



A Scrutiny of the Influence of Iranian Thought upon Plato

Mahdi Monfared¹

(Received: 2016/09/29; Accepted: 2017/03/13)

Abstract

There is a robust proliferative mainstream of narrations about the ancient easterners' and Iranians' thought impact upon the ancient Greek philosophers. From western thinkers, there has remained a valuable works concerning the impact.

In this article, my main objective is to somewhat reread this susceptibility of Plato's philosophical thought. My attention is attracted toward some western philosophy historians' views pertaining to the origin and provenance of philosophy. Émile Bréhier contends that there is no definite response to this problem. Since ancient times, there have been two opposite stances upon this issue. Bréhier maintains that the Greeks themselves did not excogitate philosophy but inherited it from non-Greek peoples. Charles Werner holds that the Greeks did owe their philosophy-doing to the easterners, and were entirely aware of this fact, and have portrayed heartily respect while speaking of the eastern civilization and sciences.

Plato can be recognized as one among many others who has been influenced by the ancient eastern and Iranian thought. He has benefited mostly from the ancient easterners' and Iranians' thought in formulating such theories as ideas or forms, philosopher ruler, different human taxonomies within Ideal State (or Utopia), etc. He has been able to reread and scrutinize these theories within his own philosophy.

Keywords: Ideas, Faravaharī World, Mīnavī and Gītavī Worlds, Philosopher Ruler, Ideal State (Utopia), Ancient Iranian Sages, Plato

1. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Kalām, University of Qom

mmonfared86@gmail.com



بررسی تأثیر اندیشه ایرانی بر افلاطون

مهدی منفرد^۱

(پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۲۲؛ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۷/۰۷)

چکیده

سخن درباره تأثیرپذیری فلاسفه یونان باستان به ویژه افلاطون از اندیشه شرقیان و ایران باستان، بسیار گفته شده است. آثار گوناگونی از خود متفکران غربی نیز درباره این مسئله برجای مانده است. ما در این مقاله بر آنیم تا گوشه‌ای از این تأثیرپذیری را در اندیشه فلسفی افلاطون، بازخوانی کنیم.

نظر برخی مورخان غربی فلسفه درباره زادگاه و منشأ فلسفه، نظر ما را جلب کرده است. امیل بریه بر آن است که نمی‌توان پاسخ قطعی به این مسئله داد. دو نظر متقابل از دوره باستان در این باره مطرح بوده است. بریه می‌گوید یونانیان، فلسفه را ابداع نکردند، بلکه آن را از اقوام غیر یونانی به ارث بردند. شارل ورنر معتقد است که یونانیان خود را مدیون شرقیان می‌دانستند و بر این نکته آگاه بودند و هر زمان از علوم و تمدن شرق سخن رانده‌اند، همراه با احترام بسیار بوده است.

افلاطون از جمله فیلسوفانی است که متأثر از تفکر شرقی و ایران باستان شناخته می‌شود. او در مسئله مثل، حکیم حاکم، طبقه‌بندی در مدینه فاضله و ... از اندیشه شرقیان و ایران باستان که پیش از وی بدان پرداخته‌اند، بهره گرفته است و توانسته با دقت و امعان نظر، آن‌ها را در فلسفه خویش بازخوانی کند.

کلیدواژه‌ها: مثل، جهان فروری، جهان مینوی و گیتی، حکیم حاکم، مدینه فاضله، حکمای ایران باستان، افلاطون.

مقدمه

مخالفین تأثیر جهان‌بینی ایرانی بر فلسفه یونانی در بیشتر موارد تنها یک سلاح به دست دارند که مبتنی بر روش نقد ادبی است. به عبارت دیگر، این سلاح مبتنی بر آن است که فیلسوفان یونانی ظاهراً متأثر از ایران، در هیچ‌یک از نوشته‌های خود اشاره‌ای که دال بر این تأثیر باشد، نکرده‌اند.

اما در پاسخ به این موضوع می‌توان گفت:

۱. در آن زمان اصلاً مرسوم نبوده است که منابع و مآخذ را ذکر کنند، به‌ویژه آن که تعالیم پیش از افلاطون اکثراً به صورت شفاهی بوده است.

۲. شاید به خاطر ترس و هراس، به منابع و مآخذ اشاره نکرده‌اند. مگر سقراط را به علت اشاعه ادیان بیگانگان، متهم و محکوم به مرگ نکردند؟

خود هرودوت در مورد متأثر شدن بسیاری از یونانیان از تأثیر جهان‌بینی مصری می‌نویسد که «من نام این یونانیان را می‌دانم ولی از ذکر آن خودداری می‌کنم» (پانوسی، ۱۳۸۱، ص. ۴۳).

ما در مورد تأثیر فلسفه شرق و فلسفه ایرانیان بر افلاطون، دانشمندان و فلاسفه یونان باستان که متأثر از تفکرات شرق بودند، به بررسی چند گفتار از متفکران و مورخان غربی بسنده می‌کنیم.

ویل دورانت درباره این مسئله گفته است: «حکمت مصری، ضرب‌المثل یونانیان بوده و یونانیان خود را شاگرد مکتب مصری‌ها می‌دانستند، زیرا به‌موجب مستندات باستانی در ۲۸۸۰ ق.م. کهن‌ترین اثر فلسفی و اخلاقی از تعالیم پتاحوب، فیلسوف بزرگ مصری، یعنی ۲۳۰۰ سال پیش از عصر کنفوسیوس، فیلسوف چینی، سقراط، فیلسوف یونانی و بودا، فیلسوف هندی» نوشته شده بود (هاشمی، ۱۳۶۷، ص. ۳۵).

همچنین باید در نظر داشت که «یونان، تنها در اقتباس صنایع و فنون پرورش یافته شرق نیست، بلکه در نظام زندگانی و معتقدات هم ملحق به شرق گردیده و دست‌پرورده آن است و مقننین یونانی از سرچشمه معارف قدیم مصر و قوانین مصری... خود را سیراب نمودند» (گوستاولوبون، ۱۳۱۴، ص ۶).

پول دویسن گفته است: سنگ زاویه تمام سیستم افلاطونی، رابطه جهان مینوی با جهان محسوس است. رابطه‌ای که افلاطون با واژه‌هایی مانند: «مشکسیس»^۱ (به معنی برخورداری از مشارکت)، «کونیونیا»^۲ (به معنی اشتراک) و «پاروسیا»^۳ (به معنی حلول و حضور) و مدلولات آن‌ها توصیف می‌کند (به نقل از پانوسی، ۱۳۸۱، ص. ۴۴). افلاطون در بزنگاه توصیف و بیان تعلیم مشارکت به خواننده خود، توصیه می‌کند که این امر را چون «کونیونیا» (اشتراک) و «پاروسیا» (حلول و حضور) تلقی کند و از این امر، چشم‌پوشی کند که «چگونه و از کجا آمده است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، صص. ۵۰۴-۵۰۶).

امیل بریه درباره زادگاه و منشأ فلسفه می‌نویسد: منشأ فلسفه چیست، حدود زمانی و مکانی آن کدام است؟ به نظر بریه، پرسش از منشأ و زادگاه فلسفه، پاسخ قطعی ندارد (بریه، ۱۳۵۲، ج ۱، ص. ۳).

به نظر بریه در دوره باستان، دو نظریه متقابل درباره منشأ و زادگاه فلسفه مطرح بوده است. آیا یونانیان، فلسفه را ابداع کرده‌اند یا آن را از اقوام غیر یونانی به ارث برده‌اند؟ بریه می‌گوید: «چنین به نظر می‌رسد که شرق‌شناسان از روی تمدن‌های بین‌النهرین و مصر - که ایونیا، یعنی مهد فلسفه یونان - با آن‌ها در ارتباط بوده‌اند، پرده برمی‌دارند، نظریه دوم را تأیید می‌کند.» (همان)

به گفته بریه، مثلاً ممکن نیست که مشابهت نظر معروف طالس ملطی، نخستین فیلسوف یونان، را که برحسب آن همه اشیاء از آب ساخته شده است، با مضمون این جمله اول «منظومه خلقت» که قرن‌ها قبل از آن در بین‌النهرین سروده شده است، نادیده گرفت: «زمانی که هنوز در بالا آسمان را و در پایین زمین را نامی نبود، از آپسوی^۴ اول که پدرشان بود و از تیامات^۱ منقلب که مادر همگی به شمار می‌رفت، آب‌ها به هم می‌آمیخت.»

1. Γῆθεϊς

2. καίϋωϋα

3. лароϋδία

4. APSû.

نقل این قبیل قطعات از بعضی از متون، لااقل برای روشن ساختن این امر کفایت می‌کند که طالس، مبتکر علم تکوین عالم نبوده است. می‌توان گفت که فلسفه اولین دانشمندان طبیعت‌شناس ایونی، صورت تازه‌ای از مطلب کهنه‌ای بوده است^۴ (همان، ص. ۴). در ادامه امیل بریه پس از آوردن مطالبی، تحلیل می‌کند که با توجه به این مسائل، افکار فلسفی یونانیان را نمی‌توان منشأ فلسفه محسوب کرد بلکه باید آن‌ها را مسبوق به افکاری دانست که از عهدی بسیار قدیم، تهیه و تمهید شده و در نتیجه به صورت آنچه از فلاسفه یونان نقل می‌کنند، درآمده است. بدین ترتیب باید گفت که نخستین فیلسوفان یونان در واقع به ابداع نپرداخته‌اند بلکه در زمینه افکاری که پیش از آنان وجود داشته است، دقت و امعان نظر کرده‌اند (همان، صص. ۴-۵).

شارل ورنر درباره تأثیرپذیری یونانیان از تفکر شرقیان معتقد است که یونانیان خود را مدیون شرق می‌دانستند و بر این نکته آگاه بودند و هر زمان از علوم و تمدن شرق سخن رانده‌اند، همراه با احترام بسیار بوده است ... هرودوت می‌پنداشت که دین و تمدن یونان از مصر آمده است ... نکاتی که ذکر شد گواه پرمعنایی است بر حرمتی که یونانیان به افکار شرقی می‌گذارده‌اند...

دیگر آن که مسجل شده فلسفه یونان در نقاط شرقی این سرزمین در سواحل آسیای صغیر [که امروزه، همان ترکیه است]، یا مهاجرنشین‌هایی که در ناحیه ایونیا دایر شده بود، نشأت یافته است و در همین جا بوده که مردم یونان با اقوام شرقی در تماس بوده‌اند. گهواره فلسفه شهر ملطیه، یعنی پر جنب و جوش‌ترین و غنی‌ترین شهرهای ایونیا، بوده است. ... محتمل است که طالس مسئله گردش ادواری کسوف و خسوف را از بابلیان آموخته باشد. در حال، بر اساس این آموزش بوده که طالس توانسته کسوفی را که بهانه پایان یافتن نبرد میان لودیاییان و مادها شده، پیش‌بینی کند...

در حال نقطه‌ای که در آن فکر یونان به ترقی و تعالی رسیده، ساحل آسیای صغیر بوده است. طالس و آنکسیمندروس و آنکسیمنس از ملطیه، هراکلیتوس از افسوس، فیثاغورث از ساموس و گزنوفانس از کلفون برخاسته‌اند. (ورنر، ۱۳۷۳، صص. ۵-۶)

1 . Tiamat.

۲. عین همین عبارت در کتاب «رساله در تاریخ ادیان» از میرچا الیاده، ترجمه جلال ستاری، ص ۱۹۲-۱۹۱، آمده است.

شارل ورنر پس از توضیحات درباره تأثیرپذیری یونانیان از مشرق زمین و ایران باستان، می‌نویسد:

«اگر نهال اندیشه یونان از آب حکمت شرق سیراب نمی‌شد، هرآینه فلسفه فیثاغورث و اولین مکاتب حکمی یونان، با آن شکوفایی پرشکوهش، هستی نمی‌یافت.» (همان، ص. ۸)

استفان پانوسی در این باره نوشته است که در کتاب «عصر اوستا» تألیف اشپیگل، گیگر، ویندیشمن و سن جانا بخشی وجود دارد تحت عنوان «نظریات نویسندگان کلاسیک درباره زرتشت و دکترین وی» که در آن می‌خوانیم:

تا آنجا که ما آگاهی داریم نخستین برخورد بین آراء یونانیان و ایده‌های مغان، آمیزشی است که بین فیثاغورث و مُع، اتفاق افتاده و سال‌ها دوام داشته است.

... مسافرت فیثاغورث به مصر به وسیله هرودوت، تاریخ‌نگار مشهور و سقراط، دانشمند معروف، نیز تأیید شده است. دقت مختصری در روحیه کنجکاوی فیثاغورث نسبت به درک و شناخت مذاهب مختلف، خود موجب تثبیت این نظریه می‌گردد که وی به بابل (مرکز آسیایی دانش کهن بشری) مسافرت نموده و به‌طور حتم با کلدانی‌ها و مغان نیز آشنایی یافته است...

به هر صورت و بدون توجه به عصر زرتشتیت، چگونه ممکن است هرودوت حتی زرتشت پیامبر را نشناسد، درحالی که افلاطون که ۵۵ سال پس از وی به شهرت رسیده با دقتی تمام ما را از زرتشت آگاه ساخته است و ظاهراً از منابعی که از هرودوت قدیمی‌تر بوده‌اند، سودجویی نموده است....

تمامی این‌ها و سایر نکات برجسته، بدون چون و چرا ثابت می‌نماید که هرودوت به خوبی عقاید و آداب این‌ها را می‌دانسته است؛ به همان ترتیب که در متن‌های اوستا تشریح شده است... (پانوسی، ۱۳۸۱، صص. ۱۱-۱۲)

باز در کتاب «عصر اوستا» می‌خوانیم که ما نبایستی از آگاه شدن بر وجود زورواستر (زرتشت) با خدای اعلام شده‌اش در آثار افلاطون تعجب کنیم... با مشاهده شواهدی این چنین، می‌توان تصور کرد که زرتشت در عصر افلاطون، شهرت و معروفیت کاملی در یونان و بین دانشمندان این سامان داشته است. به‌هر حال هر دو نظریه که حاوی مسافرت

۱۵۲ | پژوهش‌های فلسفی - کلامی: سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۶، شماره پیاپی ۷۲

افلاطون به پارس و یا عدم مسافرت وی به علت جنگ‌های شدید است، ثابت می‌کند که یونانیان اهل تحقیق، آن‌چنان شوری به رفتن به سرزمین پارس و جویایی آداب و رسوم مذهبی و اجتماعی آنان و شخص زرتشت داشته‌اند که رنج آن سفر طولانی را به خود هموار می‌ساخته‌اند (اشیگل و دیگران، ۱۳۴۳، صص. ۱۱۸-۱۱۹).

ماسون اورسل در کتاب خود تحت عنوان «فلسفه در خاور زمین» در بخش مربوط به فلسفه در ایران، می‌نویسد: «افلاطون در مورد ثنویت ایرانی کنجکاو بود، ولی ما شناخت بسیار کمی از تعالیم ایرانی در زمان افلاطون به دست داریم تا بتوانیم تصمیم بگیریم که افلاطون جز این یا آن افسانه (مانند افسانه‌ی Et/1 ارمنی^۱) موارد دیگری را نیز از ایران به وام برده است یا نه. یونان دوره کلاسیک، بیشتر به کلد^۲ بدهکار است تا به ایران، تأثیر ایران به هر حال بر مراحل دیگر یونانیت و بر دوره بیزانسی مسلم است.» (پانوسی، ۱۳۸۱، صص. ۱۶-۱۷)

رایزنشتاین^۳ بر آن است که تحولی در افلاطون نسبت به فرداگرایی بدین سان هست که افلاطون آموزه مزدایی را در محاوره ثنتوس پذیرا گشته و دگربار آن را در محاوره سیاست (جمهوری) به فرا پس زده و رد کرده و سپس آن را از نو در محاوره تیمائوس بازیافته و سرانجام آن را بدون هیچ‌گونه پرهیزی، در محاوره قوانین از آن خود کرده است (همان، ص. ۷۴).

۱. افلاطون، داستان Et/1 را در جمهوری، کتاب دهم، آورده است.

۲. استفان پانوسی درباره کلد و کلدانی‌ها چنین گفته است: «در این‌جا ناگزیر به تذکری هستیم که بسیاری از تعالیم ایرانی را یونانیان با پوشه و قبای کلدانی به تاریخ سپردند و حتی مطالب دوره سلوکی را نیز بدین نام نامیدند.» (پانوسی، ۱۳۸۱، ص. ۱۷) اما جرج سارتون درباره کلدانیان آورده است: «تعبیر علم کلدانی باید ناظر به حوادثی باشد که در زمان سلسله شاهان کلد^۲ پیش آمد کرده، مانند رصدهای نجومی که در زمان سلطنت نبوخذ نصر صورت گرفته است. به طور کلی اصطلاح کلدانی یا بابلر (بابلر جدید) از راه اشتباه بر مطالب مربوط به دوره سلوکی نیز اطلاق می‌شود که بحث درباره آن‌ها از موضوع این جلد خارج است.» (سارتون، ۱۳۴۶، ص. ۱۶۸)

3. Reizenstein.

بررسی تأثیر اندیشه ایرانی بر افلاطون | ۱۵۳

ورنر یگر^۱ به بررسی علاقه افلاطون نسبت به زرتشت برخاسته است و آن را با علاقه شوپنهاور نسبت به فلسفه هندی می‌سنجد: «دلباختگی اکادمی به تعالیم زرتشت، یک گونه نشئه و سُکر خاصی بود. کاملاً به‌مانند کشف مجدد فلسفه هندی توسط شوپنهاور.»

سن پترمان^۲ بیان می‌دارد: «من نمی‌دانم چرا دانشمندان با یک نوع دلهره و هراس، بیم از این دارند و خودداری می‌کنند زرتشت را در حکم یک فیلسوف تلقی کنند... آن هم با در نظر گرفتن این که اگر دین انتزاعی و فلسفی وجود داشته باشد، این دین هر آینه از آن او است؛ چرا ما نباید به این امر، معترف گردیم.» (پانوسی، ۱۳۸۱، ص. ۷۴).

همچنین ابن سینا، فیلسوف مشهور مشرق زمین، در منطقیش به نام منطق‌المشرقیین، معتقد بوده است که هیچ بعید نیست فلسفه از راه دیگری به ما رسیده باشد جز از راه یونانی؛ «وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ قَدْ وَقَعَ الْإِنْسَانُ مِنْ غَيْرِ جِهَةِ الْيُونَانِيِّينَ عِلْمًا» (ابن سینا، ۱۴۰۵هـ.ق، ص. ۳).

مثل افلاطون و جهان فروری

تأثیرپذیری مثل افلاطونی از جهان گیتیایی و جهان مینوی و فروری و تطبیق میان آنها را نیز می‌توان مطرح کرد.

پس از مرگ حزن‌انگیز سقراط بود که افلاطون از آتن بیرون رفت و در رم (ایتالیا) با جریان‌های فکری اصحاب فیثاغوری آشنایی یافت.

فیثاغورث و اصحاب او نیز خود به پرورش‌های فکری که به‌ویژه از مغان ایران و زرتشت دریافت کرده بودند، اشاره کرده‌اند (رضی، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۱).

در حکمت خسروانی که توسط مغان و یا زرتشت ارائه شد به دو جهان یا دو عالم مینو و گیتی، اشاره شده است. در حکمت باستان به مثل و عالم صور نخستین، جهان فروری اطلاق می‌کردند که همه انواع از انسان و جماد و نبات به‌صورت مینوی در آن عالم مینو، در آغاز آفرینش توسط خداوند آفریده شدند.

1 . Werner Jager.

2 . S. Peterement

آیا این عالم صُور افلاطونی، حادث است یا قدیم؟

از آنجایی که حکمت ایران باستان، مرز مشترکی با اساطیر ندارد، قدیم بوده و با ذات خداوندی غیر محدث، تعریف می‌شوند. ایده یا مثال^۱ در حکمت ایران قدیم، فروهر نامیده می‌شود و خداوند، خود دارای فروهری است که نورانی‌تر، روشن‌تر و ممتازتر از سایر فروهران است و در یشت‌ها (یشت سیزدهم) و سایر منابع، اشاراتی به آن شده است. این صورت اصیل‌تر، با تعریف افلاطون هم‌خوانی دارد، چون صور نوعیه در جاودانگی با آفریننده‌ی خویش یکسانند؛ اما در بیان اساطیری، این صور نوعیه، محدث و آفریده شده توسط اهورامزدا هستند (همان، ص. ۱۱۲).

دو عالم مینوی و گیتی در حکمت خسروانی، دو جهان کاملاً متمایز هستند. چنان که در تعریف افلاطون نیز این تمایز و ثنویت قابل فهم است. در عین حال که نه مکانی را اشغال کرده‌اند، نه شامل محدودیت زمانی هستند، نه هیچ گونه تعیینی در آن‌ها راه پیدا می‌کند، قابل رؤیت نیستند و با حواس دریافت نمی‌شوند، اما عینیت دارند (البته در حکمت خسروانی-ایرانی، رؤیتشان به شکل نور محض است، چنان که فروهر خداوند، زیباترین، نورانی‌ترین و توانمندترین توصیف شده است) و حقیقتشان فقط در عالم صور و مثال، قابل تعریف است (همان، ص. ۱۱۳).

البته گفتنی است که در عرفان دوران اسلامی ایران و حکمت باستانی ایران، فراز منطقه خورشید، پایه اقلیمی فراز اقلیم هشتم است که بعدها به عنوان مکان یادشده، هر چند دریافت آن است که این مناطق، جایگاهی بر این مفارقت صور و امثال یا فروهرها پس از مفارقت از کالبد مادی و عروج است (همان).

مراحل سیر و سلوک و تزکیه نفس (سیر از درون غار به بیرون آن) که در آثار افلاطون آمده است را می‌توان در سرود چهل و چهارم، سراغ گرفت.

در سرود چهل و چهارم، زرتشت حکیم به روشنی این مراحل و برنامه را به نمایش درآورده است. از راه تفکر علمی و اندیشه مستقیم در علوم، برای شناخت است که راه به

1 . Idea

شناخت کمال مطلق و مشاهده جمال معشوق، هموار و استوار می‌شود و سالک درمی‌یابد که میان مظاهر طبیعت و صانع، وحدتی استوار برقرار است تا جایی که پس از طی مراحل که با پرسش‌های نمادین طرح شده تا آفریننده را بشناسد، بدان جا می‌رسد که نطفه محض واقعیت و حقیقت، در درون خود او است که از راه استدلال صرف نمی‌رسد، بلکه باید از مراحل علم و استدلال بگذرد تا به اشراق و شهود دست یابد (البته سرودهای ۴۴ و ۴۵ در نهایت استحکام و زیبایی طی مراحل سلوک و همه وابسته‌های آن را روشن می‌کند) (همان، ص. ۱۱۶).

تطبیق دقیق‌تر و جزئی‌تر حکمت خسروانی و حکمت زرتشتی با مثل افلاطون با وُهومَنه^۱ در اوستا، قابل بررسی است که به شکل نور بر زرتشت متجلی شد. این امر پس از دوران تفکر و مجرد اتفاق افتاد. در گائاهها، وُهومَنه که وحی را بر پیامبر نازل می‌کند، جنبه صرف مجرد دارد و از صفات اهورامزدا است.

کلمه «وُهومَنه» مرکب است از وهو به معنی نیک، خوب و مجرد و جزو دوّم یعنی «منه» به معنی اندیشه، فکر و منش روحانی است (این بخش از ریشه من^۲، به معنی اندیشیدن و تفکر است) (همان، ص. ۱۳۳).

وُهومَن یا (بهمن) یکی از جلوه‌های ذات خداوند است. این صفات شش تا است:

۱. وُهومَن یا بهمن، کنایه از انسان کامل است.

۲. اَشَه و هِشِته^۳ یا اُردی بهشت؛ به معنی بهترین راستی، بهترین نظم و قانون است (کنایه از آتش یا نیروی کوشش و مجاهدت برای دستیابی به معرفت و شناخت نظم والای الهی است).

۳. خَشَشَر و وِیریه^۴ یا شهریور؛ به معنی کشور آرزو شده یا بهترین کشور که همان مدینه فاضله است.

۴. سپننه آرَمی تی^۱، به معنی پارسایی مقدس که سپندارمذ، «اسفند» شده است و در صور و ادوار بعدی، ایزد موکل بر زمین است.

1 Vohumana
2 man
3 Asa-Vahista
4 asathra-Vairyra

۵. هتوروات^۲، به معنی همه کامل، همه کمال و رسایی است. بعدها «خرداد» شده است و با آب‌های پاک و صافی، یکی و نگهبان بر آن است.

۶. آمرتات^۳ یا آمرداد [مرداد]؛ به معنی نامیرایی، جاودانگی است. نماد و کنایه از سبزی، خرمی، گیاه و نبات یا درخت است.

این شش نیروی مجرده و صفات الهیه، مجموعاً عنوان امشاسپندان را دارند. در اوستا: امِشَه-سپِنْتَه؛^۴ به معنی جاودانان مقدس، بی‌مرگان پاک است البته به شکل جمع آن. در اوستای متقدم، می‌توان امشاسپندان را واسطهٔ میان اهورامزدا و جهان هستی دانست.

اهورامزدا، نخست جهان مینوی و غیرمادی را بیافرید که صورت غیرمادی و روحانی یا مثالی است و همهٔ انواع، در آن جهان وجود داشت. شکل یافتن جهان مادی، انتقال آن صور مینوی از حالت سکون و روحانی، به حیات مادی بود. هر صورت و نوع مجرد و مینوی که در آن جهان مثالی وجود داشت، موکل و نگهبان به نوع مادی خود در جهان جسمانی شد که افلاطون صورت مثل خود را از این بینش، اخذ کرد. این نیروهای مجردة نامیرای والا، در دیانت و حکمت زرتشت، امشاسپندان هستند (همان، صص. ۱۲۲-۱۲۳).

در یک نگاه اجمالی به مسئله:

در فلسفه خسروانی یا پهلویان ---- ایزدان

در فلسفه افلاطون _____ مثل افلاطونی، مثل الهی، صور روحانی

در فلسفه سهروردی _____ القواهر العلویّه، الأنوار الإسفهدیه

در فلسفه ارسطو و مشایان _____ العقول الکلیه، عقل مجرده، نام گرفته است.

گونهٔ دیگر تأثیرپذیری اندیشهٔ فلسفی افلاطون در حوزهٔ اندیشهٔ فلسفهٔ سیاسی است که باز وی از جهان‌بینی ایران باستان، بهره گرفته است.

1 spenta-armaiti
2 Haurvatat
3 Ameretat
4 a-meša-spenta

«حکیم حاکم»، «دوگونه شاهی»

آنچه امروز از آن به نام «دین» تعبیر می‌کنیم، در روزگار قدیم، همه جلوه‌های گوناگون حیات انسانی را شامل می‌شد. قوانین، اصول اخلاقی، قواعد ملک‌داری، آراء فلسفی و انواع علوم و هنرهای هر یک از ملل قدیم جهان بر عقاید دینی؛ به سخن دیگر، بر جهان‌بینی مردم آن، استوار بود و از آن، مایه و نیرو می‌گرفت.

دین نه تنها به توجیه مسائلی مانند چگونگی آفرینش، ذات آفریدگار، ماهیت خیر و شر، مبدأ و معاد، پاداش و کیفر و سایر این گونه امور می‌پرداخت؛ بلکه عاملی بود که وضع انسان را در عالم هستی، معین می‌کرد؛ روابط او را با دیگران منظم می‌ساخت، به قوای عقلانی و نفسانی او جهت و استقامت می‌داد و فعالیت‌های فکری و ذوقی او را معنا و غرض می‌بخشید.

از دیگر سو، در معتقدات مردم ایران باستان، دو گونه شاهی وجود داشته است:

الف - شاه خوب دادگر

شاه خوب دادگر، مقامی بوده است که فضیلت‌های بایسته آن به کمالات الهی، شباهت و نزدیکی تام داشته است. شاه راستین و شایسته که برگزیده خدا و نزدیک‌ترین کس به او شناخته می‌شده است و بایستی مظهر صفات خداوند و نماینده اراده او در روی زمین باشد. چنین شاهی، هر چه کند به خواست و تأیید الهی است و شاهی‌اش در حقیقت، سلطنت خدا در این جهان است (مجتبایی، ۱۳۵۲، صص. ۱۳۱-۱۳۵). لذا فردوسی درباره فرمانروایی جمشید گفته است:

همم شهریاری و هم مؤبدی	منم گفت با فرّه ایزدی
روان را سوی روشنی ره کنم	بدان را زبید دست کوتاه کنم
	و درباره منوچهر چنین سروده است:
به نیکی و پاکی و فرزانیگی	به داد و به آئین و مردانگی
همم بخت نیکی و هم بخردی است	همم دین و هم فرّه ایزدی است
منوچهر را خواندند آفرین	همه پهلوانان روی زمین
همان تاج هم فرّه مؤبدان	ترا باد جاوید تخت روان

ب - شاه بد

اما از سوی دیگر، اگر کسی به ناحق بر مسند قدرت تکیه زند و داد و آیین الهی را نگاه ندارد و ظلم و ستم را بر مردم روا دارد، کارگزار نیروهای اهریمنی خواهد بود و جهان را به تباهی خواهد کشید و خود، مانند ضحاک و افراسیاب، به بد فرجامی خواهد افتاد.

پس هم چنان که در جهان هستی، نیروهای اهورایی و اهریمنی باهم در کشاکش‌اند، در جامعه انسانی نیز شاه بد و شاه خوب در برابر هم قرار می‌گیرند (همان، ص. ۱۲۰). پس می‌توان نتیجه گرفت که دو گونه فرمانروایی وجود داشته است.

کاملاً روشن است که این دو گونه فرمانروایی به دو اصل بنیادی، یعنی خیر و شر؛ یا اهرمز و اهریمن که اساس جهان‌بینی دوگانه‌گرایی ایرانی است، وابسته‌اند.

اما در آراء اجتماعی افلاطون نیز «حاکم حکیم» و «حاکم جبار»، همانند «شاه خوب» و «شهریار بد» ایرانی، در برابر هم قرار می‌گیرند؛ یکی مظهر عدالت، جامع صفات و کمالات الهی است و خیر محض را به چشم دل دیده است (آن‌چنان که در جمهوری/۵۴۰ آمده است) و دیگری، مصدر شهرت، آز، نادانی و خودکامگی است و غلبه او بر جامعه، چنان که افلاطون در کتاب نهم جمهوری بیان داشته است، موجب فساد و تباهی و مایه ظلم و آشفتگی خواهد بود (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۱۰۹۰).

تضادی که افلاطون میان حکومت حکیمانه و سلطه جبارانه مشاهده می‌کند، در حقیقت تضاد میان «عدل»^۱ و «ظلم»^۲ است که یکی اصلی الهی و جامع همه فضیلت‌ها و خوبی‌ها است و دیگری بدترین بدی‌ها و مایه تباهی فرد و اجتماع است (همان، صص. ۱۱۳۵-۱۱۶۳).

افلاطون در کتاب قوانین (قوانین/۹۰۶) که حاصل سال‌های آخر عمر او است، به این دو گانه‌بینی^۳ صورتی مشخص می‌دهد و از تضاد و تنازع خیر و شر به بیانی صریح، سخن می‌گوید: «چون پذیرفتیم که جهان پر است از بدی‌ها و خوبی‌های بسیار و نیز چون پذیرفتیم

1 . dike

2 . adike

3. Dualism

که بدی‌های آن بیش از خوبی‌های آن است، تصدیق خواهیم کرد که میان ما، تنازع و کشاکشی پیوسته برقرار است، واجب است که سخت هوشیار و مراقب باشیم و در این کشاکش، خدایان و ارواح نگهبان^۱، ما را یاری می‌کنند و ما به آنان تعلق داریم. تباهی ما، در ظلم و غرور و نابخردی ما است؛ نجات و رستگاری ما، در عدل و عفت و خردمندی ما است.» (Plato, 1997, p. 1562)

هم چنان که زرتشت همه خوبی‌ها و بدی‌ها عالم هستی را به دو نیروی قدیم (اهرمزد و اهریمن) یا دو مینوی ازلی (سپننه مینو و آنکره مینو) نسبت می‌دهد (مجتبایی، ۱۳۵۲، ص. ۱۲۷)، افلاطون نیز در کتاب قوانین [قوانین/۸۹۶] به توجیه مسئله خیر و شر می‌پردازد و دو «روح» قدیم را علت و منشأ آن دو می‌شمارد:

«کلینئاس: باید بپذیریم.

مرد آتنی: و چون «روح» به همه امور نظام می‌بخشد و در همه چیزهای جنبان، به هر کیفیت که جنبان باشند، ساری و داخل است، آیا نباید بگوییم که به افلاک نیز نظام می‌بخشد؟

کلینئاس: البته.

مرد آتنی: یک روح، یا بیش از یکی؟ بیش از یکی – من به جای تو پاسخ می‌گویم. به هر حال نباید تصور کنیم که کم‌تر از دو روح در کار هستند؛ یکی عامل خیر، دیگری عامل شر.» (Plato, 1997, p. 1553)

همانندی این دو «روح» یا دو عامل خیر و شر با دو «مینوی» آیین مزدایی، چنان نزدیک و کامل است که چند تن از بزرگ‌ترین محققان یونان‌شناس همچون «ادوارد زگر»^۲، «ژزف بیده»^۳ و «وارن ییگر»^۴، تأثیر آرای ثنوی ایرانی را در افکار حکیم یونانی، انکارناپذیر دانسته‌اند (مجتبایی، ۱۳۵۲، ص ۱۲۸).

1 . daimones.

2 . E. Zeller.

3 . J.Bidez.

4 . W. Jaeger.

۱۶۰ | پژوهش‌های فلسفی - کلامی: سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۶، شماره پیاپی ۷۲

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه مغان ایرانی و فرکودس^۱ را پیشروان افکار ثنوی افلاطون می‌شمارد (ارسطو، ۱۳۷۹، ص. ۴۷۷).
دیوگنس لائرتیوس (قرن سوم میلادی) در مقدمه کتابی که در شرح احوال فلاسفه نگاهشده است، مطلبی از کتاب گمشده ارسطو - درباره فلاسفه - نقل می‌کند که حائز اهمیت است، دیوگنس لائرتیوس می‌گوید:
«ارسطو در کتاب اول - درباره فلاسفه - گفته است که مغان بر مصریان تقدم دارند و نیز به دو اصل آرخه^۲ معتقدند: یکی روح خیر^۳، دیگری روح شر^۴ که اولی زئوس یا اورمسدس نام دارد، دیگری هادس^۵ یا اریمینوس، این نکته را هرمیوس^۶ در کتاب اول درباره مغان و ائودوکس^۷، در کتاب سفر به دور جهان و ثئوپمپوس^۸، در کتاب هشتم فیلیپیکا تأیید کرده‌اند» (Laertius, 1950, p. 11).

طبقه‌بندی افلاطون در مدینه فاضله

برخی از آراء سیاسی و اجتماعی افلاطون برآمده از عقاید مربوط به شاهی در ایران است که از آن، می‌توان تأثیر اندیشه ایران باستان را بر افکار افلاطون مشاهده کرد.
جامعه آرمانی افلاطون از سه طبقه تشکیل شده است:
۱. حاکمان که در پیکر اجتماع، به منزله سر هستند و فضیلت خاص آن‌ها، حکمت است.

1 . Pherekydes.

2 . Arche.

3 . Agathon daimona.

4 . Rakon daimona.

5 . Hades.

۶. (Hermippus) - قرن سوم پیش از میلاد - به گفته پلنیوس، مورخ رومی (قرن اول میلادی) وی بر دو میلیون بیت از اشعار زرتشت شرح نوشته و برای هر یک از کتب زرتشت، فهرستی ترتیب داده است (Jaeger Aristotle, 135).

۷. (Eudoxus) از شاگردان افلاطون.

۸. (Theopompus) - مورخ یونانی، قرن چهارم پیش از میلاد - ظاهراً مطالبی که پلوتارخوس درباره دین ایرانیان می‌گوید، مأخوذ از نوشته‌های او است.

۲. پاسداران که در پیکر اجتماع به منزله سینه هستند و فضیلت خاص آن‌ها، شجاعت است.

۳. پیشه‌وران که در پیکر اجتماع به منزله شکم‌اند و فضیلت خاص آن‌ها، عفت است. مطابقت و قرابتی که میان طبقات اجتماع و اندام‌های پیکر انسانی مشاهده می‌شود، در عالم روحی و اخلاقی انسان نیز مصداق پیدا می‌کند. از این رو، روح نیز به سه قوه یا سه جزء تقسیم می‌شود:

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.

عدالت که عالی‌ترین فضیلت اخلاقی و اجتماعی است و سعادت فرد و جامعه وابسته بدان است، عبارت است از هماهنگی میان این اجزاء؛ بدانسان که جزء بالاتر بر جزء پایین‌تر، حاکم باشد. جز پایین‌تر از جزء بالاتر، اطاعت کند و در عین حال هر یک از اجزاء تنها به عمل خاص و بایسته خود که کمال او در آن است، مشغول و متوجه باشد. هم‌خوانی و قرابت این نکات با افکار و عقاید ایرانی و هندی به اندازه‌ای است که حکیم یونانی (افلاطون)، احتمالاً مواد و عناصر اساسی آراء خود را از مشرق زمین گرفته و با قریحه توانای خویش بدان‌ها نظام فلسفی و منطقی داده است (مجتبایی، ۱۳۵۲، صص. ۴۰-۴۱).

در هند، از کهن‌ترین روزگار ودائی، جامعه آریایی به سه طبقه^۱ تقسیم می‌شده است:

۱. طبقه دینیار = برهمه^۲ یا براهمنه^۳؛

۲. «رزmiar» = کشته^۴ یا کشته^۵ یا راجنیه^۶؛

۳. «کشاورز و پیشه‌ور = ویشه^۷ یا وایشیه^۸.

1 varna
2 Brahma
3 brāhmana
4 ksatra
5 ksatriya
6 rajanya
7 viśa
8 vaiśya

۱۶۲ | پژوهش‌های فلسفی - کلامی: سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۶، شماره پیاپی ۷۲

در ایران قدیم نیز، چنان‌که از اوستا برمی‌آید^۱، اساس اجتماع بر این سه طبقه قرار داشته است:

۱. طبقهٔ دینیار = آثرون^۲ و در نوشته‌های پهلوی «آسرون» است؛
۲. طبقهٔ رزمیار = رته‌اشتر^۳ و در نوشته‌های پهلوی «ارتشتار» است؛
۳. طبقهٔ کشاورز = واستریه^۴ و در نوشته‌های پهلوی «واستریوش» است (همان، صص. ۴۳-۴۴).

مطابقتی که افلاطون میان طبقات سه‌گانهٔ جامعه و اندام‌های پیکر انسانی برقرار می‌سازد نیز طبعاً توجه ما را به سوی افکار هندی و ایرانی جلب می‌کند؛ زیرا از یک جهت، سازمان اجتماعی سه‌بخشی، بدان گونه که افلاطون در نظر دارد، از خصوصیات تمدن هند و ایران قدیم است و در یونان در دوره‌های تاریخی، چنین سازمانی وجود نداشته است؛ از سوی دیگر، در هند از زمان وداها و ایران در ادبیات دینی مزداپرستان، مقایسهٔ طبقات اجتماع با اندام‌های پیکر انسانی سوابق و شواهد بسیار دارد (همان، ص. ۴۴).

اینک مطابقت و تطبیق میان طبقات اجتماع و اندام‌های پیکر انسانی را، بدان گونه که در آثار افلاطون، در نوشته‌های دینی زرتشتی و در ادبیات ودائی به نظر می‌رسد، برابر هم قرار می‌گیرد تا همانندی و قرابتشان بهتر آشکار شود (همان، ص ۴۵).

طبقات	در آثار افلاطون	در نوشته‌های پهلوی	در ادبیات ودائی
طبقهٔ اول	سر	سر	دهان
طبقهٔ دوم	سینه	دستها	بازوان
طبقهٔ سوم	شکم	شکم	ران‌ها
طبقهٔ چهارم	-	پاها	پاها

۱. فروردین یشت، پاره‌های ۸۸ و ۸۹؛ زامیاد یشت، پاره‌ی ۸؛ ویشتاسب یشت، پارهٔ ۱۶؛ یسنهٔ ۱۱؛ پارهٔ ۶؛ به یسنهٔ ۱۳، پارهٔ ۳؛ وندیداد، در موارد بسیار آمده است.

2 āthraivan
3 rathaestar
4 vastrya

حکمت، حکومت، عدالت

در نظر افلاطون، کمال عدالت در جامعه‌ای تحقق خواهد یافت که «حکومت» آن با «حکمت» توأم و «حاکم حکیم» فرمانروای آن باشد (ما به جهت اختصار عین گفتار افلاطون را متذکر نمی‌شویم).

افلاطون در کتاب پنجم جمهوری/۴۷۳ و در کتب دیگر از جمهوری به این موضوع پرداخته است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۱۰۰۴). باید به این مسئله توجه داشت که حکیم باید حاکم باشد. این مسئله در آن روزگار در یونان باستان و نواحی آن‌ها، سابقه‌ای نداشته است، چون هیچ‌یک از فرمانروایان تاریخی و افسانه‌ای آن نواحی حکیم، به مفهومی که افلاطون از این کلمه در نظر دارد، نبوده‌اند. افلاطون شرایطی را برای کسانی که می‌خواهند نامزد فرمانروائی و حاکم شوند، تعیین کرده درباره آن‌ها می‌گوید:

«چشم جان خود را به سوی نور کل که همه چیزها از او روشن است، فراز دارند و خیر محض را مشاهده کنند، زیرا که این اصل و الگویی است که باید کشور را و معیشت مردمان را و نیز باقیمانده زندگانی خود را از روی آن، نظام بخشند.» (Plato, 1997, p. 1154).

در نوشته‌های پهلوی عبارت «چشم جان»^۱ بارها به کار رفته است. مشاهده حقایق عالم برتر از موضوعاتی است که در کهن‌ترین آثار مزدا پرستی دیده می‌شود و زرتشت خود از آن سخن گفته است: «... برای دیدن تو و گفت و شنود با قوه‌ای اهوره مزدا، می‌کوشم» (یسنه ۳۳، بند ۶) (مجتبایی، ۱۳۵۲، ص. ۶۱).

به‌رحال این گونه تلقی درباره «حکمت و حکومت» در یونان آن زمان، تازگی دارد، هرچند که در شرق از روزگاران بسیار دور، سلطنت رسالت الهی تصور می‌شده است. فرمانروایانی چون حموربی، داود و سلیمان نبی، خود را با عالم الهی مرتبط و از آنجا، ملهم و مؤید می‌دانسته‌اند (همان، صص. ۶۲-۶۳).

این نوشته کوتاه تا حدودی بیان‌گر آن است که افلاطون، فلاسفه و دانشمندان دیگر یونان باستان، هسته و بذر اندیشه‌های حکمی خود را مدیون شرقی‌هایی هستند که پیش از آنان به بسیاری از مسائل حکمی و فلسفی پرداخته‌اند. بنده امیدوارم تا در فرصت مناسب، امکان بحث و بررسی بیشتر در این باره تحقق یابد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). *منطق المشرقیین*. چاپ دوم. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ارسطو. (۱۳۷۹). *مابعدالطبیعه*. چاپ دوم. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- اشپیگل، فردریک فون و دیگران. (۱۳۴۳). *عصر اوستا*. چاپ اول. ترجمه مجید رضی. تهران: آسیا.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*. چاپ سوم. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹م). *رساله در تاریخ ادیان*. چاپ چهارم. ترجمه جلال‌الدین ستاری. تهران: سروش.
- بریه، امیل. (۱۳۵۲). *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*. چاپ اول. ترجمه علی‌مراد داودی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران:
- پانوسی، استفان. (۱۳۸۱). *تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون*. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۰). *حکمت خسروانی*. چاپ دوم. تهران: نشر بهجت.
- سارتون، جورج. (۱۳۴۶). *تاریخ علم*. ترجمه احمد آرام. تهران: امیرکبیر.
- لویون، گوستاو. (۱۳۱۴). *آغاز تمدن بشر*. چاپ اول. ترجمه ع هاشمی حائری. تهران:
- مجتبابی، فتح‌الله. (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. چاپ اول. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- ورنر، شارل. (۱۳۷۳). *حکمت یونان*. چاپ دوم. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: علمی فرهنگی.
- هاشمی، ابوالقاسم. (۱۳۶۷). *تاریخ فرهنگ ایران*. تهران: بی‌نا.
- Laertius, Diogenes. (1950). *Lives of Eminent Philosophers*. (Engl. Tr). The Loeb Classic Lib. Cambridge Mass.
- Plato. (1997). Law. In John Cooper and D.S. Hutchinson (Eds.). *Complete Works*, (pp. 1318_1617). Cambridge / Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Plato. (1997). Republic. In John Cooper and D.S. Hutchinson (Eds.). *Complete Works*, (pp. 971-1224). Cambridge/Indianapolis:Hackett Publishing Company.