

### فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، بهار 139، شماره مسلسل 7

## درآمدی بر اندیشه هرمس

تاریخ دریافت: 9/2/17 تاریخ تأیید: 90/4/2

رضا امیری\*

تفکر هرمسی از کهن‌ترین تلاش‌های فکری بشر محسوب می‌شود که در آن تلاش شده میان وحی، عقل و دل آشتی برقرار شود. در معرفت‌شناسی هرمسی، هماهنگی این قلمروها به همراه تقوای اخلاقی ما را در شناخت حقیقت توانمندتر می‌سازد. نظام هستی به سه ساحت خدا، کیهان و انسان تقسیم می‌شود و انسان تصویر کامل خداوند است. هر چند خدای متعالی قابل شناخت نیست، خدای صانع و صفات او را می‌توان شناخت. از آنجا که انسان موجودی کامل است، به تقلید از خداوند در امر خلقت مشارکت می‌نماید و برای زندگی دنیوی خود بسیاری از امور و لوازم زندگی را ایجاد کرده، علوم می‌مانند کیمیا و طب را تأسیس می‌نماید. از طرفی او باید در جهت سعادت و زندگی اخروی خویش تلاش نماید؛ زیرا هدف نهایی انسان رسیدن به خداست. هر چند انسان تلاش می‌کند به امنیت دست یابد، تنها مرگ امنیت او را تضمین می‌کند. مرگ نابودی نیست، بلکه زندگی جاودانه است. این مقاله به سیری در اندیشه‌های هرمس می‌پردازد.

**واژه‌های کلیدی:** هرمس، شناخت، خدا، انسان، زندگی، مرگ.

\* پژوهشگر مرکز دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی قم.

### طرح مسأله

مطالعه اندیشه‌های نخستین در عین جذابیت و آموزندگی، کاری بس دشوار و مستلزم امکانات، اسناد و توانایی‌های فردی و همکاری جمعی است. این امر درباره آرای هرمس به علت تنوع مکانی، زمانی و زبانی آثار مشکل‌تر به نظر می‌رسد. آثار وی در سراسر جهان و در طول قرن‌های مختلف به بیشتر زبان‌های مهم دنیا برگردانده شده و بسیاری از آنها دور از دسترس محققان است.<sup>i</sup> دشوارتر از هر چیز، شکافتن حجاب تاریخ، هم‌افق شدن با عصر هرمس و همدلی با سخنان و درک رمز و راز آن است. هر گونه تلاش برای بازسازی و فهم اندیشه، به ویژه دانستن افکار گذشتگان درباره خدا، خود و جهان و راه و روش آنها در رسیدن به حقیقت و سعادت، کشف حقیقت و درک موقعیت انسان معاصر نیز می‌باشد. در اهمیت شناخت مکتب هرمسی همین بس که نه تنها در تفکر شرق و غرب باستان تأثیرگذار بوده است، عرفان و حکمت اسلامی به ویژه حکمت اشراق نیز از آن متأثر می‌باشد.<sup>ii</sup>

شخصیت هرمس در یونان، تات در مصر و آخنوخ در کتاب مقدس، با ادريس نبی در متون اسلامی همخوانی دارد. هرمس یا ادريس از نوادگان شیث فرزند حضرت آدم است و پس از آن دو، اولین فردی است که به نبوت رسید. او بنیان‌گذار بسیاری از علوم مانند خط، طبابت، کیمیا، نجوم، حکومت و حکمت است. از این لحاظ در یونان، وی را «Trismegitos» و در منابع اسلامی

i. برای آگاهی از متون هرمسی ر.ک: مقاله «معرفی آثار هرمسی» در *معارف عقلی*، شماره

هیجده، سال 1390.

ii. برای آگاهی از تأثیر تفکر هرمسی بر متفکران اسلامی ر.ک. به: جابری، 1993.

«المثلث بالحكمة» نامیده‌اند.<sup>i</sup>

شخصیت هرمس مربوط به هر ملت و با هر نام و باوری که باشد، مربوط به قبل از فلسفه یونان باستان است؛ اما تفکر و مکتب هرمسی<sup>ii</sup> که به عنوان یک جریان فکری در کتاب‌های تاریخی ثبت شده، مربوط به قرن‌های اولیه قبل از میلاد است. از سال 250 قبل از میلاد که برای اولین بار، هرمس را بانی مکتب هرمسی نامیدند، از او به عنوان مؤسس حکمت و هنر یاد شد و مذهب هرمسی به سرعت گسترش یافت تا اینکه در قرون اولیه مسیحیت، یکی از نهضت‌های مهم دینی، فلسفی و علمی به شمار آمد. (نصر، 1382: 1 / 148)

برخی محققان معتقدند تفکر هرمسی دارای دو گرایش است: تفکر هرمسی عرفی که مرکز فعالیت آن تنجیم، فلک، کیمیا و علوم خفیه می‌باشد و تفکر هرمسی علمی که بر مباحث الاهی و فلسفی تمرکز دارد؛ عرفی مسلکان مربوط به قرن سوم قبل از میلاد و علمی مسلکان مربوط به قرن دوم میلادی هستند. (مینارد، 1998: 9) مرکز فعالیت تفکر هرمسی در قرن دوم و سوم میلادی در شهر اسکندریه مصر بود. در این شهر، تفکر هرمسی الهام‌بخش بسیاری از دست‌آوردهای عقلانی جهان باستان به شمار می‌آید. (فرک، 1385: 25) نحله هرمسی در قرون اولیه مسیحیت نیز یکی از نهضت‌های مهم دینی، فلسفی و علمی بود و آثار مهمی به نام هرمس تألیف یافت و قرن‌ها با کتب مسیحیت و ادیان و نحله‌های دیگر به رقابت پرداخت. فلسفه هرمسی بر آبای اسکندرانی

i. برای آشنایی با شخصیت هرمس ر.ک: مقاله «هویت هرمس مؤسس جاودان خرد» در

جاویدان خرد، شماره چهارم، سال 1388.

ii. Hermetisme.

کلیسا، مانند کلمنت قدیس و اوریگن قدیس تأثیر گذاشت و بر اثر آموزه‌های این دو، مفهوم هرمسی «کلمة الله» در نخستین آیات ابتدایی انجیل یوحنا شکل گرفت. (همان: 39) ما در این نوشتار بیشتر به اندیشه‌هایی که منسوب به خود هرمس است، می‌پردازیم.

### معرفت‌شناسی

برای دریافت درست‌تر، جهت‌دهی و نظم افکار هر فرد می‌بایست به دیدگاه معرفت‌شناختی و رویکرد شناختی وی آگاه شد. فلسفه هرمس مبتنی بر شناخت به قصد شناسایی ذهن و قلمرو آن نیست. انسان باید با بهره جستن از تمام امکانات از جمله عقل و دوری جستن از عقایدی که حجاب محسوب می‌شوند، بی‌واسطه عقل کل را تجربه کند.

شیخ اشراق و حکمای دیگر، شرط دست‌یابی به معارف الاهی را خلوت با خود، ریاضت، انقطاع و خلع بدن از مادیات و نزدیک شدن به عالم مجرد دانسته‌اند. (سهروردی، 1390: 1 / 112) حکیم کسی است که به مقام خلع بدن دست یابد و به سوی عالم الوهی و مجرد ترقی کند. یکی از کسانی که به عالم اعلا صعود نموده، هرمس است. (همان: 113)

فلسفه، مجاهدتی معنوی با استفاده از امکانات و قوای خدادادی است. ما با شناخت و وصال به عقل کل، از کیهان که با نظمی زیبا خلق شده است، آگاه می‌شویم. فلسفه، درک زندگی است، نه شناخت ابزار آن. کیهان باید چونان سرچشمه حیرت و به عنوان فعل و اثر الهی به اندیشه درآید و به علم، اصالت مطلق داده نشود تا امور معنوی را به نام امور خرافی کنار نهد. هرمس به زیبایی، این فراز و نشیب را پیشگویی کرده است:

فلسفه ناب، مجاهدتی روحانی است، از راه تأمل ثابت برای حصول معرفت حقیقی درباره آتوم، <sup>۱</sup>خدای واحد؛ اما اینک از آینده خواهم گفت، روزگارانی خواهد آمد که دیگر کسی جویای فلسفه نباشد و با خوی منصفانه خواهند کوشید تا مانع آدمیان در کشف مواهب پرارزش جاودانگی شوند. فلسفه غامض خواهد شد، درک آن تباه خواهد شد با تأملات بی‌اساس. دنیا را دیگر دوست نخواهند داشت، بسان اثر بی‌همتای آتوم، هر صدای مقدس خاموش خواهد شد، تاریکی بر نور چیره خواهد شد، هیچ چشمی به آسمان نظاره نخواهد کرد. اینک من، هرمس مثلث‌العظمه، نخستین آدمیان در حصول تمام معرفت، اسرار خدایان را بازگو کرده‌ام، برای دنیای آینده‌ای که شاید طالب حکمت مقدس ما باشد. با تمامی ذهن همیشه بیدار خود دیده‌ام اشیای ناپیدای آسمان را و با تعمق، معرفت به حقیقت را یافته‌ام. (1384: 51)

در نوشته‌های هرمس، یکی از منابع شناخت حقیقت، پاکی، معنویت و ارتباط با وحی و آسمان است. هرگونه دوری از اخلاق و نزدیکی به ناپاکی و گناه موجب می‌شود تا از شناخت بسیاری امور، به ویژه از نوع غیر مادی و روحانی محروم شویم. بین قلب و عقل رابطه وجود دارد و هرچه قلب پاک‌تر باشد، عقل در شناخت حقیقت، مؤثرتر و شمول آن بیشتر می‌شود. دریافت مستقیم حقایق تنها با تهذیب نفس از ناپاکی‌ها و دوری از رذائل و کسب فضائل اخلاقی ممکن است. البته این نظر با آنچه عرفا و بسیاری از حکما درباره معرفت خداوند گفته‌اند، یکی است و بدین دلیل، گفتار هرمس در این باب مقبول آنان بوده است. (نصر، 1192: 1 / 156) میان ورع، فلسفه و علم رابطه‌ای عمیق وجود دارد.

۱. آتوم یکی از نام‌های الهی مصر باستان است و می‌توان آن را معادل خدا گرفت.

ورع فلسفه علیا است و ورع رفیع نمی‌تواند بدون فلسفه موجود شود. از طرفی علم در فزونی ورع مؤثر می‌باشد و به واسطه آن از ماهیت حقیقت آگاه می‌شویم. (هرمس، 1998: 231) البته ورع در نهایت نوعی شناخت است و با این شناخت می‌توان به رفتار درست نیز دست یافت. «الورع هو معرفة الله» (همان: III)

### نقش مشاهده باطنی در شناخت

یکی از نتایج تطهیر نفس، امکان مشاهده و دریافت مستقیم حقایق است. معرفت خدا و امور روحانی دیگر، تنها با مشاهده چشم دل ممکن می‌باشد، نه با کاوش‌های عقلی و گفتاری. از این‌رو نزد متفکران هرمسی، قیاس ارسطویی در رسیدن به حقایق الهی و عرفانی ناتوان است. تعالیم هرمس مبتنی بر مکاشفه‌های اوست.<sup>۱</sup> وی حکمت خود را از یک تجلی عرفانی به دست می‌آورد. زمانی که در خوابی هوشیارانه و بریده از تعلقات مادی است، خدا با او سخن می‌گوید و هرمس از وی می‌خواهد حقیقت را به او نشان دهد. ناگهان حجاب کنار می‌رود و خورشید حقیقت را مشاهده می‌کند:

حواس من در خوابی عرفانی از کار بازماند، نه یک خواب‌آلودگی از سر  
خستگی و بی‌خبرانه، بل یک خلأ هوشیارانه و آگاهانه. از جسم خویش رها  
گشتم، در تفکراتم فرو رفتم و هنگامی که اوج می‌گرفتم، پنداری، هستی وسیع و  
بیکرانی را دیدم که مرا ندا در داد: هرمس، در جست‌وجوی چه‌ای؟ پرسیدم: تو  
کیستی؟ من راهنمای توام، عقل اعلی، تفکر آتوم خدای واحد، همیشه و همه جا  
با توام، آمال تو را می‌دانم... تمنا کردم به من بنما سرشت واقعیت را. مرا از  
معرفت آتوم موهبت فرما. ناگهان همه چیز در برابرم تغییر کرد. واقعیت در یک

۱. متون اسلامی نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند. (شهرزوری، 1372: 355).

آن گشوده شد. منظری بی‌کران را دیدم. همه چیز در نور حل شد.... (1384):

(61)

هرمس در این مکاشفه، نور، آب‌های تاریک، گریه در اعماق آشفته آب و کلماتی را که از نور برای آرامش آب خروشان ایجاد می‌شود، مشاهده می‌کند و راهنمای او از واقعه رمزگشایی می‌کند. این مشاهده بیانگر چگونگی پیدایش خلقت از عقل الاهی و نیروهای نامحدود اوست. نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد، وجود یک راهنما و هادی آسمانی است که هرمس یا هر انسانی را در وصال به حقیقت یاری می‌کند و متفکران هرمتی آن را «طباع تام»<sup>i</sup> نامیده‌اند و در معرفت‌شناسی هرمتی نقش اساسی دارد.

طباع تام

اعتقاد به «طباع تام» یا همان «حی بن یقظان» ابن سینا<sup>ii</sup> و یا «الشاهد فی السماء» عرفای قرن هفتم نزد متفکران هرمتی جایگاه ویژه‌ای در شناخت‌شناسی دارد. شبیه این نظریه در تفکر زرتشتی نیز وجود دارد. نفس از دو نیمه آسمانی و زمینی تشکیل شده که نیمه آسمانی یا دئنا<sup>iii</sup> مسؤول حفظ نیمه زمینی است و همین شباهت طباع تام با دئنا، ارتباط میراث هرمتی را با حکمت زرتشتی قوی می‌گرداند. (Nasr, 2001: 109)

i. perfect Nature.

ii. رسائل تمثیلی ابن سینا مانند حی بن یقظان، سلامان و ايسال و رسالة الطیر دارای گرایش هرمتی است که در این باره می‌توان به کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی از هانری کربن مراجعه کرد.

iii. Daena.

حکمای اسلامی مانند سهروردی به نقل از هرمس از طباع تام سخن گفته‌اند: «إن ذاتاً روحانية ألفت إلى المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعك التامة». (1380: 1 / 464) ملاصدرا نیز همین عبارت را در کتاب *الشواهد الربوبية* در بحث صور مفارقه و مثل افلاطونی تکرار کرده و آن را شاهدهی بر این مطلب قرار داده است که هر نوعی از انواع جسمانی، فردی مجرد و عقلانی می‌باشد که قائم به ذات خویش است. (1382: 192) طباع تام همان حقیقت ملکوتی و انانیت آسمانی هر فرد است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن جدا شده، بدین دلیل همیشه در جستجوی باز یافتن آن می‌باشد. طباع تام همان روحانیت انسان و مدبر حیات معنوی و عقلی اوست و مانند خورشیدی در صقع ملکوتی می‌درخشد و بدین دلیل، سقراط آن را «شمس الحکیم» و «کلید اسرار حکمت» نامید. از آنجا که این حقیقت جنبه عقلانی و مجرد روح انسانی می‌باشد، همواره راهنمای طریق معرفت و مربی اصلی نفس است و آن را از حال طفولیت به مقام دانش ارشاد می‌کند. (نصر، 1382: 1 / 157)

### اصالت تجربه

در تفکر هرمسی، راه شناخت منحصر به اشراق و شهود نیست. نمونه روشن این مطلب در آثار کیمیایی منسوب به هرمس می‌باشد که در آنجا به امور تجربی و آزمایش مواد پرداخته شده، از راه آزمون و خطا علت هر معلول و پدیده‌ای تشخیص داده می‌شود. این روش در طب و نجوم نیز به کار می‌رفته است؛ تا جایی که بسیاری از متفکران هرمسی طبیب، منجم و کیمیاگر نیز بوده‌اند. البته علوم تجربی به غیر از ظاهر، باطن هم دارند که در تعامل با نفس انسان و خداشناسی مطرح می‌شوند و از این حیث، روش اشراقی و تأمل عقلانی در



شناخت حقایق باطنی و حقایق مادی و امور طبیعی با هم گره می‌خورند و ما را در شناخت ظاهر و باطن یاری می‌دهند. در نهایت، آنچه بدون واسطه مشاهده می‌شود، بر آنچه با واسطه حواس ظاهری کسب می‌گردد، برتری دارد؛ زیرا مدرکات حواس، مرکب و مقید به زمان و مکان هستند و شناخت مرکب با از دست رفتن حس و تجربه دوام پیدا نمی‌کند: (هرمس، 1366: 333)

در معرفت‌شناسی هرمس، احساس، فکر، کلمه و عقل در هم تنیده‌اند و با هم ساختار شناخت را تکمیل می‌کنند. احساس با طبیعت و ماده مرتبط است و فکر، عنصری اساسی‌تر و غیرمادی می‌باشد. فکر در عین حال با عقل متفاوت است، چنانکه الوهیت با الله تفاوت دارد. الوهیت از الله متولد می‌شود و فکر نیز حاصل عقل است. فکر با کلمه هم خویشی دارد و هر یک می‌توانند دیگری را به استخدام بگیرند. از این حیث، هر کلمه‌ای بیانگر فکر است و هر فکری با کلمه اظهار می‌شود. احساس و فکر در روند شناخت از هم گسیخته نیستند. پس فکری بدون احساس و احساسی بدون فکر ایجاد نمی‌شود. (همو، 1998: 110)

### چینش نظام هستی

در دیدگاه هرمس، نظام هستی مانند موجودی زنده است که تمام اجزا و ساحت‌های آن به هم وابسته‌اند و هر قلمرو پایین‌تر، تقلیدی از قلمرو بالاتر است. در آغاز، آتوم و واحد وجود دارد و دارای دو قوه نور و حیات است. یگانگی خدا هم نور است و هم حیات که از آن دو، عقل کیهانی به وجود می‌آید. هرمس در مکاشفه خود، عقل کیهانی را با نام «کلمه» تجربه می‌کند. آن قانون بنیادین طبیعت است که بی‌نظمی را به نظم در می‌آورد و کیهان جسمانی، انعکاسی از این قانون نظم یا عقل کیهانی است. این قانون نظم‌دهنده همواره ماده

بی نظم را در قالب یک کیهان مادی که به زیبایی منظم شده، سامان می‌بخشد. زمان یکی از آن قوانینی است که کیهان از طریق آن نظم می‌یابد. وجود زمان به این معناست که هر چیز درون کیهان دائماً، اما به شیوه‌ای سنجیده تغییر می‌کند. از آنجا که کیهان در تصور خالق خود ابداع گشته است، موجودی زنده و جاودانه نیز به شمار می‌آید و چنانکه در متن هرمسی زیر آمده، هیچ‌گاه فانی نمی‌شود:

عقل اول، که حیات و نور است، وجودی است که دو جنسیت دارد و عقل کیهانی را ایجاد می‌کند. عقل اول همواره نامتحرک است، ابدی و تغییرناپذیر است. این عقل کیهانی شامل کل اجزای خویش می‌باشد که در حواس نمی‌گنجد... نخستین همه چیز و بدون آغاز، آتوم است. دوم کیهان است که شبیه وی آفریده شد. از آن حیث که کیهان خدای ثانی است، او نیز وجودی جاودانه است. (همان: 109)

نور، خورشید و آب واژه‌های رمزی هستند (ر.ک: سهروردی، 1375: 2 / 10) و حکایت از مراتب وجودی دارند. سهروردی نظام فلسفی خود را بر این اساس نگاشته است و فلسفه نور و ظلمت خود را برگرفته از تفکر هرمسی می‌داند:

وما ذکرته من علم الأنوار وجميع ما یبتنی علیه و غیره یساعدنیه علیه کل من سلک سبیل الله عزوجل و هو ذوق إمام الحکمة ورئیسها أفلاطون صاحب الأیید والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحکماء هرمس الی زمانه من عظماء الحکماء وأساطین الحکمة مثل أنباذقلس وفیشاغورس و غیرهما. (1380: 2 /

### (10)

او بر اساس اشارات انبیا و اساطین حکمت از جمله هرمس، قاعده امکان اشرف خود را بنیان نهاده و هر مرتبه اخس را مبتنی بر مرتبه اشرف خود دانسته است؛ یعنی عالم ظلمات و برازخ، نمونه‌ای از عالم انوار بوده، در نهایت همه به

نورالانوار ختم می‌شوند. (همان: 154) بنابراین آنچه در عالم مادی است، صفات، مثال، شیخ یا اصنام صور نورانی مجرد در عالم عقل هستند. این اندیشه مختص به هرمس نیست و متفکران هرمتی مانند افلاطون، فیثاغورث، انبازقلس نیز از طریق مشاهده به آن معتقدند.<sup>1</sup> زرتشت نیز بر این اساس، عالم را به دو قسم مینوی و گیتی تقسیم نموده است که مینوی همان عالم نورانی مجرد و گیتی همان عالم جسمانی می‌باشد. (شهرزوری، 1372: 393)

### خلقت

در نگرش هرمس، هر چیزی مخلوق الاهی است. واژه‌های نور، آب، عقل، فکر و کلمه که می‌توان آنها را اسما و صفات خداوند نامید، در زبان هرمس با واژه خلقت به کار می‌روند. گویا جهان از نور و انرژی الاهی زاده می‌شود و همه چیز در انتظار کلمه «کن» است تا «یکون» شود. هرمس اسرار مکاشفه خود در باب خلقت را این‌گونه فاش می‌گوید:

عقل ازلی پدر کلمه است، درست مانند تجربه خود تو، ذهن انسانی تو که سخن را به دنیا می‌آورد. آنها را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد؛ زیرا زندگی وحدت عقل و کلمه است. ناگهان در اندیشه خویشتن دیدم قوت نامحدود نور

1. ملاصدرا پس از بیان وجودی دیگر برای موجودات مادی در عالم مجردات، این قول را را به هرمس و متفکران هرمتی نسبت می‌دهد و در ادامه، تقسیمات عالم را این‌گونه بیان می‌کند: «و هذا مذهب الحكماء الأقدمين كأفلاطون و سقراط و فیثاغورس و أنبازقلس و أغاثادیمون و هرمس و غیرهم من المتألهين و جميع السلاک من الأمم المختلفين فإنهم قالوا العالم عالمان: العالم العقلي المنقسم إلى عالم الربوبية و عالم العقول و عالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية و الصور الشبعية». (بی تا: 132)

را، که جهان منظم بی‌پایان را شکل می‌بخشید. در تاریکی اعماق دیدم آب‌های آشوبناک بی‌شکل را که با نَفَس ملایم و هشیار قدرت الهی جاری شد، «کلمه» آتوم به درون آب‌های خروشان افتاد، آنها را انواع شکل‌ها حامله ساخت. با هماهنگی کلمه نظم یافتند، چهار عنصر<sup>i</sup> به وجود آمدند، با هم عجین شدند تا ابنای مخلوقات زنده را بیافرینند. اینها نیز اشیای نخستین‌اند، نخستین قوانین کل جهان. (هرمس، 1384: 62؛ ر.ک: همو، 1998: 81)

بنابراین طبق متون هرمسی، عالم فعل خداست و خدا قدرت سرشار از نیرو است.<sup>ii</sup> هر چند در هیچ چیز معین و ثابت نیست، در همه چیز حضور دارد. انرژی و فعل الاهی<sup>iii</sup> عبارت است از اراده وی و ذات و جوهر<sup>iv</sup> او و اراده همه اشیایی که هستند. (Bradshaw, 2004: 132) متن هرمسی دیگر تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «خدا عبارت است از آنچه خلق می‌کند». این سخن شبیه نظری است که در اواخر مجموعه هرمسی<sup>v</sup> آمده است: «خدا به واسطه ایزدان و اهریمنان، هر چیزی را خلق می‌کند و همه چیز پاره‌ای از خداست. او در خلق اشیا خود را خلق می‌کند». از این‌رو مفهوم «عالم صنع خداست» در مرکز تفکر هرمسی قرار دارد. (Ibid: 33) صانع با کلمه‌اش دست به صنع می‌زند، نه با چیزی مانند دست. (هرمس، 1998: 98)

در ترجمه‌های فارسی و عربی آثار هرمس خلقت نیز بیان شده است و در

i. درباره چهار عنصر، به سخنان هرمس در *ینبوع الحیاة* مراجعه کنید. (هرمس، 1366:

ii. Energetic Power.

iii. God's energeia.

iv. Ousiu.

v. Corpus.

مواردی به جای آن از واژه ابداع استفاده شده که نشان می‌دهد جهان بدون واسطه یا الگویی مخلوق خداست:

ای نفس، بدان که به هستی‌آرنده چیزها و پدیدکننده و برآرنده آن جل جلاله و تقدست اسمائه تو را ابداع کرد و خداوند تصور و تمثیل کردت؛ اما تصور نگاشتن و نگاشته شدن تست بر حقیقت آنچه به هست آورد هست‌کننده آن، و اما تمثیل چنانکه مثال جستن تو مر آن را که از تو پوشیده بود از عالم عقل بر آنکه پیدا بود بر تو و همی بینیش در عالم حس مثلاً بمثل و معنی بمعنی<sup>i</sup>

(332:1366)

شاید بتوان گفت واژه خلقت و ابداع همان مشیت الاهی است که به نظر هرمس «امور عالم جاری و روان نیست، مگر به خواست و اراده و مشیت حضرت الله تعالی»<sup>ii</sup> (418:2535) بنابراین «معنای ابداع، مشیت و اراده یکی است با سه نام و نخستین ابداع و اراده و مشیت وی حروفی بودند که آنها را اصل هر چیز و دلیل هر مدرکی قرار داد. این حرف‌ها جداسازنده هر نام حق و باطل و یا هر کار یا انجام یا معنا و غیر معناست. پس از شمارش حروف و استوار ساختن شمار آنها، فعل را ایجاد کرد، چنانکه فرمود: «کن فیکون» و «کن» صنع اوست. نخستین آفرینش خداوند ابداع است که نه آن را وزنی است، نه

i. در نسخه عربی که قدیمی‌تر از نسخه فارسی است این‌گونه آمده: «یا نفس إن مبدع الأشياء و مبدئها و منشئها - جل جلاله و تقدست أسماوه - صنعک و أبدعک و جعلک ذات التصور و التمثیل: فأما التصور فتصورک الشیء علی حقیقة ما إبداعه مبدعه؛ و أما التمثیل فتتمثلک ما خفی عنک معناه من عالم العقل بما شاهدته فی عالم الحس، مثلاً بمثل و معنی بمعنی».

(هرمس، 1977: 66)

ii. «انما تجری الأمور بمشیت الله.» (سجستانی، 1974: 155)

حرکتی، نه سمعی، نه رنگی و نه حسی.» (منسوب به امام رضا علیه السلام، 1406: 88)

### علوم سَرّی

ابن سینا در کتاب مجربات از خواص منازل قمر، احکام و نیرنجات آن سخن می‌گوید<sup>i</sup> و هرمس را در این علم به بزرگی یاد می‌کند. سپس اثری از او در علم منازل را نام می‌برد. (1425: 277-230)

در تفکر هرمسی، وحدت هستی و نحوه تأثیر و تأثر بین اجزای آن و نیز علوم مرتبط به این - مانند سحر، تنجیم و کیمیا که به «علوم سرّیه» معروف هستند - با هم مرتبط می‌باشند. در عین آنکه جهان با مبدأ هستی، وحدت و هماهنگی دارد، تحت تأثیر کواکب است. بر این اساس جهان طبیعی تنها جسم نیست؛ بلکه دارای روح و نوعی نیروی سَرّی سحری نیز هست که تبادل تأثیر بین اجزای آن مطابق اصل تجاذب و تنافر می‌باشد. بر پایه این تفکر، کیمیای هرمسی شکل گرفت؛ به این معنا که با شناخت کیفیت تجاذب و تنافر در معادن می‌توان جسم بی‌ارزش را به طلا تبدیل کرد. اصل معرفت‌شناختی که این نوع کیمیا را توجیه می‌کند، این سخن هرمس است که: «هیچ طبیعتی نیست مگر اینکه در طبیعت دیگر جذب یا مقهور نشود.» (جابری، 1993: 111) کیمیاگری علاوه بر اینکه علم بنیادین طبیعت‌پژوهی است، اعتقاد به جهانی است که رابطه عالم صغیر<sup>ii</sup> و عالم

i. در رسائل اخوان الصفا در بحث از منازل قمر و طلسمات و نیرنجات، احکام و اعمالی اعمالی که موجب سعادت و شفاوت می‌شوند و تأثیر افلاک و علوم سَرّی در سرنوشت بشر از قول هرمس گزارش می‌شوند. (اخوان الصفا، 1412: 4 / 443)

ii. Macrocosm.

کبیر<sup>i</sup> به آن وحدت می‌بخشد. از این‌رو علم کیمیا با علم نجوم پیوند یافته است. هدف کیمیا نه تنها یافتن رمز و راز طبیعت است، بلکه جستجوی کیمیاگر در حقایق طبیعت، نوعی جستجوی دینی محسوب می‌شود که به معرفت بیشتر خالق منجر خواهد شد. (Debus:1973, 27)

در نسخه خطی مصحف القمر آمده است:

هر حادثه که در این عالم ظاهر می‌شود، از خواص حرکات ستارگان است...  
خواص افلاک یکی آن است که هر چه در زمین موجود است، از جماد و نبات و حیوان و انسان صورت آن در آسمان است و هر فیضی که از حضرت فیاض حقیقی بر ستارگان فایض می‌شود، آن جمله فیض به قمر می‌رسد و از قمر به این عالم به همه اشیا به قدر قابلیت فایض می‌شود. (هرمس، بی‌تا: برگ 2 پشت)

قمر در اصطلاح برخی از حکما همان عقل فعال است<sup>ii</sup> و چون فلک قمر به ما نزدیک‌تر است، به نظر هرمس بهترین علوم دانستن منازل قمر است. از آنجا که قمر هر بیست و هفت روز و نیم، تمام بروج دوازده‌گانه را سیر می‌کند و در هر برجی دو منزل و ربع دارد - که تمام آن بیست و هشت منزل می‌شود - افراد می‌توانند با آگاهی از این منازل و وضعیت آنها به خیر و شر امورات خود آگاه شوند و بر طبق آن رفتار نمایند. (همان: برگ 3 رو، همو، 1423: 85) در عالم افلاک

#### i. Microcosm.

ii. محقق دوانی در توضیح عقل فعال می‌گوید: «المسمی عند الحكماء بالعقل الفعّال] اعلم أنّ حکماء الفرس و غیرهم من المتألهین ک «هرمس» المسمی ب «والد الحكماء» و فیثاغورس و أفلاطون و أمثالهم ذهبوا إلى أنّ لكلّ نوع من الأفلاک و الكواكب و بسائط العناصر و مرکباتها ربّاً فی عالم النور و هو عقل مدبّر لذلك النوع ذو عناية به و هو الغاذی و المنمی و المولد فی الأجسام النّامیة». (1411: 177)

برخی خواص و احکام وجود دارد که در عالم عنصری نیست؛ از جمله اینکه «از افلاطون، فیثاغورس، هرمس و غیر ایشان از اقدمین نقل نموده‌اند که برای افلاک و کواکب قوه شامه است و در آنها روایح طیبه هست که از هر رایحه اطیب است.» (حسینی اردکانی، 1375: 449) از این رو افلاک بر اساس قوانین و احکام خاص خود دارای تأثیراتی بر عالم هستند و به نحوی فعل خداوند محسوب می‌شوند. مفهوم فعل الاهی<sup>i</sup> همچون نوری است که کیهان را فرا گرفته باشد. در قطعاتی از استوبیوس<sup>ii</sup> آمده است: طبقات کیهانی دارای لایه‌های متوالی می‌باشند که در توزیع<sup>iii</sup> یا توضیح<sup>iv</sup> فعل الاهی مناسب نقش دارند. در جایی دیگر سی و شش صورت فلکی را توصیف می‌کند؛ ستاره‌هایی که آزادانه بین عالم فلکی و دایره منطقه البروج<sup>v</sup> حرکت می‌کنند و بر افراد بشر و کل شهرها و ملت‌ها تأثیر می‌گذارند. هیچ طغیان سیاسی، بیماری، قحطی و جزر و مد دریا جدای از فعل الاهی اتفاق نمی‌افتد. (ر.ک: مجلسی، 1388: 95 / 465) موجوداتی که اهریمن نامیده می‌شوند نیز خود انرژی و افعال صور فلکی هستند.<sup>vi</sup> بنابراین از منظر متون متون هرمسی، عالم پر از ایزدان و اهریمنان است که هر یک فعل خاص خود را انجام می‌دهند. با وجود این، تمام هستی تجلی فعل خدای یکتاست. (Bradshaw, 2004: 133)

- 
- i. God's energeiai.
  - ii. Stobaeus.
  - iii. distributing.
  - iv. enacting.
  - v. Zodiac.
  - vi. Energeiai of the Decans.



### خداشناسی

الاهیات هرمسی به سبب اعتقاد به دو خدا متمایز می‌شود:

**خدای متعالی:** خدایی که صفتی بر آن صادق نیست و مُدَرک عقل قرار نمی‌گیرد و به کلی منزّه از هرگونه شباهت با اشیا می‌باشد. تنها با سلب اشیا از او شناخته می‌شود، جهان بر او دلالتی ندارد و ما را به او نمی‌رساند؛ زیرا هیچ رابطه‌ای بین آنها نیست.

**خدای صانع:** خدایی که عالم را خلق و در آن تجلی کرده است. ادراک و شناخت او با تأمل در جهان و نظم آن ممکن است؛ زیرا او در هر جایی وجود دارد و همه چیز گواه بر اوست. این تقسیم به معنای ثنویت نیست؛ بلکه خدا واحد است و متون هرمسی بر توحید تأکید دارند. (هرمس، 1998: 101) از این رو تنها در مقام شناخت از این تقسیم‌بندی استفاده می‌شود. آنگاه که مشیت الاهی واسطه بین حق و خلق می‌شود، آفرینش تحقق می‌پذیرد و از این رو می‌توان وی را صانع نامید که در متون هرمسی، از این ویژگی با مفهوم فعل و کار<sup>i</sup> تعبیر شده شده است که از فعل و صفت خدا متوجه صانع بودن او می‌شویم.<sup>ii</sup>

i. مفهوم «energeia» که در متون هرمسی به کار رفته است، نزد فیلسوفان یونان کاربرد زیادی دارد؛ از جمله نزد ارسطو که موجود را به دو قسم بالقوه (on dynameia) و بالفعل (on energeia) تقسیم کرده است.

ii. شبیه این تقسیم، تقسیم سه ساحتی درباره حضرات حق در عرفان اسلامی است: الف) ذات غیب هویت که «لا اسم له و لا رسم له» و از آن تعبیر به کنز خفی، غیب الغیوب و حقیقة الحقایق نیز شده است. ب) تعین اول که احدیت ذاتیه، غیب الغیب و وحدت محض نیز نامیده شده است. ج) تعین ثانی که مرتبه واحدیت، الوهیت و صانعیت نیز نامیده می‌شود.

(جهانگیری، 1355: 377؛ ایزوتسو، 1388: 188؛ قونوی، 1381: 116)

در متون هرمسی، ارتباط خدا با عالم به واسطه مفهوم نیرو<sup>i</sup> بیان شده است، نه نه بر اساس فکر. تمامی مخلوقات افعال و انرژی<sup>ii</sup> هستند که خدا به آنها واقعیت داده است؛ در حالی که در فلسفه یونان، خدا به وسیله فعالیت بی حرکت فکر فکرش<sup>iii</sup> جهان را می‌آفریند. (*Bradshaw, 2004 :131*) از این رو صفت خدا در متون هرمسی برجستگی خاصی دارد. هرمیتکا غالباً ذات یا جوهر الاهی را با خیر و زیبایی و گاهی نیز با سعادت و حکمت یکی می‌شمارد؛ اما به تعبیر دقیق‌تر، خدا قابل شناخت نیست و هیچ نامی بر او نمی‌توان نهاد. بنابراین برخی قطعات هرمسی در اینکه آیا می‌توان خدا را واجد چیزی یا دارای ذات<sup>iv</sup> دانست، تردید انگیز هستند؛ زیرا بین ذات و قابل فهم بودن<sup>v</sup> ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. نویسندگان هرمیتکا به سخن گفتن درباره ذات الاهی به قصد تمایز با فعل الاهی تمایل داشته‌اند. از این جهت خدا را سراسر ذات الاهی نامیده‌اند که یک فعالیت کامل نیز می‌باشد که هیچ نقص و اضافه‌ایی ندارد. بی‌نهایت کامل و سرچشمه رزق است و در آغاز همه چیز حضور دارد. (*Ibid :132*) به نظر هرمس، هر چند ذات خدا مخفی و مکنون است، به کمک عقل خود که تصویری از عقل الاهی است، می‌توان به صفات او دست یافت. اشیای محسوس و آنچه با چشم ظاهر دیده می‌شود، دارای حقیقت نیستند؛ بلکه آنچه نامحسوس است، بهره‌ای از حقیقت دارد. بنابراین گمان نکن چون خدا دیده نمی‌شود، موجود نیست؛ بلکه برعکس، چون خدا دیده نمی‌شود، موجود است؛ همانند اندیشه‌های

- 
- i. energia.
  - ii. energeiai.
  - iii. Activity of self – thinking thought.
  - iv. ousia.
  - v. Ousia and intelligibility.

زیبایی و نیکی که آدمی آنها را حقیقت می‌داند. (هرمس، 1384: 71-75)

آنچه ظهور دارد، مخلوق است و آنچه ظاهر است، موجود نیست و وجودش وابسته به موجودی ازلی و نامرئی است تا او را به ظهور رساند. موجودی که نامرئی دائمی است، نیازی به ظهور ندارد؛ زیرا وجودش دائمی است و هر چیزی به واسطه او مرئی می‌شود. خداوند ازلی است، پس ظهور ندارد؛ اما سبب ظهور اشیا می‌گردد. آنچه ظهور دارد، مربوط به اشیایی است که مخلوق باشند و چیزی که مخلوق نیست، غیر مکتشف و غیر مرئی است؛ اما به سبب ظهور رساندن تمامی اشیا در آنها و با آنها ظهور دارد. (هرمس، 1998: 101)

بنابراین هر چند خدا ظاهر نیست، در همه جا ظهور دارد؛ چنانکه زیبایی دیده نمی‌شود؛ اما در اشیای زیبا ظهور دارد. یکی از تعبیری که هرمس درباره خدا به کار می‌برد، واژه عقل است. به دلیل ویژگی عقل می‌توان از یگانگی خدا و عالم سخن گفت. در عقل الاهی، تمامی کثرات حتی اضداد به وحدت می‌رسند و می‌توان هر چیز را «آتوم» نامید. «او معرفتی همه جانبه را در خود جای داده است. آتوم عقل ازلی است، عقل اعظم» (1384: 72) در انسان نیز همه چیز برای عقل حضور دارد. جسم نمی‌تواند از وجود چیزی تصور و تجربه‌ایی داشته باشد. آنچه در پیرامون ماست، به واسطه حواس درک و تجربه می‌شود و هر چیزی فکر و تأملی در عقل بشر است. تفاوت بین عقل جزئی بشر و عقل کلی خدا این است که عقل بشر محدود است و در چارچوب بدن مادی و قید مکان و زمان فعالیت می‌کند؛ اما از آنجا که عقل اعظم آزاد است، هر چه از قبل بوده یا خواهد شد، برای آن حضور و وجود دارد. اگر عقل انسان می‌تواند به پدیده‌های مختلف وحدت ببخشد و آنها را به صورت یک کل واحد تجربه کند و اگر می‌تواند گرم

و سرد، زشت و زیبا و خوب و بد را در آن واحد درک کند، به طریق اولی وحدت‌بخشی عقل کل، تام‌تر و بسیط‌تر است؛ زیرا هر چیزی ایده، و مخلوق اوست و از این‌رو می‌توان به اتحاد عقل و عاقل و معقول رسید:

تو آن جایی هستی که همه چیز در آنجا هست. همه چیز در توست. چه هدیه‌ای می‌توانم تقدیم کنم؟ زیرا همه چیز تویی. تو همه چیز را مرحمت می‌فرمایی و هیچ چیز نمی‌جویی. چیزی نیست که تو آن را نداشته باشی. از چه بابت تو را ستایش کنم؟ از بابت چیزهایی که آشکار می‌کنی یا چیزهایی که پنهان می‌داری؟ چگونه تسبیح‌ت نمایم؟ آیا من از خویشتم؟ آیا من به غیر توام؟ تو کل آنی که منم. تو کل آنی که انجام می‌دهم. تو کل آنی که می‌گویم. تو کل آنی که رخ می‌دهد. تو کل آنی که رخ نداده است. تو عقلی در تفکر خویش. (همان: 213)

### انسان‌شناسی

مباحث انسان در متون هرمسی جایگاه ویژه‌ای دارد. هر چند بشر به لحاظ خلقت، بعد از کیهان آفریده شده، از جهت عظمت و عزت برترین مخلوق است. او تنها موجودی است که می‌تواند خالق و زیبایی خلقت او را درک کند و ارج نهد و از این‌رو هر یک از رب‌النوع‌ها برای او سر تعظیم فرود آوردند و به شکرانه این مخلوق جدید، هدیه‌ای پیشکش نمودند: «آتوم می‌خواست که مخلوقی باشد مستعد ارج نهادن بر زیبایی خلقت وی، لذا بنابر اراده خویش نوع بشر را خلق کرد تا مقلد حکمت الهی و عشق بالنده او باشد». (1384: 117)

انسان به عنوان خلیفه خدا برای نقش‌آفرینی در تکمیل عالم خلق شد تا به آبادانی زمین و تلاش در علم و صنعت و تدبیر در نظم امور آن بپردازد:

«أن الله، جلّ ثناؤه، لما أراد أن يجعل في الأرض خليفة له من البشر ليكون العالم السفلي الذي هو دون فلک القمر عامراً بكون الناس فيه، مملوءاً من المصنوعات العجيبة على أيديهم، محفوظاً على النظام والترتيب بالسياسات الناموسية والملكوتية والفلسفية والعامة والخاصة جميعاً، ليكون العالم باقياً على أتم حالاته وأكمل غاياته، كما ذكر في السفر الرابع من صحف هرمس وهو إدريس النبي، عليه السلام.» (اخوان الصفا، 1412: 1 / 297)

انسان در ابتدا مجرد و آسمانی بود و بعد از اینکه مقدر شد بر روی زمین زندگی کند، لوازم مادی آن نیز آفریده شد. «نخست آدمی سراپا ابدی و روحانی بود؛ اما آتوم خلقت جدید خود را دید که نمی‌تواند به زمین علقه‌ای یابد، مگر او را در پوششی از ماده پناه دهد. به آدمی جسم فانی بخشید، هم‌چنانکه یک روح باقی.» (هرمس، 1384: 119) در نهایت، خلقت انسان با دادن توانایی تولید مثل به کمال می‌رسد و قدرت الهی در وجود هر دو جنس به ظهور می‌رسد. در وحدت زن و مرد نه تنها بقای نسل بشر ممکن شده است، که آنها در سرشت و صفات ویژه هر یک شریک می‌شوند. (همان: 120)

### چیستی انسان

خدا، کیهان و انسان سه هستی اصلی هستند که در متون هرمسی از آنها سخن گفته شده است. کیهان تصویری از خدا، اما انسان هم تصویری از کیهان و هم تصویری از خداست. از ارسطو نقل شده که انسان عالم صغیر است: «وقد أحسن هرمس المقدم في العلم، حيث يقول: الإنسان عالم صغیر و الفلک العالم الكبير.» (میرداماد، 1367: 415) در این عالم صغیر، ویژگی‌های عوالم دیگر جمع شده و آن عصاره تمام هستی است که از طرفی شبیه کیهان و از سوی شبیه

خداست. این دوگانگی مربوط به ساختار خلقت و ترکیب وی از جان و ماده است. انسان به لحاظ نفس، تصویری از خدا و به لحاظ بدن، تصویری از کیهان است. بر نفس و عقل وی قوانین الاهی حاکم است و بر جسم او قوانین طبیعی و حرکت ستارگان. با عقل می‌تواند با خدا ارتباط پیدا کند و به سبب بدن خود با طبیعت. از این رو انسان تنها موجودی است که هم می‌تواند به سوی آسمان سیر صعودی داشته باشد و هم به سوی زمین سیر نزولی.

جسم انسان، عقل محض را احاطه کرده است؛ تو گویی درون باغی محصور از آن مراقبت و محافظت می‌کند تا در آرامش بزیسد. آدمی حائز این سرشت دوگانه است. جسم‌اش فانی و عقل‌اش باقی است. او از آسمان فراتر می‌رود؛ ولی بنده سرنوشت به دنیا می‌آید... فقط آدمی است که دو سرشت دارد، بخشی که تصویر آتوم نام دارد، واحد و تقسیم‌ناپذیر و روحانی و جاودان است. بخش دیگر از عناصر اربعه ساخته شده است. یکی از عقل اول می‌آید. این عقل قوت آفریدگار را دارد و می‌تواند به آتوم معرفت یابد. دیگری به سبب انقلاب آسمان‌ها در آدمی پدید می‌آید. (هرمس، 1384: 132)

بنابراین انسان موجودی است که هم ویژگی خدایی و هم ویژگی طبیعت را دارد. به لحاظ فکر با خدا و به لحاظ احساس با طبیعت در ارتباط است و به عبارت دیگر، او تنها موجودی است که هم جسم است و هم روح. (همو، 1998: 110) طبق متون هرمسی، وجود روح با وجود عقل ملازم نیست و روح می‌تواند فاقد عقل باشد؛ اما روح بدون عقل خاصیت فعالیت و عمل را از دست می‌دهد. روح در این حالت توان سخن گفتن، دیدن، شنیدن و دیگر فعالیت‌ها را ندارد.<sup>i</sup>

i. مقصود این است که روح بدون عقل دچار خطا می‌شود و راست را از ناراست تشخیص تشخیص نمی‌دهد.

یکی از مواردی که عقل روح را ترک می‌کند و از آن پشتیبانی نمی‌نماید، انسان گنه‌کار است. که روح بدون کنش بوده، تنها جسم وی فعال است که در نهایت منجر به سقوط شخص گنه‌کار می‌شود. چنین شخصی سزاوار نام انسان نیست؛ زیرا انسان حیوانی الهی است و در شأن او نیست تا قرین حیوان ارضی شود؛ بلکه باید از حیوانات آسمانی بالاتر رود یا حداقل هم سطح آنها گردد. (همان: 120) از این رو عقل و تقوا دو عنصر اساسی در شناخت‌شناسی و انسان‌شناسی هرمسی است که باید به مثابه محور مباحث دیگر نیز در نظر گرفته شود. روح به عنوان قوه حیات مشترک بین همه حیوانات می‌باشد؛ اما عقل و تقوا ویژه انسان است؛ هر چند این دو خود از مراتب روح و نفس هستند، و نه جسم.

### چیستی نفس

در متون هرمسی کمتر از تعریف منطقی مفاهیم استفاده می‌شود و بیشتر بر اوصاف و خواص آنها تأکید می‌گردد. از این لحاظ، نفس عامل جنبش، حیات، اراده و فکر است:

پس از جرم سپهر که انتهای اجرام است، گوهر نفس است که دهنده است بر دوام مرفلک را جنبش بانتظام و انوار صافی شریف و اوست لطیف‌تر از هر آنچه او بدان محیط است و به همگی آن فرا رسیده است، از آنکه هر چه نفس بدان محیط است تن است و جسم و نفس نه جسم است، و هر چه فرود نفس است، او را حیات نیست الاً به نفس و نفس خداوند اندیشه است و خواست و تمییز، و هر چه نفس به آن پیوندد، معناهای خود را در او بنماید به اندازه قوت پذیرایی او تا زنده شود و هر آنچه نفس با وی نیبوندد، او را فکر و ارادت و جنبش و تمییز نیست و هر آنچه بی‌اینها بود، او مرده است بی‌گمان. و پس گوهر

نفس آنچه محیط است به نفس خرد است، و به درستی اوست از همه هستی‌ها شریف‌تر و لطیف‌تر و به مرتبه زبرتر و اوست نخست‌ترین مرتبه زیر آفتق هویت و ازلیت تبارک و تعالی. (هرمس، 1366: 334)

در عبارتی دیگر، نسبت عقل و نفس این‌گونه بیان شده است:  
و گاهی نسبتش با عقل بود، تا صورت‌ها را از مایه جدا کند و برون کشد و یا بنده بود مبادی و بسایط نخستین را، ممیز و مصور و متصور، دانا به همه معانی یکتای یکسان. (همان: 383)

از طرفی نفس را باید با رفتار و مفاهیم اخلاقی شناخت و حیثیت دیگر نفس را رفتارهای زشت و زیبا دانست که از آن ظهور می‌کند.  
پس چون صفت خود گویی، بگوی جوهری است صوری، نگارنده نگاشته، جنباننده جنبیده، زنده دانا، ممیز آگه از معانی مراد و مقصودهای خود، خداوند خوی‌های بزرگ، نیکوکار نیکی‌بخش، که آن عدل است و حکمت و داد و بخشایش. (همان: 382)

سرچشمه همه این معانی، شباهتی است که نفس با خدا دارد و از این جهت نه تنها شناخت نفس به شناخت خدا کمک می‌کند، که خداشناسی نیز در نفس‌شناسی سهمی دارد.  
و گاهی نسبتش با عالم الهی بود و به دین نسبت منبع داد و بخشش گردد و فرمانده بدان، پاک از همه بساد و ستم و محکم کنش و درست صنعت. و از روشن‌ترین دلایل بر آنکه نفس نسبت دارد با علت و مبدأ اول آنکه، آهنگ دارد به احاطت و فرا رسیدن به همگی آن چیزها که زیر ملکوت اعظم است. (همان: 384)

در متون هرمسی نفس با روح متفاوت است و یکی شمرده نشده‌اند. (ر.ک:



1998: 35 و 237؛ 1384: 157 - 162) تن، نفس، روح و عقل لایه‌های تشکیل‌دهنده انسان هستند که هر یک بر اساس فضیلت و توان، دیگری را دربر گرفته است. نظام لایه‌ای و چندطبقه‌ای عالم در جسم نیز وجود دارد؛ زیرا جسد خاکی توان و امکان آن را ندارد که عقل مجرد بر آن استوار شود. بنابراین عقل، روح را به عنوان حفاظ و غلاف خود به خدمت گرفته و روح که ذاتش الهی است، به وسیله نفس پوشیده شده و نفس نیز در حیوان منتشر است. (هرمس، 1998: 118)

### انسان کامل

یکی از مباحث مهم در فلسفه و عرفان انسان کامل است. متون هرمتی پیش از هر تفکر دیگری به جامعیت بشر اشاره نموده، آن را جامع اوصاف خدایان نامیده و آنچه را در زمین و آسمان می‌باشد، مسخر وی دانسته‌اند:

آدمی خدایی‌ترین همه موجودات است، در میان همه موجودات زنده، آتوم تنها با وی جمع می‌آید... همه دیگر موجودات زنده فقط در یک بخش از کیهان به سر می‌برند. ماهیان در آب، حیوانات بر خاک، پرندگان در هوا، آدمی در همه این عناصر رخنه می‌کند با حس شهودش، حتی آسمان‌ها را به مشت خویش دارد. بی‌مهابا سخن بگویم، موجودات انسانی فراتر از خدایان آسمان‌هایند... آدمی یک اعجاز است، صاحب شرف و حرمت است. او حائز اوصاف خدایان است... زیرا انسان همه چیز است. (هرمس، 1384: 136-133)

کمال و جامعیت انسان از آن جهت است که خداوند او را مشابه خود خلق نموده است: «درست مانند آتوم که اراده کرده است تا انسانی باطنی همانند

خویش بیافریند.<sup>۱</sup> (همان: 136) ابن عربی در سخنانی شبیه به این ایده‌ها می‌گوید: انسان صورت الاهی (ابن عربی، بی‌تا: 216) شریف‌المنزله، رفیع‌المرتبه، جانشین حق و معلم ملائکه است. (همان: 379) او عالم اصغر و روح عالم اکبر و علت و سبب آن می‌باشد. (همان: 118) انسان نسخه‌ایی جامع است<sup>ii</sup> که در او از هر موجودی حقیقتی وجود دارد که آن حقیقت ناظر به آن موجود است و مناسبت انسان با سایر موجودات را فراهم می‌آورد. (همان: 1367: 231) او نسبت به الله، عبد و نسبت به عالم، رب است. به این جهت، انسان خلیفه الاهی بوده، آنچه در زمین و آسمان است، در تسخیر اوست. (بی‌تا: 119) مقام انسان از ملائکه نیز بالاتر است؛ زیرا ملائکه تنها مظهر صفات جمال خدا هستند؛ اما تمامی اسما و صفات حق چه جمالی و چه جلالی تنها در نشئه انسانیت ظهور می‌کنند. (همان: 216) در متون هرمسی نیز از انسان به «رب محسوس بعد از خالق نامحسوس» نام برده شده که در مقام بعد از خالق و قبل از تمامی مخلوقات قرار دارد. او جامع تمامی خیرات و موجودی کبیر و کامل است. (هرمس، 1998: 153)

### زندگی

در تفکر هرمسی، انسان دو بعدی است: الاهی و زمینی. نفس الاهی باقی و جسم زمینی فانی می‌باشد. از این‌رو برای هر جزئی هدفی است. هدف جزء دائم، اصلی و ثابت و هدف جزء موقت، فرعی و متغیر خواهد بود. خداوند خود را به صورت دو هستی تجلی بخشیده است: یک بار عالم را به صورت خود آفرید و

i. این یادآور حدیث نبوی «ان الله خلق آدم علی صورته» است.

ii. جامعیت در انسان عادی، بالقوه و در انسان کامل بالفعل است. انسان در این مقام، جامع جامع آنچه در عالم کبیر است - از اشیا - و آنچه در حضرت الاهی است - از اسما - می‌باشد.

یک بار آدم را. (هرمس، 1998: 155) هر چند صورت عالم و جسم، ناقص و صورت آدم و نفس کامل است. به سبب این دوگانگی، جسد او دارای دو زندگی ازلی و فانی یا آسمانی و زمینی نیز می‌باشد. از آنجا که عناصر تشکیل‌دهنده موجودات فانی، از جمله جسم انسان، مانند آب و خاک در تسخیر او می‌باشند، زندگی زمینی بشر پرداختن به اموری است که مخلوق او و از جانب اوست، مانند زراعت، دام‌پروری، ساختمان‌سازی، دریانوردی، ارتباطات و مبادلات. انسان موظف است با اختراع فنون و علوم، طبیعت و جسم خود را حفظ کند و بدون آنها عالم در نظر خدا ناقص است. (همان: 153) اراده الهی بر این قرار گرفته است که انسان نقش خویش را در تکمیل خلقت ایفا کند و کار ناقص آفرینش با دست هنرمند و ابزار ساز او تکمیل شود. از آنجا که لازمه حفظ جهان مادی و تکمیل خلقت نیاز به دانش دارد، یکی از اهداف انسان کسب علم است:

و برای آن آمد نفس بدین جهان تا بداند و آزمایش کند و هر که به محلی  
فرود آید تا دانش اندوزد و آزمایش کند، پس دانش و جستجوی را بگذارد و به  
لذت و نعیم آن مشغول گردد، مطلوب و مقصود را گم کرد و امید خود را  
فراموش. (هرمس، 1366: 336)

البته دو عنصر امنیت و قدرت نیز لازمه هدف زندگی دنیوی و آسایش و لذت نفس است که بشر باید مطابق شرایط عصر خود به آنها دست یابد تا به خواست الهی حفظ و تکمیل خلقت متعهد بماند. از آنجا که این هدف زندگی موقتی و فانی است، ظاهر و مقدمه رسیدن به هدف اصلی زندگی یعنی رسیدن به حق خواهد بود. هر کدام از این امور (دانش، امنیت و قدرت) نیز باطنی دارند که لذت واقعی و کامل نفس در آنجا شکوفا می‌شود. (همان: 337)

رسیدن به توحید، بالاترین حد معقول و فارق شدن از طبیعت، بیشترین امنیت

را به ارمغان می‌آورد. ظاهر امنیت، رسیدن به آسایش و زندگی دنیوی و باطن آن مرگ است:

من اندیشه کردم در جمله راحت و لذات، نیافتم خوش‌تر از سه چیز و آن سه چیز «امن» است و «دانش و توانگری» و هر یک را از این سه اصلی است و عنصری محرک آن. هر که جوینده دانش است، روی به توحید آرد که توحید بود شناخت و دانش و به انباز گرفتن بود نادانی و ناشناسی و شک. و هر که توانگری جوید، به خرسندی گراید، که هر جا خرسندی نیست توانگری نباشد و هر که امن می‌طلبد، باید که آرزوی مفارقت و رحلت کند از عالم طبیعت و آن مرگ طبیعی است. (همان: 349)

بنابراین هدف اصلی و ازلی انسان، شناخت خدا و رسیدن به اوست: آتوم از آدمی غافل نمی‌شود، بل بر او معرفت کامل دارد، هم چنانکه می‌خواهد آدمی بر او معرفت یابد؛ زیرا تنها مقصد انسان و رستگاری این است: صعود به آسمان و معرفت به آتوم. (همو، 1384: 137)

### مرگ

نفس مطابق هر عالمی که شکل گرفته باشد، پس از جدایی از بدن به همان عالم - خاکی یا نوری - تعلق می‌گیرد. (شهرزوری، 1383: 3 / 590)

در اندیشه هرمس، مرگ امری عدمی نیست؛ بلکه غایب شدن نفس از تن است. (368: 1366) مرگ نوعی خلود و بازگشت به زندگی واقعی است. تداوم نفس در قالب جسم، رنج و مرگ اوست. واژه فانی معنایی جز واژه خالد ندارد؛ زیرا اگر مرگ به معنای نابودی است، چیزی در عالم نابود نمی‌شود. عالم صورت خالق و مخلوق اوست و از آنجا که خالق خالد است، عالم نیز خالد است و از

آنجا که انسان صورت کامل تر خالق و به او شبیه تر است، در خلود نیز شبیه تر به وی خواهد بود. البته معنای خلود، غیر از ازلیت است؛ ازلی از چیزی متولد نمی شود و مخلوق نیست و تنها ویژه پروردگار است؛ اما عالم می تواند حیات مستمر و خلود را از خداوند کسب کند. (هرمس، 1998: 108)

مرگ در زمان معنا می دهد. آنچه در گذر زمان اتفاق می افتد، موجب تغییر و سیوروت می شود. عاقبت هر تولدی در دل زمان، فنا و نابودی است؛ اما این فنا به معنای نیستی نبوده، نوعی دگرگونی تلقی می شود؛ همان گونه که دانه در سیوروت خود نابود و به میوه تبدیل می گردد. این معنای از مرگ، خود محدود به جسم و موجودات زمینی است؛ زیرا زمان از منظر انسانی، عامل مخرب محسوب می شود و انسان در خلال زمان گذر عمر و تغییرات را مشاهده می کند؛ اما از منظر کیهانی، زمان چرخه مکرر بی پایانی است که با چرخش های ثابت ستارگان سنجش می شود و در حالی که موجودات زمینی در حال تغییرند، مدارات ستارگان به همان نحو باقی می مانند. این صورت های زمینی که می آیند و می روند و به یک حال باقی نمی مانند، بهره ای از واقعیت ندارند و تنها نشانه ایی از یک واقعیت پایدار و خالد یعنی نفس هستند. تولد شروع زندگی نیست، فقط شروع یک هوشیاری فردی است. رفتن به جایگاه دیگر مرگ نیست، تنها پایانی بر آن هوشیاری است. (همو، 1384: 168)

حیات اتحاد عقل و روح است و مرگ چیزی نیست جز از میان رفتن این وحدت. جهان همیشه متحول است و در هر روز، بخشی از آن غایب می شود؛ اما هیچ گاه نابود نخواهد شد. بنابراین اختفای اجزای عالم، تجدید و نو شدن است که خود موجب ایجاد چرخش و بازگشت است، نه تخریب و فنا. این

چرخش‌ها<sup>i</sup> و پنهان شدن‌ها<sup>ii</sup> نیز از انفعالات و مظاهر عالم است. (همو، 1998: 125) انسان‌های غافل که معنای زندگی را درک نکرده و به معرفت الاهی دست نیافته‌اند، به حبس در تن و رنج زندگی مادی رضایت می‌دهند؛ اما آنان که به معرفت‌الله رسیده‌اند، عقل کلی خواهند شد که رهایی نفس از جسم را آزادی از قید و حصر ماده می‌دانند. چنین فردی که شبیه خدا گشته است، در مرگ با خدا وحدت می‌یابد و رسیدن به خدا برای او هدف زندگی، بلکه عین زندگی و رسیدن به جاودانگی است. به پاس این پیروزی شکوهمند روح و خدایی شدن آن، خدایان به رقص و آواز مشغول می‌شوند. (همو، 1384: 172 و 170) انسان خود را در زمین جاودانه نمی‌بیند. از این‌رو در هراس و ناامنی به سر می‌برد و در مرگ به امنیت کامل دست می‌یابد. بنابراین مرگ در تفکر هرمسی، رسیدن به اهداف زندگی و خودِ زندگی است. مرگ پایان مشارکت مخلوق با خالق در امر خلقت و رهایی از بار مسئولیت و تعهد به حفظ جهان است: «دوره خدمت ما به عنوان حافظان این جهان، زمانی که از آن رهایی می‌یابیم، پایان می‌پذیرد». (همان: 168)

#### نتیجه

با بررسی متون هرمسی می‌توان به افکاری دست یافت که از انسجام نسبی و محتوایی متمایز و عالی‌تر از فلسفه یونان حکایت می‌کند. به نظر می‌رسد این افکار با کتب آسمانی و گزاره‌های دینی نیز هماهنگی بیشتر دارد و با کاوش در

i. دورات.

ii. اختفائات.

این متون چه بسا بتوان به حکمتی نبوی یا ایمانی دست یافت که در تمامی سیر زندگی بشر تداوم داشته باشد. از ویژگی‌های اندیشه هرمسی، پرداختن به تمام ساحت‌های هستی است؛ به گونه‌ای که به دنیا و آخرت، خدا و خلق، مرگ و زندگی و علم و ایمان با هم پرداخته شده است. در معرفت‌شناسی بر نقش عقل، وحی، دل و اخلاق تأکید شده و این علم یک ابزار تلقی نشده است؛ بلکه در دریافت معنای زندگی و رسیدن به خدا و سعادت نقش دارد. در معرفت‌شناسی هرمسی، انسان توانایی این را دارد که با کمک راهنمایی آسمانی به خود حقایق دست یابد و حقیقت را به طور مستقیم به نظاره بنشیند. جهان‌شناسی هرمسی نیز دارای قلمرو است: خدا، کیهان و انسان که هر چند به ظاهر متکثر هستند، در واقع با هم وحدت دارند. خداوند با اراده و کلمه‌اش که در «کن» تجلی یافته است، مخلوقات را می‌آفریند و عالم صنع اوست. در الاهیات هرمسی، خدای متعالی قابل شناخت و توصیف نیست. او منزّه از داشتن هر صفتی است؛ اما چون خدای صانع در عالم تجلی نموده است، قابل شناخت می‌باشد و همه چیز گواه بر اوست. از آنجا که خدا نامرئی است و ظهور ندارد، موجود است و هر چیزی که مرئی است، وجود ندارد و به واسطه موجودی نامرئی هستی می‌یابد.

انسان پس از خداوند، برترین موجود است. او آفریده شده تا شاهد زیبایی حق و عظمت خلقت باشد تا هم شکرگذار خالق باشد و هم با آبادانی زمین و خلق و اختراع فنون، صنعت، هنر و دیگر امور با خداوند در امر تکمیل خلقت مشارکت نماید. از آنجا که انسان دارای جسم و روح است، از جهتی شبیه خدا و از جهتی شبیه کیهان است؛ بنابراین او جامع و کامل است. از آنجا که جسم انسان مربوط به دنیاست، باید وسایل و امکانات زندگی دنیوی و زمینه سعادت و رفاه

خود را در زمین فراهم نماید و از لحاظ نفس خود که مربوط به آخرت است، باید امکان و ابزار سعادت اخروی را نیز مهیا نماید. رسیدن به توحید، بالاترین فعالیت عقلانی بشر و رهایی از طبیعت، بیشترین امنیت برای اوست. تنها با مرگ به امنیت کامل می‌رسد و مرگ نابودی نیست؛ بلکه بازگشت به زندگی ابدی و خلود است.





## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، 1425، *مجربات ابن سینا الروحانية*، بیروت، مؤسسة النور.
- ابن عربی، محی الدین، *التجلیات الالهیة*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_، *بی تا، الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.
- اخوان الصفا، 1412، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیة.
- ایزوتسو، توشیهیکو، 1388، *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.
- نشرنی، یاروسلاف، 1416، *الديانة المصرية القديمة*، ترجمه احمد قدری، قاهر، دارالشروق.
- جابری، محمد عابد، 1993، «الهرمسية و المواقع التي احتلتها في الثقافة العربية الاسلامية»، *فی دراسات فلسفیة*، رباط، الهلال العربیة.
- جهانگیری، 1355، *محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- حسینی اردکانی، احمد، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)*، تهران، میراث مکتوب.
- دوانی، 1411، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- سجستانی منطقی، ابوسلیمان، 1974، *صوان الحکمة و ثلاث رسائل*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- شهرزوری، 1383، *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة*، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، 1372، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- سهروردی، شهاب‌الدین، 1380، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قونوی، صدرالدین، 1381، *اعجاز البیان فی تفسیر ام‌القران*، ترجمه و تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرک، تیموتی و پیتر گندی، 1384، *هرمیتکا، حکمت مقفوده فرعونیان، گزیده‌هایی از متون هرمسی*، ترجمه، فریدالدین رادمهر، تهران، مرکز.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، بی‌تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، 1410، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، 1383، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، 1363، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میرداماد، 1377، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.
- مینارد، لوئیس، 1998، *هرمس (المثلث العظمة) او النبی ادريس*، عبدالهادی عباس، دمشق، دار الحصاد.
- (منسوب به) امام رضا علیه السلام، 1406، *مسند الامام الرضا علیه السلام*، مشهد، مؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام.
- نصر، سید حسین، 1382، *جاودان خرد*، تهران، سروش.
- هرمس، 1423، «السبع کواكب السیارة»، فی *هرمس الحکیم بین الالوهیة و النبوة*، احمد غسان سبانو، بیروت، دارالکتبیه.
- \_\_\_\_\_، «سخنان هرمس»، در *جاویدان خرد*، تقی‌الدین محمد شوشتری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، 2535.
- \_\_\_\_\_، 1998، «مجموعه هرمسی»، در *هرمس المثلث العظمة او النبی ادريس*، لوئیس

مینارد، ترجمه عبدالهادی عباس، دمشق، دارالحصاد.

- \_\_\_\_\_ بی تا، *مصحف التمر*، نسخه خطی، آستان قدس، شماره عمومی 8880.

- \_\_\_\_\_، 1384، «هرمتیکا»، در *هرمتیکا حکمت مفقوده فرعونان*، گزیده‌هایی از متون

هرمسی، تیموتی فرک، ترجمه، فریدالدین رادمهر، تهران: مرکز.

- \_\_\_\_\_، 1366، «ینبوع الحیاه»، در *مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی*.

- Bradshaw, David, 2004 *Aristotle East and west*, United Cambridge, first published, Kingdom.

- Debus, Allen, 1973, «Alchemy» in: *Dictionary of The History of Ideas*, Philip Eiiener, Charles Scribner's Soos, Volume1, New York.

- Nasr, Hossein, 2001, *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, Suhail Academy, first published, Pakistan.

