

تأثیر حکمت زرتشتی بر فلاسفه پیش سقراطیان و افلاطون

رضا امیری*

چکیده

شباهتهای بسیاری میان اندیشه‌های فلسفی حکمای پیش سقراطیان و تعالیم زرتشت که از تقدم زمانی برخوردارند، وجود دارد که حاکی از آشنایی این اندیشه‌ها با آموزه‌های زرتشت بر اثر مراودت یونانیان با ملل شرقی بویژه ایرانیان است. پرسشی که نوشتار حاضر در پی تبیین صحت و سقم آن است که با روش تطبیقی مورد کاوش و بررسی قرار دهد، این است که آموزه‌های زرتشت چه تأثیری بر اندیشه پیش سقراطیان داشته است؟ نتیجه پژوهش نشان میدهد که اندیشمندانی همچون تالس، فیثاغورس، امپدوکلس و بویژه افلاطون دیدگاههای خود را با تأثیرپذیری از اندیشه ایرانی تدوین کرده‌اند؛ از جمله مفاهیمی چون مشارکت، ثنویت، پادشاه - فیلسوف نزد افلاطون و نیز اندیشه‌های فیثاغورس درباره روح و اعداد.

۸۱

کلیدواژه‌ها: حکمت، افلاطون، زرتشت، پیش سقراطیان

* * *

* کارشناس ارشد فلسفه، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و پژوهشگر دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی وابسته به

مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)؛ rezaamiri222@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۸/۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۸



مقدمه

تمایل به تأثیر اندیشه‌های شرق بر غرب^(۱) قدمتی به اندازه تاریخ فلسفه دارد. ائودوکسوس (Eudoxus) استاد خود، افلاطون را با زرتشت مقایسه کرده و پائوسانیاس^(۲) معتقد است کلدانیها و مغها نخستین کسانی بودند که قبول کردند روح جاودان است و یونانیان بویژه افلاطون را به آن امر قانع کردند. از آریستوکسنوس^(۳)، شاگرد ارسطو، نقل شده که فیثاغورس به بابل سفر کرده و نزد زرتشت به شاگردی مشغول بوده است (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۰، ۹۷). در واقع، پیش سقراطیان نه مابعدالطبیعه‌ی بودند و نه دانشمند، بلکه اندیشه خدا آنها را به خود مشغول میداشت و این باعث نزدیکی آنها با زرتشت میشد. اندیشه یونانی شباهتهای متعددی با کیش ایرانی دارد؛ از جمله وجود مفاهیم دوگانه باورانه، الوهیت قائل شدن برای زمان، تقسیم تاریخ جهان به ادوار معین، اندیشه وجود روح مطلق که سرچشمه حیات تمامی جهان است، اعتبار آتش بعنوان نماد قانون جهانشمول و نظریه مثل. زرتشت در میان اندیشمندان یونان بیش از همه با هزیود، هراکلیتوس، امپدکلس و افلاطون همانند است (همان: ۱۰۷).

سقراط در سخنانش با آلكیبادس از بزرگان یونان به وی سفارش میکند که در تربیت خود و درس‌آموزی از ایرانیان الگو بگیرد، زیرا پادشاهان آنان دارای تبار اصیل و تربیت درستند و از طرفی ثروت و آبادانی سرزمین ایران با یونان قابل مقایسه نیست (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲/۶۱۹ و ۶۲۰). «باور کن که رقیبان راستین تو آنانند (ایران و اسپارت) نه اینان که تو میپنداری و یقین بدان که اگر دانش و توانایی کافی بدست نیاوری و از تربیتی درست برخوردار نگردی بر آنان پیروز نخواهی شد» (همان: ۶۶۰) بنابراین، دانش و قدرت ایرانیان تا آنجا پیش رفته بود که یونانیان برای پیروزی باید به آن دست مییافتند و این کلید موفقیت آنها در دوران بعدی بود.

در کتاب *یونانیان و بربرها* نیز از قول هرودوت علت شکوفایی یونانیان را اینگونه بیان شده است: «در زمان اشغال ایونی بوسیله ایران و پیش از شورش ایونی بود که ملیط به بالاترین درجه رفاه و ثروت خود رسید و در آن زمان



بصورت تاج سر ایونی درآمد» (بدیع، ۱۳۸۲: ۷۸ / ۲؛ همچنین ر.ک: ورنر، ۱۳۴۷: ۶). این اتفاقی نبود که اولین مرحله رشد فکری یونانیان در عرصه‌های مختلف فلسفی، علمی و هنری در بخش آسیایی آن یعنی ایونیه صورت گرفت.

تالس

در سیر تاریخ فلسفه، تالس را آغازگر تمدن و تفکر میدانند. «بدون تردید تالس در آن واحد تاجر، مرد سیاسی، مهندس، ریاضیدان و ستاره‌شناس بود» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱ / ۶۶) او با پیش‌بینی کسوف همه را شگفت‌زده کرد. آنچه او را بعنوان نخستین فیلسوف مطرح نمود، نظریه ماده‌المواد بودن آب بود. امروز دیگر نمیتوان با قطعیت تالس را نخستین دانشمند و فیلسوف نامید. او که از پدر و مادر فینیقی به دنیا آمد، سفرهای زیادی به مصر و خاورمیانه داشت و آموزش‌های وی او را عملاً کاهنان مصری و کلدانی به عهده داشتند و آنچه در آن هنگام از ستاره‌شناسی و ریاضی و دریا نوردی میدانستند به او آموختند. پیش‌بینی کسوف نیز بیشتر ثمره یک بخت مساعد بود تا ثمره یک کار علمی. تالس از راهبان کلدانی آموخته بود که تقریباً هر نود سال یکبار خورشید میگیرد (کرشنزو، ۱۳۷۷: ۳۴) نظریه ماده‌المواد وی نیز ابتکاری نبود و ریشه در شرق داشت. آب در هر دو سرزمین مصر و بابل نقش مهمی داشت و روحانیان مصری به خود میبایندند که نه تنها تالس بلکه هومر نیز از مصریان آموختند که آب را اصل همه اشیاء بخوانند (گاتری، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۲۷).

در منظومه «انوما الیش»^(۴) که مربوط به هزاره دوم پیش از میلاد است بابلیان در تقدم و ماده‌المواد بودن آب سخن گفته‌اند^(۵) (همان: ۱۲۸).

دومین متفکر شهر میلئوس آناکسیمندر است که شاهد سقوط «سارد» بدست کوروش بود. آناکسیمنس دیگر متفکر شهر میلئوس، در آستانه سقوط شهر سارد چهل ساله بود. کسنوفانس نیز در کولوفون از شهرهای ایونیا بدنیا آمد و تا عهد کوروش و داریوش زنده بود. فیثاغورس^(۶) بزرگترین شخصیت

ایونیا به مصر، فینیقیه، ایران و هندوستان سفر کرد و با فرهنگ و تمدن آنها آشنا شد (شعبانی، ۱۳۸۴: ۱/ ۶۵). او دانش بابلی را به کشور یونان آورد و آن را با دنیای یونان مطابقت داد (کینگزلی، ۱۳۸۳: ۳۸). دیوگنس لائرتیوس در کتاب خود نامه‌نگاری پادشاه ایران با هراکلیتوس را آورده که نشانگر اهمیت علم نزد ایرانیان است:

داریوش شاه پسر هوستاسپس (ویشتاسپ) خطاب به هراکلیتوس
دانا مرد افسوس، درود! تو کتابی درباره طبیعت نوشته‌ای که فهم
آن دشوار... پس زودتر بیا تا مرا در کاخ من دیدار کنی؛ زیرا
یونانیان بیشتر اوقات مردان دانای خود را ارج نمینهند و از
وصایای آنان که شنیدن و آموختن آنها سودمند است، غفلت
میکنند. اما درباره من همه گونه مزیتها به تو داده خواهد شد
(شرف، ۱۳۷۰: ۲۳۳).

از اینرو یونانیان در مقابل بالندگی و پختگی شرقیان همانگونه که افلاطون گفته است، در حال کودکی مانده‌اند و از حیث روح کودکی بیش نیستند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۷۱۷). بنابراین لازم بود که یونانیان^(۷) خود را از سرچشمه جوشانی سیراب نمایند که دین و تمدن خود را بنا به گفته هرودوت و علوم ریاضی را بگفته ارسطو از مشرق زمین آموختند (ورنر، ۱۳۴۷: ۶).

فیثاغورس

فیثاغورس از جمله کسانی است که متصف به حکمت است. او هندسه را از اهالی مصر و علوم طبیعی و الهی را از اصحاب سلیمان فراگرفت سپس آنها را به مردم یونان انتقال داد. وی مسافرت‌های زیادی، از جمله به مصر، بابل و دیگر مناطق شرق نمود و از کلدانیان و کهنه مصر حکمت آموخت (ابن فاتک، ۱۹۵۸: ۵۴) و گویا معاصر کوروش و داریوش هخامنشی بوده است (ابن ابی اصیبعه، بی تا: ۶۵).

فیثاغورس علوم را از مشکات نبوت فراگرفت (صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۶۹)؛



سجستانی، ۱۹۷۴: ۸۳؛ اشکوری، ۱۳۸۰: ۱۶۷، ۳۲؛ همچنین ر.ک: شهرزوری، ۱۳۶۵: ۷۶ و ابن ابی اصیبعه: بی تا: ۶۱). گفتارهای او نیز در منابع اسلامی بصورت موعظه و کلامهای حکمت‌آمیز نقل شده که توجه انسان را هم به دنیا و هم به آخرت جلب میکند. به نقل از شهرستانی او در زمان حضرت سلیمان میزیسته و از انواع هدایت آن پیغمبر حکمت اندوخته است. دعوی او آن است که عالمهای علوی را به حس و حدس مشاهده نموده و در ریاضت به مرتبه‌یی رسیده که حرکات فلک را شنیده است (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۷۴/۲). فرفور یوس در کتاب *اخبار الفلاسفه* بیان داشته که فیثاغورس را در کهانت^(۸) تسلط کامل بود و حکایتها از اخبار به مغیبات از او شنیده است (ابن ابی اصیبعه، بی تا: ۶۳). پیش از فیثاغورس کسی از اهل یونان به علم هندسه آگاه نبود و او آن را از مصر به آنجا منتقل کرد و علم طبیعی و علم دین را نیز در آن سرزمین رواج داد (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۳۳۵؛ اشکوری، ۱۳۸۰: ۱۶۷). سقراط (ابن ابی اصیبعه، بی تا: ۷۰) افلاطون و نیکوماخوس پدر ارسطو حکمت را از وی اخذ کردند (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۱ و ۳۵۶). برخی وی را شاگرد لقمان و معاصر گشتاسف میدانند جاماسب، برادر گشتاسف نیز شاگرد لقمان بوده و در علم نجوم نظراتی را مطرح نموده است (مستوفی، ۱۳۳۹: ۶۳). همچنین گفته شده که او در ستاره‌شناسی شاگرد کلدانیها، در منطق و هندسه شاگرد فنیقیها و در عرفان شاگرد مغها بوده است. او فرضیه اعداد را از بحث زرتشتی نبرد میان خیر و شر یا نور و ظلمت گرفته بود (کرشنزو، ۱۳۷۷: ۶۰).

پلینیوس (plinius) دانشمند رومی قرن اول میلادی مینویسد: «فیثاغورس و دموکریتوس و امپدوکلس و افلاطون از برای آموختن آیین مغ سفر دور کردند» (یسنا، ۱۳۸۰: ۱۰۰) از جمله کسانی که به سفر فیثاغورس به ایران و تعلیم آیین زرتشتی تصریح کرده‌اند عبارتند از: سیسرو (Cicero) خطیب معروف رومی پیش از میلاد و والریوس ماکسیموس (Valerius Maximus) که در قرن اول میلادی میزیسته است. فیثاغورس آنچنان با تعلیم زرتشتی مأنوس بوده که بسیاری

۸۵



وی را شاگرد خود زرتشت^(۹) نامیده‌اند. از آن جمله پلوتارخس (Plutarchos) اپولئیوس (Apuleius) و کلمنس الکساندرینوس در قرون اول و دوم میلادی و نیز هیپولیتوس، فرریوس و کیریلوسی (Kyriilos) در قرن سوم و چهارم میلادی میباشند (همانجا).

دو نظریه اصلی فیثاغورس یعنی روح و اعداد ریشه در تفکر شرقی دارد. فیثاغورس تحت تأثیر آیین اورفئوسی روح را جوهری ابدی تصور کرده که این خود در عقیده فناپذیری دین گات‌های تراکیه منشأ دارد (گاتری، ۱۳۷۵: ۳/۳۴، ۱۸۵). فیثاغورس مانند دیگر متفکران هرمسی از جمله کسانی است که از سیمیا سخن گفته و دارای آثار است (سزگین، ۱۴۱۲: ۴/۵۹). اندیشه وی در تناسخ ارواح، خویشاوندی انسان و حیوان و حرمت گوشتخواری منشأ هندی دارد. نظریه اعداد وی نیز رهاورد شرق است؛ زیرا بنا به گفته ایزوکرآت، فیثاغورس ریاضیات را از مصر به یونان آورده است (ورنر، ۱۳۴۷: ۸؛ همچنین ر.ک: گاتری، ۱۳۷۵: ۳/۱۲۸). البته نباید گمان کرد منظور فیثاغورس از بحث ریاضی صرفاً مجموعه فرمول و اعدادی ناظر به اجسام ملموس است، بلکه نظریه اعداد وی با عرفان و تعالی روح در ارتباط میباشد. ویژگی دیگر تفکر فیثاغوری که آن را از فلسفه یونانی متمایز نموده و به حکمت شرق نزدیک میگرداند، وجود عناصر دینی و رمزی آن است که نه اساطیر المپی با خود داشته و نه جهانشناسی ملطی (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۳۹/۱).

فیثاغورس با سه فیلسوف مهم زمان خود یعنی، تالس ملطی، آناکسیمندر ملطی و فرکیدز سیرایی در تماس بوده ولی تنها نسبت به فرکیدز وابستگی همیشگی داشته است، زیرا هر دو فیلسوف به عرفان و فلسفه‌های شرق متمایل بودند. مهمترین افکار فرکیدز که بر فیثاغورس تأثیرگذار بودند عبارتند از: نقش زمان و اعداد در آفرینش، نقش غار در آیینهای عرفانی و بحث تناسخ (گورمن، ۱۳۶۶: ۳۷، ۴۰). دیوگنس لائرتیوس یکی از تناسخهای فیثاغورس را به شرح زیر نقل کرده است:

هراکلیدز پونتی میگوید که فیثاغورس در مورد خود فقط این را



گفته که یکبار بصورت اتیالیدز بدنیا آمد و پسر هرمس شمرده
میشد. هرمس به او گفت که هر چه دوست دارد به جز جاودانگی
را انتخاب کند. بنابراین اتیالیدز (فیثاغورس) تقاضا کرد که زنده یا
مرده بتواند خاطره آنچه برایش اتفاق افتاده است را حفظ کند
(همان: ۴۲).

این حکایت شبیه حکایت‌هایی است که برای متفکران هرمسی تحت عنوان
«طباع تام» نقل شده است و در آنها «خود آسمانی شخص» پیام و یا هشدار
را به او در یک رؤیا و یا مکاشفه میرساند. بسیاری از نویسندگان تاریخ فلسفه
غرب تلاش میکنند سفر فیثاغورس به شرق را انکار کنند تا به افکار وی اصالت
یونانی ببخشند ولی نویسندگان باستانی مانند دیوگنس، فررفیوس و یامبلخوس
بر صحت اقامت او در مصر تأکید دارند و حتی ایزوکرات که چند نسل بعد از
مرگ فیثاغورس زندگی میکرده و با سقراط آشنایی داشته، این سفر را تأیید
میکند و میگوید: «فیثاغورس ساموایی به مصر رفت و مرید آنان شد. او با
دنباله‌روی مشتاقانه از نظریه‌های فلسفی مربوط به قربانی کردن و تشریفات
مذهبی در معابد مصری بیش از هر کس دیگر جلب توجه کرد و اولین فردی
بود که شاخه‌های دیگر مطالعات فلسفی را در میان یونانیان مرسوم ساخت»
(همان: ۶۱). قدیمتر از ایزوکرات، شهادت هرودت هالیکارناسی است که هر
چند از سفر فیثاغورس به مصر یاد نمی‌کند، اما میگوید آیینهای اورفئوسی،
باکوسی و فیثاغورسی کاملاً مصری هستند و معتقد است که فیثاغورس و
پیروانش اصول مذهبی خود را از مصریها اقتباس نموده‌اند و در حقیقت
مصریانی با لباس مبدلند (همان: ۶۴).

۸۷

آشنایی فیثاغورس با تفکر ایرانی و آیین زرتشتی وقتی شروع شد که
کمبروجیه مصر را در ۵۲۵ ق.م مورد تهاجم قرار داد و فیثاغورس را به بابل
انتقال داد. وی در آنجا با مغها ارتباط برقرار کرد و علاوه بر تعلیم آیین
زرتشتی و عرفانی، در حساب، موسیقی و علوم ریاضی بواسطه بابلیها آموزش



رضا امیری؛ تأثیر حکمت زرتشتی بر فلاسفه پیش سقراطیان و افلاطون

سال نهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۸
صفحات ۸۱-۱۱۰

دید (یسناء، ۱۳۸۰: ۹۹). فرفور یوس مینویسد: «فیثاغورس پیش از همه چیز به «راست» بودن توصیه نمود و اینکه فقط آدمی بواسطه راستی ممکن است مانند خداوند گردد؛ زیرا، چنانکه او از مغها آموخته، خداوند را که هر مزد مینامند پیکری است بسان فروغ و روانی است چون راستی» (همان: ۱۰۱). فیثاغورس با تفکر اهریمن و اهورامزدا نیز آشنا شد و حتی برخی میگویند وی به نوعی ثنویت معتقد شده بود و در نظریه اعداد در کیهان و نظریه اعداد از بابلیها و مغها متأثر بود (گورمن، ۱۳۶۶: ۸۸ - ۹۶).

بنابراین در تأثیر فیثاغورس از تفکر ایرانی و زرتشتی نمیتوان شک کرد. افرادی که به تأثیر حکمت ایرانی بر فیثاغورس و حتی شاگردی وی نزد زرتشت اذعان داشته‌اند، عبارتند از: هیپولیتوس در کتاب رد، کلمنت اسکندرانی در کتاب جنگ، پلوتارگ در کتاب درباره خلق نفس در محاوره تیمائوس، سیسرون در کتاب درباره غایات، فرفریوس در کتاب زندگی نامه فیثاغورس؛ برای نمونه فرفور یوس آورده است: «فیثاغورس بیش از هر چیز در باب حقیقت تعلیم کرد، زیرا این تنها راه تشبه به باری است. وی از مجوس آموخته بود که جسم خدا که مجوس اهرمزد مینامند، شبیه نور و روحش حقیقت است.» یامبلیخوس نیز درباره وی گفته است: «او به همراه اسرای کامبوسیس به بابل برده شد. در آنجا روزگارش را با مجوس گذراند و نحوه عبادت کامل خدا را آموخت. همچنین با همکاری آنها در علم اعداد و موسیقی و موضوعات دیگر نیز مهارت یافت» (گاتری، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۸۷).

سخنان

در تاریخ فلسفه غرب به نظریات فلاسفه یونان و از جمله فیثاغورس با دید طبیعت‌گرایانه و مادی‌نگریسته شده، ولی در متون شرقی، سخنان ایشان را رمزی و اشاره به معانی ماوراءالطبیعه میدانند؛ چنانکه گفته شده است:

وی را در ترتیب اجزاء عالم، بر خواص عدد و مراتب آن رموز و اغراضی است. از آن جمله که تمام موجودات در تحت طبیعت عدد

۸۸



سال نهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۸

واقعند و هر که طبیعت عدد و انواع و خواص آن را دانست، ممکن است کمیت انواع و اجناس موجودات را بشناسد. افضل عدد واحد است و از واحد عدد تألیف مییابد و واحد علت عدد است؛ چنانکه باریتعالی علت موجودات است و چنانکه واحد را جزء و مثل و شریک نیست، باریتعالی نیز جزء و مثل و شریک نیست. چنانکه واحد اسم خود را به تمام اعداد و مقادیر داده است، باریتعالی نیز همه موجودات را از وجود خود بهره‌مند فرموده است و هر موجودی را به اسمی که مناسب بوده، خوانده است. چنانکه به بقای واحد عدد باقی میماند، به بقای واجب نیز موجودات باقی است (اشکوری، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

بنابراین عدد رمز است^(۱۰) و مقصود فیثاغورس از آن، علائم قراردادی نیست و آنگونه که در *المطارحات* آمده، غرض وی از اینکه مبادی موجودات عدد است، قائم به ذات بودن عدد نیست، بلکه قصد او این است که در عالم ملکوت ذوات نوریّه قائمه که در جهات نیستند، هست. آنها انیّات قدسیه‌اند که وحدت ایشان زاید بر ذوات نیست. آنها از جمیع موجودات بسیطتر و اشرفند و در میان آنها نسب عددیه عجیبی است که عجایی در اجسام از آنها حاصل شده است. کسی را که قوت فهم حکمت اشراق به مقدار ما نیست، باید که چنین بفهمد و هر که او را چنان قوه‌یی باشد، ادراک امور شریفه خواهد نمود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۵۳/۱). بنابراین فیثاغورس بهترین لفظی را که از مبدأ نخستین حکایت کند، «واحد» دانسته؛ همانگونه که برخی «وجود» و یا «نور» نامیده‌اند.

در بیان معاد، نظری شبیه به امیدوکلس دارد که فوق عالم طبیعت، عالمی مجرد و نورانی است؛ بگونه‌ایی که عقل ارزش و حسن آن را درک نمی‌کند و ۸۹ تنها نفوس زکیه به آن مشتاقند. هر انسانی که خود را از شهوات نفسانی مانند تکبر، عجب، ریا، حسد و سایر رذائل رها کرده باشد، شایستگی ورود به آن عالم را دارد و بر حکمت الهی که در جواهر آن عالم است، آگاه میشود (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۵۶؛ ابن ابی اصیبعه، بی‌تا: ۶۲).

خداوند نه به عقل درک میشود و نه به نفس، نه به فکر عقلی قابل فهم



است و نه با منطق نفسی. او از هر صفت روحانی بالاتر است. از اینرو ذات وی به فهم نیاید، بلکه از راه آثار، صنعت و افعالش شناخته میشود. پس هر عالمی از عالمها به مقدار آثاری که از صنع او در آن عالم ظاهر میشود، وی را درک میکنند. موجوداتی که در عالم روحانیند، مختص به آثار مجرداتند، از اینرو او را از حیث آن آثار توصیف میکنند و موجودات جسمانی دارای احکام و خواص جسمانیند، از اینرو خدا را از حیث این آثار توصیف میکنند (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۷۴/۲).

چون آغاز وجود و خلقت ما از خداوند سبحان است، لازم است نفوس ما سرانجام به او بازگردد. حکمت مختص خداست و هر کس فکرش خدا باشد، محبت او متصل به محبت خداست و هر که محبوبش خداست، به آنچه خواهش خداست عمل میکند و هر که به خواهش خدا عمل کند، به او قرب پیدا میکند و قرب به او رستگاری است»^(۱۱) (ابن فاتک، ۱۹۵۸: ۶۲).

سخنان عرفانی و الهی زیادی از فیثاغورس نقل شده که میتوان آنها را در خداشناسی، نفس‌شناسی و مسائل اجتماعی و اخلاق دسته‌بندی کرد.^(۱۲) از جمله به این سخن بسنده میکنیم که حق سبحانه واحد است نه مانند آحاد و در عدد داخل نمیشود (ابن ابی اصیبعه، بی‌تا: ۶۷؛ اشکوری، ۱۳۸۰: ۱۸۳).

امپدوکلس

امپدوکلس یونانی که در منابع اسلامی انبأقلس (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۳۴۶) و بندقلیس (ابن ابی اصیبعه، بی‌تا: ۶۱) نوشته شده است، کسی است که حکمت را از لقمان فراگرفته (صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۶۸؛ همچنین ر.ک: سجستانی، ۱۹۷۴: ۸۳) و طبق آیه «و لقد آتینا لقمان الحكمة» (لقمان/۱۷) وی حکمت را از خدا فراگرفته است. بنابه روایت شهرزوری، حکمت امپدوکلس نیز نبوی است،^(۱۳) از آنجا که میگوید: «دیدم من کتابی از او در حکمت و فلسفه که



دلالت میکرد بر ذوق و کشف او و قوت سلوک و نهایت ظهور در علوم الهی و حکمت او حکمت پیغمبری بود که ممزوج به فلسفه بود» (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۷۲). ویل دورانت نیز از فیثاغورس و امپدوکلس با عنوان «پیغامبر» نام میبرد (دورانت، ۱۳۷۴: ۹). دستورات دینی و ایجاد نوعی شریعت، سخن درباره روح، تطهیر و تزکیه و بحث از معاد و تناسخ و کلمات قصار و شعر گونه که در امپدوکلس و دیگر فلاسفه یونان دیده میشود، نشان از تفکر شرقی و تأثیر تفکر نبوی دارد. یونانیها پنج فیلسوف را حکیم نامیده‌اند: امپدوکلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و آخرین فرد که بعد از او به کسی حکیم اطلاق نشد ارسطو است. امپدوکلس را از آنجهت که با لقمان همنشین بود، حکیم مینامیدند و او اولین یونانی بود که متصف به حکمت شد (سجستانی، ۱۹۷۴: ۸۳). برخی او را شاگرد داوود نبی نیز گفته‌اند که پس از آنکه از علم و منبع وحی سیراب شد به یونان بازگشت و لطایف اسرار را به آنها افاضه نمود. طایفه‌یی از باطنیه خود را به او منسوب میسازند و معتقدند که سخنان او رمز است و کمتر کسی بر آن اطلاع دارد (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۷۲؛ اشکوری، ۱۳۸۰: ۱۶۱؛ همچنین ر.ک: ابن ابی اصیبعه، بی تا: ۶۱). قفطی علاوه بر نقل این مطالب ادعا میکند که کتابی از امپدوکلس را در کتابخانه شیخ ابی‌الفتح مقدسی دیده که چیزی از سخنان رمزی در آن نبوده است (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۰). از مشهورترین امت اسلام که خود را به مذهب او منسوب میدارد، محمد بن عبدالله جبلی باطنی (ف. ۳۱۹ ه. ق) (ر.ک: صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۶۹).

۹۱
 اهل قرطبه است (همان: ۳۰ و ۳۱). وی در علم سیمیا نیز فعالیت داشته و جابربن حیان در آثار خود از او یاد میکند (سزگین، ۱۴۱۲: ۶۵/۴) از جمله آثار وی میتوان از کتاب «المیامر» در مابعدالطبیعه نام برد (ابن ابی اصیبعه، بی تا: ۶۱).



سخنان

هیچ کس قدرت شناخت نفس را ندارد مگر کسی که نفس او پاکیزه و مستولی بر قوای بدنی باشد. او می‌شناسد که نفس روحانی است و جوهری از آن شریفتر نیست. شناخت حقایق موجودات، بویژه جواهر عالی، از آن جهت که از چیزهای مادی جدا و مجرد از این صورتها هستند، ممکن نیست مگر با شناخت نفس که واسطه عالم مجرد و مادی است (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۷۴). وی نفس را، حتی در ذهن و وهم، جوهری بسیط میداند و در فهم خاصیت بسیط، آن را به نور مثال میزند. «اگر اراده کنی که بدانی خاصیت بسیط را پس توهم کن نور را نه نار را و روشن را نه روشنی را» (همان: ۷۵). بنظر سهروردی اینکه برخی به امیدکلس نسبت میدهند که به بخت و اتفاق قائل است و علت غایی را انکار نموده، یا از بی‌اطلاعی است و یا سخنان رمزگونه وی را به ظاهر حمل کرده‌اند. گاهی امیدکلس و غیر او اموری را که بالغیر به ماهیات ملحق میگردد، اتفاق مینامند و بنابراین، میتوان گفت وجود عالم اتفاقی است و نه به این معنی که خود موجد خود است، و نه به این معنی که حق سبحانه آن را عبث آفریده، بلکه به این معنی که وجود او از ذات خودش نیست، بلکه از غیر به او رسیده است. بعلاوه، واجب‌الوجود اگر از تمام جهات غنی است، فعل او دارای علت و مصلحت غایی نیست، هرچند ذات او بنحوی است که اشیاء بنحو تمام و کامل از او صادر میشوند. بعبارت دیگر، صدور اشیاء بدلیل مرتبه ذات و فاعلیت مطلق اوست، نه بدلیل قصد حفظ مصالح (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۳۲/۱). امیدکلس درباره صفات خدا معتقد است حق تعالی در هویت مقدس به ۹۲ یکتایی متصف است و او علم محض، اراده، جود، عزت، قدرت، عدل و خیر محض است. صفات او عین ذات است. حق تعالی ایجادکننده شیء و لاشیء است، چه عقلی، فکری و وهمی. او نیز ایجادگر متضادها و متقابلات است، چه عقلی، خیالی و یا حسی (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۶۸/۲؛ همچنین ر.ک: قفطی ۱۳۷۱: ۳۱؛ ابن ابی اصیبعه، بی تا: ۶۱).



مشهور آن است که او، اول کسی است که معانی صفات الله را به شیء واحد راجع گردانید (ر.ک: صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۶۹) میگوید: اگرچه موصوف است به علم و جود و قدرت، لیکن معانی متمیز که از این اسماء مختلفه فهمیده میشود، او را نیست، بلکه واحد بالحقیقه است و اصلاً تکثر را به او راه نه. به خلاف سایر موجودات که هر واحد از ایشان، لابد، معروض کثرت است، یا به اجزاء، یا بمعانی و مانند آن (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۱؛ ابن ابی اصیبعه، بی تا: ۶).

افلاطون

تمام فلسفه غرب بنوعی شرح و بسط آراء افلاطون دانسته شده و او را بزرگترین فیلسوف میدانند و از طرفی وی بیشترین تأثیر را از اندیشه شرق پذیرفته است. افلاطون نیز مانند دیگر فلاسفه پیش از خود، سفر به مصر را جزء اولین سفرهایش برای آشنایی با دیگر تفکرات قرار داد و همواره در آثار خود این کشور باستانی و ثبات سیاسی آن را مورد ستایش قرار داده است (بریه، ۱۳۷۴: ۱/۱۲۶). بعلاوه تأثیری که خود افلاطون در مطالعه و سفرهایش به شرق از اندیشه‌های این سرزمین پذیرفته بود، در آکادمی نیز شخصیت‌هایی بچشم میخورند که وابستگی فکری آنان به جهان‌بینی، پزشکی، نجوم و دین ایرانی مسلم است. «یکی از شخصیت‌ها فیلیپوس اوپونتی است که بنا بر تحقیقات ویلاموویتز (Wilamowitz) بلندگوی تعالیم ایرانی و شرق در آکادمی بوده است» (پانوسی، ۱۳۶۸: ۳۵۵). ائودوکسوس^(۱۴) منجم و دوست افلاطون^{۹۳} که با تعالیم شرقی و بویژه ایرانی آشنایی کامل داشت بر افکار افلاطون تأثیرگذار بوده است.^(۱۵) آکادمی در آن زمان به افکار شرق علاقه زیادی داشت و بین یونان و آسیا بطور مرتب رابطه برقرار بود (Jaeger, 1962:131). بنابراین تأثیر شرقی و تفکر هرمنوسی بر افلاطون قابل انکار نیست؛ چه افلاطون از طریق کاهنان مصر و مغان زرتشتی یا از طریق دوستان در آکادمی با این افکار آشنا



شده باشد و چه به قول برتراند راسل از طرق فیثاغورس، پارمنیدس و هراکلیتوس. افلاطون عناصر اورفئوسی فلسفه خود را از فیثاغورس گرفته و جنبه دینی اعتقاد به بقای روح، تعلق خاطر به دنیای دیگر، لحن روحانی، تشبه جهان به غار و نیز احترامی که وی برای ریاضیات قائل است و آمیختگی تعقل و اشراق که در سراسر آراء دیده میشود، همه نتیجه نفوذ فیثاغورس است (راسل، ۱۳۴۷: ۲۱۳/۱).

آیزلر (Eisler) ایران را منشأ فلسفه یونان میداند. رایتزنشتاین (Reitzenstein) نظر آیزلر را تأیید نموده و افلاطون را مرهون زرتشت میداند (نیرنوری، ۱۳۷۹: ۳۰۰). آدولف برودبک در کتاب خود به نام زرتشت که حدود یک قرن پیش نگاشته، بر تأثیر اندیشه ایرانی و زرتشتی بر فلسفه یونان و دین مسیحی تأکید دارد. در این کتاب آمده است: «آری افلاطون پرشگرف شالوده‌گذار آموزه فروهرها نیست، او یک تاراجگر است و این نه از آن روی که وی تعالیم زرتشتی را بازنگاری نموده، بلکه از آنجاست که این مطلب را مکتوم و پنهان گذاشته است» (پانوسی، ۱۳۹۸: ۵). جیمز دار مستتر (James Darmesteter) مترجم/وستا در قرن نوزدهم، هنگام ترجمه گاهان به آرائی از تعلیمات زرتشت برخورد کرد که یادآور برخی از اندیشه‌های فلسفی افلاطون بود. او آنچنان رابطه‌یی بین تفکرات مطرح شده در گاهان و افلاطون دید که نپذیرفت شاید افلاطون تحت تأثیر شرق قرار گرفته باشد. پذیرفتن اینکه پیش از یونانیان و پیش از افلاطون، مردی زاده آسیا توانسته باشد به درجه‌یی از معنویت برسد که بازی خدایان را به پیکار میان نیروهای «تیک» و «بد» تبدیل کند و این نیروها را نیز بصورت مفاهیمی مجرد نشان دهد، امری بود که با جزمیت تاریخی غربیان سازگار نبود. بنابراین دار مستتر بهتر دید گاهان را اثری مجعول و الهام گرفته از افلاطون معرفی کند (بدیع، ۱۳۸۲: ۱۱۰/۱). اما شواهد و موارد تأثیر افلاطون از تفکر شرقی آنچنان زیاد است که هر اندیشمند منصفی را حداقل به تأمل وامیدارد. از جمله مسائلی که تأثیرپذیری افلاطون از زرتشت و تفکر شرقی را نشان میدهد عبارتند از: نظریه مثل، مشارکت و

۹۴



بهره‌مندی، ثنویت و حکومت که در ذیل به اختصار به هر کدام خواهیم پرداخت.

مثل

سقراط به نیرویی به نام فرشته نگهبان^(۱۶) معتقد است و خود را تابع آن میداند؛ یعنی او تابع مثال فردی خویش است. سقراط همواره میگفت که سروشی غیبی و ندایی الهی او را در زندگی راهنمایی میکند. سکوت همین فرشته نگهبان و نبودن نشانه‌یی از فرمان الهی برای تلاش در نجات خود در جریان محاکمه‌اش جام زهر مرگ را برای او شیرین کرد و از اینرو هیچ کوششی برای اثبات بیگناهی و یا فرار از مرگ انجام نداد (برن، ۱۳۷۴: ۱۰۰). آموزه فرشته نگهبان، هسته مثل افلاطون و از طرف دیگر آموزه مقولات ارسطویی شد. دیمونیون سقراط، شخصی بود و تنها بر آن مطابقت میکرد، اما مثل افلاطون فراگیر شد و بر تمام طبیعت اطلاق گردید. زرتشت نه تنها به نیایش روان خود میپردازد و تابع فروهر خود است، بلکه بسیار قبل از فلاسفه یونان برای هر مخلوقی، چه نبات، جماد و انسان به فروهر خاص آن نوع قائل بود و آنها را ستایش میکرد (یشتها، ۱۳۴۷: ۶۵/۱). نظریه موجوداتی مفارق که در عالمی غیر از جهان محسوس قرار دارند و تدبیرکننده جهان مادی هستند، در بیشتر ادیان و فلسفه‌ها مطرح است. تعالیم زرتشت درباره فروهرها و تعلیمات فلسفه هندی درباره ارواح و جواهر عقول، عقیده موناد لایب نیتس^(۱۷) و عقاید چلیپائیان گل‌سرخ^(۱۸) درباره عقول کمابیش با نظریه مثل افلاطونی شباهت دارند (ایران‌شهر، ۱۳۵۰: ۲۳۳). پیش از خلقت انسان و ترکیب یافتن جهان مادی

۹۵

فروشیها وجود داشته‌اند و در عالم بالا صور معنوی و روحانی مخلوقات بوده‌اند. فروشی نیرویی است که اهورامزدا برای نگهداری آفریدگان فرو فرستاد و سراسر آفرینش نیک از پرتو آن پایدار است. پیش از آنکه اهورامزدا جهان خاکی را بیافرید، فروهر هر یک از آفریدگان نیک این گیتی را در جهان مینوی بیافریند و هر یک را بنوبه خود از برای نگهداری آن آفریده جهان خاکی فرومیفرستد و پس



رضا امیری؛ تأثیر حکمت زرتشتی بر فلاسفه پیش سقراطیان و افلاطون

سال نهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۸
صفحات ۸۱-۱۱۰

از فنا و زوال آن آفریده، فروهر وی بسوی آسمان گراید و به همان پاکی و تقدس ازلی بماند (پورداوود، ۲۵۳۵: ۵۴). در *اوستا* سختی از فروهر ناپاکان نیست، اما با توجه به لفظ فروشی که بمعنی نگهبان است، نه تنها انسان دارای چنین نگهبان و فرشته‌یی است، بلکه اجرام سماوی، آب، آتش و جانوران نیز دارای فروهر مخصوص خود است. پیش از آفرینش عالم مادی، اهورامزدا عالم فروشی را بیافرید؛ یعنی آنچه که باید در دنیا ترکیب مادی گیرد از انسان، جانور، گیاه و دیگر چیزها. آخرین فروهری که به زمین فرود خواهد آمد فروهر سوشیانت موعود است که پس از آن آخر الزمان است (ایران‌شهر، ۱۳۵۰: ۲۳۶). شبیه به عقیده فروهر نزد بابلیان نیز وجود داشته است. آنها اعتقاد داشتند هر کسی خدای مخصوصی دارد که او را حفظ میکند. ممکن است که اعتقاد به فرشته و ملک در ادیان یهودی و مسیحی متأثر از فروهر ایرانی باشد و نیز بعید است افلاطون از این عقیده بی‌اطلاع بوده باشد. افلاطون میگوید نه آنکه فقط انسان، آتش و آب را چنین صورت باطنی است، بلکه نیکویی، خوبی و عدالت نیز دارای چنین صورتی هستند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۰۴/۱؛ ر.ک: رضی، ۱۳۷۹: ۱۱۲). از نظر زرتشت نیز هر چیز محسوسی دارای سر نمونه، مثال یا سردیسه در جهان مینوی است و بر عکس هر نمونه و پدیداری دیده‌شدنی از باشنده‌یی دیده نشدنی بوجود آمده است. بعبارت دقیقتر، هر بخشی از باشندگان و حتی هر فرد مینوی دارای سر نمونه‌یی ویژه خود در آسمان است. این سر نمونه‌ها، خود نمونه و بازتابی از یک فروغ سرآغازینند؛ فروزانترین همه سر نمونه‌ها که ذات یزدانی است. زرتشت این سر نمونه‌ها را مفارق اعلام میکند آنها در حکم باشنده‌هایی آرمانی و ارواحی پاک ظهور میکنند که هرگونه زندگی را در جهان و در انسان به بار می‌آورند و نیز پاسداری میکنند. این سر نمونه‌ها و مثالها قبل از فرد موجودات، پیشاپیش وجود داشتند و آنگاه بر چیزها فرود آمدند و با تن آنها پیوستند (پانوسی، ۱۳۹۸: ۶۴).

پالیارو (Pagliaro) معتقد است که میان دئنا (daena)^(۱۹)، نزد زرتشت و آیدوس (eidōs)^(۲۰)، نزد افلاطون قرابت معنایی وجود دارد (گیمین، ۱۳۸۳: ۱۱۲). بنابراین

هم برای زرتشت و هم برای افلاطون جهانی محسوس هست که مئته‌های آن برای زرتشت و مثل آن برای افلاطون، در جهان مینوی میهن گزیده‌اند (پانوسی، ۱۳۹۸: ۷۹). در متون هرمسی نیز عالم ماده الگو و نمونه‌یی از امری غیرمادی می‌باشد: «نخستین همه چیز و بدون آغاز، آتوم، دوم کیهان است که شبیه وی آفریده شد» (هرمس، ۱۳۸۴: ۹۳) و در جایی دیگر آمده است: «عقل کیهانی تصویری از آتوم است و کیهان تصویری از عقل کیهانی» (همان: ۱۱۴).

مشارکت و بهره‌مندی

افلاطون درباره کلی از سقراط پیروی کرده با این تفاوت که وی وجود این کلیها را متعلق به جهانی غیر از جهان محسوسات قرار داده است. او فکر میکرد که عملاً غیرممکن است تعریفی عام برای اشیاء محسوس منفرد وجود داشته باشد. از اینرو، ایده‌ها یا مثل را به جهان غیرمحسوس اختصاص داد و تمام موجودات محسوس را توسط ایده‌ها و بر طبق آنها نام نهاد. بنظر او این عمل بر طبق مشارکت (xatáμέθεξις) است که در کثرت محسوسات وجود دارد؛ کثرتی که در مقابل مثل به یک معنا و بالتواطؤ است. افلاطون در مورد مشارکت تنها نام آنها را تغییر داد و از فیثاغوریان پیروی کرد. فیثاغوریان معتقد بودند که موجودات به پاس تقلید از اعداد موجودند، در صورتی که در نظر افلاطون به پاس برخورداری از مشارکت موجودند (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۴). قبل از افلاطون، زرتشت نیز به مفهوم مشارکت پرداخته است و در/اوستا واژه‌هایی وجود دارد که دلالت بر مشارکت میکنند. از جمله میتوان به «baga»، «vi-baga» و «vaēd» یا مشتقات آنها رجوع کرد. در خور یادآوری ۹۷ است که ساختمان ریشه‌شناسی «vi-baxš» همان است که در واژه یونانی «متکسیس» (μῆθεξις) بمعنای مشارکت است. در ترجمه‌های سریانی، واژه یونانی مذکور دال بر مشارکت را به واژه (شوتاپوتا) «šautápūtá» برگردانده‌اند (پانوسی، ۱۳۹۸: ۷۳).



مفهوم مشارکت و مفهوم ثنویت نزد زرتشت و افلاطون به هم وابسته‌اند. در نظام فلسفی زرتشت یک ثنویت چهارگانه وجود دارد که در فراسوی آن اهورامزدا تحت عنوان والاترین خدای متعال قرار دارد. ثنویت چهارگانه زرتشتی عبارت است از:

- ثنویت شامل جهان مینوی و غیرمادی از یکسو و جهان محسوس و مادی از سوی دیگر.

- ثنویت شامل دو اصل مخالف یکدیگر در جهان مینوی؛ یعنی شامل اصل نیکی یا سپنتامینو از یکسو و اصل بدی یا انگرامینو از سوی دیگر.
- ثنویت شامل رابطه عمودی و نازل از اهورامزدا به ایزدان مفارق و از اینان به جهان مادی از یکسو و رابطه عمودی صاعد از جهان مادی به ایزدان مفارق تا به اهورامزدا از سوی دیگر.

- ثنویت شامل رابطه عمودی صاعد از انگرامینو به ایزدان مفارق بدسرشت و از اینان به جهان مادی از یکسو و رابطه باز هم عمودی ولی نازل از جهان مادی به ایزدان مفارق بدسرشت و از اینان به انگرامینو از سوی دیگر.
اینک کارکرد مشارکت را در برخی از این ثنویتها بررسی میکنیم:

- برخورداری جهان گیتی از مشارکت با جهان مینوی

مشارکت در نوع اول ثنویت همانند ثنویت افلاطون است؛ یعنی عبارت است از یک نوع تقلید و پیروی جهان محسوس از جهان مینوی. بعبارت دیگر، در فراروی هر موجودی در جهان محسوس یک مثال و سردیسه در جهان مینوی موجود است (پانوسی، ۱۳۹۸: ۷۸). افلاطون نخستین فضیلت را چون بخشایش و عنایتی از خداوند پنداشته است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۳/۱، ۳۹۰، ۴۳۴)؛ یعنی آن فضیلتی را که تمام فضیلت‌های دیگر به استثنای شجاعت از آن برخوردار هستند. شجاعت گاهی نیکی و گاهی بدی را بدنبال دارد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۴/۱ - ۱۸۹) بنابراین شجاعت نمیتواند فضیلتی چون بخشایش از خداوند برخوردار باشد. افلاطون میخواهد روان انسانی از آنجا که منشأ افعال

۹۸



متناقض است، از یک روان نیک از یکسو و از یک روان بد از سوی دیگر برخوردار باشد (همان: ۴۸۳، ۴۹۶). بدی و ناعقلانی‌یی که انسان در جهان محسوس دارد بنوبه خود از آن بدی و ناعقلانی بالذات بهره‌مند است. در مقابل، نیکی و عقلانی در جهان محسوس نیز قائم به نیکی و عقلانی بالذات است (همان: ۸۸۳). در نهایت چیزهای مشابه و نامشابه بترتیب از مشابهت قائم بالذات و نامتشابهی قائم بالذات برخوردارند. بعبارت دیگر، غیر از دیگران بودن در ذات و طبیعت آنها نیست، بلکه بسبب بهره داشتن از «ایده غیر» است (همان: ۱۴۴۰/۳، ۱۵۴۶). بنابراین هم برای زرتشت و هم برای افلاطون جهان محسوس با جهان مینوی نوعی ارتباط و مشارکت دارد (پانوسی، ۱۳۹۸: ۷۹).

– برخورداری مخلوقات از مشارکت با اهورامزدا

ثنویت رابطه عمودی نازل از اهورامزدا به ایزدان مفارق، مخلوقات مینویش و از اینان به جهان محسوس و رابطه معکوس صاعد از جهان محسوس به جهان مینوی و از این به اهورامزدا، برخورداری از مشارکت با خدا را از راه تشابه و از راه تنزل صوری تدریجی بنیاد و شکل میبخشد برای افلاطون نیز امر همین‌گونه است. یگانه علت زیبایی آن است که از خود «زیبایی» چیزی در آن است و بعبارت دیگر از خود زیبایی بهره‌ی دارد. ارتباط زیبایی اشیاء با زیبایی بالذات یا از راه حضور است و یا مشارکت (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۸۲/۲؛ ۹۵/۱ و ۵۰۵) در تفکر زرتشتی، ایزدی به نام «وهومن» یا منش خوب منشأ صدور خوبی برای رفتار خوب هر موجودی است. بهره نیک جهان محسوس برخوردار از مشارکت با علیت وهومنه میباشد. وهومن از یکسو از مشارکت با خداوند برخوردار است و از سوی دیگر این مشارکت را به مخلوق مینوی و سپس به مخلوق محسوس منتقل میکند. اصطلاحی که این مشارکت را بیان میکند از ریشه فعلی «وئد» (vaed) گرفته شده و بمعنی نایل شدن، برخوردار و بهره‌مند شدن است. هریک از ایزدان مفارق بر اثر این مشارکت در خداوند و خداوند در آنها (پانوسی، ۱۳۹۸: ۸۵)؛

۹۹



چنانکه حلاج میگوید: من چیزی را نمیبینم که در آن خداوند را نبینم و یا من حقم و حق متعلق به خداوند است. من از ذات خداوند برخوردارم، از اینرو فرقی میان ما وجود ندارد^(۳۱) (حلاج، ۱۹۹۹: ۱۰۴). در تفکر زرتشتی و فلسفه افلاطونی همه چیز از خدا آغاز میشود و با او به پایان میرسد. در این فلسفه، خدا معیار همه چیز است؛ همانگونه که در فلسفه پروتاگوراس انسان معیار همه چیز است.

– برخورداری جهان محسوس از بدی و مشارکت آن با جهان مینوی

منشأ بدی برای زرتشت و افلاطون (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۸۳/۳) در قطب مخالف نیکی قرار دارد. همانگونه که اصل نیکی سرشار از نیک و معلول آن بصورت جزئی نیک است، اصل و سر نمونه بدی نیز سرشار از بد و معلول آن بنحو جزئی بد است. نیروهای بدی محکوم به فنا و نابودی هستند، حال آنکه نیروهای نیکی سرانجام پیروز خواهند شد. شهرستانی اصل بدی را از دید زرتشت حادثه‌ی ضروری و قصد ثانوی الهی میبیند:

نور اصل است در وجود و ظلمت تابع آن است؛ چنانکه سایه نسبت با
شخص که موجود مینماید و به حقیقت موجود نیست. هر آینه
حضرت کبریایی نور را ابداع فرمود و ظلمت به تبعیت حاصل شد،
زیرا تضاد از ضروریات وجود است لاجرم وجود ظلمت ضروری باشد
در خلق و واقع است نه به قصد اول (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۱۸۵).

بهره‌ بد در جهان محسوس دارای اصل و سر نمونه‌های خود در جهان بد مینوی است؛ جهانی چون قطب مخالف جهان مینوی نیک. آن ایزدان شر که متعلق به جهان تاریکی و سردیسه‌های بد جهان محسوس هستند، همانهاییند که بدی و دروغ را بوجود می‌آورند. ثنویت نیکی و بدی به نام صورت و ماده به زمینه فلسفه منتقل شده است. همانطور که نیکی دارای مبدئی است که از آن صادر میگردد، صورت نیز دارای یک «مصدرالصور» است و همانطور که بدی دارای منشأیی است که آن را بوجود می‌آید، ماده نیز منشأیی دارد به نام «هیولای مطلقه» (پانوسی، ۱۳۹۸: ۸۹).



ثنویت

ارسطو نیز پیوندی میان ثنویت مغان و فلسفه افلاطون میدید (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۲۱) حتی پیش سقراطیان و از جمله هزیود جهان را پیکارگاه میان اضداد میپنداشتند که سرانجام این کشمکش با پیروزی زئوس بر ستم پایان میگیرد (همان: ۱۳۲)؛ همانگونه که بنظر زرتشت جهان کشمکشی میان اهورامزدا و اهریمن است که سرانجام با پیروزی اهورامزدا جهان به عدالت میرسد (بنونیست، ۱۳۵۴: ۷). لورنس میلز (Lawrence Mills) برابر یونانی «لوگوس» را در فلسفه افلاطون و نوافلاطونی در برابر «وهومنه» زرتشتی و از سوی دیگر خدا و ضرورت (ماده) را در فلسفه افلاطونی با ثنویت ایرانی تطبیق داده است. او نیز زرتشت و هراکلیتوس را مقایسه کرده و نتیجه میگیرد که عقل در فلسفه هراکلیتوس در حکم نیرویی که خود را به جنبش درمی آورد، همان است که در *اوستا* «اشا» و «وهومنه» نام دارد (پانوسی، ۱۳۹۸: ۲۱).

ثنویتهایی که در تفکر زرتشتی نمایان است و بر اندیشه‌های یونانی تأثیرگذار بوده است عبارتند از: اهورامزدا در مقابل اهریمن، اشا در مقابل دروغ، وهومنه در مقابل اکامنه و هیشتامنه در مقابل اخیشتامنه و آرامیتی در مقابل تارامیتی. مشابه این ثنویتها در فلسفه یونان نیز عبارتند از: ثنویت نیکی و بدی، روشنایی و تاریکی، صورت و ماده، فعل و قوه و ماهیت و وجود. تفاوت در این است که ثنویت در تفکر زرتشتی به وحدت میرسد^(۲۲)، اما افلاطون و دیگر یونانیان دست کم در برخی از سیستم فکری خود در دام ثنویت باقی میمانند. بدیهی است کسی که وحدت باشنده‌ها را به دو اصل از هم میپاشد، جهان برای او قابل فهم نیست (همان: ۶۷).

حکومت

افلاطون با نگاهی عبرت‌آموز به حکومت و پادشاهان ایران مینگریسته و

۱۰۱

شیوه حکومت‌داری ایران الگویی برای آراء سیاسی او بوده است. وی خطاب به الکیبادس میگوید: اگر خودت و اجدادت را در برابر اردشیر، پسرخشا پارشا، نمایش دهی، بی‌گمان بر تو خواهند خندید. پس بنگر تا ببینی که ما از حیث تبار و تربیت تا چه پایه از آنان کمتریم (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۱۹/۲). افلاطون شیوه تربیتی که منجر به سعادت جامعه ایرانی است را در چهار عامل بازگو میکند: فرزند شاه چون چهارده ساله شد، چهارتن از مربیان شاهی عهده دار تربیت او میگردند:

یکی از آنان که در دانایی بر همگان برتری دارد و اسرار حکمت زرتشت پسر هرمزد و خدا پرستی 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. سومین مربی که از خویش‌تنداری بهره‌ی به کمال دارد به او می‌آموزد که تن به اسارت هوی و هوس درندهد، بلکه به آزادی و آزادگی خوی گیرد و بیش از همه مردمان بر شهوت و آرزوهای خود تسلط یابد نه آنکه به بندگی آنها گردن بنهد. مربی چهارم که دلاورترین مردمان است او را دلاور و بی‌باک بار می‌آورد و به او میفهماند که اگر ترس در دل خود راه دهد برده خواهد بود نه آزاد (همانجا).

این تعلیمات همان چهار فضیلتی است که اساس کتاب جمهوری را تشکیل میدهند. او کمال و سعادت فرد و جامعه را وابسته به این چهار فضیلت میداند: حکمت (Sophia)، شجاعت (Andreia)، عفت (Sophrosyne) و عدالت (Diskaiosyne).^{۱۰۲}

ایده بسیار مهم دیگر او یعنی پادشاه - فیلسوف نیز تحت تأثیر حکیم - حاکم (خشتره وئیره) زرتشت است. خلاصه اینکه بنظر پل فراید لندر (Friedlander, 1958: 203, 319) افلاطون در ترجیح یکه‌شاهی بر اشکال دیگر حکومت، تقسیم جامعه به طبقات سه‌گانه، قرار دادن حکیم در رأس جامعه و



نظریه آرمانشهر از ساختار حکومت ایران باستان متأثر است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۲۸؛ See: Higginson:1987).

نتیجه‌گیری

تطبیق اندیشه‌های حکمای پیش‌سقراطی و افلاطون در زمینه مفهوم مشارکت، ثنویت و اندیشه سیاسی پادشاه فیلسوف با آموزه حکیم - حاکم زرتشت و نیز اندیشه‌های فیثاغورس درباره روح و اعداد که ریشه در تفکر شرقی دارد و مهمتر از آن تقدم زمانی تعالیم زرتشت بر تأثیرپذیری آراء این حکما از آموزه‌های زرتشت صحه میگذارد. بعلاوه، آنکه این حکما در اندرزه‌های خود به شاگردان خود آنان را به بهره‌گیری از حکمت ایرانی توجه میدهند.

پی‌نوشتها:

۱. برخی محققان غربی مسیحیت را نیز بعنوان کمال زرتشتی‌گری میدانند (گیمن، ۱۳۸۳: ۵۰).
۲. «Pausanias» سیاح و جغرافیدان یونانی قرن دوم قبل از میلاد.
۳. «Aristoxen» فیلسوف و موسیقیدان یونانی قرن چهارم قبل از میلاد.
۴. «Enuma Elish» منظومه بابلی درباره بنیاد جهان و به زبان سامی است.
۵. درباره تأثیر تفکر شرقی بر تالس ر.ک: گورمن، ۱۳۶۶: ۵۲ به بعد.
۶. درباره تأثیر فیثاغورس از تفکر شرقی ر.ک: کینگزلی، ۱۳۸۳: ۳۵.
۷. درباره تأثیر تفکر شرقی بر فلسفه و فیلسوفان یونان ر.ک: Burnes, 2001, XVI; Afnan, 1965, 17.
۸. افلاطون در کتاب *نومیس* خود یک مورد از اخبار اسقلیبوس به غیب را حکایت کرده است. (ر.ک: بدوی، ۱۳۵۳: ۲۰۷).
۹. برخی معتقدند زرتشت و یا زاراتاس که در این منابع استاد فیثاغورس است، غیر از زرتشت نبی است، بلکه او یکی از مغهای حکیم زرتشتی میباشد. البته بنظر کسانی هم که زرتشت در قرنهای پیش از فیثاغورس زندگی میکرد، میتوان وی را شاگرد معنوی زرتشت نامید.
۱۰. کلمات رمزی دیگری از فیثاغورس نقل شده است. برای اطلاع از آن سخنان و تفسیر معنای باطنی آنها ر.ک: ابن ابی اصیبعه، بی‌تا: ۶۳؛ اشکوری، ۱۳۸۰: ۱۷۶.

۱۰۳



۱۱. برای تفسیر عرفانی و دینی کلام فیثاغورس دربارهٔ محبت به خدا، ر.ک: اشکوری، ۱۳۸۰: ۱۷۷.
۱۲. برای آگاهی بیشتر از سخنان فیثاغورس به روایت شرقی ر.ک: ابن‌فاتک، ۱۹۵۸: ۶۲-۷۲.
۱۳. در سالهای اخیر نیز در غرب نگاهی نو به امیدوکلس شده است و کینگزلی روایتی شرقی و الهی از امیدوکلس ارائه داده که متفاوت با روایت معمولی و ماده‌گرایانه از اوست. این کتاب با نام *زویای تاریک حکمت* با ترجمه دل آرا قهرمان و شراره معصومی به فارسی ترجمه شده است.
۱۴. «Eudoxus of Cnidus» دربارهٔ وی ر.ک: بنونیست، ۱۳۵۴: ۸ و ۱۲۲.
۱۵. برای آگاهی از منابع اندیشهٔ افلاطون ر.ک: اکرمی، ۱۳۸۰: ۴۷ - ۶۸.
۱۶. «Daemon» که سروش غیبی و همزاد نیز گفته میشود. برای مطالعه بیشتر ر.ک: Cornford, 1957: 37, 100, 173, 198
۱۷. دربارهٔ موناها و شباهت آن به فروهر و مثل ر.ک: ایرانشهر، ۱۳۵۰: ۲۴۹.
۱۸. فرقه‌ی مذهبی که در قرون وسطی تشکیل یافت و دارای عقاید رمزی و عرفانی بودند و بدلیل فعالیت سری تاریخچهٔ روشنی ندارند و گوته در قرن هیجدهم از ایشان بوده است. آنها خود را دارندهٔ علمی میدانند که از هرمس اخذ کرده‌اند. این فرقه شباهت به اخوان‌الصفا در سرزمین اسلامی دارد (ایرانشهر، ۱۳۵۰: ۲۳۳).
۱۹. ریشه آن بمعنای «دیدن» است.
۲۰. ریشهٔ آن نیز بمعنای «دیدن» است.
۲۱. «انالحق و الحق للحق حق لابس ذاته فما ثم فرق».
۲۲. ر.ک: عصر/اوستا ترجمه مجید رضی، قسمت دوم، ص ۷۸، تحت عنوان: «آیین زرتشت یک سیستم دوگانه پرستی نیست».

منابع فارسی:

- ۱۰۴ ۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۱) *زرتشت، مزدیسنا و حکومت*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ ۶.
۲. آموزگار، ژاله (۱۳۵۷) *اسطوره زندگی زرتشت*، تهران: نشر چشمه، چاپ ۳.
۳. _____ (۱۳۸۰) *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت، چاپ ۴.



۴. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۴) *تاریخ کامل*، ترجمه حسین روحانی، تهران: انتشارات اساطیر، جلد ۱، چاپ ۲.
۵. ابن فاتک (۱۹۵۸م) *مختارالحکم و محاسن الکلم*، مادرید: مطبعة المعهد المصری للدراسات الاسلامیه.
۶. ابن ندیم، محمد (۱۳۵۰) *الفهرست*، تهران: بی‌نا.
۷. ارسطو، (۱۳۶۶) *متافیزیک*، ترجمه شرفالدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، چ ۱.
۸. اشیگل و دیگران (۱۳۴۳) *عصر اوستا*، ترجمه مجید رضی، تهران: مؤسسه انتشارات آسیا.
۹. اشکوری، قطب‌الدین (۱۳۸۰) *محبوب القلوب*، تاریخ حکمای پیش از اسلام، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ ۱.
۱۰. اصفهانی، حمزه (۱۳۴۶) *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)*، جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۱۱. افلاطون (۱۳۸۰) *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و دیگران، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد ۱ و ۲ و ۳، چاپ ۳.
۱۲. *اوستا*، جلیل دوستخواه (۱۳۷۴) تهران: انتشارات مروارید، جلد ۱، چاپ ۲.
۱۳. اهوری، محمد اقبال (۱۳۵۷) *سیر فلسفه در ایران*، آریانپور، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ۴.
۱۴. ایرانشهر، کاظم‌زاده (۱۳۵۰) *اصول اساسی روانشناسی، انسان و ماهیت و تکامل او*، تهران: انتشارات اقبال، چاپ ۳.
۱۵. ایرانی، دینشاه (۱۳۱۱) *پرتوی از فلسفه ایران باستان*، بمبئی: انتشارات انجمن زرتشیان ایرانی.
- ۱۰۵ ۱۶. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۵۳) *افلاطون فی الاسلام*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۱۷. بدیع، امیرمهدی (۱۳۸۲) *یونانیان و بربرها*، روی دیگر تاریخ، مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات توس، جلد ۱، چاپ ۱.
۱۸. برن، ژان (۱۳۷۴) *سقراط*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۹. بریه، امیل (۱۳۴۷) *تاریخ فلسفه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، جلد ۱، چاپ ۲.
۲۰. بناکتی، فخرالدین ابوسلیمان (۱۳۴۸) *تاریخ بناکتی، روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب*، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
۲۱. بنونیست، امیل (۱۳۵۴) *دین ایرانی بر پایه متنهای مهم یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: انتشارات فرهنگ ایران، چاپ ۲.
۲۲. بهار، مهرداد (۱۳۵۲) *اساطیر ایران*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳) *آثار الباقیه*، اکبر داناسرشت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ۳۰.
۲۴. پانوسی، استفان (۱۳۹۸) *تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون*، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۲۵. پورداوود (۲۵۳۵) *فرهنگ ایران باستان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ۲.
۲۶. پیرنیا، حسن (۱۳۷۷) *عصر اساطیری تاریخ ایران*، تهران: انتشارات هیرمند، چاپ ۱.
۲۷. ثعالی، ابی منصور (۱۹۶۳م) *تاریخ غرر السیر*، تهران: مکتبه الاسدی.
۲۸. حلاج (۱۹۹۹م) *اخبار الحلاج*، تحقیق لوی ماسنیون، بی جا: المنشورات الجمل.
۲۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳) *لغت نامه*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران: جلد ۵، چاپ ۱.
۳۰. رضی، هاشم (۱۳۷۹) *حکمت خسروانی*، تهران: انتشارات بهجت، چاپ ۱.
۳۱. _____ (۱۳۸۰) *زرتشت پیامبر باستان*، تهران: انتشارات بهجت، چاپ ۱.
۳۲. زنجانی، محمود (۱۳۸۰) *تاریخ تمدن ایران باستان*، تهران: آشیانه کتاب، چاپ ۱.
۳۳. زهر، رابرت چارلز (۱۳۸۴) *طلوع و غروب زرتشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ۱.
۳۴. سجستانی منطقی، ابوسلیمان (۱۹۷۴م) *صوان الحکمه و ثلاث رسائل*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳۵. سزگین، فؤاد (۱۴۱۲ق) *تاریخ التراث العربی*، ترجمه عبدالله حجازی، قم: کتابخانه عمومی آیه الله العظمی مرعشی نجفی، جلد ۴، چاپ ۲.

۳۶. سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد ۲.
۳۷. شاهرخ، کیخسرو (۱۳۸۰) *زرتشت پیامبری که از نو باید شناخت* (فروغ مزدیسنی)، تهران: انتشارات جامی، چاپ ۱.
۳۸. شرف، شرف‌الدین (۱۳۷۰) *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ ۲.
۳۹. شهرزوری، محمد (۱۳۶۵) *نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ حکماء)*، مقصود علی تبریزی، چاپ ۱.
۴۰. شهرستانی، ابوالفتح محمد (۱۳۳۵) *الملل و النحل*، افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، تهران: انتشارات اقبال، چاپ ۲.
۴۱. _____ (۱۴۰۲ق) *الملل و النحل*، بیروت: دارالمعرفة، جلد ۲.
۴۲. شیمیل، آنه ماری (۱۳۷۶) *تبیین آیات خداوند، نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ۱.
۴۳. صاعد اندلسی، قاضی (۱۳۷۶) *التعریف بطبقات الامم*، تهران: انتشارات هجرت، چاپ ۱.
۴۴. طبری، محمد (۱۳۵۲) *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی‌جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، جلد ۱.
۴۵. عطایی، امید (۱۳۷۷) *آفرینش خدایان، راز داستانهای اوستایی*، تهران: مؤسسه انتشارات عطایی، چاپ ۱.
۴۶. عفیفی، رحیم (۱۳۷۴) *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*، تهران: انتشارات توس، چاپ ۱.
۴۷. غزالی، امام محمد (۱۳۶۷) *بضحة الملوك*، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ ۴.
۴۸. قزوینی، شرف‌الدین حسین (۱۳۸۳) *المعجم فی آثار ملوک العجم*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ ۱.
۴۹. قفطی، جمال‌الدین (۱۳۷۱) *تاریخ حکماء*، مترجم نامعلوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۰۷



رضا امیری؛ تأثیر حکمت زرتشتی بر فلاسفه پیش سقراطیان و افلاطون

سال نهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۸
صفحات ۸۱-۱۱۰

۵۰. کریتس، وستاسرخوش (۱۳۷۳) *اسطوره‌های ایرانی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، چاپ ۱.
۵۱. کریستین سن، آرتور (۱۳۳۶) *کیانیان*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸) *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش، جلد ۱، چاپ ۲.
۵۳. کرشنتر، لوچانو (۱۳۷۷) *فیلسوفان بزرگ یونان باستان*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی، چاپ ۱.
۵۴. گاتری (۱۳۷۵) *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: انتشارات فکر روز، جلد ۱ و ۳، چاپ ۱.
۵۵. *گاتها سرودهای زرتشت* (۱۳۵۱) *موبد فیروزو آذر گشتاسب*، بی‌جا: سازمان انتشارات فروهر.
۵۶. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد ۱، چاپ ۱.
۵۷. گورمن، پیتر (۱۳۶۶) *سرگذشت فیثاغورث*، ترجمه پرویز حکیم هاشمی، تهران: نشر مرکز، چاپ ۱.
۵۸. گیمین، دوشن (۱۳۷۸) *اورمزد و اهریمن، ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر پژوهش فرزاد روز، چاپ ۱.
۵۹. گیمین، دوشن (۱۳۸۳) *واکنش غرب در برابر زرتشت*، ترجمه تیمور قادری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ۱.
۶۰. مستوفی، حمدالله (۱۳۳۹) *تاریخ گزیده*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶۱. مسعودی، ابوالحسن علی (۱۳۴۹) *التنبيه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۰۸
۶۲. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۰) *دائرة المعارف فارسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، جلد ۱، چاپ ۲.
۶۳. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴) *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه، چاپ ۱.

۶۴. منصوری، ذبیح الله (۱۳۷۸) *سرزمین جاوید*، تهران: انتشارات زرین، جلد ۱، چاپ ۱.
۶۵. موله، ماریژان (۱۳۷۷) *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: انتشارات توس، چاپ ۵.
۶۶. مهر، فرهنگ (۱۳۷۴) *دیدنی نواز دین کهن، فلسفه زرتشت*، تهران: چاپ ۲.
۶۷. مهرآبادی، میترا (۱۳۸۰) *تاریخ کامل ایران باستان*، تهران: افراسیاب، چاپ ۱.
۶۸. میرخواند (۱۳۸۰) *تاریخ روضة الصفا فی سیره الانبیاء و الملوك و الخلفاء*، تهران: انتشارات اساطیر، جلد ۲، چاپ ۱.
۶۹. نیر نوری، حمید (۱۳۷۹) *سهم ایران در تمدن جهان*، تهران: انتشارات فردوس، چاپ ۱.
۷۰. نیولی، گرادو (۱۳۸۱) *زمان و زادگاه زرتشت*، پژوهش درباره مزدایی‌گری، ترجمه منصور سید سجادی، تهران: انتشارات آگه، چاپ ۱.
۷۱. وحیدی، حسین (۱۳۷۶) *شهر روشن زرتشت در گزارش گاتها*، تهران: انتشارات فرزین، چاپ ۲.
۷۲. _____ (۱۳۸۰) *نبرد تاریکی و روشنایی (سرآغاز فرهنگ و تمدن در ایران باستان)*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ۱.
۷۳. ورنر، شارل (۱۳۴۷) *حکمت یونان*، بزرگ نادرزاده، تهران: انتشارات زوار.
۷۴. ویدن گرن، گئو (۱۳۸۱) *جهان معنوی ایرانی از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمود کندری، تهران: چاپ ۱.
۷۵. هرمس (۱۳۸۴) «هرمتیکا» در: *حکمت مفقوده فرعونان؛ گزیده‌هایی از متون هرمسی*، تیموتی فرک، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر مرکز، چاپ ۱.
- ۱۰۹ ۷۶. هگل، گئورک ویلهلم (۱۳۷۹) *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات شفیعی، چاپ ۱.
۷۷. هیدجی، ملامحمد (۱۳۶۵) *تعلیق‌ه الهیدجی علی المنظومه و شرحها*، تهران: مؤسسه علمی، چاپ ۱.
۷۸. هینلز، جان (۱۳۷۳) *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه، چاپ ۳.



منابع انگلیسی:

1. Afnan, Ruhi Muhsen (1965) *Zoroaster's in Fluence on Greek Thought*, New York, philosophical library, Inc.
2. Barnes, Jonathan (2001) *Early Greek Philosophy*, London, Penguin Books, Second Published.
3. Higgimson, Timothy (1987) *Greek Attitudes to Persian Kingship Down to the Time of Xenophon*, Oxford University.
4. Friedlander, paul (1958) *Plato*, New York
5. Higgimson, Timothy (1987) *Greek Attitudes to Persian kingship Down to the Time of Xenophon*, University of Oxford.

۱۱۰