

خوانشی اشرافی از بازتاب اندیشه‌های زروانی در حکمت فیثاغوری (مطالعه موردی: موقعیت کیهان‌شناسی فرکیدس)

زهرا زارع*

چکیده

پژوهش پیش رو، با هدف تبیین جایگاه فرکیدس سیروسی در مقام یکی از آموزگاران اثرگذار بر فیثاغورس- در سنت فلسفی پیشاسقراطی، به بررسی عمیق پیوندهای ماهوی میان اندیشه‌های وی با تعالیم زروانی میپردازد. این نوشتار با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و اتکا به مطالعات کتابخانه‌یی گسترده، همراه با تحلیل‌های تطبیقی مستند و استناد به قرائن تاریخی معتبر، به مقایسه دقیق مؤلفه‌های بنیادین اندیشه فرکیدسی شامل کیهان‌شناخت الهی با محوریت نقش کرونوس (زمان)، مفهوم هپتامیخوس بمثابه ساختار کیهانی، و آموزه جاودانگی روح- با مبانی توحید زروانی، بویژه در پرتو خوانش اشرافی حکمت سهروردی پرداخته است. یافته‌های تحقیق حاکی از آنست که فرکیدس، در مقام نخستین فیلسوف پیش‌سقراطی که نظام کیهان‌شناختی منسجمی را صورت‌بندی نمود، عمیقاً متأثر از جریانهای فکری شرقی، بویژه باورهای زروانی بوده است. این تأثیرپذیری ژرف، از طریق وی به حکمت فیثاغوریان منتقل شده و در شکلگیری بنیادهای فکری مکاتب متأخر فلسفی یونان نقش‌آفرینی کرده است. این نوشتار، با نقد و تصحیح برخی آراء ناصواب پیشین در این حوزه

۵

* استادیار پژوهشکده مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران؛ z.zare@richt.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۱۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1404.16.1.5.9

و با ارجاع مستقیم به مستندات تاریخی، و نیز بررسی محتوایی دقیق آراء بازمانده از فرکیدس، او را بمثابة یک حلقه واسطه کلیدی و تا حد زیادی مغفول، در انتقال مفاهیم بنیادین از توحید زروانی به حکمت فیثاغوری معرفی میکند. بدینسان، این پژوهش میکوشد از رهگذر کشف این ارتباط دیرینه، سهمی در غنابخشی به ادبیات حوزه سهروردی‌پژوهی و نیز تبیین هرچه شفافتر ارتباط وثیق و تاریخی میان حکمت خسروانی ایران باستان و حکمت فیثاغوری، ایفا نماید.

کلیدواژگان: حکمت فیثاغوری، حکمت اشراق، آیین زروانی، فرکیدس، هپتامیخوس.

* * *

مقدمه

شیخ شهاب‌الدین سهروردی و حکمت اشراق وی را با پرده برداشتنش از دو پروژه جمع‌میشناسیم: نخست، جمع میان حکمت ذوقی (شهودی) و بحثی (برهانی)؛ دوم، جمع میان حکمت ایران و یونان، یا بتعبیر خود او، جانب شرقی (خمیره خسروانی) و جانب غربی حکمت (خمیره فیثاغوری)، آنهم در بوم و زمینه اسلام. نقطه ثقل این جمع‌الجمع نزد اشراقیان را «خمیره مقدسه ازل» باید دانست که سرچشمه تمامی حکمت‌هاست و حکمت بابل و مصر و هند و ایران و یونان را با رشته پیوندی نامرئی و ناگسستنی، همچون شاخه‌های درختی تنومند بهم پیوند داده و هر گونه جدال و اختلاف را از میان حکما برداشته و تعادل و توازنی بدیع بدست داده است. این درخت تنومند حکمت که ریشه در «خمیره مقدسه ازل» دارد، در دو جانب شرقی و غربی عالم شاخه‌گستری کرده و شیخ‌اشراق، خود را وارث آن میداند و حیات خود را وقف طرح عظیم احیای این خمیره کرده است. وی در تبارنامه اشراقیان و در تبیین شاخه‌گستری شجره حکمت ازل، از حکمای دو جانب شرقی و غربی حکمت یاد کرده و در توصیف این تبارنامه اشراقی در کتاب مطالعات، از هرمس والد الحکما در صدر جانب غربی

۶



سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

حکمت و پس از آن، از اسقلیوس نام برده که بگواهی منابع تاریخی، شاگرد هرمس بوده است و پس از او، از فیثاغورس و انبازقلس و افلاطون بعنوان حکمای متأله جانب غربی حکمت یاد کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۵۰۳).

اما در میان این حکما، شیفتگی سهروردی به فیثاغورس بسی بیش از دیگران - و حتی افلاطون - بوده، تا آنجا که خمیره جانب غربی را از نام او وام میگیرد و با آنکه افلاطون نزد وی قدری عظیم و شأنی بس والا دارد و در کتاب تلویحات، او را «عظیم الحکمه» و «افلاطون الالهی»، و در حکمة الاشراق، «امام الحکمة و رئیسها» میخواند و او را متوغل در حکمت بحثی و ذوقی میداند (همان: ۷۴، ۱۱۱، ۱۱۲؛ همان: ۲/۱۰)، اما جانب غربی حکمت را نه خمیره افلاطونی، که «خمیره فیثاغوری» مینامد. امروزه تأثیرپذیری فراوان افلاطون و امپدوکلس، و دیگر حکمای تبارنامه اشراقیان از تعالیم فیثاغوری، بر محققان امری مسلم و مبرهن است و فیثاغورس و آراء وی از منظر شیخ اشراق، بمتابه سرحلقه اتصال میان سنت اسطوره‌یی و فلسفی در جانب غربی حکمت مطمح نظر بوده است.

ذکر این نکته نیز ضروری است که سهروردی در عین جمع حکمت ایران و یونان، احیای حکمت فرس را مد نظر داشته و از نمونه‌های فراوان احیای تعالیم معانی در آثار وی که بگذریم، در رساله کلمة التصوف آشکارا بیان کرده است که:

در ایران باستان، امتی بودند که قائل به حق بودند. اینان حکمای فاضلی بودند که نباید آنان را با مجوسان اشتباه کرد. من حکمت شریفه نوریه آنان را که ذوق افلاطونی و اسلاف او نیز بر آن گواه است، در کتاب حکمة الاشراق زنده کرده‌ام و هیچکس پیش از من، به چنین کاری مبادرت نکرده است (همان: ۴/۱۲۸).

از اینرو، مسئله اصلی این پژوهش حول این محور می‌گردد که چه نسبتی میان حکمت نوریه شریفه ایرانی با اسلاف افلاطون برقرار است و برای فهم دقیقتر این امر، در نوشتار حاضر بر تعالیم فیثاغوری و بطور خاص، بر خاستگاه و ریشه‌های تاریخی و ماهوی این تعالیم متمرکز شده‌ایم.

بیان مسئله

اگرچه سنت فلسفی یونان باستان، بویژه در دوره پیشاسقراطی، همواره مورد توجه پژوهشگران بوده، اما برغم تحقیقات گسترده، جایگاه و تأثیر متقابل حکمت‌های شرقی و غربی در شکلگیری این اندیشه‌ها، بویژه در مورد شخصیت‌هایی مانند فرکیدس سیروسی، آموزگار فیثاغورس، همچنان نیازمند تبیین‌هایی عمیق‌تر و مستندتر است. بسیاری از مطالعات، بدلیل تمرکز صرف بر خاستگاه‌های یونانی یا سوگیری‌های روش‌شناختی، از بررسی دقیق پیوندهای احتمالی با تعالیم شرقی، بویژه آیین زروانی، غفلت ورزیده‌اند و برخی با تصورات نادرست از طریقه عرفای زروانی، امکان تأثیرپذیری فرکیدس از مبانی توحید زروانی را بعید شمرده‌اند. این خلأ پژوهشی سبب شده نقش فرکیدس، بمنزله حلقه واسطی میان توحید زروانی و حکمت فیثاغوری، در لابلای سطور تاریخی پنهان بماند.

بطور خاص، پیوندهای عمیق میان کیهان‌شناخت فرکیدس (بویژه مفهوم هیتامیخوس و جایگاه زمان بمثابة اصل ازلی آغازین) و مبانی توحید زروانی، کمتر مورد تحلیل تطبیقی و مستند قرار گرفته است. حکمت اشراق سهروردی، که خود بر پیوند حکمت جانب شرقی و غربی تأکید دارد، میتواند چارچوبی ارزشمند برای فهم ایندست قرابت‌های فکری و فلسفی فراهم آورد و بهمین دلیل، در پژوهش حاضر از نظرگاه اشراقیان به این مقولات نگریسته‌ایم. بنابراین، مسئله این پژوهش نه تنها تبیین این خلأ دانشی، بلکه ارائه تحلیلی تطبیقی و مستند برای بررسی این فرضیه است که آیا میتوان قرائن معناداری بین مؤلفه‌های اندیشه فرکیدسی و مبانی زروانی یافت؟ در این راستا، نوشتار حاضر از منظری نوآورانه بهره میگیرد و آن، استفاده از حکمت اشراق سهروردی بعنوان چارچوبی نظری برای فهم بهتر این پیوندهای فرامتنی و غنی‌سازی تحلیل‌هاست.

پیشینه تحقیق

تأثیر آشکار تعالیم مغانی بر آراء فیثاغورس و اتباعش، یعنی انبازدلس و افلاطون، موضوعی است که بسیاری از مورخان باستانی یونان و اندیشمندان شرقی و غربی بر آن صحنه نهاده‌اند. در این مجال اندک ما تنها به چند نمونه بسنده میکنیم. مارتین لیچفیلد وست در پژوهشی با عنوان فلسفه یونانی متقدم و مشرق زمین (West, 1971)، آنتوان هرمان



کروست (۱۹۸۰) در مقاله «تأثیر تعالیم زرتشتی بر افلاطون، ارسطو و بطور کلی فلسفه یونان» (Chroust, 1980)، مارینا نیکولایونا وُلَف (۱۳۹۳) در کتاب فلسفه یونانی متقدم و ایران باستان، و بسیاری محققان دیگر، درباب این پیوندها سخن گفته‌اند و زوایای گوناگون تاریخی و فرهنگی و سیاسی آن را از نظر گذرانده‌اند. در میان مورخان مسلمان نیز طبقات‌الاطباء ابن‌جلجل (۱۴۰۵: ۸۲)، تاریخ‌الحکماء قفطی (۱۳۷۱: ۳۴)، و عیون‌الانباء ابن‌ابی‌اصیبه (۱۳۴۹: ۱/ ۱۲۴) در زمره منابعی هستند که از تصرف ممالک روم و یونان در دست ایرانیان و دولت پارس خبر داده‌اند و این شواهد بر مناسبات و فرایند تأثیر و تأثرات میان این دو فرهنگ صحنه می‌گذارد.

گذشته از این مباحث، مطالعه و بررسی پیشینه پژوهشهای مرتبط با مفهوم «زروان» و تجلی آن در سنتهای فکری گوناگون، نشان می‌دهد که این مفهوم بعنوان یکی از بنیادترین مفاهیم در حکمت باستانی ایران، همواره مورد توجه محققان حوزه ادیان ایران باستان، فلسفه، عرفان تطبیقی و ادبیات فارسی قرار گرفته است. پیشینه تحقیق در این زمینه را میتوان در چند محور اصلی دسته‌بندی نمود:

پژوهشهای مربوط به زروان در متون باستانی و مطالعات ایران‌شناسی:

ایران‌شناسان بزرگی همچون والتر برونو هنینگ، رابرت چارلز زرنر و مری بویس به مطالعه جایگاه زروان در متون کهن ایرانی از جمله اوستا، متون پهلوی و نیز منابع یونانی پرداخته‌اند. این محققان با استناد به شواهد تاریخی، در برخی از شاخه‌های آیین زرتشتی، زروان را «خدای زمان» یا «اصل ازلی زمان» دانسته‌اند. همچنین، مرجان کیوانپور (۱۴۰۰) در مقاله «نگاهی به فلسفه و اسطوره زروان و بررسی کیهان‌شناخت زروانی بر اساس سه متن پهلوی» به تحلیل دقیق کیهان‌شناسی زروانی بر اساس متون بندهش، گزیده‌های زادسپرم و مینوی خرد پرداخته و ابعاد فلسفی این کیش را بررسی نموده است.

۹

تحقیقات در حوزه تأثیرپذیری عرفان و فلسفه اسلامی از آموزه‌های زروانی:

برخی از پژوهشگران داخلی و خارجی، از جمله هانری کربن، سید حسین نصر و غلامحسین ابراهیمی دینانی، به تأثیرپذیری حکمت اشراق و عرفان اسلامی از مفاهیم باستانی ایران از جمله زروان اشاره کرده‌اند. در این راستا، حمیدرضا اردستانی رستمی (۱۳۹۲) در مقاله «زروان در عرفان: بررسی مقوله زمان در ادبیات صوفیانه» به مطالعه نشانه‌های اندیشه

زهره زارع؛ خوانشی اشراقی از بازتاب اندیشه‌های زروانی در حکمت فیثاغوری ...



زروانی در عبارات کلیدی متصوفه پرداخته و نشان داده که چگونه این مفهوم در عرفان اسلامی بازتاب یافته است.

مطالعات مربوط به بازتاب زروان در ادبیات فارسی: بازتاب اندیشه‌های

زروانی در متون ادبی فارسی نیز مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. معصومه کریمیان (۱۳۸۷) در مقاله «بنمایه‌های تفکر و فلسفه زروانی در شاهنامه فردوسی» به واکاوی جلوه‌های تقدیرباوری در شاهنامه پرداخته است. علاوه بر این، امید گل‌عنبری و امیرعباس عزیزی‌فر (۱۳۹۹) در مقاله «بازتاب باورهای زروانی در قصه‌های عامیانه مکتوب ایرانی» به تحلیل مؤلفه‌های زروانی مانند سرنوشت محتوم، اسطرلاب‌نگری، و اعداد رمزی- در این متون پرداخته و نشان داده‌اند که این باورها تا چه حد در ادبیات عامه نفوذ کرده است. پژوهشهای خاص در باب مفهوم زمان: مریم اسدیان و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «نسبت دهر و زمان در نظرگاه افضل‌الدین کاشانی»، با بررسی ریشه‌های باستانی دیدگاه افضل‌الدین، بویژه به پیوند آن با طریقت زروانی اشاره داشته و با اتخاذ رویکردی اشراقی، مفهوم فلسفی و عرفانی زمان را تبیین کرده‌اند.

با وجود پژوهشهای ارزشمند یادشده که به بررسی زروان در حوزه‌های ایران‌شناسی، عرفان اسلامی و ادبیات فارسی پرداخته‌اند، پژوهشی که بطور خاص به بازتاب مؤلفه‌های زروانی در فلسفه یونان، بویژه در اندیشه حکمای پیشاسقراطی و بطور خاص فرکیدس سیروسی پردازد، انجام نشده است. این مقاله با تمرکز بر این خلأ پژوهشی بنیادین، درصدد است با تحلیل تطبیقی آراء فرکیدس و مبانی زروانی، نقش او را بعنوان حلقه واسطی میان حکمت شرق و غرب تبیین کند و گامی جدید در گسترش مرزهای دانش در حوزه تاریخ فلسفه تطبیقی بردارد.

فیثاغورس و فرکیدس

۱۰

فیثاغورس، حیات و تعلیمات وی، مانند بسیاری از شخصیت‌های بزرگ تاریخ، در میان روایات و افسانه‌پردازیهای فراوان و گاه متناقض، پوشیده و دور از دسترس است و ریشه این مسئله را نه تنها بسبب اندک بودن اطلاعات تاریخی موثق، بلکه باید در روحانیت و تأله او و نیز رمزی و اشاری بودن آموزه‌های این حکیم یونانی جست. در



تبارنامه حکمی اشراقیان، فیثاغورس در صدر اساطین حکمت و در زمره حکمای ذوقی (شهودی) قرار گرفته است؛ هرچند در جانب غربی حکمت از او یاد میشود (پازوکی و زارع، ۱۳۹۶). ردپای این نگرش ذوقی فیثاغورس را براحتی در منابع اولیه میتوان یافت. آمونیوس مجعول در اینباره مینویسد: «سخنان حکیم فیثاغورس ساموسی، تنها بر مبنای برهان نظری [حکمت بحثی] نیست، بلکه از معرفتی روحانی نسبت به عوالم و مافیها برمیکخیزد» (Pseudo-Ammonius, 1989: p. 14:1) و فلاسفه یونانی مانند یامبلیخوس، حکیم نوافلاطونی و شاگرد فروریوس، بر علقه او به کشف و شهود که حاصل شاگردی وی نزد حکمای مصری و کلدانی بود و نیز شیوه زاهدانه و پرهیزگارانۀ زندگیش تأکید میورزند (Walbridge, 2000: p. 68).

بر اساس گزارشهای تاریخی، فیثاغورس ۲۲ سال در مصر زندگی کرد و تعالیم سری و باطنی کاهنان مصری را فراگرفت و وقتی کمبوجیه، پادشاه ایران، مصر را تصرف کرد، فیثاغورس بعنوان اسیر از آنجا بیرون برده شد و به بابل رفت و در آنجا علوم بابلی و مغانی را آموخت (Ibid, pp. 57-58). نباید فراموش کرد که منابع کهن مطالعه فیثاغورس، یعنی آثار دیوگنس لائرتیوس، فروریوس، یامبلیخوس و پلوتارک و نیز پژوهشگران متأخری از جمله پیتر گورمن (۱۳۶۶: ۴۴ و ۶۷-۶۱)، برغم رویکردهای ضدایرانی‌یی که از او سراغ داریم، مارینا نیکولایونا ولف (۱۳۹۳: ۱۴۹-۱۴۷) و بسیاری دیگر از مورخان، ضمن تأکید بر قطعیت سفر فیثاغورس به مصر، بر سفر او به ایران نیز صحه گذاشته، سفر به این دو منطقه و تماس یونانیان با آنها را همچون تجربه‌یی روزانه و امری عادی میدانند و هرگونه شک و تردید را از خاطر پژوهشگران میزدایند. گاتری در این باب میگوید: یونانیان بسیار تمایل داشتند که نخستین فیلسوفانشان را شاگردان شرقیان بدانند، و این امر دو دلیل داشت: اول، بدلیل قدمت و حکمت مرموز آن، که بدان وسیله همواره همسایگان غربی را جذب کرده بود، و دوم، برای اینکه در دوره یونانی‌مآبی و یونانی-رومی زمان آنها، تلفیق بین یونانی و شرقی که در آن، فلسفه میرفت تا در دین و عرفان ناپدید شود، بواقع در دستور روز بود. کلمنت اسکندرانی از ستایش مجوس پارس (مغان) نزد فیثاغورس خبر داده و سیسرون و دیوگنس لائرتیوس بر سفر او به ایران صحه گذاشته‌اند و این عبارت فروریوس در زندگینامه فیثاغورس

هرگونه شک‌ورزی را در اینباره ابطال میکند: «فیثاغورس بیش از هر چیز در باب حقیقت تعلیم کرد، زیرا این تنها راه تشبیه به باری است. او از مجوس آموخته بود که جسم خدا، که مجوس [=مغان] اهورامزدا مینامند، شبیه نور، و روحش حقیقت است» (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۸۶-۱۸۹).

بهر حال، مسئله پیوند و مناسبات سیاسی میان ایران و یونان که موجبات تأثیر و تأثر چشمگیر عناصر این سنتها بر یکدیگر را فراهم آورده، همواره مورد تأکید مورخان و محققان بوده است. اشارات متعدد افلاطون در رساله‌های خویش به این ارتباط، گواهی روشن بر این مدعاست؛ چنانکه گزنفون در کوروش‌نامه به تأثیرپذیری افلاطون از فیثاغورس اشاره کرده و هر دو فیلسوف را شاگردان زردشت میخواند. او معتقد است آنچه فیثاغورس از زردشت دارد، آن را افلاطون با واسطه و بطور غیرمستقیم از زردشت دارد (گزنفون، ۱۳۸۸: ۶۴). همچنین مدارک و مستندات موثق تاریخی یونان، از جمله آثار مورخانی چون دیوگنس لائرتیوس، فروریوس و یامبلیخوس، گواه بر سفر فیثاغورس به ایران است (گورمن، ۱۳۶۶: ۶۷-۶۸). در میان منابع اسلامی نیز ابن‌فاتک و پس از او، ابن‌ابی‌اصیبه بر ارتباط فیثاغورس با بزرگان و رؤسای کلدانی در بابل تأکید کرده و بر شاگردی او نزد زراباط (زاراتاس در گزارش مورخان غربی)^(۱) گواهی داده‌اند:

زرابط چشم او را با بایسته‌های صدیقان بینا کرد و با سماع الکیان، یعنی علم طبیعت، او را شنوا نمود. زراباط، اوائل هر چیز را به او تعلیم داد، لذا حکمت فیثاغورس بر سایر حکمتها ترجیح یافت و بوسیله او راه ارشاد مردم پیدا شد و به آن وسیله مردم از راه خطا منصرف گردیدند، زیرا فیثاغورس از هر علمی بمیزانی که در هر امتی در هر جا بود، بهره‌مند شد (ابن‌فاتک، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۲۷؛ ابن‌ابی‌اصیبه؛ ۱۳۴۹: ۱/ ۹۲-۹۳).

با وجود این قرائن مستند تاریخی، بنظر میرسد سهروردی با درک قرابت آموزه‌های فیثاغوری با تعالیم شرقی و خسروانی، هوشمندانه و از سر فراست، این خمیره را بنام وی، «خمیره فیثاغوری» نام نهاده، حال آنکه میدانیم تأثیر تعلیمات دیگر حکمای یونان همچون افلاطون بر سهروردی کمتر از فیثاغورس نیست.

از دیگر تعالیم فیثاغوری که با ساختار دو نیروی توأمان در سنت مغانی تطابق دارد، میتوان به باور به «حد» (خیر)^۱ و «نامحدود» (شر)^۲ بمثابة دو اصل متضاد که جهان بوسیله آنها بوجود می‌آید، اشاره کرد (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۱۱). از منظر فیثاغوریان، «این مفاهیم توأمان (محدود و نامحدود) از راه مفاهیم فرد و زوج علم حساب بر اعداد تأثیرگذارند. «نامحدود» بنوعی با زوج مطابق است، و «محدود» با اعداد فرد مرتبط است. فرد و زوج در ترکیب با هم، عدد «یک» را شکل میدهند و تمام اعداد دیگر از عدد یک بوجود آمده‌اند» (گاتلیب، ۱۳۸۴: ۵۷-۵۸). اگر این قرائن را با مستندات پیش‌گفته مبنی بر شاگردی فیثاغورس نزد فرکیدس زروانی، در کنار هم قرار دهیم و به آنها این سخن دیوگنس لائرتیوس را بیفزاییم که «بنابر رأی فیثاغوریان، اصل تمام چیزها، «واحد یا مونا» است و از این واحد، مثنی یا دوگان نامتعینی پدید می‌آید که بعنوان جوهر مادی واحد، که علت است، عمل میکند؛ از واحد و دوگان نامتعین، اعداد نشئت می‌یابند؛ از اعداد، نقاط؛ از نقاط، خطوط؛ از خطوط، اشکال ساده؛ از اشکال ساده، اشکال صلب؛ از اشکال صلب، اجسام محسوس پدید می‌آیند» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۳۵۲-۳۵۳)، آنگاه میتوان تجلی توحید زروانی را در آراء فیثاغوریان ادعا نمود. توضیح آنکه، مونا فیثاغوریان با زروان مطلق (لا بشرط مقسمی) و دوگان نامتعین، با توأمان زروانیان، یعنی مینوی نیک و مینوی بد که از اصل یگانه‌یی برآمده‌اند، مطابق است.

سخن گفتن از «کاکوس دایمون» یا روح بد (اهریمن)، الوهیت آتش و استفاده از البسه شرقی مانند شلوار، از دیگر مواردی است که قرابت مشی و اندیشه فیثاغورس با سنت مشرقی را نشان میدهد (گورمن، ۱۳۶۶: ۲۸، ۱۴۸ و ۱۹۴) و از سخن ایزوکرآتس^۳، خطیب آتنی سده پنجم پیش از میلاد، مبنی بر اینکه «فیثاغورث نخستین کسی بود که شاخه‌های دیگر فلسفه یا بتعبیر یونانیان، «فلسفه دیگر» را معرفی نمود» (همان: ۶۳)، میتوان دریافت که پذیرفتاری وی از حکمت مشرقی نقطه عطفی در تاریخ فلسفه یونان بشمار میرود.

1. Peras
2. aperion
3. Isocrates



مارینا ولف که در کتاب فلسفه یونانی متقدم و ایران باستان میکوشد بنحوی روشمند تأثیر سنت ایرانی بر اندیشه فلاسفه یونانی را بتصویر بکشد، به شباهت فراوان عقاید فیثاغوریان با باورهای ایرانی اشاره کرده و این قیاس را در سه حوزه دنبال میکند: نخست، باور فیثاغورس به خرد و علم الهی، سپس، جهان‌شناسی مبتنی بر دوگانه نور و ظلمت، و سرانجام، توجه به عدالت که از اجزاء نظم خاص عالم است (ولف، ۱۳۹۳: ۱۵۱-۱۵۰). ما در این مجال کوتاه در پی آن نیستیم که به شرح سوانح حیات و آراء فیثاغورس و پیروانش پردازیم و وجوه گوناگون احتمال تأثیرپذیری وی از حکمت شرقی را بکاویم، بلکه درصددیم تأملی در مستندات موجود دال بر شاگردی او نزد فرکیدس زروانی بیفکنیم و بکمک تعالیم اشراقی، به تبیین مماثلتها میان تعلیمات زروانی و اندیشه این حکمای اشراقی پردازیم و راه را برای مطالعات عمیقتر در شاخه غربی حکمت هموارتر سازیم.

با آنکه درباره اساتید و دوره تعلیم فیثاغورس اطلاعات اندکی در دست است، تمام زندگینامه‌های باستانی در این موضوع اتفاق نظر دارند که فیثاغورس در عنفوان جوانی با سه تن از معروفترین فلاسفه ایونی زمانه‌اش، یعنی فرکیدس اهل سیروس یا سیرا، تالس ملطی و آناکسیمندر ملطی ارتباط داشته و ارادت وی به فرکیدس که از کهنترین حکمای پیشاسقراطی بوده و رغبت بسیار به حکمت مشرقی داشته است، بیش از سایرین بوده است. بتعبیر گورمن،

فیثاغورس نسبت به فرکیدس وابستگی همیشگی داشت، چراکه هر دوی آنها متمایل به عرفان بودند و پیوند عمیقی با مدیریت شرقی و حکمت مشرقی داشتند. ترکیب اسطوره و منطق، حکمت الهی و فلسفه را میتوان در فرکیدس ملاحظه کرد. تأثیر اصلی بر آراء فیثاغورس درمورد تناسخ ارواح، و اصول یادآوری از زندگی گذشته یا دانشی که از طریق دنیای اعداد بدست می‌آید را فرکیدس نهاد. اندیشه تناسخ تلویحاً متضمن اعتقاد به جاودانگی روح است، هرچند الزاماً همراه آن نیست و گفته میشود فرکیدس در این اعتقاد شریک بوده است. فرکیدس همچنین نویسنده برجسته آثار اساطیری و ایزدشناختی بوده است که بدون شک، فیثاغورس را تحت تأثیر قرار داد (گورمن، ۱۳۶۶: ۳۷-۴۰).

همچنین در میان منابع دوره اسلامی میتوان از اثر ابن فاتک نام برد که بجز شاگردی فیثاغورس نزد زرباط (زاراتاس) از دیگر استادان او، از جمله قاراقودیس، حکیم سریانی، نیز یاد کرده است (ابن فاتک، ۱۳۸۷: ۱۲۹) که همان فرکیدس سیرایی مورد بحث ماست. ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که امپدوکلس نیز به حکمت رغبت فراوان داشت و به اعتقاد یگر، «وقتی امپدوکلس با بیان پرهیزگارانۀ خویش از الهه موسا (موز) - که تجسم حکمت است - طلب اعطاء دانش میکند، درونیتترین لایه‌های سرشت خود را مینمایاند که جوایف فهمیدن و تقدیس عالم پیرامونش و تأثیر متقابل نیروهای آن است» (یگر، ۱۳۹۲: ۲۲۳-۲۲۲). نکته شایان توجه آنکه، او را خویشاوند معنوی اپیمنیدس و فرکیدس، فیثاغورس و اونوماکریتوس، مردانی که در سایه روشن حکمت روحانی شرقی قرار دارند، دانسته‌اند (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۲). مارینا ولف، علاوه بر اینکه بنقل از یامبلیخوس در کتاب درباره زندگی فیثاغورسی، از امپدوکلس و پارمنیدس الثایی بعنوان افرادی فیثاغوری یاد میکند، توضیح میدهد که در سنت تاریخی-فلسفی یونان و روم باستان، فلسفه یونانی متقدم بنحوی منسجم و یکپارچه بسط و تکامل یافته است و تمام نمایندگان آن را میتوان بوسیله سلسله استادشاگرد به یکدیگر پیوند داد. وی در ادامه می‌افزاید، این فیلسوفان بنحوی از انحاء، با سنت ایرانی ارتباط داشته‌اند و آموزگاران شرقی در پیکره این انتقال دانش سهیم بوده‌اند (ولف، ۱۳۹۳: ۱۴۷-۱۴۵).

فرکیدس سیروسی

از فرکیدس^۱، حکیم اهل سیروس که گاه وی را در شمار حکمای سبعة یونانی دانسته‌اند (Schibli, 1990: p. 1)، در کتاب فیلسوفان یونان، شرح حال نسبتاً مبسوطی در دست داریم. وی فرزند باییس^۲ و شاگرد پیتاکوس بوده است (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۵: ۳۹۲). او اهل جزیره سیروس در آیزین^۳ بود و در دلوس^۴ وفات یافت (Walbridge, 2000: p. 57). این

1. Pherekydes of Syros
2. Babys
3. Aegean
4. Delos



زهره زارع؛ خوانشی اشرافی از بازتاب اندیشه‌های زروانی در حکمت فیثاغوری ...

حکیم پیش‌سقراطی «بگفته دیوگنس لائرتیوس در چهل و پنجمین دوره المپیک، یعنی بین سالهای ۵۹۷ تا ۶۰۰ پ.م دیده به جهان گشود» (گورمن، ۱۳۶۶: ۳۹).

و بر اساس گاهشماری مبتنی بر آپلودوروس^۱، المپیاد پنجاه و نهم (۵۴۴ پ.م) را سال شکوفایی فرکیدس گفته‌اند. از آنجاکه بگفته سیسرون^۲، او در زمان پادشاهی سرویوس تولیوس در روم (۵۳۵-۵۷۸ پ.م) زندگی میکرده است، با توجه به اینکه وقایع‌نگاران باستانی اوج فعالیت فرد را در سال چهارم زندگی تعیین می‌کردند، این امر به ما اجازه می‌دهد تا اوج فعالیت فرکیدس را در ۵۴۴ پیش از میلاد قرار دهیم (Schibli, 1990: p.1).

پلینی - گایوس پلینیوس سکوندوس (۷۹-۲۳۳ م)، نظامی، مورخ و طبیعی‌دان رومی - آشکارا شرح می‌دهد که فرکیدس اهل سیروس در زمان پادشاهی کوروش [۵۲۹-۵۵۹ پ.م]، نگاشتن حکمت به نثر را آغاز کرد (Schibli, 1990: p. 3; Kirk et.al., 1983: p. 49). در باب نحوه مرگ او اقوال متعدد گفته شده اما آریستوکسنوس^۳، شاگرد ارسطو، در اثر خود در باب فیثاغورس و مکتب وی، می‌گوید: فرکیدس در دلوس و توسط فیثاغورس به خاک سپرده شد (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۶۲). دیودور سیسیلی^۴ و فروریوس نیز چنین گزارشی بدست داده‌اند (Schibli, 1990: p. 9). گفته شده که بر سنگ‌نوشته مزار وی چنین نوشته شده بود: «من هر دانشی را که انسانی بدان دست تواند یافت، کسب کرده‌ام، با این حال به فیثاغورس بگو او از تمام مردم یونان سر است و بدین سبب بر من برتری دارد؛ این سخن کذب نیست» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۶۳).

حکایاتی از خرق عادات فرکیدس در آثار مورخان یونانی آمده، از جمله: پیشگویی غرق شدن کشتی در ساحل ساموس و نیز وقوع زلزله سه روز پیش از آن، و حتی پیشگویی زمان مرگ خویش و بخاک سپردنش. ایون خیوسی درباره او سروده است: «مزین به ارزشهای انسانی بود و متواضع بود. اگرچه مرده است، روح او به شادمانی زندگی می‌گذراند...» (همان: ۶۳-۶۲).

1. Apollodorus
2. Marcus Tullius Cicero (106 BC-43 BC)
3. Aristoxenus of Tarentum
4. Diodorus Siculus



نظر به اینکه سنت استادشاگردی نزد باستانیان یک رابطه شخصی لحاظ میشد، بنا بر گواهی آریستوکزانوس در کتاب زندگی فیثاغورس، باید گفت فرکیدس تأثیر بسزایی بر فیثاغورس داشت (Schibli, 1990: p. 13). فرکیدس، در میان یونانیان استادی نداشته است (ولف، ۱۳۹۳: ۱۴۴). ارسطو در مابعدالطبیعه بصراحت به قرابت اندیشه وی و مغان ایرانی اشاره کرده و مینویسد: «شاعرانی مانند فرکیدس و بعضی از دیگران که در تشریح جهان تنها به اسطوره توسل نمیجویند بلکه زبان شعر و زبان علم را بهم می آمیزند، آفریننده نخستین را «خیر اعلی» میدانند. مغان نیز چنین میگویند و از میان حکمای متأخر، کسانی از قبیل امپدوکلس و آناکساگوراس با آنان همداستانند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۶۵). نکته لطیف بحث اینکه، ارسطو آموزه مغان را با آراء پیش سقراطیان میسنجد و درواقع، همچون شیخ اشراق، رشته جانب غربی را مد نظر دارد و از خمیره فیثاغوری و امپدوکلس، حکیم اشراقی دیگر در تبارنامه اشراقیان در این رشته از حکمت یاد میکند. بگواهی دیوگنس، فروریوس و کلیمنت اسکندرانی، «او کتابهای سری فنیقیها را مطالعه نموده و نخستین کسی بود که ابدیت روح را پذیرفته است. دانشی را که از طریق دنیای نامرئی اعداد بدست می آید، فرکیدس بنا نهاد» (گورمن، ۱۳۶۶: ۳۹-۴۰). بهمین دلیل، با توجه به این نکته تاریخی که فنیقیه یکی از مهمترین ساتراپیهای غربی امپراتوری هخامنشی (۵۳۸-۳۳۲ پ.م) بشمار میرفت و نظر به نقش فنیقیها در نیروی دریایی هخامنشیان^(۲)، و نیز گواهی پلینی از همعصری فرکیدس با کوروش و بازخوانی مبانی زروانی در این زمان، فرضیه تأثیرپذیری فرکیدس از سنت مغانی قوت بیشتری میگیرد.

تعالیم فرکیدس

فرکیدس سیروسی (ع.پ.م)، از حکمای پیش سقراطی کمتر شناخته شده‌یی است که آموزه‌های کیهان‌شناختی و تعالیم الهیاتی، زمینه‌ساز شکلگیری اندیشه‌های فیثاغوری و اورفیه‌یی بوده است. اگرچه منابع دست اول درباره فرکیدس بسیار محدود است و آثار او در خلال گذر ایام از بین رفته، اما شواهد تاریخی نشان میدهند که او با ممزوج ساختن اسطوره و فلسفه، مسیر را برای نظام الهیاتی فیثاغورس هموار کرد. در این بخش، به بررسی مختصر آراء برجسته وی درباب خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته و

میکوشیم در تبیین فرضیه بازتاب این مفاهیم در فلسفه فیثاغوری و قرابت آنها با مبانی فلسفی-عرفانی زروانی گامی برداریم.

۱. کیهان‌شناخت الهی^۱

در تأیید جایگاه برجسته فرکیدس و نوآوری او در طرح مبانی الهیاتی، باید به نامه تالس به فرکیدس اشاره نمود که در آن، تالس وی را نخستین کسی دانسته که الهیات را برای مردم یونان شرح داده است (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۲۹). البته نظیر این گواهی را در سایر منابع کلاسیک یونانی نیز میتوان یافت. بعنوان نمونه، تئوپومپوس^۲، نویسنده و مورخ یونانی سده چهارم پیش از میلاد، نقل میکند که فرکیدس، اولین کسی بود که در باب طبیعت و خدایان نوشت و نخستین کسی بود که کتابی با درونمایه فلسفی به نثر نگاشت (Kirk, et.al., 1983: p. 49). بدین ترتیب پژوهشگران متأخر، مانند ارنست کاسیرر، آشکارا از نقش فرکیدس و سروده او یعنی تبارنامه خدایان^۳ در ایجاد بارقه‌های فکری و نضج گرفتن اندیشه‌های فلسفی درمورد مفهوم «زمان» سخن گفته‌اند. وی در این باب مینویسد: «تئوگونی فرکیدس در نیمه سده ششم پیش از میلاد، نخستین گام در این مسیر بوده و بنا بر اندیشه‌های فرکیدس -چنانکه دیوگنس از مقدمه کتاب وی گزارش کرده- خرونوس^۴ (زمان)، زاس^۵ (آسمان) و ختون^۶ (زمین) سه اصل ازلی هستند که تمامی هستی برآمده از آنهاست و آفرینش و عناصر پدید آمده از آن، حاصل «زمان» یا به بیان حکمت ایرانی، «زروان» است (Cassirer, 1969: p. 157). بنا بر رأی فرکیدس،

«خرونوس» مظهر زمان ازلی و علت اصلی آفرینش است و نسبت به سایرین، تقدم زمانی و فاعلی دارد و «زاس»، مظهر بعد فاعلی عالم است و «ختون»، مظهر بعد قابلی در فرایند آفرینش. بدین ترتیب، فرکیدس مفهوم فلسفی زمان را جایگزین گزاره نادقیق کائوس هزیود کرد (Kirk, et.al., 1971: p. 55)

۱۸

1. Theocosmology
2. Theopompus
3. *Theogonie*
4. Χρόνος/ Chronos
5. Ζάς/ Zas
6. Χθονία/ Chthonie



سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

او با نظریهٔ آفرینش از هیچ^۱ مخالفت ورزید. شییلی نیز با طرح بحث زاس و خرونوس در آغاز رسالهٔ کیهان‌شناخت فرکیدس، بر ابداع و نوآوری او در انتخاب این عناوین تأکید کرده و معتقد است این دو، نامها و هویت‌های جدید هستند در تضاد کامل با روایات هومری و هزیودی (Schibli, 1990: pp. 136-138). لازم به ذکر است که بنا بر رأی محققان، کاربرد عبارت «خرونوس» در ادبیات کهن یونان، هم از حیث فراوانی و هم از جهت مفهومی، محدود بوده است. «زمان» بعنوان مفهومی کیهان‌شناختی در قرن ششم پیش از میلاد، مفهومی بس پیچیده و نامأنوس بوده و این بدین معناست که فرکیدس بنوعی مبدعی نوآور بود و بگواهی پلوتارک، بکارگیری خرونوس که نزد یونانیان، رمزی از زمان بشمار می‌آمده است، احتمالاً از فرکیدس نشئت گرفته است (Schibli, 1990: p. 27; Kirk, et.al., 1983: pp. 55-56). این قرائن بخوبی نشان‌دهندهٔ آنست که سه اصل ازلی در کیهان‌شناخت فرکیدس، قرابتی با نظام فکری یونانی ندارد و فرضیهٔ خاستگاه زروانی آراء وی را قوت بیشتری میبخشد؛ ضمن آنکه میدانیم محققانی چون وست، وان در واردین و لیدف در زمرهٔ پژوهشگرانی هستند که تأثیر آیین زروانی بر فلاسفهٔ نخستین یونان را مسلم دانسته‌اند. بعنوان نمونه، وان در واردین بر این باور است که آموزهٔ فرکیدس تحت تأثیر تصورات زروانی دربارهٔ زمان شکل گرفته است (ولف، ۱۳۹۳: ۵۶). فرکیدس در تبیین مبانی کیهان‌شناختی خود، به تجزیه و تحلیل سه اصل ازلی کیهانی پرداخته که عبارتند از: خرونوس، زاس و ختونی. کرک و همکاران (Kirk, et.al., 1971: p. 56) در تحلیل این امر، مفهوم «خرونوس» را ماهیتاً با «زروان آکرانه» در سنت مزدایی قیاس کرده‌اند. این سه اقوم، نه‌تنها بمثابة رموزی در راستای تفسیر فلسفی آفرینش و نظم کیهانی شناخته میشوند، بلکه هر یک از آنها، در فرایند نظم‌دهی به جهان از جایگاهی ویژه برخوردارند. خرونوس، که نمودار «زمان» است، در نظام فکری فرکیدس اوصاف و ویژگی‌های منحصر بفردی دارد. او بعنوان خالق و آفرینندهٔ ساختار اولیهٔ کیهانی شناخته میشود و شأن ترکیب و سازماندهی عناصر جهان را برعهده دارد. نقش خرونوس در حفاظت از نظم کیهانی و مقابله با قوای مخرب و ویرانگر، بویژه در همکاری با زاس، بوضوح در

1. ex nihilo



کیهان‌شناخت فرکیدسی آشکار است. «زاس» در کیهان‌شناسی فرکیدس نقشی محوری ایفا میکند. او نه تنها حاکم آسمانها، بلکه بنیانگذار نظم کنونی جهان است. فرکیدس، با تأکید بر ابدیت و جاودانگی زاس، نشان میدهد که او بعنوان خالق و حافظ نظم کیهانی، رابط میان جهان ابدی و زمان حال است (Schibli, 1990: pp. 28-38). پروکلوس، زاس را همتای اِروس، ایزد عشق در یونان باستان، در نظرگاه اورفهی‌ها خوانده است (Kirk, et al., 1971: p. 62). سرانجام، اقنوم سوم،

ختونی، که در بسیاری از متون فلسفی، از او بعنوان زمین یا مادر طبیعت یاد میشود، در فلسفه فرکیدس بعنوان اصل بالقوه کیهان بشمار میرود. این اصل نه تنها بعنوان منبع قابلی کیهان، بلکه بعنوان عنصر تثبیت‌کننده‌ی از نظم طبیعت شناخته میشود. ارتباط ختونی با کرونوس و زاس در فرایند آفرینش جهان، نشان‌دهنده تعامل میان مبانی فیزیکی و متافیزیکی در کیهان‌شناسی فرکیدس است (Schibli, 1990: pp. 38-43).

اما در باب مطابقت آراء فیثاغوری با مبانی توحیدی عرفای زروانی‌مشرّب و فیثاغوری، باید اشاره کنیم که سنگ‌بنای آراء و اندیشه‌های فیثاغورس و پیروان او، مفهوم «عدد» است و «رموز فیثاغوری درمورد اعداد حسابی برای توضیح منشأ کیهان نیز بکار گرفته شده است» (گورمن، ۱۳۶۶: ۱۸۷). اساساً فیثاغوریان پیدایی جهان را بر اساس عدد، توصیف و ترسیم کرده‌اند. ارسطو گزارش میکند که ایشان بوضوح میگویند که همه چیز در آغاز از «واحد» [خرونوس به بیان فرکیدسی] پدید آمده است یا بهتر بگوییم، در آغاز فقط «واحد» بوده است... بدین‌سان واحد در آغاز گسترش یافت و چون همواره دارای امتداد بوده است، «دو» [زاس و ختونی در اندیشه فرکیدسی] از آن صادر شد. پس دو، نخستین شکل گسترش یا امتداد واحد است. سپس خط بمیان آمد و از حرکت خطها، سطوح و از حرکت سطوحها، اجسام پدید آمدند (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۰۴-۲۰۲).

سهروردی در المشارع و المطارحات در فصلی با عنوان «صدور کثیر از واحد»، در تبیین مسئله عقول طولی و عرضی و ارتباط آنها به آراء فیثاغورس استناد کرده و میگوید:

میان عقول و خصوصیات نوری لاهوتی آنها نسبت‌های عددی برقرار است، چنانکه حکیم فاضل‌الهی، فیثاغورس میگوید: «مبادی موجودات، عدد است»



و مقصود او از عدد، امری که قائم بذات و فعال (مؤثر) باشد، نیست، بلکه مقصود اینست که در عالم ملکوت، ذوات نورانی وجود دارند که در جهات خاصی نیستند؛ و این ذوات را انبیا قدسیه میگوییم. وحدت این ذوات زائد بر ذات آنها نیست، و اینها بسیطترین و شریفترین موجوداتند، و میان آنها نسبتهای عددی عجیبی وجود دارد که تحت تأثیر آنها امور عجیبی در عالم اجسام بظهور میرسد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۵۳-۴۵۲).

دیدگاه وحدت‌بینانه مغان ایرانی و تأثیر این ساختار فکری بر جهان‌شناسی حکیم وحدانی ما را میتوان از گزارش مورخان فلسفه درباب فیثاغورس نیز بروشنی دریافت: ««احد» برترین عامل است و در عین حال، کیهان از منظر آنها یک وحدت اضداد، و یک هماهنگی عناصر محدود و نامحدود بود» (گورمن، ۱۳۶۶: ۱۹۴). با وجود این، حقیقت آنست که گاه درک این نگاه توحیدی چه در میان زروانیان و چه نزد فیثاغوریان، بسی فراتر از ساحت اندیشه غربیان و مغفول از نگاه آنهاست و ماحصل آن، نسبت دادن دوآلیسم و ثنویت‌گرایی به سنت مزدایی و فیثاغوری است؛ چنانکه گاتری پس از اختصاص اوراقی چند از اثر خویش و اقرار به وجود ارتباط وثیق میان این دو سنت بر پایه گزارشهای تاریخی معتبر و دست‌اول، همچنان بر مبنای رسوبات تفکر غربی، تردید روا میدارد و میگوید: «برای ما قطعی نیست که آیا آیین پارسیان را دقیقاً باید وحدت‌گرا بدانیم یا ثنوی، و بعضی به وحدت‌گرا بودن فیثاغوریان قائل شده‌اند، و خود ما نیز نتیجه گرفتیم که اصل وحدت یا «حد» بعقیده فیثاغوریان دست‌کم در میان اصول دیگر، از بالاترین ارزش و اهمیت برخوردار است» (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۹۰).

این در حالیست که گاتری خود اذعان دارد که «فیثاغوریان کشفیات علمی خود را چونان رازگشاییهایی مینگریستند که جزئی ضروری از شهود عرفانی است» (همان: ۱۹). نکته قابل تأمل آنکه، اهل تحقیق معتقدند بجهت باطنی بودن تعلیم فیثاغورس، وی آنها را بصورت رمزی و با اعداد نشان میداد تا اسرار باطنی آشکار نشوند (ملکیان، ۱۳۷۷: ۶۸-۶۹). این مسئله وقتی قابل قبولتر بنظر میرسد که گزارشهای دیگر مورخان باستانی را از روش فیثاغورس در تعلیم باز میکاویم. یامبلیخوس توضیح میدهد که فیثاغورس میان شاگردانش، مطابق با استعدادهای طبیعی‌شان، درجات مختلفی قائل شد، بنحویکه سربترین

حکمت خویش را در اختیار کسانی می‌گذاشت که قابلیت داشتند آن را تحویل گیرند. دو شکل از فلسفه فیثاغوری وجود داشت که به دو طبقه از کسانی که به این مکتب وابسته بودند، مربوط میشد: یعنی به متفکران موسیقایی و متفکران ریاضی، و دیگری، فلسفه آکوسماتیکی [بمعنی دستورات شفاهی رمزی مسموع] که با فعالیتهای خاصی توأم بود. اینان میکوشیدند گفتارهای فیثاغورس را بعنوان الهاماتی الهی حفظ کنند و چیزی از خود بر آنها نیفزایند. ارسطو نیز از این رازها سخن گفته است و شاگرد وی آریستوکسنوس، که با فیثاغوریان زمانه خویش دوستی داشت، میگوید: بعقیده آنها هر چیزی را نباید برای همگان فاش ساخت (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۱، ۸۹).

۲. هپتامیخوس

برخی پژوهشگران، عنوان اصلی کتاب کیهان‌شناختی فرکیدس را که به آن تتوگونی (تبارنامه خدایان) نیز گفته میشود، هپتامیخوس^۱ دانسته^(۳) و معنای دقیق آن را مبهم خوانده‌اند (Kirk, et.al., 1983: p. 50). از حیث واژه‌شناسی، «هپتامیخوس» یونانی از دو جزء «hepta» بمعنای «هفت» و «mychos» بمعنای «عمق» یا «غار و حفره‌های درون زمین» تشکیل شده است. بنابراین، این واژه را میتوان بطور تحت‌اللفظی «هفت لایه مخفی» ترجمه کرد که میتواند به مفاهیم عمیقتر و نمادینی مانند فضاها یا بطنی فکر یا قلب نیز اشاره داشته باشد (Liddell, et.al., 1996).

در زمینه و بافتار فلسفی، این ساختار با عددشناسی فیثاغورسی و همچنین باورهای شرقی درباره لایه‌های کیهان مرتبط است؛ چنانکه بباور فیثاغوریان، موسیقی افلاک برآمده از اجرام آسمانی هفتگانه بود و برخی منابع، کیهان‌شناسی فیثاغوری را با هپتاکورد^۲ یا ساز هفت سیمی مقایسه کرده‌اند (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۵۹).

لازم به ذکر است که بنا بر روایات بابلی، و در روایت هبوط ایشتر، نقل است که او باید از هفت دروازه عبور کند و هبوط ایشتر به جهان زیرین نه تنها یک روایت کهن، بلکه الگویی

1. Heptamychos
2. heptachord



جهانشمول از سفر قهرمان، مرگ نمادین و باززایی است. هفت دروازه در این روایت، همچون سایر طرایق معنوی، نشان‌دهنده مراحل تحول روحانی و از دست دادن تدریجی هویت مادی اوست. این ساختار هفت‌تایی ریشه در نظام فرهنگی شرق داشته و حتی کرک و همکارانش نیز با آنکه به مقوله تأثیرپذیری فرکیدس از شرق مشکوکند، در بحث از هپتامیخوس و البته رویدادهای مربوط به سه اصل ازلی پیش از آغاز کیهان‌زایی، این امر را پذیرفته‌اند (Kirk, et.al., 1983: pp. 71-72) و قرینه بسیار مهمی بدست داده‌اند مبنی بر اینکه «این هفتگانه، درها و دروازه‌هایی را به ذهن متبادر میکند که فرفریوس در قطعه ۵۲ از آثار فرکیدس یافته است (Ibid, p. 58) و از سویی، تمثیل معروف غار افلاطونی در کتاب جمهور را بیاد می‌آورد. گفتنی آنکه:

فهرست نامهای ذکر شده توسط فرفریوس - شامل درها، دروازه‌ها، خلوتگاهها، گودالها و غارها- حاکی از آنست که موضوع بسی پیچیده‌تر از صرف فرورفتگیهای زمینی بوده است. تفسیر نوافلاطونی فرفریوس این عناصر را با [مراتب و سلوک] «نفس» مرتبط و مطابق میداند (Ibid, p. 60).

شیبلی با اذعان به ابعاد عرفانی میخوس در اندیشه فرکیدس و حکمای نوافلاطونی،

مینویسد:

تفسیر پروکلوس، مهمترین فیلسوف نوافلاطونی قرن پنجم، در شرح تیمائوس افلاطون که قدما، کیهان را غار و پناهگاه و حصار میخواندند؛ و همچنین رمزگشایی فرفریوس، حکیم نوافلاطونی، درباره غار پریان، مبنی بر آنکه قدما غارها را کیهان و جایگاه نیروهای درون کیهان میدانستند، توسط الهیدانان تأیید میشود. هنگامی که فرکیدس از «میخوس» بعنوان ظروف مناسب برای ظهور قوای الهی استفاده میکند، و میخوس با همین عملکرد در کیهان‌شناخت او تحقق می‌یابد، زبان فرکیدس زبانی اسطوره‌یی است. اما در عین حال، فرکیدس در زمینه‌یی شبه‌فلسفی قدم میگذارد (Schibli, 1990: pp. 24-26).

۳. جاودانگی روح

سیسرون، در بخشی از مباحثات توسکولانی^۱، از فرکیدس بعنوان نخستین حکیمی یاد میکند که ارواح انسانها را جاودانه خوانده و آموزه تناسخ ارواح را عرضه کرده است و فرفریوس، بطور صریحتر از رؤیای ارواح و تناسخ ارواح در آراء فرکیدس سخن میگوید. ما در اینجا با دو ایده متناقض درباب روح مواجه نیستیم؛ زیرا در دوران باستان، بطور کلی، مفهوم جاودانگی روح اغلب با باور به تناسخ پیوند خورده بود؛ زیرا بیمرگی روح، مقدمه‌یی برای تجسدهای مکرر آن بود و بالعکس (Ibid, pp. 104-105)

بدیهی است که از منظر فیثاغورس و پیروانش، فلسفه پیش از هر چیز و بیش از آنکه مبنایی برای طریق رستگاری باشد، مبنایی برای طریق زندگی است و طبعاً «مهمترین بخش فلسفه از نظرگاه فیثاغوریان، اندیشیدن درباره انسان و ماهیت روح او و ارتباطش با اشکال دیگر زندگی و کل بود» (گاتری، ۱۳۷۵: ۷۲). باید بیفزاییم که اساساً فلسفه برای فیثاغورس، همانگونه که افلاطون اشاره میکند، یک «شیوه زندگی» است که هدف آن، پاک کردن روح و پالایش آن از آلودگیهاست؛ این روش زندگی همان دانش است. دانش نیز بنوبه خود، باید آدمی را از اسارت پلیدیها و ناپاکیهای فکری و روحی نجات دهد، به وی آرامش بخشد و او را از نگرانیها و هراسهای مرگ و زندگی آزاد کند (خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۸۵-۱۸۴).

یکی از آراء عرفانی فیثاغورس که با همه قدرت فلسفی و نبوغ ریاضی و دینیش از آن حمایت میکرد، عقیده «تشبه به خدا» بود. آریستوکسنوس درباره فیثاغورس و پیروانش مینویسد: «آنها هر کاری را مطابق با اهداف الهیشان به انجام دادنی و انجام ندادنی تقسیم میکردند. این بود نقطه شروع آنها؛ کل زندگی آنها بر اساس اطاعت از خدا تنظیم میشود، و اصل هدایت‌کننده فلسفه آنها نیز همین بود» (گاتری، ۱۳۷۵: ۹۹-۱۰۰). مفهوم خویشاوندی همه هستی نیز یکی از محورهای اساسی آموزه‌های فیثاغوری است که مبنای ایده تشبه به خدا بشمار میرود و امپدوکلس تحت تأثیر این آموزه، در پاره ۱۱۰ درباره طبیعت میگوید: «همه چیز دارای بهره‌یی از آگاهی و اندیشه

1. *Tusculanae Disputationes*

است» (خراسانی، ۱۳۷۰: ۳۶۸). در نگاه فیثاغوریان جهان بعنوان یک کل، موجودی زنده و متنفس است. نتیجه‌یی که فیثاغوریان از این عقیده گرفته‌اند، اینست که اگر جهان موجودی زنده و ازلی و الهی است، و از طریق تنفس هوا یا نامحدود اطراف خود زنده میماند، و اگر انسان نیز از طریق تنفس هوا زنده میماند، پس خویشاوندی انسان با جهان، یعنی خویشاوندی جهان اصغر و جهان اکبر (=عالم صغیر و کبیر) باید بسیار نزدیک باشد. انسانها بسیار تقسیم‌شده و فانیند. اما جزء اصلی انسان، یعنی روح او فانی نیست، و جاودانگیش را مدیون این ویژگی است، یعنی مدیون اینست که تکه یا بارقه‌یی از روح جهان و الهی است، که از اصل خود بریده شده و در بدن فانی محبوس گشته است (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۰۳-۱۰۰).

ادوارد هاسی، استاد فلسفه قدیم دانشگاه آکسفورد، بر این باور است که عقاید متعدد بر این آموزه مبتنی بودند و پیوند کم و بیش نزدیکی با آن داشتند، که لزوماً خود فیثاغورس به آن تصریح نکرده بود: یکی از این عقاید، بازتعریف بنیادی خود^۱ بود؛ اقتضای این آموزه آن بود که ما برخلاف باور سنتی یونانیان، موجوداتی فانی نیستیم، بلکه واقعاً جاودانه هستیم و شاید از عالم خدایان هبوط کرده‌ایم. عقیده دیگر آنکه، بدن درواقع مسکن ما نیست، و حقیقت اینست که این زندگی و تمامی تجسدها، درواقع کیفر یا در بهترین صورت، دوره‌هایی از بهبود مجدد هستند. و سرانجام، باور سوم آنکه، بنظر فیثاغورس، جهان بصورتی قاطع و منظم میان دو قطب خیر و شر تقسیم میشود. نقش واقعی خود [=نفس] اینست که فاعلی اخلاقی باشد و در مجاهده اخلاقی شرکت جوید (هاسی، ۱۳۹۲: ۲۰۱-۲۰۰).

حقیقت آنست که دغدغه فیثاغوریان نه تنها کیهان، بلکه کشف حقیقت هستی و خودشناسی و پرداختن به نفس است؛ از اینروست که حتی وجه لزوم یادگیری هندسه نزد فیثاغورس را چنین می‌یابیم: «هندسه سکویی برای صعودمان آماده میکند و روحمان را اعتلا میبخشد، نه اینکه اجازه دهد روحمان [بمیان اجسام و اشیاء] نزول کند و بنده نیازهای روزمره این زندگی فناپذیر شود» (گاتلیب، ۱۳۸۴: ۵۰). همچنین میدانیم که انگیزه فیثاغوریان برای مطالعات عمیق ریاضی، ناظر به ابعاد اخلاقی و روحی بود

1. self



و بر این مبنا که درک نظم و زیبایی عالم باعث نوعی مشارکت در آن نظم و زیبایی می‌شود، و بخشی از عظمت عالم، بر انسانی که آن را مطالعه می‌کرد، اثر می‌گذاشت، این فکر که آن را باید در اصل فیثاغوری بدانیم، در رسالهٔ جمهور افلاطون از زبان سقراط بیان شده است: تردیدی نیست که آدئیمانوس، مردی که ذهنش فقط معطوف به واقعیات بیرونی جهان است، هیچ مجالی ندارد که به مسائل حقیر زندگی بشر بپردازد، بلکه خیره به امور ابدی و نظم دگرگونی‌ناپذیر مینگرد، بدینسان، دوستدار خرد چون با نظم الهی (کاسموس) سروکار دارد، خودش منظم و الهی می‌شود (همان: ۵۱). از فیثاغورس نقل شده است که فیلسوفی که دربارهٔ کاسموس (نظم) تأمل مینماید، در روح خود، کاسموس می‌شود. از اینرو، فیثاغوریان گاه حکمت را همان تشبّه به خدا تعریف می‌کردند (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۱۸-۱۱۷).

یکی از هسته‌های اساسی تعلیم فیثاغوری، مفهوم «پالایش» یا «تزکیه» است که آن را کاتارسیس^۱ مینامیدند. ادوارد تسلر در تبیین این اصل، مینویسد:

راه‌هایی از چرخهٔ زایشها و رسیدن به حالت الهی سعادت و رستگاری، تزکیه از هواهای نفسانی و ترک زندگی دنیوی است که در میان فیثاغوریان، برخلاف اُرفه‌یی‌ها، نه تنها ویژگی صرفاً مذهبی، که صبغی عقلانی و اخلاقی بخود می‌گیرد. نزد فیثاغوریان، عالیت‌ترین شکل تزکیه، کار فکری است: این کار سالمترین وسیله برای رها کردن خویشتن از قید بدن است، تا آنجاکه در این زندگی ممکن باشد؛ یعنی از قید شری که نفس بدان گرفتار شده است، بگونه‌یی که پیش از آن که مرگ بیاید، شهوت در وجود ما کشته شود (تسلر، ۱۳۹۴: ۶۷).

برای نیل به فهم دقیق و صائب از مقولهٔ تناسخ در حکمت جانب غربی، ناگزیر باید بسراغ مبانی حکمت اشراق رفت و نظرگاه اشراقیان را در اینباره در نظر گرفت. سهروردی در مقالهٔ پنجم از الهیات حکمة‌الاشراق که با عنوان تناسخ تنظیم و تبویب شده، مینویسد: «افلاطون و حکیمان پیش از او به نقل (تناسخ) قائلند؛ اگرچه در چگونگی آن اختلاف دارند» و شارحان حکمت‌اشراق، مصداق حکیمان پیش از افلاطون را سقراط، فیثاغورس،

1. katharsis

انباذقلس، آغاوذیمون و هرمس دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۲۲). اما پرسش اینجاست که موضع شیخ‌اشراق پیرامون این آموزه انتقال ارواح که بتعبیر خود وی، باور حکمای یونان و بابل و بوذاسف بوده است، چیست؟

سهروردی بکرات در آثارخویش، ازجمله در التلویحات، المشارع و المطارحات، اللمحات، الالواح العمدیه، پرتونامه و کلمة التصوف، بتأسی از فلاسفه مشائی، آموزه تناسخ را ابطال کرده و آن را محال دانسته است. با وجود این، برخی شاید بتبع اظهار شگفتی ملاصدرا از نوع گزارش سهروردی از اعتقاد قدما به تناسخ، در تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی، کلام شیخ‌اشراق را حاکی از تردید او در رد یا قبول این مسئله و حتی گرایش وی به پذیرش آن تلقی کرده‌اند؛ غافل از آنکه صدرالمألهین در همانجا به نقل متن رساله اضحویة ابن سینا میپردازد تا مرموز و اشاری بودن بیان این حکما را خاطر نشان سازد:

آنچه از حکما در این باب نقل کرده‌اند، همه رموز است و اشارات، و غرض آنست که به فهم مردم عامه نزدیک باشد تا چون ایشان بدانند و تصور کنند از بدکرداری بازایستند. و از بعضی حکما نقل کرده‌اند که گفته‌اند: هر نفس که بدکردار باشد، آمدن او بعد از آن که از کالبد مفارقت کند. باز به بدنی دیگر باشد که مانند اوست در آن خصلت بد، تا آنکه اگر بدکرداری او از روی میل به شهوت بود، به بدن خوکی آید، و اگر از وی خشم و ایذاء و رنج مردم بود، به کالبد شیری آید و...

(ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۸-۳۷).

بهای لاهیجی، دیگر حکیم اشراقی، در رساله نوریه، با رد تناسخ بمعنای انتقال ارواح

۲۷

در عالم عنصری از بدنی به بدن دیگر، نه در عالم مثال و يوم الجزاء، مینویسد:

مدبر صائب‌الفکر را میسزد که آنچه منسوب به قدمای حکماست، مثل هرمس الهمراسه مصری که معروف به ادريس نبی(ع) و مدون نجوم و طلسمات و بسیاری از عجایب است، و آغاوذیمون (شیث (ع)) و فیثاغورس و سقراط و افلاطون که گفته‌اند: نفوس ناقصه در ابدان انسانیه مترددند و از بدنی به بدنی منتقل میشوند تا کامل شوند، بدین نوع تأویل کنند که

زهر زارع؛ خوانشی اشراقی از بازتاب اندیشه‌های زروانی در حکمت فیثاغوری ...



مراد قدما و مطالب حکما آن بوده که هر نفس را در آخرت، بدنی مکتسب مثالی هست مناسب اعمال و اخلاق او، بعضی بصورت انسان و بعضی به هیئت حیوان. از اینست که اهل اشراق گویند که انواع حیوانات عالم مثال را نفوس ناطقه است و اتباع ایشان پنداشته‌اند که سخن در بدن عنصری است و به تناسخ حمل کرده‌اند، والا اساطین حکمت چه خود نبی بوده‌اند و چه اقتباس انوار حکمت از مشکات انبیاء(ع) نموده‌اند، چگونه به تناسخ که ملاک نفی معاد جسمانی است قائل شوند؟ (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۱۵-۲۱۴).

بهر حال، سهروردی معتقد است دریافت سرّ و باطن این مقوله با سیر عقلانی و بحثی حاصل نمیشود و یافتی ذوقی و کشفی میطلبد. از مجموع عقاید و اقوال سهروردی درباره نفس ناطقه بآسانی میتوان دریافت که این فیلسوف اشراقی به بطلان تناسخ معتقد بوده است. سهروردی رهایی یافتن نفس را از وابستگیهای طبیعت امکان‌پذیر دانسته و اتصال آن را به کانون نور و عظمت، غایت کمال بشمار آورده است. کسانی که با اصول اندیشه‌های اهل تناسخ آشنایی دارند، بخوبی میدانند که این سخن سهروردی بهیچوجه با اصول اندیشه تناسخ سازگار نیست. به این ترتیب، آنچه شیخ اشراق درباره اصحاب شقاوت ابراز داشته، هرگز به معنی تردید در بطلان مسئله تناسخ نیست، بلکه مقصود وی اینست که اصحاب شقاوت بر اثر سوءانتخاب مایل نیستند علاقه خود را از وابستگیهای طبیعت و امور جسمانی بگسلند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۵۲۴-۵۲۲).

در آخر، گفتنی است که رنه گنون، اندیشمند نواشراقی فرانسوی، در کتاب مغلطه روح‌گرایی، با ردّ و طرد باور به تناسخ و حلول، که یکی از آموزه‌های روح‌گرایان غربی معاصر است، کوشیده با ذکر ادله و براهین، هرگونه پیوند و قرابت میان این باور نامیمون با سنتهای معتبر دینی و فلسفی، از جمله باورهای اورفیه‌یی و فیثاغوری را نادرست و غیرحقیقی، و از ابداعات غربیان معرفی کند. او در این اثر، آشکارا از خوانش نادرست و تحریف این مفهوم فلسفی توسط برخی خاورشناسان پرده برمیدارد. گنون ماهیت حقیقی تناسخ را آنچنانکه در سنتهای اصیل کهن آمده، نه حلول مجدد روح به ابدان دنیوی، که درواقع نوعی کوچ و مهاجرت توصیف کرده است (Guenon, 2004: pp. 166-190).

زمان و زمینه تعالیم زروانی

محققانی چون والتر بورکرت بر این باورند که آموزه‌های فرکیدس احتمالاً تحت تأثیر اندیشه‌های شرقی، بویژه ایرانیان و مغان قرار داشته است. پژوهشگرانی چون کرک و همکارانش در جزئیات این مسئله تردیدهایی روا داشته‌اند که نگارنده در ادامه بر آنها نقدهایی وارد می‌داند. کرک و همکاران (Kirk, et.al., 1983, pp. 55-56) با پذیرش و اذعان به بیسابقه و دور از انتظار بودن ترسیم مفهوم «زمان» بمثابة ایزدی کیهان‌آفرین در قرن ششم پیش از میلاد، بتعبیر ویلامویتز، خاستگاه شرقی این امر را رد نکرده‌اند، اما به اشتباه تصور کرده‌اند که عقبه سنت زروانی به سده چهارم پس از میلاد بازمی‌گردد و بهمین دلیل در این وام‌گیری تردید روا داشته‌اند؛ حال آنکه پیشینه اندیشه زروانی بگواهی محققانی چون امیل بنونیست، دوشن گیمن، هنریک ساموئل نیبرگ و بسیاری دیگر، به پیش از کیش زردشت بازمی‌گردد (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۳۴) و دست‌کم نفوذ این آیین در دوره هخامنشی (ح ۳۰۰-۷۰۰ پ.م)، مورد اتفاق پژوهشگرانی از جمله مری بویس، آرتور کریستن‌سن، گاردو نیولی است (بویس، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۲۶-۲۲۵؛ کریستن‌سن، ۱۳۵۱: ۵۶؛ Gnoli, 2011: p. 596)، تاجاییکه مری بویس بر این باور است که اسطوره زمان بعنوان نیای کیهان، نه تنها بر تعالیم فرکیدس تأثیرگذار بوده، بلکه این اعتقاد از طریق فرکیدس به آیین اورتوسی راه یافته است (بویس، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۲۶-۲۲۵). مارینا ولف (۱۳۹۳: ۵۳) در کتاب فلسفه یونانی متقدم و ایران باستان، برغم اذعان به مطابقت‌های فراوان میان باورهای زروانی با مبانی کیهان‌شناخت فرکیدسی، تعالیم زروانی را در تقابل با آیین زرتشتی مفروض داشته و همچون بسیاری خاورشناسان، در دام خطایی گمراه‌کننده افتاده است؛ چنانکه پیشتر مری بویس نیز در کتاب تاریخ کیش زرتشت باورهای زروانی را رفض و بدعتی برآمده از اندیشه‌های اصیل گاتایی خوانده که فرکیدس آن را اقتباس کرده و البته این تعالیم به بنمایه‌یی برای اندیشه‌های اورتفیه‌یی بدل شده است (بویس، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۶۵-۲۶۴). بدین ترتیب، اختلاف رأی در مورد خاستگاه، زمان، و ظهور تعالیم زروانی همواره سبب شده گاه برخی پژوهشگران، طریقه زروانی را مستقل از آیین زردشتی بدانند؛ هرچند محققان بسیاری این طریقه را جریانی حکمی در بطن کیش زردشت بشمار آورده‌اند (Frye, 1959: p. 67; Gnoli, 2011: p. 596).

۲۹



زهره زارع؛ خوانشی اشراقی از بازتاب اندیشه‌های زروانی در حکمت فیثاغوری ...

بابک عالیخانی درمورد این ایراد پژوهشگران که مسبوق به سابقه است، مینویسد:

اشکال کار این محققان آنست که زروانیسم را یک افسانه میپندارند و با نگاه رمزی به آن نگاه نمیکنند. تصور خاورشناسی از اندیشه زروانی بکلی باطل است و بمدد تعلیم اشراقی که خود عین احیای تعلیم زروانی و مهری و مزدکی است، میتوان به معنی زروانیها پی برد، چراکه شریعت مزدایی را که از وحی و تنزیل الهی سرچشمه میگیرد، طریقه‌های سه‌گانه‌یی بوده است بنام طریقت زروانی و طریقت مهری و طریقت درست‌دینی که هر سه طریقت از گاهان زردشت که عین حقیقت است برجوشیده‌اند. اشراقیان در پی احیای طریقت و حقیقت مزدایی برآمده بوده‌اند (عالیخانی، ۱۴۰۰: ۲۵۱)

در اینجا به اختصار به دو نکته اساسی در اینبار اشاره خواهیم داشت: نخست، زمان و خاستگاه طریقه زروانی و دوم، تبیین اشراقی توحید زروانی در بستر سنت مزدایی.

درباب نکته نخست و دیرینگی آیین زروانی، باید گفت: برخی پژوهشگران، قدیمیترین اسناد موجود درباره زروان را الواح متعلق به قوم نوزی^۱ دانسته‌اند که در کرکوک فعلی در عراق سکونت داشتند. در این الواح که به سده‌های سیزدهم تا دوازدهم پیش از میلاد تعلق دارد، نامی بصورت za-ar-wa-an دیده میشود که بسیار به نام زروان شباهت دارد و نشانی از قدمت آن خواهد بود (زهر ۱۳۷۵: ۴۷ و ۱۴۷؛ بهار، ۱۳۸۴: ۱۵۹). همچنین مدرکی کهن متعلق به سده هفتم و هشتم پیش از میلاد در دست است که لوح منقش به تصویر زروان است (ولف، ۱۳۹۳: ۵۴).

لازم به یادآوری است که در میان گزارشهای یونانی و رومی باستان نیز اشاراتی به باور مغان زروانی یافت میشود که شاید کهنترین آنها از آن اودموس رودسی^۲ (۳۰۰-۳۷۰ پ.م)، شاگرد ارسطو، باشد (زهر، ۱۳۷۵: ۴۸-۴۷) که گفته است «گروهی در میان پارسیان، مفهوم حقیقت واحد را زمان (زروان) و مکان (فضا) مینامند و از آن وجود واحد، دو گوهر پدید آمده‌اند: یکی خالق خیر و دیگری خالق شر. بویژه این نکته تصریح شده که پارسیان معتقدند «زمان»، پدر روشنایی و تاریکی، یعنی اهورامزدا و اهریمن است» (Dhalla, 1938: pp. 331-332).

1. Nuzi

2. Eudemus of Rhodes

پیشتر درباره گواهی پلینی از همعصری فرکیدس با کوروش و بازخوانی مبانی زروانی در این زمان بدست او، سخن گفتیم. همچنین بگواهی محققانی چون امیل بنونیست، دوشن گیمن، هنریک ساموئل نیبرگ و بسیاری دیگر، پیشینه اندیشه زروانی به پیش از کیش زردشت بازمیگردد (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۳۴). اگر همه این قرائن را کنار نهیم، باید گفت نفوذ این آیین در دوره هخامنشی، مورد اتفاق پژوهشگرانی از جمله مری بویس، آرتور کریستنسن، گاردو نیولی است (بویس، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۲۶-۲۲۵؛ کریستنسن، ۱۳۵۱: ۵۶؛ Gnoli, 2011: p. 596) و بر این اساس، آشنایی و برخورداری فرکیدس از آموزه‌های زروانی بلحاظ تاریخی استبعادی ندارد.

اما در باب نسبت اندیشه زروانی با سنت مزدایی و تبیین اشراقی آن، باید گفت: در اوستا، نام زروان یا خدای زمان بصورت zrvan یا Zruvan آمده (Bartholomae, 1979: p. 1703) و با صفت akarana- بمعنای «بیکرانه» آورده شده است (Jackson, 2004: p. 105) که آن را باید «دهر مطلق» و به زبان اهل عرفان، حقیقة الحقایق نامید. بنا بر گاهان زردشت، دو مینوی توأمان، یعنی مینوی نیک و مینوی بد، از اصل یگانه‌یی برآمده‌اند که حقیقتی است لاحد، و در رأس این دو همزاد، که با لفظ Hvō بدو اشاره شده است، در بند سوم از یسن ۳۰ میخوانیم: «دو مینوی آغازین، که همزاد هستند، خود را در خواب [من] آشکار ساختند. راه [و روش] اندیشه، گفتار و کردار آن دو مینو دوتاست» (Humbach & Ichaporia, 2019: p. 31).

طریقه زروانی در دوره پس از گاهان، نشانگر باطن شریعت زردشتی است و برخلاف نظر اکثر خاورشناسان، بدعتی در کیش زرتشت نیست. نزد زروانیان، توأمان هرمزد و اهریمن از زروان مطلق (لابشرط مقسمی) برآمده است. برای درک توحید زردشتی، لازم است قصه مقدس زروانی را رمزگشایی کرد و پی برد که چگونه از «یقین» زروان، اصل نورانی و از «شک» زروان، اصل ظلمانی پدید آمد. یقین زروان اشاره است به صفت مهر و جمال، و شک زروان اشاره است به صفت قهر و جلال. آن لطف و قهر و آن جمال و جلال، اوصاف ذات یگانه‌یی است که با مطلق بودن خود جایی برای غیر باقی نمیگذارد (عالیخانی، ۱۴۰۰: ۲۳۵).

بیان دیگر، هویت مطلقه به دو صفت جمال و جلال در دو مظهر بزرگ، یکی سپنته‌مینو (هرمزد) و دیگری انگره‌مینو (اهرمَن)، ظاهر آمده است. در بیان زروانیان گفته شده که سپنته‌مینو از «یقین» زروان مطلق و انگره‌مینو از «شک» وی زاییده شده است. وقتی به حق معنی این یقین و شک می‌اندیشیم، درمی‌یابیم که این هر دو، با دو اسم «جمال» و «جلال» حق مطابق می‌افتد، زیرا «یقین» زروان این بود که او در خلق ظاهرشدنی است (وصف جمال و اسم الظاهر) و «شک» او این بود که او در خلق ظاهرشدنی نیست (وصف جلال و اسم الباطن) (همو، ۱۳۷۹: ۷۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی تطبیقی-تاریخی، بوضوح نشان می‌دهد که دیدگاه فرکیدس سیروسی مبنی بر سه اصل ازلی «خرونوس» (زمان)، «زاس» (آسمان) و «ختونی» (زمین)، نه برآمده از سنت صرفاً اسطوره‌یی یونانی، که بازتابی ساختاریافته و عمیقاً فلسفی از کیهان‌شناخت زروانی است. این مطابقت و همسانی نه تنها معطوف به نامها، بلکه در نقشه‌های کارکردی این اصول سه‌گانه آشکار است: خرونوس بمثابة خدای زمان و علت اولیه در نظام فرکیدسی، دقیقاً مطابق با «زروان اکرانه» (زمان بیکران) در آیین زروانی عمل میکند که زایش‌بخش دوگانه متضاد (سپنته‌مینو و انگره‌مینو یا هرمزد و اهریمن) است. بدین ترتیب، این نوشتار، فرکیدس را نه صرفاً بمثابة حکیمی پیشاسقراطی، بلکه در مقام حلقه‌یی واسطه، حیاتی و تا حد زیادی مغفول‌مانده در انتقال مفاهیم بنیادین از حکمت شرقی به اندیشه فیثاغوری میداند.

گفتنی است که فرضیه تأثیرپذیری فرکیدس از تعالیم زروانی، افزون بر قرایندهای مفهومی، از پشتوانه مستحکم تاریخی نیز برخوردار است. هم‌عصری فرکیدس با کوروش هخامنشی و نفوذ گسترده آیین زروانی در دوره هخامنشی، امکان این تعامل فکری را به واقعیتی محتمل بدل می‌سازد. این یافته، مستقیماً بر دیدگاه منتقدانی که با استناد به قدمت ظاهراً متأخر متون زروانی، هرگونه تأثیر پیشاقرن چهارمی را انکار میکنند، نقدی جدی وارد می‌سازد و نشان می‌دهد که ریشه‌های این اندیشه دست‌کم تا سده ششم پیش از میلاد و هم‌زمان با حیات فرکیدس، ادامه دارد. بنابراین، پژوهش حاضر با تصحیح این گاهشماری نادرست، بستر تاریخی لازم برای پذیرش این انتقال فکری را فراهم می‌آورد.

کشف این پیوند دیرینه، پیامدهای شگرفی برای درک ما از تاریخ فلسفه دارد. این یافته مؤید آنست که حکمت موسوم به «یونانی»، فرزند خلفی یکسره برآمده از خاک یونان نبوده، بلکه از همان آغاز، وامدار جریانه‌های فکری کهنتر شرقی، بویژه سنت حکمی ایران باستان بوده است. در این مسیر، چارچوب نظری حکمت اشراق سهروردی با تأکید ویژه بر وحدت خمیره ازل‌ی حکمت و پیوند جانب شرقی (خسروانی) و غربی (فیثاغوری) - بعنوان لنگرگاهی مستحکم، امکان فهم هم‌ریشگی این دو سنت بظاهر مجزا را فراهم می‌سازد. خوانش اشراقی به ما می‌آموزد که چگونه میتوان از ورای ظواهر اسطوره‌یی و تاریخی، به هسته‌های مشترک حکمت نورانی در دو سوی جهان باستان دست یافت.

سرانجام میتوان گفت فرکیدس سیروسی، با صورت‌بندی نخستین نظام کیهان‌شناختی منسجم یونانی که در آن «زمان» در مقام ذات کیهان‌آفرینی متعالی، در نقش یک حلقه واسط فرهنگی میان توحید زروانی و حکمت فیثاغوری ظاهر شد و این سنت غنی فکری، بنیادهای فکری مکتب فیثاغوری را شکل داد.

پی‌نوشتها

۱. زاراتاس، صورت یونانی شده نام زرتشت است و با توجه به ریشه ایرانی نام این شخص، باید گفت حکیمی است مغانی و نه زردشت، پیامبر ایرانی.
۲. برای آگاهی بیشتر، بنگرید به: تاریخ اجتماعی فنیقیه هخامنشی نوشته وادیم جیگولوف (Jigoulov, 2010)، که تاریخ اجتماعی شهرهای فنیقی را در دوره هخامنشی بررسی میکند و به تعاملات اقتصادی و فرهنگی میان این شهرها و امپراتوری هخامنشی می‌پردازد. در مورد این تأثیرات دینی، مقاله‌یی با عنوان «تأثیرات هخامنشی/زرتشتی اولیه بر آیینهای عبادی فنیقیه در دوره هخامنشی» (Idri, 2023) به این مهم می‌پردازد که چگونه عناصر آیین زرتشتی بصورت غیرمستقیم و از طریق تعاملات فرهنگی، بر آیینهای مذهبی فنیقیها تأثیر گذاشته‌اند.
۳. برخی محققان همچون دیلز و پس از او، یگر، عنوان کتاب فرکیدس را «پنتامیخوس» گفته‌اند بمعنی پنج میخوس، یعنی «گوشه، شکاف، فرورفتگی»؛ همچنین به «زیارتگاه» مانند «محراب کوچک خانگی در گوشه‌یی» نیز ترجمه میشود. اما در کتاب مرجع فیلسوفان پیشاسقراطی که توسط کرک، ریون و اسکوفیلد نگاشته شده، با ذکر دلایلی محکم، هپتامیخوس برگزیده شده است (Kirk et. al, 1983: p. 50).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
- ابن ابی اصیبعه (۱۳۴۹) عیون الأنباء فی طبقات الأطباء ج ۱، بکوشش سیدجعفر غضبان و محمود نجم آبادی، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن جلجل، أبی داوود سلیمان بن حسان اندلسی (۱۴۰۵ق) طبقات الأطباء و الحكماء، تحقیق فؤاد سعید، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن سینا (۱۳۶۴) رسالة الاضحوية، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: اطلاعات.
- ابن فاتک، مبشر (۱۳۸۷) مختار الحكم و محاسن الکلم، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۲) «زروان در عرفان: بررسی مقوله زمان در ادبیات صوفیانه»، عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۱۴، ص ۸۴-۶۳.
- ارسطو (۱۳۸۵) مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اسدیان، مریم؛ نورایی، الیاس؛ بیگزاده، خلیل (۱۳۹۸) «نسبت دهر و زمان در نظریه افلاک فیاض الدین کاشانی»، حکمت معاصر، شماره ۱۲، ص ۵۹-۳۱.
- بویس، مری (۱۳۷۵) تاریخ کیش زرتشت: هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: گسترده.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴) پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه.
- بهایی لاهیجی، محمدبن محمدسعید (۱۳۷۲) رساله نوریه در عالم مثال، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- پازوکی، شهرام؛ زارع، زهرا (۱۳۹۶) «حکمت خسروانی و فیثاغوری از دیدگاه شیخ اشراق»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۶، ص ۲۵-۱.
- تسلر، ادوارد (۱۳۹۴) کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴) آئین زروانی: مکتب فلسفی-عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران: امیرکبیر.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۰) نخستین فیلسوفان یونان، تهران: صفا.
- دیوگنس لائرتیوس (۱۳۸۷) فیلسوفان یونان، ترجمه بهراد رحمانی، تهران: نشر مرکز.
- زهر، رابرت چارلز (۱۳۷۵) زروان یا معمای زرتشتی گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عالیخانی، بابک (۱۳۷۹) بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران: هرمس.

----- (۱۴۰۰) رموز اشراقی شاهنامه (شرح ابیات و حل رموز داستان سیاوش)، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

قفطی، ابوالحسن علی بن یوسف (۱۳۷۱) تاریخ الحکماء، بکوشش بهمن دارائی، تهران: دانشگاه تهران. کریستن سن، آرتور (۱۳۵۱) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: ابن سینا. کریمیان، معصومه (۱۳۸۷) «بنمایه‌های تفکر و فلسفه زروانی در شاهنامه فردوسی»، پژوهشنامه ادب حماسی، شماره ۷، ص ۹۶-۱۵۵.

کیوانپور، مرجان (۱۴۰۰) «نگاهی به فلسفه و اسطوره زروان و بررسی کیهان‌شناخت زروانی بر اساس سه متن پهلوی»، پژوهشنامه فرهنگ و زبانهای باستانی، شماره ۲، ص ۱۷۴-۱۵۳. گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه یونان، ج ۳، فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز. گاتلیب، آنتونی (۱۳۸۴) رؤیای خرد، تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.

گزنفون (۱۳۸۸) کوروش‌نامه، ترجمه رضا مشایخی، تهران: علمی و فرهنگی. گل‌عنبری، امید؛ عزیزی‌فر، امیرعباس (۱۳۹۹) «بازتاب باورهای زروانی در قصه‌های عامیانه مکتوب ایرانی»، تاریخ ایران، شماره ۸۶، ص ۵۱-۷۶.

گورمن، پیت (۱۳۶۶) سرگذشت فیثاغورث، ترجمه پرویز حکیم هاشمی، تهران: نشر مرکز. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. ولف، مارینا نیکولا یونا (۱۳۹۳) فلسفه یونانی متقدم و ایران باستان، ترجمه سیاوش فراهانی، تهران: حکمت.

هاسی، ادوارد (۱۳۹۲) فیثاغوریان و الثائیان، تاریخ فلسفه غرب از آغاز تا افلاطون، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.

یگر، ورنر (۱۳۹۲) الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه فریده فرنودفر، تهران: حکمت.

Bartholomae, C. (1979). *Altiranisches wörterbuch*. Berlin: Walter De Gruyter.

Cassirer, E. (1969). *Philosophie der symbolischen formen*. Zweiter Teil, Das mythische Denken.

Chroust, A. H. (1980). The influence of Zoroastrian teachings on Plato, Aristotle, and Greek philosophy in general. *The New Scholasticism*, vol. 54, no. 3, pp. 342-357.

Dhalla, M. N. (1938). *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press.

Frye, R. (1959). Zurvanism again. *The Harvard theological review*, vol. 52, no. 2, Cambridge University Press.

- Gnoli, G. (2011). Dualism. *Encyclopaedia of Iranica*, vol. VII, Fasc. 6. Iranicaonline: iranicaonline.org/dahr (accessed December 28, 2013).
- Guenon, R. (2004). *The spiritist fallacy*. trans. by A. Moore & R. P. Coomaraswamy, New York: Sophia Perennis.
- Humbach, H. & Ichaporia, P. (2019). *Avesta-Pārsī-anthology: The eastern Iranian sacred tradition in text and translation*. Reichert Verlag.
- Idri, M. (2023). Achaemenid/early Zoroastrian influences on phoenician Cultic practices during the Achaemenid period. *Journal of eastern mediterranean archaeology and heritage studies*. Retrieved from Haifa University Research Portal.
- Jackson, A.V. W. (2004). *An Avesta grammar in comparison with sanskrit*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Jigoulov, V. (2010). *The social history of Achaemenid Phoenicia: Being a city under Empire*. London: Routledge.
- Kirk, G., Raven, J., & Schofield, M. (1983). *The presocratic philosophers*. Cambridge University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R., & Jones, H. S. (1996). *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Pseudo-Ammonius (1989). Die Doxographie des Pseudo-Ammonios: Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam. ed. & trans. by U. Rudolph. *Abhandlungen für Kunde des Morgenlandes*, 49.1; Wiesbaden: Franz Steiner.
- Schibli, H. S. (1990). *Pherekydes of Syros*. Oxford University Press.
- Walbridge, J. (2000). *The Leaven of the ancients: Subrawardi and the heritage of the Greeks*. State University of New York Press.
- West, M. L. (1971). *Early Greek philosophy and the Orient*. London: Clarendon Press.