

## بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در شاهنامه (ایران باستان) و آثار افلاطون

دکتر عیسی امن‌خانی - زهرا نظام‌اسلامی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان - دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

ایران و یونان، دو تمدن کهن، در طول تاریخ همواره با یکدیگر در ارتباط بوده‌اند. به رغم برخورد‌های نظامی که گاه میان آنها درمی‌گرفته است، تاریخ گویای دادوستدهای فرهنگی آنها نیز بوده است؛ چنان‌که در دوره‌ای ایرانیان از اندیشه فلاسفه یونان بهره‌ها برده‌اند و در زمانی دیگر یونانیان از فرهنگ ایرانیان تاثیر گرفته‌اند. بررسی مفهوم عدالت در شاهنامه (ایران باستان) و آثار افلاطون و به‌ویژه کتاب جمهوری او می‌تواند روشن‌کننده بخشی از این دادوستدهای فکری و فرهنگی باشد که در این مقاله به چگونگی آن خواهیم پرداخت. آنچه از بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در میان این دو تمدن برمی‌آید، گویای تأثیرپذیری افلاطون از اندیشه‌های ایرانیان باستان - که انعکاس آن را در شاهنامه می‌توان دید - است. جدای از وجود یک ساختار طبقاتی ایستا در نظریه افلاطون که ظاهراً باید متأثر از نظام طبقاتی ایرانیان باستان بوده باشد، می‌توان به موارد دیگری چون فضای دموکراتیک یونان که با نظام طبقاتی بیگانه بوده است، نزدیکی برخی از تمثیل‌ها و آموزه‌ها و ... اشاره کرد که می‌تواند اثبات‌کننده تأثیرپذیری افلاطون از نظریه سیاسی ایران باستان باشد.

**کلیدواژه‌ها:** عدالت، ساختار طبقاتی، ایران باستان، شاهنامه، افلاطون.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۹/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۱۲/۱۵

Email: amankhani27@yahoo.com

## مقدمه

نگاهی به تاریخ اندیشه در نزد اقوام مختلف از روزگار باستان تا عصر حاضر، نشان می‌دهد که مفاهیمی خاص در هر زمان و مکانی دغدغه آدمیان بوده‌اند و ذهن متفکران، نخبگان و چه بسا افراد عادی را نیز به خود مشغول می‌کرده‌اند. این مفاهیم اگرچه ممکن بود با تغییر اوضاع اجتماعی و فرهنگی دچار بازاندیشی و اصلاحات گردند، آنچه مسلم است هرگز از اذهان محو نمی‌شده‌اند. گویی این مفاهیم در ورای زمان و مکان و حتی تاریخ قرار داشتند و از این رو، گذر ایام تغییری در آنها ایجاد نمی‌کرد. از مهم‌ترین این مفاهیم می‌توان به مفهوم عدالت اشاره کرد؛ عدالت و معادل‌های آن (داد، حق، انصاف و ...) مفهومی است که پیشینه آن به روزگار اساطیری بازمی‌گردد. عدالت در نزد انسان اساطیری به حدی اهمیت داشت که حتی ایزدانی چون رشن و میترا پاسبان آن بودند. آغاز روزگار تاریخی نیز ذره‌ای از اهمیت آن نکاست؛ چنان‌که اگر یکی از اصلی‌ترین آغازگران تفکر فلسفی را افلاطون بدانیم، بحث درباره عدالت یکی از اصلی‌ترین ارکان تفکر فلسفی او است و کتاب جمهوری - که در آن افلاطون به بررسی مفهوم عدالت می‌پردازد - یکی از مهم‌ترین آثار و شاید مهم‌ترین اثر او است. حتی امروز و در عصر جهان مدرن و پست‌مدرن - که انسان می‌کوشد خود را از نظام فکری و هنجارهای جهان سنتی رها سازد - باز هم عدالت مسأله‌ای محوری و نادیده گرفتن آن عملی غیر عقلانی است و جالب توجه آنکه ضرورت توجه به آن امروزه بیش از پیش اهمیت یافته است. کافی است تنها به دو اثر معروف دوره معاصر یعنی «نظریه عدالت» جان رالز<sup>۱</sup> و «حوزه‌های عدالت» مایکل والزر<sup>۲</sup> اشاره کرد. این دو فیلسوف در آثار خود - برخلاف گذشتگان - برابری انسان‌ها را پیش‌فرض هر نظام اندیشه‌ای می‌دانند؛ جان رالز که معتقد است «هیچ هدفی مقدم بر آزادی و برابری در آزادی نیست» (لیبی ۱۳۸۸: ۲۸۱)، بر پایه این

---

1. John Rawls

2. Michal walzer

پیش فرض دو اصل زیر را اصول بنیادین عدالت می‌داند: «اصل نخست: هر شخص قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی، سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد. اصل دوم: قرار است نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای ساماندهی شوند که الف) به نحو معقول انتظار رود به سود همگان باشند و ب) وابسته به مشاغل و مناصبی باشند که دسترسی به آنها برای همگان امکان‌پذیر است.» (رالز ۱۳۸۷: ۱۱۰)

حضور همیشگی مفهوم عدالت در هر جامعه‌ای دستمایه محققان شده است تا علاوه بر بررسی چرایی تغییر در مفهوم آن در زمان‌های مختلف، به مقایسه تطبیقی آن نیز بپردازند. درباره جمهوری افلاطون و تفسیر اندیشه این فیلسوف یونانی تاکنون آثار بسیاری نوشته شده است. درباره دیدگاه ایرانیان پیش از اسلام در باب عدالت نیز آثاری کم و بیش پراکنده وجود دارد. با این حال، در هیچ مقاله یا کتابی به طور کامل به بررسی تطبیقی این دو دیدگاه پرداخته نشده است؛ البته آثاری هستند که تنها اشاراتی پراکنده به این موضوع کرده‌اند؛ از جمله این آثار می‌توان به مجتبایی (۱۳۵۲)، قادری (۱۳۸۸)، رستم‌وندی (۱۳۸۸) و رضایی‌راد (۱۳۸۹) اشاره کرد. در این مقاله نیز نویسندگان به بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در آثار افلاطون و ایرانیان پیش از اسلام خواهند پرداخت.

### مفهوم عدالت در آثار افلاطون

فلاسفه پیش از سقراط پیش از آنکه دغدغه مفاهیمی چون عدالت داشته باشند، بیشتر می‌کوشیدند تا مؤلفه‌های نخستینی را دریابند که تبیین‌گر طبیعت باشد (مگی ۱۳۷۷: ۲۳)؛ از این رو، آنان هرگز به گونه‌ای مستقل به مفهوم عدالت نپرداختند. کتاب جمهوری افلاطون کهن‌ترین کتابی است که به طور خاص درباره عدالت نوشته شده و در دست است؛ به طوری که پژوهشگران آن را مفصل‌ترین تکنگاری در این باره دانسته‌اند. افلاطون چنان‌که شیوه او است، در این کتاب آرای خویش را از زبان سقراط، دانای بزرگ زمان خویش، بیان می‌کند. (گمپرتس

۱۳۷۵، ج ۲: ۷۹۰) مخاطبان سقراط که سوفسطاییانند، اعتقادی به ضرورت وجود عدالت و یا کوشش برای ساخت یک جامعه عادلانه ندارند و عدالت را ارج نمی‌نهند.

سقراط افلاطون پس از طرح پرسش و پاسخ‌ها و اثبات نادرستی نظریات سوفسطاییان، به تعریف خود از عدالت می‌پردازد. وی برای تبیین مفهوم مورد نظر خویش، از فرد آغاز می‌کند و بر دو ویژگی او تأکید می‌کند: الف) قوای نفسانی و ب) صفات. او درباره قوای نفسانی بر این باور است که نفس انسان از سه جزء و قوه «عقل»، «خشم» و «هوی» تشکیل شده است و تنها هنگامی که میان این سه قوه هماهنگی، سازش و نظم برقرار باشد، عدالت در وجود شخص برقرار است. از نظر سقراط افلاطون «مرد عادل چنان کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزای روحش به کار جزئی دیگر دست بیازد یا همه اجزا در کارهای یکدیگر مداخله کنند، بلکه همواره در این اندیشه باشد که هر جزء کاری را که به راستی وظیفه آن است به انجام رساند. بدین ترتیب بر خود مسلط باشد و در درون خود نظمی زیبا برقرار کند ... و سه جزء روح خود را با هم هماهنگ سازد.» (افلاطون ۱۳۸۰: ۹۶۷)

در خصوص صفات نیز وی معتقد است که اگر ما درباره یک فرد قایل به عدالت باشیم، ناچار برای یک شهر نیز باید قایل به صفت عدالت شویم. او سپس با استدلال‌هایی اثبات می‌کند که صفت عدالت در فرد برابر است با صفت عدالت در شهر؛ زیرا «همان اجزا و خاصیت‌هایی که در جامعه دیدیم، در ما نیز هست، و گرنه از کجا ممکن بود آن خاصیت‌ها در جامعه راه یابد؟ اگر تصور کنیم که مثلاً گرایش به خشمگینی بدان‌سان که در جامعه تراکیایی و اسکوثی و دیگر اقوام شمالی یافت می‌شود یا اشتیاق به دانش چنان‌که در جامعه ما هست یا پول‌دوستی بدان‌گونه که در جوامع فینیقیه و مصر نمودار است، ناشی از افراد آن جامعه‌ها نیست، چنین تصویری بی‌شک غلط است.» (همان: ۹۵۵) و از آن جایی که شهر بزرگتر از فرد است، کشف عدالت در آن بسیار ساده‌تر است. وی پس از

تأسیس شهر خیالی خود، آرمان خود را در آن می‌جوید و چون این شهر را از آغاز احداث زیر نظر بگیریم، به چگونگی پیدایش داد و بیداد نیز پی خواهیم برد. «اگر جامعه خود را خوب تأسیس کرده باشیم، باید از هر حیث جامعه‌ای نیک به معنای حقیقی باشد ... یعنی باید جامعه‌ای باشد دانا، شجاع، خویش‌دار، و عادل.» (همان: ۹۴۴) او سپس بیان می‌کند که اصل کلی در پی‌ریزی این شهر، عدالت است که در آن هر فرد باید منحصراً یک کار داشته باشد و پس از وضع سه صفت حکمت، شجاعت و خویش‌داری، عدالت را صفتی می‌داند که این صفات را به وجود آورده و باعث ابقای سه صفت دیگر است. «بارها از دیگران شنیده و خود نیز گفته‌ایم عدالت این است که هر کس کار خود را انجام دهد و به کار دیگران دخالت نکند... پس از آنکه شجاعت و دانایی و خویش‌داری را در جامعه یافتیم، یگانه‌خاصیتی که باقی می‌ماند، به عقیده من آن خاصیتی است که نخست سبب می‌شود آن سه خاصیت پیدا شوند، و بعد مادام که خود پابرجا است، آنها را پابرجا نگاه می‌دارد... اگر سه خاصیت دیگر را پیدا کنیم، خاصیتی که باقی می‌ماند، عدالت خواهد بود.» (همان: ۹۵۱-۹۵۲)

وی در توضیح این مطلب می‌گوید چنان‌که هر پیشه‌ور یا کسی دیگر که در کارهای سودآور مهارت دارد، بخواهد در صف سربازان وارد شود و یا سرباز بخواهد مشاور شهر شود و ایشان لوازم کار و درآمد خود را با هم معاوضه کنند، یا اینکه شخصی بخواهد همه این کارها را عهده‌دار شود، نتیجه آن اختلاط و نابودی شهر خواهد بود. افلاطون بر اساس نقش و نوع کار آدمیان، جامعه شهری خود را به سه طبقه حاکمان، رزمی‌اران و پیشه‌وران تقسیم می‌کند و معتقد است اختلاط این طبقات سه‌گانه، آسیبی بزرگ به این شهر وارد خواهد کرد. اگر افراد شهر هر یک وظیفه و کار خود را خوب انجام دهند، داد در این شهر برقرار است و بدین ترتیب هر سه طبقه را محافظت خواهد کرد. در نهایت، تعریف افلاطون از عدالت در جامعه و شخص، پرداختن هر کس به وظیفه طبقاتی خود و پرهیز از پرداختن به کار دیگر طبقات است. «جامعه وقتی عادل است که در آن هر یک

از طبقات سه‌گانه وظیفه‌ای را که خاص آن طبقه است، انجام دهد.» (همان: ۹۶۴)

### مفهوم عدالت در ایران باستان

داد در نزد ایرانیان باستان جایگاهی باارزش دارد؛ چنان‌که ایزدی به نام رشن از این مفهوم والا در میان مردمان پاسداری می‌کند: «ای رشن پاک! ای راست‌ترین رشن... که بهتر از همه تشخیص‌توانی داد! ای رشنی که دور را بهتر از همه توانی دید! ای رشنی که گله‌مند را بهتر از همه به فریاد رسی.» (یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۶۹)؛ «رشن راست کارهای مردمان را بدون ذره‌ای اعمال نظر می‌سنجد و... او را به صورت فرشته‌ای مجسم می‌کنند که چشمان خود را بسته و در دستی شمشیر و در دست دیگر ترازو دارد و بدون کوچکترین اعمال نظر در کار مردمان داوری می‌کند.» (جنیدی ۱۳۵۸: ۹۳)

نظریه عدالت ایرانیان باستان را باید در مفهوم «اشه» جست‌وجو کرد. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، عدالت در نزد ایرانیان باستان به معنی قرار گرفتن هر چیزی در جای خود است و این تعریف ارتباط مستقیمی با مفهوم اشه دارد. اگر ایرانیان بر این باور بودند که «هرآینه اگر یک شاخه از درختی از فرمان «اشا» بیرون رود، خشک می‌شود و می‌ریزد، و اگر مردی سر از فرمان اشا بپیچد، به خویش شکست وارد می‌آورد» (جنیدی ۱۳۸۴: ۱۴)، این مسأله ناشی از اعتقاد آنان به وجود اشه یا همان نظم مقدس کیهانی بوده است. می‌دانیم که یکی از اشتراکات غالب تمدن‌های کهن، اعتقاد به وجود نوعی نظم مقدس کیهانی است. این اعتقاد و باور، مردمان را ناگزیر و ملزم می‌ساخت تا حیات خویش را اعم از مادی و معنوی با اصول و قوانین ثابت ازلی-ابدی نظام مقدس کیهانی همسو سازند. طبیعتاً سرپیچی از این نظام مقدس کیهانی نیز ناروا و غیر مجاز بود. مصریان این نظام مقدس را مآت (Ma-ā-t) و آریاییان آن را اته یا اشه می‌نامیدند. (رستم‌وندی ۱۳۸۸: ۵۰) نیبرگ، اشه را چنین تعریف می‌کند: «اشه نشان‌دهنده نظم جهانی، نظم زندگانی اجتماعی و دینی، روش درست طبیعت،

زندگی مرتب و منظم موجودات طبیعی، پرورش درست چارپا و مانند آن است. از آن جا که این نظم خدایی، اندازه و قاعده برای تمام چیزهایی است که در جهان است و درست است، اشتهای معنای حقیقت و راستی است ... اشتهای نه تنها دارای یک مفهوم ایستا است، بلکه نیرویی در گیتی است که بر تندرستی و نیرومندی جهان اثر می‌گذارد و زیان‌هایی را که از سوی نیروهای پلیدی می‌آید، درمان می‌کند.» (نیرگ ۱۳۵۹: ۱۳۰)

نظم و سامان‌مندی آفرینش (اشه) در آیین مزدایی را باید در پیوستگی آن با اورمزد فهمید. در آفرینش نظم کیهانی از سوی اورمزد، چند نکته ضمنی وجود دارد: اولاً این نظم، کامل و بی‌نقص و به تعبیری احسن نظام‌ها است؛ زیرا اورمزد خود چنین است. ثانیاً بی‌زمان و بی‌مکان است و این نیز به خاطر این است که خرد اهورامزدا، خردی است فرازمانی و فرامکانی. در متون اوستایی آمده است: «هرمزد گفت که دانایی من چنان است که اگر شیر هر چیز را در جامی دوشند، پس من یک‌یک را جداگانه توانم گفت که از پستان کیست و اگر آب همه جهان را در یک جا هلند، یک‌یک را جداگانه توانم گفت که از کدام چشمه است و اگر گیاه همه جهان را خرد بفشارند، یک‌یک را باز به جای خویش توانم نهاد.» (نقل از رضایی‌راد ۱۳۸۹: ۵۰)؛ اشته در گاهان با صفت «وهیشته» نیز همراه است و «اشه وهیشته» به معنای بهترین راستی و پاکی است. (قدردان ۱۳۸۸: ۳۲)

از ارتباط راستگرایی با داد متوجه می‌شویم که چگونه دروغ - صفت متضاد با راستی - انسان را از رسیدن به فره بازمی‌دارد و چرا به عنوان مانعی در راه اجرای داد آورده می‌شود. «در گاهان نقطه مقابل اشته، دروج (druj، دروغ) است و دروج یا دروغ در حقیقت هرج و مرج و بی‌نظمی، بی‌توجهی به قانون و داد و نظم آسمانی و کیهانی است.» (همان: ۴۳)

در *زامیادیشته* / *اوستا* آمده است که به روزگار جمشید هر چیزی در حد اعتدال بود و نیستی نبود: «در هنگام پادشاهی او نه سرما بود نه گرما، نه پیری بود نه مرگ (و) نه رشک آفریده دیو (این چنین بود) پیش از اینکه او دروغ گوید ...

پس از آنکه او به سخن نادرست دروغ پرداخت، فر از او آشکارا به بیکر مرغی بیرون شتافت.» (یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۳۶)

در کتیبه‌های بر جای مانده از روزگار باستان بر راستگویی و پرهیز از دروغ به عنوان جنبه‌ای از داد، بسیار تأکید شده است: «داریوش، نقش رستم: ... به خواست اهورامزدا من چنانم که راستی را دوست می‌دارم و از دروغ بیزارم. من نمی‌خواهم توانا بر ناتوان ستم کند ... آنچه را که راست است، من آن را می‌پسندم.» (مرادی غیاث‌آبادی ۱۳۸۷: ۲۱۰)

این نظم جاری در ذرات نظام هستی از خردترین تا کلان‌ترین، در نظام اجتماعی ایران باستان نیز نمایان است. به اجمال در باب ساختار طبقاتی جامعه ایرانی باید گفت که «در سازمان اجتماعی هند و ایرانی اساس معیشت و نظام اخلاقی جامعه بر اصل «خویشکاری» یا «خودآیینی» (svadharma) طبقات قرار داشته و بر هر کس واجب بوده است که تنها به کار و پیشه‌ای که خاص و بایسته «طبقه» او است، بپردازد.» (مجتبایی ۱۳۵۲: ۵۰) تقسیمات سه‌گانه طبقاتی و خویشکاری خاص آنها از دیرباز در ایران و هند وجود داشته است. بر اساس اوستا طبقات در ایران عبارت بودند از: «اَتْرَوَن»: دینیار، «رته اَشْتَر»: رزمیار، «واستریه»: کشاورز؛ و بر اساس ودا در هند نیز عبارت بودند از: «برهمه»: دینیار، «کشته»: رزمیار، «ویشه»: کشاورز و پیشه‌ور. (رضایی‌راد ۱۳۸۹: ۳۷۰) در اوستا وجود این ساختار طبقاتی و خویشکاری آنان به روشنی بارها و بارها تکرار می‌شود: «نخستین کسی که نیک اندیشید، نخستین کسی که نیک گفت، نخستین کسی که نیکی به جای آورد: نخستین آتربان، نخستین رزم‌آزما، نخستین کشاورز ستورپرور» (یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۲: ۷۸)؛ «کسی که نخستین آتربان، نخستین رزم‌آزما، نخستین کشاورز ستورپرور (است) نخستین کسی که روی از دیو بگردانید.» (همان: ۷۹)

### جلوه‌های عدالت در شاهنامه

دیدگاه شاهنامه درباره عدالت دقیقاً همان دیدگاهی است که ایرانیان کهن درباره



این مفهوم داشته‌اند. در حقیقت، اگر باور داشته باشیم که فردوسی در نظم شاهنامه به متون و منابع خود وفادار بوده و تنها به روایت و منظوم کردن آنها پرداخته است، آنگاه نباید میان آنچه فردوسی از مفهوم عدالت درمی‌یابد با آنچه در نزد گذشتگان بوده است، تفاوتی مشاهده کرد. ذبیح‌الله صفا در خصوص صداقت فردوسی می‌نویسد: «فردوسی تا آنجا که بر من ثابت شده است، به جعل داستانی به میل و خواهش خود برنخاسته و به عبارت متعارف، در حماسه ملی ایران دست نبرده و آن را فاسد و تباه نکرده است. هیچ یک از مطالب اساسی شاهنامه مجعول و ساختگی نیست و دخالت فردوسی را تنها در خطب داستان‌ها و بعضی مطالب حکمی و طرز ادای مطلب و پروراندن موضوع و تصرفات شاعرانه در بیان مناظر و اوصاف پهلوانان و آراستن صحنه‌های رزم و مجالس بزم و پس و پیش کردن برخی از مطالب از لحاظ ترتیب و تنظیم و پیوند دادن داستان‌های پراکنده باید دانست و به عبارت دیگر، فردوسی در اصل مطلب اصلاً تصرفی نکرده و تصرف او تنها در بیان مطلب و دخالت دادن قوه تخیل و بیان خیالات و مضامین شاعرانه است.» (صفا ۱۳۸۹: ۱۹۲) فردوسی نیز چون پیشینیان خود، عدالت را قرار گرفتن هر چیز در جای از پیش مقدرشده خود می‌داند و همچون انوشیروان بر این باور است که هر کس و هر چیز طبقه و جایی دارد که خروج از آن کاری است نکوهیده و برخلاف نظم مقدس کیهانی.

شاهنامه آینه و جلوه‌گاه اندیشه و تفکر ایرانیان باستان است و تقریباً دانشنامه‌ای است که جهان‌بینی ایرانیان کهن را در خود گرد آورده است؛ بنابراین، می‌توان توقع داشت که نظر ایرانیان درباره عدالت و داد در آن به تمامی بازتاب یافته باشد؛ امری که جای‌جای شاهنامه حکایت از آن دارد و به مناسبت‌های گوناگون به آن توجه شده و به لزوم پابندی به آن نیز سفارش گردیده است.

کاربرد صفت «راست‌ترین» در *اوستا*، برای ایزد رشن با داد ارتباط مستقیم دارد؛ به همین روی، در شاهنامه صفت راست اغلب در کنار داد می‌آید:

جهان‌پهلوان سام بر پای خاست / چنین گفت کای خسرو داد و راست  
(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۷)

یکی جامه سوکواران بخواست / بیامد بر داور داد و راست  
(همان، ج ۶: ۱۶۳)

می‌توان قانون اشه را در شاهنامه به این صورت خلاصه دید:

ز رخشنده خورشید، تا تیره‌خاک / همی داد بی‌نم ز یزدان پاک  
(همان، ج ۴: ۸۸)

یگانگی مفهوم داد و اشه را در شاهنامه به گونه‌ای بارز در تقسیمات سه‌گانه طبقاتی می‌توان دید. در بخش اساطیری شاهنامه و در زمان سلطنت جمشید برای اولین بار سخن از طبقه‌بندی مردمان به میان می‌آید. این اولین تجلی عدالت در جامعه آرمانی در اندیشه ایرانی و شاهنامه است. نحوه و چگونگی شکل‌گیری این جامعه آرمانی بنابر آنچه در شاهنامه آمده، چنین است:

ز هر انجمن پیشه‌ور گرد کرد / بدین اندرون نیز پنجاه خورد  
گروهی که کاتوزیان خوانیش / برسم پرستندگان دانش  
جدا کردشان از میان گروه / پرستنده را جایگه کرد کوه...  
صفی بر دگر دست بنشانند / همی نام نیساریان خواندند  
کجا شیرمردان جنگاورند / فروزنده لشکر و کشورند  
بسودی سه دیگر گره را شناس / کجا نیست از کس بریشان سپاس  
بکارند و ورزند و خود بدروند / به گاه خورش سرزنش نشنوند...  
چهارم که خوانند اهتوخوشی / همان دست‌ورزان ابا سرکشی  
کجا کارشان همگنان پیشه بود / روانشان همیشه پر اندیشه بود  
(همان، ج ۱: ۴۰)

جمشید بانی چنین نظمی است، اما از شاهنامه چنین برمی‌آید که با سرآمدن روزگار او، نظام این آرمان‌شهر اساطیری نیز برای مدتی از هم می‌گسلد؛ زمانی که ضحاک بر اریکه قدرت تکیه می‌زند و شاه ایران نامیده می‌شود، نظام طبقاتی ایران از هم می‌پاشد و زمانه به آشوب کشیده می‌شود، اما فریدون به این وضع پایان می‌دهد؛ او پس از سرنگون کردن ضحاک در اولین اقدام، «ناخوب‌آیین» او را برانداخته، رسم جمشید را دوباره برپای می‌سازد. فریدون اختلاط طبقات را باعث

آشوب در زمین می‌داند و همگان را به خویشکاری طبقاتی خود فرمان می‌دهد:  
بفرمود کردن به در بر خروش      که هر کس که دارید بیدار هوش  
نباید که باشید با ساز جنگ      نه زین گونه جوید کسی نام و ننگ  
سپاهی نباید که با پیشه‌ور      به یک روی جویند هر دو هنر  
یکی کارورز و یکی گرزدار      سزاوار هر کس پدیدست کار  
چو این کار آن جوید آن کار این      پر آشوب گردد سراسر زمین  
(همان، ج ۱: ۷۶)

در زمان پادشاهی نوذر دوباره آشوب به جامعه بازمی‌گردد؛ نوذر نظم مقدس جامعه را که فریدون به آن جانی تازه بخشیده بود، در هم می‌نوردد و بنای بیداد می‌گذارد.

بر این برنامد بسی روزگار      که بیدادگر شد سر شهریار  
ز گیتی برآمد به هر جای غو      جهان را کهن شد سر از شاه نو  
چو او رسم‌های پدر درنوشت      ابا موبدان و ردان تیز گشت  
همی مردمی نزد او خوار شد      دلش برده گنج و دینار شد  
کدیور یکایک سپاهی شدند      دلیران سزاوار شاهی شدند  
چو از روی کشور برآمد خروش      جهانی سراسر برآمد به جوش  
بترسید بیدادگر شهریار      فرستاد کس نزد سام سوار  
(همان، ج ۲: ۶)

آشفتگی هم‌چنان که دیدیم، زمانی به اوج خود می‌رسد که طبقات درهم می‌آمیزند؛ کدیوران سپاهی می‌شوند و دلیران و جنگاوران دعوی پادشاهی می‌کنند و پای از دایره خویش بیرون می‌گذارند، اما در میان این جنگاوران کسانی حضور دارند که با وجود توانایی و قدرت نمی‌خواهند بر نظم مقدس بشورند و حتی پیشنهاد پادشاهی را نمی‌پذیرند؛ سام، پهلوان نامدار ایرانی، از این دست جنگاوران است. وقتی که در زمان نوذر از او - که جهان‌پهلوان زمانش است - خواسته می‌شود تا خود بر تخت نشیند و به جهان که از تدبیر و کردار نادرست نوذر آشفته است، سامانی دوباره ببخشد، از پذیرش این خواسته سر باز می‌زند و در خود استعداد پادشاهی نمی‌بیند.

چو نوذر شد از بخت بیدادگر      به پا اندر آورد رای پدر

همه مهتران سام را خواستند همان تخت پیروزه آراستند  
بران مهتران گفت هرگز مباد که جان سپهد کند تاج یاد  
(همان، ج ۹: ۳۹)

سام خود جنگاور است و از طبقه جنگاوران به شمار می‌آید؛ بنابراین، اگر پادشاهی را بپذیرد، بیدادگر می‌شود و با نوذر تفاوتی نخواهد داشت؛ چرا که هر دو به نوعی بر نظم مقدس شوریده‌اند؛ یکی با آمیختن طبقات به یکدیگر و دیگری با خروج از طبقه جنگاوران و نشستن بر تخت پادشاهی.

نمونه دیگر و شاید معروف‌ترین نمونه داستان انوشیروان و مرد کفشدوز است. داستان از این قرار است که مردی کفشگر حاضر می‌شود چهل من درم به دستگاه شاهی وام دهد تا پسر رسیده بر جایش فرهنگ جوید و دبیری پیشه کند، اما دبیری شغلی است که در ایران باستان مخصوص موبدان است. انوشیروان واکنشی تند و سرسختانه در مقابل این خواسته نشان می‌دهد و از پذیرفتن سیم و زر و خواهش او حتی با میانجیگری بزرگمهر خودداری می‌کند.

برو همچنان بازگردان شتر مبادا کزو سیم خواهیم و دُر  
چو بازارگان‌بچه گردد دلیر هنرمنند و بادانش و یادگیر  
چو فرزند ما برنشیند به تخت دبیری بی‌بانش پیروزیخت  
هنر باید از مرد موزه‌فروش بدین کار دیگر تو با من مکوش...  
به ما بر پس از مرگ نفرین بود چو آیین این روزگار این بود  
(همان، ج ۸: ۲۹۹)

از نظر شاه ایران، مرد موزه‌فروش باید به هنر خود پردازد. همان‌گونه که سپاهی و پیشه‌ور نباید «به یک روی جویند هر دو هنر». این آیینی است که انوشیروان شکستن آن را باعث نفرین پس از مرگ خود می‌داند.<sup>(۱)</sup> برای کسی که انوشیروان را به عدالت شناخته است، شنیدن و خواندن این داستان دشوار و پذیرفتن آن به عنوان عملی عادلانه دشوارتر است، اما دستور انوشیروان برخاسته از این نظم و قانون هزاران‌ساله است.

### مقایسه مفهوم عدالت از نظر افلاطون و شاهنامه

مقایسه این دو دیدگاه که در دو فرهنگ کاملاً متفاوت ارائه گردیده‌اند، نشان از شباهت و خویشاوندی‌های بسیار این دو دارد؛ هرچند نباید تفاوت‌های موجود را نیز از یاد برد. افلاطون در جمهوری به ترسیم جامعه‌ای آرمانی می‌پردازد که در آن هرکس از جای خود در نظام بسته و طبقاتی‌اش به خوبی آگاه است و آن را مقدر خود می‌داند. در شاهنامه نیز به صراحت به وجود چنین نظامی در تاریخ ایرانیان و به خصوص در روزگار اساطیری اشاره می‌شود. (همان، ج ۱: ۴۰) نشانه‌های تاریخی نیز از وجود چنین نظامی خبر می‌دهند. (تنسر ۱۳۵۴: ۵۷) به اجمال آنکه طبق اسطوره آفرینش مزدایی، آفرینش اهورامزدا دارای نظم است که آن را اشته می‌نامند. آفرینش او در نظم کامل است. بی‌نظمی امری است ضد آفرینش سامان‌مند اهورامزدا. در آفرینش او همه چیز در ثبات کامل است. انسان که جزئی از نظام آفرینش اهورامزدا است، می‌تواند با الگوبرداری از اشته، نظم را در زندگی خود حاکم سازد. در واقع نظام زندگی بشری بر اساس نظم کیهانی سامان می‌یابد. در اینجا است که نظام کیهانی به نظامی اخلاقی بدل می‌شود (رضایی‌راد ۱۳۸۹: ۱۰۲) و انسان موظف است برای تحقق نظم کیهانی با آن هماهنگ گردد تا اینکه سرانجام خیر بر شر پیروز شود.

بر اساس این نظم کیهانی، اهورامزدا در رأس جهان مینوی قرار دارد و هفت امشاسپند، فرودست وی هستند و در میان امشاسپندان نیز مینوی خرد از مرتبه‌ای برتر از دیگر امشاسپندان برخوردار است. نظم کیهانی، اجتماع انسان‌ها را نیز به طبقاتی تقسیم کرده است. در واقع، طبقات اجتماعی را می‌توان عینی‌ترین جلوه‌گاه نگاه سلسله‌مراتبی به جهان قلمداد کرد که بر اساس آن، جامعه به سه طبقه تقسیم می‌شود: ۱. طبقه فرمانروایان و دینیاران، ۲. طبقه رزمیاران، ۳. طبقه برزیگران. (رستم‌وندی ۱۳۸۸: ۵۳) بر این اساس هر طبقه خویشکاری (وظیفه) خاص خود را دارا است و بزرگ‌ترین قانون الهی، اقدام به خویشکاری است که موجب دستیابی به فره وجودی می‌گردد. همان‌طور که خویشکاری طبقات

متفاوت است، ارج و والایی فرّه آنان نیز متفاوت است.

از آنجا که سامان‌مندی جهان بر اساس الگوی اشه باید نمودی عینی و واقعی داشته باشد، در نظام اجتماعی انسانی نیز همان نظم بالا به چشم می‌خورد. در نظام طبقاتی جامعه ایرانی و بر اساس قانون الهی اشه، شاه در رأس هرم طبقات اجتماعی قرار دارد. در واقع، شاه اصلی‌ترین کارگزار اندیشه ایرانی‌شهری، یعنی نظام سیاسی ایران باستان به شمار می‌آید. همان‌طور که اهورامزدا در رأس جهان مینوی قرار دارد، در جهان گیتیک (زمینی) نیز باید یک فرد در رأس و برتر از دیگران قرار گیرد. این شخص همان پادشاه آرمانی ایرانیان است که به وسیله او پیوند میان آسمان و زمین برقرار می‌گردد و حکومت الهی (که امشاسپند شهریور نماینده آن است) بر روی زمین تحقق می‌یابد. پادشاه از جانب اهورامزدا مسئول پاسداری از نظم و قانون و عدالت الهی (اشه) در بین مردم است و نباید اجازه دهد کسی از چهارچوب ازلی و ابدی حاکم بر هستی تخطی کند. (همان: ۵۵) او موظف است نظم زمینی را با نظم کیهانی تطبیق دهد و جامعه زمینی را به جلوه‌ای از آرمان‌شهر تبدیل نماید.

در آیین مزدایی هر چیز که مخلّ این نظم باشد، بدآیینی شمرده می‌شود. (پولادی ۱۳۸۷: ۳۶) بدین ترتیب، شاه که در اجتماع از جایگاه الهی برخوردار است، دارنده فرّ ایزدی است. فرّ ایزدی عامل مشروعیت‌دهنده به شاه و توجیه‌کننده قدرت او است و این بدان معنا است که شاه از سایر افراد جامعه برتر و نایب و جانشین خدا در روی زمین است؛ به همین سبب، تنها در برابر خدا مسئول است نه در برابر خلق. او برگزیده خدا است؛ پس مشروعیت او فقط ناشی از این برگزیدگی، یعنی داشتن فرّه ایزدی است. بدیهی است که کسی که از چنین مقامی برخوردار است، منشأ دارایی و مقام و قدرت اجتماعی نیز به‌شمار می‌رود. او می‌تواند از هر که، هر چه می‌خواهد بگیرد و به هر کس، هر چه می‌خواهد ببخشد. حرف او قانون است و دیگران موظف به رعایت قانون. هیچ‌کس حق ندارد او را خلع کند. همان‌طور که کسی از مردمان او را انتخاب

نکرده است (کاتوزیان ۱۳۸۴: ۸۹)؛ به همین سبب در آیین مزدایی، عدالت مفهوم خاصی پیدا می‌کند. عدالت در این آیین حفظ سلسله‌مراتب اجتماعی برای حفظ نظم کیهانی است. حفظ سلسله‌مراتب چنان ارزشی دارد که اردشیر بابکان به صراحت به آن وصیت کرده است: «آنچه شهنشاه فرمود، از مشغول گردانیدن مردمان به کارهای خویش و بازداشتن از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام کار عالمیان است» (نامه تنسر به نقل از رضایی‌راد ۱۳۸۹: ۳۰۰) و درست به همین دلیل است که انوشیروان عادل از تحصیل فرزند کفشگر جلوگیری می‌کند. این قانون الهی اجازه می‌دهد تا خون طبقه بالای اجتماع پاک‌تر از سایر طبقات باشد. در عین حال به اعضای هر طبقه آموزش داده می‌شود که فقط به طبقه خود نگاه کنند و هیچ‌گاه به طبقه بالاتر خود نظر نیفکنند. (ر.ک. به: آل‌نیل ۱۳۸۷: ۱۹-۱۸)

چنان‌که مشاهده شد، این دو نظریه شباهت بسیار به یکدیگر دارند. از مهم‌ترین این تشابهات می‌توان به این موارد اشاره کرد:

**الف) هر دو ساختار طبقاتی دارند:** هر دو نظریه وجود یک ساختار طبقاتی را پیش‌فرض خود گرفته، آن را امری بدیهی می‌دانند. آنها وجود چنین نظام طبقاتی‌ای را بهترین حالت ممکن و بهترین نظام و ساختار اجتماعی قلمداد می‌کنند. سقراط افلاطون در این باره می‌گوید: «اگر کسی بر حسب استعداد طبیعی برای پیشه‌وری یا بازرگانی ساخته شده است، ثروتی به دست آورد و آنگاه به اتکای ثروت یا نیروی بدنی یا مزیت دیگری از این دست، بخواهد وارد طبقه سپاهیان شود، یا سربازی بخواهد در جرگه پاسداران و فرمانروایان درآید، بی‌آنکه صلاحیت آن را به دست آورده باشد، و خلاصه اگر طبقات مختلف جامعه بخواهند ابزار کار یا حرفه خود را با یکدیگر عوض کنند، و یا هر کس درصدد برآید که در آن واحد به حرفه‌های گوناگون بپردازد، این بی‌نظمی و فساد به عقیده تو مایه فساد جامعه نخواهد بود؟... این همه‌کارگی و به هم آمیختن طبقات سه‌گانه، نه تنها بزرگترین مایه تباهی جامعه است، بلکه باید جنایتی بزرگ شمرده شود.» (افلاطون ۱۳۸۰: ۹۵۳) در شاهنامه نیز چنین ساختاری حاکم

است. از آنجا که بیشتر نمونه‌هایی ذکر شد از آوردن شواهدی دیگر خودداری می‌شود.

ب) هر دو خصلتی ایستا دارند: تصور یک جامعه که هیچ نوع طبقه‌بندی در آن نباشد، تقریباً محال است. حتی در دموکراتیک‌ترین جوامع امروزی نیز می‌توان وجود طبقات اجتماعی را به راحتی مشاهده کرد. مایکل والزر در این باره می‌نویسد: «وقتی در رژیم زندگی می‌کنیم که در آن فردی خودکامه یا گروهی یکه‌تاز حکومت می‌کنند، ما آرزوی آن جامعه را در سر می‌پروریم که در آن قدرت تقسیم شده باشد و هرکس دقیقاً سهم یکسانی از آن برده باشد. اما خوب می‌دانیم که این قسم برابری بعد از اولین جلسه اعضای جدید از بین خواهد رفت. یک نفر به عنوان رئیس انتخاب خواهد شد، یکی دیگر نطق غرایبی ایراد خواهد کرد و همه ما را متقاعد می‌کند که رهبری او را بپذیریم. تا پایان روز ما یک‌یک افراد را دسته‌بندی می‌کنیم و اصلاً جلسات و نشست‌ها به همین منظور تشکیل می‌شود» (والزر ۱۳۸۹: ۱۳)؛ اما ساختار جامعه در نزد افلاطون و ایرانیان باستان بر خلاف امروز خصلتی ایستا دارد. این ایستایی و سکون به‌ویژه در نظریه ایرانیان کهن استحکام فوق‌العاده‌ای دارد؛ چراکه سکون و ایستایی صفتی مینوی دانسته شده است. چنان‌که «در اندیشه مزدیسنا هر چیز ثابت نیک است. در علم هیئت و فلک مزدایی سیارات (اباختران) که گردنده‌اند، پلید و ستاره‌ها (اختران) که ثابت و بی‌حرکت‌اند، اهورایی محسوب می‌شوند. هفت سیاره (اباختران) که هفت سپاهبد اهریمن خوانده شده‌اند... به نبرد با اختران می‌پردازند... همان‌گونه که موجودات اهریمنی راه نمی‌روند و می‌جهند (= می‌دوازند)، می‌توان به قیاس، حرکت اباختران را نیز از همین‌گونه دانست؛ برخلاف حرکت منظم و ثبات اختران، اباختران حرکتی نامنظم دارند.» (رضایی‌راد ۱۳۸۹: ۱۰۱)

در جمهوری افلاطون نیز می‌توان ایستایی را مشاهده کرد. همین‌که او در آرمان‌شهر خود این اجازه را به پیشه‌وران نمی‌دهد تا خود را در صف سربازان جای دهند، نشانه وجود نظامی ایستا است. جالب توجه آنکه در این آرمان‌شهر



هیچ انسانی با وجود داشتن توانایی‌های لازم نمی‌تواند در طبقات گوناگون حضور داشته باشد؛ چراکه برای هر کسی طبقه‌ای در نظر گرفته شده است که هرگز و در هیچ حالتی نمی‌تواند از آن خارج شود. «اگر کسی به شهر ما بیاید که استعداد همه کارها را داشته باشد ... از او چون مردی مقدس ... تجلیل خواهیم کرد، ولی به او خواهیم گفت که در جامعه ما برای مردمانی مانند او جایی نیست و قانون ما اجازه نمی‌دهد چنان کسی در شهر ما سکونت گزیند.» (افلاطون ۱۳۸۰: ۹۰۶)

### تأثیرپذیری یونانیان از ایرانیان

ایران و یونان، دو تمدن کهن و همسایه، محل تنش‌های نظامی و البته گاه فکری- فلسفی نیز بوده‌اند. هرچند که یکی مهد فلسفه (یونان) و دیگری مهد دین (ایران) است، با وجود این مفاهیم و زمینه‌های مشترکی در میان آنها وجود داشته است و در برخی موارد ایرانیان بر یونانیان تأثیر گذاشته‌اند. آنچه مسلم است غربیان کمتر به این تأثیرپذیری‌ها اشاره کرده‌اند و تمدن یونان و به‌ویژه آتن را تمدنی خودبسنده دانسته‌اند که هیچ ارتباط فکری- فلسفی با همسایه قدرتمند خویش نداشته است. محققى دلیل این امر را چنین می‌داند: «درباره تأثیرپذیری یونانیان و بعضاً فیلسوفان و اندیشمندان یونانی از ایرانیان و مؤلفه‌های فرهنگی و فکری ایرانیان کار چندانی صورت نگرفته است و این با توجه به شالوده‌های یونانی- رومی تمدن غرب امری طبیعی به نظر می‌رسد.» (قادری ۱۳۸۸: ۵۰) درحالی که برخی دیگر از محققان نظری برخلاف این دارند؛ مری بویس، ایران‌شناس نامی و متخصص دین زرتشتی، از تأثیر فرهنگ ایرانی بر فلاسفه پیشاسقراطی سخن گفته است. بویس در این باره می‌نویسد: «سبب اعتنای بیشتر به احتمال نفوذ ایرانی تا دیگران این است که آنچه فلاسفه اولیه میلئوس را به یکدیگر مربوط می‌سازد، توجه و کنجکاوی آنان نسبت به کیهان‌شناسی و چگونگی پیدایش هستی و آفرینش گیتی است و این رشته‌های اندیشه دقیقاً همان موضوع‌هایی‌اند

که عمیقاً مورد توجه روحانیان کیش کهن ایرانیان کافر و سپس موبدان زرتشتی بوده است.» (بویس ۱۳۷۵: ۲۲۷) برخلاف محققان غربی، محققان ایرانی آشکارا از تأثیرپذیری یونانیان و به‌ویژه افلاطون از فرهنگ و اندیشه ایرانیان سخن گفته و با ارائه اسنادی تبار برخی از آرای افلاطون را به ایران و آیین زرتشتی بازگردانده‌اند. چنان‌که نویسنده کتاب ایران و یونان با مقایسه آثار افلاطون و به‌ویژه کتاب جمهوری او با اندیشه شرق، از تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم او از ایران و آموزه‌های ایرانیان و حتی به شکلی خاص از آموزه‌های زرتشتی سخن گفته است. (قادری ۱۳۸۸: ۶۸-۶۹) برخی از دلایل تأثیرپذیری یونانیان از ایرانیان عبارتند از:

### الف - تقدم زمانی

آیا افلاطون نظریه خود را از ایرانیان اقتباس کرده است و یا ایرانیان در تدوین نظریه عدالت از اندیشه این فیلسوف بزرگ جهان باستان بهره برده‌اند؟ پاسخ این پرسش چندان دشوار به نظر نمی‌آید. اگر اقتباس و تأثیرپذیری در میان بوده باشد، تقدم زمانی به ما می‌گوید که پیش از تولد افلاطون و عالمگیر شدن شهرتش، ایرانیان بر طبق داده‌های *اوستا* و یافته‌های باستانی که در *شاهنامه* نیز انعکاس یافته است، به وجود نظام مقدس خویش (اشه)، تقسیمات سه‌گانه طبقاتی و خویشکاری هر یک از این طبقات باور داشته‌اند؛ چنان‌که پادشاهان باستانی آنها همواره مردمان خود را به پیروی از این نظم مقدس ترغیب می‌کردند و طغیان علیه آن را عملی اهریمنی و زشت می‌دانستند.

ژرژ دومزیل، اسطوره‌شناس نامی نیز با توجه به اینکه این نظام طبقاتی تنها در ایران باستان و هند وجود داشته است و همسایگان ایران هرگز تجربه چنین نظامی را نداشته‌اند، بر این باور است که افلاطون متأثر از فلسفه سیاسی ایرانیان بوده است. «ژرژ دومزیل با تحقیقات دامنه‌دار خود روشن ساخته است که سازمان اجتماعی اقوام آریایی بر تقسیم سه‌گانه طبقاتی و بر خاصیت و «خویشکاری»

(function) هر طبقه مبتنی بوده است، لکن در سرزمین یونان، چه در زمان افلاطون و چه در دوره‌های پیش از آن تا آنجا که به شواهد تاریخی می‌توان استناد کرد، از وجود این‌گونه تقسیم‌بندی طبقاتی، با حدود معین و قواعد مضبوط (بدان‌گونه که در ایران و هند موجود بوده است و افلاطون سازمان اجتماع آرمانی خود را بر اساس آن قرار می‌دهد) اثری نیست.» (مجتبایی ۱۳۵۲: ۴۱-۴۲)

### ب - فضای دموکراتیک آتن

به نظر می‌رسد محیط یونان و به‌خصوص دولت-شهر آتن آن محیطی نباشد که اندیشه افلاطون و نظریه عدالتش در آن شکل گرفته باشد. درست است که یونانیان انواع متفاوت حکومت را می‌شناختند و میان آنها نیز به داوری می‌پرداختند (ارسطو ۱۳۴۹: ۱۱۵)، اما آتن سرزمینی بود دموکراتیک و برابری سیاسی حداقل برای آتینیان در آن لحاظ می‌شد و عجیب نیست اگر ببینیم که آزادی گفتار، حق طبیعی هر شهروند آتنی محسوب می‌گردید. یکی از فرهیختگان یونانی در این باره گفته است: «برده آن کسی است که نمی‌تواند به آزادی مکنون خاطر خویش را به زبان آورد» (همیلتون ۱۳۵۳: ۴۶) و این درست در نقطه مقابل فرهنگ و فلسفه سیاسی ایرانیان قرار داشت که از قدیم تنها یک نوع حکومت (استبدادی) را می‌شناخته‌اند. (قاضی‌مرادی ۱۳۸۵: ۹) استبداد و حکومت استبدادی که در آن به تعبیر هگل جز یک شخص (پادشاه) همه برده‌اند و تنها پادشاه است که آزادی‌اش مطلق است (سینگر ۱۳۸۷: ۴۳)، هیچ بدیل دیگری برای ایرانیان نداشت؛ اشه یا همان نظام مقدس کیهانی ریشه در این فرهنگ داشت و سرزمین یونان محیط مناسبی برای رشد و شکوفایی آن نبود. حال اگر دیده شود که چنین نظریه‌ای (نظریه عدالت افلاطون) در سرزمین (یونان) پیدا می‌شود که مهد دموکراسی بوده است، این احتمال را تقویت می‌کند که این نظریه ممکن است اقتباسی باشد از نظریه سیاسی ایرانیان. به‌ویژه اینکه نظریات افلاطون در یونان نیز عملی نشد و در حد آرمان یک متفکر در کتاب جمهوری باقی ماند.

### ج - نزدیکی برخی از تمثیل‌ها و آموزه‌ها

مطالعه همزمان آثار افلاطون و ایرانیان باستان نشان از برخی یکسانی‌ها دارد؛ این یکسانی‌ها گاه در حوزه تمثیل و گاه در حوزه آموزه‌های فلسفی منعکس شده‌اند. پیشتر به داستان انوشیروان و برخوردش با مرد کفش‌دوز که به احتمال فراوان ریشه در متون پیش از اسلام دارد، اشاره کردیم. همین تمثیل را البته با اختصار فراوان در کتاب جمهوری افلاطون نیز می‌بینیم. در این کتاب آمده است که «آن که برای کفش‌دوزی زائیده شده است، باید کفش بدوزد و جز این، به کاری دیگر نباید بیندیشد، و درودگر باید درودگری کند و همه افراد دیگر نیز باید کار خاص خود را بکنند. شیخ عدالت در برابر چشم ما نمایان بود.» (افلاطون ۱۳۸۰: ۹۶۶-۹۶۷)؛ «در این جامعه کسی نیست که دارای دو یا چند جنبه باشد، بلکه هرکس تنها یک پیشه دارد ... بدین جهت در جامعه ما کفش‌دوز تنها کفش‌دوز است، نه آنکه در عین حال ناخدا نیز باشد. کشاورز نیز تنها کشاورز است، نه اینکه در عین حال قاضی هم باشد. سپاهی نیز تنها سپاهی است، نه اینکه هم سپاهی باشد و هم بازرگان. همچنین است وضع صاحبان دیگر پیشه‌ها.» (همان: ۹۰۶)

نمونه دیگر در این حوزه را می‌توان در برقراری ارتباط و شباهت میان اجتماع و اندام‌های بدن جست‌وجو کرد. می‌دانیم که جامعه آرمانی افلاطون از سه طبقه تشکیل می‌شود:

- ۱- حاکمان که در پیکر اجتماع به منزله سر هستند و فضیلت خاص آنها حکمت است؛
  - ۲- رزمیاران که در پیکر اجتماع به منزله سینه هستند و فضیلت خاص آنها شجاعت است؛
  - ۳- پیشه‌وران که در پیکر اجتماع به منزله شکم هستند و فضیلت خاص آنها عفت است.
- مطابقت و مشابهتی که میان طبقات اجتماع و اندام‌های پیکر انسانی مشاهده می‌شود، در عالم روحی و اخلاقی انسان نیز مصداق پیدا می‌کند و بر حسب آن روح نیز به سه قوه یا سه جزء تقسیم می‌گردد:

۱- قوه عاقله که محل آن سر است و کمال آن در حکمت است؛

۲- قوه غضبی که محل آن سینه است و کمال آن در شجاعت است؛

۳- قوه شهوی که محل آن شکم است و کمال آن در عفت است.

(مجتبایی ۱۳۵۲: ۳۹)

میان طبقات اجتماع و اندام‌های پیکر انسانی در آثار افلاطون، نوشته‌های

پهلوی و ادبیات ودایی مطابقت وجود دارد.

طبقات	آثار افلاطون	نوشته‌های پهلوی	ادبیات ودایی
طبقه اول	سر	سر	دهان
طبقه دوم	سینه	دست‌ها	بازوان
طبقه سوم	شکم	شکم	ران‌ها
طبقه چهارم	---	پاها	پاها

(همان: ۴۵)

این همانندی‌ها در حوزه آموزه‌های فلسفی و حکمی بسیار پررنگ‌تر می‌شود. افلاطون چهار فضیلت اصلی آرمان‌شهر خود را چنین برمی‌شمارد: دانایی، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت. (بورمان ۱۳۸۷: ۱۸۵) اینها دقیقاً همان فضیلت‌هایی هستند که در ایران باستان نیز بر آنها تأکید شده است و افلاطون نیز از آنها مطلع بوده و در رساله *الکبیادس* به وجود این فضایل و اهمیت آنها در میان ایرانیان اشاره کرده است؛ او از قول سقراط درباره تربیت شاهزادگان ایرانی می‌نویسد: «همین که فرزند ارشد شاه که وارث تاج و تخت است، به جهان می‌آید، جشنی بر پا می‌کنند... از آن پس نیز فرزند شاه را به خادمه‌های نالایق نمی‌سپارند، بلکه بهترین خواجه‌سرایان دربار را بر او می‌گمارند و اینان موظفند که علاوه بر تربیت کودک مراقب باشند تا اعضای تن او نیک رشد کنند و راست به بار آیند تا کودک از زیبایی تن هیچ کم نداشته باشد، و آن خواجه‌سرایان را همه به دیده احترام می‌نگرند. همین که فرزند شاه به هفت‌سالگی رسید، او را به سوارکاران می‌سپارند تا راه و رسم شکار را فراگیرد و چون چهارده‌ساله شد، چهار تن که مریبان شاهانه خوانده می‌شوند، عهده‌دار تربیت او می‌گردند. یکی از

آنان که در دانایی بر همگان برتری دارد، اسرار حکمت زردشت، پسر هرمز، و خداپرستی و آیین کشورداری را به او می‌آموزد و دومی که عادل‌ترین مردمان است، او را بر آن می‌دارد که در همه عمر جز راست نگوید.<sup>(۲)</sup> سومین مربی که از خویشتن‌داری بهره‌ای به‌کمال دارد، به او می‌آموزد که تن به اسارت هوا و هوس درندهد، بلکه به آزادی و آزادگی خوی گیرد و بیش از همه مردمان به شهوات و آرزوهای خود تسلط یابد. نه آنکه بر بندگی آنها گردن بنهد. مربی چهارم که دلاورترین مردمان است، او را دلاور و بی‌باک به بار می‌آورد و به او می‌فهماند که اگر ترس در دل خود راه دهد، برده خواهد بود نه آزاد.» (افلاطون ۱۳۸۰: ۶۵۷-۶۵۸)

با مقایسه این نوشته افلاطون با سخنان فردوسی درباره تربیت شاهزادگانی چون سیاوش به همانندی‌های آنها پی می‌بریم. سیاوش شاهزاده‌ای است نیکوسرشت که از زیبایی تن هیچ کم ندارد. شاه او را به دایگان دربارش نمی‌سپارد، بلکه او را به ابرمرد شاهنامه می‌دهد تا وی را پرورش دهد و از آن پس رستم، پروردگار سیاوش خوانده می‌شود:

چنین تا برآمد بر این روزگار	تهن تن بیامد بر شهریار
چنین گفت کین کودک شیرفش	مرا پرورانیید باید به کش
چو دارندگان ترا مایه نیست	مر او را به گیتی چو من دایه نیست...
تهن تن ببردش به زابلستان	نشستگش ساخت در گلستان
سواری و تیر و کمان و کمنند	عنان و رکیب و چه و چون و چند
نشستگه مجلس و می‌گسار	همان باز و شاهین و کار شکار
ز داد و ز بیداد و تخت و کلاه	سخن گفتن رزم و راندن سپاه
هنرها بیاموختش سر به سر	بسی رنج برداشت و آمد به بر
سیاوش چنان شد که اندر جهان	به مانند او کس نبود از مهان

(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۰-۱۱)

در این ابیات درمی‌یابیم که تربیت رستم دربرگیرنده همان آموزش‌های چهارگانه است. رستم، نوزاد را به زابلستان می‌برد و سیاوش احتمالاً در همان هفت‌سالگی که افلاطون ذکر می‌کند، به نزد شاه بازمی‌گردد:

چو یک چند بگذشت و او شد بلند  
سوی گردن شیر شد با کمند  
چنین گفت با رستم سرفراز  
که آمد به دیدار شاهم نیاز  
بسی رنج بردی و دل سوختی  
هنرهای شاهانم آموختی  
پدر باید اکنون که بیند ز من  
هنرهای آموزش پیلستن  
(همان: ۱۱)

قرینه دیگری که گفته افلاطون را درباره سن آموزش شاهزادگان تأیید می‌کند، این است که از زمان بازگشت سیاوش به نزد پدر، کاووس شاه او را می‌آزماید و پس از اتمام چهارده‌سالگی و با بالغ شدن وی منشور ولایتی را به او می‌دهد:

چنین هفت سالش همی آزمود  
به هر کار جز پاکزاده نبود  
به هشتم بفرمود تا تاج زر  
ز گوهر ذرفشان کلاه و کمر  
نبشتند منشور بر پرنیان  
به رسم بزرگان و فرکیان  
زمین کهستان و را داد شاه  
که بود او سزای بزرگی و گاه  
(همان: ۱۳)

و قرینه دیگر را می‌توان از گفته سودابه، همسر کاووس شاه، دریافت:

بهانه چه داری تو از مهر من  
بپچی ز بالا و از چهر من...  
کنون هفت سال است تا مهر من  
همی خون چکاند بدین چهر من  
یکی شاد کن در نهانی مرا  
بخشای روز جوانی مرا  
(همان: ۲۴-۲۵)

این ابیات نشانگر رسیدن شاهزاده به سن بلوغ است. سیاوش رفتن به شبستان شاه را نمی‌پسندد و آموزش‌هایی را که لازم است ببیند، به شاه یادآور می‌شود:

مرا موبدان ساز با بخردان  
بزرگان و کارآزموده ردان  
دگر نیزه و گرز و تیر و کمان  
که چون پیچم اندر صف بدگمان  
دگر گاه شاهان و آیین بار  
دگر بزم و رزم و می و میگسار  
چه آموزم اندر شبستان شاه  
به دانش زنان کی نمایند راه  
(همان: ۱۵)

آموزش‌هایی که سیاوش به شاه یادآور می‌شود، عبارتند از:

۱- حکمت: این صفت خاص طبقه پیشوایان است و سیاوش به این طبقه تعلق دارد. هیچ شاه یا شاهزاده‌ای در شاهنامه در خردمندی چون او دیگران را متعجب نمی‌کند. همچنین همگان از او در شگفتند که:

بدان اندکی سال و چندان خرد که گفستی روانش خرد پرورد  
(همان: ۱۲)

تو گویی به مردم نماند همی روانش خرد برفشانند همی  
(همان: ۱۸)

۲- شجاعت: صفت دلیری و آزادگی را می‌توان در گذر سیاوش از آتش دریافت.  
او برای اثبات بی‌گناهی خود از دو کوه آتش‌تیز که هیزمش «به صدکاروان اشتر  
سرخ‌موی» گرد آمده است، می‌گذرد:

اگر کوه آتش بود، بسپریم از این تنگ خوار است اگر بگذرم  
(همان: ۳۳)

به نیروی یزدان نیکی‌دهش کزین کوه آتش نیابم تپش  
(همان: ۳۵)

۳- خویشتن‌داری: در برابر باران و سوسه‌های سودابه، سیاوش سر مویی از راست  
منحرف نمی‌شود:

سیاوش چو از پیش پرده برفت فرود آمد از تخت سودابه تفت  
بیامد خرامان و بردش نماز به بر در گرفتش زمانی دراز  
همی چشم و رویش ببوسید دیر نیامد ز دیدار آن شاه سیر...  
سیاوش بدانست کان مهر چیست چنان دوستی نزره ایزدی است  
به نزدیک خواهر خرامید زود که آن جایگه کار ناساز بود  
(همان: ۱۷-۱۸)

من اینک به پیش تو استاده‌ام تن و جان شیرین ترا داده‌ام  
ز من هرچه خواهی همه کام تو برآرم نییچم سر از دام تو  
سرش تنگ بگرفت و یک پوشه چاک بداد و نبود آگه از شرم و باک  
رخان سیاوش چو گل شد ز شرم بیاراست مژگان به خوناب گرم  
چنین گفت با دل که از کار دیو مرا دور دارد گیهان‌خسادیو  
نه من با پدر بی‌وفایی کنم نه با اهرمن آشنایی کنم  
(همان: ۲۲-۲۳)

سر بانوانی و هم مهتری من ایدون گمانم که تو مادری  
(همان: ۲۳)

عقیده افلاطون درباره این صفت چنین است: «بنابراین اگر بتوان درباره  
جامعه‌ای گفت که «بر هوس‌ها و شهوت‌های خود غلبه دارد» و «حاکم بر



خویشتن است»، این عبارت‌ها درباره جامعه ما صادق است.» (افلاطون ۱۳۸۰: ۹۴۹)  
۴- عدالت: چهارمین صفت را نیز می‌توان در وجود سیاوش به روشنی دید؛ وی با تخت پادشاهی و جانشینی پدر خداحافظی می‌کند و به دشمن پناه می‌برد تا پیمان خود را نشکند. صد نفر از پیوستگان خونی افراسیاب را که گروگان گرفته است، به فرمان پدر گردن نمی‌زند تا عدالت و حقوق انسان و خدا را رعایت کرده باشد:

همی گفت صد مرد ترک و سوار همه نیک‌خواه و همه بی‌گناه  
نپرسد نه اندیشد از کارشان به نزدیک یزدان چه پوزش برم  
ور ایدونک جنگ آورم بسی‌گناه جهاندار نپسندد این بد ز من  
ز خویشان شاهی چنین نامدار اگرشان فرستم به نزدیک شاه  
همان‌گه کند زنده بر دارشان بد آید ز کار پدر بر سرم  
چنان خیره با شاه توران سپاه گشایند بر من زبان انجمن  
(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۳: ۶۶)

چه باید همی خیره خون ریختن همی سر ز یزدان نباید کشید  
دو گیتی همی برد خواهد ز من بدین‌گونه پیمان که من کرده‌ام  
اگر سر بگردانم از راستی فرآید از هر سوی کاستی  
چنین دل به کین اندر آویختن فراوان نکوهش بیاید شنید  
بمانم به کام دل اهرمن... به یزدان و سوگندها خورده‌ام  
فراز آید از هر سوی کاستی (همان: ۶۸-۶۷)

سیاوش جان گروگان‌ها را نمی‌گیرد و سر از راستی نمی‌گرداند؛ زیرا در این صورت او یک مهردروح، ناراست، بیدادگر و پیمان‌شکن خواهد بود. کاووس شاه به او می‌گوید:

و گر مهر داری<sup>(۳)</sup> بر آن اهرمن سپه طوس رد را ده و بازگرد  
نخواهی که خواندت پیمان‌شکن نه‌ای مرد پرخاش روز نبرد  
(همان: ۶۵)

اما سیاوش هرگز از پیمان نمی‌گردد:  
چنین داد پاسخ که فرمان شاه ولیکن به فرمان یزدان دلیر  
برآنم که برتر ز خورشید و ماه نباشد ز خاشاک تا پیل و شیر  
(همان: ۷۰)

با این همه، حتی این مدارک نیز نمی‌توانند به اثبات تأثیرپذیری قطعی افلاطون از اندیشه ایرانیان باستان بینجامد. دلایلی چند هستند که مانع از پذیرش و اطمینان محققان می‌گردد: افلاطون که از یک خاندان اصیل و اشرافی آتن بود، روح دموکراسی را نمی‌پسندید و برخلاف فضای حاکم عصرش می‌اندیشید. (فاستر ۱۳۸۳: ۳۰) اگر این نظر را بپذیریم که «فلسفه افلاطون اساساً در پاسخ به این اتفاقات است: شکست آتن از اسپارت، اعدام سقراط، انحطاط دموکراسی و ...» (پولادی ۱۳۸۲: ۴۱)، آنگاه نفرت افلاطون از دموکراسی، یعنی نظام حکومتی آتن و علاقمندی‌اش به حکومت فرهیختگان را در خواهیم یافت. مگر نه اینکه انحطاط و سقوط آتن به دست اسپارت - که به لحاظ سیاسی و شیوه حکومت، نقطه مقابل آتن بود - به دلیل ساختار حکومتش (دموکراسی) بود؟ و مهم‌تر از همه مگر این دموکراسی آتن نبود که رای به اعدام فرهیخته‌ترین مرد آن زمان و شاید تمامی دوران باستان یونان، سقراط، داده بود؟ (کاپلستون ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۵۵؛ گاتلیب ۱۳۸۴: ۲۴۶) می‌بینیم که افلاطون جدای از تأثیرپذیری‌اش از فرهنگ ایران، برای طرح نظریه عدالت خویش - که فرزندگان را در رأس هرم جامعه قرار می‌داد - دلایل دیگری نیز داشت؛ افلاطون می‌اندیشید که اگر فیلسوف - شاهی بر آتن حکومت می‌کرد، نه آتن به دست اسپارت‌ها به آتش کشیده می‌شد و نه سقراط، این داناترین فرد آتن، اعدام می‌گردید.

### نتیجه

یونان اگرچه به واسطه حضور فلاسفه نامداری چون تالس، سقراط، ارسطو و ... همواره مهد تفکر نامیده شده است و آرای فلاسفه آن همواره بر تاریخ فلسفه غرب سیطره داشته است، این بدان معنا نیست که آنان وامدار فرهنگ‌های دیگر و به‌ویژه فرهنگ ایران نبوده‌اند. چنان‌که نظریه عدالت افلاطون - که منسجم‌ترین نظریه جهان باستان در این باب است - به احتمال فراوان برگرفته از نظریه عدالت ایرانیان باستان است. جدای از وجود یک ساختار طبقاتی ایستا در نظریه افلاطون

که ظاهراً باید متأثر از نظام طبقاتی ایرانیان در ایران باستان بوده باشد، می‌توان به موارد دیگری چون فضای دموکراتیک یونان که با نظام طبقاتی بیگانه بوده است و نزدیکی برخی از تمثیل‌ها، آموزه‌ها اشاره کرد که می‌تواند اثبات‌کننده تأثیرپذیری افلاطون از نظریه سیاسی ایران باستان باشد.

### پی‌نوشت

(۱) در اینجا باید به نکته‌ای اشاره کرد و آن اینکه آموختن سواد، تنها ویژه طبقه خاصی نبوده است. «بر خلاف تصور شرق‌شناسان ... داشتن سواد ویژه مغان و هیربدان و اصحاب و الامقام آتشکده‌ها نبوده است ... از لحاظ تاریخی نیز داده‌هایی نظیر تقدیم شکایت‌نامه‌های اهالی به پادشاه وجود دارد.» (تکمیل همایون ۱۳۸۲: ۴۲) هر طبقه‌ای دانش خود را داشت که تنها آموختن آن توصیه می‌گردید. چنان‌که «آموزش‌های فرزندان آموزگاران و بازرگانان و دبیران نیز در پیوند با مشاغل پدرانشان بود» (همان: ۵۸-۵۹)؛ به همین دلیل، در جای‌جای شاهنامه بر دانش‌اندوزی تأکید می‌شود؛ به‌طور مثال در باب پادشاهی اردشیر بابکان می‌خوانیم:

همان کودکان را به فرهنگیان	سپردی چو بودی ورا هنگ آن
به هر برزنی بر دبستان بدی	همان جای آتش‌پرستان بدی
نماندی که بودی کسی را نیاز	نگه داشتی سختی خویش راز
(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۷: ۱۷۹)	
همان بنادگان را مدارید خوار	که هستند هم بنده کردگار
کسی کش بود پایه سنگیان	دهد کودکان را به فرهنگیان
به دانش، روان را توانگر کنید	خرد را ز تن بر سر افسر کنید
(همان: ۳۹۹)	

(۲) «کودکان به مدرسه می‌روند تا راه عدالت و پرهیزکاری را بیاموزند و به شما خواهند گفت که هدف آنها جز این نیست و این منظور و مرام در نزد آنها همان‌قدر طبیعی است که ما درباره الفبا آموختن کودکان خود حرف می‌زنیم.» (گزنفون ۱۳۷۱: ۱۳)

(۳) مهر داشتن سیاوش بیش از آنکه نشان از علاقه سیاوش به افراسیاب باشد، نشان‌دهنده پیمانی است که او با افراسیاب بسته است. می‌دانیم که مهر («میشره»، Mithra) که در پهلوی «میترا»، Mitr) و در پارسی امروز به صورت «مهر، mehr) آمده است) با

پیمان و عهد مرتبط است؛ مهر دارنده دشت‌های فراخ، بخشنده نعمت به هفت کشور و دشمن دروغ است. او پیروزگر جنگاوران نیک‌منش به آوردگاه و کیف‌دهنده پیمان‌شکنان (مهردروجان) است. نگهبان ارزش‌ها و داور اعمال مهربان به روز پسین است.

گرچه صاحب‌نظران میترا را به طور خاص ایزد پیمان می‌دانند، او در قله خدایی خود نقش‌های گوناگونی را به گونه‌ای برجسته ایفا می‌کند. میترا علاوه بر اینکه ایزد نگهبان عهد و پیمان است، بر اساس آنچه در مهریشت می‌خوانیم، چندین صفت بارز دارد که از این میان دادگری، پیمان‌داری و جنگاوری نمود بیشتری دارند و از همه مهمتر اینکه او دشمن سرسخت دروغ‌گویان است؛ «چه او ما را که به منزل دروغ رانده شدیم (رهانیده) دگرباره به راه راستی (اشا) خواهد برگردانید.» (یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۶۷)؛ «هر که را که دروغ گوید او می‌بیند.» (همان: ۴۸۳)

### کتابنامه

- آلن بیل، جیمز. ۱۳۸۷. سیاست در ایران (گروه‌ها، طبقات و نوسازی). ترجمه علی مرشدی‌زاد. تهران: اختران.
- ارسطو. ۱۳۴۹. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- افلاطون. ۱۳۸۰. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- بورمان، کارل. ۱۳۸۷. افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- بویس، مری. ۱۳۷۵. تاریخ کیش زرتشت. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.
- پولادی، کمال. ۱۳۸۲. تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از سقراط تا ماکیاولی. تهران: مرکز.
- پولادی، کمال. ۱۳۸۷. تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام. تهران: مرکز.
- تکمیل‌همایون، ناصر. ۱۳۸۲. نظام و نهادهای آموزشی در ایران باستان. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تنسر. ۱۳۵۴. نامه تنسر به گشنسب. ترجمه مجتبی مینوی. تهران: خوارزمی.
- جنیدی، فریدون. ۱۳۵۸. زروان. تهران: نقش جهان.

- جنیدی، فریدون. ۱۳۸۴. *حقوق جهان در ایران باستان*. تهران: بلخ.
- رالز، جان. ۱۳۸۷. *نظریه عدالت*. ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رستم‌وندی، تقی. ۱۳۸۸. *اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی*. تهران: امیرکبیر.
- رضایی‌راد، محمد. ۱۳۸۹. *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*. تهران: طرح نو.
- سینگر، پیتر. ۱۳۸۷. *هگل*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۸۹. *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: امیرکبیر.
- فاستر، مایکل. ب. ۱۳۸۳. *خداوندان اندیشه سیاسی: افلاطون و ارسطو*. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۷. *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. ج ۹. تهران: قطره.
- قادری، حاتم. ۱۳۸۸. *ایران و یونان*. تهران: نگاه معاصر.
- قاضی‌مرادی، حسن. ۱۳۸۵. *استبداد در ایران*. تهران: اختران.
- قدردان، مهرداد. ۱۳۸۸. *جایگاه نور و آتش در آیین زردشت*. شیراز: افق پرواز.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۵. *تاریخ فلسفه: یونان و روم*. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی. تهران: سروش.
- کاتوزیان، محمدعلی. ۱۳۸۴. *تضاد دولت و ملت*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نی.
- گاتلیب، آنتونی. ۱۳۸۴. *رویای خرد: تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه لیلا سازگار. تهران: ققنوس.
- گزنفون. ۱۳۷۱. *سیرت کورش کبیر*. ترجمه ع. وحید مازندرانی. تهران: چهر.
- گمپرتس، تئودور. ۱۳۷۵. *متفکران یونانی*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- لبیبی، محمد مهدی. ۱۳۸۸. *لبیرال ناتمام*. تهران: افکار.
- مجتبایی، فتح‌الله. ۱۳۵۲. *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مرادی غیاث‌آبادی، رضا. ۱۳۸۷. *کتیبه‌های هخامنشی (خط میخی پارسی باستان)*. شیراز: نوید شیراز.
- مگی، بریان. ۱۳۷۷. *فلسفه بزرگ*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. ۱۳۵۹. *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی.

تهران: مرکز ایرانی مطالعات فرهنگ‌ها.

والزر، مایکل. ۱۳۸۹. *حوزه‌های عدالت*. ترجمه صالح نجفی. تهران: ثالث.

همیلتون، ادیت. ۱۳۵۳. *سیری در تاریخ فرهنگ و ادب*. ترجمه مریم شهروز تهرانی.

تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

یشت‌ها. ۱۳۷۷. گزارش و ترجمه ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

Archive of SID

## References

- Allen Bill, Jams. (2008/1387SH). *Siāsat dar Iran (Gorouh-hā, Tabaqāt o nosāzi) (Politics in Iran (Groups, Stages & Rebuilt))*. Tr. By Āli Morshedizād. Tehran: Akhtarān.
- Aristotle. (1970/1349SH). *Siāsat (Politics)*. Tr. By Hamid 'Enāyat. Tehran: Āmouzes̄h-e Enqelāb-e Eslāmi Publication.
- Boyce.Merry. (1996/1375SH). *Tārikh-e Kish-e Zartosht (Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices)*. Tr. By Homāyoun San'ati-zādeh. Tehran: Tous.
- Burman, Carl. (2008/1387SH). *Aflātoun (Plato)*. Tr. By Mohammad Hasan Latifi. Tehran: Tarh-e No.
- Copleston, Fredric. (1996/1375SH). *Tārikh-e Falsafe: Younan o roum (A history of philosophy: Greece & Rome)*. Tr. By S. Jalāl-oddin Mojtavāvi. Tehran: Soroush.
- Ferdowsi, Abo-lqāsem. (2009/1388SH). *Shāhnāme*. With the efforts of Saeed Hamidyān. 9<sup>rd</sup> ed. Tehran: Qatreh.
- Foster, B.Michael (2004/1383SH). *Khodāvandān-e andishe-ye siāsi: Aflātoun o Arastou (Masters of Political Thought: Plato and Aristotle)*. Tr. By Javād Shekh-oleslāmi. Tehran: Amirkabir.
- Gatlib, Antoni. (2005/1384). *Royā-ye kherad: Tārikh-e falsafe-ye gharb. (History of Philosophy in West)*. Tr. By Leilā Sāzegār. Tehran: Qoqnous.
- Gomperz, Theodor. (1996/1375SH). *Motaffaker-ān-e Younāni (Greek thinkers: A History of Ancient Philosophy)*. Tr. By Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Khārazmi.
- Hamilton, Edith. (1974/1353SH). *Seyri dar tārikh o farhang o adabe younan-e bastan (The Great Age of Greek Literature)*. Tr. By. Maryam Shahrooz Tehrani. Tehran: Bongāh-e tarjeme o nashr-e ketāb.
- Joneidi, Fereydoun. (1979/1358SH). *Zurvān*. Tehran: Naqs-e Jahān.
- Joneidi, Fereydoun. (2005/1384SH). *Hoqouq-e jahān dar Iran-e bāstān (The world's law in ancient Persia)*. Tehran: Balkh.
- Kātouzyān, Mohammad'Alī. (2005/1384SH). *Tazād-e dowlat o mellat (The Dialectic of State and Society)*. Tr. By 'AlīReza Teyyeb. Tehran: QoQnous.
- Labibi, Mohammad Mehdi. (2009/1388SH). *Liberal-e nātāmām*. Tehran: Afkār.
- Magee, Bryan. (1998/1377SH). *Falāsefe-ye bozorg (The great Philosophers: : An Introduction to Western Philosophy)*. Tr. By 'Ezzat-ollāh Foulādvand. Tehran: Khārazmi.
- Mojtabāei, Fat'h-o-llāh. (1973/1352SH). *Shahr-e zibāei-e Aflātoun o Shāhi-e armāni dar Iran-e bāsān (The Plato's utopia & Ideal Kingdom in ancient Persia)*. Tehran: Anjoman-e farhang-e Iran-e Bāstān.

- Morādi Ghiāsābādi, Rezā. (2009/1387SH). *Katibeh-hā-ye Hakhāmaneshi (khat-e mikhi-e Pārsi-e bāstān) (Ancient Persian cuneiforms)*. Shirāz: Navid.
- Nyberg, Henrik Samuel. (1980/1359SH). *Din-hā-ye Iran-e bāstān (Die Religionen des alten Iran)*. Tr. By Seyf-oddin Najmābādi. Tehran: Markaz-e Irani-e motāle'āt-e farhang-hā.
- Plato. (2001/1380SH). *Dowre-ye Āsār (Collection of Works)*. Tr. By Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Khārazmī.
- Poulādi, Kamāl. (2003/1382SH). *Tārikh-e andishe-ye siāsi dar gharb: az Soqrāt tā Machiavelli (The history of political Knowledge in West: from Socrates to Machiavelli)*. Tehran: Markaz.
- Poulādi, Kamāl. (2008/1387SH). *Tārikh-e andishe-ye siāsi dar Iran va Eslām (The history of political Knowledge in Iran & Islam)*. Tehran: Markaz.
- Qāderi, Hātam. (2009/1388SH). *Iran o Younān (Persia & Greece)*. Tehran: Negāh-e Mo'āser.
- Qardrān, Mehrdād. (2009/1388SH). *Jāyegāh-e nour o ātash dar āein-e Zartosht*. Shirāz: Ofoq-e Parvāz.
- Qāzimirādi, Hasan. (2006/1385SH). *Estebdād dar Iran (Totalitarianism in Iran)*. Tehran: Akhtarān.
- Rawls, John. (2008/1387SH). *Nazarye-ye 'Edālat (A Theory of Justice)*. Tr. By S. Mohammad Kamāl Sorouryān & Mortezā Bahrāni. Tehran: Pazhouheshkade-ye motāle'āt-e farhang-i va ejtemā'i.
- Rezāeirād, Mohammad. (2010/1389SH). *Mabāni-e andishe-ye siāsi dar kherad-e Mazdāei (Bases of politics in Mazdāeism)*. Tehran: Tarh-e no.
- Rostamvandi, Taqi. (2009/1388SH). *Andishe-ye Iranshahri dar 'Asr-e Eslāmi*. Tehran: Amirkabir.
- Safā, Zabih-ollh. (2010/1389SH). *Hamāse- sarāei dar Iran*. Tehran: Amirkabir.
- Singer, Peter. (2008/1387SH). *Hegel*. Tr. By 'Ezzat-ollāh Foulādvand. Tehran: Tarh-e no.
- Takmilhomayoun, Nāser. (2003/1382SH). *Nezām o nahād-ha-ye amouzeshti dar Iran-e bāstān (The educational Systems in ancient Iran)*. Tehran: Pazhouhehgāh-e 'Oloum-e Ensāni.
- Tansar. (1975/1354SH). *Nāme-ye Tansar*. Tr. By Mojtabā Minavi. Tehran: Khārazmī
- Walzer, Michael. (2010/1389SH). *'Howze-hā-ye 'edālat (Spheres of Justice)*. Tr. By Sāle'h Najafi. Tehran: Sāles.
- Xenphon. (1992/1371SH). *Sirat-e Kouroshe kabir (Cyrius the great)*. Tr. By 'A. Vahid Māzandarāni. Tehran: Chehr.
- Yasht-hā*. (1998/1377SH). Ed. By Ebrāhim Pourdavood. Tehran: Asātir.