



About a Verse by Sage of Ganja (An Exploration of the Concept of "The Lord of Lords" in the Nizami's Thought System)

Hassan Akbari Beiragh^{✉1} | Mostafa Tayebi²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Semnan University Semnan, Iran. E-mail: hakbari@semnan.ac.ir
2. Ph.D Condition, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Semnan University Semnan,, Iran. E-mail: mostafa_tayyebi@semnan.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 08 December 2023

Received in revised form 08

May 2024

Accepted 11 January 2025

Published online 12 February
2025

Keywords:

Nizami Ganjavi, Hermetic theology, Sabaeans of Harran, Suhrawardi, The Lord of Lords.

ABSTRACT

The interpretation of "The Lord of Lords" at the beginning of a romance by Nizami Ganjavi (1141 – 1209): "Khosrow and Shirin", under the title "About Monotheism" is neither verbal nor spiritually compatible with the principles of monotheism in Islamic theology. The central issue of this article is that by explaining and interpreting these verses, it can provide an epistemological and ontological model for an accurate understanding of the depth of the thoughts of this sage. This proposed model is: "Hermetic worldview". This article seeks to interpret the phrase "The Lord of Lords" in Nizami's theology based on the Hermetic epistemological system and to generalize it to the entire theological system of Nizami. For this purpose, first, by exploring the history and content of Hermetic texts, we have provided a general outline of its theological system, and then we have searched for the traces of those teachings in Iranian and then Islamic texts. In the next stage, we have studied the influence of those teachings through the Sabians of Harran, and Suhrawardi's works in the intellectual atmosphere of the contemporary Nizami period, and with intra-textual and extra-textual evidences, we have tried to show influence of Hermetic ideas on him, especially Hermetic dualistic theology, which believes in the existence of a supreme God and a creator God.

Cite this article: Akbari Beiragh, H. & Tayebi, M. (2025). About a verse by sage of Ganja (An Exploration of the Concept of "The Lord of Lords" in the Nizami's Thought System). *Persian Language and Literature*, 77 (250), 89- 110. <http://doi.org/10.22034/perlit.2025.59494.3603>



© The Author (s).

Publisher: University of Tabriz.

DOI: <http://doi.org/10.22034/perlit.2025.59494.3603>

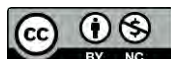
پیرامون بیتی از حکیم گنجه (کاوشی در مفهوم «خداوندان خداوند» در منظومه فکری نظامی)

حسن اکبری بیرق^۱ | مصطفی طیبی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه: hakbari@semnan.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه: mostafa_tayyebi@semnan.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تعبیر «خداوندان خداوند»، در سرآغاز منظومه خسرو و شیرین نظامی ذیل عنوان «در توحید باری»، نه به لحاظ لفظی و نه معنوی با موازین اصل توحید در کلام اسلامی سازگار نیست. مسأله کانونی این مقاله آن است که با شرح و تفسیر این ابیات، بتواند ضمن تبارشناسی افکار نظامی، برای فهم دقیق ژرفای اندیشه‌های این حکیم سخنور، الگویی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناختی ارائه نماید. این الگوی پیشنهادی عبارت است از: «جهان‌بینی هرمسی». این جستار درصدد تأویل عبارت «خداوندان خداوند» در کلام نظامی بر اساس نظام معرفتی هرمسی و تعمیم آن به کل سامانه الهیاتی حکیم گنجوی می‌باشد. بدین منظور ابتدا با کاوش در تاریخچه و محتوای متون هرمسی، طرحی کلی از سامانه یزدان‌شناختی آن به دست داده، آنگاه رد پای آن آموزه‌ها را در متون ایرانی و سپس اسلامی جستجو کرده‌ایم. در مرحله بعدی، نفوذ آن تعالیم را از طریق صابئیان حرّان و آثار سهروردی در فضای فکری دوره مقارن نظامی بررسی‌شده، با شواهد درون‌متنی و برون‌متنی کوشیده‌ایم تا تأثر وی را از اندیشه‌های هرمسی، به‌ویژه الهیات دوگانه‌انگار آن نشان دهیم که قائل به وجود یک خدای متعال و یک خدای خالق است.
کلیدواژه‌ها: نظامی گنجوی، الهیات هرمسی، صابئیان حرّان، سهروردی، خداوندان خداوند.	

استناد: اکبری بیرق، حسن و طیبی، مصطفی. (۱۴۰۳). پیرامون بیتی از حکیم گنجه (کاوشی در مفهوم «خداوندان خداوند» در منظومه فکری نظامی)، زبان و ادب فارسی، ۷۷ (۲۵۰)، ۸۹-۱۱۰. <http://doi.org/10.22034/perl.2024.60276.3630>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

۱. مقدمه

نظامی گنجوی (قرن ششم هجری)، جزو معدود شاعران تراز اول تاریخ ادب پارسی است که ملقب به «حکیم» شده است؛ این انتساب نادر، البته بی‌سببی نیست و بی‌گمان نتیجه‌ی طبیعی فلسفه‌ورزی‌هایی است که در سراسر آثار او به چشم می‌خورد. شاید بتوان گفت در میان خداوندگاران شعر پارسی، کمتر سخنوری می‌توان یافت که همچون او حکمت معمول و مرسوم زمانه خود را در کانون هنر و تفکر خویش قرار داده باشد. اندیشه‌ورزی نظامی در حقیقت، استمرار حرکتی بود که پیشینیان او، فردوسی و ناصر خسرو و خیام، آغاز کرده بودند و هریک به‌نوعی، علی‌قدر مراتبهم، در این زمین و زمینه فرس‌رانده و بازار خردورزی هستی‌شناسانه و خداجویانه را در قلمرو زبان و ادب پارسی رونق بخشیده بودند. باری، نظامی بر شانه آن غول‌ها ایستاده، میراث‌خوار هنر آن بزرگان در عرصه سخن‌سرایی و پیرو افکار فیلسوفان و صوفیانی همچون فارابی، ابن‌سینا و غزالی بوده است. نه‌تنها زبان او مشحون از مصطلحات فلسفی، کلامی و عرفانی است، بلکه ذهنش نیز با بنیادی‌ترین پرسش‌های هستی‌شناختی و دین‌پژوهی درگیر بود. به دیگر سخن، حکیم گنجه را نماینده تمام‌عیار عقلانیت شاعرانه ایرانی در روزگار خویش می‌توان قلمداد کرد. شکوفایی فکری او مصادف با دوره‌ای بود که «کلام معتزلی از نقطه اوج خود به سر آمده و در حال زوال و انحطاط بود. لکن از سوی دیگر کلام اشعری که در دستان شخصیت‌هایی چون امام‌الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸ ق) و امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) به حد کمال رسیده بود، در حیات خود مرحله جدیدی را آغاز کرده بود... کلام و فلسفه اسماعیلی نیز با ظهور شخصیت‌هایی چون ابو حاتم رازی (د: ۳۲۲ ق)، حمیدالدین کرمانی (د: ۴۰۲ ق) و ناصر خسرو (۴۸۱-۳۹۴ ق) به اوج خود رسیده بود. در زمینه فلسفه، مکتب مشائی به دنبال تلاش‌های نخستین‌کندی (۲۵۶-۱۸۵ ق)، ایرانشهری (قرن سوم هجری) و چند تن دیگر، دستی قوی بر دیگر مکاتب موجود داشت. سنت مشائی که در دستان ستارگانی چون فارابی (۳۳۹-۲۵۹ ق)، ابوالحسن عامری (۳۸۱-۳۰۰ ق)، ابن‌سینا (۴۱۶-۳۵۹ ق) و شارحان آن‌ها کامل شد، حتی بر مکاتبی مانند مکتب هرمسی و نوفیثاغوری تسلط و تفوق کامل داشت» (نصر، ۱۳۸۳: ۲۸۶). نظامی در چنین فضایی بالید و به تحصیل علوم عقلی و ذوقی زمان خود پرداخت. هم به گواهی آثارش و هم بنا بر نص تراجم احوال، وی در ریاضیات و نجوم و هیئت، تفسیر قرآن و حدیث، فلسفه و کلام و آثار ادبی پیش از خود، به‌ویژه شاهنامه ید طولایی داشته است (نک: صفا، ۱۳۷۱: ۸۰۸/۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۶؛ نصر، ۱۳۸۳: ۲۸۶)؛ برخی از مورخان پیشین، فضل تقدّم به نظم کشیدن مسائل حکمت و فلسفه را از آن وی دانسته‌اند (شبلی نعمانی، ۱۳۹۵: ۲۲۹/۲) اما ظاهراً تعلق خاطر او بیشتر به تصوف بوده است (صفا، ۱۳۷۱: ۸۰۰/۲).

برای تعیین و تشخیص دقیق مذاق عرفانی وی و رمز‌گشایی از معانی بلند اشعار حکمی و عرفانی او، نباید در پی انتسابش به یکی از نحله‌های صوفیانه بود؛ هرچند برخی تذکره‌نویسان، به‌غلط وی را از مریدان آخی فرج زنجانی دانسته‌اند (دولتشاه، ۱۳۸۲: ۸۲). آنچه پرده از روی اندیشه‌های صوفیانه نظامی برمی‌دارد، توجه به دو نکته اساسی است؛ نخست، کلیدواژه‌هایی معرفتی که به‌وفور در جای‌جای آثار او به چشم می‌خورد و دوم دقت در گفتمان مسلط بر فضای تصوف و عرفان دوره زندگی شاعر که در این جستار به‌قدر مقدور به هر دو مورد خواهیم پرداخت.

۲. بیان مسئله

حکیم بودن نظامی، قولی است که جملگی برآند و غالب محققان بر آن پای فشرده‌اند اما در مقام تعیین موضع مختار او در باب اساسی‌ترین مسائل حکمی و فلسفی، همگان طریق اجمال پیموده، به‌ویژه از تفصیل مطلب و تبارشناسی رویکردهای کلامی و

الهیاتی وی خودداری کرده‌اند. برای نمونه، به این ابیات نغز و پرمغز منظومه خسرو و شیرین می‌توان اشاره کرد که غالباً از نظر شارحان دورمانده، سخن ژرفکاوانه‌ای درباره آن گفته نشده است:

به نام آنکه هستی نام ازو یافت فلک جنبش، زمین آرام ازو یافت
تعالی‌الله یکی بی‌مثل و مانند که خوانندش خداوندان خداوند
(نظامی، ۱۳۹۵: ۳)

به گمان نگارنده، الهیات بالمعنی‌الاصح، از دل مشغولی‌های نظامی بوده است اما سایه سنگینی که برجستگی‌های هنری و زبانی، بر روی آثار او افکنده، مانع عطف توجه شارحان به این جنبه از شاعری او شده است. در مواردی هم که برخی از پژوهشگران، در مقام پرداختن به این جهات برآمده‌اند، جز تفسیرهای سطحی نگرانه و تکرار کلی‌گویی‌های پیشینیان، کار دیگری انجام نداده‌اند؛ بگذریم از شارحانی که اصولاً متعرض ابیاتی این چنین غامض و دشواریاب نشده‌اند!

مسأله کانونی و غایت مطلوب این مقاله آن است که با شرح و تفسیر این ابیات، بتواند ضمن تبارشناسی افکار نظامی، برای فهم دقیق ژرفای اندیشه‌های این حکیم سخنور، الگویی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناختی ارائه نماید. این الگوی پیشنهادی عبارت است از: «جهان‌بینی هرمسی». به دیگر سخن، این جستار درصدد تأویل عبارت نسبتاً شاذ «خداوندان خداوند» در کلام نظامی بر اساس نظام معرفتی هرمسی و تعمیم آن به کل سامانه الهیاتی حکیم گنجوی می‌باشد. نباید از نظر دور داشت که ارباب تحقیق و تفحص در اندیشه ایرانی به جد معتقدند که «جستجو در تصوف ایران بدون توجه به مباحث هرمسی کامل نخواهد بود» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۶۶).

۳. پرسش‌های پژوهش

- الف) معنای دقیق ترکیب «خداوندان خداوند» در شعر نظامی چیست؟
ب) آیا می‌توان این ترکیب را بر پایه نظام الهیاتی هرمسی تأویل و تفسیر نمود؟
ج) چه دلایلی برای گرایش‌های هرمسی نظامی می‌توان اقامه نمود؟

۴. روش پژوهش

در این تحقیق که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای فارسی، عربی، انگلیسی و فرانسوی صورت گرفته است، با روش تفسیری درون‌متنی و برون‌متنی، بر پایه مدل مفهومی هرمسی، شواهدی متقن برای پاسخ دادن به پرسش‌های پژوهش گردآوری، درباره آن شواهد، داوری و سرانجام نتیجه‌گیری شده است.

۵. پیشینه پژوهش

در باب افکار فلسفی و حکمی و یزدان‌شناختی نظامی، تحقیقات چندی انجام شده است؛ از جمله عبدالحسین زرین کوب در کتاب پیر گنج در جستجوی ناکجا آباد به تفصیل درباره مبانی فلسفی افکار نظامی بحث کرده، حتی متعرض تأثر وی از نوشته‌های هرمسی نیز شده است (نک: زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۶)؛ منصور ثروت (۱۳۷۰)، نیز در کتاب گنجینه حکمت در آثار نظامی، هرچند کوشیده است تا منظومه فکر فلسفی نظامی را بازنمایی کند، به نقش هرمس گرایی در آثار این شاعر، نپرداخته است. سید حسین نصر، در مقاله‌ای با عنوان «جهان‌بینی و چشم‌انداز فلسفی حکیم نظامی گنجوی» که در کتاب سنت عقلانی/اسلامی در ایران آمده است، به تفکرات نوافلاطونی و هرمسی نظامی اشاره‌ای گذرا کرده است (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۲۹۳-۲۸۵). کوین فان بلادل، در کتاب

هرمس عربی، از حکیم کافر کیش تا پیامبر دانش، با ذکر ابیاتی به آگاهی نظامی از هرمس و افکار هرمسی اشاره کوتاهی کرده است (نک: بلاذل، ۱۳۹۳: ۵-۲۴۴). حسین کلباسی اشتري در کتابی با نام هرمس و سنت هرمسی فصلی کوتاه را به بررسی «هرمس در ادبیات فارسی» اختصاص داده و تنها به یادکرد ابیاتی از نظامی که در آن‌ها به نام هرمس اشارتی رفته، بسنده کرده است؛ آن ابیات نیز همان هستند که در دو مأخذ پیش گفته آمده است (نک: کلباسی، ۱۳۸۶: ۴-۱۶۳).

در هیچ یک از منابع مزبور، از ابیات مورد بحث این مقاله ذکری به میان نیامده و به نحو جدی، دقیق، مستدل و مفصل به موضوع هرمس گرایی نظامی پرداخته نشده است؛ بنابراین می توان گفت این پژوهش به شکل کنونی، از سابقه ای برخوردار نیست؛ بنابراین تمرکز این پژوهش بر تأویل و تفسیر ابیات مورد بحث بر پایه آموزه های هرمسی است؛ آنچه از تحقیقات پیشین غایب است. نخستین گام برای نیل به این مقصود نیز شناخت تعالیم هرمسی از راه خوانش بلاواسطه متون اصلی می باشد.

۶. چارچوب نظری پژوهش

۱.۶. هرمس و متون هرمسی

هرمس^۱، یکی از خدایان بسیار کهن یونانی و در اسطوره های آن دیار پسر «زئوس^۲» و «مایا^۳» بود که بعدها با «مرکوری^۴» رومیان یکی انگاشته شد (Jones, 2005: 3938/6). در اشعار اولیه یونان به عنوان واسطه ای هوشمند و پیک و پیام آور بین خدایان یا بین خدایان و انسان توصیف شده است (نک: Homer, Iliad 714-728؛ بیرلین، ۱۳۸۶: ۳۷ و ۱۱۰ و ۲۶۰). فیلسوفان یونان باستان در هرمس، لوگئوس^۵ یا تجسم عقل و اندیشه و سخن را می دیدند و آن را با لوگوس^۶ (خرد کیهانی، کلمه الهی) یکسان می دانستند. قرن ها بعد، از سوی آباء کلیسای مسیحی، هرمس با عیسی مسیح مقایسه می شود و این پیش درآمدی است بر همگون سازی های بیشمار از سوی کیمیاگران در عصر نوزایی یا رنسانس (نک: افلاطون، ۱۳۷۶: ۷۶۶؛ الیاده، ۱۳۹۴: ۴/۱-۳۸۱ و ۸/۳-۲۷۷).

هرمس از بحث انگیزترین شخصیت های اساطیری است که گزارش تاریخچه آن از حوصله این مجال بیرون است. آنچه در این مقال مد نظر ماست، هجرت آن از خاستگاه اصلی خود و تدوین متون هرمسی و ظهور هرمس گرایی در بین اندیشمندان و متألهان است. کوتاه سخن این که کشور گشایی های اسکندر، زمینه ای فراهم کرد که معارف حکمی و فلسفی ایران و یونان و مصر، همچون رودهایی پرخروش در اسکندریه به هم رسیده، دریایی پهناور از تفکر الهیاتی را زیر لوای هرمس گرایی پدید آورند. «فرهنگ هایی که کمابیش مستقل از هم رشد کرده بودند، باهم ترکیب شدند... مردان و زنان از نژادها و اقوام گوناگون به این شهر جهانی تازه تأسیس (به تعبیر فرهنگ یونانی، کیهان شهر) سرازیر شدند. یونانیان، یهودیان، مصریان، بابلیان، فنیقیان و حتی بوداییان هندی، در کنار هم در یک آرامش نسبی جمع شدند» (فرک، ۱۳۹۹: ۲۶). محصول این تجمع فرهنگ ها و بینش های مختلف در یک نقطه جغرافیایی کوچک، درهم تنیدگی شدید اندیشه هایی با خاستگاه های متفاوت بود که به زودی کل واحدی را تشکیل دادند (نک: فرک، ۱۳۹۹: ۳۸). این آمیزش افق ها و اختلاط فرهنگ مصری و یونانی به جایی رسیده بود که هرودوت^۷ چنین گزارش می کند:

¹ Hermes

² Zeus

³ Maia

⁴ Mercury

⁵ Logios

⁶ Logos

^۷ Herodotus (به یونانی: Ἡρόδοτος)، کهن ترین تاریخ نگار یونانی زبان، زاده حدود ۴۸۴ پیش از میلاد

«نام تمام خدایان از مصر به یونان رسیده است... چراکه از ازل نام تمام خدایان مذکور در مصر شناخته شده بود» (هرودوت، ۱۳۴۳: ۱۳۲ و ۱۳۵). از نظر نباید دور داشت که فرهنگ حاکم بر اسکندریه، بیش از آن که یونانی باشد، یونانی مآب بود. موقعیت جغرافیایی اسکندریه چنان بود که ویژگی‌های آتنی فلسفه و علوم، رنگ جهان‌وطنی به خود گرفته بود. تفکر شرقی در حوزه دانشگاه اسکندریه نفوذ کرده و استادان آن به شدت تحت تأثیر معتقدات تمدن‌های بین‌النهرین و مصر قرار گرفته بودند. هرمس که رومیان آن را مرکور نامیده بودند و در اساطیر یونان راهنمای مسافران و صاحب‌اختیار تجار و پیام‌آور خدایان بود، پس از سفر به مصر چنان با تحوت، خدای دانش مصریان جفت گردید و در وجود او حل شد که دیگر خاطره‌ای از آتن برایش باقی نماند (فشاهی، ۱۳۸۷: ۲۲). به هر روی، مکتب هرمسی به سرعت گسترش یافت و در قرن اول میلادی به صورت یکی از مهم‌ترین مکاتب علمی و فلسفی اسکندریه درآمد. آثار مهمی به نام هرمس بزرگ پدیدار شد که حاوی تعالیم اساسی این مکتب است (برای تفصیل مطلب، نک: Festugière, 1945–1954, vol. 3, 163). شخصیت اصلی در این متن‌ها که معمولاً معلم شخصیت‌های دیگر بود، هرمس، معادل خدای مصری معرفت و نوشتن، توت^۱ است. نام جامع این متن‌ها از بازیگر اصلی آن گرفته شده است: «هرمتیکا»^۲. هرمس را در این نوشته‌ها اغلب، تریمگیستوس^۳، (سه بار – بزرگ‌ترین) نامیده‌اند. این صفت ترجمه‌ای وام‌گرفته از عنوانی مصری برای توت به معنی «بزرگ‌ترین و بزرگ‌ترین خدای بزرگ» بود (بلادل، ۱۳۹۳: ۱۸). این نوشته‌ها شامل هجده رساله است... مهم‌ترینشان پویی مندرس و آسکله پیوس است که از حکمت درون ضرب‌المثل‌های مصر باستان تأثیر پذیرفته‌اند... مثل هر که خویش را بشناسد همه را شناسد... (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۴؛ نیز نک: الیاده، ۱۳۹۵: ۲۷۷/۳)، این آثار کمابیش نشان‌دهنده التقاط یهودی-مصری (و از این رو برخی عناصر ایرانی هم) است و به نظر می‌رسد نفوذ فلسفه افلاطون نیز آشکار است اما از سده دوم میلادی عنصر گنوسی- ثنوی غالب می‌شود... (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۱۵/۲)، محمد عبدالجباری (۱۹۳۶–۲۰۱۰)، محقق معاصر مراکشی، معتقد است که این تألیفات همه، به سده دوم و سوم میلادی بازمی‌گردد و در اسکندریه از سوی استادان یونانی و یا از سوی هم‌تایان قبطی آنان که یونانی می‌دانستند، نوشته شده است. این تألیفات در حوزه فلسفه دینی متأثر از فیثاغورسی و نوافلاطونی در حوزه علمی (به‌ویژه ستاره‌شناسی) از علوم کلانی متأثر شده که به مصر متصل گردیده است... افزون بر این آثار زردشتی و علم جادویی زردشتی که در مصر رایج بود، بر آن تأثیر داشته است... (الجباری، ۱۳۸۹: ۶–۲۶۴). درباره منشأ ایرانی آیین هرمسی که هانری کرین^۴، از آن و آیین میتراپی به عنوان دو دین بزرگ بشریت یاد می‌کند (کرین، ۱۳۹۳: ۲۵۳) و حتی متفکر عربی همچون الجباری نیز بدان معترف است (نک: الجباری، ۱۳۹۵: ۱۶۸؛ الجباری، ۱۳۸۹: ۲۶۵)، سخن بسیار می‌توان گفت که خارج از موضوع این مقاله است اما قدر مسلم این که نوشته‌های هرمسی که به پاره‌ای از آن‌ها در /فهرست ابن ندیم اشاره شده از طریق مسلمین به دنیای اسکو لاستیک قرون وسطی و عهد رنسانس اروپا رسیده است (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۷۰). از آنجا که مدعای اصلی این جستار، تأثر نظامی از آموزه‌های هرمسی می‌باشد، نخست باید درباره نحوه نفوذ این تعالیم در اندیشه ایرانی-اسلامی به اختصار سخن بگوییم.

¹ Thoth

² Hermetica

³ Trismegistus

^۴ برای دیدن ترجمه‌های ویراسته‌ای از این رساله‌ها به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و عربی، نک: به منابع این مقاله، ذیل: Scott, Festugière و مینارد.

^۵ Henry Corbin (1903-1978)

۲.۶. هرمس در ایران و اسلام

به تعبیر میرچا الیاده^۱ انتقال آیین هرمسی فصل جذابی را در تاریخ اسرار باطنی تشکیل می‌دهد (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۲۰/۲). بخش عمده‌ای از این جذابیت، به پیچیدگی شگفت‌انگیز این انتقال مربوط است. همین امر باعث شده است که صاحب‌نظران، نظریه‌های متفاوتی ارائه و فرایند ورود تعالیم هرمسی را به ایران و جهان اسلام به نحوی خاص صورت‌بندی نمایند (نک: الیاده، ۱۳۹۴: ۳۲۰/۲؛ الجابری، ۱۳۸۹: ۲۴۸؛ کربن، ۱۳۹۳: ۲۵۷/۲؛ فساهی، ۱۳۸۷: ۲۲). اما وجه مشترک همه این نظرات آن است که انتقال علوم یونانی/هرمسی به جهان اسلام از قرن هشتم میلادی (دوم هجری) آغاز شد و نزدیک به سه قرن ادامه یافت. ترجمه‌ها اکثراً از زبان سریانی به زبان عربی انجام می‌گرفت و گاه نیز به‌طور مستقیم از یونانی به عربی ترجمه می‌شد و در این انتقال، تلاش‌های صابئین حرّان در بین‌النهرین، بیشترین نقش را داشتند. شاید گزارش عبدالجباری موجزترین و درعین حال دقیق‌ترین باشد: «هرمس گرایی در دو مرحله به فرهنگ عربی-اسلامی انتقال یافته است. در مرحله نخست عامل انتقال هرمس گرایی، خود اسکندریه و شاید برخی شاخه‌های آن در فلسطین باشد اما در مرحله دوم، مدرسه حرّان نقش اساسی را در این انتقال ایفا می‌کند و بی‌شک بیشتر آنچه به حرّان منتقل شد از مدرسه اسکندریه آمده بود...» (الجابری، ۱۳۸۹: ۲۴۸؛ نیز نک: کلباسی، ۱۳۸۶: ۱۳۳)؛ طُرفه آن که هرمس گرایی پس از آمیزش با فرهنگ ایران و اسلام، از قرن یازدهم میلادی به بعد، طی فرایندی به‌تدریج در عصر رنسانس به جهان غرب بازگشت؛ از این‌رو، محقق غربی همچون هانری کربن به‌نوعی گردش ادواری فلسفه هرمسی قائل بوده و بر این باور است که این اندیشه ابتدا در منابع سریانی و عربی طرح و حفظ می‌شود، سپس در دامن تمدن اسلامی دوران میانه به زبان عربی و فارسی (بیشتر توسط صابئین) شرح و بسط می‌یابد و سرانجام به مغرب زمین منتقل می‌گردد (کربن، ۱۳۹۳: ۲۵۷).

۳.۶. مدرسه حرّان

حال که سخن از نقش صابئیان حرّان به میان آمد، بایسته است که قدری درباره این نحله دینی-فلسفی تفصیل بدهیم. هویت تاریخی صابئه از مسائل اختلافی در بین مورخان ادیان می‌باشد (برای نمونه نک: T.Fahd, Sabia, in EI2) و از آنجاکه در قرآن نیز سه بار از صابئیان، سخن به میان آمده، معرکه آراء مفسران اسلامی و قرآن‌پژوهان شده است (برای نمونه نک: دائرة المعارف قرآن، ج ۴، ذیل صابئین). در منابع اوایل دوران اسلامی همواره از دو گروه صابئان یاد شده است (نک: اشعری، ۱۹۵۰: ۱۰۳؛ بیرونی، ۱۳۸۰: ۴۰۷؛ برای دیدن تحقیقی جامع نک: جصاص، ۱۳۴۷: ۴۰۱/۲ و ۱۱۲/۳) اما مشهورترین فرقه، همان صابئیان حرّان هستند (برای اطلاعات دقیق‌تر نک: مسعودی، مروج، ۱۵۱/۱؛ مسعودی، التنبیه، ۴۰۲) که مدّ نظر ما در این پژوهش است. این جماعت از صابئیان به جهت سکونت در منطقه حرّان به این نام معروف شدند. حرّان، نام شهری است که در شمال بین‌النهرین باستان واقع بوده که موقعیت کنونی آن در جنوب ترکیه، ولایت اورفه، شناسایی شده است. بنا بر اقوال مورخان قدیم، ساکنان آنجا پس از قرن‌ها، سرانجام به دلایل سیاسی (نک: زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۶۹)، در دوره مأمون عباسی، این نام را بر خود نهادند تا اهل کتاب به شمار آمده و در امان بمانند (برای تفصیل مطلب نک: ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۷۰-۵۶۷). ناگفته نماند که اخیراً اسلام‌پژوهی غربی مدعی شده‌است که منظور از صابئین در قرآن (بقره، ۶۲؛ حج، ۱۷)، «نه یک گروه دینی در عراق، بلکه اشاره به زنادقه، یعنی پیروان مانی در قبیله قریش است» (Blois, 2010: 620).

فلسفه دینی حرّانیان مبدل به پلی شد که فیلسوفان مسلمان در مشرق جهان اسلام از طریق آن به بازخوانی فلسفه یونانی و فلسفه ارسطو پرداختند. در حرّان، علم‌الفلک بابلی با حکمت ایرانی و فلسفه یونانی تلاقی کرد و از این‌رو مرکز هرمس گرایی و یکی

¹ Mircea Eliade (1907- 1986)

از مراکز اولیه فلسفه نوافلاطونی گردید (الجابری، ۱۳۹۴: ۲۴۷ و ۲۳۸). مدرسه حرّان در این پژوهش از آن جهت مهم است که مسیر حرکت اندیشه‌های هرمسی را تا امتزاج با افکار ایرانی - اسلامی و سرانجام ورود و نفوذ در ذهن و زبان عارفان، نویسندگان و شاعران ایرانی بازنمایی می‌کند. عبدالحسین زرین کوب بر این باور است: «نقش صابّین حرّان در نقل قسمتی از میراث حکمت و علوم یونانی به معتزله و اصحاب بیت‌الحکمه مأمون و مخصوصاً در نشر و ترویج آنچه اسرار و رموز حکمت هرمسی خوانده می‌شد در بین بعضی از قدمای غلاه و فرق شیعه قابل‌ملاحظه بود خاصه که صابّین حرّان، هرمس را مربی روحانی و پیغمبر خویش می‌خواندند و ظاهراً برای آن که به نحوی خود را با انبیای مذکور در قرآن منطبق نمایند وی را با ادريس نبی تطبیق کردند و دین خود را که درواقع نوعی دیانت گنوسی یونانی ممزوج با بعضی عناصر از آیین هلنیستی مصر در عهد بطالسه و پاره‌ای تعالیم نوافلاطونی بود به‌عنوان دین صابّین که ذکرش در قرآن هست... جلوه دادند و به همین سبب درباره هویت هرمس مثلث (سه بار معظم) که در اصل یک خدای یونان باستانی (= عطارد) بود و در مصر عهد بطالسه با تحوت^۱ یک خدای مصر باستانی تطبیق شده بود تدریجاً خلط‌هایی تازه پیش آمد...» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۹-۲۶۸). خلاصه کلام این که: «بسیاری از عناصر فرهنگی که به شکلی از اشکال بافکر فلسفی و دینی در اسلام مواجه شد به مدرسه حرّان برمی‌گردد» (الجابری، ۱۳۹۴: ۲۳۴).

۴.۶. هرمس، حرّان و تصوف ایرانی

پیش‌تر گفتیم که هرمس گرایی از قرن دوم هجری به بعد به‌واسطه مدرسه حرّان وارد ایران شد و پس از ظهور اسلام نیز در جریان نهضت ترجمه احیا گردیده، در قالب‌های مختلف، از جمله یونانی‌مآبی و نوافلاطونی‌گری در آثار حکما و عرفای ایرانی - اسلامی ظهور و بروز یافت. مثلاً در الفهرست آمده است که یعقوب بن اسحاق کندی کتابی را از حرّانی‌ها خوانده که شامل مقالاتی از هرمس در توحید بوده و بسیار آن را پسندیده بوده است (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۵۶۸) که احتمالاً همان رساله پویماندرس از مجموعه هرمیتیکا باشد. برخی بر این باورند که نظریه فیض و عقول عشره از مهم‌ترین نموده‌های تأثیر فلسفه فارابی و ابن‌سینا از فلسفه دین حرّانی است و حتی زکریای رازی به‌شدت متأثر از فلسفه حرّانی بوده و همو بر ابن‌سینا تأثیر نهاده است (الجابری، ۱۳۸۷: ۱۵۱ و ۱۵۰). در این میان اما این سهروردی^۲ است که باید برجسته‌ترین چهره هرمس گرایی در بین فیلسوفان اسلامی قلمداد شود. درواقع، در فلسفه سهروردی آرای افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان و زرتشت و هرمس و اسطوره تحوت و آرای نخستین صوفیان مسلمان امتزاج یافته است. (فشاهی، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۴) هانری گُربن بر این نکته پای می‌فشرد که سهروردی در آثار خود هرمس، افلاطون و زردشت را درهم‌آمیخته، فلسفه اشراق را بنیان می‌نهد (کربن، ۱۳۹۳: ۷۴ و ۹۶ و ۹۴؛ نیز نک: کربن، ۱۳۸۵: ۳۰). به‌رحال مورخان تاریخ اندیشه ایرانی، شجره نسب اشراق را به هرمس می‌رسانند (نک: شایگان، ۱۳۷۳: ۲۰۹؛ نصر، ۱۳۸۳: ۲۱۴؛ زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۶۹). سهروردی خود از اذعان به تأثر از هرمس ابایی ندارد و در جای‌جای آثارش بدان اشارت می‌رود؛ وی هرمس را والدالحکماء، أب‌الاباء، صاحب نبوت و بانی علوم و معارف الهی معرفی کرده و نام او را مترادف بانام ادريس و اخنوخ می‌داند. وی القاب و خصوصیات را برگرفته از مصطلحات فلسفی خویش به هرمس نسبت می‌دهد که حاوی معانی ویژه‌ای است، از جمله طبع تامّ (مصنفات، ۴۶۴/۱)، نورطامس، صاحب مشاهده (مصنفات، ۵۰۳) و... سهروردی علت این که هرمس را «مثلث بالعظمه» خوانده‌اند در این می‌داند که جامع نبوت، حکمت و سلطنت بوده است (نک: مصنفات، ۲/ ۳۰۵-۴).

^۱ Thot

^۲ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتوح سهروردی، ملقب به شهاب‌الدین، شیخ اشراق، شیخ مقتول و شیخ شهید (۵۴۹-۵۸۷ ق / ۱۱۵۴-۱۱۹۱ م) فیلسوف نامدار ایرانی.

همه این‌ها را گفتیم تا از یاد نبریم که در دوره زندگی نظامی، مسائل مربوط به آیین هرمسی میان فرزندان مشهور بود (فرک، ۱۳۹۹: ۱۹) و بنابراین تأثر این شاعر جستجوگر حقیقت از تفکرات هرمسی دور از انتظار نیست؛ به‌ویژه این که پیر گنجبه، معاصر سهروردی بوده و در کوران فلسفه نوافلاطونی و اشراقی که سراسر متأثر از هرمس بوده‌اند، قرار داشته است. این‌ها همه دلایلی برون‌متنی بر تأیید مدعای این مقاله بود؛ حال باید کاوش خود را با تأمل در الهیات هرمسی و تطبیق آن با الهیات نظامی ادامه داده، شواهدی درون‌متنی نیز بر نفوذ هرمس گرایی در آثار او بیابیم.

۵.۶. الهیات هرمسی

مهم‌ترین منبع برای صورت‌بندی الهیات هرمسی، کتاب هرمتیکا و به ویژه رساله نخست هرمتیکا، یعنی پویماندرس^۱ است. در این رساله که به شیوه مکالمه و گفتگو نگاشته شده، پویماندرس از جایگاه رفیعی برخوردار بوده، به‌عنوان قادر متعال^۲، عقل، خدای اول و معلم هرمس تریسمگستوس معرفی شده است (Scott, 1993: 115/1). جالب آن که به لحاظ ریشه‌شناختی، این واژه به معنای «شبان آدمی» بوده (Kingsley, 1993: 3)، مترجم عربی هرمتیکا نیز از معادل «راعی‌الانسان» برای پویماندرس استفاده کرده است (نک: مینارد، ۱۹۹۸: ۸۱).

خداشناسی هرمسی که با هستی‌شناسی آن پیوند وثیقی دارد، چندان پیچیده نیست؛ بر فراز جهان آفرینش و آسمان پرستاره، «خدای متعال» قرار دارد که از احاطه حواس و خرد بشری منزّه است. در برابر آن، ماده و دنیای مادی است که شرّ مجسم و مجسمه شرّ است؛ به‌گونه‌ای که خداوند متعال را که خیر محض است، نسزد که کوچک‌ترین رابطه‌ای با آن داشته باشد. وظیفه خلق این دنیای دنی از سوی خدای متعال، بر عهده «خدای صانع» است که شناسا و مُدرک است و انسان توانایی شناخت آن را دارد. عالم تحت‌القمر، متشکل و متأثر از ستارگان هفت‌گانه است که هریک در برجی به‌مانند حَلَقَات دَوّار قرار دارند. آدمی نیز از جسم مادی ناپاک که محل شرّ و معرض مرگ است به‌علاوه نفسی شریف که منبعث از عقل کلی است، برآمده. نفس شریف انسان همواره با جنبه مادی آن در تنازع است؛ از این‌روست که الهه هرمس برای میانجی‌گری بین انسان و خدای متعال و هدایت او پای به عرصه وجود نهاده است. شماری اندک از حکیمان و پاکان به‌شرط تهذیب نفس، می‌توانند راه وصول نفس به خداوند را بیابند (Scott, 1993: 115-133/1).

همچنان که مشهود است بر طبق متون هرمسی، جهان اساساً وجودی پست و بی‌ارزش است: «جهان، آفریده خداوند و درهرحال آفریده خدای اول نیست، زیرا خدای اول بی‌نهایت فراتر از هرگونه ماده به سر می‌برد، او در سرّ وجود خود پنهان است؛ از این‌رو انسان نمی‌تواند به دیدار خداوند نائل آید، مگر با گریختن از کیهان. انسان باید در این جهان مثل یک بیگانه رفتار کند.» (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۱۷/۲) بر پایه رساله اول پویماندرس که نقاوه و عصاره‌ای از آن ذکر شد، خلاصه داستان تکوین جهان بدین گونه است که خدا/ پدر/ عقل متعال دوجنسیتی (نوس)، نخست صانعی را خلق می‌کند که جهان و سپس آنتروپوس، انسان/ فرزند ملکوتی را به وجود می‌آورد؛ انسان ملکوتی به قلمرو سفلی فرود می‌آید و در آنجا عشق او را فریب می‌دهد و او با طبیعت (فوزیس) یکی می‌شود و انسان خاکی را به وجود می‌آورد (نک: الیاده، ۱۳۹۴: ۳۱۷/۲).

آنچه از جهان‌بینی هرمسی در این مقال به کار ما می‌آید دو نکته بنیادین است؛ ثنویت خدا شناسانه و دوگانگی انسان شناسانه. به دیگر سخن، از سویی «الهیات هرمسی با پذیرش دو خدا که یکی به فرمان دیگری است تمیز داده می‌شود؛ اول، خدای متعال که وصف‌ناپذیر و غیرقابل درک و منزّه از هر تشبیه با هر شیء دیگری از جهان است. او به هستی نمی‌پردازد و از هستی و آنچه

¹ The Poimandres

² supreme authority

درون آن است مطلع نیست و در حوزه علم او قرار نمی‌گیرد؛ زیرا هستی و اندرونش با نقص احاطه شده است و این خدا از رابطه با آنچه ناقص است مبرا است. از این رو شناخت او به وسیله تأمل در هستی و نظام آن یعنی از طریق عقل و حواس میسر نیست زیرا هستی دلالت بر او ندارد، دل سپرده او نیست و با او رابطه ندارد. دوم خدای صانع که جهان را آفرید بنابراین در آن تجلی می‌یابد و با تأمل در جهان هستی ادراک می‌شود؛ از این رو گفته می‌شود که او همه جاست و انسان به هر سوی بنگرد او را خواهد یافت و هر چیز دال بر وجود اوست» (الجابری، ۱۳۸۹: ۸-۲۶۷). از آنجایی که جلوه‌های نفوذ الهیات هرمسی در آثار نظامی بیشتر از هر چیز مربوط به اختیارات خدای صانع است، تدقیق در خصوص خدای صانع هرمسی و ارتباط آن با خدای متعال ناگزیر به نظر می‌آید: در کتاب هرمتیکا، میان رساله یکم پویماندرس و بقیه رساله‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد. فضای رساله‌های دوم تا هجدهم یک فضای استدلالی است و روایتگری که جوهر اصلی رساله یکم است در رسالات بعدی رنگ می‌بازد. در واقع رسالات بعدی آموزش‌های کلامی از طریق گفتگوست. یک نکته مهم دیگر در مورد رساله‌های دوم تا هجدهم تفاوت در نام‌هاست. در تمام رساله یکم، از خدای دوم با لفظ «خدای صانع» و یا «عقل صانع» نام برده می‌شود اما در رساله‌های بعدی از خدای صانع با لفظ «کیهان»^۱ یاد می‌شود. از آنجا که خدای اول، خالق خدای صانع یا کیهان است، در بسیاری از متون هرمسی، خلق، به خدای اول نسبت داده می‌شود؛ به این شکل که خدای اول که همیشه در حال فیضان است - زیرا فیضان جزء ذات اوست - نیروی حیات را به وجود می‌آورد و در تمام گیتی، همیشه، می‌پراکند و «کیهان» یا همان «خدای صانع» واسطه رساندن فیض به موجودات است: «درست است که کیهان پدر چیزهای نیک است. تا آن اندازه که آن چیزها بتوانند از نیکی سهم داشته باشند اما کیهان از نظر اندازه، با خدا، که خالق همه نیکی‌های موجود در موجودات زنده است، برابر نیست. زیرا کیهان، خالق زندگی آنها نیست و اگر کیهان مانند یک خالق زندگی عمل کند، فقط تحت اجباری که از طرف اراده خدا بر وی وضع شده چنین عمل می‌کند. اراده‌ای که بدون آن هیچ چیز نمی‌تواند باشد یا به وجود آید. نسبت کیهان با چیزهای درونش مانند نسبت یک پدر با بچه هایش است. از این جهت که او خالق نیرو و خوراک آنهاست اما نیروی زندگانی‌اش از خدا دریافت می‌شود (پی‌نوشت: منبع نیکی یا نیروی زندگانی یا نیرویی که به چیزها زندگی بدهد). نیکی است که سرچشمه آفرینش است و غیر ممکن است که سرچشمه آفرینش در چیزی جز خدا وجود داشته باشد» (Scott, 1993: 187/1) و این دیدگاه در مورد خلقت به دو نتیجه دیگر نیز می‌رسد یکم اینکه خلقت از طریق اراده خدا صورت می‌گیرد: «نیروی که خدا با آن کار می‌کند، اراده اوست؛ وجود او عبارت است از تمایل به وجود همه چیز. خدای پدر چیست؟ غیر از بودن همه چیز وقتی که آنها هنوز نیستند؟ این (اراده خدا) است که وجود همه چیزهایی که هستند را موجب می‌شود. پس خدا چنین است، پدر چنین است» (Scott, 1993: 187/1)؛ دیگر اینکه خدای متعال، صانع نیست، بلکه مبدع است. این نتیجه منطقی آن است که خلقت توسط اراده خدا و بی‌وقفه انجام می‌گیرد: «نیکی است که سرچشمه آفرینش است و غیر ممکن است که سرچشمه آفرینش در چیزی جز خدا وجود داشته باشد. همان خدایی که هیچ چیزی دریافت نمی‌کند اما وجود تمام چیزها را اراده می‌کند. من هرگز نمی‌گویم که: "همه چیز را می‌سازد" زیرا کسی که چیزها را می‌سازد، گاه در طول وقفه‌های طولانی از انجام فعلش دست برمی‌دارد. از این حیث که او گاهی در حال ساخت است و در دیگر اوقات در حال ساخت نیست و به علاوه کسی که چیزها را می‌سازد، تنها کیفیت‌ها و کمیت‌ها را می‌سازد، زیرا او در یک زمان، چیزهایی را که کمیت‌ها و کیفیت‌های خاصی را دارند می‌سازد و در زمانی دیگر، کیفیت‌ها و کمیت‌های متضاد را درست می‌کند اما خدا با اراده‌اش وجود همه چیزها را خلق می‌کند و این به این معناست که او پدر همه چیز است زیرا خدا اراده می‌کند که چیزها باشند و به آن روش (به همان روشی

¹ Kosmos

که توسط خدا اراده می‌شود) این چیزها موجود می‌شوند» (Scott, 1993: 187/1) و البته به خلقت از طریق اراده در همان رساله اول نیز اشاره شده است:

گفتم: "ولی به من بگو که عناصر طبیعت از کجا پای در عرصه وجود نهادند؟" پاسخ داد: "آنها از اراده الهی نشأت گرفتند که جهان زیبا را متجلی و آن را تکثیر کرد". جوهر مرطوب با دریافت آن کلمه به یک جهان منظم تبدیل شد؛ این عناصر از آن جدا شده و برآمدند و از این عناصر بود که زادگان موجودات زنده به وجود آمدند (Scott, 1993: 117).

بر این اساس، می‌توان گفت که خدای متعال هرمسی همیشه اراده می‌کند که جهان از طریق کیهان یا خدای صانع به وجود آید و همیشه نیروی حیات یا فیض از وجود او ساطع است و خدای صانع تحت اراده خدای متعال دست به ساختن جهان می‌زند. برای پیش‌برد بحث قبل از هر چیز بهتر است که تصویری روشن از «کیهان» در متون هرمسی به دست داده شود. در این رساله‌ها کیهان که خدای دوم است و اولین همه مخلوقات است، از دو بخش جسم و روح تشکیل می‌شود؛ یعنی جسم کیهان و عقل کیهانی. این تصویر با یک وضوح قابل قبول در رساله دهم شرح داده شده است: «تات: پس درباره این خدای مادی، کیهان، باید چگونه فکر کنیم؟ هرمس: کیهان در واقع، شر نیست. بلکه به آن اندازه که خدا نیک است، نیک نیست، زیرا کیهان مادی است و در معرض آشفته‌گی. کیهان در میان تمام چیزهایی که در معرض آشفته‌گی اند، اولین است اما در میان تمام چیزهایی که موجود است دومین است. کیهان همچنین ابدی است. [پی‌نوشت مترجم انگلیسی: همانطور که خدا] اما در فرآیند شدن، موجود است. او همیشه در حال شدن است، چرا که کیفیت و کمیت چیزها همیشه در حال شدن است. بنابراین در حرکت است، زیرا کل شدن یک حرکت مادی است. در واقع، موجودی که مجرد و بی‌حرکت است [پی‌نوشت مترجم انگلیسی: روح کیهان]، حرکت مادی را انجام می‌دهد و این فرآیند به این گونه است: کیهان یک کره است. بگوییم یک سر و تمام چیزهایی که با پوسته دماغی این سر متحدند، [پی‌نوشت مترجم انگلیسی: پوسته دماغی یا غشای دماغی کیهان، بیرونی‌ترین فلک ملکوت است و چیزهایی که با آن متحدند، ستارگان ثابت و سیاراتند] - پوسته ای که به طور خاص روح در آن جای گرفته - نامیرا هستند، زیرا آنها، در خودشان بیشتر از جسم، روح دارند اما چیزهایی که با یک فاصله از پوسته دماغی قرار دارند. [پی‌نوشت مترجم انگلیسی: چیزهای دنیوی] میرا هستند، زیرا آنها در خودشان، بیشتر از روح، جسم دارند. بنابراین کیهان، از یک بخش مادی و یک بخش غیرمادی، تشکیل شده است. [پی‌نوشت مترجم انگلیسی: از بدن و روح] و از آنجا که جسمش همراه با روحی زنده در درونش خلق شده است، پس کیهان، یک موجود زنده است. کیهان در میان تمام موجودات زنده، در نخستین رتبه است» (Scott, 1993: 195). با این توصیف، کل هستی کیهان است که از دو بخش میرا و نامیرا تشکیل شده است (البته در اینجا منظور از مردن، تغییر است که در ادامه درباره آن بحث خواهد شد). بخش میرا دنیای مادی است که جسم کیهان است و بخش نامیرا روح کیهان است و بدین گونه فلک ستارگان ثابت و سیارات، مرز بین روح و جسم هستند و از آنجا که بیشتر از روح تشکیل شده‌اند تا جسم، نامیرا هستند.

در رساله دوم که پیش از این به اهمیت آن اشاره شد، در یک گفتگوی استدلالی، رابطه جسم کیهان و عقل کیهانی تبیین می‌شود و در نهایت عقل کیهانی یا روح کیهان، یک «فضا» توصیف می‌شود که غیر مادی است و جسم کیهان را در بر می‌گیرد: «هرمس: آیا در مورد هر متحرکی درست نیست که این متحرک درون چیزی حرکت می‌کند و به وسیله محرکی حرکت می‌کند؟ اسکله‌پیوس: بی شک.

هرمس: و آیا آن چیزی که متحرک درون آن چیز حرکت می‌کند لازم نیست از آن متحرک بزرگتر باشد؟

اسکله پیوس: چرا. لازم است.

هرمس: و سرشت آن چیزی که متحرک در آن چیز حرکت می کند نباید ضرورتاً با سرشت متحرکی که در حال حرکت است، مخالف باشد؟

اسکله پیوس: قطعاً باید.

هرمس: اکنون این کیهان بزرگ است؛ هیچ بدنی بزرگتر از کیهان نیست.

اسکله پیوس: با این موافقم.

هرمس: و کیهان برای آن بزرگ است که از بسیاری اجسام بزرگ دیگر انباشته شده است. یا بهتر است بگوییم با تمام جسم‌هایی که وجود دارد.

اسکله پیوس: همین طور است.

هرمس: و این کیهان جسم است؛ آیا نیست؟

اسکله پیوس: بله.

هرمس: و متحرکی است که حرکت می کند؟

اسکله پیوس: بی شک.

هرمس: پس حجمی که در آن کیهان حرکت می کند چقدر باید باشد؟ و چه نوعی؟ آیا باید آنچه که حرکت کیهان را در بر می گیرد، بزرگتر باشد تا بتواند حرکت پیوسته کیهان را در خود جای دهد و چیزی که در حرکت است به علت اندکی فضا متوقف نشود؟

اسکله پیوس: قطعاً این فضا باید بسیار بزرگ باشد، ترسمگیستوس.

هرمس: و چه نوعی باید باشد، اسکله پیوس؟ آیا باید با سرشت کیهان متضاد باشد؟ و آیا سرشت متضاد بدن سرشت غیر مادی است؟

اسکله پیوس: همین گونه است

هرمس: پس آن فضا غیرماده‌ای است. حال آنچه غیرمادی است یا چیزی است که متعلق به خدا است یا خود خدا است (منظورم از "چیزی است که متعلق به خدا است" چیزی که به وجود می آید نبود، بلکه منظورم چیزهای ازلی بود). پس اگر چیز بی جسم چیزی باشد که متعلق به خدا است، از ماهیت ماده ابدی است اما اگر خود خدا باشد، باید از ماده متمایز باشد، (...). فضا (منظور آن چیزی است که جسم کیهان را در بر می گیرد) یک شیء فکری است اما نه به همان معنایی که خدا هست؛ زیرا خدا یک شیء فکری برای خودش است اما فضا یک شیء فکری برای ما است، نه برای خودش. آنچه که شیء فکری است، برای کسی که در فکر به آن نگاه می کند، چنین است. فضا پس یک شیء فکری است، نه برای خودش (زیرا توسط خودش اندیشیده نمی شود)، بلکه برای ما. پس اگر فضا یک شیء فکری باشد، نه آنگونه که خدا هست، بلکه به آن گونه که قدرتی است که همه اجسام را در بر می گیرد، بنابراین فضا چیزی غیر از خداست» (Scott, 1993: 135- 137). پس روح کیهان شیئی معنوی است که مدرک نیست و تفاوت اصلی آن با خدا همین است. در عین حال متعلق به خداست و فضایی است که جسم کیهان را در بر می گیرد. در این متن، به ابدی بودن کیهان تصریح، و به ازلی بودن کیهان به طور غیرمستقیم اشاره شده است اما در متون دیگر هرمسی ازلی بودن کیهان صریحاً رد می شود اما ابدی بودن کیهان تأیید می گردد از جمله در رساله هشتم: «خدا پیش از هر چیز و در ابدیتی راستین و بی آغاز قرار دارد. او که خالق جهان است و دومین کیهان است. همان که در تصور خدا و توسط او خلق شده است. خدا

او را زنده نگذاشته و از او محافظت کرده است. کیهان نامیرا است زیرا توسط پدر، نامیرا خلق شده است. پدری که جاودانه است. "نامیرا" همانند "جاودانه" نیست. پدر توسط دیگری خلق نشده است؛ او اگر اصلاً خلق شده باشد، توسط خودش خلق شده است اما بهتر آن است که بگوییم او هرگز خلق نشده اما همیشه هست اما کیهان زمانی خلق شده است. زیرا علت وجودی جهان، پدر است؛ حال آنکه پدر دلیل وجودی خویش است. پس کیهان توسط پدر جاودانه، نامیرا خلق شده است» (Scott, 1993: 175). در اینجا به صراحت و با تأکید روایت خلقت در رساله یکم تأیید می‌شود و اضافه می‌شود که خدا اراده کرده که کیهان، نامیرا باشد و به این ترتیب کیهان ازلی نیست ولی ابدی است.

با این حساب مرگ نباید در کیهان راه داشته باشد و هیچ بخشی از کیهان نباید از بین برود. در همان رساله هشتم این مطلب تصریح شده است: «زیرا مرگ نمی‌تواند بر هیچ کدام از (موجودات کیهان) اثری بگذارد. کلمه مرگ تنها یک نام است و با هیچ امر واقعی منطبق نیست؛ زیرا مرگ به معنای نابودی است و هیچ چیز در کیهان از بین نرفته است. حال آنکه کیهان خدای دوم و موجودی نامیراست پس غیرممکن است که بخشی از آن وجود نامیرا، محکوم به مرگ باشد و همه چیزهای موجود در کیهان، بخشی از کیهانند» (Scott, 1993: 175). در رساله دوازدهم نیز بر بی‌مرگی کیهان تأکید شده است: «حال تمام این کیهان - که یک خدای عظیم است و یک تصویر از "او" که عظیم‌تر است و با او یگانه است و از فرمانش در مطابقت با میل "پدر" پشتیبانی می‌کند - یک توده از زندگی است و هیچ چیزی در کیهان - نه در سراسر زمان و نه در بنیان اولیه جهان و نه در پایان، نه در سراسر آن و نه در میان بی‌شمار چیزهایی که در بر گرفته است - وجود ندارد که زنده نباشد. هیچ چیزی در کیهان نیست و هرگز نبوده و هرگز نخواهد بود که مرده باشد. زیرا این خواست پدر بود که کیهان، مادامی که وجود دارد باید یک موجود زنده باشد و بنابراین همچنین باید یک خدا باشد. پس پسر! چگونه می‌تواند چیزهای مرده در چیزی که خداست باشد؟ در چیزی که یک تصویر از پدر است. در چیزی که یک توده از زندگی است. مرگ فساد است و فساد تباهی است. پس چگونه یک بخش از آنچه که فسادناپذیر است می‌تواند فاسد باشد؟ یا بخشی از آنچه که یک خداست می‌تواند نابود شود؟» (Scott, 1993: 233) اما همانطور که گفتیم در بخش‌های دیگر رسالات هرمسی جهان مادی نیز بخشی از کیهان است که صفت نامیرا به آن تعلق گرفته است. برای رفع این تناقض، همان رساله دوازدهم مرگ در جهان مادی را این گونه تعریف می‌کنند:

تات: پدر! پس این درست نیست که موجودات زنده در کیهان می‌میرند؟ و آیا آنها بخش‌هایی از کیهان نیستند؟

هرمس: چنین نگو پسر. تو با اصطلاحاتی که مردم بر روی آنچه روی می‌دهد، گذاشته‌اند، گمراه شده‌ای. موجودات زنده نمی‌میرند پسر. آنها بدن‌های مرکبند؛ همینطور دستخوش انحلالند. انحلال مرگ نیست. فقط جدا شدن چیزهایی است که با هم متحد بودند و آنها دستخوش انحلالند نه نابودی. بلکه دوباره ساخته شدن (Scott, 1993: 233).

در رساله شانزدهم نیز جایی که درباره اثر خورشید بر زندگی روی زمین صحبت می‌شود، به موضوع انحلال میرایان اشاره می‌شود: «اما با روشنایی‌ای که او به پایین جاری می‌کند و همه حدود آب، خاک و هوا را روشن می‌کند، زندگی را در چیزهایی که در حوزه کیهان هستند، قرار می‌دهد و آنها را تا تولد حرکت می‌دهد و با تغییرات موفقیت آمیز موجودات زنده را بازآفرینی می‌کند و آنها را تغییر شکل می‌دهد. زیرا بقای همه انواع بدن با تغییر به دست می‌آید. بدن‌های نامیرا تغییر را بدون انحلال تحمل می‌کنند اما تغییرات بدن‌های میرا همراه با انحلال است که تفاوت میان نامیرایان و میرایان است» (Scott, 1993: 269). در رساله یازدهم با این استدلال که خدا موجود در همان مخلوقی است که خلق شده، مرگ را انکار می‌کند و آن را انحلال می‌داند:

«او همواره در کار است و او خود همان چیزی است که خلق می‌کند. [پی‌نوشت مترجم انگلیسی: شاید این باشد: خودش در آنچه خلق می‌کند هست]. اگر آنچه او خلق می‌کند جدا از او بود، ضرورتاً همه چیز فرو می‌پاشید و می‌مرد. زیرا زندگی‌ای در آن‌ها وجود نمی‌داشت اما با در نظر گرفتن این که همه چیز زنده است...» [پی‌نوشت مترجم انگلیسی: اما زندگی پیوند جسم و روح است پس مرگ ویرانی چیزهایی که گرد هم آورده شده‌اند نیست، بلکه انحلال پیوند آن‌هاست. پس ابدیت تصویری از خداست، کیهان تصویری از ابدیت است، خورشید تصویری از کیهان است، و انسان تصویری از خورشید... اما انسان‌ها تغییر را مرگ می‌نامند زیرا وقتی اتفاق می‌افتد، بدن تجزیه می‌شود و زندگی رخت برمی‌بندد و دیگر مشاهده نمی‌شود و با این شیوه سخن هرمس عزیز من می‌گویم که کیهان نیز در سراسر زمان در حال تغییر است. چون روزه روز یک بخش از زندگی‌اش از پیش چشم ما می‌گذرد اما این است که هیچگاه تجزیه نمی‌شود» (Scott, 1993: 217).

بر اساس این نوشته‌ها جایگاه «کیهان» به عنوان «خدای صانع» در جایگاهی پس از «خدای اول» که ازلی وابدی است قرار می‌گیرد و البته از آنجا که انسان ابدی نیست. جایگاه «خدای صانع» از انسان زمینی بالاتر است: «کیهان در میان تمام موجودات زنده، در نخستین رتبه است. انسان به عنوان یک موجود زنده در رتبه بعد از کیهان قرار دارد و در میان موجودات میرا در رتبه نخستین است. انسان به طور محض، ناخوب نیست. از آن جهت که میراست، شر است. کیهان، با در نظر گرفتن در معرض حرکت بودنش ناخوب است اما با در نظر گرفتن نامیرا بودن، غیر شر است. انسان، در سمت مقابل، هم با در نظر گرفتن در معرض حرکت بودنش ناخوب است، و هم با در نظر گرفتن میرا بودنش، شر است» (Scott, 1993: 195) تا اینجا تلاش شد که تصویر روشنی از چیستی «کیهان» یا همان «خدای صانع» بر اساس متون هرمسی به دست داده شود. اگر بخواهیم تمام این نکته‌ها در مورد «کیهان»، «خدای صانع» را جمع‌بندی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم: خدای صانع اولین مخلوق است. ازلی نیست اما ابدی است. از دو بخش میرا (جسم کیهان) و نامیرا (عقل کیهانی) تشکیل شده است. عقل کیهانی جسم کیهان را در بر می‌گیرد. حدود جسم کیهان که با عقل کیهانی احاطه شده است، از فلک ثوابت آغاز می‌شود و از طریق سیارات هفتگانه فیض خدای متعال و تقدیر را بر زندگی انسان‌ها جاری می‌کند. مرگ در کیهان راه ندارد. بلکه موجودات روی زمین که همه مرکب هستند به عناصر تشکیل دهنده خود تجزیه می‌شوند و باز ترکیب شده و موجود دیگری را تشکیل می‌دهند و همه این‌ها تحت اراده خدای متعال شکل می‌گیرد.

با کمی دقت در متون فارسی اعم از نظم و نثر به آسانی می‌توان دریافت که خدای صانع هرمسی همان چیزی است که شاعران و نویسندگان فارسی زبان از آن با لفظ «فلک»، «چرخ گردون» و «آسمان» در نقش «جاری‌کننده تقدیر» یاد می‌کنند و گرنه در الهیات اسلامی، آسمان هیچ نقشی در جوار یا تحت اراده خدای متعال ندارد و این تلقی عام از نقش فلک که از شدت وضوح و رواج در متون فارسی به چشم بسیاری از پژوهش‌گران نیامده است، سازواری تمام با الهیات و جهان‌بینی هرمسی دارد. در الهیات هرمسی علاوه بر نقش خدای صانع، از سوی دیگر نیز مسأله دوگانگی نفس و بدن مطرح است؛ نه تنها در انسان بلکه در سرشت همه چیزهایی که از دونیمه نفس و بدن هستی یافته‌اند. جهان نیز از این قاعده مستثنا نیست و اصل تناقض و کشمکش از اینجا سرچشمه گرفته است از این رو می‌گویند:

خدا، خدای حق تعالی که همه او خیر و جمال است، همویی نیست که جهان را به شکل مستقیم آفریده است، چراکه آفرینش هرج و مرج در شأن او نیست، او از همه این‌ها پاک و منزّه است و بر همه هستی، تعالی دارد و چون چنین است برای حل مشکل آفرینش میانجی‌هایی بین خدای متعال و جهان قرار می‌دهند که در رأس همه آن‌ها خدای صانع آفریننده است (الجابری، ۱۳۹۴: ۲۶۸).

دوگانه باوری و شرک آشکاری که در متون هرمسی به چشم می‌خورد، شاید در بادی امر، غریب و دور از ذهن به نظر برسد اما اگر در تاریخ ادیان، حتی ادیان توحیدی ابراهیمی (برای نمونه نک: آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۲۲)، نگاهی از سر دقت و ژرف‌بینی بیافکنیم، شاید از غرابت آن کاسته شود. باید توجه داشت که این مایه شرک جلی که در هرمس گرایی منطوی است، با گذر قرون و اعصار و صورت‌بندی‌های متنوعی که از این نوع الهیات به‌وسیله ارباب ملل و نحل مختلف انجام پذیرفته، مختفی شده است؛ و گرنه وقتی در یکی از سرودهای ریگ‌ودا می‌خوانیم که: «در آغاز هیرانیا گاربها، هسته طلایی برخاست که شهریار (pati) جمله مخلوقات بود. او این آسمان و زمین را استوار ساخت... او خدای خدایان است» (به نقل از شایگان، ۱۳۷۵: ۷۸/۱) و از متألهان یونان باستان می‌شنویم که مفهوم یک خدای مطلق و خدایان بسیار، نظیر زئوس^۱، آپولو^۲، و هرا^۳ اذهان این قوم را از دیرباز به خود مشغول کرده بوده است (نک: نتون، ۱۳۷۵: ۲۰) یا می‌بینیم که «هورمزد عامل فعال و صانع است اما او وجود را خلق نمی‌کند؛ وجود از زروران صادر شده و او تربیت‌کننده آن است در چهره عالم» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۶: ۳۱۸/۱) و افلاطون نیز در رساله «تیمائوس» و «قوانین» از خدایان و خدای صانع (دمیورژ) سخن می‌گوید (برای تفصیل مطلب نک: کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۲۴-۲۰۸)، باید اذعان کنیم که دوگانگی از کهن‌ترین باورهای دینی است؛ خدای واحد متعال در آسمان و پسر خدا در زمین ریشه تمامی دوگانگی‌های بعدی است (الیاده، ۱۳۷۲: ۷-۷۶).

۷. بحث و بررسی

۷.۱. نظامی و الهیات هرمسی

با توجه به مقدماتی که ذکر شد، می‌توان ادعا کرد که در فضای علمی اسلام و ایران، قرن‌ها پیش از ظهور حکیم نظامی، محتوای هرمسی کمابیش سکه رایج بوده است؛ جز این که با ترجمه آثاری منسوب به افلاطون و ارسطو در قرون اولیه اسلامی، غالباً اختربینان و کیمیاگران و طلسم‌سازان بودند که به هرمس نامه‌ها نظر داشتند (بالادل، ۱۳۹۳: ۲۳۶) اما با یادکردی که شهرستانی (متوفای ۵۴۹ ق) از هرمس به عمل می‌آورد (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۲۳۵-۲۴۰)، به‌ویژه مطالبی یزدان شناختی که هنگام بحث از صابئه به‌عنوان پیروان هرمس طرح می‌کند، بالأخص اشاره به تعبیر ربُّ الارباب و قول به واسطه بین خدای متعال و جهان مادی (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۷۹ و ۲۲۶ و ۲۲۷)، بار دیگر توجه حکمای اسلامی به الهیات هرمسی جلب و به‌نوعی متون هرمسی بین نویسندگان ایرانی-اسلامی احیا می‌گردد که اوج آن را در آثار سهروردی، بر رسیدیم؛ طُرفه این که همین تأثر از آموزه‌های هرمسی را پیروان و شارحان سهروردی همچون شهرزوری (متوفای بعد از ۶۸۷ ق) و دیگر متصوفه، از جمله ابن‌سبعین (۶۱۴ - ۶۶۹ هـ) ادامه دادند (برای تفصیل مطلب، نک: بالادل، ۱۳۹۳: ۲۴۲-۲۴۴) و اندیشه‌های هرمسی را به‌عنوان یکی از گفتمان‌های رایج در سپهر فکری ایرانی-اسلامی مطرح کردند. از این‌رو نباید از حضور و نفوذ هرمس و اندیشه‌های کهن مایه آن در شعر شاعرانی همچون نظامی در شگفت شد که در دوره شکوفایی زبان فارسی به‌مثابه حاملی برای مسائل حکمی، روزگار به سر می‌بردند. هرچند لبّ کلام ما در این مقاله، تبارشناسی تعبیر «خداوندان خداوند» در کلام نظامی است، از اشاره‌ای مختصر به دیگر تجلیات هرمس در آثار این حکیم، گزیری نیست. هرمس در *اقبال‌نامه*، چهره‌ای مشعشع دارد؛ پیر گنجه او را در عداد حکما و

^۱ Zeus، خدای خدایان؛ همین هرمس به همراه آرتمیس، آتنه، آفرودیت و... فرزندان او هستند.

^۲ Apollo، خدای نور و پیشگویی

^۳ Hera، ملکه آسمان‌ها، خواهر و همسر زئوس

دانایانی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو می‌نشانند و صفاتی چون تیز مغز، صاحب دانش ایزدی و... به او نسبت می‌دهد. هرمس در محاجّه با هفتاد تن، سر بلند بیرون آمده موردستایش اسکندر قرار می‌گیرد:

از آن بیشه سرو با بوی مشک	یکی سرو تر مانده هفتاد خشک
بپرسید و هرمس بدو گفت راز	که: همت در آسمان کرد باز
سکندر برو آفرین ساز گشت	از آنجا به درگاه خود بازگشت
به خلوت چو بنشست با هر کسی	ازان داستان داستان زد بسی
که هرمس به طوفان هفتاد کس	به موجی همی ماند و هفتاد خس

(نظامی، ۱۳۸۸: ۵-۸۴)

نظامی در جای دیگر اقبال‌نامه، هرمس را در زمره حکمای هفت‌گانه بر شمرده، جایگاه او را در آسمان هفتم می‌انگارد:

از آن فیلسوفان گزین کرد هفت	که بر خاطر کس خطایی نرفت
ارسطو که بد مملکت را وزیر	بلیناس برنا و سقراط پیر
فلاطون و والیس و فرفوربوس	که روح‌القدس کردشان دست‌بوس
همان هفتمین هرمس نیک‌رأی	که بر هفتمین آسمان کرد جای

(نظامی، ۱۳۸۸: ۱-۱۲۰)

این‌ها همه و ابیات و اشارات فراوان دیگر، از آگاهی دقیق نظامی از هرمس و تسلط او بر مباحث جاری فلسفی در زمانه خود و معاصریت وی حکایت می‌کند اما مسأله اساسی‌تر، نشانه‌هایی از تأثیر آموزه‌های هرمسی بر الهیات اوست؛ به‌ویژه در استخدام تعبیر «خداوندان خداوند = خداوند خداوندان». چیزی که نظامی پژوهان یا متعرضش نشده و از کنارش گذشته‌اند و یا کوشیده‌اند به تکلف، با موازین کلام اسلامی و یکی از نحله‌های آن تطبیق دهند اما چگونه می‌توان این ترکیب را با اصل توحید اسلام سازگار کرد؟ چگونه می‌توان تعبیری از این دست در آثار نظامی و شعرا و نویسندگان پارسی‌گوی دیگر را با سنت خداشناسی اسلامی جمع کرد که در اصلی‌ترین متن آن آمده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء (۲۱): ۲۲) به نظر می‌رسد شیوه مواجهه انتقادی با گزاره‌های الهیاتی در اشعار نظامی، تأویل آن به آموزه‌های هرمسی است که بنابراینچه گفتیم مؤیدات برون‌متنی و تاریخی نیز آن را حمایت می‌کنند. نکات مثبتی بر هرمسی بودن سامانه یزدان‌شناسیک نظامی، تنها منحصر در تعبیر «خداوندان خداوند» نیست؛ بلکه شواهد درون‌متنی بسیاری برای تقویت این تأویل می‌توان یافت. برای نمونه در همین توحیدیه خسرو و شیرین، با اوصافی از خداوند روبرو هستیم که نه با منطق درون‌متنی، سازگارند و نه با اصول الهیاتی اسلامی. تفصیل مطلب این که در نگاه اول با دودسته صفات مواجهیم که نمی‌توانند در یک خدا جمع شوند؛ از سویی خدایی متعالی توصیف می‌شود که در قلّه قاف تنزه نشسته، قابل دسترس نیست حتی توسط عقل:

ورای هرچه در گیتی اساسی است	برون از هرچه در فکر قیاسی است
خرد در جستش هشیار برخاست	چو دانستش نمی‌داند چپ از راست
مبرا حکمش از زودی و دیری	منزه ذاتش از بالا و زیری

(نظامی، ۱۳۹۵: ۳-۴)

از سوی دیگر نیز از خدایی با اوصافی به‌غایت انضمامی سخن به میان می‌آید که حتی قابل دیدن است:

وجودش بر همه موجود قاهر
خداوندی که چون نامش بخوانی
نشانش بر همه بیننده ظاهر
نیایی در جوابش لن ترانی

(نظامی، ۱۳۹۵: ۳)

این ناهمگونی‌های درونی و برونی را تنها با رویکرد هرمتی می‌توان توجیه و تعلیل کرد؛ همچنان که گفتیم در متون هرمتی، خدایی متعال وجود دارد که شأنش اجلّ از دخالت در امور زمینی و مادی است و برای آفرینش و اداره عالم به خدای صانع مأموریت داده است که البته این خدا، شکار عقل می‌تواند شد؛ بنابراین آنگاه که نظامی برخلاف ابیات پیشین، این‌گونه به توصیف خداوند می‌پردازد:

ترازوی همه ایزدشناسی
قیاس عقل تا آنجاست بر کار
چه باشد جز دلیلی یا قیاسی
خرد بخشید تا او را شناسیم
که صانع را دلیل آید پدیدار
بصارت داد تا هم زو هراسیم

(نظامی، ۱۳۹۵: ۴-۳)

از همان خدای خالق که در درجه‌ای پایین‌تر از خدای متعال است سخن می‌گوید. نکته دیگر این که همان طور که پیش از این گفته شد بر پایه متون هرمتی، افلاک که در واقع بخش جسمانی کیهان، عوامل عقل کیهانی یا همان خدای صانع برای جریان و سریان اراده الهی هستند؛ در رساله پویماندرس از آن‌ها به‌عنوان «کارگزاران»^۱ یاد شده که «کار ویژه»^۲ شان رقم زدن «تقدیر»^۳ می‌باشد. (Scott, 1993: 119/1) در متن عربی این رساله، از افلاک، به‌مثابه «وزرای» خدای خالق یاد شده است. (نک: مینارد، ۱۹۹۸: ۸۳) ناگفته پیداست که قول به تأثیر اجرام آسمانی و افلاک در سرنوشت مخلوقات نه تنها با منطق دینی همخوانی ندارد، بلکه در معارف اسلامی جزو محرّمات و منهیّات است. (مجلسی، ۱۳۵۸: سراسر اثر) پس اگر در آثار نظامی به تعبیراتی از این دست برمی‌خوریم:

کواکب را به قدرت کارفرمای
طبایع را به صنعت گوهر آرای

(نظامی، ۱۳۹۵: ۳)

می‌توانیم ریشه آن را در متون هرمتی بجوئیم. اعتقاد به تأثیر اجرام آسمانی و افلاک در سرنوشت انسان در اشعار نظامی شواهد بسیار زیادی دارد که حتی شمارش این شواهد از فرصت این مقاله بیرون است اما از آوردن چند مثال برای نشان دادن وضوح این اعتقاد در اشعار نظامی گزیری نیست:

ای سپر افکنده ز مردانگی
غره به ملکی که وفائیش نیست
غول تو بیغوله بیگانگی
پی سپر جرحه میخوارگان
زنده به عمری که بقائیش نیست
دستخوش بازی سیارگان

(نظامی، ۱۳۹۸: ۸۹)

حکیم نظامی در ابیات فوق به وضوح انسان را بازیچه سیارگان می‌داند. یا در بیت زیر که خطاب به انسان، او را از فریب فلک بر حذر می‌دارد.

¹ Administrators

² Administration

³ Destiny

گر فلکت عشوہ آبی دهد	تا نفریبی که سرابی دهد
تیز مران کآب فلک دیده‌ای	آب دهن خور که نمک دیده‌ای
تا نشوی تشنه به تدبیر باش	سوخته خرمن، چو تباشیر باش
یوسف تو تا ز بر چاه بود	مصر الهیش نظر گاه بود
زرد رخ از چرخ کبود آمدی	چونکه درین چاه فرود آمدی

(نظامی، ۱۳۹۸: ۴-۱۱۳)

حتی این اعتقاد هرمسی که انسان زمانی می‌تواند از تقدیر فلک برهد که از فلک بگریزد و بر آن فائق آید، به روشنی در اشعار نظامی آمده است:

هرکه در او جوهر دانایی است بند	بر همه چیزیش توانایی است
فلک را که تواند گشاد؟	آنکه بر او پای تواند نهاد
چون ز کم و بیش فلک درگذشت	کار نظامی ز فلک برگذشت

(نظامی، ۱۳۹۸: ۱۵۶)

به نظر می‌آید نفوذ الهیات هرمسی در ذهنیت نظامی قابل انکار نباشد از این رو شایسته است که عبارت «خداوندان خداوند» با عینک خداشناسی هرمسی کاویده شود.

پیش از ورود به بحث لازم است خوانش مورد نظر مقاله از این ترکیب، تبیین گردد. از دیدگاه نگارنده، عبارت مذکور یک ترکیب اضافی مقلوب است. بدین صورت که «خداوند» مضاف و «خداوندان» مضاف‌الیه فرض می‌شود. درواقع «خداوند خداوندان» بوده است که به ضرورت وزن و قافیه به «خداوندان خداوند» تبدیل شده است. یکم به این دلیل که ترکیب «خداوند خداوندان» پیش از نظامی نیز کاربرد فراوان داشته است. برای نمونه عنصری و امیرمعزی نیز عبارت «خداوند خداوندان» را برای ممدوح خویش به کار می‌برند:

خداوند خداوندان گیتی	جمال خسروی و ملکبانی
----------------------	----------------------

(عنصری، ۱۳۶۳: ۳۰۲)

جهان‌داری جوان دولت سرافراز عدو بندان	ابوالحارث ملک سنجر خداوند خداوندان
---------------------------------------	------------------------------------

(امیرمعزی، ۱۳۸۵: ۶۴۷)

پس استخدام ترکیب «خداوند خداوندان» پیش از نظامی رایج بوده است.

دلیل دیگر؛ ویرایش استاد سعید حمیدیان بر خسرو و شیرین تصحیح مرحوم وحید دستگردی است. همانطور که در پیشگفتار ویراستار کتاب پیداست، استاد حمیدیان نهایت دقت را در اصلاح سجاوندی‌های نادرست و افزودن سجاوندی‌های ضروری به کار برده‌اند (نک: نظامی، ۱۳۹۵: ز). ایشان در ویرایش این بیت نیز علائم سجاوندی را به طور کامل رعایت کرده‌اند. طبق ویرایش ایشان عبارت «خداوندان خداوند» بدون آوردن ویرگول بعد از کلمه خداوندان چاپ شده است. (نک: همان: ۳) با عنایت به ویرایش ایشان عبارت «خداوندان خداوند» باید بدون مکث و به صورت ترکیب اضافی مقلوب خوانده شود.

لازم به ذکر است که استخدام تعبیر «خداوندان خداوند» و نظایر و مترادفات آن، در متون ادب پارسی، سابقه و لاحقه‌های دیگری نیز دارد. نویسندگانی مقدم بر نظامی، متفوه این ترکیب شده‌اند؛ از جمله ایشان میبیدی (نیمه اول قرن ششم) است: «...در

ذات و صفات متعال است، ملک الملوک، خداوند همه خداوندان، پادشاه بر همه پادشاهان» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۵/۱۵۰). همچنین است سخنورانی متأخر بر نظامی که از میان آنان به عطار می‌توان اشاره کرد که با تصرفی اندک همین بیت نظامی را اقتباس کرده است:

تعالی الله یکی بی مثل و مانند که خوانندش خداوندان خداوند

(عطار، الهی‌نامه، بیت ۲۹)

هم خرد بخش خردمندان تویی هم خداوند خداوندان تویی

(عطار، مصیبت‌نامه، بیت ۱۱۵)

استفاده عطار از این عبارت، نکته پیش گفته در خصوص خوانش ترکیب «خداوندان خداوند» را تأیید می‌کند. شاعر در مصیبت‌نامه، این عبارت را به صورت ترکیب اضافی (بدون جابه‌جایی مضاف و مضاف‌الیه) استفاده کرده است: «خداوند خداوندان» و بنابر این منطقی است که در الهی‌نامه نیز عبارت «خداوندان خداوند» را به صورت ترکیب اضافی مقلوب در نظر بگیریم. بدین صورت که مضاف‌الیه، پیش از مضاف آورده شده باشد. با این استدلال، در مصرع دوم بیت الهی‌نامه نمی‌توان خداوندان را فاعل و خداوند را مسند مفعولی در نظر گرفت و معنای مصرع را این گونه فرض کرد که: خداوندان او را خداوند می‌خوانند. جامی نیز گویی با علم به تفاوت مراتب خداوندان تصریح می‌کند:

به حق آن خدایی بر تو سوگند که باشد بر خداوندان، خداوند

(جامی ۱۳۷۸: ۳۱/۲)

معنای اشاره شده در خسرو و شیرین نظامی در این بیت نیز به چشم می‌خورد. هرچند که ساختار دستوری ترکیب «خداوندان خداوند» در این دوبیت متفاوت است.

کلمه «خداوند» در زبان پارسی در اغلب موارد در معنای «رب» و «پروردگار» استعمال شده است. شاید قدیمی‌ترین نمونه این استعمال، در اشعار رودکی باشد:

چون تیغ به دست آری، مردم نتوان کشت نزدیک خداوند بدی نیست فرامشت

(رودکی ۱۳۷۶: ۷۳)

در بسیاری از موارد، کلمه «خداوند» در معانی مختلفی چون پادشاه، صاحب‌خانه، صاحب و ... به کار رفته است. در ترکیب «خداوندان خداوند»، دو معنی از معانی مختلف لفظ «خداوند» قابل بحث است. یکی از این معانی «رب» است، که در این صورت ترکیب مذکور به معنی «خدای خدایان» خواهد بود، که آشکارا با نظام الهیاتی اسلامی در تضاد است. معنی دیگر برای لفظ «خداوند» می‌تواند پادشاه باشد، در این صورت معنای ترکیب به «شاه شاهان» یا «ملک الملوک» نزدیک خواهد شد.

از آنجا که این ترکیب برای توصیف خدای متعال به کار رفته است، وارد وادی استعاره می‌شویم. در نتیجه، در ژرف‌ساخت این ترکیب، رابطه خدای متعال با مخلوقات به رابطه شاهنشاه با شاهان تشبیه شده است. بنابراین، این توصیف به این شکل قابل تعبیر است که نسبت خدا با دیگران، مانند نسبت شاه شاهان با شاه‌های دیگر است. حال این «دیگران» آیا خدا هستند یا انسان؟ اگر انسان هستند، چگونه انسان‌هایی؟ آیا همه انسان‌ها در نظر گرفته شده‌اند؟ در این صورت، آیا ترکیب «خداوند مردم» یا «خداوند همه» به معنای پادشاه در میان انسان‌ها مناسب‌تر نبود؟

اگر این «دیگران» را به گروهی از انسان‌ها که «پادشاه» هستند محدود کنیم، در این صورت ترکیب «خداوندان خداوند» به این شکل تعبیر می‌شود که نسبت خدا با پادشاهان، مانند نسبت پادشاه پادشاهان با پادشاهان است اما آیا خدای متعال، خدای پادشاهان نیست؟ آیا تشبیه «خدای پادشاهان» به «پادشاه پادشاهان» نمی‌تواند منجر به تنزل درجه خدایی خدای متعال شود؟

کلمه «خداوند» را هرگونه تعبیر کنیم، استفاده از لفظ مشترک «خداوند» برای هر دو، یعنی خدای متعال و بندگان خدای متعال، در یک ترکیب با کنه آموزه‌های قرآنی در تضاد است. این ترکیب، رابطه خدا-بندگی بین خدای متعال و دیگر موجودات را به یک رابطه برتری در یک جنس تنزل می‌دهد. به این صورت که یا خدای متعال از خدایان هم‌جنس خود برتر است، یا اینکه خدای متعال از جنس پادشاهان است اما از آنان برتر می‌باشد. این هم‌جنس‌انگاری میان خدای متعال و گروهی دیگر غیر از او در ذهنیت عطار، جامی، نظامی و میبدی، میراث یک یا چند نظام الهیاتی پیش از اسلام است که برپایه وحدانیت خدای متعال شکل نگرفته است. از دیدگاه این مقاله، این نظام الهیاتی چندخدانگار، الهیاتی هرمسی است.

در پاسخ به این پرسش مقدر که با دیگر ابیات خمسّه نظامی که با منطق توحیدی اسلام تلائم تام دارند، چه باید کرد، می‌توان یادآور شد که اصولاً حکمت ایرانی-اسلامی، عقلانیتی التقاطی و ملغمه‌ای از سنت‌های فکری متنوعی است که در زیست‌بوم ایران و حوزه تمدنی پیرامون آن، در ادوار مختلف نشو و نما داشته‌اند. در جغرافیای فرهنگی که بزرگ‌ترین فیلسوف مشائی آن، تعلیم توحیدی اسلام را با دوگانه‌گرایی هرمسی، مابعدالطبیعه افلاطونی، منطق و طبیعیات ارسطویی، فلسفه رواقی و میراث صوفیه جمع می‌کند (نک: نصر، ۱۳۸۳: ۱۳۲ و ۱۱۴)، و برجسته‌ترین حکیم اشراقی آن، آموزه‌های عرفانی را با فرشته‌شناسی زرتشتی، حکمت هرمسی، فلسفه‌های فیثاغورثی، افلاطونی و ارسطویی در هم می‌آمیزد (نصر، ۱۳۸۳: ۲۱۸ و ۲۱۴)، ظهور حکیم-شاعری چون نظامی که شرک هرمسی را با توحید ابراهیمی هم‌نشین سازد، نباید شگفت‌آور باشد.

۸. نتیجه‌گیری

از مجموعه استدلال‌های برون‌متنی مبتنی بر تاریخ اندیشه‌های حکمی در ایران و اسلام، همچنین استندهای درون‌متنی خمسّه نظامی، به‌ویژه منظومه خسرو و شیرین که در این مقاله به تفصیل بدان پرداختیم، چنین برمی‌آید که تعبیر «خداوندان خداوند» که در سرآغاز خسرو و شیرین آمده است، باید مبنایی غیر از تعلیم توحیدی اسلام داشته باشد؛ بنابراین برای توجیه این تعبیر به‌ظاهر شرک‌آمیز باید به جستجوی منظومه فکری، الهیاتی دیگری برآمد. با توجه به گفتمان‌های یزدان‌شناختی رایج مقارن عصر حیات نظامی، محتمل‌ترین سامانه‌ای که می‌تواند تبیین‌گر چنین تعبیری باشد، آموزه‌های هرمسی است که نفوذی بسیار فراتر از آنچه پنداشته می‌شود در فرهنگ و اندیشه اسلامی-ایرانی دارد؛ چراکه در این نظام فکری، خدایی متعال در رأس و بلکه ماورای هرم هستی قرار دارد که خدای صانع و خالق را به کمک کارگزاران و وزرایش، مأمور رتق و فتق امور جهان آفرینش کرده است. ازین رو می‌توان مدعی شد که نظامی تحت تأثیر آموزه‌های هرمسی قرار داشته است.

براین اساس می‌توان به پرسش‌های پژوهش چنین پاسخ داد که:

الف) معنای دقیق ترکیب «خداوندان خداوند» در شعر نظامی عبارت است از خدای متعال که به لحاظ تنزیهی فراتر از جهان مادی است و به امور خلقت نمی‌پردازد.

ب) این ترکیب را به اقرب احتمال بر پایه نظام الهیاتی هرمسی می‌توان تأویل و تفسیر نمود.

ج) بر پایه قرائن و آمارات تاریخی و همچنین اشاراتی که در آثار نظامی وجود دارد، برای گرایش‌های هرمسی نظامی، دلایلی موجه می‌توان اقامه نمود.

منابع

- آرمسترانگ، کرن. (۱۳۸۳). *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمه محسن سپهر، تهران: نشر مرکز.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، جلد اول، تهران: طرح نو.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد. (۱۳۶۶). *الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
- اخوان الصفا. (۱۹۲۸). *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، دوره چهارجلدی، تحقیق خیرالدین الزرکلی، المطبعة العربیه، قاهره اشعری. (۱۹۵۰). *مقالات الاسلامیین*، قاهره: مکتبه النهضة المصریه
- افلاطون. (۱۳۷۶). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۳). *آیین گنوسی و مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه‌های دینی ۲* (از گوتمه بودا تا پیروزی مسیحیت)، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پارسه.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۵). *تاریخ اندیشه‌های دینی ۳* (از محمد تا عصر اصلاحات)، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پارسه.
- امیرمعزی، محمد بن عبدالملک. (۱۳۸۵). *کلیات دیوان امیرمعزی نیشابوری*، به تصحیح محمدرضا قنبری، تهران: انتشارات زوار، تهران
- بالدل. (۱۳۹۳). *کوبین فان، هرمس عربی (از حکیم کافرکیش تا پیامبر دانش)*، ترجمه محمد میرزایی، تهران: نگاه معاصر، بیرلین، ج.ف. (۱۳۸۶). *اسطوره‌های موازی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۰). *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*، تحقیق پرویز ادکایی، تهران: میراث مکتوب.
- ثروت، منصور. (۱۳۷۰). *گنجینه حکمت در آثار نظامی*، تهران: امیرکبیر.
- الجابری، محمدعابد. (۱۳۸۷). *ما و میراث فلسفی مان*، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: ثالث.
- الجابری، محمدعابد. (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی*، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- الجابری، محمدعابد. (۱۳۹۴). *بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی*، ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران: هرمس.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۸). *هفت‌اورنگ، یوسف و زلیخا (ج ۲)*، ویراسته جالبقا داد علیشاه، تهران: میراث مکتوب.
- جصاص، احمد بن علی الرازی. (۱۳۴۷). *احکام القرآن*، قاهره: مطبعة البهیه المصریه.
- دائرةالمعارف قرآن. (۱۳۹۲). *سر ویراستار: جین دامن، مک اولیف*، تهران: حکمت.
- دولتشاه سمرقندی. (۱۳۸۲). *تذکره الشعراء*، ویراسته ادوارد گرانویل براون، تهران: اساطیر.
- رودکی سمرقندی. (۱۳۷۶). *دیوان رودکی سمرقندی*، براساس نسخه سعید نفیسی، ی. براگینسکی، تهران: انتشارات نگاه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). *پیر گنجه در جستجوی ناکجا آباد*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب الدین. (۲۵۳۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هنری کرین، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- شایگان، داریوش، هانری کرین. (۱۳۷۳). *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر فرزانه روز.
- شایگان، داریوش، هانری کرین. (۱۳۷۵). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (جلد اول)*، تهران: امیرکبیر.
- شلی نعمانی. (۱۳۹۵). *شعر العجم*، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: دنیای کتاب.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی (از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری)*، تهران: انتشارات فردوسی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸). *مصیبت‌نامه*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عنصری بلخی، حسن بن احمد. (۱۳۶۳). *دیوان استاد عنصری بلخی*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

فرک، تیموتی و پیتر گندی. (۱۳۹۹). هرمتیکا، حکمت مفقوده فرعونان (گزیده‌هایی از متون هرمسی)، ترجمه فریدالدین راد مهر، تهران: نشر مرکز.

فشاهی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *ارسطوی بغداد (از عقل یونانی به وحی قرآنی)*، تهران: کاروان.
 کاپلستون. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی، فرهنگی و سروش.
 کربن، فردریک. (۱۳۹۳). *هانری، اسلام ایرانی (جلد ۲)*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
 کلباسی‌اشتری، حسین. (۱۳۸۶). *هرمس و سنت هرمسی*، تهران: نشر علم.
 مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۵). *آسمان و جهان: ترجمه کتاب السماء و العالم: جلد چهاردهم بحار الانوار*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۴۹). *التبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 مسعودی، علی بن حسین. (بی‌تا). *مروج الذهب والمعادن الجواهر*، محقق یوسف البقاعی، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
 میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
 مینارد، لوئیس. (۱۹۹۸). *هرمس (المثلث العظمه) او النبی الادریس*، (ترجمه کامله للکتب الهرمسیه مع دراسه عن اصل هذه الکتب)، ترجمه عبدالهادی عباس، دمشق: دارالحصاد.

نتون، ایان ریچارد. (۱۳۷۵). *خدای متعال*، ترجمه سیده لیلا اصغری، تهران: حکمت.
 نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران: قصیده‌سرا.
 نظامی گنجه‌ای. (۱۳۸۸). *اقبالنامه*، به کوشش سعید حمیدیان، بر اساس نسخه وحید دستگردی، تهران: نشر قطره.
 نظامی گنجه‌ای. (۱۳۹۵). *خسرو و شیرین*، به کوشش سعید حمیدیان، بر اساس نسخه وحید دستگردی، تهران: نشر قطره.
 نظامی گنجه‌ای. (۱۳۹۸). *مخزن الاسرار*، به کوشش سعید حمیدیان، بر اساس نسخه وحید دستگردی، تهران: نشر قطره.
 هرودوت. (۱۳۴۳). *تواریخ*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: فرهنگستان ادب و هنر ایران.

Blois, F. de. (2009). *Islam in its Arabian context*. In *The Qur'ān in Context* (Vol. 6). Texts and Studies on the Qur'ān.

Festugière, A.-J. M. (1945-1954). *Corpus Hermeticum* (Vols. I-IV). Paris: Les Belles Lettres.

Homer. (2006). *The Iliad of Homer*. The Project Gutenberg EBook of *The Iliad of Homer* by Homer. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/ebooks/6130>

Jones, L. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of religion* (2nd ed.). Macmillan Reference USA.

Kingsley, P. (1993). *Poimandres: The etymology of the name and the origins of the Hermetica*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56, 1-24.

Scott, A. (Ed.). (1993). *Hermetica* (English translation and notes). Shambhala.