حکمت خسروانی و فیثاغوری از دیدگاه شیخ اشراق

شهرام پازوکی*
زهرا زارع**

چکیده: در این جستار کوشیده‌ایم با نگاهی تاریخی - تحلیلی و با محوریت آثار شیخ اشراق و ارائهٔ برخی قرائن متنی، تبارنامهٔ معنوی وی را که خود در کتاب *المشارع و المطارحات* ترسیم ساخته است، بازکاوی کنیم. ازآنجاکه توصیف مختصات روشنی از تبار و طریقهٔ عرفانی- حکمی وی در گرو فهم صحیح مفهوم حکمت و تأله و نیز نمایندگان آن نزد اوست، در این مجال، چرایی حضور اشخاص و اعلام این تبارنامهٔ اشراقی را که در قالب دو شاخهٔ شرقی (ایرانی) و غربی (یونانی) و با دقت و فراست تمام توسط سهروردی تبیین و توصیف شده‌اند و نیز وجوه تشابه و تمایز حکمت خسروانی و فیثاغوری را از منظر او بررسی خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: حکمت خسروانی، حکمت فیثاغوری، توحید شهودی، توحید وجودی، فرّه کیانی، فتوت، کیمیاگری

---

* دانشیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران
e-mail : shpazouki@hotmail.com
** دکترای تصوف و عرفان اسلامی
e-mail : z.zare.62@gmail.com
دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۲/۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۲/۲۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

مقدمه:

شهاب‌الدین سهروردی بنیان‌گذار دومین مکتب فلسفی و حکمی جهان اسلام یعنی حکمت اشراق، در جست‌وجوی حکمتی معرفت‌افزا و تعالی‌بخش که ماحصل آن «علم حضوری اتصالی شهودی» است، همواره دو مؤلفهٔ بنیادین ذوق (شهود) و بحث (برهان) را اجزا لاینفک تأله می‌داند و در شرح این شیوه و مشی اشراقی که خود میراث‌دار آن بود، در کتاب *المشارع و المطارحات* فصلی با عنوان سلوک حکمای متأله ترتیب داده و در آن، به توصیف تبارنامهٔ معنوی خویش می‌پردازد. وی در تبیین شاخه‌گستری شجرهٔ حکمت ازلی، از خمیرهٔ مقدسه‌ای سخن می‌گوید که در دو جانب شرقی و غربی، و در اعلام و اشخاص اساطیری و تاریخی ذیل تحقق یافته است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

پیش از ورود به بحث، شایستهٔ گفتن است که سهروردی پیش از یادکرد این حکمای متأله، بنابر نظام نورمحور خویش، مراتب سلوک معنوی و عروج نفس آدمی به عالم نور و شهود نورالانوار را در قالب سه مرتبه و ساحت نورانی گزارش می‌کند. وی در مشرع ششم از کتاب *المشارع و المطارحات*، آنجا که می‌کوشد طریقه و روش متأله شدن را که از رنج مداومت به امور قدسی حاصل می‌آید، به اهل آن بیاموزد، ترک مألوفات شاقّه در راهبان و زاهدان را بدون اغراض شریف می‌داند و بر آن است که طالبان حکمت را که شریف‌ترین مقاصد را در سر دارند، جدّ و جهد و طی طریق بایسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۱۴۳).

از منظر شیخ اشراق، اصحاب سلوک، انوار بی‌نهایت لذت‌بخشی را بدین قرار در نفوس خویش تجربه می‌کنند: مبتدیان و آغازگران طریق سلوک، نور خاطف (گذرنده و رباینده) را، متوسطان و آنان که در میانهٔ راه سلوک‌اند، نور ثابت را، و سرانجام فاضلان و منتهیان نور طامس (محوکننده) و مشاهدهٔ عالم علوی را درمی‌یابند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۴۳۳) و از مختصات این «نور طامس» آن است که فاضلان و منتهیان را به «موت اصغر» می‌رساند و هویت سالکِ واصل را محو ساخته و او را در حق فانی می‌سازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱: ۵۰۲) و به تعبیر شیخ در رسالهٔ *صفیر سیمرغ* مقام «کلُّ مَنْ عَلیها فَان وَ یبقَی وَجْهُ رَبِّک ذوالجلالِ والاکرامِ» (الرحمن: ۲۷) است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۳۲۴-۳۱۹).

حکمای متألهی که وی در تبارنامهٔ خویش از آن یاد کرده است، همگی، چه خسروانی و چه فیثاغوری، به مقام طمس که غایت سلوک اشراقی است، نائل آمده‌اند.

جانب شرقی حکمت (حکمت خسروانی)

چنان‌که اشاره شد، از منظر سهروردی، آغازگر این رشته از حکما در جانب شرقی، کیومرث مالک‌الطین است و پس از وی پیروانش فریدون و کیخسرو در این دسته جای می‌گیرند.

نکتهٔ ظریفی که در باب این چینش خاص از اعلام اساطیری ایران، با توجه به اِشراف سهروردی بر سنت ایرانی و نام بردن از دیگر بزرگان پارسی همچون زرتشت و جاماسب و بوذرجمهر و پهلوانان ایرانی در دیگر رسالات وی، درخور تأمل می‌نماید، آن است که شیخ اشراق با احاطه به سنت اساطیری و متون تاریخی و درعین‌حال، توجه به این نکته که فرهمندی هم ساحت «بخرد شهریاران روحانی» یعنی کیومرث، فریدون و کیخسرو و هم پهلوانانی چون گرشاسپ، سام، زال،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

رستم و اسفندیار را دربرمی‌گیرد، شهریاران فرهمند ایرانی را در تبارنامهٔ معنوی خویش جای می‌دهد و سخن از این پهلوانان را به داستان‌های عرفانی‌اش وا می‌نهد. با درنظر داشتن قرائن متنی در رسالات شیخ اشراق، می‌توان به روشنی، اهمیت وجههٔ شهریاری این حکمای خسروانی را دریافت. به‌کارگیری القاب «مالك الطین» برای کیومرث، «ملك افریدون» برای فریدون و سرانجام «ملك ظافر» برای کیخسرو به‌مثابهٔ احیاگر حکمرانی آرمانی ایرانیان، شاهدی بر این مدعاست.

کیومرث بنابر سنت اساطیری ایران، ملقب به گلشاه (شاه گل) (ابن‌مهلب، ۱۳۷۸: ۲۱) است که متضمن وجه عرفانی این شهریار و مقام خلیفة اللهی اوست. بنابر کتاب سوم *دینکرد*، چهرهٔ او نمودی از انسان کامل دارد و به اَهلَو (مرد مقدس) شهرت یافته‌است (Dinkard, 1911, 80, 1). او نخستین پذیرندهٔ دین است که وَخش (کلام آسمانی) بدو رسیده (بهار، ۱۳۸۱: ۲۰۳-۲۰۵) و ازمیان‌برندهٔ دیو ارزور (Arzur) است (مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۴۴، ۴۵). همچنین در متون دورهٔ اسلامی نخستین شاه بودن وی، بخردترین فرزند آدم و نیز پیامبری او و فرزندش افریدون از وجوه بارز شخصیت اوست (بلعمی، ۱۳۸۰: ۷۵، ۷۸؛ شهرستانی، ۱۳۵۸، ج۱: ۲۱۶، ۲۲۰؛ مقدسی، ۱۳۷۴، ج۳: ۵).

فریدون اژدراوژن نیز در اوستا چهره‌ای اهریمن‌ستیز دارد و با آژی‌دهاکهٔ[1] سه پوزه، سه کله، شش چشم و هزار حیله و بسیار نیرومند آسیب‌رسان می‌ستیزد[2] و به پیروزمند ملقب می‌شود. هرچند در *شاهنامه* فردوسی نیز، این اژدهای سهمگین اوستا در قالب پادشاهی انیرانی درآمده که جمشید را از میان برداشته و آئین فرزانگان را برانداخته، لیکن فریدون به‌واسطهٔ فرهمندی و ورجاوندی‌اش او را می‌اوژند و بر سریر سلطنت کیانی می‌نشیند.

> *و سرانجام آخرین شهریار تبارنامهٔ اشراقیان، کیخسرو است که در باب اهمیت جایگاه او در آئین مزدیسنا باید گفت که در بندهای ۱۳۳ تا ۱۳۵ فروردین یشت، فره‌وشی‌های هفت شهریار کیانی پیش از او یکجا ستوده می‌شوند، درحالی که فره‌وشی او جداگانه و با توصیفاتی برجسته مورد ستایش قرار می‌گیرد* (یارشاطر، ۱۳۶۸: ۵۶۲-۵۶۱).

کیخسرو در متون پهلوی از شاخصه‌های ممتازی برخوردار است که عبارت‌اند از: بت‌شکنی در بتکده (ساحل) دریاچهٔ چی‌چست و بنای آتشکده آذرگشسب و کشتن افراسیاب تورانی(*مینوی خرد*، ۱۳۷۹: ۴۶؛ *بندهش*، ۱۳۶۹: ۹۱-۹۰، ۱۳) و نیز پابرجا ساختن کنگ دژ با هفت دیوار زرّین، سیمین، پولادین، برنجین، آهنین، آبگینه‌ای و کاسگین (لاجوردی) و هفتصد فرسنگ راسته در میان و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

پانزده دروازه که از هر دروازه تا دروازهٔ دیگر به گردونه اسبی و روز بهاری، به پانزده روز شاید شد (*بندهش*، ۱۳۶۹: ۱۴۰-۱۳۹؛ روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۴). در بند۱۹ از فصل شانزدهم *داستان دینیک* می‌خوانیم که او پیش از ظهور زرتشت بر آئین مزدایی آگاه بوده و بدان عمل می‌کرده است.

چهرهٔ این شهریار ایرانی در گزارش‌های دورهٔ اسلامی نیز با صبغهٔ تاریخی‌اش، گاه چنان اوج می‌گیرد که در شمار انبیا از او یاد می‌شود (ابن‌مهلب، ۱۳۷۸: ۲۶؛ ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۱۳۹). همچنین اژدهاکشی او (اصفهانی،۱۳۴۰: ۳۶) و جام گیتی‌نمایش که تجلی‌گاه اشراقات و شهودات اوست، از دیگر وجوه معنوی کیخسرو در این منابع است (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۸۲؛ مستوفی، ۱۳۶۲: ۹۰).

حکمای خسروانی در نگاه شیخ اشراق

آنچه در باب این شهریاران شایان ذکر می‌نماید، آن است که ساحت اساطیری اینان در نظام تأویلی و نورمحور سهروردی، به نوعی دگردیسی اشراقی و عرفانی بدل شده و بنابر نظام نوری و فهم باطنی او مورد تفسیر و تبیین قرار می‌گیرند؛ چنان‌که سهروردی با عنایت به معانی باطنی داستان فریدون و به‌ویژه کیخسرو که بیش از همه مورد توجه اوست، در رسالهٔ *الالواح العمادیه* که در اواخر عمر خویش در خربوط (خرتبرت) و برای عمادالدین ابوبکربن قراارسلان، امیر خرتبرت به رشتهٔ تحریر درآورده است، می‌کوشد توصیف‌های روشن‌تر و مبسوطی از ملوک فارس به‌دست دهد.

> *وی در این رساله، به تشریح مفهوم مزدایی محوری تحت عنوان خرّه[۳] و کیان خرّه[۴] می‌پردازد و می‌نویسد: هرگاه نفس تطهیر یابد، به نور حق مستنیر گردد و در آن سکینهٔ قدسی حاصل می‌شود و به‌واسطهٔ این سکینه، نفس یارای تأثیر و تصرف در اجسام و نفوس می‌یابد* (سهروردی،۱۳۸۰، ج۴: ۹۱).

وی این مقام را خرّه و کیان خرّه می‌نامد و آن‌گاه از بزرگانی از پارس سخن می‌گوید که بدان واصل شده‌اند (سهروردی،۱۳۸۰، ج۴: ۹۱).

سهروردی در واپسین بند کتاب *المشارع و المطارحات* نیز دسته‌بندی سه‌گانه و بسیار دقیقی از مفهوم خرّه به‌دست می‌دهد و به سه مقام میر(صاحب فرّه پهلوانی و رمز نور جلال)، پیر(صاحب فرّه فرزانگی و رمز نور جمال) و شهریار(صاحب فرّهٔ کیانی و رمز جامعیت نور جلال و جمال) اشاره

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

می‌کند و بدین‌ترتیب والاترین مقام را از آن خسروانی می‌بیند که در ساحت وجودی ایشان انوار جلال و جمال الهی جمع شده و درحقیقت اینان تجلی تام الهی بر زمین‌اند:

هرگاه امر قهری بر جوهر نفس غالب آید، تابش شروق به‌گونه‌ای است که بهره‌ای از امور قهری از سماویات و ارباب طلسمات آن در وی غالب می‌شود. در این صورت آنچه که فهلویان خرّه می‌نامیدند، در شهاب‌هایی نورانی ظاهر می‌شود که اثر آن [بر سالک] قهری است و صاحب این فرّه، فردی شجاع و قاهر و غالب خواهد بود و اگر اشراق توسط شهاب قدسی انوار روحانی به‌حسب استعداد نفس، از عشق و محبت برخوردار باشد، خرّه‌ای که در سعادت‌بخشی به نفس سالک مؤثر است، متضمن امور لطیف است و سبب میل نفوس نسبت به نفس سالک و عشق به او و تعظیم و بزرگداشت او می‌شود. زیرا آنچه بر او تابیدن گرفته، از ارباب طلسمات مبارک و معظم و معشوق است. و اگر پرتوهای اشراقی به نفس، در اعتدال [حالی میان قهر و مهر] باشد و هیأت‌های نوری توسط سیّد نیّر اعظم فزونی یابد، سالک و صاحب این نفس، ملیک معظم و صاحب هیبت و علم و فضیلت و اقبال خواهد شد و تنها چنین حالی را کیان خرّه نامیده‌اند. این مقام وقتی به حد کمال رسد، شریف‌ترین اقسام اشراق است که اعتدال نوری نزد نیّر اعظم در پیشگاه تمامی خلسه‌های کبیر است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱: ۵۰۴).

این لطیفه گفتنی است که سهروردی این مفاهیم را در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «اللّهُ وَلِیُّ الّذینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ» (بقره: ۲۵۷) آورده و خروج از تاریکی جهل به روشنای معارف را به هدایت الهی موقوف می‌سازد و آن‌گاه نفس انسان فرهمند یا برخوردار از سکینه را به آهن گداخته در جوار آتش تشبیه می‌سازد که بسان آتش (رمز وجود حضرت حق) از دو خصوصیت روشنی و سوزندگی بهره‌مند گشته و از این‌رو نفوس از آن منفعل شده و مواد از وی متأثر می‌گردند:

و آن‌گاه که مَلِک فکر دایم در آیات جبروت کند، به عالم روشنی مشتاق باشد و به عشق نورانی تلطف حاصل کند و به جود و خیر و کرم و عدل متصف شود، از جانب افق اعلی نصرت یابد و مصداق آیهٔ شریفهٔ «فَإِنّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغالِبُونَ» گردد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴: ۹۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

عنایت ویژهٔ سهروردی به کیخسرو و مطمح نظر قرار دادن او به‌مثابهٔ الگویی جامع از انسان کامل و مثل اعلای حکیمی متأله و اشراقی تا بدان اندازه است که عنوان «خسروانیان» را که شیخ منحصراً بر حکمای ایران باستان اطلاق می‌کند، از نام او وام گرفته و ازاین‌رو، کیخسرو شخصیتی محوری در اندیشهٔ شیخ اشراق به‌شمار رفته است و زنجیرهٔ اتصال سلسلهٔ بخرد شهریاران روحانی به عرفای اسلامی در نسب‌نامهٔ معنوی اشراق، هموست.

سهروردی کیخسرو را از ذریّهٔ کیومرث و فریدون قلمداد کرده و او را الملک الظافر و برپادارندهٔ تقدیس و عبودیت توصیف می‌کند (سهروردی،۱۳۸۰، ج۴: ۹۲؛ ج۱: ۵۰۲) که این عبارت سهروردی، پیروزمندی‌های او و بنای آتشکده و عبادتگاه و ساختن آرمانشهر در متون مزدایی و تواریخ اسلامی را به ذهن متبادر می‌سازد (*مینوی خرد*، ۱۳۶۴: ۳۶؛ ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۱۳۹). فضایل قدسی عظیم و تأییدات الهی کیخسرو، بنابر ساختار فکری شیخ اشراق به‌سبب بهره‌مندی وی از موهبت الهی کیان خرّه پدیدار می‌شود. توضیح آنکه، سهروردی خرّه را نوری می‌داند معطی تأیید که نفس، بدان روشن می‌گردد. وی نوری را که به شهریاران اختصاص دارد، کیان خرّه می‌نامد (سهروردی۱۳۸۰، ج۴: ۹۲) و در عبارات پایانی رسالهٔ *پرتونامه* که اتفاقاً این رساله نیز به رکن‌الدین سلیمان تقدیم شده و اساساً جنبهٔ تعلیمی دارد، شرایط نیل به خرّه کیانی و فرّ نورانی را شرح می‌کند. وی پس از برشمردن هفت شرط نیل به این مقام، بیان می‌دارد که چگونه سالک به عالم انوار راه می‌یابد: آن‌گاه

> *انواری برو اندازند همچو برق خاطف، و متتابع شود چنان‌که در غیر وقت ریاضت نیز آیند و باشد که صورت‌های خوب نیز بیند و باشد که نفس را خطفه‌ای عظیم افتد به عالم غیب و در حس مشترک روشنایی افتد روشن‌تر از آفتاب، و لذتی با او. این نور روشن‌روانان را ملکه شود، که هر وقت که خواهند یابند و عروج کنند به عالم نور و در حفظ‌های لطیف... و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، چنان‌که گفتیم، او را خرّهٔ کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد* (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۸۱-۸۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

از نگاه اشراقی شیخ ما، کیخسروی فرهمند به‌واسطهٔ اتصال به عالم نور و خورمندی‌اش، از مظاهر نور الانوار به‌شمار می‌رود، و به‌سبب بهره‌مندی‌اش از کیان خرّه تبلور نمادین نبرد با اهریمن و سیاهی شده و به قوّه و نیروی حق‌تعالی اهریمن محبّ دشمنی و ویرانی که سخت‌دل است یعنی افراسیاب را هلاک گرداند از بهر آنکه نافی حق گشت و منکر نعمت‌های خدا شد، تقدیس را برداشت و [کیخسرو] آن صاحب لشکری را که شمارندگان از شمردن لشکر آن عاجزند، در جانب غربی او را نابود کرد و آن‌گاه که سنگینی سکینهٔ مجد بر شهریار پاک فرود آمد، عناصر [عالم] به‌واسطهٔ او برکت یافتند و شریران و فاجران هلاک گشتند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴: ۹۲).

یکی دیگر از مظاهر ظهور فرّه و تجسم قداست کیخسرو نزد سهروردی، جام گیتی‌نمای اوست که تجلی‌گاه اشراقات و شهودات عرفانی وی است و چنان‌که می‌دانیم جام کیخسرو در ادوار بعدی به مفهومی نمادین و عرفانی بدل شده، به‌مثابهٔ رمز درون مصفای کیخسرو تلقی می‌شود (مستوفی، ۱۳۶۲: ۹۰)؛ و در *اسرار التوحید* از ابوالحسن خرقانی نقل است که: «خسرو همه حال خویش دیدی در جام» (محمدبن منور، ۱۳۶۱، ج۱: ۱۴۳).

شیخ اشراق در رسالهٔ مختصر *لغت موران* فصلی را به تبیین اشراقی جام گیتی‌نمای کیخسرو اختصاص داده و می‌نویسد:

جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود. هر چه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیّبات واقف می‌شد. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود. وقتی که خواستی که از مغیّبات چیزی بیند، آن غلاف را در خرطه انداختی. چون همهٔ بندها گشوده بودی، به در نیامدی، چون همه ببستی در کارگاه خرّاط برآمدی، پس وقتی که آفتاب در استوا بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیّر اکبر بر آن می‌آمد، همهٔ نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می‌شد.

ز استاد چو وصف جام‌جم بشنودم — خود جام جهان‌نمای جم من بودم
از جام جهان‌نمای می یاد کنند — آن جامْ دفین کهنه پشمینه ماست

(سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹۹-۲۹۸)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

از دیگر مختصات عرفانی کیخسرو که شیخ در حکمة *الاشراق* بدان پرداخته است، تجربهٔ عرفانی «خلسه» است. وی در این کتاب، وجه اشتراک حکمای فُرس و حکمای یونانی را در «مشاهدهٔ ذوات ملکوتی و انوار» دانسته و می‌گوید:

هر کس این سخن را تصدیق نکند و استدلال، او را قانع ننماید، بر اوست که دست به ریاضات زند و خدمت اصحاب مشاهده نماید. چه‌بسا جذبه‌ای بر او رخ دهد و او را برباید، که نور درخشنده را در عالم جبروت ببیند و حقایق ملکوتی و نورهایی را که هرمس و افلاطون مشاهده کردند و پرتوهایی مینویی را که سرچشمه‌های خرّه و رآی است و زرتشت از آن‌ها خبر داده است، رؤیت نماید، همان‌ها که خلسهٔ پادشاه صدیق کیخسرو مبارک بدان واقع شد و آن‌ها را شهود نمود. و حکمای ایرانی همگی بر این امر اتفاق نظر دارند (سهروردی ۱۳۸۰، ج۲: ۱۵۷-۱۵۶).

فرجام روحانی و غیبت نهایی کیخسرو نیز از دیگر وجوه بسیار مهم شخصیت این شهریار روحانی است که سازوکار اندیشهٔ اشراقی سهروردی را سخت به‌خود مشغول کرده است. سهروردی پس از توصیف پیروزی سترگ کیخسرو بر افراسیاب و رسالت دنیوی وی که به‌واسطهٔ برخورداری‌اش از یا سکینه محقق شده است، به تکرار و توالی مشاهدات او در مواقف شرف اعظم اشاره می‌کند و فرجام کیخسرو را با لحنی عرفانی به تصویر می‌کشد:

دعاه منادی العشق فلبّاه، و أمره حاکم الشّوق المقدس بأمره فتلقّاه بالسّمع و الطّاعة، ناداه أبوه و سمع أنّه یدعوه فأجابه مهاجراً إلی الله، تارکاً – فی سبیله- مُلک العمورة کلهاو امتثل حکم المحبة الروحانیة بترک الأقارب و الأوطان... و سلامٌ علیه یوم توقّل ذروة مصعد المفارقات.[۵]

این پشت پا زدن به تخت و تاج پادشاهی در اوج و نهایت اقتدار، ترک دنیا و مافیها و نیز عزیمت کیخسرو به عالم قدس که در پی ناپدید شدن او از چشم مردمان، بی آنکه بمیرد، رخ می‌دهد، مصداق تجربهٔ عرفانی مرگ اختیاری است و می‌توان روایت فناناپذیری او را در قالب نیل او به مقام متعالی بقای بالله پس از فنای فی‌الله توجیه کرد. چرا که به تعبیر هانری کربن:

کیخسرو رمز آن رهپوی جادهٔ معرفت، و دانای کامل است که به‌دست خرد، خود شخص مینوی خرد، به عالم راز مشرف شده است و همین مقام او را به عنوان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

شهریاری عرفانی عالم منصوب می‌کند. کیخسرو در حقیقت آن‌گاه خسرو عرفانی شد که از دیدگان مردم نهان گشت (کربن، ۱۳۹۰: ۲۰۴).

سهروردی بر آن است که تجلی خمیره و حکمت خسروانی را بایستی در عرفای خسروانی جانب شرقی یعنی سیّار بسطام (بایزید بسطامی)، فتی بیضاء (حسین‌بن‌منصور حلاج) و سیّار آمل و خرقان (ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی) بازجست که حاملان این سنّت معنوی بوده‌اند.

عرفای خسروانی(جانب شرقی) با آنکه اغلب، امّی و بی‌اعتنا به درس و بحث و تصنیف‌اند و مستغرق در عالم شوریدگی و شطّاحی، در دقایق و لطایف توحید و معرفت به کنه مرتبت آن‌ها نمی‌توان رسید و جان‌مایهٔ تصوف و سلوک اینان را که به عروج و پیوستن به عالم انوار شهرهٔ آفاق‌اند، می‌بایست در نگرش آنان به توحید شهودی کاوید.

استطراداً اشاره می‌کنیم که در نگرش به مقولهٔ توحید، با الهام از تعالیم شیخ اشراق و نیز طرح نیکوی تبارنامهٔ او می‌توان به دو رویکرد شهودی (وحدت شهود) و وجودی (وحدت وجود) ره یافت.

> *دیدگاه توحید شهودی یا وحده الشهود، دائر مدارِ آگاهی و علم (حضوری) است. از دو وصف آگاهی حق و هستیِ حق که از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، در تعلیمات عتیق هند و ایرانی [جانب شرقی حکمت]، بیشتر برآگاهی یا شهود مطلق تأکید شده است، حال آنکه اصحاب عرفان نظری بر هستی مطلق تأکید می‌ورزند* (عالیخانی، ۱۳۸۹: ۸۴-۸۵).

به بیان دیگر، شهودیان برخلاف وجودیان، درپی طرح مبانی نظری دقیق برای ذوق و شهود خویش برنمی‌آیند و شهود و یافت متعالی خود را با زبان رمز ـ و اغلب با رمز نور ـ و گاه در قالب شطحیات برای اهل معنا به یادگار گذاشته‌اند.

براساس این نگرش شهودی است که فی‌المثل حلاج، این عارف خسروانی در وصف شهود عرفانی خویش می‌سراید:

رأیت ربّی بعین قلبی فقُلت من أنتَ قال أنت
أشار سرّی إلیک حتی فنَیتُ عنّی و دُمت أنت[۶]

(حلاج، ۱۴۲۳: ۵۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

نمونه‌های فراوان دیگری از اقوال رمزی و سخنان شطاحانهٔ این عرفای خسروانی را می‌توان در دستینه‌های صوفیان و تذکره‌های آنان یافت که نشان از غلبهٔ شهود و توحید شهودی است چنان‌که «سبحانی ماأعظم شأنی» بایزید، «أنا الحق» حلاج، «الصوفی غیرُ مخلوق» خرقانی و «لیس فی الدارینِ إلّا ربّی» قصاب آملی شهرت عالمگیر دارند.

یکی از اشتراکات تأمل برانگیز میان حکمای خسروانی، توجه به مبحث نور و البته پیوند آن با رؤیت و شهود است. شناخت خداوند از طریق نور، یکی از وجوه باورمندی حکمای ایران باستان است. می‌دانیم که

> *واژگان اوستا و ودا هر دو از ریشهٔ وید (vaed/vid) و به‌معنای دیدن‌اند و برمبنای شناخت شهودی و ذوقی دلالت دارند و در گاثاهای اوستا، در یسناهای منسوب به زرتشت کراراً سخن از دیدار و شهود است: «کی باشد که تو را ببینم»، «کی باشد که با تو یکی شوم» و حقیقة الحقایق در ادبیات زرتشتی دوره‌های بعد به صورت «روشْنان روشْنی» یعنی روشنی روشنی‌ها آمده است و عالم هستی از نور ازلی یعنی اَسَروشنیه در متون پهلوی و اَنَغره رئوچا در اوستا پدیدار شده است و ازاین‌رو عالم مجلای ظهور و تجلی نور الانوار یعنی اهورامزداست* (مجتبایی، ۱۳۸۶: ۴۰-۳۹).

نام مقامات کهن بایزید نیز *النور* است و

> *بی‌گمان حکمتی در این نام‌گذاری وجود داشته، همچنان‌که مقامات اصلی خرقانی نیز نور العلوم نام داشته و این دو نام‌گذاری از یک سنت شفاهی کهن سرچشمه می‌گیرد. [همچنین] کتاب‌هایی از حلاج نیز در این آفاق معنوی قرار می‌گیرند از جمله نور النور، حمل النور، طاسین الازل و الجوهر الاکبر و الشجرة الزیتونیة النوریة، المتجلیات، والنجم إذا هوی، که تمام این عنوان‌ها با روشنی و نور سروکار دارند و نیز در کتب دیگر از قبیل شخص الظلمات (پیکر تاریکی) از باب تقابل و تضاد با مقوله روشنی و نور سروکار داریم* (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۹-۹۸).

سهروردی در رسالهٔ نغز و تمثیلی *لغت موران*، چنان تمثیل نورمحور خفاشان و حربا (آفتاب‌پرست) را به‌زیبایی و هوشمندانه نظام بخشیده که گویی اساس طرح این داستان رمزی ازسوی شیخ اشراق، ماجرای حلاج و مخالفان او بوده و صفات دوگانهٔ مطرح شده در طی داستان،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

قالب مناسبی نزد سهروردی بوده است تا مقولهٔ نور و ظلمت را به بهترین وجه ممکن تبیین کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۳۰۲).

وی در فصل نهم این رساله نیز به تشریح و تفسیر عبارات شطح‌آمیز حلاج و بایزید- که از منظر او اقمار آسمان توحیدند- پرداخته، با طرح تمثیل نیّرین (خورشید و ماه) می‌کوشد آنان را در سلوک، چونان آیینه‌های صیقلی یافته‌ای به تصویر بکشد که دربرابر خورشید ذات حق- جلّ و علا- به زبان حال، أنا الحق و سبحانی ما أعظم شأنی سر داده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۳۰۹-۳۰۸).

جای‌جای اقوال پراکنده‌ای که از ابوالحسن خرقانی و پیرِ او – قصاب آملی- بر جای مانده، نیز به مفهوم نور و وحدت شاهد و مشهود مزیّن است و چنان می‌نماید که بنیان نظام معرفتی این عرفای خسروانی بر این امر بنا شده است، چنان‌که عطار در *تذکرة الاولیاء* از خرقانی نقل می‌کند:

اگر کسی از تو پرسد که: فانی باقی را ببیند؟ بگو که: امروز در این سرای فنا بندهٔ فانی باقی را می‌شناسد، فردا آن شناخت نور گردد تا در سرای بقا به نور بقا باقی را بیند (عطار، ۱۳۸۹: ۶۱۷).

همچنین وی شرط رسیدن به معرفتی تام و شهودی ناب را چنین توصیف کرده است:

دست در عمل زن تا اخلاص ظاهر شود، دست در اخلاص زن تا نور ظاهر شود. چون نور ظاهر شود طاعت کنی آن‌گاه با دید [آید] أعبدالله کأنک تراه (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۵۱-۳۵۰).

باید خاطرنشان کنیم که نور و روشنی نزد این عرفای مغانی‌مشرب، رمزی از وجود حق- سبحانه و تعالی- است و گذشته از جنبهٔ وجودشناختی آن، بُعد هدایتگری و معرفت‌شناختی نیز دارد. بااین‌همه، به نظر می‌رسد علاوه‌بر موارد مذکور، بتوان دو مؤلفهٔ اساسی را در میان اعلام اساطیری و اشخاص تاریخی تبارنامهٔ سهروردی، از مهم‌ترین وجوه اشتراک میان این دو دسته حکیمان متأله به‌شمار آورد.

نخست آنکه وارثان خمیرهٔ خسروانی پس از کیخسرو، همچنان از فرهمندی برخوردارند و این فرهمندی و خرّه کیانی، در پی استحاله‌ای تاریخی، در قالب پیشوایی معنوی و به‌تعبیر سهروردی در مقدمهٔ حکمة *الاشراق*، قطب باز نمایانده شده که رئیس حقیقی عالم است. اگرچه منظور سهروردی از ریاست قطب «غلبهٔ ظاهری نیست و گاه امام متأله، ظاهر و مکشوف و غالب است و گاه پنهان»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

(سهروردی، ۱۳۸۰، ج۲: ۱۲)، اما به هر تقدیر او خلیفة الله است و «هنگامی که سیاست نیز به‌دست اوست، زمانی نورانی است و آن هنگام که زمان از تدبیر الهی خالی است، غلبه با تاریکی است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۲: ۱۲). گواه این مطلب، آنکه وی در رسالهٔ *فی حالة الطفولیة* در باب دولت ابویزید می‌نویسد:

جمله کرهٔ زمین نودوشش هزار فرسنگ است و رُبع مسکون بیست‌وچهار هزار فرسنگ... اکنون این قدر زمین که از ربع مسکون است، ببین که چند پادشاه دارد بعضی ولایتی و بعضی طرفی و بعضی اقلیمی، و هر یکی دعوی مملکت می‌کنند، اگر بر حقیقت واقف شوند، حقا که از دعوی خود شرم دارند. این دولت ابویزید یافت، پس هرچه داشت، بگذاشت و به یکبار ترک آن همه کرد. لاجرم به یکبار آن بیافت. نعمت و جاه و مال، حجاب راه مردان است، تا دل با مثال این مشغول باشد راه بیش نتوان بردن. هر که قلندری‌وار از بند زینت و جاه برخاست، او را عالم صفا حاصل آمد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۲۵۹).

بنابراین مقدمات، می‌توان چنین نتیجه گرفت که بایزید در نگاه شیخ اشراق از ولایت و پیشوایی معنوی برخوردار است و به سبب اتصال و پیوستگی‌اش با عالم نور به حکمت نائل شده و تجلی بارز این حکمت را در رَستن او از حبّ و دوستی این سرای ظلمانی می‌توان مشاهده کرد.

گواه دیگری که این ادعا را قوت می‌بخشد، آن است که این عرفای خسروانی ارکان ولایت را مأذون به اذن الهی بر دوش می‌کشند چنان‌که در *کشف الاسرار*، میبدی از سپردن علم و طبل ولایت قصاب آملی به خرقانی این‌چنین سخن به میان آمده است:

ابوالعباس قصاب -رحمة الله علیه- از دنیا بیرون می‌رفت. پیش از آن، به ده روز، خادم را گفت: رو به خرقان شو. مردی است آنجا مخمول الذکر مجهول العین او را بوالحسن خرقانی گویند. سلام ما به او برسان و با او بگو که این طبل و علم بإذن الله تعالی و فرمان او، به حضرت تو فرستادم و اهل زمین را به تو سپردم و من رفتم (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۹۳).

دیگر وجه اشتراک تأمل برانگیز عرفای مغانی‌مشرب با شهریاران فرهمند ایران در آن است که دیوکشی و اهریمن‌ستیزی شهریاران ایران باستان در طی نوعی دگردیسی عرفانی در قالب مفهوم فتوت و جوانمردی رخ نموده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

پیش‌تر اشاره کردیم که شیخ اشراق، بایزید را قلندر می‌خواند و حلاج را فتی‌بیضاء (جوانمرد اهل بیضای فارس) می‌نامد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱: ۵۰۳) و نیک می‌دانیم که فتوت و جوانمردی برجسته‌ترین خصیصه در مشرب عرفانی قصاب آملی و خرقانی بوده است، تاآنجاکه عطار، قصاب آملی را پادشاه فتوت می‌نامد (عطار، ۱۳۸۹: ۵۶۱) و خرقانی، نیز خویش را جوانمرد می‌خوانده و از جوانمردان طلب همت می‌کرده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۳۳، ۳۲۷-۳۲۶).

تذکر می‌دهیم که این فتوت و جوانمردی را نبایستی با بُعد سیاسی فتوت که در سده‌های بعدی فتوت ناصری و اقدامات خلیفه عباسی (م.۶۲۲ق) جلوه‌گر شد (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۵)، خلط کرد؛ چرا که این جریان معنوی فتوت، درواقع دنبالهٔ معنویت کهن در آئین عیاری- پهلوانی و جوانمردی پیش از اسلام در ایران است که با سنت‌های اخلاقی اسلام پیوند خورده است.

به اعتقاد بسیاری از پژوهشگران، مشی و مرام اهل فتوت بقایای اصول اخلاقی، آئین‌ها و رسوم برخی طبقات اجتماعی ساسانیان ازجمله آزادان و اسباران بوده که به ویژگی‌های جوانمردی همچون آزادگی، پهلوانی، و رسومی چون سروال‌پوشی و سرسپاری تمام‌عیار به پادشاه متصف بوده‌اند (Zakeri,1995,23-25 ؛گولپنارلی، ۱۳۷۹: ۱۱۱، ۶۹-۷۰)؛ اینجاست که باید همنوا با هانری کربن گفت: در نزد عرفای خسروانی جوانمردی با تغییر ماهیت خود از وجههٔ شهسواری نظامی و جنگی به شهسواری معنوی و عرفانی بدل شده است (کربن، ۱۳۶۳: ۶).

جانب غربی حکمت و حکمت فیثاغوری

سهروردی در تبارنامهٔ خویش، به‌تبع گزارش‌های تاریخی دورهٔ اسلامی، هرمس (والد الحکما) را که مطابق با موازین پیامبرشناسی یهودی و اسلامی با اخنوخ و ادریس(ع) یکی انگاشته شده، در صدر جانب غربی نشانده و پس از آن از شخصیتی اساطیری با عنوان اسقلبیوس (Asclepius) یاد می‌کند که به گواهی منابع تاریخی شاگرد هرمس بوده است (ابن‌جلجل، ۱۳۴۹: ۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۴: ۲۷).

شوربختانه در سرتاسر آثار سهروردی به جز یک مورد، اشارهٔ دیگری به نام اسقلبیوس و یا رأیی منسوب به او نمی‌یابیم و این احتمال دور از ذهن نخواهد بود که با توجه به اندک بودن اطلاعات تاریخی اندیشمندان و مورخان مسلمان پیش از سهروردی، وی آشنایی چندان عمیقی با تعالیم اسقلبیوس نداشته است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

نکتهٔ شایان توجه آنکه هویت این دو نیز همچون اعلام اساطیری ایران در پرتو سه ضلع شخصیتی برجسته قابل توصیف است: حکمت، نبوت و مُلک (شهریاری) و بدین‌ترتیب حکمت هردو جانب شرقی و غربی شجره‌نامه سهروردی، متصف به اخذ از مشکات نبوت می‌گردد و ازاین‌روست که شیخ اشراق این حکمت را خمیرهٔ مقدسه (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱: ۵۰۳) نامیده است.

بایستهٔ گفتن است حکمت بحثی و نظری مؤلفه‌ای بنیادین در شاکلهٔ نظام فکری حکمای غربی به‌شمار می‌رود، لیکن حکمت آنان خالی از عنصر ذوق و شهود نیست؛ چنانکه سهروردی در مقدمهٔ اثر گران‌سنگ خود *حکمة الاشراق*، شاکلهٔ نظام اشراقی‌اش را با مشی و رأی سالکان طریق حق- عز و جل- که همانا ذوق افلاطونی و پیش از او هرمس و اساطین حکمت نظیر انباذقلس و فیثاغورس است، موافق می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۲: ۱۰) و از مبالغهٔ بسیار در شأن معلم اول به‌نحوی که نقش و جایگاه اساتید او کمرنگ گردد، برحذر می‌دارد و در ادامه، از آغاثاذیمون، هرمس و اسقلبیوس به‌مثابهٔ پیامبران و صاحبان شریعت در میان اساتید وی سخن می‌راند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۲: ۱۱).

شاید توجیه وجه حضور و اشتراک اینان در تبارنامهٔ شیخ اشراق را بتوان به‌خوبی در رسالهٔ *لغت موران* مشاهده کرد؛ آنجاکه جان‌مایهٔ داستان یعنی حقیقت فنا و محو سالک در نور الانوار با بسامد بالای واژگانی چون کواکب، ماه، نور و آفتاب که همگی با مقولهٔ نور و روشنی پیوند دارند، تشریح می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۳۰۹-۳۰۸).

همچنین شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* و در بحث انوار قاهره، از شهود عالم انوار به عنوان آموزه‌ای هرمسی یاد کرده است و در ضمنِ طرح اشارات انبیا و اساطین حکمت، تأکید می‌ورزد که همهٔ اینان به شهود انوار قاهره نائل آمدند و بیشترِ آنان تصریح کرده‌اند که صاحبان اصنام را در عالم نور مشاهده کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۲: ۱۵۶-۱۵۵).

رمز نور یکی از رموز محوری در متون هرمسی است که شیخ اشراق در روایت واقعهٔ صعود هرمس بدان نظر داشته است. واژگانی همچون شمس، هیکل النور، عمود الصبح، شعاع و طلوع خود گویای اهمیت مقولهٔ نور و رمز روشنی در سنت هرمسی و سنت خسروانی و مزدایی است که به نظر می‌رسد بتوان آن را از وجوه اشتراک این دو شاخهٔ حکمت انگاشت:

قام هرمس یُصلّی لیله عندالشمس فی هیکل النور، فلمّا انشقّ عمود الصبح فرأی تخسف بقریً غضب الله علیها فتهوی هویّاً، فقال: یا أبی نَجّنی عن ساحةً جیران سوءٍ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

فنودی ان اعتصمْ بحبل الشعاع و اطلعْ إلی شَرّفات الکرسی. فطلع فاذا تحت قدمه أرض و سموات.[۷]

به نظر می‌رسد در باب چرایی گزینش این افراد در میان سایر فلاسفهٔ یونان که اتفاقاً برخی از آنان از شهرت عالمگیر در زمان سهروردی نیز بهره‌مند بوده‌اند، باید اذعان نمود که امتیاز حکمایی چون هرمس، انباذقلس، فیثاغورس و افلاطون بر دیگران ازجمله ارسطو و سقراط در نزد سهروردی و عدم ذکر آنان در تبارنامهٔ اشراقیان آن است که در سلوک نورانی این حکما، عنصر شهود و عقل (ذوق و بحث) به‌موازات هم و به‌مثابهٔ تاروپود حکمت ایشان بر هم تنیده شده است و عقل در نزد آنان محصور در استدلال و براهین صرف فلسفی نیست. به دیگر بیان، وجه اشراقی تعالیم این اشخاص در نظر سهروردی از اهمیت شایان توجهی برخوردار بوده است. گواه این ادعا آنکه چهره‌ای که از این حکما در منابع اسلامی تصویر شده، به‌غایت معنوی و روحانی است و با فیثاغورس و افلاطون در نزد بسیاری از مورخان فلسفهٔ غرب تفاوت‌ها دارد. فیثاغورس و افلاطون در آثار دورهٔ اسلامی ملقب به لقب الالهی‌اند (سجستانی،۱۹۷۴: ۱۲۸؛ شهرستانی، ۱۳۵۸، ج۲: ۱۴۱). فیثاغورس از مشکات نبوت اخذ حکمت نموده و دیگری به عزلت و صحرانشینی رغبت بسیار داشته و در صحراها از گریهٔ او به او راه می‌بردند (شهرستانی، ۱۳۵۸، ج۲: ۱۱۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۴: ۷۴، ۱۶۵).

انباذقلس[۸] نیز از دیگر حکمای جانب غربی است که سهروردی، پیش از فیثاغورس از او یاد کرده و بر قوّت سلوک و ذوق و مشاهدات قدسی والای او شهادت می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱: ۴۳۳) و لحن کلام او در استدلال‌ها و براهین گوناگون ازجمله در بحث از علم الانوار و تبیین نظام هستی و کیفیت ارتباط موجودات، بسیار با آرای وی ازجمله آموزهٔ مهر و کین قرابت دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳: ۱۰۴-۱۰۳؛ ج۲: ۱۳۷-۱۳۵).

اما در میان این بزرگان، شیفتگی سهروردی به فیثاغورس بیش از دیگران ـ و حتی افلاطون ـ بوده و نه‌تنها از او در شمار حکمای اشراقی و متأله یاد می‌کند، بلکه به نظر می‌رسد مطابق با روایات مورخان فلسفه غرب و نیز نگارندگان اسلامی، شیخ به جمعیت و نحلهٔ فیثاغوری نیز نظر داشته؛ چرا که در کتاب *مطارحات*، وی به‌روشنی از الفاظ فیثاغوریین و آل‌فیثاغورس بهره می‌گیرد و تأکیدی ویژه بر خمیرهٔ فیثاغوری دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱: ۵۰۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

وی در *تلویحات* نیز فیثاغورس را در شمار انبیا و حکما قرار داده است و بر مشائیان خرده می‌گیرد که به دقایق رموز و خفیّات حکمای پیشین به‌ویژه انبیا آن‌ها واصل نشده‌اند؛ چرا که ابن‌سینا و دیگر مشائیان بر این رویه بودند که به نقل کلام بزرگان حکمت و به‌خصوص فیثاغورس و سپس نقض آن می‌پرداختند و آن‌ها را به کم‌خردی موصوف می‌کردند و پیشوای خود ارسطو را بزرگ می‌شمردند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱: ۱۱۲-۱۱۱).

نکتهٔ حائز اهمیت دیگر آنکه، تأثیر آشکار تعالیم مغانی در آرای فیثاغورس و اتباعش یعنی انباذقلس و افلاطون، موضوعی است که مورخان باستانی یونان و اندیشمندان شرقی و غربی بر آن صحه گذارده‌اند که در این مجال اندک تنها به چند نمونه اکتفا می‌کنیم: پیتر گورمن با ذکر ادله و استنادات موثق تاریخی از مورخینی چون دیوگنس لائرتیوس، فرفریوس و یامبلیخوس بر سفر فیثاغورس به ایران تأکید نموده (رک: گورمن، ۱۳۶۶: ۶۷-۶۱) و گاتری نیز دراین‌باره اظهار داشته است:

> *یونانیان بسیار تمایل داشتند که نخستین فیلسوفانشان را شاگردان شرقیان بدانند، و این امر دو دلیل داشت: اول، به دلیل قدمت و حکمت مرموز آن، که بدان وسیله همواره همسایگان غربی را جذب کرده بود و دوم، برای اینکه در دورهٔ یونانی مآبی و یونانی-رومی زمان آن‌ها، تلفیق بین یونانی و شرقی، که در آن فلسفه می‌رفت تا در دین و عرفان ناپدید شود، به‌واقع در دستور روز بود. اما در مورد فیثاغورس علاوه‌بر این پذیرفتاری کلی، ارتباط او با زردشت یا دست‌کم پارسیان را مورخان بزرگی به‌کرّات گزارش کرده‌اند ازجمله هیپولیتوس، آریستوکسنوس و پلوتارک که رفتن وی را نزد زاراتاس کلدانی روایت کرده‌اند. کلمنت اسکندرانی از ستایش مجوس پارس نزد فیثاغورس خبر داده است و سیسرون و دیوگنس لائرتیوس بر سفر او به ایران صحه گذاشته‌اند و این عبارت فرفریوس در زندگی‌نامهٔ فیثاغورس هرگونه شک‌ورزی را ابطال می‌کند که فیثاغورس بیش از هر چیز در باب حقیقت تعلیم کرد، زیرا این تنها راه تشبّه به باری است. زیرا او از مجوس آموخته بود که جسم خدا، که مجوس اهورامزدا می‌نامند، شبیه نور، و روحش حقیقت است* (گاتری، ۱۳۷۵: ج۷: ۱۸۹-۱۸۶).

از دیگر آموزه‌های فیثاغوری که با ساختار دوگانهٔ آیین مزدایی تطابق بسیار دارد، می‌توان به باور به حد و نامحدود (peras / aperion) یا خیر و شر به‌مثابهٔ دو اصل متضاد در جهان (گاتری، ۱۳۷۵، ۷: ۱۱۱)، نامیدن احد با عنوان خدا یا خوب و ازطرف‌دیگر دوگان یا دو تحت عنوان کاکوس

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

دایمون (kakos daimon) یا روح شیطانی که در بابل از زاراتاس کلدانی آموخته بود، الوهیت آتش و استفاده از البسهٔ شرقی مانند شلوار اشاره کرد (گورمن، ۱۳۶۶: ۱۹۴، ۱۴۸، ۲۸).

گفتنی است این تأکید بر ارتباط فیثاغورس با مغان کلدانی و شاگردی نزد زاراتاس (زرباط)، در آثار مورخان اسلامی ازجمله ابن‌فاتک و ابن‌ابی اصیبعه نیز به‌چشم می‌خورد (ابن‌فاتک، ۱۳۸۷: ۱۲۶؛ ابن‌ابی اصیبعه، ۱۳۴۹: ۹۳-۹۲) و به نظر می‌رسد سهروردی با درک نزدیکی و قرابت آموزه‌های فیثاغوری با تعالیم شرقی و خسروانی، هوشمندانه و از سر فراست این خمیره را به نام وی خمیرهٔ فیثاغوری نام نهاده است؛ حال آنکه می‌دانیم تأثیر دیگر حکمای یونان همچون افلاطون و آرای وی بر سهروردی کمتر از فیثاغورس نیست و از این حیث، شاید نامیدن این حکمت به نام آن در نگاه نخست، اولی می‌بود.

گفته شد که یکی از مؤلفه‌های اساسی در جانب شرقی حکمت، مقولهٔ شهریاری روحانی است که وجود این ویژگی در میان حکمای غربی نیز دیده می‌شود. از ملک و شهریاری که یکی از اضلاع مثلث شخصیتی هرمس و اسقلبیوس است که درگذریم، در آرای فیثاغورس و اتباع او و به‌ویژه افلاطون نیز توجه به امور سیاسی در قالب نظریهٔ حکیم حاکم و اندیشهٔ آرمان‌شهری جلب نظر می‌کند.

دانابین با اشاره به فعالیت‌های سیاسی فیثاغورس و پیروانش، سبب مشارکت وی در قدرت را نه از برای جاه‌طلبی شخصی، که به‌سبب اشتیاق به اصلاح جامعه براساس ایده‌های اخلاقی‌اش دانسته، با تأکید بر این حضور سیاسی و بنیان معنوی این نظریه نزد او می‌نویسد:

نوفیثاغوریان بر آن‌اند که او را مردی عزلت‌گزیده در دین و تأملات نظری نشان دهند اما نه مرد مشهور و برجسته‌ای مثل او می‌توانست در دولت‌شهر سدهٔ ششم پیش از میلاد از ایفای نقش در فعالیت‌های سیاسی خودداری ورزد، و نه از هیچ‌کدام از منابع قدیمی‌تر برمی‌آید که او چنین کرده است(Dunbabin. 1948 : 361) .

بعدها نفوذ این‌گونه عقاید فیثاغورسیان، بیشتر از طریق افلاطون، که دوست فیثاغورسی صمیمی‌ای به نام آرخوتاس تارنتومی (Archytas of Tarentum) داشت، همچنان گسترش یافت. آرخوتاس دولتمرد و درعین‌حال اندیشمند و ریاضیدان بود و گمان می‌رود یکی از ملهمان افلاطون دربارهٔ مفهوم مشهور «شاه فیلسوف» بوده است (گاتلیب، ۱۳۸۴: ۴۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

حکمای غربی از هرمس (ادریس) و اسقلبیوس تا فیثاغورس و انباذقلس و افلاطون برخلاف حکمای مشرقی، اهل درس و بحث و تألیف و تصنیف هستند و آثار آنان که اغلب در قالب مضامین فلسفی همچون خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی طرح شده‌اند، تأمل برانگیزند و حاکی از استدلالی و برهانی کردن شهود ایشان. شاید بتوان گفت مهم‌ترین وجه افتراق سلوک حکمای متأله شرق و غرب، غلبهٔ بحثی بودن حکمت و صبغهٔ عقلانی آن در جانب غربی (یونان) و غلبهٔ حکمت ذوقی در جانب شرقی (ایران) است.

توجه می‌دهیم همان‌گونه که در عرفای خسروانی، تصوف و حکمت عملی و پرداختن به مقولهٔ نفس‌شناسی و پیکار با دیو نفس در قالب فتوت تجلی یافت، در جانب غربی نیز عنایت به نفس و معرفت بدان در قالب کیمیاگری تحقق یافته است. در این باب گزارش ابن‌ندیم از رساله‌های کیمیایی فلاسفهٔ یونان نظیر فیثاغورس و افلاطون قابل استناد است (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۴۲۳). اهمیت موضوع کیمیاگری آنگاه دریافتنی‌تر است که عرفای فیثاغوری یعنی اخی‌اخمیم (ذوالنون مصری) و سیار تستری (سهل تستری) و پیروان ایشان را متصف بدان می‌یابیم. مسعودی در *مروج الذهب* و قفطی در *تاریخ الحکماء* (مسعودی، ۱۳۶۳، ج۱: ۳۳۷ به بعد؛ قفطی، ۱۳۷۱: ۲۵۶-۲۵۵) بر اخذ علوم سرّی از بَرابی اخمیم در مصر توسط ذوالنون صحّه گذارده‌اند؛ ضمن آنکه انتساب این علم به ولایت ذوالنون خود امری درخور توجه بوده و با استناد به آن می‌توان گفت که شاید یکی از ابعاد مهم توجه سهروردی به ذوالنون همین مسئله بوده است.

همچنین قرائن بسیاری دالّ بر احاطهٔ ذوالنون و شاگردش تستری بر علم کیمیا در دست است ازجمله گزارش *اللمع* (سراج، ۱۹۱۴: ۳۱۹) و تصریح قفطی در *تاریخ الحکماء* (قفطی، ۱۳۷۱: ۲۲۱) به قرار گرفتن سهل تستری در طبقهٔ جابربن‌حیان.

از این نکته نیز نباید غافل بود که آنچه قدما تحت عنوان صنعت کیمیاگری بدان می‌پرداختند، با آنچه که از عصر روشنفکری به بعد متداول گشت و درواقع با نگاهی یک‌جانبه به عنوان علمی پیش‌قراول شیمی جدید تلقی شد، تفاوت بنیادین دارد. اساساً کیمیا

هنر تبدّل جان است و کیمیاگران نمی‌خواستند با توسل به فرمول‌هایی که مخفیانه حفظ می‌کردند و فقط ایشان به آن باور داشتند، از فلزات معمولی طلا بسازند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

بلکه مقصود آنان از این صنعت، نوعی استحالهٔ روحانی بود که قانون کلی کائنات است و درواقع، کیمیا برای قدما، جز ره بردن به روح اجسام در تغییرِ هستی آن‌ها چیز دیگری نبود. ازاین‌رو می‌توان کیمیاگری را به عنوان راهی که می‌تواند آدمی را به معرفت نسبت به وجود جاوید خویش برساند، با عرفان مقایسه کرد؛ چه همان‌طورکه گفته‌اند عرفای مسیحی و حتی بیشتر از آن، عرفای اسلامی اصطلاحات کیمیایی را اقتباس کرده‌اند. مفهوم معنوی تبدیل سرب به طلا جز بازیافتن اصالت جبلّی طبیعت آدمی نیست. درست همان‌طورکه کیفیت بی‌همتای طلا را با جمع‌آوری ظاهری صفات فلز ازقبیل جرم، سختی، رنگ و غیره نمی‌توان ایجاد کرد، کمال آدمی نیز فقط جمع فضایل نیست و همان قدر بی‌همتاست که طلا، و انسانی که به این کمال تحقق بخشیده است، با دیگران قابل مقایسه نیست (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۳۰-۲۹)).

بدین‌ترتیب وجه تمایز تصوف ذوالنون و سهل تستری با عرفای جانب شرقی را می‌توان در پرتو انتسابشان به حکمت بحثی یونانی و علوم رسمی کاوید؛ چنان‌که رنگ و بوی فلسفی یافتن آموزه‌های صوفیانه پس از اینان گواه بر این امر است؛ به عنوان نمونه، سالمیه (پیروان سهل تستری) و ابوطالب مکی - از نمایندگان و شاگردان به‌نام او - و کتاب *قوت القلوب* او که سهروردی در آثارش بدو استناد می‌جوید، آغازگران تحول بزرگی در جریان تصوف به‌شمار می‌روند و شاکلهٔ نظام فکری اینان تا حد زیادی رنگ و بوی کلامی و فلسفی به‌خود می‌گیرد. جان کلام آنکه این عرفا از نخستین کسانی‌اند که با طرح مبانی نظری مفاهیمی چون ولایت و نور محمدی در آثار خود، زمینه‌های ظهور عرفان نظری را در سده‌های پس از خود فراهم نمودند.

نتیجه:

سهروردی در کتاب *المشارع و المطارحات*، سریان خمیرهٔ ازلی حکمت را در دو جانب شرقی (ایرانی) و غربی (یونانی) گزارش کرده و صوفیان بزرگ جهان اسلام را در ذیل شاخه‌گستری این دو جریان گنجانده است. وی عرفای شرقی را خسروانیان و حاملان حکمت شهریاران ایران باستان، و عرفای غربی را فیثاغوریان و حاملان حکمت اساطین حکمت خوانده است.

از مهم‌ترین مؤلفه‌های مشترک میان سلوک این عرفا، آنکه اولاً اینان همگی به مقام نور طامس (بی‌خویشتنی) و موت اصغر (فنای فی‌الله) نائل آمده‌اند و بدین‌ترتیب اصحاب سلوک نورانی‌اند و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

عروج، شهود و پیوستن به عالم انوار جان‌مایهٔ حکمت آن‌هاست. ثانیاً این اشخاص چه در ساحت اسطوره‌ای و چه در بعد تاریخی، از نوعی شهریاری روحانی و پیشوایی معنوی برخوردارند که سهروردی وجه این فرمانروایی را بهره‌مندی آنان از موهبت کیان خرّه یا نور سکینه می‌انگارد.

اما وجوه افتراق و امتیاز این دو شاخه از حکمت، آن است که در جانب شرقی، حکمت ذوقی غلبه دارد و عرفان در این حوزه بیشتر رنگ و بویی عملی یافته، چنان‌که جلوات آن را می‌توان در بیان رمزی آن‌ها و عبارات شطاحانه‌شان و نیز اقبال به مشی و مرام فتوت و جوانمردی در میان آن‌ها مشاهده کرد؛ حال آنکه در جانب غربی، حکمت بحثی و ادله و برهان نمود بیشتری دارد و توجه به علومی چون نجوم و کیمیا محوریت یافته است. به‌طورکلی می‌توان خصیصهٔ بارز خمیرهٔ فیثاغوری را در صبغهٔ عقلانی و نظری آن توصیف کرد. نکتهٔ شایان درنگ آنکه شیخ اشراق سرِ آن دارد که از حکمتی جامع این هر دو پرده بردارد و اساساً در حکمت اشراق و سازوکار نورمحور او هم بُعد ذوقی و عملی و هم جنبهٔ نظری و برهانی به‌مثابهٔ تار و پود حکمت وی بر هم تنیده شده‌اند و چه‌بسا طرح این تبارنامهٔ تمثیلی- تاریخی ازسوی او به منظور تفهیم وجود این عناصر برجسته در حکمت اشراق صورت گرفته است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اوستا (aži-dehāka) و پهلوی (azdahāg)، فارسی اژدها و ضحاک که در اوستا (یسن ۱۱، بند ۶) از آن مخلوقی دیوسیرت اراده می‌شود. ضحاک را بیوراسب (دارندهٔ ده‌هزار اسب) نیز خوانده‌اند. او اژدهایی است که می‌خواهد جهان را از مردمان تهی کند و ظاهراً تاحدی چنین می‌کند و بر زمین چیره می‌شود. اما سرانجام فریدون بر او می‌شورد و با او می‌ستیزد و از میانش برمی‌دارد. در ادبیات پهلوی، او مردی است تازی که به ایران می‌تازد، بر جمشید فائق می‌شود و پس از هزار سال سلطنت بد، سرانجام از فریدون شکست می‌خورد و به‌دست او در کوه دماوند زندانی می‌شود. در بند هجده فصل بیست *بندهش* آمده است که فریدون خواست ضحاک را بکشد اما اهورامزدا به او گفت: تو نباید او را اکنون بکشی، زیرا که زمین پر از مخلوقات موذی و مضر خواهد شد (بهار، ۱۳۸۱: ۱۹۱-۱۹۰).

۲. رام یشت، بند ۲۵-۲۴؛ ارت یشت، بند۲۴؛ آبان یشت، بند ۲۵-۲۳؛ گوش یشت، بند ۱۵-۱۲

۳. واژه «فرّ» در اوستا به صورت xarənah، و در کتیبه‌های هخامنشی (فارسی میانه) به صورت Farrah در ترکیب vindafarnā (به‌معنای دریافت‌کنندهٔ فرّه) به‌کار رفته است (نیولی، ۱۳۹۱: ۱۰۴؛ Bailey,

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

(1 ,1943 و برخی اوستاشناسان آن را با خور(خورشید) مرتبط دانسته و مشتق از ریشه اوستایی xvar به‌معنای خورشید و درخشیدن و نیز svàr به‌معنای آسمان و خورشید دانسته اند و برخی دیگر، آن را مشتق از ریشهٔ xvar اوستایی به‌معنای دریافتن و به‌دست آوردن انگاشته‌اند (Neberg, 1974, 221 ؛ مجتبایی، ۱۳۵۲: ۸۱؛ آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۵۱؛ Bailey, 1943, 3). در بررسی معنایی این واژه باید گفت که معنای اولیه فرّه یا خورنه در تفاسیر سنتی، شکوه، عظمت، تلألو و درخشش مرتبط با آفتاب و آتش در نظر گرفته شده است و در تحولات معناشناسی و معنای ثانویه ریشه‌شناسی می‌توان آن را با بهروزی، بخت (نیک) و عظمت (شاهانه) مرتبط دانست (نیولی، ۱۳۹۱: ۱۰۴)؛ اگرچه بیلی برخلاف این رأی، معتقد است که معنای اولیهٔ فرّه، مال و خواسته است که اکتساب آن، اسباب خوشبختی و آسایش صاحب فرّه را فراهم می‌آورد.

۴. فَر کیانی یا خرّهٔ کیانی، فرّی است که به شاهان فاضل و عادل داده می‌شود و درصورتی‌که به دادگری و خداشناسی نپردازند این فرّ از آن‌ها جدا می گردد و روزگار پادشاهی ایشان به‌سر می‌رسد. فرّ کیانی فروغی ایزدی است که چون بر دل کسی بتابد، از همگان برتر و برازندهٔ تاج و تخت می گردد و همواره بر دشمنان خود پیروز می‌شود (پورداوود، ۱۳۴۷: ج۲: ۳۱۵).

۵. «او را منادی عشق بخواند و او لبیک گفت و حاکم شوق مقدس او را فرمان داد و او فرمانبردار گشت. پدرش او را بخواند و شنید که او را می‌خواندش، پس درحالی‌که به‌سوی خداوند هجرت می‌کرد، او را اجابت نمود [و] در راه او سراسر ملک معمور را ترک گفت. و حکم محبت روحانی را با ترک نزدیکان و میهن امتثال کرد... درود بر او آن روز که مفارقت وطن کرد و به عالم علوی پیوست» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴: ۹۳).

۶. با چشم دلم خدای خویش را دیدم. از او پرسیدم: تو کیستی؟ گفت: تو هستم. خداوندا! درونم چنان مرا به تو رهنمون ساخت که من فانی شدم (حلاج، ۱۴۲۳: ۵۲).

۷. «شبی از شب‌ها که خورشید طالع بود، هرمس در معبد نور به نماز و دعا مشغول بود. در این میان، روشنایی صبح (عمود الصبح) پدیدار شد و هرمس زمینی دید که با شهرهایی که سخط و غضب الهی بر آن نازل شده بود، فرومی‌رفت و در ورطه‌ای نهان می گشت. آن‌گاه فریاد برداشت که ای پدر، مرا از ساحت همسایگان و یاران بد بَرهان! پس بدو ندا در دادند، به دستاویز شعاع، چنگ اندرزن و به بالاگرای تا به کنگره های عرش برآیی. پس به بالا گرایید، آن‌گاه زمین و افلاک را به زیر پای خویش اندر دید» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱: ۱۰۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

۸. Empedocles: در باب ترتیب تاریخی این افراد توجه می‌دهیم که بنابه دریافت شیخ اشراق از ترتب حکمای یونان که البته مسبوق به داده‌های تاریخی مورخان و عقایدنگاران اسلامی اعم از شهرستانی، ابن‌صاعد اندلسی، قفطی، شهرزوری و سایرین است، محدودهٔ حیات انباذقلس(امپدوکلس) پس از فیثاغورس تصور شده است؛ حال آنکه این امر نه‌تنها با مشهورات و مسلمات تاریخی سازگار نیست، بلکه بنابر تواریخ فلسفهٔ غرب، انباذقلس شاگرد مکتب فیثاغوری است و ازاین‌رو، ما این ترتیب تاریخی را برگزیده‌ایم.

کتاب‌نامه:

- ابن‌ابی اصیبعه.(۱۳۴۹)، *عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء*، به کوشش جعفر غضبان، محمود نجم آبادی، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌بلخی. (۱۳۷۴)، *فارسنامه*، توضیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن‌جلجل. (۱۳۴۹)، *طبقات الاطباء و الحکماء*، ترجمه و تعلیق محمدکاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌فاتک، مبشّر.(۱۳۸۷)، *مختار الحکم و محاسن الکلم*، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- ابن‌مهلب. (۱۳۷۸)، *مجمل التواریخ و القصص*، ویرایش سیف‌الدین نجم‌آبادی، زیگفرید وبر، آلمان: دوموندہ نیکارهوزن.
- ابن‌ندیم. (۱۳۵۰)، *الفهرست*، تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: اسدی.
- اسجستانی، ابوسلیمان. (۱۹۷۴)، *صوان الحکمة*، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، بنیاد فرهنگ ایران.
- اصفهانی، حمزه‌بن‌الحسن. (۱۳۴۰)، *تاریخ سنی ملوک و الانبیاء*، بیروت: منشورات مکتب الحیاة.
- *اوستا: کهن ترین سرودها و متن های ایران*. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: اساطیر.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶)، *زبان، فرهنگ و اسطوره (مجموعه مقالات)*، تهران: معین.
- بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد. (۱۳۸۰)، *تاریخ بلعمی*، تکمله و ترجمه تاریخ طبری، تصحیح محمدتقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوار.
- (۱۳۶۹)، *بندهش*، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۹)، *کیمیا: علم جهان، علم جان*، ترجمهٔ گلناز رعدی آذرخشی، پروین فرامرزی، تهران: حکمت.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگاه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

- بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد. (۱۳۵۲)، *آثار الباقیة عن القرون الخالیة*، به قلم اکبر داناسرشت، تهران: ابن‌سینا.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۴۷)، *یشت‌ها*، ج۲.تهران: کتابخانه طهوری.
- حلاج. (۱۴۲۳)، *دیوان الحلاج*، شرح و تحقیق هاشم عثمان، بیروت: موسسه الاعلمی.
- (۱۳۵۵)، *داستان دینیک*، ویراستهٔ تهمورس دینشاجی انکلساریا، به‌کوشش نوابی، طاووسی، *گنجینهٔ دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی*، مؤسسه آسیایی دانشگاه شیراز، چاپ دوم. شماره ۴۰.
- (۱۳۶۷)، *روایت پهلوی*، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سرّاج طوسی، عبدالله. (۱۹۱۴)، *اللمع فی التصوف*، به‌کوشش نیکلسون، لیدن.
- سهروردی، یحیی‌بن‌حبش. (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به‌تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴)، *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران: سخن.
- شهرزوری، محمدبن محمود. (۱۳۸۴)، *نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکما)*، ترجمه مقصودعلی تبریزی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن‌عبدالکریم. (۱۳۵۸)، *توضیح الملل*، ترجمهٔ مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح رضا جلالی، تهران: نائینی.
- عالیخانی، بابک. (۱۳۸۹)، توحید هند وایرانی، *پژوهشنامه عرفان*. سال دوم. شماره سوم، ص ۸۳- ۱۰۵.
- عطار، محمدبن ابراهیم.(۱۳۸۹). *تذکرة الاولیاء*، بررسی، تصحیح متن و توضیحات از محمد استعلامی، تهران: زوار.
- قفطی. (۱۳۷۱)، *تاریخ الحکماء*، به کوشش بهین دارائی، تهران: دانشگاه تهران.
- کربن، هانری. (۱۳۶۳)، *آئین جوانمردی*، ترجمهٔ احسان نراقی، تهران: نشر نو.
- ـــــــــــ .(۱۳۹۰)، *اسلام در سرزمین ایران: سهروردی و افلاطونیان ایران*، ترجمهٔ رضا کوهکن، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- گاتری، دبلیو.کی.سی. (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان، فیثاغورس و فیثاغوریان*، ج۷، ترجمهٔ مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- گاتلیب، آنتونی. (۱۳۸۴)، *رؤیای خرد، تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس*، ترجمهٔ لی‌لا سازگار، تهران: ققنوس.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

- گورمن، پیتر. (۱۳۶۶)، *سرگذشت فیثاغورث*، ترجمهٔ پرویز حکیم هاشمی، تهران: مرکز.
- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۹)، *فتوت در کشورهای اسلامی*، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران: روزبه.
- مجتبایی، فتح‌الله. (۱۳۵۲)، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۶)، سهروردی و فرهنگ ایران باستان، *فصلنامه اشراق*، سال دوم. شماره ۴ و ۵. ۳۷-۴۴ .
- محمدبن منور. (۱۳۶۱)، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، تهران: امیرکبیر.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۶۲)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی‌بن‌الحسین. (۱۳۶۳)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، قم: منشورات دارالهجرة.
- مقدسی، مطهربن‌طاهر. (۱۳۷۴)، *آفرینش و تاریخ*، مقدمه و ترجمه شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- (۱۳۶۴)، *مینوی خرد*، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران: توس.
- نیولی گراردو. (۱۳۹۱)، فرَ / فرَه، ترجمهٔ سعید انواری و سپیده رضی. *هفت آسمان*. شماره ۵۳. ۱۰۱-۱۱۸.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۶۸)، *تاریخ ملی ایران، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی، پژوهش دانشگاه کمبریج*، ج۳. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- Bailey, Harold Walter. (1943), *Zoroastrian Problems in the ninth – century books*, Oxford the clarendon press.
- (1911), *Dinkard*, Edited by Dhanjishah Mehrjibhai Madan, Ganpatrao Ramajirao sindhe: Bambay.
- Dunbabin.T.J. (1948), The western Greek, Oxford: clarendon press.
- Dinkard, (1911) ,
- Neberg, H. S.(1974), *A Manual of Pahlavi*, Vol2, Wiesbaden.
- Zakeri, Mohsen. (1995), *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society, the origin of "Ayyaran and futuwwah"*, Harrasewis .

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]