

ساختار هرمسی در عرفان ایران

يا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا
مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ
آیه ۱۶ سوره النمل

غزال مهاجری زاده*

◀ چکیده:

فرض این پژوهش آنست که در عرفان ایران، خط سیری وجود دارد که بنا به گفته سهروردی آن را حکمت اشراق یا حکمت خسروانی می‌نامیدند و همه کسانی که در نمودار حکمت اشراق قرار دارند، از پیروان هرمس هستند. در این مقاله به اثبات این حکم پرداخته شده است که ویژگی‌های هرمسی سبب پدید آمدن یک ساختار در عرفان ایران شده که این ساختار بر مبنای مشترکات هرمسی استوار است.

ویژگی‌های مشترکی که در این ساختار وجود دارد از این قرار است: هرمسی‌ها، کیمیاگر، طیب، عطار و آشنا به مواد سکرآور هستند. مبنای کارشان استحاله است. تفکرشان ساختار نجومی دارد و به جادو علم دارند. به معراج می‌روند، معراجنامه دارند، قائل به نور هستند، زبان رمزی و سری دارند، منطق الطیر یا زبان پرندگان زبان سری آنهاست. در تغییر معنای رمز، نقش دارند. قائل به شکلی از حلولند و مانند هرمس و حلاج، حلول می‌کنند. دفاع از ابلیس دارند. گرایش‌های شعوبی دارند. برخوردارند و گانه نسبت به حج دارند و بعضی اندیشه وحدت وجودی دارند.

این ویژگی‌های هرمسی در پیوند با یکدیگر هستند؛ تعامل عناصر هرمسی، سبب ایجاد ساز و کار (مکانیزم)ی ویژه در عرفان ایران گردیده است، که ما آن را ساختار هرمسی می‌نامیم.

◀ کلیدواژه‌ها: منطق الطیر، حکمت اشراق، حکمت هرمسی، عرفان ایران.

مقدمه

در عرفان ایران ساختاری هست که با گذشت زمان، در پسِ گرد و غبار تاریخ پنهان گشته و نیاز به ترسیم و بازسازی دارد. این ساختار اگرچه نامش بسیار شناخته شده و آشناست و قرن‌ها پیش سهروردی، منشاء عرفان ایران را هرمس دانسته است، ولی گنوسی بودن طریقت هرمسی سبب کمون ساختار هرمسی در طی اعصار و بعد از حمله مغول گردیده است، تا جایی که برخی از محققان، حتی اصالت گفته‌های سهروردی را تشکیک نموده‌اند.

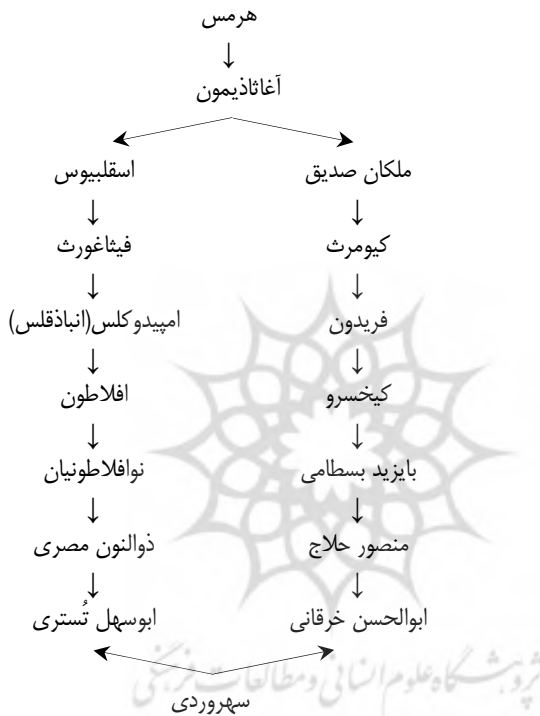
ادعای سهروردی این بود که فرزندگان جهان باستان آموزه‌ای واحد را تعلیم می‌دادند که حکمت اشراق نام داشته است. او مدعی بود که این حکمت در ایران در بین مغان زرتشتی و در یونان در مکتب فیثاغورث و افلاطون پدید آمد. این آموزه به شکل نهانی در طی اعصار دست به دست منتقل شد تا به عرفایی مانند پیر طریقت وی، یعنی حلاج رسید.

عبارت سهروردی چنین است:^۱

واپسین کسی که از نور محوکننده که [سالک] را به مرگ کوچک می‌کشد، سخن به میان آورد، از میان حکیمان یونان، حکیم بزرگ افلاطون بود؛ و از بزرگانی که [اتحاد و پدید آمدن نور محوکننده در آنها] درباره‌شان به ثبت رسیده و نامشان در تاریخ مانده است، هرمس بود؛ و در میان حکیمان پهلوی، گل شاه موسوم به کیومرث و همچنین از پیروانش فریدون و کیخسرو هستند. نورهای سلوک در زمان‌های نزدیک‌تر [به ما، از این قرارند]: خمیره فیثاغورثی‌ها به برادر اخمیم (ذوالنون مصری) رسید و از اخمیم در سیرکننده شوشتر (سهل تستری) و پیروانش فرود آمد و اما خمیره [حکمت] خسروانی در سلوک در سیرکننده بسطام (بایزید بسطامی) و پس از او در جوان بیضاء (حلاج) و سپس در سیرکننده امل (ابوالعباس قصاب آملی) و خرقان (ابوالحسن خرقانی) فرود آمد. بخشی از خمیره‌های حکمت فیثاغورثی و

انباذقلسی و اسقلیبوسی بر اساس تعالیم حافظان «کلمه» در جانب غرب و شرق با خمیره‌ای از حکمت خسروانی آمیخته شد. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۵۰۳)

نمودار نسب‌نامه معنوی و رمزی اشراقی:



اگر این ادعای سهروردی درست باشد، باید دید که آیا نشانه‌های هرمسی را در مسیر حکمت اشراق و نیز در حلاجی‌ها^۲ می‌توان یافت؟

برخی از نشانه‌های ابتدایی هرمسی بودن در آثار اشراقی، چنان‌که دانشمندانی چون سید حسین نصر و هانری کربن به آن اشاره کرده‌اند، تکرار نام هرمس در این آثار و گرایش به کیمیا است و نیز کاربرد تمثیلات مربوط به متون هرمسی از قبیل شباهت انسان به جهان، اما باید دید نتیجه گرایش به هرمس چیست و چه تمایزی میان عرفان هرمسی و غیر هرمسی وجود دارد.

فستوزیر گفته که لقب هرمس سه بار بزرگ‌تر (Hermes Terismegistos)، مربوط به هرمس دوم، فرزند آغانا‌ذیمون است که تعالیم هرمس نخست را استنساخ و در مکانی مقدس در مصر نگهداری نمود. این تعالیم توسط هرمس اول قبل از طوفان نوح بر روی الواحی حک شده بود و در قرن سوم قبل از میلاد کشف شد. آیسس از نوعی وحی و مکاشفه که به هرمس رسیده است سخن گفته است. (Hermes Terismegistos, 5/287-288)

ویژگی‌های ساختار هررسی به قرار زیر است:

۱. کیمیا

ابن ندیم، صاحب الفهرست می‌گوید: «آغانا‌ذیمون و هرمس از جمله کسانی هستند که در کیمیا سخن گفته‌اند». (الفهرست، ص ۶۳۴)

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 داشت. به کیمیا علم اکسیر نیز گفته شده است. همچنین صورت دیگری وجود دارد که در آن از کیمیاگری به عنوان جستجویی برای یافتن سنگ جادو نام برده می‌شود که ماده‌ای برای تبدیل مواد کم‌ارزش مانند سرب به طلا و یا اکسیری برای زندگی جاودان است. کیخسرو بنا به روایات پهلوی و شاهنامه از جمله جاودانان است. (شاهنامه فردوسی، ۱۳۳/۴)

جستجو برای یافتن سنگ فلاسفه، یعنی ماده‌ای اسطوره‌ای که تصور می‌شد بخش اصلی هر دوی آن اهداف (تبدیل فلزات به طلا و داروی جاودانگی) است، انجام می‌شد. تصور می‌شد سنگ فلاسفه می‌تواند به نحو اسرارآمیزی دانش کیمیاگران را افزایش دهد به نحوی که بتوان از طریق آن به هر چیزی دست یافت. مکتب هررسی با طب و اخترشناسی و جادو مرتبط بود.^۳ دانشمندان معروفی چون اسحاق نیوتن

(فیزیکدان و اخترشناس) بیشتر وقت خود را صرف کیمیاگری و مطالعه متون کیمیایی می‌کردند.

فریدون، نخستین کسی بود که به اخترشناسی پرداخت؛ او و اسقلیبوس اولین کسانی بودند که طب را بنیان نهادند. (الفهرست، ص ۵۱۳؛ تاریخ طبری ۱۵۲/۱)

کیمیاگری شکل آغازین شیمی مدرن، تلقی می‌شود. جابر بن حیان (۱۴۸/۷۳۸ ه.ق) چنان‌که خود گفته است، این علم را نزد امام جعفر صادق فراگرفت. جابر در آثار خود خاطر نشان می‌کند که ملاقات با امام جعفر صادق تا چه اندازه برای او عنایت الهی بوده است و بدون این ملاقات وی به این حد از توانایی در کیمیا دست نمی‌یافت. جابر طبیب و عطار بود. مجموعه رسایل منسوب به جابر بن حیان مشتمل بر حدود سه هزار رساله در زمینه‌های مختلف کیمیا، نجوم، اخترشناسی، نسخه‌های دارویی و طب و... است. وی از کیمیاگران دوران باستان؛ هرمس، افلاطون، آپولونیوس تیانی و... با تکریم فراوان یاد می‌کند. برخی از محققان معتقدند که او با اسماعیلیه مرتبط بوده است، آنچه مسلم است جابر گرایش غالبانه شیعی داشته است. ابن ندیم در الفهرست می‌گوید: «شیعیان معتقدند که وی از رجال ایشان و یکی از ابواب است». (الفهرست، ص ۶۳۶)

۲. عطاری (طب) و حشیش

جابر بن حیان (قرن دوم) بنج (معرب بنگ) را برای تخدیر در پزشکی به کار برده و در «کتاب السموم» از آن نام برده است. بنا به گفته قفطی در تاریخ الحکما، هرمس مصری نیز کتابی درباره «حیوانات ذوات السموم» داشته است. (تاریخ الحکما، ص ۴۷۳)

کیمیا صرفاً وسیله‌ای برای عطاران طالب اکسیر نبود؛ بلکه یک جهان‌بینی کامل و نظام‌یافته بود که دارای منطق درونی و هدف خاص خود بوده است.

از دیگر طبیب- عارفان نامبرداری که در خطّ سیر هرمسی قرار دارند ابن سیناست. او دارای آثاری با محتوای هرمسی است. سه رساله تمثیلی او حی بن یقظان، سلامان و ابسال و رساله الطیر افکار هرمسی دارند. رساله سلامان و ابسال یک رساله کیمیائی است که حنین بن اسحاق به عربی ترجمه کرد. بسیاری از عرفایی که در مسیر هرمسی قرار دارند، با شغل عطاری و طب در ارتباط بوده‌اند.

یکی از معروف‌ترین عرفایی که به پیشه عطاری می‌پرداخته، فریدالدین عطار نیشابوری است. از دیگر عرفا، مجدالدین بغدادی هم در آغاز کار طبیب بود. (متن نامه مجدالدین بغدادی، ج ۱، صص ۹۰-۹۱) ابوالحسن خواجه علی سیرجانی نیز، که در متن کتاب او از ابن خفیف- یکی از چهار مؤید حلاج- نام برده شده، در سیرجان داروخانه داشت. (البیاض و السواد، ص ۲۲۳) حلاج نیز بنا به روایتی با زکریای رازی، کاشف الکلی پس از مراجعتش از اهواز دیدار داشته است. (تاریخ ملل و دول، ص ۲۰۵)

از جمله داروهایی که احتمالاً در عطاری‌ها یافت می‌شده، مواد سکرآور و حشیش بوده است؛ چنان‌که مولوی جلال الدین بلخی در داستان آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش شده بود، حشیش را ماده‌ای مستی آور و بی‌خویش کننده وصف می‌کند:

چونک در بازار عطاران رسید آن یکی افتاد بیهوش و خمید
تا که می خوردست یا بنگ و حشیش خلق درماندند اندر بی‌هشیش
(مثنوی، ۲/۲۹۳)

زرکشی (فقیه ق ۸) که رساله‌ای درباره حشیش نوشته، ترویج حشیش را به دست قطب‌الدین حیدر می‌داند و می‌گوید به همین دلیل آن را «حیدریه» نیز خوانده‌اند. (قلندریه در تاریخ، ص ۳۴۵)

یکی از مریدان او می‌گوید: «شیخ ما را فرمان داد تا از برگِ آن گیاه بخوریم ما نیز چنین کردیم پس ما را فرمود تا رازِ این گیاه را از همگان پنهان کنیم و ما را سوگند داد که عامهٔ مردم را از آن آگاه نسازیم و وصیت کرد که آن را از درویشان، پنهان نداریم». (الواعظ و الاعتبار، ۱۲۶/۲)

ظاهراً در عصرِ مولوی جلال الدین، تعبیر «اسرار» در مورد حشیش رواج داشته است و درویشان ایرانی (فقراء العجم) حشیش را اسرار می‌خوانده‌اند و حتی سخن معروف ذوالنون مصری: «صدور الاحرار قبور الاسرار» است را، حمل بر کشیدن حشیش می‌کرده‌اند (قلندریه در تاریخ، ص ۳۴۲)؛ ذوالنون مصری یکی از مهم‌ترین شخصیت‌ها در خط سیر هرمسی است، به این دلیل که با هرمس مصری از یک سرزمین است.

گروه دیگری که به استعمال حشیش معروف‌اند فرقهٔ سرّی نزاریه یعنی اسماعیلیان شام بودند که نخستین تسمیهٔ آنان به حشیشیه از حدود پانصد و هفده در نامه‌ای جدل‌گونه و ضد نزاری از طرف دیوان رسائل فاطمیان در قاهره به نام امر، خلیفهٔ فاطمی صادر شده، می‌باشد. (اسماعیلیون و مغول، ص ۱۵۲)

اسماعیلیان به علوم غریبه بالاخص به کیمیا و طب و علم اعداد جبر طلسمات و نجوم توجه خاصی داشتند. سازمان سیاسی سرّی آنان دژهای مستحکمی در ایران و شام داشت که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به قلعهٔ الموت اشاره کرد.

حشیش در لغتنامهٔ دهخدا به دو معنی گیاه خشک و چرس و بنگ آمده است که از برگ‌های شاهدانه گرفته می‌شود. مولوی جلال الدین حشیش را در معنی دوم در این بیت آورده است:

خاصیت بنهاده در کف حشیش کو زمانی می‌رهاند از خودِ خویش
(لغتنامهٔ دهخدا، مدخل حشیش)

از دیگر نام‌های حشیش نزد صوفیان، سبزک و ورق النخیال است.

مَنگ یا بَنگ (هندی: bhāṅg, भिङ्ग) مادهٔ مخدري بوده است که در ایران باستان، در پزشکی و نیز در مراسم مذهبی مورداستفاده قرار می‌گرفته است. در اوستا این واژه به صورت بنگهه و در سانسکریت بهنگا و در گزارش پهلوی به مَنگ برگردانیده شده است. در وندیداد نیز نام آن آمده. در بندهش، مَنگ دارویی است که نخستین جانور سودمند، پیش از آنکه گرفتار خشم اهریمن گردد، به وسیلهٔ آن نابود گردید. (اساطیر و فرهنگ ایران، ص ۶۲۲؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل بنگ) قلندران، بنگ را جزء اعظم و حَبِّ الاسرار نامیده‌اند. (دیوان شیخ بهایی، صص ۲۳۴-۲۳۵)

صدرالدین دشتکی شیرازی در رساله‌ای که در ذمّ شراب و بنگ است و در زمان شاه تهماسب صفوی نوشته شده، دربارهٔ بنگ گفته که درویشان و قلندران آن را مصرف کنند و مردم عادت کرده‌اند آن را در مفرّحات به کار برند و شیوع آن بیشتر از شراب است و به همین دلیل تازیان آن را شراب عجمان (خمرالاعاجم) نامند؛ در صورتی که در بلاد آنان بیشتر از ایران به کار برده می‌شود. (تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۱۸)

الیاده با اشاره به انتشار کلمهٔ بنگ در بسیاری از زبان‌های آسیای مرکزی که شمن‌ها با آن‌ها سر و کار دارند، مانند pang, panga, pongo, pango، و ... نتیجه می‌گیرد که آثار مذهب شمنی در دین زردشت دیده می‌شود. (اسطوره، رؤیا، راز، ص ۱۰۲)

در تعدادی از زبان‌های اوگری، واژهٔ ایرانی بنگ، بنگا، برای نامیدن قارچ «آگاریکوس مسکاریوس» که مشخصاً شمنی است و به عنوان طریقهٔ مستی پیش از جلسهٔ احضار ارواح یا در طی آن مورد استفاده بوده، به کار می‌رود. (شمنیسم، ص ۵۸۷)

در آیین شَمَنی، شمن نوعی جادو-پزشک بود که ترکیبی از وظایف کاهن و پزشک را برعهده داشت و مردم بر این عقیده بودند که وی می‌تواند ارواح را به کار گیرد یا وادار کند تا منویات او را به جای آورند، مثلاً از بدن فرد بیمار بیرون روند. (تصوف در منظر تاریخی آن، ص ۲۰) شمن اصطلاحی است که از فرهنگ بودایی و از طریق برهمنانی که پیش از ورود اسلام برای ترویج دین خویش به ایران رفت و آمد داشته‌اند، وارد زبان فارسی شده است. (سرچشمه تصوف در ایران، ص ۲۱)

شمن‌ها همچون اغلب اقوام ابتدایی از دو راه به خلسه و نشنگی که به زعم آن‌ها مقدمه معرفت و بصیرت است دست می‌یابند: یکی رقص و موسیقی و دیگری بهره‌گیری از مواد وهم‌آور و مخدر و مشروبات مسکر. (عرفان، صص ۹۵-۹۶)

اساساً برای شمن، عروج به معراج آسمانی و دست‌یابی به مشاهده و معرفت، لازمه اعمال طبابت و کهنات است. (حقیقتی دیگر، ص ۱۶)

کاهنان معابد بودایی نیز، از اعمال و افکار شمن‌ها متأثر بوده‌اند. از آنجایی که بودا نیز یکی از هرامسه محسوب می‌شود و نام دیگر او هرمس است، باید شمینیسم را با افکار هرمسی مرتبط دانست.

سابقه مصرف دارویی حشیش در شرق مدیترانه به اواخر هزاره دوم پیش از میلاد بازمی‌گردد. حشیش در این دوران به عنوان دارویی برای آسان ساختن زایمان مورد استفاده بود. بقایای تتراهیدروکانبینول (ماده موجود در حشیش که از شاهدانه یا کنب هندی گرفته می‌شود) در گورستانی متعلق به سده چهارم میلادی در نزدیکی اورشلیم پیدا شده است. (Consuming Habits, p.21)

در مصر باستان، شواهدی در پاپیروس‌هایی به قدمت ۲۶۰۰-۳۳۰۰ سال پیش از میلاد دال بر استعمال خوراکی و درمانی کنب (قنب) به صورت مرهم وجود دارد.

ابن بیطار(ف۶۴۶) از نوعی از قنب که به قنب هندی معروف است نام می‌برد و می‌گوید من آن را جز در مصر در جایی ندیده‌ام. در باغ‌ها کاشته می‌شود و مصریان آن را حشیشه می‌گویند و از سکرآوری آن و رواجش در میان فقرای مصر و مضار آن سخن می‌گویند. کنب هندی، در پزشکی سنتی هند در آیین‌ها و اعیاد هندوان و برهمنیان اهمیت خاصی داشته است. (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل بنگ)

به پیروان حسن صباح، رئیس فرقه سربى اسماعیلیه که در مصر دعاوی نزار بن المستنصر، خلیفه فاطمی را پذیرفت، حشاشین گفته می‌شد.

۳. معراج و نور

هرمس مصری در مکاشفه معراجش، نور، آب‌های تاریک، گریه در اعماق آشفته آب و کلماتی را که از نور برای آرامش آب خروشان ایجاد می‌شود مشاهده کرد.

سهروردی در رساله التلویحات خود می‌گوید: «هرمس برخاست تا نمازی در هیکل نور(یکی از اهرام مصر) برای خورشید اقامه کند و چون عمود صبح شکافته شد، زمینی را دید که در خسوف قرار دارد؛ به سبب غضبی که خداوند بر آن‌ها روا داشته است. هرمس گفت ای پدرم مرا از همسایه بد نجات بخش. ندا در رسید که به حبل شعاع چنگ زن و به کرسی درآ، و چون بالا رفت زیر پای خود ارض و سماء را یافت. (مجموعه مصنفات، ۱۰۸/۱)

شرح معراج هرمس از زبان خود او در هرمتیکا آمده: «آتوم(خدا) همه جا هست ذهن نمی‌تواند در بند بماند، زیرا هر چیزی درون ذهن وجود دارد. هیچ چیزی چنین سریع و قوی نیست ... به آسمان پرواز کن تو به بال و پر نیاز نداری! ... آدمی به آسمان‌ها می‌خرامد و بالاتر نیز می‌رود بی آنکه از زمین برون رود چنین می‌کند».

این عبارات نشان می‌دهد که معراج هرمس یک امر ذهنی بوده است و باز می‌گوید:

«همه چیز در نور حلّ شد در عشقی لذت‌بخش وحدت یافت ... بعد از این، نور کلمه‌ای گفت که آب‌های خروشان را آرام ساخت. راهنمایم پرسید: «آیا اسرار این مکاشفه را دریافتی؟ من آن نورم- عقل خداوند ... اینک توجه خود را معطوف نور نما و با آن یکی شو» ... تا ناگهان در اندیشه خویشتن دیدم قوت نامحدود نور را» و نیز می‌گوید: «عقل و روح مظاهر نور و حیاتند ... ارواح ما نظیر گل‌های آسمانی به نور و حکمت اتوم بار می‌آیند ... تنها مقصد انسان و رستگاری این است: صعود به آسمان و معرفت اتوم». (هرمتیکا، صص ۶۱-۱۳۴)

در رساله پویماندروس که یکی از اصلی‌ترین رسائل هرمس است این عروج به دو طریق انجام می‌گیرد: یکی توسط عقل که پیوندی را با عقول مجرد واسطه - همچون فرشتگان - برقرار ساخته و از آن‌ها همچون نردبانی برای عروج بهره می‌گیرد و دیگری از طریق سحر و جادو انجام می‌شود و یا اینکه از هر دو طریق به صورت توأمان انجام می‌گیرد. (La revelation d'Hermes Trismegiste, 1/152)

معراج زردشت نیز در ایران باستان با دیدن نور توصیف شده است، به این ترتیب که زردشت یاران خود را ترک می‌کند و به شط دائیتی در مرکز ایران - و بیج می‌رسد (زند ۲۵ و زاداسپریم، ۶) که بر کرانه‌های آن شط تولد یافته است. بدان آب داخل می‌شود، اندکی در آن غوطه می‌خورد (زند، فصل بیست و یکم)، آنگاه نخستین تجلی، رخ می‌دهد؛ در این هنگام زردشت، بهمن (وهومنه) - مهین فرشته - را می‌بیند و به حالت خلسه و جذب در می‌آید. بین زردشت و وهومن، گفتگویی مانند مذاکره بین هرمس و روح او، پویماندرس poimandres آغاز می‌گردد. زردشت دیگر سایه خود را نمی‌بیند، زیرا مهین فرشتگان با انوار تابناک خود همه جا را روشن کرده‌اند. (زاد اسپریم، بیست و یکم، ۱۳)

ارداویراف نیز از جمله کسانی است که به معراج رفت. برخی از محققان، اصطلاح arda/ahlav را دارای معنی خاصی مربوط به دنیای پس مرگ دانسته‌اند و

احیاناً اشاره‌ای به شناخت معنوی دارد که شخص تشرف یافته با روش‌های قدیمی خلسه (مخدّر و سکرآور) به آن می‌رسد. (ارداویرافنامه، صص ۱۸-۱۷)

در ارداویرافنامه آمده است: «ویراز را برگزیدند ... پس برپای ایستاد و دست بر بغل نهاد و گفت اگر شما را خوش آید شما مزدیسنان برخلاف میل من به من منگ دهید و برای آزمایش دینی نیزه افکنید. و اگر نیزه به من رسد با میل به آن جای اهلوان و درندان روم و این پیغام بدرستی ببرم پاسخ به راستی آرم. ... پس ویراز پیش مزدیسنان دست بر بغل نهاد و به ایشان گفت: آیا دستوری هست که روان‌ها را یزش کنم و خوراک بخورم و اندرز کنم سپس به من می و منگ دهید؟ ... پس دستوران دین سه جام زرین می و منگ گشتاسبی پُر کردند. یک جام برای اندیشه نیک دُ دیگر برای گفتار نیک و سدیدگر برای کردار نیک به ویراز فراز آوردند. او آن می و منگ بخورد، هوشیارانه باج بگفت و بر بستر بخفت، روان ویراز از تن به چکاد دایتی و چینودپل رفت و پس از هفت شبانه‌روز باز آمد و در تن شد ... فرمان دادند که خوراک انوش خوش و خوراک خوب پخته شده و خوش بوی و خوردنی و آب سرد و می بیاوردند. آنان درون یشتند و ویراز باج گرفت و خوراک خورد». (همان، صص ۵۰-۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۵)

منظور از anosh پادزهری است که خاصیت آن از بین بردن اثرات منگ است. انوش همچنین اکسیر بی مرگی است. در افسانه ویشتاب، او پس از خوردن خورشِ روشنگر و انجام سفرِ آن جهانی و دیدن فرّه بزرگ، آئین جدید را می‌پذیرد. و چنان‌که در بالا می‌بینیم می و منگ گشتاسبی، اشاره به خوردن همین مایع توسط گشتاسب دارد. (رک. دینکرد هفتم، فصل چهارم، بندهای ۸۳-۸۷)

افلاطون نیز در رساله جمهوری درباره معراج «ار» اهل پامفیل سخن گفته است که حکایتی قابل توجه است. نام «ار» در این رساله یادآور نام «ارداویراف» است.

افلاطون می‌گوید: «این قصه مرد دلیری است به نام «ار» فرزند آرمینیوس اهل پامفیل که در جنگی کشته شد و ده روز بعد چون اجساد را که غالباً فاسد شده بود، جمع‌آوری می‌کردند، جسد او را دست‌نخورده یافتند. او را به خانه‌اش بردند که بسوزانند؛ ولی روز دوازدهم وقتی روی انبوه هیزم خوابانده بودند زنده شد و چون حواس خود را یافت آنچه که آنجا دیده بود نقل کرد می‌گفت به محض اینکه روح از بدنش مفارقت کرد با عدهٔ بسیاری دیگر رهسپار گردید...» (دورهٔ کامل آثار افلاطون، ۱۲۷۷/۲-۱۲۸۶)

از نکات قابل توجه این معراج نیز دیدن نور است: «او به محلی رسید که از آنجا همان بالا نور صافی مانند ستون خیلی شبیه به قوس و قزح ولی درخشان‌تر و پاک‌تر تمام عرش آسمان و زمین را فراگرفته بود و پس از یک روز راه به نقطه‌ای می‌رسید که در مرکز نور قرار داشت و از آنجا انتهای بست‌های آسمان دیده می‌شد؛ زیرا آن نور رشتهٔ وصل آسمان است...».

در اینجا افلاطون نمونهٔ مجملی از حرکات سماوی را ارائه می‌دهد و ستاره‌های هفت‌گانه را با درجات نوری مختلف تطبیق می‌دهد و از همه جالب‌تر آنکه نور را با نت موسیقی تطابق می‌دهد.

افلاطون بخش‌هایی از داستان معراج «ار» را از داستان‌های اورفیک و فیثاغوریان اقتباس کرده است. چنان‌که پیش از این گفته شد فیثاغورث نیز در خط سیر هرمسی قرار دارد.

براساس گفتهٔ سهروردی:^۵

حکیم مثلاً کسی است که جسمش چونان لباسی بر تنش باشد؛ گاهی آن را درآورَد و گاه در بر کند. انسان در زمرهٔ حکما به شمار نیاید تا زمانی که بر خمیرهٔ مقدسه، آگاه نباشد و مادام که نتواند جامه تن را درآورد و در بر کند. اگر خواست به

سوی نور [مطلق] سفر کند و اگر خواست در هر صورتی که اراده کند، ظاهر شود.
(مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۵۰۲/۱-۵۰۳)

او سپس در مورد کیفیت معراج به گونه‌ای سخن می‌گوید که چنین برداشت می‌شود که خود نیز این کیفیت را درک نموده است.

تقریباً تمام عرفایی که در مسیر حلاجی - هرمسی قرار گرفته‌اند، یا از معراج خود سخن گفته‌اند و یا صاحب معراج نامه‌اند. از نکات بسیار مهم این معراج‌ها این است که غالباً با دیدن نور همراه است. همان‌گونه که خواهیم گفت، نور نقش اساسی در ساختار هرمسی ایفاد می‌کند.

چنان‌که بایزید درباره کیفیت معراج خود می‌گوید: «بعد از آن در حق نگرستم، بعد از آنکه مرا از همه موجودات به درجه استغنا رسانید و به نور خود منور گردانید و عجایب اسرار بر من آشکار کرد و عظمت هویت خویش بر من پیدا آورد. من از حق، بر خود نگرستم و در اسرار و صفات خویش تأمل کردم ... باز چون نگاه کردم، بود خود به نور او دیدم ... مرغی گشتم ... پس همه روح من بر همه ملکوت بگذشت و بهشت و دوزخ بدو نمودند ...» (تذکره الاولیا، صص ۱۷۳-۱۷۷)

و نیز ابوالحسن خرقانی گفته است: «شبی به خواب دیدم که مرا به آسمان بردند...»

از دیگر عباراتی که خرقانی به معراجش اشاره دارد: «خداوند ما را قدمی دارد که به یک قدم از عرش به ثری شدیم و از ثری به عرش بازآمدیم». تا آنجا که به نور می‌رسد: «هفتصد هزار نردبان بی‌نهایت باز نهادم تا به خدا رسیدم... یک سفر است فی نورالله و نورالله بی‌نهایت است». و نیز: «ملائکه مرا ثنا گفتند، نوری دیدم که سرای حق در میان بود. چون به سرای حق رسیدم زان من هیچ نمانده بود.» (همان،

در آیین تشرّف کلاسیک جدید که سرشار از کیمیاگری بود و خصوصاً با موضوع عروج و اعتلا سروکار داشت، غالباً عروج، توسط یک نردبان نمایانده می‌شد. (بنگرید به عکس شماره یک در همین مقاله)

یکی از تألیف‌های ابن عربی کتاب *الاسراء الی مقام الاسری* است، که از عنوان *سوره اسراء* گرفته شده است. او در مقدمه کتاب گفته است که عنوان رساله، حکایت از سفر عالم کون به عالم موقوف ازلی دارد و معراج ارواح است. در بخش سوم کتاب رفرع اعلا و در پی آن مناجات پانزده گانه سالک از مناجات قاب قوسین تا مناجات اشارات **انفاس نور** بیان می‌شود.

رسالات ابن عربی علومی از قبیل علم کیمیا، جفر و نجوم را نیز در بر می‌گیرد، که همگی از جنس علوم هرمسی است.

سنایی نیز در مثنوی *سیرالعباد الی المعاد*، سفر خیالی روح را گزارش می‌دهد. از دیگر معراج‌نامه‌هایی که در مسیر هرمسی می‌توان از آن نام برد، رساله *حی بن یقظان* ابن سیناست. رساله *حی بن یقظان* شباهت زیادی به فصل اول پویماندرس دارد و شیخ یا مرشد *حی بن یقظان* مانند *هرمس*، و روحی که از قفس بدن نجات یافته مانند طاط و سلطان ابدی همچون نیکی ناب هرمسی است. (R.Hermetica, p:3)

۱-۳. **نجوم** - نظام‌های کیمیاگری اغلب بر این فرض استوار بود که هریک از هفت سیاره که قدیمیان از آن تحت عنوان نشان اخترشناسی یاد می‌کردند با فلز خاصی در ارتباط است.

استحاله نور در ساختار هرمسی، ارتباط مستقیم با نجوم دارد؛ چنان‌که در حکمه *الاشراق* سهروردی، انوار بر اساس «عقول عشره» در فلسفه مشاء طرح‌ریزی شده و *عقول عشره* حکمت مشاء نیز بر اساس هیئت بطلمیوسی، طرح‌ریزی شده است.

اطلاق «نورالانوار» و «نورمحض» به علت اولی و اطلاق نور بر «عقول و نفوس» بارها در آثار سهروردی به کار رفته است. (رک. حکمه الاشراق، ۱۲۱/۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱) سهروردی برای نور مراتبی قائل است که در محور طولی هرچه از عقل اول یا نورالانوار به سمت جهان ماده پیش می‌رویم نور، تیره‌تر می‌شود. چنان‌که خواهیم گفت این فرضیه، شکل پیشرفته‌تری از تعبیر «نور سیاه» عین القضات از ابلیس است. تفکر نجومی در ساختار هرمسی، جزء پیکره آن محسوب می‌شود و در بافت این ساختار جای گرفته؛ یعنی نحوه کارکرد آن را نمی‌توان به طور مثال با اشعار انوری مقایسه کرد که در آن از اصطلاحات نجومی تنها به عنوان الفاظ استفاده شده است. نجوم در ساختار هرمسی زیربنای ایدئولوژیک آن محسوب می‌شود.

حتی معادل‌سازی هرمس با تیر یا عطارد که او را واسطه بین دو جهان حواس و عقول می‌کند و او رابط بین عالم ملک و ملکوت و مترجم حقایق عالم اعلی می‌شود، این سبب رمزی شدن زبان، در ساختار هرمسی و پدید آمدن علم هرمنوتیک است. (رک. هرمس و نوشته‌های هرمسی، صص ۵ و ۶)

۴. زبان پرندگان

منطق الطیرها شکل دیگری از معراج‌نامه‌ها هستند. پرندگان در این آثار تمثیل روح انسانی می‌باشند که به زبان رمز سخن می‌گویند.

در آیین شمنی، جلسات شمن‌ها عموماً از سه موضوع تشکیل می‌شود، یکی روی آوردن به روح‌های امدادگر که بیشتر روح‌های جانوران هستند و گفت‌وگو با آن‌ها به زبان سَری، دوم نواختن طبل و اجرای رقص به عنوان مقدمات سفر روحانی و سوم حالت خلسه که گمان می‌رود، طی آن شمن جسمش را ترک می‌کند.

شمن‌ها بیشتر از روح حیوانات استمداد می‌طلبند، زیرا آن‌ها براین باورند که در حالت یادشده، مانند پرنده‌ای هستند که بر پشت اسب یا پرنده، یا بر طبلشان پرواز می‌کنند. (اسطوره، رؤیا، راز، صص ۵۹، ۹۸)

شاید به همین دلیل سر هرمس (توت) در بعضی نقاشی‌ها با ماسک پرنده و میمون ترسیم شده است.



تصویر شماره ۱

این تصویر که مربوط به نسخه‌ای از قرن هفدهم میلادی است، مراحلی از فرآیند کیمیاگرانه را نشان می‌دهد، هرمس با دو سر به شکل پرنده از نردبان عروج می‌کند. (روانشناسی و کیمیاگری، ص ۹۵)
در بسیاری از معابد و مقابر، هرمس به عنوان یک کاتب با سری کشیده و با منقاری خمیده به تصویر درآمده. (هرمتیکا، ص ۲۳)

رنه گنون در مقالهٔ زبان مرغان می‌گوید: «زبان مرغان یک زبان سرّی است. بیان آن بیانی نمادین است؛ زیرا وصل به دانش زبان است. می‌گویند زبان مرغان، میراث رازآشنایان و تشرّفی والاست که بر تأویل لغوی سدّ است. به مثّل، در قرآن آمده: «میراث برد سلیمان از داود پیغامبری را و پادشاهی را، و گفت سلیمان: هان ای آدمیان، ما را سخن مرغان درآموختند (عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ) و ما را هر چیز درواید بدادند». و به یاد بیاوریم داستانِ گردان و دلاورانی همچون زیگفرید افسانه‌های شمال

را، که به زبان مرغان آگاه شدند، آنگاه که بر اژدها پیروزی یافتند. این اتصال است

که دریافتن زبان مرغان را سبب می‌شود.» (هرمس و زبان مرغان، ص ۱۶)

در زبان کیمیایی، پرندگان اگر در پرواز باشند، رمز تبخیر و فرار بودن جسم و تصعید است و اگر در حال فرود آمدن هستند، رمز تغلیظ و ته‌نشینی، و در تقابل و تضاد با جانورانی که نمی‌پرنند، رمز هواست. سیمرخ نیز رمز سنگ فلاسفه است.

سنگ فلاسفه نیز نماد انسان کامل است. (رمزپردازی، صص ۶۵ و ۶۳ و ۶۲)

سهروردی به رمزی بودن زبان هرمنسی اشاره دارد. (مجموعه مصنفات، ۲ / ۳۰۱)

علت رمزی بودن زبان کیمیا را می‌توان به دو دلیل دانست، یکی آنکه رمز باعث ایجاد تمرکز است، دیگر آنکه زبان کیمیا زبان اسرار است. (رک. رمزپردازی، ص ۵۸)

در هرمتیکا خطاب به هرمس آمده: «اینک که این اسرار را آموخته‌ای باید قول دهی که سکوت پیشه کنی و هرگز فاش نسازی که تولد دوباره چه سان، سریان می‌یابد. این تعلیمات که محرمانه نوشته شده تنها به وسیله آنانی خوانده می‌شود که آتوم خود شخصاً اراده فرموده به آنان بیاموزد.» (هرمتیکا، ص ۲۰۱)

آیین قلندری در دوره‌های شکوفایی‌اش یعنی قرن چهارم تا ششم یک آیین سرّی بوده است. چنان‌که در این شعر قرن ششم یا هفتم از *مرصاد العباد* آمده:

از سرّ قلندری تو گر محرومی
سرّی ست در آن شیوه که رندان دانند

(مرصاد العباد، ص ۷۱)

انجمن سرّی اخوان الصفا، نامشان را از باب *حمامة المطوقه کليلة و دمنه گرفتند* که متنی متعلق به برهمنان هند است؛ برهمنانی که معتقد به بودا (هرمس) می‌باشند و قاعدتاً به حلول معتقدند. در متن اخوان الصفا بسیار از هرمس یاد شده است. در باب *حمامة المطوقه* چنان‌که می‌دانیم پرندگان برای رهایی دسته جمعی پرواز می‌کنند. *کليلة* سرآغازی برای نوشته شدن منطوق الطیرها نیز هست. هرمنسی‌ها به این دو کتاب یعنی *کليلة و منطوق الطیر* علاقه نشان می‌دهند.

از دیگر کسانی که از زبان پرندگان سخن گفته‌اند عبارت‌اند از: احمد غزالی، خاقانی، سنایی (در قصیده‌ای از دیوانش)، عطار، عین‌القضات همدانی که در یکی از نامه‌هایش از رسیدن مرغان به سیمرغ سخن گفته است، سهروردی در داستان صفیر سیمرغ، و نجم رازی در رساله‌ای به نام رساله الطیور. چنان‌که می‌بینیم همگی کسانی هستند که در خط سیر هرمسی قرار دارند.

رساله الطیر ابن سینا ادامه تمثیل حی بن یقظان (معراج‌نامه ابن سینا) است، زیرا پرنده به دعوت فرشته پاسخ مثبت می‌دهد، به این صورت که به عنوان همراه حی بن یقظان، همان تفرّد عقل فعال، رهسپار شرق می‌شود- آن هم در همان مسیر که پیامبر اسلام در معراج خویش در همراهی با جبرئیل، که روح القدس و عقل فعال نیز هست، در پیش گرفت- و می‌توان همان مراحل را در آن تشخیص داد. (رک. ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۳۳۰)

۵. استحاله

استحاله فلزات (Transformation) در کیمیاگری مؤثرترین نقش را در ساختار هرمسی ایجاد می‌کند و سبب ایجاد سه ساختار می‌گردد: ۱. استحاله روح ۲. استحاله نور ۳. استحاله رمز- یکی از ویژگی‌های شگفت ساختار هرمسی، استحاله رمز است. هرمسی‌ها به نیروی نهفته در رمزهای تاریخی (رمزهایی که ریشه اساطیری دارد) پی برده بودند. به همین سبب به تغییر معنای رمز می‌پرداختند. تغییر معنای رمز با تحولات بزرگ اجتماعی همراه بوده است و بالعکس تحولات اجتماعی سبب تغییر معنای رمز می‌شود. (رک. مقاله نقش رمز در تحولات اجتماعی، ص ۱۵-۲۵)

هرمسی‌های ایران (حلاجی‌ها) غالباً محکوم به قتل می‌گردیدند و کشته می‌شدند.

دو نوع استحاله روح و نور با یکدیگر ممزوج است و به دو گونه حلول و معراج در ساختار هرمسی نمود پیدا می‌کند.

حلول، استحاله جسم به روح و روح به جسم است که تمام کیمیاگری در آن خلاصه می‌شود. حتی طلا که از بیرون نمودار ثمره کار کیمیاگری است، همچون جسم کدوری است که تابناک شده، یا به مثابه نوری که جامد گشته می‌نماید. جسم فلزی است که باید روح جیوه را از آن بیرون کشید. (رمزپردازی، ص ۴۷)

سیمیا از گونه‌های علوم خفیه و مرتبط با کیمیاست. در بسیاری از کتاب‌های خطی و قدیمی آمده که سیمیا علمی است که عیسی با آن به اذن خداوند مردگان را زنده می‌کرد. پیشینیان تعریف‌های گوناگونی برای سیمیا آورده‌اند، از جمله این که سیمیا روش انتقال روح و تغییر اشکال موهوم است. از استادان این علم می‌توان ابن سینا را نام برد. (لغتنامه دهخدا، مدخل سیمیا)

کیمیاگران باور داشتند که سالک در همین خاکدان، به ولادت ثانویه می‌رسد و موجودی نورانی می‌شود و در خود می‌میرد و به خدا هست می‌شود و جسم معادی می‌یابد، بنابراین معاد جسمانی دیگر برای وی معنی ندارد. (رمزپردازی، ص ۶۵)

در دیواره‌های مقابری که با خط هر و گلیفی پوشیده بود، و منسوب به هرمس است، مضامینی با شرح تولد ثانوی کشف شد. (هرمتیکا، ص ۴۰)

حلول یکی از ارکان ساختار هرمسی است که به شکل‌های مختلف و نام‌های متفاوتی ولی در یک راستا و با یک ماهیت در بین پیروان هرمس وجود دارد.

در هرمتیکا اقوالی از هرمس آمده که دلالت بر این امر دارد: «بعد از فساد جسم، نخست صورت مادی تغییر می‌یابد و دیگر نمایان نخواهد بود. روح سرشار از حیات به ملکوت رجعت می‌کند. حواس جسمانی به جهان بازمی‌گردند و به شیوه‌های جدید باز گرد می‌آیند ... و من به درون جسم باقی داخل شده‌ام، من بار دیگر در عقل زاده شده‌ام و هیأت جسمانی که پیش از این داشتم مرا وانهاده است ... زمانی که آدمی از نو به دنیا می‌آید دیگر جسمی با سه بُعد نیست، او سراسر عقل است، اینک که من با عقل می‌نگرم خویش را کل می‌یابم. من در آسمان و زمینم، من در

آب و هوایم، من در حیوانات و گیاهانم، من طفلی تازه به دنیا آمده‌ام، هنوز در زهدانم». (همان، صص ۱۷۰-۲۱۷)

شهرزوری از قول هرمس می‌گوید: «نفوس غیر کامله که استحقاق عروج به عالم نورانی را ندارند، به ابدان دیگر منتقل می‌شوند، ولی نفوس کامله پس از مفارقت از بدن به تجرد کامل می‌رسند و به مکان روحانی، یعنی عالم عقل که سعادتشان است، متصل می‌شوند و به ابدان دیگر منتقل نمی‌شوند و به ملاء اعلی نورانی عروج می‌کنند». (رساله الشجره، ۳/ ۵۷۹ و ۵۹۰)

هرمیاس اسکندرانی (قرن پنجم) عنوان «مثلث» را به تناسخ موفقیت‌آمیز هرمس در سه نوبت تأویل کرده و نتیجه آن را بازشناختن نفس برای هرمس دانسته است. (هرمس و سنت هرمسی ۵۲؛ Feragmenta Hermetica, 32B)

شهرستانی اصل و منشاء تناسخ را صابئیان حرّانی دانسته است. وی بعضی حرّانیان را به آگائادیمون و هرمس و «سولون جد مادری افلاطون» منسوب می‌کند. (الملل و النحل، ۵۵/۲)

جاماسب حکیم، داماد زردشت از پیروان آگائادیمون و در علم سیمیا بر نظرات حرّانیان اعتماد نموده است. (تاریخ التراث العربی، ۴/ ۸۳) او کیمیاگر بوده. (الفهرست، ص ۴۱۹) صاعد اندلسی از کتابی نجومی منسوب به جاماسب و زردشت نام می‌برد. (التعریف بطبقات الامم، ص ۱۶۱)

فیثاغورث دینی را به وجود آورد که اصول آن تناسخ ارواح و حرام بودن حبوبات بوده است. او از جمله کسانی بوده که از سیمیا سخن گفته و دارای آثار است. (تاریخ التراث العربی، ۴/ ۵۹)

دیو گنس لائرتیوس یکی از تناسخ‌های فیثاغورث را نقل کرده است: «فیثاغورث در مورد خود این را گفته: یک بار به صورت ایتالی‌دز به دنیا آمد و پسر هرمس شمرده می‌شد. هرمس به او گفت که هرچه دوست دارد به جز جاودانگی را انتخاب

کند. بنابراین ایتیلیدز (فیثاغورث) تقاضا کرد که زنده یا مرده بتواند خاطره آنچه برایش اتفاق افتاده را حفظ کند». (فیلسوفان یونان، ص ۳۴۷)

افلاطون نیز در رساله تیمائوس خود می‌گوید: «هر روح که زمان مقدر برای زندگی را به نیکی بسر ببرد به قرارگاه ستاره‌ای که با وی خویشی دارد باز خواهد گشت و در آنجا نیکی و نیکبختی خواهد یافت؛ ولی روحی که زندگی را به خطاکاری به سرآورد هنگام تولد دوم طبیعت زن، خواهد پذیرفت و اگر در زندگی دوم نیز روی از بدی برنتابد هر بار در کالبدی حیوانی که از حیث خلق و خوی شبیه اوست در خواهد آمد و پیوسته از کالبدی به کالبد دیگر خواهد رفت و رنج و عذابش به پایان نخواهد رسید مگر آنکه از حرکت دورانی همانی و یکسانی که در درون خود دارد متابعت کند و به یاری خرد به توده عاری از خردی که از آمیزش آتش و آب و هوا و خاک پدید آمده و سراپای او را فراگرفته است پیروز گردد و زمام اختیارش را به دست گیرد تا دوباره صورت والای نخستین خود را بازابد». (دوره آثار افلاطون، ۱۸۵۴/۳-۱۸۵۳) افلاطون شکل دیگری از این اقوال را در رساله فیدون آورده است.

سهروردی در حکمة الاشراق مقالت پنجم فصل اول، در بیان تناسخ می‌گوید: «هر نوع خلقی که بر نور اسفهد غلبه یابد و هر نوع هیأتی ظلمانی که در آن متمکن شود و نور اسفهد بدان وابسته و پای بند شود، موجب خواهد شد که پس از تباهی کالبدش آن علاقه وی از آن کالبد به کالبدی از حیوانات پست که مناسب با آن هیأت ظلمانیه بود منتقل شود». (مجموعه مصنفات، ۲۲۲/۲-۲۲۱)

عین‌القضات می‌گوید: «حلول روی اینجا خواهد نمودن ای دوست، اگر خواهی که ترا سعادت ابدی میسر شود یک ساعت صحبت حلولی که صوفی باشد دریاب تا بدانی که حلولی کیست. مگر آن شیخ از اینجا گفت «الصوفی هو الله».

او دو نوع حلول قائل می‌شود، یکی حلول معنوی و دیگر حلول مجازی: «اگر حلول معنوی نباشی باری حلول مجازی می‌باش. چگویی آنکه مرا بی دین می‌دانند، و تو بر دین من می‌باشی.» (تمهیدات، صص ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۲۸)

از نمونه‌های دیگر دعوی مشایخ صوفیه صفویه به حلول جوهر الوهیت در جسم مرشد بود و همین دعوی در نوربخشیه، پساخانیه و حروفیه و مشعشعیه به صورت‌های گوناگون وجود داشت. فضل الله بن روزبهان در *عالم آرای امینی* مدعی است که پیروان سلطان جنید برای شیخ خویش قائل به مرتبه الوهیت بودند و پسرش سلطان حیدر را پسر خدا می‌شمردند. (تاریخ ادبیات ایران، ۱۴۳/۵ و ۱۴۶)

یکی از دلایلی که ممکن است سبب شده باشد، در عرفان از هر عارفی گاهی دو یا چند نسخه بدل وجود داشته باشد می‌تواند اعتقاد به حلول باشد. به طور مثال بنا به گفته عطار نیشابوری، دو حلاج بوده‌اند؛ و نیز، چندین عطار، دو مسیح، و چندین هرمس که یکی نسخه اصلی و بقیه بدل هستند. (برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به مقاله حلول عطار و عطارهای حلولی، صص ۲۴۱-۲۵۷)

بسیاری از فرقه شیعه بخصوص نصیریه و دروزها که از غلاة شیعه و معتقد به تجلی انوار هستند، به افکار هرمسی اعتقاد خاصی دارند.

محمد زکریای رازی نیز به نوعی از تناسخ قائل بود، چنان‌که می‌گوید: «هر روان به نخستین تنش دوباره می‌پیوندد، و به هیچ وجه نمی‌تواند با تنی دیگر جفت شود، و آنگاه دیگر هرگز از هم جدا نخواهد شد، زیرا آنگاه تن، عزت یافته و فسادناپذیر گشته و به لطافت و نوری غیرقابل توصیف بدل خواهد گشت، به قسمی که در هر چیز، هرچند جامد باشد، رسوخ خواهد کرد، زیرا طبیعتش به مانند سرشت روح گشته ...» (رمزپردازی، صص ۵۶)

اسماعیلیان به نقد اقوال او پرداخته‌اند، حال آنکه ابوحامد غزالی در *فضائح الباطنیه* به خود اسماعیلیان، نسبت تناسخ می‌دهد. علت این امر این است که هر کدام

از این گروه‌ها، شکلی متفاوت و خاص خود را، در آنچه که ما حلول و تناسخ می‌نامیم داشته‌اند و جالب اینجاست که هریک از آن‌ها با تأکیدی خاص، خود را غیر حلولی می‌نامند و اصطلاحات دیگری را برای تعریف اعتقادشان ارائه می‌دهند.

درباره فیلسوف و داعی مهم اسماعیلی، ابویعقوب سجستانی، نسبت تناسخ را نمی‌توان رد کرد. ناصر خسرو در *خوان/خوان* اشاره کرده است که ابویعقوب به تناسخ بر طریق افلاطون قائل بود. (خوان اخوان، ص ۱۳۵) در زادالمسافرین عقیده سجستانی به تناسخ را، غلبه سودا دانسته است. (زاد المسافرین، صص ۴۲۲-۴۲۱) به اعتقاد مؤلفان مجموعه جابری، انسان‌ها بذره‌های خام بشریت هستند. آنان تحولی طولانی را متحمل می‌شوند که جابر از آن به دوره‌های تناسخ تعبیر می‌کند تا در آخر الزمان در شخصیت قائم متمرکز شوند. (کیمیا و عرفان، ص ۲۷)

۶. ابلیس

در مینوی خرد آمده است که کیومرث نوبت نخست، دیو آرزو را گشت و تن خود را در راه کمال عدالت به اهریمن سپرد، در نوبت دوم آدم‌ها و فرورها که باعث ترقی هستند از تن او به وجود آمدند و در نهایت تمام فلزات از جسم او آفریده شد. (مینوی خرد، صص ۶۶، ۴۴)

غالب عرفایی که در نمودار خط سیر هرمسی قرار دارند به مدح ابلیس پرداخته‌اند: نخستین نمایندگان دفاع از ابلیس حسن بصری (۲۱-۱۱۰ ه.ه) حارث محاسبی، ذوالنون مصری (۲۴۵ه)، بایزید بسطامی، سهل تستری، جنید بغدادی، عمرو بن عثمان مکی، ابوالحسن نوری و از همه مهم‌تر حلاج (مقتول ۳۰۹) است. در دوره‌های بعد ابوالقاسم گرگانی، ابوبکر واسطی، شبلی، ابوالعباس قصاب، ابوالعباس سیاری و ابوالحسن بُستی و احمد غزالی و عین‌القضات همدانی، نجم رازی، عزالدین محمود کاشانی، روزبهان بقلی، محمی الدین عربی، عطار نیشابوری و مولانا جلال الدین محمد بلخی بوده‌اند که اکثراً در طریقت ابوالحسن اشعری بوده‌اند.

حلاج در طواسین، در طاسین الازل والالتباس به دفاع از ابلیس پرداخته است. او جوانمردی اتم و اکمل را از آن ابلیس و محمد می‌داند. (طواسین، ص ۵۳) ابوالقاسم گُرگانی او را خواجه خواجهگان و سرور مهجوران می‌نامد. (نامه‌های عین‌القضات، ۹۷/۱ و نیز ۴۱۶/۲)

مولوی جلال‌الدین نیز در داستان معاویه و ابلیس به دفاع از ابلیس پرداخته است.

ترک سجده از حسد گیرم که بود این حسد از عشق خیزد نز جحد
هر حسد از دوستی خیزد چنین که شود با دوست غیری همشین
بی گنه لعنت کنی ابلیس را چون نبینی از خود این تلیس را
(مثنوی، دفتر دوم)

فریدالدین عطار نیشابوری نیز که پیرو حلاج است در مصیبت نامه از قول ابلیس

نقل کرده:

گرچه هستم رانده درگاه او سرنیچم ذره‌ای از راه او
(مصیبت نامه، ص ۳۳۴)

از آنجایی که نور در ساختار هرمسی اهمیت خاصی دارد، پس این عبارت حسن بصری، در تمهیدات قابل تأمل است: «انّ نور ابلیس من نار العزّه» و نیز آنچه که عین‌القضات در مقایسه «نور سیاه ابلیس» با «نور محمدی» گفته:

از نور خدا روح فرادید آمد پس نور علی نور نه در قرآنست

با این بیت:

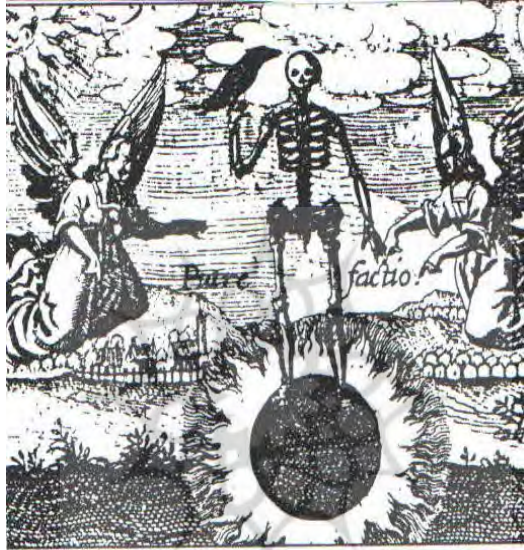
آن نور سیاه زکان قهر و خشمست سرچشمه کفر و مسکن شیطانست
در این عبارات، استحاله نور به چشم می‌خورد که یک ویژگی کاملاً هرمسی

است. نور سپید به نور کدر و سیاه تبدیل می‌شود.

چنان‌که خود نیز در تأیید این مطلب می‌گوید: «باش تا «یهدی الله لنوره من یشاء»

ترا کیمیاگری کند». (تمهیدات، ص ۲۵۴، ۲۷۰، ۲۱۱-۳۵۴)

یونگ به نقل از کتابی به نام گلستان که نسخه خطی آن را در اختیار داشته، آورده: «سنگ از قول هرمس می‌گوید: «من نور را می‌آفرینم، لیکن تاریکی نیز از سرشت من است ... پس در جهان، بهتر و پرارزش‌تر از ستایش پیوند من و پسر من رخ نخواهد داد» به همین ترتیب، تک ریشه، نور تاریک خوانده می‌شود و یادآور خورشید سیاه (sol niger) کیمیاگری است». (روانشناسی و کیمیاگری، ص ۱۶۸)



۳۱ - (nigredo) (سیاهی) روی گوی (rotundum) ، یعنی آفتاب سیاه
(sol niger) ایستاده است - Mvlius, philosophia reformata

تصویر شماره ۲، تصویر آفتاب سیاه در نسخه هرمسی کتاب گلستان (روانشناسی و کیمیاگری، ص ۱۳۷)

یونگ که به نسخ کهن هرمسی، دسترسی داشته و تحقیقات خود را بر اساس این متون بنا کرده است می‌گوید: «برای گروه باستانی خدایان یونانی- رومی یا بابلی ما بعد دوران باستان، ماجرا به این‌گونه اتفاق افتاد؛ یعنی آنگاه که خدایان به مقام شیاطین تنزل کردند و بعضی از ایشان به ستارگان بسیار دورافتاده و برخی به فلزات درون زمین اطلاق شدند، رسم بر این شد که هرمس یا مرکوریوس، صاحب دو

سرشت دوگانه به حساب آید یعنی هم رب النوع زیرزمینی وحی و هم روح جیوه، و به همین سبب است که به صورت نر- ماده نمایانده می‌شود. هرمس به عنوان سیارهٔ مرکوری (عطارد) در طول قرون وسطی برای فلاسفهٔ طبیعت‌گرا، موضوع نظریه‌پردازی‌های معماگونه بود زیرا گاه روحی یاری رس و مفید بود و گاه جنی گریزپا حقه‌باز و مردم‌آزار یا (برده یا گوزن فراری) که کیمیاگران را ناامید می‌کرد و با شیطان صفات مشترک زیادی داشت. به عنوان مثال ازدها شیر عقاب و کلاغ به شمار می‌رفت و این مهم‌ترین وجوه مشترک او با شیطان است. مرکوریوس در سلسله‌مراتب کیمیاگران خدایان، به عنوان مادهٔ اولیه، آخر از همه، و به عنوان سنگ فلاسفه، اول از همه قرار می‌گیرد. مرکوری روح راهنمای کیمیاگران (هرمس راهنمای ارواح)، و نیز وسوسه‌کنندهٔ آنهاست؛ او مکنت و نکبت ایشان است. سرشت دوگانه‌اش، او را قادر می‌سازد تا نه فقط هفتمین بلکه هشتمین نیز باشد - هشتمین سالکن المپ - که کسی فکرش را نکرده بود! (روانشناسی و یونگ، ص ۱۰۶-۱۰۹)

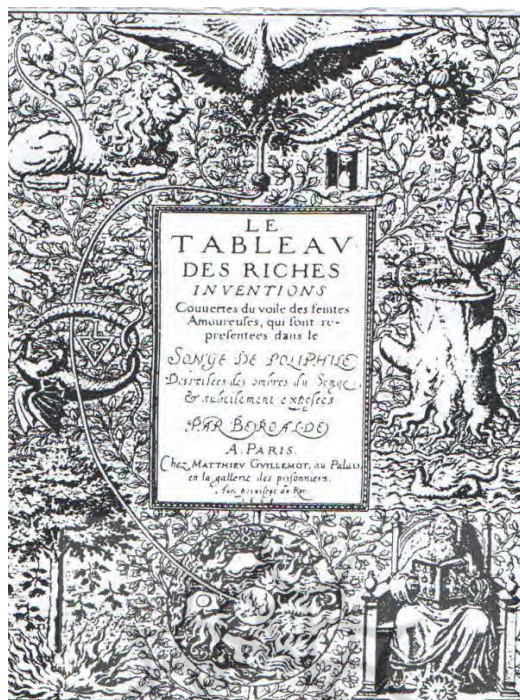
۷. حج

از دیگر ویژگی‌های هرمسی عارفان ایران، نگاهی دوگانه به حج است که یا چون ابوسعید ابو الخیر اصلاً به حج نمی‌روند، یا اگر رفته‌اند چون ابوالقاسم نصرآبادی، چهل حجشان را به تایی نان می‌فروشند.^۱ (تذکره الاولیا، ص ۶۹۱)

۹. وحدت

اعتقاد به وحدت وجود از دیگر ویژگی‌های ساختار هرمسی است؛ «همه در یک چیز و یک چیز در همه چیز».

همان‌طور که در این تصویر کیمیایی می‌بینید، فرایند نمادینی که از بی‌نظمی آغاز می‌شود، با پیدایش سیمرغ پایان می‌گیرد. (روانشناسی و کیمیاگری، ص ۷۲)



تصویر شماره ۳

این تصویر کاملاً با کتاب منطق الطیر عطار نیشابوری تطابق دارد. برخی از کیمیاگران گفته‌اند که «انسان کامل» همان طلای نابی است که به دنبال آن می‌گردند.

نتیجه

- بخش قابل توجهی از ساختار عرفان ایران، بر اساس مکتب هرمسی شکل گرفته است.

- ساختار هرمسی شامل ارکان مذکور می‌باشد:

۱. هرمسی‌ها کیمیا را اساس کار خود قرار می‌دهند.
۲. کیمیا آغاز علم طب (عطاری قدیم) است و به این ترتیب عطاری و طب از ملزومات هرمسی بودن است.

۳. یکی از زیرشاخه‌های طبابت و عطاری آشنایی با مواد سکرآور است که هرمسی‌ها نیز با آن آشنایی دارند.
۴. هرمسی‌ها غالباً ادعای معراج دارند و یا آثار و نوشته‌هایی در وصف معراج (معراج‌نامه) دارند. این معراج‌ها بعضاً با استفاده از مواد سکرآور بوده است.
۵. رفتن به معراج با دیدن نور و انوار تابناک ملازم بوده است.
۶. ارتباط نور با نجوم، و ارتباط نجوم با فلزات از دیگر ویژگی‌های مکتب هرمسی است.
۷. استحاله نور و روح و رمز از جمله کارکردهای ساختار هرمسی به شمار می‌رود؛ این سه امر در هم تنیده باعث گردیده که غالب هرمسی‌ها به نوعی از حلول معتقد باشند.
۸. هرمسی‌ها به زبان رمز سخن می‌گویند و زبان پرندگان (منطق‌الطیرها) یکی از مهم‌ترین آثار نویسندگان هرمسی است.
۹. خط سیر هرمسی دارای دو وجه نور و تاریکی است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «وَأَمَّا النُّورُ الطَّامِسُ الَّذِي يَجْرُ إِلَى الْمَوْتِ الْأَصْغَرِ، فَأَخْرَجَ مِنْ صَحِّحِ إِبْرَاهِيمَ عَنَهُ مِنْ طَبَقَةِ يُونَانَ الْحَكِيمِ الْمَعْظَمِ أَفْلَاطُونَ، وَمِنْ عِظَمَاءِ مَنْ أَنْضَبَ عَنَهُ وَبَقِيَ اسْمُهُ فِي التَّوَارِيخِ: هِرْمَسٌ. وَفِي الْفَهْلَوِيِّينَ: مَالِكُ الطَّيْنِ الْمَسْمُومِ بِكَيْوَمَرْتِ، وَكَذَا مِنْ شِيعَتِهِ: أَفْرِيدُونَ وَكَيْخَسْرُونَ. وَأَمَّا الْأَنْوَارُ «السلوك» فِي هَذِهِ الْأَزْمِنَةِ الْقَرِيبَةِ: فَخَمِيرَةُ الْفَيْثَاغُورِيِّينَ وَقَعَتْ إِلَى أَخِي إِخْمِيمِ (هرمس)، وَمِنْهُ نَزَلَتْ إِلَى سِيَارِ تُسْتَرَّ وَشِيعَتِهِ. وَأَمَّا خَمِيرَةُ الْخَسْرَوَانِيِّينَ فِي السُّلُوكِ، فَهِيَ نَازِلَةٌ إِلَى سِيَارِ بَسْطَامِ، وَمِنْ بَعْدِ إِلَى فَتَى بِيضَاءِ، وَمِنْ بَعْدِهِمْ إِلَى سِيَارِ أَمَلٍ وَخَرَقَانُو مِنْ الْخَسْرَوَانِيِّينَ خَمِيرَةُ وَقَعَتْ إِلَى مَا امْتَزَجَتْ بِهِ طَرِيقَةُ مَنْ خَمَائِرِ آلِ فَيْثَاغُورِسَ وَأَنْبَادِقْلَسَ وَسَقْلَبِيُوسَ عَلَى لِسَانِ حَافِظِي الْكَلِمَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْغَرْبِيِّ وَالشَّرْقِيِّ»

۲. ابتدا نکته‌ای را باید خاطر نشان شد و آن اینکه اصطلاح حلاجی در مورد پیروان حلاج در زمان خود حلاج هم کاربرد داشته چنان‌که هجویری می‌نویسد: ... و من ابو جعفر صیدلانی را دیدم با چهار هزار نفر اندر عراق پراکنده که از حلاجیان بودند ... و من گروهی از ملاحده به بغداد و نواحی آن دیدم که دعوی تولی به حلاج داشتند و کلام او را حجت زندقه خود ساخته بودند و اسم حلاجی بر خود نهاده بودند. (کشف المحجوب ص ۳۳۴ و ۱۹۲)

و نیز فریدالدین عطار در توجیه این قضایا می‌گوید: اما جماعتی بوده‌اند از زنداقه در بغداد چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را حلاجی گفته‌اند و نسبت بدو کرده‌اند و سخن او فهم ناکرده بدان کشتن و سوختن به تقلید محض فخر کرده‌اند... حسین منصور حلاج دیگرست و حسین منصور ملحدی دیگرست استاد محمد زکریا رازی و رفیق ابوسعید قرمطی بود و آن حسین ساحر بوده است اما حسین منصور از بیضاء فارس بود و در واسط پرورده شد. (تذکره الاولیاء، ص ۱۳۵-۱۳۶)

ما در این باره در مقاله‌ای دیگر بحث خواهیم کرد ولی در اینجا اصطلاح حلاجی را توسعاً برای تمامی پیروان حلاج چه افراطی‌ها و چه معتدلین بکار برده‌ایم.

۳. با وجود این برخی از کسانی که در طریق هرمسی قرار دارند با سحر و جادو مبارزه می‌کردند. شاید آنان جادو را تنها شایسته برخی از افراد خاص می‌دانستند. یا شاید هم جادو خاص شعبه‌ای انحرافی از خط سیر هرمسی باشد. چنان‌که تیتوس بورکهارت می‌گوید: از دوران رنسانس کیمیاگری به اوج خود می‌رسد و با کابالا و سحر و جادو درمی‌آمیزد. البته لازم به ذکر است که جادو به معنی خاص کلمه، احکام نجوم (اختربینی) را می‌گفتند. جابربن حیان به تأثیر جادو تأکیدی خاص دارد. در قرآن به شیوه‌ای نمادین ارتباط میان اختر و جادو ذکر شده است (ر.ک. آیه ۱۰۲ سوره بقره، هاروت و ماروت)

۴. در هندوستان عطار یعنی همان هرمس را بودا که معنی آن خرد یا حکمت است می‌نامند. نام بودا یعنی شاکيامونی نیز از همین ریشه است. و بنا به قول بودائیان او از انوار این سیاره افاضه و اشراق یافت.

۵. الحکیم المتأله هو الذی یصیر بدنه کقمیص یخلعه تارة و یلبسه اخری. و لا یعدّ الانسان فی الحکماء ما لم یطّلع علی الخمیرة المقدّسة، و ما لم یخلع و یلبس. فان شاء عرج الی النور، و ان شاء ظهر فی آیّ صورة اراد؛

۶. ر.ک. مقاله نقش رمز در تحولات اجتماعی.

منابع

- ابن سینا و تمثیل عرفانی؛ هانری کربن، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات سوفیا، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- ارداویرافنامه؛ ارداویراف، ژاله آموزگار، انتشارات معین- انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ چهارم، ۱۳۹۰.
- اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی؛ رحیم عقیقی، چاپ اول، انتشارات توس، تهران ۱۳۷۴.
- الاسراء الی مقام الاسرای؛ محمد ابن عربی، سید جعفر سجادی، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۲.
- اسطوره، رؤیا، راز؛ میرچا ایلیاده، ترجمه رویا منجم، چاپ سوم، علم، تهران ۱۳۸۲.
- اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی؛ حسن الامین، مهدی زرننده، دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول، قم ۱۳۸۲.
- «بررسی نقش رمز در تحولات اجتماعی»؛ غزال مهاجری زاده، کتاب ماه ادبیات، شماره ۱۳۲، مهر ۱۳۸۷.
- «البیاض و السواد سیرجانی»؛ محسن پورمختار، نامه بهارستان، ۱۲/۱۱ مجلس شورای اسلامی، فروردین ۱۳۸۶.
- تاریخ ادبیات در ایران؛ ذبیح الله صفا، انتشارات فردوس، تهران ۱۳۷۲.
- تاریخ التراث العربی؛ فواد سزگین، عبدالله حجازی، کتابخانه مرعشی، چاپ دوم، قم ۱۴۱۲.
- تاریخ الحکما؛ قفطی، بهین دارابی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۷.
- تاریخ الطبری؛ محمد طبری، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
- تاریخ ملل و دول اسلامی؛ کارل بروکلمان، هادی جزایری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۴.
- تذکرة الاولیا؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح رنولد نیکلسون، صفی علیشاه، ۱۳۷۰.
- تصوف در منظر تاریخی آن؛ عبدالحسین زرین کوب، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ اول، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- التعریف بطبقات الامم؛ قاضی صاعد اندلسی، مؤسسه انتشارات هجرت، چاپ اول، تهران ۱۳۷۶.

- تمهیدات؛ عین القضاة همدانی، به اهتمام عفیف عسیران، انتشارات منوچهری، تهران ۱۳۸۶.
- حقیقتی دیگر؛ کارلوس کاستاندا، ترجمه ابراهیم مکلا، آگاه، تهران ۱۳۶۴.
- «حلول عطار و عطارهای حلولی»؛ غزال مهاجری زاده، مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- خوان اخوان؛ ناصر خسرو، قویم، چاپ چهارم، تهران ۱۳۳۸.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ موسوی بجنوردی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، دوم، ۱۳۸۵.
- دوره کامل آثار افلاطون؛ افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
- دینکرد هفتم [تدوین کنندگان پیشین آذرفرنبغ پسر فرخزاد، آذرباد پسر امید]؛ محمدتقی راشد محصل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۹.
- دیوان شیخ بهایی؛ شیخ بهایی، تصحیح غلامحسین جواهری، کتابخانه محمودی، تهران ۱۳۷۲.
- رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه؛ محمد شهرزوری، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران ۱۳۸۳.
- رمزپردازی؛ تیتوس بورکهارت، ترجمه جلال ستاری، سروش، ۱۳۷۰.
- روانشناسی و کیمیاگری؛ کارل گوستاو یونگ، ترجمه پروین فرامرزی، آستان قدس، ۱۳۹۰.
- زاد المسافرین؛ ناصر خسرو، علوی، تهران ۱۳۴۱.
- زند و هومن یسن: (بهمن یشت) مسئله رجعت و ظهور در آئین زرتشت کارنامه اردشیر پاپکان؛ صادق هدایت، مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر، تهران ۱۳۳۲.
- سرچشمه تصوف در ایران؛ سعید نفیسی، چاپ هفتم، مروی، تهران ۱۳۶۸.
- شاهنامه؛ ابوالقاسم فردوسی، ژول مول، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۶۹.
- الطواسین؛ به اهتمام لویی ماسینیون، پاریس ۱۹۱۳.
- عرفان (بخش اول شمنیسم)؛ جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۷۶.
- فتوحات مکیه؛ ابن عربی، دارالصادر بیروت، بیتا.

- الفهرست؛ اسحق ابن ندیم، ترجمه محمدرضا تجدد، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۶.
- فیلسوفان یونان؛ دیوگنس لائرتیوس، بهراد رحمانی، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۷.
- قلندریه در تاریخ؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۶.
- کشف المحجوب؛ جلابی هجویری، تصحیح ژوکوفسکی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۶.
- کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام؛ پیر لوری، مترجمان زینب پودینه آقایی، رضا کوهکن، طهوری، ۱۳۸۸.
- «متن نامه مجدالدین بغدادی»؛ مجدالدین بغدادی، ج ۱، یغما، سال ۱۲، ش ۲، اردیبهشت ۱۳۳۸.
- مثنوی معنوی؛ جلال الدین مولوی، تحقیق نیکلسون، لیدن، ۱۹۲۳-۱۹۳۳.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن، سید حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
- مرصادالعباد؛ نجم الدین رازی معروف به دایه، تصحیح محمدامین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۲.
- مصیبت نامه؛ عطار نیشابوری، محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۸.
- الملل و النحل؛ محمد عبدالکریم شهرستانی، چاپ محمدسید کیلانی، بیروت ۱۴۰۶.
- المواعظ و الاعتبار بذكر خِطَط و الآثار المعروف بالخطط المقریزیه؛ تقی الدین ابوالعباس احمدبن علی المقریزی، از روی چاپ بولاق، افست دارالصادر، بیروت ۱۲۷۰/۱۸۵۲.
- مینوی خرد؛ ترجمه احمد تفضلی، طوس، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۵.
- وزیدگی‌های زاداسپرم؛ محمدتقی راشد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۹۰.
- هرمتیکا؛ تیموتی فرک، پیتر گندی، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- هرمس و زبان مرغان؛ رنه گتون ...، ترجمه امین اصلانی، جیحون، ۱۳۸۶.
- هرمس و سنت هرمسی؛ حسین کلباسی اشتری، نشر علم، ۱۳۸۶.
- «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلام»؛ سید حسین نصر، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.

–*Consuming Habits*; Global and Historical Perspectives on how Cultures Define Drugs, Jordan Goodman, Editors Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy, Andrew Sherratt Routledge, 2007.

–*Hermes Terismegistos*; Mahe, Jean-plerre, Encyclopedia of religion, New York, Macmilan, 1987.

–*La revelation d’Hermes Trismegiste*; A.Nock et A.J .Fesugiere Paris, 1949-45.

–*Hermetica*; G.r.s Mead Celephais Press 2010.

