

فیلسوف شاه افلاطونی و شاه آرمانی در ایران باستان

شجاع احمدوند* - احمدرضا بردبار**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۶)

چکیده

شواهد بسیاری است که افلاطون و ارسطو و حتی سقراط از اندیشه شرق و بویژه ایران تأثیر پذیرفته‌اند. این مهم متأثر از دو رویداد بود. ابتدا، اوضاع آن زمانه یونان، مراوده یونانیان و ملل شرق خصوصاً ایرانیان، تردد مغها به آسیای صغیر و سفر متفکران یونانی به کشورهای شرق زمینه این آشنایی را مهیا کرد. دوم، ویژگی‌های والای شاه آرمانی ایران که همواره مبنای اندیشگی دینی و سیاسی دولت ایرانی محسوب می‌شد. شاهی خوب، باآیین و دادگر مقامی بوده است که فضیلت‌های بایسته آن به کمالات الهی شباهت و نزدیکی تام داشته؛ شاه راستین و شایسته، که برگزیده خدا و نزدیک‌ترین کس به او شناخته شده است، باید مظهر صفات خداوند و نماینده اراده او روی زمین باشد. این مقاله می‌کوشد با روش تطبیقی به این سؤال اساسی پاسخ داده شود که فیلسوف شاه در مدینه آرمانی افلاطونی چه نسبتی با شاه آرمانی در اندیشه ایرانشهری دارد.

واژگان کلیدی: افلاطون، فیلسوف شاه، شاه آرمانی، ایران باستان

مقدمه

آمده است کورش پس از تعیین جانشین و ترغیب پسران خود به اتحاد، به آنان چنین توصیه می‌نماید: "بر شماست که پس از خدایان همه مردم و نژاد آیندگان را گرمی دارید؛ زیرا خدایان شما را به پشت پرده‌های ظلام در گمنامی نمی‌هیند و کردارهایتان ناگزیر برای ابد از چشم مردمان پنهان نخواهد ماند. اگر کارها راست و نیکو و از روی دادگری باشد قدرت و شوکت شما بر همگان معلوم خواهد شد ولی چنانکه به کردار بد و بیدادگری بیندیشید و با همدیگر دشمنی و کینه‌توزی کنید مردمان بر شما ایمن نخواهند بود" (کریستن سن، ۱۳۵۰: ۱۰۱).

اگر ما کتاب‌هایی را که به زبان فارسی درباره افلاطون و تأثیر آن بر فلاسفه شرقی نگاشته شده است، گردآوری نماییم، کتابخانه‌ای نسبتاً بزرگ از آن حاصل خواهد شد، اما درباره تأثیر جهان‌بینی ایرانی بر فلسفه غرب گاهی به‌ندرت مطلبی یافت می‌شود؛ چه رسد به تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایران بر یکایک فلاسفه دوره کلاسیک غرب، از جمله بر افلاطون. با کمی دقت و مطالعه بیشتر متوجه می‌شویم وقتی که کتب ایرانی و یا غربی مربوط به تاریخ فلسفه را به دست می‌گیریم، عادت در این نوع کتب بر این بوده و هست که تاریخ فلسفه را از یونان آغاز کنند. تمام خاورزمین، فرهنگ، فلسفه و جهان‌بینی‌اش تنها در چند سطر کوتاه و گذرا بیان می‌شود. مضاعف بر مطالب فوق حقیقت دردناک آن است که در میان بعضی از اساتید دانشگاهی و پژوهشگران ایرانی هستند کسانی که اصلاً اعتقادی به طرح چنین موضوعاتی ندارند، در نتیجه هیچ تلاشی در جهت کشف حقایق تاریخی انجام نمی‌شود. نکته قابل تأمل این است که اندک منابع موجود درباره رابطه اندیشه افلاطون با آراء و افکار ایرانی، همگی بنای کار خود را بر ادبیات دینی زردشتی، خاص نوشته‌های پهلوی، قرار داده‌اند و به آداب و قواعد شاهی در ایران که نظام طبقاتی آریایی و سنن و آیین‌های خاص آن استوار بوده، کمتر توجه شده است. این مقاله به بررسی منشأ شکل‌گیری نظریه فیلسوف شاه‌افلاطونی با تأثیر از اندیشه شاه‌آرمانی ایران باستان می‌پردازد. هدف اصلی این مقاله آن است با رهیافت مقایسه‌ای به این سؤال پاسخ دهد که نظریه فیلسوف شاه در مدینه آرمانی افلاطون چه نسبتی با شاه‌آرمانی در اندیشه ایرانشهری دارد؟

مطالعات پیشین

در خصوص پیشینه پژوهش در این حوزه چه در منابع ایرانی یا خارجی، کارهای پژوهشی گاه ارزنده‌ای صورت گرفته است. برای مثال:

- فؤاد روحانی در کتاب جمهور افلاطون، تلاش دارد اثبات نماید که افلاطون بدون تردید معمار اصلی فلسفه سیاسی است. آموزه‌های او بناکننده اندیشه منسجم سیاسی است. نظریه دولت او در یک سازگاری سامان‌مند با قرائت او از انسان و جامعه و قرائت از عدالت و آرمان بشری قرار دارد.

- ماریا بروسیوس در کتاب ایران باستان، برخلاف اکثر تاریخ‌نگاران اروپایی، تصویری زنده و روشن از ایران‌شهری آن‌گونه که سزاوار است ارائه داده و دو عامل را برای تعامل و باروری تمدن غرب و شرق معرفی می‌کند؛ یکی جنگ و دیگری هنر و معماری.

- گئو ویدن گرن مولف کتاب دین‌های ایران می‌باشد، این اثر توضیحی مشروح در باب آیین و رسوم دینی در ایران باستان و آرمان‌شناختی صفات پادشاهی و تأثیرات آن بر دیگر اقوام آن زمان دارد.

- اصغر محمودآبادی در کتاب دیپلماسی هخامنشی از مارتن تا گرانیک، تلاش دارد با ارائه تصویری روشن از ویژگی‌های سیاست خارجی ایران‌شهری در روابط بین‌الملل، تأثیر انسان‌مداری و نیک‌اندیشی آن در صحنه جهانی را اثبات کند. از همه مهم‌تر نویسنده در این اثر معتقد است قرن‌های طولانی جریان تمدن دنیا از شرق به غرب بوده است.

- جان کورتیس در کتاب ایران باستان به روایت موزه بریتانیا به بررسی دقیق فرهنگ، قدمت، آثار و تاریخ هنر ایران باستان می‌پردازد، وی با اقتباس از منابع دسته اول و معتبر علمی یکی از عوامل مهم اثرگذاری ایران‌شهری بر ملل دیگر را تاریخ باشکوه و منحصر به فرد ایرانیان می‌داند.

- جی. دوشن گیمن در کتاب واکنش غرب در برابر زردشت به یک بررسی اجمالی از دیدگاه شرق‌شناسان غربی به آموزه‌های زردشت و آیین فره ایزدی و علت اثرگذاری آن بر اندیشه دیگر متفکران می‌پردازد.

آنچه این پژوهش را از دیگر منابع موجود متمایز می‌نماید توجه و تمرکز هدفمند بر یک دوره تاریخی خاص است که با بررسی بسترهای تاریخی به صورت علمی در تمدن ایران‌شهری و اندیشه افلاطونی تلاش دارد وجوه اشتراک و اثرگذار شاه‌آرمانی را شناسایی و با روش مقایسه‌ای بررسی کند.

روش‌شناسی

روش مقایسه‌ای در پژوهش علوم انسانی نقش و جایگاهی محوری دارد. این روش از قدیمی‌ترین روش‌ها در علوم سیاسی و اجتماعی است که در صدد فهم شباهت‌ها و تفاوت‌ها

از طریق مقایسه است. هدف شناسایی تفاوت‌ها در بین نظام‌ها و رخدادهای اجتماعی-سیاسی و بررسی تأثیر این تفاوت‌ها بر پاره‌ای از پدیده‌های اجتماعی-سیاسی مشاهده‌شده در درون این نظام‌هاست. طرفداران این روش بر این باورند که همه روش‌ها مقایسه‌ای هستند، اما نه به این شدت، بلکه با تحلیلی علمی می‌توان گفت، روش مقایسه‌ای یکی از اصلی‌ترین روش‌ها در حوزه علوم انسانی، به‌ویژه در جامعه‌شناسی مقایسه‌ای و تاریخی، است. تفکر بدون مقایسه قابل تصور نیست و در غیاب مقایسه، هیچ اندیشه و پژوهش علمی نیز امکان‌پذیر نیست. روش مقایسه‌ای، که مبتنی بر مقایسه برای فهم مشابهت‌ها و تفاوت‌هاست، یکی از قدیمی‌ترین روش‌ها در اندیشه اجتماعی و سیاسی است. ارسطو به مقایسه میان دولت‌شهرهای گوناگون یونان و هروودت به مقایسه میان جهان یونانی و غیر یونانی پرداختند (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۲۸۷).

از نکات اساسی در پژوهش مقایسه‌ای مسئله معادل‌سازی تاریخی و فضایی است؛ زیرا پژوهشگر هنگام مقایسه جوامع گوناگون یا حتی به هنگام مقایسه یک دوره تاریخی در یک سرزمین با دوره‌ای دیگر در همان سرزمین با مسئله هم‌ارزی یا معادل‌سازی روبه‌رو می‌شود. آیا پدیده‌های به‌ظاهر مشابه در دو جامعه گوناگون یا در دو دوره متفاوت تاریخی واقعاً مشابه‌اند و معنایی یکسان دارند؟ (امامی، ۱۳۸۶: ۴۱۵). رز (۱۹۹۱) در حوزه علوم سیاسی، روش مقایسه‌ای را شیوه‌ای تعریف می‌کند که به‌صورت نظام‌مند تلاش می‌کند با ارائه مدارک تجربی، واقعیت‌های سیاسی را با یکدیگر مقایسه کند (مک کی و مارش، به نقل از رز، ۱۳۷۸: ۲۸۱).

نویسندگان می‌کوشند تا با استفاده از روش تطبیقی به تبیین کنترل نظام‌مند متغیرهای مورد مطالعه بپردازند و از طریق تحلیل علل چندگانه و تعامل بین متغیرها به دنبال درک و تبیین سلسله زنجیره عملی برای بررسی فرضیه مقاله باشند.

سوانح احوال و زمانه افلاطون

آریستوکلس یا افلاطون در سال ۴۲۷ پیش از میلاد در خانواده اشرافی در آتن به دنیا آمد. هنوز کودک بود که پدرش آریستن مرد و مادرش پریکتیونه با پیری لامب از دوستان نزدیک پریکلس رهبر آتن، ازدواج کرد. او در خانواده‌ای اشرافی و زیردست ناپدری سیاست را آموخت. افلاطون از کودکی عاشق شعر بود، اما وقتی به فلسفه علاقه پیدا کرد اشعارش را سوزاند (عالم، ۱۳۸۹: ۷۷).

می‌توان زندگی افلاطون را به سه دوره تقسیم کرد: اول: شاگردی سقراط؛ دوم: رفتن از آتن و

سفر به کشورهای دیگر؛ سوم: بازگشت به آتن. افلاطون که در جشنی با سقراط آشنا شد و در کلاس‌های بحث‌و‌جدل او شرکت کرد، عاشق و وابسته به او شد (روحانی، ۱۳۸۸: ۲۰). افلاطون در زمانی می‌زیست که آتن مرکز فرهنگی یونان از لحاظ سیاسی، اجتماعی و فکری دستخوش سخت‌ترین بحران‌ها بود، از قبیل شکست آتن از اسپارت، اعدام سقراط، تنزل اخلاقی و فردگرایی روزافزون، به‌ویژه ضعف دموکراسی آتن که به سبب نقش توده‌ها به هرج‌ومرج و انحطاط گراییده بود (پولادی، ۱۳۸۲: ۴۰-۴۱).

به نظر افلاطون، ورشکستگی (دولت، شهر) آتن با تراژدی یک زندگی حقیقی آشکارتر شد. منظور او محاکمه و اعدام سقراط بود. مردی که برای افلاطون و برای عده‌ی زیادی از متفکران یکی از عاقل‌ترین و بهترین مردان روی زمین بود (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۷۲).

افلاطون برای نجات سقراط از مرگ بسیار تلاش کرد ولی موفق نشد. سقراط اعدام شد و او دموکراسی را سبب مرگ دانست و به خاطر همین از سیاست نفرت پیدا کرد (عالم، ۱۳۸۹: ۷۸).

افلاطون برای مدت‌ها سیاست شهر آتن را مورد بررسی قرار داد. او امیدوار بود با این کار نقش فعالی در سیاست جامعه‌اش بازی کند. در مشاهداتش از سیاست در شهر آتن به ضعف‌ها و مشکلات زیادی برخورد کرد؛ اما آنچه او را بیش از همه تکان داد و به مطالعه‌ی منظمی از سیاست جامعه و ادارش کرد محاکمه و اعدام سقراط بود. برای افلاطون واضح بود که جامعه‌ی مبتنی بر عدالت نمی‌توانست به چنین جنایتی دست بزند. لذا به این نتیجه رسید که جامعه‌ی آتن، که او در آن زندگی می‌کند، باید به بیماری وخیم اخلاقی دچار باشد و به‌ویژه زمامداران و رهبران سیاسی، باید آدم‌های فاسدی باشند (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

وقتی آتن که ثروتمندتر و به‌ظاهر قدرتمندتر از اسپارت بود، از این دولت‌شهر شکست خورد، اولین چیزی که به ذهن مردم و اهل تفکر یونان رسید، این بود که مایه قدرت اسپارت شیوه تربیت آن است. لذا متفکران در مورد رابطه تربیت عمومی و نقش دولت به تأمل و تفکر بیشتر روی آوردند. مسئله مهم دیگری که مسئله‌ای جهانی بود، بحرانی بود که اعتبار اسطوره و دین را درگیر کرده بود، لذا جامعه آتنی هم در صدد بود تا پشتوانه تازه‌ای برای وجه آندیشگی و معنوی زندگی جمعی و دولت تدارک ببیند. این پشتوانه تازه باید برخی از ارزش‌های سنتی پشتیبان زندگی جمعی را در قالبی نو احیا کند (پولادی، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۵).

راه‌های آشنایی یونانیان با ایرانیان

مراوده یونانیان با ایرانیان از زمان‌های دور

با توجه به ذکر نام اسپیتما و اسفنددات (اسفندیار) در کتاب تاریخ کتزیاس می‌توان استنباط

کرد که حدود ۴۰۰ سال پیش از میلاد مادها و پارسیان با سنت‌ها و داستان‌های ایران شرقی آشنایی داشته‌اند؛ زیرا اسپیتما نام خانوادگی زردشت و اسفنددات یکی از پهلوانان افسانه‌ای اوستایی است (کریستن سن، ۱۳۵۰: ۱۰۵). لهراسب در پایان پادشاهی خود، که در طول آن هیچ‌گونه رویداد مهمی اتفاق نیفتاده بود، به نفع پسرش گشتاسب از سلطنت کناره‌گیری کرد و گشتاسب که از پی ماجرای عشقی به روم (یونان) رفته بود دوباره به ایران بازگشت و آیین نو را که زردشت، پیامبر آن بود پذیرفت (کریستن سن، ۱۳۵۰: ۲۶). بعضی از محققان اروپایی معتقدند که افکار ایرانی پیش از زمان سقراط به یونان راه یافته، و تأثیرات آن در نظرات نخستین حکمای یونان، چون فرکودس، فیثاغورس، هراکلیتوس و نیز در عقاید مذهبی اورفئوسی قابل ملاحظه است (مجتبایی، ۱۳۵۱: ۱۵۲-۱۵۳).

در زمان کوروش این ارتباط نه تنها تجاری بلکه سیاسی بود. بسیاری از این تبادل اندیشه از طریق یونانیانی صورت گرفت که در ایران کار می‌کردند؛ برای مثال، کتزیاس ۱۷ سال طیب شاهنشاه ایران بوده و حتماً دسترسی به دفتر بایگانی مهم سلطنتی داشته است. یا در زمان کوروش کبیر به لحاظ شایستگی و کاردانی که داشت، بعضی مشاغل سیاسی، نظامی، اجتماعی را به یونانیان واگذار کرد، تا جایی که یونانیان را به فرماندهی می‌گمارد؛ از جمله دانیال به وزارت و بانو آرتیمیز به فرماندهی نیروی دریایی رسید (ویلهم، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۷ و ۸۱).

سوفسطها یکی دیگر از عوامل گرایش یونانیان به اندیشه ایران می‌باشند. سوفسطها نخستین آموزگاران آتن بودند که به خانه شاگردانشان می‌رفتند و در مقابل آموزش، دستمزد می‌گرفتند (عالم، ۱۳۸۹: ۴۶). افلاطون اعتقاد داشت: سوفسطها دکان‌دارانی هستند که متاعشان غذای روح، یعنی دانش است. آن‌ها لاف‌زنی هستند که به شاگردان خود می‌آموزند هر کس می‌تواند به همه علوم و هنرها احاطه یابد و آن‌ها را به کار بندد (ضیمران، ۱۳۸۹: ۱۳۶). آموزش‌های آن‌ها به قدر کافی بر رشد اندیشه‌های سیاسی کمک کرد و روحیه تازه‌ای به وجود آورد. عوامل پیدایش این روحیه در بخش پایانی سده پنجم پیش از میلاد پس از شکستی که به سپاه ایران در جنگ ماراتن در ۴۹۰ پ.م داد، هدایتگر شهرهای دیگر یونان شد. پس از جنگ با ایرانی‌ها بیداری اجتماعی و سیاسی گسترده‌ای در یونان به‌ویژه آتن رخ داد. ارسطو در توضیح این وضع نوشت: چون از باده پیروزی، پیش و پس از جنگ‌های با ایران سرمست شدند، در پی آموختن همه گونه‌های دانش برآمدند (عالم، ۱۳۸۹: ۴۷).

جنگ‌های یونان و ایران یکی دیگر از دلایل تأثیرپذیری یونانیان بود. راسل اعتقاد دارد: دوران عظمت آتن از زمان جنگ یونان و ایران در سال (۴۸۰-۴۹۰) پ.م آغاز می‌شود. پیروزی آتن بر داریوش در ماراتون (۴۹۰) پ.م و پیروزی نیروی دریایی متحد یونانیان بر خشایار شاه (۴۸۰) پ.م

بود. پسر و جانشین داریوش، آتن را که رهبر جنگ با ایرانیان بود صاحب حیثیت و آبروی بسیار ساخت (راسل، ۱۳۶۵: ۱۰۵). بعد از مدتی، آتن در ۲۷ سپتامبر ۴۸۰ پ.م بدون مقاومت به تصرف ایران درآمد، سی سال پس از جنگ‌های یونان و ایران، سرانجام آتن با شاه هخامنشی پیمان صلحی منعقد کرد که رسماً به خصومت‌های دو طرف پایان داد، ایران تا سال ۴۳۲ پ.م دوباره به صحنه سیاسی یونان بازگشت. در سال ۴۰۴ پ.م آتنیان ناگزیر به شکست تن دادند و فروپاشی امپراتوری خود را پذیرفتند و شهرهای ایونی بار دیگر زیر سلطه ایران درآمدند (بروسیوس، ۱۳۸۸: ۴۵-۵۱).

حتی در زمانی که جنگ‌های داخلی یونان شروع شده بود، آتن و اسپارت با ابرامی هرچه تمام‌تر می‌جنگیدند و هریک از طرفین برای غلبه بر دیگری قصد داشتند با ایران متحد شوند. اتحاد ایران و اسپارت باعث شد که جزیره خیوس شهر میلِت بر آتنی‌ها شوریده و به تیسافرن تسلیم شدند، لازم به ذکر است در زمان خشایارشا، تب و غیره شامل، یونان شمال، و وسطی جزو ایران بودند و آکسییاد آتنی در نزد تیسافرن ضد اسپارتی‌ها کار می‌کرد (پیرنیا، ۱۳۷۰: ۹۶۵-۹۶۸).

با توجه به مراودات بسیار ایرانیان و یونان تأثیرپذیری و اشتراکات زیادی را حتی در خدایان و باورهای مذهبی آنان شاهد هستیم، مثلاً، تندیس‌های باروری را که به الهه مادر موسوم‌اند و نمونه‌هایی از آن از تپه سراب کرمانشاه (با قدمتی در حدود نه هزار سال ق.م) و در کاوش‌های ناحیه شوش به دست آمده است، تجسمی از این ایزد بانو می‌دانند. او همتای ایرانی آفرودیت، الهه عشق و زیبایی در یونان، و ایستر، الهه بابلی، به شمار می‌رود (آموزگار، ۱۳۸۸: ۲۴). این روند در انتقال میترا خدای ایرانیان به اروپا تکرار گردید، پلوتارک تاریخ‌نگاری که یک قرن بعد از مسیح می‌زیست، می‌گوید: رومی‌ها میترا را به وسیله دریازنان سیلیسی که یکی از ایالات آسیای صغیر است، شناختند. به عقیده مورخ رومی آپیانوس (اواسط قرن دوم مسیحی) مهرپرستان رم، بازماندگان ارتش مغلوب مهرداد اوپاتور هستند که دریازنان را به اسرار آیین مهری واقف کردند و ارتش مهرداد متشکل از قبایل متعدد شرقی بود (ورمازرن، ۱۳۸۳: ۳۱).

این یک واقعیت است که ایران حلقه اتصال و ارتباط دو بخش جغرافیایی بوده و گره موصلاتی آسیا با اروپا به شمار می‌رفته، تجمع جمعیت در این منطقه که شرایط اقلیمی گوناگون و تسهیل‌کننده زندگی ابتدایی را داشته، و سهولت تماس و سادگی ارتباط را تا حد معتدل و ملایم نیز دارا بوده، شکل اولیه حکومت را به وجود آورده است که الهام‌بخش بسیاری از ملل از دیرباز بوده است (ویلهم، ۱۳۸۶: ۸).

رفتن مغ‌ها و موبدان به آسیای صغیر

میان آرای سیاسی و اجتماعی افلاطون؛ و معتقداتی که ایرانیان درباره تقسیمات جامعه و نظام

شاهی داشته‌اند؛ تشابهات بسیار به نظر می‌رسد؛ و این مشابهت‌ها چنان به هم نزدیک‌اند که پیدایش آن را به اتفاق و تصادف نمی‌توان نسبت داد. کشاکش‌های سیاسی و نظامی میان ایران و یونان، سیروسفرهای یونانیان به سرزمین‌های ایرانی و کتاب ساختن از دیده‌ها و شنیده‌های خود، حضور مغان ایرانی در آسیای صغیر و کناره‌های شرقی مدیترانه و توجه یونانیان کنجکاو آن روزگار به فرهنگ و تمدن مردم شرق عواملی بودند که جریان‌های فکری را از شرق به سوی غرب معطوف می‌داشتند و روابط فرهنگی میان ایران و یونان را موجب می‌شدند. یونانیان در این ادوار با وجود منازعات خصمانه‌ای که با ایران داشتند؛ حکمت و آراء دینی ایرانیان را می‌ستودند و مغان ایرانی را حکیم می‌خواندند. به گفته پلینیوس مورخ رومی سده اول میلادی ائودوکسس ریاضیدان و منجم یونانی سده چهارم پس از میلاد زردشت را سرآمد حکمای عالم شمرده و آیین مغان را عالی‌ترین و پراج‌ترین مذاهب فلسفی دانسته است؛ و به نقل دیوگنس لائرتیوس؛ ارسطو مغان را در حکمت بر مصریان مقدم می‌دانسته و پلوتارخس درباره اعتقاد به دو اصل خیر و شر؛ گوید که این رأی بزرگ‌ترین و روشن‌بین‌ترین فیلسوفان جهان است و از این سخن بی‌شک به زردشت و افلاطون نظر دارد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۵۱-۱۵۲).

یونانیان برای ارتش ایران و شاهان ایرانی نیروی لایزال و قدرت خدایی قائل بوده‌اند (ویلهم، ۱۳۸۶: ۱۶). چون شاهنشاهی هخامنشی گسترش یافت موبدان با طبقات روحانی سایر ملل به‌خصوص کلدانیان مربوط شدند. پیوندهای سراسر تری میان این مغان و فرهنگ یونانی برقرار شد. در سنت آمده است که موبدی اُستانس نام، اندیشه‌های دینی ایرانیان را در یونان رواج داده است (ورمازن، ۱۳۸۳: ۲۴). افلاطون در کتاب اَلسییاد لفظ ماگیا را مترادف با نیایش ایزدان می‌داند. همین مغان (یونانی مآب) آسیا صغیر بودند که مراسم آیین پررمز و راز مهرپرستی را خلق کردند و خدای مورد ستایش قاطبه مردم را محور مناسک و باطنی جلوه دادند. از این مراسم کتزیاس (۳۹۰ پ.م) نام می‌برد و سایر منابع آن را تأیید می‌کنند. در خصوص نحوه انتشار و ازدیاد مغان، سنگ‌نوشته‌ای به دو زبان یونانی و آرامی یافته شده که حائز اهمیت فراوان است. این کتیبه در شهر کاپادوس و در ناحیه فرشا یا رُوداندوس کشف شده که روی آن جمله زیر حک شده است: «ساگاریوس پسر ماگافارنس یا مای فارنس (در صحت قرائت این نام تردید است) سردار آریارامنا مؤید مهری شده است و یا (به عبارت بهتر) مراسمی را به افتخار میترا انجام داد» (ورمازن، ۱۳۸۳: ۲۴-۲۵).

تأثیر افلاطون از زردشت به واسطه سقراط

زردشت کمابیش دو‌یست سال پیش از سقراط می‌زیسته است و احتمال می‌رود که زردشت استاد این فیلسوف یونانی و استاد پیثاگوراس ریاضی‌دان بوده باشد (پانوسی، ۱۳۸۱: ۵۳). شواهد

بسیاری است که سقراط کاملاً با ایرانیان ارتباط داشته است؛ مثلاً نقل شده: گزنفون در مدرسه درس سقراط، با جوانی به نام پروکسن از اهالی بئوسی دوست شد. این جوان با کورش صغیر، برادر اردشیر درازدست، پادشاه ایران بسیار نزدیک بود و او را به مسافرت به آسیای صغیر دعوت کرد تا به مصاحبت کورش نایل آید. گزنفون که از رقابت و حسادت شهرهای آتن و جنگ‌های خانوادگی به تنگ آمده بود، با وجود مخالفت استادش سقراط از دعوت پروکسن استقبال کرد و با کورش ملاقات کرد و اعتماد و محبت او را به خود جلب کرد (گزنفون، ۱۳۸۸: ۱۲).

اینکه باید افزود که افلاطون به معنای خاصی شاگرد پیثاگوراس نیز بوده است، آنچه را که پیثاگوراس با افلاطون مشترک دارد، افلاطون آن را هر آینه از پیثاگوراس به ارمغان برده است، اما آنچه را که پیثاگوراس از زردشت دارد، آن را افلاطون به میانجی و به غیرمستقیم از زردشت دارد (گزنفون، ۱۳۸۸: ۶۴). افلاطون در رساله آکمیادس اول درباره تربیت شاهزادگان ایرانی از قول سقراط چنین می‌نویسد:

پس از آنکه فرزندی در خاندان شاهی زاده شد او را به دست دایگان ناشایست نمی‌سپارند، بلکه بهترین خواجهگان و پرورشگران را به تربیت او می‌گمارند تا در پرورش اندام‌های او مواظبت شایسته بجای آورد و پیکر او به بهترین شکل پرورده شود. این پرورشگران به سبب مهارتی که در کار خود یافته‌اند، دارای مقامی بزرگ‌اند. فرزندان خاندان شاهی چون به هفت‌سالگی رسید او را بر اسب می‌نشانند و به نزد استادان سوارکاری می‌برند و شکارگری می‌آموزند. در چهارده‌سالگی او را به کسانی که آموزگاران شاهی خوانده می‌شوند می‌سپارند. اینان چهار مرد برگزیده‌اند که در میان مردم پارس به برتری بر دیگران معروف‌اند. اولی فرزانه‌ترین، دیگری دادورزترین، سیمی پرهیزگارترین و چهارمی دلیرترین آن مردم است. نخستین آموزگار، آئین زردشت اهورا مزداپی را که پرستش ایزدان است به وی می‌آموزد و کارهای بایسته شاهی را بدو تعلیم می‌دهد. آموزگار دوم که دادورزترین کسی است که به او می‌آموزد که همواره راست بگوید. آموزگار سیم که پرهیزگارترین مردم است نمی‌گذارد که وی مغلوب و دستخوش شهوات خود گردد، و بدو می‌آموزد که به راستی شاه و آزاده باشد، بر نفس خویش حاکم شود و بنده خواسته‌های خود نگردد. آموزگار چهارم که دلیرترین مردم است دلیری و بی‌ترسی را بدو تعلیم می‌دهد و می‌گوید که اگر وی ترسنده باشد، باید خود را بنده بداند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۲۵-۲۶).

سفرهای افلاطون به شرق

آری افلاطون پرشگرف شالوده‌گذار آموزه فرورها نیست؛ او یک تاراجگر است؛ و این نه از آن روی که وی تعالیم زردشت را بازننگاری کرده، بلکه از آنجاست که این مطلب را مکتوم

و پنهان گذاشته است (پانوسی، ۱۳۸۱: ۵). افلاطون تقریباً ۱۰ سال پس از مرگ سقراط آتن را ترک گفت و به مهاجرنشین یونانی در مغرب مصر و خود مصر و احتمالاً فینیقیه سفر کرد؛ سپس در سال ۳۸۸ پ.م. به جنوب ایتالی رفت و ظاهراً مقصودش آشنایی با حکمای فیثاغورثی بود و نیز ارج و اهمیت ریاضیات به‌عنوان رشته‌ای از فلسفه بر او تأثیر فراوان داشت (عنایت، ۱۳۸۶: ۳۲). از نوشته‌های افلاطون و نیز ارسطو پیداست که مصر، بابل و ایران سه سرچشمه بزرگ این اندیشه‌ها بوده است. چنان‌که کاتلین می‌نویسد، ارسطو عقیده داشته که زردشت شش هزار سال پیش از افلاطون می‌زیسته و افلاطون در کتاب قوانین خود به‌ویژه از زردشت آیین دوگانه‌انگاری او یاد کرده و خود به پیروی از او بر آن بوده است که در جهان دو روح کلی نیکی و بدی با هم در ستیزند. همچنین به گفته کاتلین، زردشتیگری در آکادمی افلاطون «مشرقی‌پسند روز و کشفی تازه» به شمار می‌آمده و عقیده به پیش آمدن دوره‌های انحطاط و تمدن در تاریخ بشر که بعدها اسپینگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) فیلسوف آلمانی در کتاب انحطاط غرب آن را بسط داد، از زردشتیگری برخاسته است (عنایت، ۱۳۸۶: ۷۵).

معتقد بودند که جهان بین دو کشور متمدن ایران و یونان تقسیم شده، به همین سبب است که ما همیشه این دو کشور را در مسیر رقابت می‌بینیم و نیز سفرهای دانشمندان یونانی را به ایران زیاد شنیده‌ایم؛ به‌طوری که افلاطون یکی از آن‌هاست (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۳۵). افلاطون کاملاً با آموزه‌های زردشت آشنا بوده است تا جایی که زردشت را بنیان‌گذار مذهب ایرانی و فرزند اهورامزدا می‌نامد، در یک جا افلاطون گفته است: انسان نخست بدون جنسیت، یعنی نه نر و نه ماده بوده است، این امر را نیز از زردشت آموخته است (پانوسی، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۸). افلاطون در مصر به نزد کیشبانان (کاهنان) آموزش دیده بود، اصول سرآغازین مصری‌ها منطبق است با همان اصول در نزد کلدانی‌ها که زردشت بیشترین تعالیم خود را از آنان گرفت، فرهنگ آغازین کلدانی پارینه‌تر از فرهنگ مصری است (پانوسی، ۱۳۸۱: ۶۵).

از طرفی، وجود اودوکسوس کنیدی، ریاضی‌دان شهیر در آکادمی افلاطون، و از طرف دیگر، پژوهش‌های ورنریگر که بلندگوی تعالیم ایران در آکادمی افلاطون بوده است، بزرگ‌ترین مدرکی است برای اثبات اینکه افلاطون از تعالیم ایران آگاه بوده است و بنا بر گفته هرمیوس، اوستا به یونانی ترجمه شده بود و این همانا کافی است که یونانیان و از جمله افلاطون از جهان‌بینی ایرانیان آگاه شده باشند (پانوسی، ۱۳۸۱: ۴۵).

فیلسوف شاه و شهر زیبای افلاطونی

افلاطون به‌ویژه در رساله مرد سیاسی، امتیاز یک سیاست‌مدار واقعی را در معرفت و دانایی

او می‌داند که موجب وصول به یگانگی و پیوند اعضای منفرد جامعه شده که این خود از تحقق عدالت محقق می‌شود. جواد طباطبایی می‌نویسد: افلاطون در طرح شهر زیبای آرمانی خود پادشاه فیلسوف را فراتر از قانون قرار می‌دهد که در واقع عین و تجسم قانون به شمار می‌رود (رضایی‌راد، ۱۳۷۹: ۱۱۴).

حاکم حکیم افلاطون انسانی است که از راه تربیت نفس و پرورش قوای عقلانی به آخرین حد کمال خود رسیده؛ و به سبب تشبه تام به صفات الهی وجودش الوهیت یافته است؛ در این مقام، خواست او از مشیت ربانی جدا نیست و کارهای او جز بر وفق حقایق عالم الهی نخواهد بود. وی آن را که حکیم است، به مرزهای عالم برین رسیده است و کمال خیر و زیبایی و عدالتی را که در آن‌ها برقرار است، مشاهده می‌کند و از آن روی که حاکم است، نظام جهانی را در این عالم تحقق می‌بخشد و کشور خود را به خیر محض و کمال آرمانی می‌رساند. افلاطون در جمهوری حاکم حکیم را به نقاشی تشبیه می‌کند که صفحه‌ای را یک سر از نقش‌های پیشین آن پاک ساخته و از نو، بر حسب آنچه خود در پیش نظر دارد، طرح نو و بدیع بر آن می‌ریزد. پس حاکم حکیم افلاطون از مرزهای عالم محسوس می‌گذرد و به عالم معقول می‌رسد و نظم کامل و عدل تمامی را که در آن عالم بر پاست، مشاهده می‌کند و امور جهان را بر وفق آن آراسته می‌سازد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۳۱-۱۳۲ و ۱۵۱).

افلاطون بسیاری از الزامات و صفات شه‌ریار آرمانی را برای حاکم فیلسوف خود برمی‌شمرد. آرمان‌شهر افلاطون نمی‌تواند توسط هر حاکمی راهبری شود. شهر آرمانی افلاطون تنها می‌تواند توسط کسی اداره شود که خرد را ملکه ذهن خویش ساخته و فلسفه بدانند (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۳۴۳). ظاهراً افلاطون فضیلت و معرفت را با یکدیگر مرتبط می‌داند و مدعی است که فضیلت و اخلاق را می‌توان آموخت و افزون بر این تأکید می‌کند که هیچ‌کس دانسته و از سر اراده مرتکب کنش زشت و ناپسند نمی‌شود. اگر کسی بدسگالی را انتخاب کند در حقیقت این انتخاب متکی به باور او به نیکی آن عمل است (ضمیران، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

حاکم حکیم همه اجزا را به‌هم پیوسته و این یگانگی را از تحقق بخشیدن به مفهوم عدالت امکان‌پذیر می‌کند. از این رو سیاست‌مدار واقعی نیاز به قانون ندارد؛ زیرا ممکن است قانون برای او دست‌وپاگیر باشد. سیاست‌مدار واقعی می‌تواند از قوانین چشم‌پوشی کند؛ زیرا حاکم فیلسوف نظر به قوانین تغییرناپذیر دارد (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۳۴۶).

اگر ما شهر خود را خوب و کامل تأسیس کرده باشیم، باید در آن چهار فضیلت وجود داشته باشد: یعنی حکمت؛ شجاعت؛ خویشتن‌داری و عدالت (روحانی، ۱۳۸۸: ۱۲۱). فضیلت اول حکمت است که در زمام‌داران یافت می‌شود، اما همین حسن تدبیر خود علمی است؛ زیرا بدیهی

است که این صفت از علم سرچشمه می‌گیرد، نه از جهل. شهر افلاطون حکمت خود را مدیون کوچک‌ترین طبقه می‌داند که به مناسبت علمی که دارند، بر شهر ریاست و حکومت می‌کنند، پس صاحبان این علم که در میان همه علوم نام حکمت تنها بر آن قابل اطلاق است، طبقه‌ای هستند که به حکم طبیعت افراد آن از همه طبقات کمترند (روحانی، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۲۷). فضیلت دوم شجاعت که در سربازان یافت می‌شود و برای پیدا کردنش باید به آن قسمت از مردم توجه کرد که کار جنگ را بر عهده دارند. شجاعت محافظت از عقیده عمومی در باب نوع و چگونگی اموری که مردم باید از آن بر حذر باشند و این عقیده را قانون از طریق تربیت ایجاد می‌کند؛ بنابراین، شجاعت در همه احوال باید این عقیده را محافظت کند. بعضی در پرتو این فضیلت است که انسان، خواه هنگام اندوه و خواه هنگام خوشی، یا آرزو یا ترس، آن عقیده را از دست نمی‌دهد (روحانی، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۳۰). فضیلت سوم خویشتن‌داری است؛ خویشتن‌داری یک نوع نظم و تسلط بر لذات و شهوات است و از اینجاست که در اصطلاح می‌گوییم فلانی مالک نفس خویش است. در واقع نفس انسان دو جزء دارد: یکی جزء بهتر و یکی جزء بدتر. هرگاه جزء بهتر بر جزء بدتر مسلط شود، می‌گویند شخص مالک نفس خویش است و هرگاه برعکس در نتیجه تربیت بد جزء بهتر نفس انسان مغلوب و مقهور قوه بد گردد، می‌گویند بنده نفس خود و فاقد خویشتن‌داری است. خویشتن‌داری در تمام افراد حاکم و یا افراد محکوم وجود دارد. فیلسوف حقیقی خویشتن‌دار است و از هرگونه حرص و طمع آزاد؛ زیرا موجباتی که دیگران را به کسب ثروت و تجمل وادار می‌کند، در او تأثیر ندارد و طلب این چیزها به هیچ‌وجه با روحیه او سازگار نیست. فیلسوف از هرگونه دنائت طبع مبرا است (روحانی، ۱۳۸۸: ۲۳۳-۳۳۴ و ۲۳۸).

آخرین فضیلتی که شهر را تکمیل می‌کند، عدالت است. هر فرد باید در شهر به انحصار یک کار داشته باشد؛ یعنی کاری که طبیعتاً برای آن استعداد خاص داشته باشد، در واقع پرداختن به کار خود و پرهیز از دخالت در کار دیگران عین عدالت است. تنها صفتی که صفات دیگر را به وجود می‌آورد و مادام که با آن‌ها توأم باشد، وسیله ابقاء و محافظت آن‌هاست، صفت عدالت است (روحانی، ۱۳۸۸: ۲۳۷). به نظر افلاطون اساس، اخلاقیات حاکم، یعنی حکمت، فضیلت و رعایت عدالت است و این اوصاف در کسی جمع می‌شود که حاکم حکیم باشد (فارابی، ۱۳۵۸: ۳۵).

شاه آرمانی ایران باستان

گویند کیومرث بعد از نوح (ع) بوده و نسب او چنین است: حام بن یافث بن نوح (ع) ... و عمر او هزار سال بود، اما همه عمر به راست کردن احوال جهان و ترتیب جهانیان مشغول بود تا

پس همگان منقاد او شدند و پادشاهی او را به آخر عمر مسلم شد و چهل سال پادشاهی کرد؛ و هوشنگ که چهارم بطن بود از فرزندان او، ولیعهد گردانید و بعد از گیومرث، هوشنگ پادشاه شد و در اصطخر پارس بر وی بیعت پادشاهی کردند. او اولین کسی بود که داد و عدل گسترده و انصاف مظلومان از ظالمان ستد و بدین سبب، او را پیشداد لقب نهادند؛ و بسیار کس از علمای پارسیان گفته که هوشنگ و برادرش ویکرت دو پیغمبر بودند که حق تعالی ایشان را به اهل آن زمانه فرستاده بود؛ و آثار او آن است که اول کس او بود که آهن از سنگ درآورد و از آن آلات ساخت و دست ابزار درودگری، و از درخت فرمود بریدن و از چوب آن بنا ساختن و عبادتگاه‌ها ساخت و مردم را خداپرستی آموخت و بر راه نیکوکاری داشت و از ناشیست و فساد منع کرد و بعضی از آیین و رسوم پادشاهی نهاد و بر تخت نشستن و تاج بر سر نهادن آیین آورد (کریستین سن، ۱۳۷۷: ۲۷۳).

گویند جمشید موجودی جاویدان است و گرچه در شمار خدایان نیست، ولی با آن‌ها برابری و همسری دارد و در روشنی مطلق آسمانی زندگی می‌کند و آدمیان زندگی دراز می‌بخشد (صفاء، ۱۳۶۹: ۴۲۵). سرشت ایزدی، تقدس، فره و قرار داشتن در فوق طبقات، آشکارا بازتاب ویژگی‌های یک شاه‌آرمانی است، شاه‌آرمانی دارای الزاماتی است که هیچ فردی بدون داشتن آن الزامات قادر به کسب قدرت شهریاری نبود. فرهنگ رجایی در تحول اندیشه شرق باستان با استناد به این مصرع از شاهنامه (همش زور باشد هم آیین و فر) نتیجه می‌گیرد که نزد ایرانیان نهاد اعمال‌کننده حاکمیت، یعنی پادشاه، باید دارای این سه ویژگی یعنی زور، آیین و فر باشد. اما بهتر است که این تقسیم‌بندی به شکل دیگری در دو بخش ارائه شود: الزامات شاه‌آرمانی و صفات او. هر شاه‌آرمانی دارای الزاماتی است که عبارت‌اند از: فره، نژاد و تربیت. در عین حال، باید به خاطر داشت که این الزامات به تنهایی شاه را به صفت آرمانی بودن ممیز نمی‌کند بلکه او باید متصف به صفات پسندیده‌ای نیز باشد. جمع الزامات، که ذاتی امر شهریاری است، با صفاتی که شاهان در کسب آن باید بکوشند، شهریار را به صفت آرمانی بودن متصف می‌سازد. این صفات از ویژگی‌های زیر برگرفته است:

اول: اقتدار و آمریت؛ دوم: عدالت و سوم: زهد و دینداری.

چنان که گفتیم، الزامات شاه‌آرمانی امری حدوداً فطری است، در حالی که صفات او اکتسابی و عارضی است (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۲۷۳). در کل می‌توان گفت: در آموزه‌های اخلاقی و دینی ایران باستان مشروعیت سیاسی شاه زمانی محرز است که بایستگی‌های موردنظر این آموزه‌ها را واجد باشد. احراز این بایستگی‌ها، البته پاره‌ای ذاتی و پاره‌ای اکتسابی است. رواج آموزه‌های اخلاقی و دینی در جامعه ایران باستان و بازتاب آن در ذهنیت فرهنگی جامعه از حاکم سیاسی

انتظاراتی را طلب می‌کند که فراتر از حاکم معمولی است؛ به طوری که این انتظارات می‌تواند در شاه آرمانی تجلی پیدا کند (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۳۵).

تطبیق فیلسوف شاه افلاطونی بر شاه آرمانی ایران باستان

نکته شایسته توجه، آن است که تعلیمات چهار استاد در ایران عیناً همان چهار فضیلتی را شامل می‌گردد که افلاطون در جمهوری کمال و فرخندگی افراد و بقای سعادت جامعه را وابسته به وجود آن دانسته است: یعنی حکمت، شجاعت، عفت، عدالت.

حکمت: آنچه در فضیلت اول مشاهده می‌شود، حکمت است. در شهر آرمانی افلاطونی کسانی که به شهریاری و فرمانروایی می‌رسند باید از فضایل عالی روحی- اخلاقی بهره‌ور باشند. در نظر افلاطون کمال عدالت در جامعه‌ای تحقق خواهد یافت که حکومت آن با حکمت توأم و حاکم حکیم فرمانروای آن باشد. تا زمانی که حکیمان حکومت نیابند و یا شهریان و فرمانروایان این جهان از روح حکمت بهره‌ور نباشد تا زمانی که قدرت سیاسی با خرد و فرزاندگی در یک شخص توأم نگردد و کسانی که تنها یکی از این دو خاصیت را دارا و از آن دیگر بی‌نصیب باشند، از فرمانروایی بر کنار نگردند، شهرها و نوع بشر هرگز از شقاوت و تیره‌روزی رهایی نخواهند یافت. حکمت از دیدگاه افلاطون، عبارت است از: پیوستن روح به عالم برتر، و شناختن حقایق ثابت و بی‌زوال و ابدی و توجه روح از عالم محسوس به عالم معقول و رسیدن از ظلمت به نور دانسته است و می‌گوید که حکمت را بازگشتن روح از روزی است که چندان بهتر از شب نیست، به روز حقیقی وجود، و به عبارت دیگر، حکمت حقیقی عروج روح از پایین به بالاست. در شهر آرمانی افلاطون، کسانی که برای شهریاری و فرمانروایی نامزد می‌شوند، باید پس از آنکه یک چند برای پرورش اندام‌های خود به ورزش‌های بدنی پرداختند و روزگاری دراز برای تقویت و تربیت نیروهای عقلانی به آموختن موسیقی، نجوم و ریاضیات اشتغال ورزیدند، باید به تحصیل حکمت مشغول گردند و به شناخت حقایق امور توجه کنند، و برای کسب تجربه و آزمودگی، در کارهای بزرگ کشوری و لشکری شرکت جویند. این گونه تصورات درباره حکمت و حکومت چنان که گفته شد، در یونان آن زمان تازگی دارد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۶۰-۶۲).

هرچند که در ایران سلطنت، رسالت الهی تصور می‌شده است، همچنان که گفته شد، کار استاد اول که حکیم‌ترین مردمان است، تعلیم حکمت است و آن آیین زردشت اورمزدایی و پرستش ایزدان است. افلاطون عبادت را بهترین و شریف‌ترین کارها می‌داند؛ زیرا که کمال انسان نزدیک شدن به صفات و کمال الهی است، و آن از این راه حاصل می‌تواند شد (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۳۰۵). بی‌شک افلاطون به دو عنصر دین و تربیت در تبیین حکمت تأکید دارد، با توجه به

آنکه حکمت در ایران باستان از یک طرف ریشه در دین و آیین زردشت اورمزدایی و از طرف دیگر، ریشه در تربیت و اندیشه شاهان ایرانی دارد، بی‌تردید افلاطون در قرار دادن حاکم حکیم در رأس جامعه به سازمان‌های دولتی و اجتماعی ایران اشاره دارد. برای اثبات آن به ترتیب به ارائه مستندات در دو حوزه دین و تربیت اشاره می‌گردد: فره کیانی آن است که با هوشنگ، جم، کاووس و دیگر شاهان آفریده شده است. فره آزادگان آن است که ایرانیان را است (بهار، ۱۳۸۵: ۱۰۹). فره ایزدی، یکی از ارکان مهم آیین پادشاهی ایرانی است و لازمه قدرت و فرمانروایی نمایانگر تأیید الهی است و مؤید مشروعیت حکومت (سودآور، ۱۳۸۴: ۱۵).

همچنین بررسی متون زردشتی به دست آمده نشان داد که انسان در دین مزدیسنا جایگاهی والا دارد؛ اما جایگاه شاه در چنین نگرشی از این هم فراتر رفته و نسبت به مردم، همانند نسبت مردم به همه آفریده‌های عالم است؛ یعنی همان گونه که انسان مجموعه‌ای از همه ویژگی‌های آفریدگان دیگر است، شاه نیز گردآورنده همه ویژگی‌های یک‌یک آدمیان در خویش است (ثاقب‌فر، ۱۳۷۷: ۱۲۷).

بارها اندرزنامه‌های ایرانی دین را بنیاد زندگی اجتماعی دانسته است؛ از این رو شهریاری حکومت و دین را دو برادر همزاد شمرده است که بی‌نیاز از یکدیگر نتوانند بود. اردشیر دین را یک آیین اجتماعی می‌داند که باید تکیه‌گاه شهریاری حکومت باشد. در آن روزگار برای اداره کردن ملت‌ها بر پایه یک شیوه اجتماعی و سیاسی ویژه، هنوز در جهان حزب‌های مشخص جدا از دین، مانند امروزه پدید نیامده بود و دین به ویژه در مشرق‌زمین، آیینی برای راه بردن زندگی اجتماعی مردم بود. روشن است در میان دین‌های کهن، دین زردشت که به بهبود کار این جهان بیش از جهان دیگر می‌نگریسته است و جنبه‌های مثبت و عملی در آن فراوان بود (عباسی، ۱۳۴۸: ۲-۳).

از گزنفون نقل است که کوروش نیز دینداری را نه تنها نزد خود بلکه اتباع خود مایه خیر و برکت می‌پنداشت و می‌دانست که نزدیکی و تقرب افراد متدین و پرهیزگار کمتر از اشخاص بی‌دین و بدکار به او ضرر می‌رساند. همچنین معتقد بود آن‌ها که خدا ترسان‌اند، پی کارهای ناصواب نسبت به یکدیگر و یا در حق او نمی‌روند (گزنفون، ۱۳۶۹: ۳۱۲). آرشام‌شاه گوید: «اهورامزدا، خدای بزرگ و بزرگ‌ترین خدایان، مرا شاه کرد. او کشور پارسی را که دارای مردم خوب و اسبان خوب است، به من اعطا فرمود. به خواست اهورامزدا این کشور را دارم» (شارپ، ۱۳۸۸: ۲۷).

تربیت دومین عنصر حکمت افلاطونی است که آن را پروراندن فضایی که طبیعت آدمی به ودیعه نهاده است، می‌داند. شکل هندسی جامعه افلاطونی همچون جامعه ایرانی هرم گونه است، هرچه از قاعده به رأس نزدیک‌تر شویم، از تعداد افراد هر طبقه کاسته می‌شود. همان گونه که

زر در طبیعت کمیاب است، طبقه حاکمان نیز از آنجا که فلز وجودی آنان زر است، به تعداد محدودی در اجتماع وجود دارند. همین علت موجب می‌شود که تعداد اندکی لیاقت تحصیل فلسفه را داشته باشند. الزامات شاه‌آرمانی ایرانی را حاکم حکیم افلاطون نیز باید دارا می‌بود. البته افلاطون آن پافشاری ایرانیان بر نژاد را ندارد، اما از طریق دیگری آن را احیا می‌کند تا حاکم خردمند او نیز دارای نژادی اصیل باشد (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۳۴۴). لازم است افراد نخبه حتی‌المقدور جنس نر و ماده بیشتر و افراد پست کمتر جفت شوند. همچنین لازم است که فرزندان دسته اول پرورش یابند، نه فرزندان دسته دوم، تا بدین طریق ممتاز بودن گله کاملاً حفظ شود (افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۸۷). البته این موضوع با حکم دیگر افلاطون که همه افراد باید مورد تربیت قرار گرفته تا استعداد درونی آنان آشکار شود، تناقض ندارد؛ چراکه با آموزش دادن همه افراد از دوران کودکی و با آشکار شدن استعدادهای فطری آنان، هر بار عده معدودتری به آموزش‌های مرحله بعد راه می‌یابند و در نهایت، خردمندترین افراد هستند که فلسفه آموخته، به هیئت حاکم درمی‌آیند. او می‌نویسد: باید آنان را در بسیاری از علوم بیازماییم تا معلوم کنیم که آیا مستعد فراگرفتن علوم عالی هستند و یا طاقت آن را ندارند (افلاطون، ۱۳۷۴: ۳۷۴).

افلاطون درباره دقایق عملی تربیت می‌گوید که پس از یاد دادن خواندن و نوشتن در مرحله ابتدایی، باید در مرحله متوسط، ادب و علوم انسانی به کودک آموخت تا او را با فرهنگ، تاریخ و سنن سرزمین خود و کشورهای همسایه و نیز معتقدات رایج اخلاقی و دینی آشنا کرد. مرحله بعدی تربیت، کم‌وبیش معادل مرحله آموزش دانشگاهی در زمان ماست؛ اگرچه زمان بیشتری می‌گیرد (عنایت، ۱۳۸۶: ۵۴-۵۵)؛ به تعبیر دیگر، تربیت عبارت است از: ورزش برای روح، تربیت روح باید اول شروع شود؛ بعد تربیت جسم (روحانی، ۱۳۸۸: ۱۲۹). می‌دانیم که در شهر آرمانی افلاطون، آموزش و پرورش شامل دو بخش است. ورزش برای پرورش قوای جسمانی و موسیقی، یعنی علوم و هنرها، برای پرورش نیروی ذهنی و خصایل اخلاقی، افلاطون در قطعه‌ای که نقل شد نیز تعلیم و تربیت شاهزادگان ایرانی را شامل همین دو بخش می‌داند، تا چهارده‌سالگی پرورشگران شایسته به تربیت اندام‌ها و نیروی جسمانی آنان گماشته می‌شوند و از چهارده‌سالگی به بعد چهار آموزگار شاهی چنان که گذاشت، به تعلیم فرزندان خاندان شاهی می‌پردازند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۲۶-۲۷).

کریستن سن در این باره می‌نویسد: عده‌ای از نجیب‌زادگان، مانند عهد هخامنشی در دربار، با جوانان خاندان سلطنتی به قسمتی از تعلیم نائل می‌شدند و در تحت ریاست آموزگار اسواران تعلیم می‌یافتند. خواندن و نوشتن، حساب، چوگان‌بازی، شطرنج و شکار را در آنجا فرامی‌گرفتند....

پانزده‌سالگی سن ختم تربیت‌بندی و اخلاقی بود، هر جوانی باید در این سن اصول دیانت را از روی اوستا و زند بداند و سرنوشت و تکالیف آدمی را بشناسد (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۲۹۳-۲۹۴).

سخنی را که افلاطون در رساله‌الکییادس اول از قول سقراط درباره تربیت شاهزادگان ایرانی گفته است و در آن به اعتقاد آنان بر آیین زردشت اهورامزداپی اشاره کرده و تربیت شاهزادگان را بر عهده چهار آموزگار معرفی نمود، که توضیح آن گذشت، خود مؤید این واقعیت است.

در اوستا آموزگاران را چنین معرفی می‌کند: هیربد در اوستا ائیترا پئیتی^۱ آمده، که به معنی آموزگار و معلم است، این کلمه مرکب از دو جزء است؛ نخستین ائیترا به معنی آموزش و تعلیم، و جزء دوم پئیتی که همان پسوند (پد) پهلوی و (بد) فارسی است که به معنی مولا، صاحب و دارنده است و نیز در اوستا به معنی شاگرد و آموزگار نیز آمده است و چون در ایران پیشوایان دینی استاد و آموزگار نیز بودند آنان را هیربد نیز می‌خواندند و رئیس ایشان را هیربد هیربدان می‌خواندند؛ چنان‌که تنسر مؤید معروف زردشتی هیربد هیربدان بوده است (مشکور، ۱۳۸۲: ۲۴۰-۲۴۱). به همین دلیل است که افلاطون در سال ۳۶۸ پ.م پس از سفرش از شرق و بازگشتش به آتن، آکادمی را تأسیس می‌کند و در آن افلاطون برای تربیت سیاست‌مداران یک مرکز آموزشی اداره کرد. این آکادمی به واسطه افلاطون و شاگردان او بر نظام سیاسی آتن و دیگر شهردولت‌های یونان تأثیر گذاشت (عالم، ۱۳۸۹: ۷۹).

شجاعت دومین فضیلت حاکم حکیم از نظر افلاطون است. فن پاسداری و سرپرستی امور جامعه، نظیر هر کدام از فنون دیگر، باید به عهده افرادی واگذار گردد که شرایط اختصاصی آن را، چه از حیث مواهب فطری و چه از لحاظ تربیت اکتسابی، دارا هستند. مردی که بناست منصب پاسداری جامعه را بر عهده گیرد، باید از حیث قوای فطری، خواص بدنی، قدرت، سرعت و غریزه تیزبینی از اقران و همگنان برتر و نیز دارای روحیه‌ای بشاش و مقتدر باشد که بتواند هنگام برخورد با مشکلات، لبخندزنان آن‌ها را بشکند و در مواجهه با دشمنان با شجاعت تصمیم بگیرد. به گفته افلاطون، شجاعت، چابکی، تیزهوشی، سخت‌کوشی، تندخویی در برابر دشمنان، خوش‌رفتاری و وفاداری در برابر مخدومان است و آنچه باید از راه تربیت به ایشان آموخت، موسیقی و آموزش بدنی است (ظاهری، ۱۳۹۰: ۳۷). شجاعت یکی از صفات اصلی شاه‌آرمانی و موجب پیروزی و دوام سلطنت در ایران باستان بوده است. صفتی که استاد چهارم که دلیرترین مردم پارس است، به تعلیم و تربیت آن می‌پردازد، دلیری، بی‌ترسی و آزادگی است. افلاطون این فضیلت را شجاعت می‌خواند، و آن وقتی حاصل است که قوه غضبی روح زیر فرمان قوه عاقله درآید. به گفته افلاطون، استاد چهارم به شاهزادگان ایرانی می‌گفت که اگر

ترسنده باشند، باید خود را بنده بشمارند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۶). چهارمین استادی که افلاطون نام برده، کسی است که دلیری و شجاعت را به شاهزاده می‌آموخت، کسب صفت آمریت، ضامن بقای شهریاری است. در تاریخ ایران باستان، هرگاه قدرت آمریت شاه رو به ضعف نهاد، بلافاصله با خطر خلع از سلطنت روبه‌رو شد. در کتیبه بیستون شرح اقتدار داریوش است، آنجا که به او به بیان کارهای نمایان خود و شرح وقایع سرکوب شورشیان می‌پردازد، به واقع کاری جز به رخ کشیدن آمریت و اقتدار خود نمی‌کند (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۲۹۶).

در اوستا نیز به این مهم اشاره گردیده، چنانکه آمده است: انسان باید از بی‌ایمانی بپرهیزد، حتی در راه ایمان بجنگد؛ ... یک فرمانروای خوب و شایسته در راه دیانتش می‌جنگد، از ملت خویش دفاع می‌کند،... (گیریشمن، ۱۳۷۹: ۱۵۵). از گزنفون نقل است که کوروش رو به سوی قوم پارس می‌گوید: هان، ای پارسیان که در همان سرزمینی زاده و پرورش یافته‌اید که وطن من است، شما همان قدرت جسمانی دارید که ما داریم؛ باید در شجاعت نیز چون ما باشید، و نجیب‌زادگان را به تمرین‌های جنگی ترغیب می‌کند، آن‌ها را به شکار می‌برد و معتقد بود که شکار بهترین مربی فنون نظامی است (گزنفون، ۱۳۶۹: ۶۷-۳۱۳).

افلاطون در رساله فدروس، داریوش را از قانون‌گذاران بزرگ جهان شمرده و در کتاب «نوامیس سیاست ملک‌داری» کوروش و قوانین داریوش را ستوده است. داریوش در کتیبه بیستون از تندرستی و نیرومندی و هنرهای خود در سوارکاری و کمانداری چنین می‌گوید: ورزیده‌ام، هم به دست، هم به پا؛ سوارکارم، سوارکار خوب؛ کماندارم، کماندار خوب، هم پیاده و هم سواره؛ نیزه‌اندازم، نیزه‌انداز خوب، هم پیاده و هم سواره، و هنرهایی که اورمزدا به من داده است و توانسته‌ام که نگهدارشان باشم، به خواست اورمزدا هرچه کردم، با این هنرها کرده‌ام که اورمزدا به من داده است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۲۹). در کتیبه‌ای بر مقبره داریوش چنین آمده است: من دوست و یاور دوستانم بودم، سرآمد چابک‌سواران جنگجو شدم، کمانگیری زبردست و سرکرده شکارچیان؛ دانستم و توانستم هرچه خواستم (گیریشمن، ۱۳۷۹: ۱۴۴).

خویشتن‌داری سومین فضیلت حاکم حکیم افلاطونی است. وی روح آدمی را دارای سه قوه یا سه جزء «عاقله، غضبی و شهوی» می‌داند و عفت که فضیلت و جنبه کمالی قوه شهوی است، وقتی حاصل می‌گردد که قوه عاقله بر قوه غضبی و قوه شهوی غالب و حاکم باشد (مجتبایی، ۱۳۵۲، ۳۵). برعکس حکمت و شجاعت که هر کدام در قسمت مخصوصی از شهر یافت می‌شود، خویشتن‌داری شامل همه شهر و موجد هماهنگی بین همه شهرنشینان است. در واقع، خویشتن‌داری عبارت است از: هماهنگی و توافق طبیعی جزء پست و جزء شریف نسبت به این موضوع که کدام‌یک از این دو جزء باید چه بر امور شهر و چه بر امور فرد

حکومت کند (روحانی، ۱۳۸۸: ۲۳۴-۲۳۵). این فضیلت که افلاطون به آن اشاره می‌کند، دقیقاً سومین صفتی است که در اندیشه شاه آرمانی ایران باستان به منتخبان پادشاهی آموخته می‌شود. افلاطون با آگاهی، در این مورد معتقد است کار استاد سوم که پرهیزگارترین مردم پارس است، به شاهزادگان می‌آموزد که بر نفس خویش حاکم باشند و شهوات را به نیروی خرد مغلوب سازند؛ این در حقیقت همان فضیلتی است که افلاطون در فلسفه اخلاق خود از آن به عفت تعبیر کرده است. داریوش وجود این فضیلت را در خود چنین بیان می‌کند: خودکامه نیستم، هرچه در خشم من پدید آید، به نیروی عقل سخت بر آن چیره‌ام. بر نفس خویش نیک فرمانروایم (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۵).

شعبانی خویشتن‌داری را چنین بیان می‌کند: پادشاه باید عالم و بصیر و بینا باشد که کنایه از تهذیب نفس و تربیت سزاوار است که لازمه زندگی و فعالیت هر فرد در گفتار و کردار و اندیشه و پندار اوست (شعبانی، ۱۳۸۸: ۱۶۶). مستندات بی‌شماری در رعایت و پایبندی پادشاهان ایرانی به خویشتن‌داری وجود دارد، که به ذکر چند مورد می‌پردازیم. داریوش از راست‌گویی و دادورزی خود چنین می‌گوید: تو که از این پس شاه خواهی بود. از دروغ سخت پرهیز، مرد دروغ‌گو را نیک گوشمال کن، اگر چنین می‌اندیشی «کشور من در امان است» (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۳). خشایارشا می‌گوید: به خواست اهورامزدا من چنین هستم که راستی را دوست هستم و بدی را دوست نیستم. سخت بر هوس خود حکمران هستم، مردی که همراهی می‌کند، برابر همکاری، همان‌طور او را پادشاه می‌دهم، کسی که زیان می‌رساند، برابر زیان، همان‌طور او را کیفر می‌دهم (شارپ، ۱۳۸۸: ۱۲۳). شاه باید عیب‌های درونی خود را پیوسته جستجو کند و در بهبود آن‌ها بکوشد. شاه نباید دروغ‌گو، چشم‌تنگ، تندخو و بی‌کاره باشد. نباید در دل او بیم راه یابد، بر اوست که زمان کار و کوشش و زمان بیکاری و آسودن را برهم نزند؛ زیرا برهم زدن سامان این کارها انگیزه فروریختن شکوه شاهی است. شاه نباید هیچ‌گاه بترسد، تفاوت شاه با زیردستان در توانایی او بر انجام دادن نیکی‌ها و بخشندگی‌هاست و نیز از خویشتن‌داری و بردباری اوست که تواند راز خود را از خویشاوندان کوچک و خدمت‌گزاران نهان دارد و بداند هر راز را باید به کجا سپارد؛ و نیز بزرگ‌ترین خوی پادشاه آن است که خرد را بر هوس چیره‌دارد (عباسی، ۱۳۴۸: ۴۵).

چنین بود که کوروش کبیر پس از فتح بابل طبق عادت، خلق و خوی جوانمردانه خویش با فرمانروای مغلوب و به اسارت درآمده، در کمال آزادمنشی رفتار می‌کند و سال بعد (۵۳۸ پ.م)، به هنگام مرگ وی عزای عمومی اعلام می‌شود و کوروش، شخصاً در مراسم عزاداری شرکت می‌کند (گیرشمن، ۱۳۷۹: ۱۲۲). اردشیر بابکان نه از آن جهت که بنیان‌گذار یک

دودمان بزرگ شاهنشاهی چهارصد ساله بوده است، از مردان نامدار تاریخ جهان بشمار می‌آید، بلکه به دلیل آن است که دارای خوی‌های ویژه‌ای از دلیری و پشتکار و پافشاری در کارها و خویشتن‌داری در برابر دشواری‌ها و خردمندی و هوشمندی است (عباسی، ۱۳۴۸: ۱).

عدالت چهارمین فضیلت حاکم حکیم افلاطونی است. مفهوم عدالت که در همه‌پرسی سقراط آغاز می‌شود و جمهوری افلاطون را دربر می‌گیرد، دال بر بی‌اعتباری مفهوم عدالت در جامعه آن روز آتن است. عدالت از آنجا برای افلاطون اهمیت زیادی پیدا می‌کند که وی به پرسش درباره مرگ سقراط می‌پردازد؛ و افلاطون به این نتیجه می‌رسد که محاکمه سقراط از بی‌عدالتی و اخلاقیات منحط دموکراسی آتن محاکمه می‌شود. افلاطون بحث کتاب خود را با عدالت آغاز می‌کند همان‌طور که در ایران باستان با آشه آغاز شده بود (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰).

در نظر افلاطون عدالت، هم در این جهان و هم در جهان دیگر مایه سعادت و رستگاری است. وی در جای دیگر راه‌هایی یافتن از بدی‌ها را پرواز از زمین به سوی آسمان دانسته است و خدا را کمال عدالت می‌داند و از میان ما کسی که عادل‌ترین مردم است، به خدا از همه بیشتر همانند است؛ و ادامه می‌دهد: چون راستی سالار و رهبر باشد، وجود بدی را در پیروان تصور نمی‌توان کرد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۳). به اعتقاد افلاطون، عدالت هنگامی در جامعه موجودیت پیدا می‌کند که مردم به دنبال طمع و بیشترخواهی نروند (محسنی، ۱۳۷۰: ۴۵). افلاطون با آگاهی از مفهوم عدالت در آیین شاه‌آرمانی ایران باستان آموزگار بعدی پادشاهی را چنین معرفی می‌کند. استاد دوم عادل‌ترین مردمان است و راست گفتن را به فرزندان خاندان شاهی می‌آموزد؛ اما راست و دروغ در جهان‌بینی آریاییان قدیم مفهومی بس وسیع‌تر و کلی‌تر داشته است که سخن راست و سخن دروغ تنها جزء کوچکی از آن است. در واقع راستی به معنای نظام و آیینی بوده که سراسر عالم هستی را به هم می‌پیوسته، و بر همه امور کلی و جزئی، و همه اشیاء خرد و بزرگ حاکم بوده است؛ نظام کلی در کیهان بزرگ و در جهان کوچک انسانی، نظام طبیعی، اجتماعی، اخلاقی و نظام آیین‌های دینی همگی جلوه‌های راستی در عوالم مختلف به شمار می‌آمده‌اند. در نظر ایرانیان راستی که معنی آن به عدالت نزدیک‌تر است. هماهنگ شدن با نظام اخلاقی و اجتماعی بوده و ظلم و دروغ شکستن و بر هم زدن این آیین است. چنانکه در اوستا نیز راستی اصل و سرآغاز همه چیزهای خوب و سرچشمه همه نیکی‌ها به شمار آمده است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۰-۳۱).

در باب عدالت نیز مستندات زیادی وجود دارد که به‌اجمال به مواردی چند اشاره می‌گردد. داریوش شاه می‌گوید: این است کشورهایی که نافرمان شدند، دروغ آن‌ها را نافرمان کرد که این‌ها به مردم دروغ گفتند. پس از آن اهورامزدا آن‌ها را به دست من داد (شارپ، ۱۳۸۸: ۶۷).

چنانکه از شاهنامه برمی‌آید، مردمان ستمدیده از پادشاهان می‌خواستند تا در کارشان داوری کند و به دادشان برسد. گاهی چند تن به پیشگاه می‌آمدند و شاه را در کاری به داوری می‌خواندند، زمانی پادشاه مردم ستم‌کار را می‌خواند و درباره نیرنگ و دروغ‌سازی‌شان داوری می‌کرد و از مؤبدان و بزرگانی که در پیشگاه بودند، می‌پرسید که سزای آن ستم‌کار چیست، گاهی از مؤبدان می‌خواست تا در کار دین‌آوری که دین تازه‌ای آورده، در پیشگاه داوری کنند و چون از نتیجه آن آگاه می‌شد، آنگاه فرمانی در آن باره می‌داد، زمانی درباره نافرمانی برخی از سرداران داوری می‌کرد و آنگاه به کیفرشان می‌رساند، گاهی شاه درباره کارهای خود داوری می‌کرد و هیچ‌گاه فرمان یزدان را فراموش نمی‌کرد. پادشاه گاهی درباره کسی که باید جانشین بشود، داوری می‌نمود و کارهایش را خوب می‌نگریست و همواره بر آن بود که نباید در داوری شتاب کرد (اعتمادمقدم، ۱۳۵۰: ۲۳۷-۲۳۸). داریوش شاه گوید: به خواست اهورامزدا چنان کسی هستم که راستی را دوست هستم. بدی را دوست نیستم، نه مرا میل است که شخص ضعیف از طرف توانا به او بدی کرده شود. نه آنکه مرا میل است که شخص توانائی از طرف ضعیف به او بدی کرده شود. آنچه راست است آن میل من است. مرد دروغ‌گو را دوست نیستم. آن چیزهایی را که هنگام خشم بر من وارد می‌شود، سخت به اراده نگاه می‌دارم (شارپ، ۱۳۸۸: ۸۹). داریوش شاه گوید: از آن جهت اهورمزدا مرا یاری کرد و خدایان دیگری که هستند که بی‌وفا نبودم، دروغ‌گو نبودم، درازدست نبودم، نه من، نه دودمانم، موافق حق رفتار کردم. نه به ضعیف و نه به توانا زور ورزیدم. مردی که با خاندان سلطنتی‌ام همراهی کرد، او را نیک نواختم. آنکه زیان رسانید، او را سخت کیفر دادم (اعتمادمقدم، ۱۳۵۰: ۷۰).

هرچند افلاطون در جمهوری به طبقه سربازان، برای دفاع از مدینه بها می‌دهد، اما منش اصلی شهر زیبای او نه بر جنگ که بر مدار صلح می‌گردد. از دیدگاه او عدالت هیچ‌گاه برای اشخاص مضر نیست. در اندیشه سیاسی ایران باستان نیز، اگرچه تمام اصول زندگی از نبرد کیهانی و فراگیر خیر و شر منتج می‌شود، لیکن غایت زندگی سیاسی دست یافتن به صلح ابدی است. افلاطون راستی را سرچشمه نیکی‌ها می‌دانست، همان‌گونه که اشته در اوستا اصل همه خیرات است. صلح و دوری از جنگ در منش شاهان هخامنشی نیز نمود دارد. آنان جز با دروغ نمی‌جنگند؛ بنابراین، مدینه فاضله شهری است که در آن عدالت و صلح حکومت می‌کند، تنها به همین دلیل می‌تواند عادل شمرده شود. در حکمت ایران باستان نیز کسی که در چارچوب اشته (نظم متعالی کیهانی) و بر طبق فرمان‌های شاه‌آرمانی که خود نماینده خیر مطلق هرمزد، فرمان او مأخوذ از نظم آسمانی است، بزید، مؤمن و اشنو خوانده می‌شود (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

نتیجه اینکه مجموعه قوانین ایران که داریوش در کتیبه نقش رستم از آن به آئین خوب یا

گنجینه آئین خوب تعبیر کرده است، در بین اقوام دیگری که تابع حکومت ایران بوده، معروف بوده است و نمی‌توان گفت که یونانیان از آن بی‌خبر و حکیمی چون افلاطون که به قانون و سیاست و آداب ملک‌داری توجه خاصی داشته است، بدان بی‌اعتنا بوده، این نشان از آن دارد که سفرهای افلاطون به آسیا، برگشت او به یونان که تأسیس مدرسه علمی را در بر داشت، از دُروس و فرامین ایران در آن استفاده کرده است.

نتیجه‌گیری

مخالفتان تأثیر جهان‌بینی ایرانی بر فلسفه یونانی در بیشتر موارد تنها یک سلاح به دست دارند که مبتنی بر روش نقد ادبی است. دانشمندان مورد بحث شیوه نقد ادبی را که در آن سند کتبی پایه کار قرار می‌گیرد، به شیوه‌ای بی‌چون‌وچرانا ارتقاء داده‌اند؛ حال اینکه آنان فراموش می‌کنند که هم‌اکنون در سده بیستم موارد بسیاری در دست داریم که کاربرد این روش را منتفی می‌کند؛ مثلاً در نظر داشته باشیم که نویسندگان روسی در زمان استالین، اگرچه متأثر از نویسندگان جهان غرب بودند، خود در نوشته‌هایشان اشاره‌ای به صراحت بر این امر نکردند؛ با این همه؛ هیچ‌یک از آنان که مدافع روش نقد ادبی بر مبنای سند کتبی هستند، منکر تأثیر نویسندگان غربی بر نویسندگان روسی نمی‌شود؛ ولی بسیاری از آنان در مورد تأثیر ایران بر یونان همان شیوه را عَلم می‌کنند. اگر در مورد نویسندگان روسی گفته شود که آنان از ترس و بیم تعقیب شدن از اشاره صریح به مأخذهای خود خودداری کردند، آیا نمی‌شود همین امر را نیز در مورد یونانیان در قبال ایرانیان مطرح کرد؟ مگر سقراط را به علت اشاعه ادیان بیگانگان متهم و محکوم به مرگ نکردند؟ مگر سقراط مراسم آفتاب‌پرستی را به جای نمی‌آورد؟ مگر یونانیان آن زمان در همه موارد از مأخذ خود آن‌چنان که امروزه است نام می‌بردند؟

این مقاله برخی از جنبه‌های اساسی فلسفه سیاسی و اجتماعی افلاطون را با پاره‌ای از آرا و آرمان‌هایی که مردم ایران درباره نظام جامعه و مقام شاهی داشته‌اند، تطبیق کند، همانندی‌های آن‌ها را باز نماید، و ارتباط آرای حکیم یونانی را با افکار و معتقدات ایرانیان روشن کند. علی‌رغم تمام این مستندات، تشابهات و نقل‌قول‌های بسیار از فیلسوفان آن زمان، اما این واقعیتی است که متفکران غرب آن را کتمان می‌کنند و سخنان گذشتگان خود را نیز منکر می‌شوند. این در حالی است که در یونان به‌ویژه آتن تا قبل از افلاطون به چنین ویژگی‌هایی که در ایران وجود داشته است، هرگز به این انسجام و قانون‌مندی اشاره نشده بود. اعتقاد به اینکه شاه خوب و دین‌دار مظهر عدل الهی است و شاهی او در حقیقت غلبه عدالت و راستی بر ظلم و دروغ است، در ایران سابقه دراز دارد. داریوش در سنگ‌نبشته‌های خود پیکار با دروغ و استقرار عدل

را برترین آرمان سلطنت خویش قرار می‌دهد، و نام «آرته خشتره» که چند تن از شاهان هخامنشی و ساسانی بدان خوانده شده‌اند، به معنای کسی که شاهی او راستی یا عدالت محض بود، آورده است.

در انتها باید یادآور شد ملتی که توانست تمدن‌های بزرگی را در جلگه بین‌النهرین به وجود آورد و از آن خویش سازد، ملتی که پس از فتح مقدونیه تحت نفوذ نیرومند غربی قرار گرفت و تا حد زیادی در تمدن خارجی غوطه‌ور شد و با این‌همه ایرانی باقی ماند، ملتی که در برابر همه مهاجمان بعدی (حملات ترک، مغول و...) نه تنها توانست نیروی ادامه زندگی خویش را حفظ کند بلکه همچنین توانست این عناصر خارجی را ایرانی سازد. این ملت در طی تاریخ متمدنی خویش نیروی حیاتی خارق‌العاده‌ای از خود نشان داده است که نشان از عزمی راسخ و ایمانی قوی نسبت به سنت‌ها و اعتقادات خویش داشتند و در مسیر بالندگی کشورشان دست در دست هم داده تا از کژی دور گشته و راه درست را طی کرده تا به هدف نهایی برسند. ایران امروز هرچند که از جهاتی گرایش به غرب دارد، اما از لحاظ روح و منش فرهنگی، سنن و آداب خویش به آن وفادار مانده است، و به نظر می‌رسد مجدداً مرکز سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ملل این منطقه از جهان خواهد شد. موقعیت جغرافیایی، ثروت‌های طبیعی فراوان و مردمان تیزهوش و فعال آن از سنت‌های کهن جهان برخوردار است. در آینده باز هم در مجمع ملل مهم دنیا، مقام شایسته خود را به دست خواهد آورد (گیریشمن، ۱۳۷۹: ۳۴۹).

منابع

- ابونصر فارابی، محمد. (۱۳۵۸). *سیاست مدینه*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: نشر انجمن فلسفه ایران.
- اعتماد مقدم، علیقلی. (۱۳۵۰). *آیین شهرداری در ایران بر بنیاد شاهنامه فردوسی*، تهران: نشر وزارت فرهنگ و هنر.
- افلاطون. (۱۳۷۴). *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: نشر شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۷). *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: نشر سمت.
- بروسیوس، ماریا. (۱۳۸۸). *ایران باستان*، ترجمه عیسی عبدی، تهران: نشر ماهی.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). *بندهش*، تهران: نشر طوس.
- پانوسی، استفان. (۱۳۸۱). *تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون*، تهران: نشر مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایرانی.
- پولادی، کمال. (۱۳۸۲). *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، تهران: نشر مرکز.
- پیرنیا، حسن. (۱۳۷۰). *ایران باستان*، جلد دوم، تهران: نشر دنیای کتاب.
- ثاقب فر، مرتضی. (۱۳۷۷). *شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران*، تهران: نشر قطره.
- دوشن گیمن، جی. (۱۳۸۵). *واکنش غرب در برابر زردشت*، ترجمه تیمور قادری، تهران: نشر امیرکبیر.
- راسل، برتراند. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*، جلد اول، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- رضایی راد، محمد. (۱۳۷۹). *میانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*، تهران: نشر طرح نو.
- روحانی، فؤاد. (۱۳۸۸). *جمهور افلاطون*، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- زمانی، حسین. (۱۳۹۰). «مقاله شاه آرمانی در ایران باستان و بایستگی‌های او، فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره ۷.
- سودآور، ابوالعلاء. (۱۳۸۴). *فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، تهران: نشر نی.
- شارپ، رلف نارمن. (۱۳۸۸). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پازینه.
- شعبانی، رضا. (۱۳۸۸). *میانی تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: نشر قومس.
- صفا، ذیح‌الله. (۱۳۶۹). *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: نشر امیرکبیر.
- ضیمران، محمد. (۱۳۸۹). *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران: نشر هرمس.

- طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، تهران: نشر قومس.
- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه غرب*، تهران: نشر وزارت امور خارجه.
- عباسی، احسان. (۱۳۴۸). *عهد اردشیر*، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران: نشر انجمن آثار ملی.
- عنایت، حمید. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه غرب*، تهران: نشر زمستان.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۵۰). *کارنامه شاهان در روایات ایران باستان*، ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز: نشر کمیته استادان.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۷۷). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.
- کورتیس، جان. (۱۳۸۷). *ایران باستان به روایت موزه بریتانیا*، ترجمه آذر بصیر، تهران: نشر امیرکبیر.
- گزنفون. (۱۳۶۹). *سیرت کوروش کبیر داستان تاریخی*، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: نشر دنیای کتاب.
- گزنفون. (۱۳۸۸). *کوروش نامه*، ترجمه رضا مشایخی، تهران: نشر شرکت علمی و فرهنگی.
- گیریشمن، رومن. (۱۳۷۹). *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: نشر جام.
- مارش، دیوید و استوکر، جری. (۱۳۷۸). *در روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاج‌یوسفی، تهران: نشر مطالعات راهبردی.
- مجتبابی، فتح‌الله. (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی در ایران*، تهران: نشر انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محسنی، منوچهر. (۱۳۷۰). *جامعه‌شناسی عمومی*، تهران: نشر طهوری.
- محمودآبادی، سید اصغر. (۱۳۸۳). *دیپلماسی هخامنشی از ماراتن تا گرانیک*، تهران: نشر مینو.
- ورمازن، مارتین. (۱۳۸۳). *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: نشر چشمه.
- ویدن گرن، گئو. (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: نشر آگاهان ایده.
- ویلهلم، ولفگانگ. (۱۳۸۶). *کوروش شهریار دادگر*، ترجمه بهرام شالگونی و کریم طاهرزاده بهزاد، تهران: نشر دیبا.