

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 برخورد های 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: 1390/9/15

تاریخ پذیرش مقاله: 1391/12/15

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 رالز¹ و «حوزه‌های عدالت» مایکل والزر² 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 1388: 281)، بر پایه این پیش‌فرض 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 مناصب باشند که دسترسی به آنها برای همگان امکان‌پذیر است.» (رالز 1387: 110)

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 پردازند. 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 مجتبیایی (1352)، قادری (1388)، رستم‌وندی (1388) و رضایی‌راد (1389) 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 بیش از آنکه دغدغه مفاهیمی چون عدالت داشته باشند، بیشتر می‌کوشیدند تا مؤلفه‌های نخستینی را دریابند که تبیین‌گر طبیعت باشد (مگی 1377: 23)؛ 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 تئوریکاری 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 1375، ج 2: 790) 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

¹. John Rawls

². Michael Walzer

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 1380: 967)

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: 955) 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: 944) 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: 951-952)

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: 964)

مفهوم عدالت در ایران باستان

داد در نزد ایرانیان باستان جایگاهی بارز 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 تشخیص توانی داد! ای رشنی که دور را بهتر از همه توانی دید! ای رشنی که گله‌مند را بهتر از همه به فریاد رسی.» (یشتها 1377، ج 1: 569)؛ «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 1358: 93)

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 بیچد، به خویش شکست وارد می‌آورد» (جنیدی 1384: 14)، 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 1388: 50) نیرگ، 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، اشه هم‌معنای حقیقت و راستی است... اشه 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 1359: 130)

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 1389: 50)؛ اشه در گاهان با صفت «وهیشته» نیز همراه است و «اشه وهیشته» به معنای بهترین راستی و پاکی است. (قدردان 1388: 32)

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 اشه، دروج (druj) است و دروج یا دروغ در حقیقت هرج و مرج و بی‌نظمی، بی‌توجهی به قانون و داد و نظم آسمانی و کیهانی است.» (همان: 43)

در زامیادیشت 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 پیکر مرغی بیرون شتافت.» (یشت‌ها 1377، ج 2: 336)

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 1387: 210)

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، پردازد.» (مجتبایی 1352: 50) 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: «آثروَن»: دینیار، «رته اِشتر»: رزمیار، «واستریه»: کشاورز؛ و بر اساس ودا در هند نیز عبارت بودند از: «برهمه»: دینیار، «کشره»: رزمیار، «ویشه»: کشاورز و پیشه‌ور. (رضایی‌راد 1389: 370) 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 1377، ج 2: 78)؛ «کسی که نخستین آتربان، نخستین رزم‌آزما، نخستین کشاورز ستورپرور است) نخستین کسی که روی از دیو بگردانید.» (همان: 79)

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 1389: 192) 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 پایبندی 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 1387، ج 1: 137)

یکی جامه سوکواران بخواست بیامد بر داور داد و راست
(همان، ج 6: 163)

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

ز رخشنده‌خورشید، تا تیره‌خاک همی داد بیمنم ز یزدان پاک
(همان، ج 4: 88)

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:

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

(همان، ج 1: 40)

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 برپا 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 نبايد که باشید با ساز جنگ سپاهی نباید که با پیشه‌ور یکی کارورز و یکی گرزدار چو این کار آن جوید آن کار این که هر کس که دارید بیدار هوش نه زین گونه جوید کسی نام و ننگ به یک روی جویند هر دو هنر سزاوار هر کس پدیدست کار پر آشوب گردد سراسر زمین	
---	--

(همان، ج 1: 76)

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

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

(همان، ج 2: 6)

آشفته‌گی 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 9: 39)

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 برجایش 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 ذر
چو بازارگان بچه گردد دلیر	هنرمند و بادانش و یادگیر
چو فرزند ما برنشیند به تخت	دیبری ببايدش 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 8: 299)

از نظر شاه ایران، مرد موزه‌فروش باید به هنر خود بپردازد. 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.⁽¹⁾ 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 1: 40) نشانه‌های تاریخی نیز از وجود چنین نظامی خبر می‌دهند. (تنسر 1354: 57) 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 1389: 102) 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: 1. طبقه فرمانروایان و دینیاران، 2. طبقه رزمیاران، 3. طبقه برزیگران. (رستم‌وندی 1388: 53) 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 و جودی می‌گردد. همان‌طور که خویشکاری طبقات متفاوت است، ارج و والایی فره آنان نیز متفاوت است.

از آنجا که سامان‌مندی جهان بر اساس الگوی اشته 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 اشته، شاه در رأس هرم طبقات اجتماعی قرار دارد. در واقع، شاه اصلی‌ترین کارگزار اندیشه ایرانشهری، 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 (اشته) در بین مردم است و نباید اجازه دهد کسی از چهارچوب ازلی و ابدی حاکم بر هستی تخطی کند. (همان: 55) 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 مخل این نظم باشد، بدآیینی شمرده می‌شود. (پولادی 1387: 36) بدین ترتیب، شاه که در اجتماع از جایگاه الهی برخوردار است، دارنده فرآیزدی است. فرآیزدی 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 فره 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 1384: 89)؛ 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 1389: 300) 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. (رک. به: آل‌بیل 1387: 19-18)

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 همه‌کاری و به هم آمیختن طبقات سه‌گانه، نه تنها بزرگترین مایه تباهی جامعه است، بلکه باید جنایتی بزرگ شمرده شود.» (افلاطون 1380: 953) در شاهنامه نیز عیناً چنین ساختاری حاکم است. از آنجا که پیشتر 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 غرایی 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 1389: 13)؛ 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 مزداپی 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 (= می‌دوارند)، می‌توان به قیاس، حرکت اباختران را نیز از همین‌گونه دانست؛ برخلاف حرکت منظم و ثبات اختران، اباختران حرکتی نامنظم دارند.» (رضایی‌راد 1389: 101)

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 1380: 906)

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. محقق‌ی 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 1388: 50) 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 میل‌توس 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 1375: 227) 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 1388: 69-68) 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 اجتماعی آرمانی خود را بر اساس آن قرار می‌دهد) اثری نیست.» (مجیبی 1352: 41-42)

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 1349: 115)، اما آتن سرزمینی بود دموکراتیک و برابری سیاسی حداقل برای آتنیان 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 1353: 46) و این درست در نقطه مقابل فرهنگ و فلسفه سیاسی ایرانیان قرار داشت که از قدیم تنها یک نوع حکومت (استبدادی) را می‌شناخته‌اند. (قاضی‌مرادی 1385: 9) 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 1387: 43)، 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 زاییده 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. شبیح عدالت در برابر چشم ما نمایان بود.» (افلاطون 1380: 966-967)؛ «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: 906)

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:

- 1- حاکمان که در پیکر اجتماع به منزله سر هستند و فضیلت خاص آنها حکمت است؛
- 2- رزمیاریان که در پیکر اجتماع به منزله سینه هستند و فضیلت خاص آنها شجاعت است؛
- 3- 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:

- 1- قوه عاقله که محل آن سراسر است و کمال آن در حکمت است؛
- 2- قوه غضبی که محل آن سینه است و کمال آن در شجاعت است؛
- 3- قوه شهوی که محل آن شکم است و کمال آن در عفت است.

(مجتبایی 1352: 39)

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
-------	--------------	-----------------	--------------

دهان	سر	سر	طبقه اول
بازوان	دست‌ها	سینه	طبقه دوم
ران‌ها	شکم	شکم	طبقه سوم
پاها	پاها	---	طبقه چهارم

(همان: 45)

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 1387:185) 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 مربیان 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.⁽²⁾ سومین مربی که از خویشتن‌داری بهره‌ای به‌کمال دارد، به او می‌آموزد که تن به اسارت هوا و هوس درنده‌دهد، 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 1380:657-658)

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	تهمتن بیامد بر شهریار
چنین گفت کین کودک شیرفش	مرا پرورانید باید به کش
چو دارندگان ترا مایه نیست	مر او را به گیتی چو من دایه نیست...
تهمتن ببردش به زابلستان	نشستنگش ساخت در گلستان
سواری و تیر و کمان و کماند	عنان و رکیب و چه و چون و چند
نشستنگه 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 1387، ج 3: 10-11)

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: 11)

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 ذرافشان کلاه و کمر
نباشتند منشور بر پرنیان به رسم بزرگان و فرکیان
زمین کهستان و را داد شاه که بود او سزای بزرگی و گاه

(همان: 13)

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

بهانه چه داری تو از مهر من بیچی 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 ببخشای روز جوانی مرا

(همان: 24-25)

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 کسار آزموده 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: 15)

آموزش‌هایی که سیاوش به شاه یادآور می‌شود، عبارتند از:

1- 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 گفتی روانش خرد پرورد

(همان: 12)

تو گویی به مردم نماند همی روانش خرد برفشاند همی

(همان: 18)

2- شجاعت: صفت دلیری و آزادگی را می توان در گذر سیاوش از آتش دریافت. او برای اثبات بی گناهی خود از دو کوه آتش تیز که هیزمش «به صدکاروان اشتر سرخ موی» گرد آمده است، می گذرد:

اگر کوه آتش بود، بسپریم از این تنگ خوار است اگر بگذرم

(همان: 33)

به نیروی یزدان نیکی دهش کزین کوه آتش نیابم تپش

(همان: 35)

3- خویشتن داری: در برابر باران و سوسه های سودابه، سیاوش سر مویی از راست منحرف نمی شود:

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 بیوسید 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: 17-18)

من اینک به پیش تو استادام تن و جان شیرین ترا داده ام
ز من هرچه خواهی همه کام تو برآرم نپیچم 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 مزگان به خوناب گرم
چنین گفت با دل که از کار دیو مرا دور دارد گیهان خدیو
نه من با پدر بی وفایی کنم نه با اهرمن آشنایی کنم

(همان: 22-23)

سر بانوانی و هم مهتری من ایدون گمانم که تو مادری

(همان: 23)

عقیده افلاطون درباره این صفت چنین است: «بنابراین اگر بتوان درباره جامعه ای گفت که «بر هوس ها و شهوت های خود غلبه دارد» و «حاکم بر خویشتن است»، این عبارت ها درباره جامعه ما صادق است.» (افلاطون 1380: 949)

4- عدالت: چهارمین صفت را نیز می توان در وجود سیاوش به روشنی دید؛ وی با تخت پادشاهی و جانشینی پدر خداحافظی می کند و به دشمن پناه می برد تا پیمان خود را نشکند. صد نفر از پیوستگان خونی افراسیاب را که گروگان گرفته است، به فرمان پدر گردن نمی زند تا عدالت و حقوق انسان و خدا را رعایت کرده باشد:

همی گفت صد مرد ترک و سوار ز خویشان شاهی چنین نامدار
همه نیک خواه و همه بی گناه اگرشان فرستم به نزدیک شاه
نپرسد نه اندیشد از کارشان همان گه کند زنده بر دارشان
به نزدیک یزدان چه پوزش برم بد آید ز کار پدر بر سرم
ور ایدونک جنگ آورم بی گناه چنان خیره با شاه توران سپاه
جهاندار نپسندد این بد ز من گشایند بر من زبان انجمن

(فردوسی 1387، ج 3: 66)

چه باید همی خیره خون ریختن
همی سر ز یزدان نباید کشید
دو گیتی همی برد خواهد ز من
بدین گونه پیمان که من کرده‌ام
اگر سر بگردانم از راستی
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: 68-67)

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

و گر مهر داری⁽³⁾ بر آن اهرمن
سپه طوس رد را ده و بازگرد
نخواهی که خواندت پیمان‌شکن
نه‌ای مرد پرخاش روز نبرد

(همان: 65)

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: 70)

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 1383: 30) 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 1382: 41)، 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 1375، ج 1: 155؛ گاتلیب 1384: 246) 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

(1) 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 هیریدان و اصحاب والامقام آتشکده‌ها نبوده است ... از لحاظ تاریخی نیز داده‌هایی نظیر تقدیم شکایت‌نامه‌های اهالی به پادشاه وجود دارد.» (تکمیل همایون 1382: 42) 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: 58-59)؛ 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 1387، ج 7: 179)

همان بندگان 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: 399)

(2) «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 همان قدر طبیعی است که ما درباره الفبا آموختن کودکان خود حرف می‌زنیم.» (گزنفون 1371: 13)

(3) 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 («Mithra»، «میشره» که در پهلوی «میترا»، «Mitr» و در پارسی امروز به صورت «mehr»، «مه‌ر» 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 نگاهبان 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) دگر باره به راه راستی (اشا) خواهد برگردانید.» (یشت‌ها 1377، ج 1: 467)؛ «هر که را که دروغ گوید او می‌بیند.» (همان: 483)

کتابنامه

- آلن بیل، جیمز. 1387. سیاست در ایران (گروه‌ها، طبقات و نوسازی). ترجمه علی مرشدی‌زاد. تهران: اختران.
- ارسطو. 1349. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- افلاطون. 1380. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- بورمان، کارل. 1387. افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- بویس، مری. 1375. تاریخ کیش زرتشت. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.
- پولادی، کمال. 1382. تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از سقراط تا ماکیاولی. تهران: مرکز.
- پولادی، کمال. 1387. تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام. تهران: مرکز.
- تکمیل همایون، ناصر. 1382. نظام و نهادهای آموزشی در ایران باستان. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تنسر. 1354. نامه تنسر به گشنسب. ترجمه مجتبی مینوی. تهران: خوارزمی.
- جنیدی، فریدون. 1358. زروان. تهران: نقش جهان.
- جنیدی، فریدون. 1384. حقوق جهان در ایران باستان. تهران: بلخ.
- رالز، جان. 1387. نظریه عدالت. ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رستم‌وندی، تقی. 1388. اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی. تهران: امیرکبیر.
- رضایی‌راد، محمد. 1389. مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی. تهران: طرح نو.
- سینگر، پیترو. 1387. هگل. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- صفا، ذبیح‌الله. 1389. حماسه‌سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- فاستر، مایکل. ب. 1383. خداوندان اندیشه سیاسی: افلاطون و ارسطو. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی، ابوالقاسم. 1387. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. چ 9. تهران: قطره.
- قادری، حاتم. 1388. ایران و یونان. تهران: نگاه معاصر.
- قاضی‌مرادی، حسن. 1385. استبداد در ایران. تهران: اختران.
- قدردان، مهرداد. 1388. جایگاه نور و آتش در آیین زردشت. شیراز: افق پرواز.
- کاپلستون، فردریک. 1375. تاریخ فلسفه: یونان و روم. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی. تهران: سروش.
- کاتوزیان، محمدعلی. 1384. تضاد دولت و ملت. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نی.
- گاتلیب، آنتونی. 1384. رویای خرد: تاریخ فلسفه غرب. ترجمه لیلا سازگار. تهران: ققنوس.
- گزنفون. 1371. سیرت کورش کبیر. ترجمه ع. وحید مازندرانی. تهران: چهر.
- گمپرتس، تئودور. 1375. متفکران یونانی. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- لیبی، محمدمهدی. 1388. لیبرال‌ناتمام. تهران: افکار.
- مجتبایی، فتح‌الله. 1352. شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.

مرادی غیاث‌آبادی، رضا. 1387. کتیبه‌های هخامنشی (نخط میخی پارسی باستان). شیراز: نوید شیراز.
مگی، بریان. 1377. فلاسفه بزرگ. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
نیبرگ، هنریک ساموئل. 1359. دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: مرکز ایرانی مطالعات
فرهنگ‌ها.
والزر، مایکل. 1389. حوزه‌های عدالت. ترجمه صالح نجفی. تهران: ثالث.
همیلتون، ادیت. 1353. سیری در تاریخ فرهنگ و ادب. ترجمه مریم شهروز تهرانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
یشت‌ها. 1377. گزارش و ترجمه ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

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: Āmouzeshe-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 Mojtavavi. Tehran: Soroush.
- Ferdowsi, Abo-lqāsem. (2009/1388SH). *Shāhnāme*. With the efforts of Saeed Hamidyān. 9th 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). *Hoquq-e jahān dar Iran-e bāstān (The world's law in ancient Persia)*. Tehran: Balkh.
- Kātouzyān, Mohammad'Ali. (2005/1384SH). *Tazād-e dowlat o mellat (The Dialectic of State and Society)*. Tr. By 'AliReza Teyyeb. Tehran: QoQnous.
- Labibi, Mohammad Mehdi. (2009/1388SH). *Liberal-e nātamām*. 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: Khārazmi.
- 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.
- Qadrān, 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 amouzeshi 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: Khārazmi
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.