله آینگی می رسند و خود را در آینه جمال یار می بینند.

گر تو می داری جمال یار دوست دل بدان کآینه دیدار اوست
دل بدست آر و جمال او ببین آینه کن جان جلال او ببین
(عطار، ۱۳۶۸: ۶۳)

تجلی 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 اوست. «از دید عارف عاشق، پدیده های جهان با این همه رنگ و نقش های گونه گون، همه یک فروغ رخ ساقی از لند که در جام جهان پرتو افکنده است، و هرکدام از آنها نمایه و نشانه ای از جمال و جلال اویند؛ و آینه و آینه ای از کمال او و به زبان اصطلاح، همه مظهر 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 برابرم 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 اَتم 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 سه‌روردی 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. اَتم خود را در همه چیز می‌نمایاند؛ خدا در دل هر ذره پنهان است.

گر از پرده برون آیی و ما را روی بنمایی

بسوزی خرقة دعوی بیابی نور معنی را

(عطار، ۱۳۴۵ غ ۲: ۲)

تجلی به‌عنوان اصطلاح عرفانی از مباحثی است که به‌ویژه در شعر عطار از شهرت برخوردار است و پایه‌ی یکی از آثار مشهور عطار به نام منطق‌الطیر است. تجلی وحدتی در قالب تکثر به مفهوم ممثلی چون سیمرخ، موضوعی آشناست. در سخن عطار، تجلی حق بر عالم کثرات، خیر از فلسفه‌ی زرتشتی و خسروانی سه‌روردی 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:

کرد پیشانی خود بر خاک راه

کی بود بی سحده سیما را وجود

(عطار، ۱۳۶۸: ۶)

درسجودش روز و شب خورشیدوماه

هست سیمایی ایشان از سجود

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 زن 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 اشراقات آنها بر نفوس مجردة، 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 یکباره‌ی 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 آینه ای نیز به دست دادم تا تجلی صفات الهی را در آن ببینی.

من از عدم زادم تو را بر تخت بنهادم تو را

آینه‌ای 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 انسان‌های سالکی مانند موسی^(ع) 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 هر مسمی و تجلی در دیدگاه شبستری را با دو بیت مثنوی خویش ادا کرده است:

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

تجلی بن‌مایه‌های هرمسی در اندیشه عرفانی عطار و مولوی _____ ۱۳۹

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

در جای 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: الف: ۱۰۱)

مولانا می‌گوید: از روشنی باطن برخوردار شو، درونت را از آلودگی‌ها پا کن تا تجلی
حقیقت الهی تو را شاد کند

«دل بخور تا دائماً باشی جوان از تجلی، چهره‌ات چون ارغوان»
(مولوی، ۱۳۸۷: ب: ۱۱۱)

۲-۲- تفکر در ذات حق

هرمس می‌گوید: «اگر ممکن شود که از ذات آتوم سخن بگویی / عقل، ذات آتوم است /
اگرچه این فقط آتوم 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

گم‌شده در جست‌وجویت عقل پیر

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست

چون تویی بی‌حد و غایت جز تو چیست»

(عطار، ۱۳۶۸: ۳)

ذات و صفات خداوند بزرگ نامتناهی است اما عقل انسان محدود متناهی‌ست،
در نتیجه، 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 می‌فرماید: «ولا یحیطونَ به علماً» یعنی نمی‌توان احاطه علمی به حضرت حق یافت و همچنین در سوره‌ی بقره آیه ۲۵۵ آمده است: «ولا یحیطون بشیء من عِلْمِهِ الا بما 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 الهی نامه می‌گوید: سنگی و کلوخی با هم همسفر شدند تا به دریایی 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
زمن نه جان و نه تن می‌توان دید همه دریاست روشن می‌توان دید
(عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۹)

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

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

ذات و صفات خداوند بزرگ نامتناهی است اما عقل انسان محدود متناهی‌ست، در نتیجه، 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 می‌فرماید: «ولا یحیطونَ به علماً» یعنی نمی‌توان احاطه علمی به حضرت حق یافت و همچنین در سوره‌ی بقره آیه ۲۵۵ آمده است: «ولا یحیطون بشیء من عِلْمِهِ الا بما 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)

۳-۲- 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 می شود آتش عشق چنان جان سالک را در می نوردد که به خواسته های عقل ظاهری وقعی نمی نهد عطار با ذکر تمثیل و عنکبوت به انسان نشان می دهد که این توانایی در وجود همگان نیست و هر کسی لیاقت پرواز به ساحت الهی را ندارد.

«هیچ کس را نبود که او این جایگاه	مختلف گردد ز بسیاری راه
هیچ ره در وی نه هم آن دیگر است	سالک تن سالک جان دیگر است
لا جرم بس ره که پیش آمد پدید	هر یکی بر حد خویش آمد پدید
معرفت اینجا تفاوت یافتست	این یکی محراب و آن بت یافتست»

(عطار، ۱۳۶۸: ۱۹۴)

منزلت آدمی نسبت به سایر باشندگان کره زمین و کل جهان؛ در باور هرمس، عطار و مولوی تنها به واسطه 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 آتوم دست یابد. از این‌روست که آتوم 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 سیمای انسان آرمانی را نشان داد شیخ فریدالدین عطار یکی از بی نظیرترین شاعران قرن ششم هجری است عطار بر آن است آدمی باید خصلت های منفی را از خود دور کند با داشتن چنین خصایصی آدمی سعادت مند نمی گردد عطار زشتی ها و دلسپردگی 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.

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

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

«چو برگ توت از موضع سفر کن ز دیبا و زاطلس سر بدر 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 (آتوم) در آفرینش است.

«اراده ی آتوم بر آن بود که کیهان کامل نباشد/ تا آدمی به وسیله ی 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/ محملی خواهد گشت برای استقرار نظام در کیهان/ این وظیفه ی آدمی است که کار آتوم را کامل کند» (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۱۲۴، ۱۳۱ و ۱۴۰)

از دید هرمس آدمی یک اعجاز است و موجودی حیرت آور و صاحب کرامت است. هرمس این سخن جسورانه را می گوید که سرشت دوگانه موجب می شود که موجود انسانی فوق خدایان قرار گیرد. خدایان اجرام سماوی در مدارات دائمی خویش در آسمان ها اسیرند و هرگز فراتر از آنها نمی روند ولی یک موجود انسانی می تواند 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 پرندگان/ در اندرون حیوانات/ و نجوای بلوط/ همه‌ی دیگر موجودات زنده/ فقط در یک بخش از کیهان به سر می‌برند/ ماهیان در آب/ حیوانات بر خاک/ پرندگان 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 مرموزتر 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 كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْتُهُمْ فِي الْبَرِّ مُمْسِنًا خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». (اسراء/۷۰) (ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آنها را بر مرکب 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).

«شوق 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 طباطبایی در شرح گلشن راز در رابطه بابیت ۲۶۸ می‌آید: این بیت اشاره به سوره‌ی بقره آیه ۳۱ دارد که خداوند

می فرمایند: و عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا» و خداوند [کمالات خود] را به آدم آموخت. (سعادت پرور، ۱۳۸۷: ۱۳۰).

خداوند موجودات را برای انسان به تسخیر درآورده است و امر تسخیر رابه دست انسان گذاشته است. انسان در حقیقت جان جهان است و همه مظاهر به دور او می گردند. قطعاً انسانی که دارای چنین کمالاتی می باشد در مرحله اول نبی و چهارده معصوم علیه السلام اند که هم حکومت تشریحی و هم حکومت تکوینی بر عالم دارند، و دیگران در اثر پیروی از منش و روش آنان می توانند چنین کمالاتی را پیدا کنند و حکومت تکوینی داشته باشند. در حقیقت انسان در عین پستی و دنائت می تواند 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 فروخت علم»

(مولوی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۰)

«آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملائک ز اجتبا»

(مولوی، ۱۳۸۷ ب: ۶۵)

صوفیان انسان را مظهر تام و تمام حضرت حق دانسته اند به نحوی که حق تعالی همه ی اسماء و صفات در او تجلی کرده است. آنها وقتی آدم می گویند 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 الحکم 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 درک روح عالم است و عالم جسد و کالبد آن. و مسلماً بی حضور انسان، عالم زنده و معنی دار نیست. زیرا انسان برزخ میان عالم وجود و حضرت حق و یا جامع خلق و حق است. از این رو حق تعالی به او مقام خلافت بخشید. به این معنی که هر فردی از افراد انسان، بهره ای از این خلافت دارد ولی خلافت حقیقت از آن انسان کامل است.

«توز گرمنا بنی آدم شهی هم به خشکی، هم به دریا، پا نهی»
(مولوی، ۱۳۸۷:ب:۱۷۱)

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

«آدمی باش و ز خرگیران مترس
خر نه‌ای ای عیسی دوران مترس
چرخ چارم هم ز نور تو پر است
حاش لله که مقامت آخور است
توز چرخ و اختران هم برتری
گرچه بهر مصلحت در آخوری
میر آخور دیگر و خر دیگر است
نه هرآن‌که اندر آخور شد خر است»
(مولوی، ۱۳۸۷:س:۱۲۵)

هرمس می‌گوید: «عقل کیهانی تصویری از اتوم 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.

«آدم اصطلاب اوصاف علوست
وصف آدم مظهر آیات اوست»
(شهیدی، ۱۳۸۰: ۴۶۵)

۴-۲- تجرید

هرمس در مکاشفه‌ای که شرح آن را می‌گوید، به بیان واقعیت تجرید نیز پرداخته است: «حواس من در خواب عرفانی از کار باز ماند / نه یک خواب آلودگی از سر خستگی و بی‌خبرانه / بل یک خلا هوشیارانه و آگاهانه / از جسم خویش رها گشتم / در تفکراتم فرورفتم / و هنگامی که اوج 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 الحیاه از زبان هرمس درباره تجرد می‌نویسد: «پس تا در این جهان حسی و عالم کون، از علم و تصور و تمثل 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 آنکه 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 گردی

خود را پاک و بیپرا از شداید راهی عالم

(فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۹۳)

عطار تجرید 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، نتیجه‌ی 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 مدتی در این دام ماند؛ پیش می‌آید که از خواب غفلت بیدار شده، ذات خود را مشاهده کند، در نتیجه‌ی 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)

تجرید نتیجه‌ی این آگاهی است و سالک را برای گام سپسین آماده می‌سازد. جریده رفتن و دور ماندن از هر آن چیز حجاب راه سالک می‌شود؛ مقدمه‌ی اتصال به سرچشمه‌ی حقیقت می‌شود.

تجرید اعراض از امور دنیوی و تقرب به خداوند متعال است. انسان تا زمانی که به مجرد خود راه نیافته، نمی‌تواند به توحید واقعی نایل گردد بلکه همواره سرگرم امور دنیوی و تعلقات آن خواهد بود؛ ولی اگر به تأیید خداوند راه معنویت را با اعمال صالح و پشت پا زدن به متعلقات دنیا طی کند با دیده دل می‌تواند نور ایمان را ببیند.

خداوند در سوره فجر آیات ۲۷-۳۰ می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً * فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي.» «ای نفس مطمئنه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد و در میان بندگان من در آی، و در بهشت من داخل شو. خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین، 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 درجه‌ی 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، ۱۳۸۷ الف: ۹۶)

«این جهان خود حبس جان‌های شماس است هین روید آن سو که صحرای شماس است
این جهان محدود و آن خود بی‌حد 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 آتوم در اندیشه‌ی مصری هرمس. ترک تن و تعلقات دون دنیوی، در مثنوی معنوی مفهوم اصیل تجرید را می‌نمایاند:

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

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

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

۵-۲- نظم خلقت جهان

نظم خلقت جهان، بنیادی هرمسی دارد. «از این دنیای مینویی است که نیرویی نورانی و قدسی. افاضه و متجلی می‌گردد، نیرویی که نظم و ترتیب را در میان همه موجودات برقرار می‌سازد.» (کرین، ۱۳۸۲: ۷۰) به نظر هرمس آدمی وظیفه دارد در استقرار نظم شریک آتوم باشد. «فکر نظم زیبا، هماهنگی همه چیز باهم زیباست / 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 خیمه بر پای کرد بی ستون کرد و زمینش جای کرد
مهره انجم ز زرین حقه ساخت با فلک در حقه 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 قرار گرفته است. هرمس می‌خواهد با تأمل در نظم و زیبایی فوق‌العاده 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 بی‌شکل 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 یافتند/ چهار عنصر به وجود آمدند،/ باهم عجین شدند تا ابناء مخلوقات زنده را بیافرینند/ عنصر آتش/ چونان صور فلکی ستارگان

متشکل گردید،/ و خدایان هفت جرم سماوی به گردش درآمدند/ به اراده‌ی آتوم، 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)

نظم و اهمیت وجود آن در ساختار کیهان و جهان از سویی به دیدگاه هرمسی و از دیگر سو به باورهای آیین‌های تشریف‌کهن همچون میتراپی مرتبط می‌شود. در آیین میتراپی نظم اساس تدویر کیهانی است و میترا ناظم 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 به‌عنوان شاه سیارات و ناظم 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 فروبنشانی، 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 ناظم بودن مهر و خورشید در افلاک؛ اشاره دارد و می‌پندارد اگر خورشید یکسر مو از مدار خود منحرف شود، کل رشته‌ی کیهان از هم می‌پاشد.

«آفتاب اندر فلک کژ می‌جهد در سیه‌رویی کسوفش می‌دهد

ابر را هم تازیانه آتشین می‌زندش کانچنان رو، نه چنین»

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۳۶)

این نظم که در ذرات کاینات ساری و جاری است؛ آینه‌ی جمال روی جانان است و اقتدار او را می‌نمایاند. تجلی مدیریت خالق در نظم موجود در کاینات بن‌مایه‌ای است عرفانی که در سخن مولوی و حافظ نیز همسان شبستری و عطار و هرمس، دیده می‌شود. مولوی می‌پندارد 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 پهنه‌ی گیتی می‌کاهد و به شناخت خالق نزدیک‌تر می‌کند.

«دیده‌ی دل کو به گردون بنگریست دید کاینجا هر دمی میناگری است
از سبب دانی شود کم حیرتت حیرت تو ره دهد در حضرتت»
(مولوی، ۱۳۸۷: ۴۴)

«شیر داد و پرورش اطفال را چشمه کرده سینه‌ی هر زال را
انگبین داروی تن رنجور را چشمه کرده باطن زنبور را
تا از این‌ها پی‌بری سوی اصول تو بر این قانع شدی ای بوالفضول»
(همان: ۸۲ و ۸۳)

خداوند در سوره حجر آیه ۸۵ می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ»
«وما آسمان و زمین و آنچه راکه میان آن دوست، جز به حق نیافریدیم». نظر مولوی در مورد نظم خلقت جهان چنین است:

«باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند با من و تو مُرده، با حق زنده‌اند»
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۲)
«اندر این گردون مکرر کن نظر زآنکه حق فرمود: ثُمَّ أَرْجِعْ بَصَرَ
یک نظر قانع مشو زین سقف نور بارها بنگر، ببین هل من فُطُور؟»
چون که گفتت کاندر این سقف نکو پاره‌ای بنگر چو مرد عیب‌جو»
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۴)

۶-۲- پیر و مرشد

نخست‌بار در نوشته‌هایی که از هرمس نقل کرده‌اند به شخصیت راهنمای فرزانه یا آنچه پیرش 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 تشریف و رازناک در اندیشه‌های سهروردی و اعقاب عرفانی او پدیدار شد و در شعر منطق الطیر عطار به روایت شیخ صنعان پیوست. «زین‌ی هفتم در آیین مهری زین‌ی پدر یا پیر است؛

پیر ساختی دیگر از واژه‌ی پدر است. کسی که می‌توانسته رنج‌های آیینی را برتابد و پیروزمند از هفت آزمون بزرگ بگذرد، به پایگاه پدری یا پیری می‌رسیده است و به رهایی دست می‌یافته است.» (کزازی، 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 افشای راز در گام دوم سلوک به داوطلبان تشریف آموخته می‌شود. عیاران و جوانمردان نیز بیش از این به خصیصه حفظ اسرار پای بند بودند و گفته‌اند: موی سیلشان 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 صادق و حاصل مکاشفه‌های عرفانی‌اش را به مردم می‌آموزد و حکمت و فلسفه‌ی مکتب خود را در اختیار کسانی می‌گذارد که قرار است از تاریکی بیرون آیند. «از تو [آتوم] می‌خواهم مرا از خود دور نسازی/ تا روشن سازم آنانی را که در تاریکی‌اند./ به آنان گفتم برخیزید/ و بذرهای حکمتم را دریابید/ که با این تعالیم در شما خواهم کاشت.» (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۶۶)

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

او در این باره می‌گوید: «مقهور هیبت و حرمت‌اش، دعا کردم/ از تو می‌خواهم که مرا از خود دور نسازی/ و از این معرفت وجود حضرتت/ 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 حکمتم را دریابید/ که با این تعالیم در شما خواهم کاشت.» (فرک و گندی،
۱۳۸۴: ۶۶)

در منطق الطیر عطار هدهد مرغ راهدان نماد پیر طریقت است. به تمامی مسیر سلوک
آشنایی دارد و رازهای سر بسته‌ی 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، نماد حقیقت مطلق را می‌شناساند.

«هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی است نامش کوه قاف
نام او سیمرغ، سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور»
(عطار، ۱۳۸۸: ۹۱)

۳- نتیجه

حاصل این مقاله آن است که خط سیر عرفان ایرانی به شهاب‌الدین 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 استحال 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 دستاورد 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 اندیشه های 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 میتراپرستی». ترجمه: مریم امینی. چاپ دوم. تهران: چشمه.
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۶، رمز و داستان های 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 بدیع الزمان. تهران: نگاه.
- _____ (۱۳۶۸)، منطق الطیر، سید صادق گوهرین، چ ششم، تهران، علمی فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۸)، مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ پنجم، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۸۷)، الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۸۶) 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 گندی، پیتر. (۱۳۸۴). هرمتیکا حکمت مفقوده فرعونان. ترجمه: فریدالدین رادمهر. تهران: مرکز.
- کلباسی اشتری، حسین. (۱۳۸۶). هرمس و سنت هرمسی. تهران: علم.
- کرین، هانری، (۱۳۸۲). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان. ترجمه: احمد فردید و گلشن عبدالحمید. چاپ دوم. تهران: علمی فرهنگی.
- کزازی، میر جلال الدین، (۱۳۸۰)، از گونه ای 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 Sohrevardi. 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). Sohrevardi 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.
- Pūrnmāmdāriyān, 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.
- Sohrawardi 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..