

A Comparative Study of the Requisites and Attributes of the “Ideal Sovereign” in Zoroastrianism and Confucianism

Narges Khandel¹

Seyyed Sa’eid Reza Montazery²

Mahdi Lakzaei³

(Received on: 2023-12-05; Accepted on: 2024-04-15)

Abstract

One of the fundamental, influential, and consensual elements in the formation of an ideal state (Utopia) is the presence of an ideal king or a wise ruler. In Zoroastrianism, the ideal king and the institution of monarchy hold a sacred and divine status. In Confucianism, the ideal king establishes an inseparable connection by cultivating moral virtues and wisdom. This article, aiming to examine the requisites and attributes of the ideal king in Zoroastrianism and Confucianism, is written with an analytical-theoretical approach and a descriptive-library method. The main issue of the research is the investigation and comparison of the requisites and attributes of the ideal king and his role in society and in the formation of an ideal state, with an emphasis on the rule of a wise sovereign in Zoroastrianism and Confucianism. Based on the research findings; upbringing, wisdom, justice, practicing moral virtues and spreading them in society, as well as the performance of rituals by the ideal king, are among the commonalities. In contrast, the Divine Glory (Farr), racial purity, and the hereditary nature of kingship are considered points of divergence. The main question is: what are the requisites and attributes of the ideal king in Zoroastrianism and Confucianism? Another question is: what are the points of divergence and commonality in the attributes and requisites of the ideal king in these two religious and philosophical traditions?

Keywords: Utopia (the ideal state), ideal kingship, wise ruler, Ren (Benevolence), Li (Ritual/Propriety), Farr (Divine Glory)

-
1. PhD Candidate, Department of Religions and Mysticism, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran. Email: Khandel.narges@gmail.com
 2. Associate Professor, Farabi Campus, Faculty of Theology, University of Tehran, Qom, Iran (Corresponding Author). Email: ssmontazery@ut.ac.ir
 3. Assistant Professor, Department of Non-Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: lakzaei@urd.ac.ir

بررسی تطبیقی بایسته‌ها و صفات «شهریار آرمانی» در دین زرتشتی و آیین کنفوسیوس

نرگس خاندل^۱

سیدسعیدرضا منتظری^۲

مهدی لک‌زایی^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷]

چکیده

یکی از عناصر بنیادین، اثرگذار و مورد اجماع در شکل‌گیری آرمان‌شهر، حضور شاه آرمانی یا حاکم حکیم است. در دین زرتشتی، شاه آرمانی و نظام شاهی، جایگاهی قدسی و الهی دارند. در آیین کنفوسیوس، شاه آرمانی با پرورش فضیلت‌های اخلاقی و حکمت، پیوندی ناگسستنی برقرار می‌کند. این مقاله با هدف بررسی بایسته‌ها و صفات شاه آرمانی در دین زرتشتی و آیین کنفوسیوس، با رویکردی تحلیلی-نظری و به روش کتابخانه‌ای-توصیفی نگاشته شده است. مسئله اصلی پژوهش، بررسی و مقایسه بایسته‌ها و صفات شاه آرمانی و نقش او در جامعه و در شکل‌گیری آرمان‌شهر، با تأکید بر حکومت حاکم حکیم در دین زرتشتی و آیین کنفوسیوس است. بر پایه یافته‌های پژوهش، تربیت، خرد، عدالت، عمل به فضایل اخلاقی و گسترش آن در جامعه، و نیز انجام مناسک توسط شاه آرمانی، از وجوه اشتراک به شمار می‌رود؛ در مقابل، فره ایزدی، اصالت نژاد و موروثی بودن پادشاهی، از وجوه افتراق به حساب می‌آید. پرسش اصلی این است که بایسته‌ها و صفات شاه آرمانی در دین زرتشتی و آیین کنفوسیوس کدام است. همچنین این پرسش مطرح است که وجوه افتراق و اشتراک صفات و بایسته‌های شاه آرمانی در این دو سنت دینی و فلسفی چیست.

واژگان کلیدی: آرمان‌شهر، شاهی آرمانی، حاکم حکیم، رن، لی، فر

۱. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران Khandel.narges@gmail.com

۲. دانشیار دانشکده‌گان فارابی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول) ssmontazery@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران lakzaei@urd.ac.ir

مقدمه

به گواه تاریخ، آدمیان همواره کوشیده‌اند تا در رفاه و آرامش زندگی کنند، اما همواره سایه ستم، رنج و محنت بر سر آنان سنگینی کرده است. سرانجام، تلاش انسان برای زیست شایسته و مطلوب، او را به اندیشه آرمان شهر رهنمون ساخته است. یکی از مؤلفه‌های اساسی و مؤثر در شکل‌گیری آرمان شهر، جایگاه حاکم یا شهریار است. شهریار جامعه آرمانی بر پایه عدالت، حکمرانی می‌کند و هر فرد را در جایگاه شایسته و متناسب با لیاقت و توانایی هایش قرار می‌دهد؛ بدین سان، هر کار، عمل و سخنی در موضع درست خود تحقق می‌یابد. انسان با یافتن شهریاری حاکم و حکیم، جامعه را به آرامش می‌رساند و از گزند ستم و بی‌عدالتی می‌رهاند. از نظر او، جامعه آرمانی با وفور ثروت، رفاه، و شهریاری نیک تحقق می‌یابد. شهریار در دین زرتشتی ملزم به برخورداری از مؤلفه‌هایی چون «فر، نژاد، تربیت، بینش و خرد» است و باید صفاتی چون عدالت و تقوارانیز داشته باشد. آیین کنفوسیوس بر جامعه و مسئولیت‌های اجتماعی تأکید می‌ورزد و غغفوران، با اصلاح رفتار خویش، به نمونه و الگویی برای جامعه بدل می‌شوند. آنان بر پایه رهبری اخلاقی، نه با زور و خودکامگی، حکومت می‌کنند. از این رو، حکومت باید به دست طبقه نجبا، فرهیختگان و شایسته‌ترین افراد جامعه اداره گردد.

این مقاله با تأمل در بایسته‌ها و صفات شاه آرمانی در کیش زرتشتی و آیین کنفوسیوس، به بررسی نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها می‌پردازد. شاه آرمانی و صفات و بایسته‌های او در متون اوستایی و پهلوی بررسی شده و تاکنون آثار ارزشمندی نیز در این باره منتشر گردیده است؛ از جمله: فتح‌الله مجتبابی در کتاب شهر زیبای افلاطون (۱۳۵۲) و محمد رضایی در کتاب مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی (۱۳۸۹)، به طور مختصر به صفات و بایسته‌های شاه آرمانی پرداخته‌اند. همچنین، ماشاالله یوسفی در مقاله «بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته‌های شاه آرمانی ایران باستان» (۱۳۸۷)، به بررسی صفات شاه آرمانی پرداخته است.

پرداختن به بایسته‌های شاه آرمانی در سنت کنفوسیوسی، نسبتاً جدید است و در منابع فارسی آن‌گونه که باید و شاید مورد تأمل و بررسی قرار نگرفته است. کمال پولادی در کتاب اندیشه سیاسی در شرق باستان (۱۳۹۴)، به اختصار به موضوع شاه آرمانی پرداخته است؛ و یوری پینز در کتاب Confucius's Elitism (۲۰۱۷) نیز برخی ابعاد شاه آرمانی در آیین کنفوسیوس را بررسی کرده است. اما مقایسه و بررسی صفات و بایسته‌های شاه آرمانی در دین زرتشتی و آیین کنفوسیوس به طور هم‌زمان، تاکنون در قالب مقاله یا کتاب مستقلی انجام نشده است؛ از این رو، موضوع این پژوهش در این زمینه نوآورانه و جدید به شمار می‌آید.

شاه آرمانی در دین زرتشتی

در اندیشه سیاسی ایران باستان، شاه شایسته کسی است که دادگستر بوده و به دین زرتشتی پایبند باشد. شاه راستین و شایسته با کمالات ایزدی همانند است، برگزیده اهورامزدا و نماینده او بر زمین به شمار می‌رود؛ هر عملی که از او سرزند، برخاسته از خواست و اراده اهورامزدا دانسته می‌شود و شهریاری او، در حقیقت، شهریاری اهورامزدا بر زمین است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ص ۱۲۱). در یسنه، هات ۴۱، آمده است که آرزوی زرتشت، پدیدارشدن شهریاری آرمانی، نیک، دادگستر و نیکوکار است که سلطنت مینوی اهورامزدا را بر زمین مستقر سازد (Humbach, 2010: 143).

تلازم و درهم‌تنیدگی دین و حکومت در دوران ساسانیان، به تقویت اقتدار نهاد شاهی انجامید. براساس جهان‌بینی زرتشتی و تقدس نهاد شاهی در دوران سلطنت ساسانیان، شاه از سرشتی ایزدی برخوردار بوده و فره کیانی نیز همراه او بود. شاه مقدس بود و فرمانش نافذ و مطاع شمرده می‌شد. افروختن و پاسداری از آتش مقدس بر عهده

او بود و ملزم به رعایت تمامی سنت‌های دینی بود. شاه بر فراز طبقات اجتماعی قرار داشت و مسئولیت برقراری صلح و عدالت در میان مردم بر عهده او بود (بهار، ۱۳۸۹: ص ۵۰۳). شاه، همانند اهورامزدا، سرچشمه خیر، برکت و دادگری است و برای کشور موجب اقتدار و امنیت می‌شود. او باید خویشان دار و خردمند باشد و از ظلم و بیداد پرهیزد، تا شهریارش همانند شهریار اهورامزدا جاودان، ایزدی و پاک بماند (اصیل، ۱۳۹۳: ص ۶۲).

در مقابل شاه خوب، شاه بد قرار دارد. او کسی است که آیین الهی را نگه نمی‌دارد، بر مردم ظلم و ستم روا می‌دارد و جهان را همچون اهریمن به آشوب می‌کشانند. زرتشت در گاهان، شاه خوب را شاهی می‌داند که در برابر چنین کسی برمی‌خیزد و با شاه بد مبارزه می‌کند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ص ۱۲۱). شاه خوب و شاه بد، نمود مادی اهورامزدا و اهریمن بر زمین هستند. شاه خوب نیروها و فضایل اهورایی را تقویت می‌کند و باعث شادی و آرامش جامعه می‌شود، در حالی که شاه بد نیروهای اهریمنی را رواج می‌دهد، با خشم فرمان می‌راند و جامعه را به آشوب و بلوا می‌کشانند (میرفخرایی، ۱۳۹۰: ص ۲۳۵).

در دینکرد، بند چهارم ۲۳-۱۹ و بند ۶۹-۶۶ و بند ۷۴ و ۸۶ تصریح شده است که بایسته‌های شاه آرمانی دانایی، راستی و نیکی هستند و نمود آن، گسترش عدل و داد، آبادانی و راستی در جهان است. در یسنه، هات ۳۵، بند ۴ و ۵ آمده است که از دیگر نشانه‌های فرمانروایی شاه آرمانی، مقام یافتن دانایان، حکیمان و نیکان و کنار نهادن غیرحکیمان است. شاه آرمانی، فراخی و خوشی را برای مردمش به ارمغان می‌آورد. در مقابل، پایه‌های فرمانروایی شاه بد بر نادانی، دروغ و زشتکاری است و نمود آن بیدادگری، دشواری، ویرانی و دروغزنی است. در فرمانروایی شاه بد، کسانی که پست هستند بزرگ دانسته می‌شوند و حکیمان و دانایان کنار گذاشته می‌شوند (آموزگار، ۱۳۸۰: ص ۳۶).

فر (شاهی و کیانی)

در اوستا همچون یسنه؛ هات ۲، بند ۱۴ و هات ۳، بند ۱۶ و هات ۶، بند ۱۳، هات ۱۷، بند ۱۴ و همچنین در زامیاد یشت، کرده ۱، بند ۹ و متون پهلوی، همچون دینکرد، بند ۸۶ و بندهشن، بخش یازدهم، بندهای ۱۶۳-۱۶۵، از فر به عنوان موهبتی الهی یاد شده است. هرگونه نیرو و استعداد، شهریاری و فرماندهی، ثروت و خواسته، پیروزی و نیک بختی، از فر حاصل می‌شود. در اوستا، فر با برکت، اقبال و خواسته مرتبط است و در واقع، رسیدن به برکت و خواسته برای کسی است که صاحب فر است. فر، نیرویی کیهانی و ایزدی است و فر سوزان، درخشان و روشنی بخش است (بهار، ۱۳۸۹: ص ۱۵۶). در وجه معنوی و مینوی، فر باعث کامکاری شهریار و در وجه مادی، مشروعیت نظام سیاسی و اندیشه شاه آرمانی را قوام می‌بخشد (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ص ۲۸۴). در اوستا، در سی‌روزه بزرگ، بند ۲۵ و سی‌روزه کوچک، بند ۹ و اشتاد یشت، بندهای ۱ و ۲، از دو نوع فر، فر ایرانی و فر کیانی یاد شده است که فر کیانی، ستایش شده و نشان از اهمیت و احترام آن در دین زرتشتی دارد. ایجاد مشروعیت پادشاهی و انتخاب جانشین شایسته، از خویشکاری‌های فر کیانی است. فر کیانی یا به صورت موروثی منتقل می‌شود یا از طریق پیروزی بر دشمنان و حریفان به دست می‌آید. فر کیانی بسیار ستوده، زبردست و پرهیزگار است. فر کیانی و شاه فرهمند باعث برکت کشور، آبادانی و جوشش آب‌ها و باران می‌شوند (سودآور، ۲۰۰۵: ص ۸۷).

نژادگی

یکی از خصوصیات شاه آرمانی که همواره بسیار مورد توجه بوده، بحث نژادگی است. در دینکرد، بندهای ۶۶ و ۶۷ آمده است که در نظام سیاسی ایران باستان و آیین

زرتشت، تنها کسی می‌تواند مقام شهریاری و سلطنت را کسب کند که از نژاد و تخمه شاهان باشد. در بندهشن، بخش بیستم تصریح شده است که نژاد شاهی همانند فر، ذاتی است و اکتسابی نیست (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ص ۲۸۴؛ ر.ک: دادگی، ۱۳۹۰؛ رضایی، ۱۳۹۶). بنابراین، یکی از بااهمیت‌ترین بایسته‌های شاهی، اصالت و نسب و نژاد است که شامل داشتن تخمه و خون شاهی، برخورداری از اصالت ایرانی، نجیب و آزاده بودن، و تن و بدن سالم داشتن است.

اصالت نژاد، وجود و جوهره نیک شهریار را آشکارتر می‌کند و فرمانروایان برای توجیه اعمال خود به اصل و نژادشان توجه داشتند؛ چنان‌که شاهان هخامنشی در سنگ‌نگاره‌ها، پس از برشمردن اصل و نسب خود، آنگاه خدمات و نبیره‌هایشان را ذکر کرده‌اند (هینتس، ۱۳۸۸: ص ۲۰۷). اهمیت اصالت، نسب و نژاد افراد در ایران باستان و آیین زرتشتی امری پذیرفته‌شده بود و در طبقات اجتماعی نمود می‌یافت. حفظ اصالت و نسب، سبب ماندگاری و تقویت طبقات اجتماعی می‌شد و با جهان‌بینی زرتشتی و اسطوره‌آفرینش در پیوند بود. حفظ نژاد اصیل ایرانی و تأکید بر برتری آن، به شکل‌گیری علم نسب‌شناسی نزد ایرانیان باستان انجامید. نسب‌شناسی در دربار ساسانیان - که مجری آیین زرتشت بودند - امری مهم و غیرقابل اجتناب تلقی می‌شد (دادگی، ۱۳۹۰: ص ۱۵۱).

تریت (فره‌یختگی)

جایگاه شهریار در ایران باستان همانند جایگاه اهورامزدا میان امشاسپندان است. در سلسله‌مراتب امشاسپندان، اهورامزدا بالاتر از شش امشاسپند قرار دارد و جایگاه شهریار نیز بالاتر از طبقات اجتماعی است. شهریار، نماینده اهورامزدا در جهان مادی است و بر تمامی انسان‌ها برتری دارد. از آنجا که شهریار برتر از همه انسان‌هاست و دارای فره و نژاد

کیانی و ایرانی است، لازم است آموزش و تربیت ببینند تا بتوانند در مقام شاهی و شهریاری دین‌یار-شهریار یا حاکم- حکیم باشد. ترکیب فر، نژاد، تربیت و خرد، شهریار را مورد تأیید ایزدان قرار می‌دهد و شهریاری او را پایدار می‌سازد. در اندرزنامه خسرو قبادان و ریدکی (بند ۸-۱۵) آمده است که تعلیم و تربیت شاهزادگان در دو مرحله انجام می‌شود: مرحله نخست شامل پرورش قوای جسمانی و یادگیری موسیقی و علوم است و مرحله دوم به پرورش ذهن و خصایل اخلاقی اختصاص دارد (آسانا، ۱۳۹۱: ص ۵۳). در اندرزنامه پوریوتکیشان (بند ۱) نیز درباره تربیت فرزندان آمده است:

هر یک از مردم که به پانزده سالگی رسد، آن‌گاه باید این چند چیز را بداند که کیستم و که را خویشم و از کجا آمده‌ام و باز به کجا شوم و از کدام پیوند و تخمه‌ام و مرا چه خویشکاری گیتی و چه مزد مینواست و از مینو آمده‌ام یا به گیتی بوده‌ام هر مزد خویشم یا اهریمن (خویش) یزدان خویشم یا دیوان (خویش) بهان خویشم یا بدتران (خویش) مردمم یا دیواراه چند و مرا دین کدام. مرا چه سود مرا چه زیان مرا که دوست مرا که دشمن بُن یکی است یا دو از که نیکی و از که بدی و از که روشنی و از که تاریکی و از که خوشبویی و از که گندگی و از که داد و از که بیداد و از که بخشایش و از که نیامرزش (آسانا، ۱۳۹۱: ص ۶۶).

همچنین در متون تاریخی آمده است که آموزگاران شاهی چهار نفر بودند. اولین آموزگار، حکیم‌ترین مردم و از مغان زرتشتی بود که آیین بهی و دین مزدیسنا را به شاهزاده می‌آموخت. دومین استاد، عادل‌ترین مردم بود و اصول راست‌گویی را به او آموزش می‌داد. سومین استاد، پرهیزگارترین مردم بود و شاهزاده را از اسارت شهوت رها کرده و بر نفس خویش مسلط می‌ساخت. چهارمین آموزگار، دلیرترین مردم بود و به شاهزاده می‌آموخت که شجاع، دلیر و آزادمنش باشد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ص ۲۴-۳۷).

خرد و بینش

یکی از برجسته‌ترین مفاهیم دین زرتشتی، ارزش و اهمیت خرد و خردمندی است. اهورامزدا در بند ۷ هرمزد یشت، خود را خرد و خردمند معرفی کرده که اهمیت خرد در دین زرتشتی را آشکار می‌سازد (پورداوود، ۱۳۷۷: ص ۵۱). خرد و خردمندی دو نعمت الهی‌اند که اهورامزدا به انسان عطا کرده و کمال خرد را در وجود شهریار جاودانه ساخته است. در بند ۴۱ اندرزنامه پوریوتکیشان آمده است که بهترین خرد و بینش، خرد پادشاه است؛ زیرا جامعه را با دین بهی هماهنگ می‌سازد. خردمند از طریق خرد به علت وجود و دلیل هستی پی می‌برد. خرد، راهنمای خردمند در هر دو جهان است و نتیجه آن، بالاترین خوشبختی برای مردم می‌باشد (آسانا، ۱۳۹۱: ص ۶۹). در بند ۸۲ تا ۹۷ اندرزنامه آذرباد مهرسپندان آمده است که بینش و دانش، توانگری و سخاوت، حسن گفتار و رفتار از نتایج خردند و این ویژگی‌ها بزرگ‌ترین امید مینو محسوب می‌شوند. در بند ۸۵ یادگار بزرگمهر تأکید شده است که خرد، انسان را کم‌زیان و کم‌آسیب می‌سازد (آسانا، ۱۳۹۱: ص ۱۰۹). در بند ۱۳ یسنه، هات ۳۴ آمده است که خرد انسان را به درون خود می‌نگرد، توانایی‌هایش را می‌شناسد و با سنجش آنها، سودرسان سوشیانت‌ها می‌شود؛ زیرا روشنی خرد، انسان را به سودرسانی هدایت می‌کند (Humbach, 2010: 113). در بند ۶ تا ۱۸ اندرز بهزاد فرخ پیروز آمده است که دفع بدی از مخلوقات اهورامزدا، از طریق خرد صورت می‌گیرد. ایمان و اعتدال نیز از راه خرد به دست می‌آیند و اعمال نیک با بهره‌گیری از خرد تحقق می‌یابند. خرد، بدن را به گونه‌ای راهبری می‌کند که بی‌هراس، بی‌گناه و کم‌درد باشد (آسانا، ۱۳۹۱: ص ۸۶؛ Shaked, 1979). در بند ۳۹ و ۴۰ وزیدگی‌های زادسپرم آمده است که مقابل خرد، کم‌خردی و بی‌خردی قرار دارد که نتیجه آن، تاریکی و ناآگاهی است و انسان کم‌خرد به سوی دوزخ هدایت می‌شود (راشد محصل، ۱۳۸۵: ص ۱۰۵).

عدالت و دین‌داری

صفات عدالت و دین‌داری، صفاتی است که شاه را در مسند شاه آرمانی می‌نشانند. بنابر متن وزیدگی‌های زاده سپرم، بند ۲ پیوندی ناگسستنی بین عدل و داد و دین‌ورزی شاه و شهریاری اهورامزدا وجود دارد (راشد محصل، ۱۳۸۵: ص ۵۲). براساس متن دینکرد چهارم، بند ۱۰، از آنجا که شاه جانشین و نماینده اهورامزدا روی زمین است، باید آینه تمام‌نمای اهورامزدا بر زمین باشد (رضایی، ۱۳۹۶: ص ۶۲). حاکم - حکیم همانند سوشیانت هاتجسم اشه است و همانند سوشیانت که با ظهور خود عالم را پر از عدل و نیکی می‌کند، جهان را بر مدار عدل و نیکی اداره می‌کند. در ایران باستان، شاه خوب و دین‌دار مظهر عدل الهی است و شهریاری او غلبه عدالت و راستی^۱ بر ظلم و دروغ^۲ است. وظیفه شهریاری و اجرای عدالت در ایران باستان بر دو اساس شکل می‌گیرد: دفاع از کشور در مقابل دشمنان خارجی و حفظ و اجرای قوانین ایزدی در داخل کشور. در یسنه، هات ۷، بند ۱ آمده است جامعه‌ای سعادت‌مند است که شهریار آن براساس راستی و نیکی فرمانروایی کند و شهریار خواستار بهترین راستی (اشه) باشد و اقتدار شاه به همراه عدالت و دادگری و در سایه اشه محقق می‌شود (پورداوود، ۱۳۸۷: ص ۱۵۰). طبق یسنه، هات ۳۵، اشه مفهومی گسترده و بسیط دارد و هرگونه کار نیک و درست را شامل می‌شود. حفظ آسایش مردم، زیاد کردن گله و رمه و تهیه علوفه از دادگری شهریار و کار نیک شهریار است (Humbach, 2010: 116).

در یادگار بزرگمهر، بند ۱۸۸ آمده است که شهریاری که مردم دوست‌تر، وقت‌شناس‌تر و در نیکی به مردم دادگتر باشد، فرمانروایی اهورایی است که مطابق با اشه عمل می‌کند. شهریاری عادل و دادگر، کوشا در ترویج آیین بهی و مزدیسنا و اجرای احکام و قوانین آن است و آثار سنت‌های دینی نوظهور و بدعت‌ها را از میان می‌برد (آسانا، ۱۳۹۱: ص ۱۱۳).

1. arta.

2. drauga.

عدالت و دادگری شهریار، مانع زوال و پراکندگی کشور و جامعه است؛ در حالی که ظلم و بیداد، کشور و جامعه را به ورطه نابودی و ازهم گسیختگی می‌کشاند و حتی می‌تواند نظام طبیعت را دچار آشفتگی و نابسامانی کند (اصیل، ۱۳۹۳: ص ۶۵). رعایت عدالت و دادگری شهریار وابسته به اطلاعات و اخبار صحیح است. شهریار عادل، براساس هر خبری حکم صادر نمی‌کند و تصمیمات مهم سیاسی و اجتماعی را نمی‌گیرد؛ زیرا عمل و تصمیم بر پایه اخبار نادرست، خلاف عدالت و دادگری است و باعث از بین رفتن امنیت و اختلال در روند دین و دینداری می‌شود (جلیلیان، ۱۳۹۶: ص ۹۷). از عدالت شهریار چنین است که در دلسوزی و مهربانی، نرمی و تندی، بخشندگی و بردباری اندازه را رعایت کند و از افراط یا تنگ نظری برحذر باشد. یکی از مهم‌ترین نمودهای رعایت عدالت توسط شهریار، حفظ قوانین دینی و به تبع آن، نگهداری سلسله مراتب اجتماعی است. در این مقام، عدالت بدان معناست که هر چیز و هر فرد در جایگاه و وظایف خود عمل کند و شهریار حافظ این نظم و جایگاه است. سخت‌گیری در جابجایی افراد میان طبقات اجتماعی نیز ناشی از همین مفهوم عدالت است (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ص ۳۰۴). براساس آنچه گفته شد، بایسته‌های فرمانروای اهورایی و آرمانی، شامل فرکیانی، نژاد، تربیت و خردشاهی است و صفات شاه آرمانی، اجرای عدالت، دینداری و مبارزه با بدعت‌هاست. بنابر آنچه گفته شد، بایسته‌های فرمانروای اهورایی و آرمانی شامل «فرکیانی، نژاد، تربیت و خردشاهی» است، و صفات شاه آرمانی عبارت‌اند از: اجرای عدالت، دین‌داری و مبارزه با بدعت‌ها.

شاه آرمانی در آیین کنفوسیوس

کنفوسیوس با الهام از آموزه‌های دوران باستان، نظریه‌ای جامع ارائه کرد که بخش عمده آن شامل توجیه منطقی و بیان نظری نظام خانوادگی و اجتماعی است و می‌تواند

فلسفه‌ای برای زندگی روزمره باشد. او به مسئولیت‌های اجتماعی در چارچوب جامعه اهمیت می‌دهد و به «مینگ چیائو» ارزش می‌نهد و بر روابط پنج‌گانه شامل «شهریار- رعیت، پدر- پسر، شوهر- همسر، دوست- دوست و برادر بزرگ- برادر کوچک» تأکید می‌کند (پولادی، ۱۳۹۴: ص ۸۹). در فلسفه سیاسی کنفوسیوس، رفاه و سعادت جامعه، هدف اصلی حکومت است و این هدف زمانی محقق می‌شود که حکومت به دست مردانی لایق و حکیم سپرده شود. چنین صلاحیتی ربطی به نژاد، ثروت یا طبقه اجتماعی ندارد و بلکه به شخصیت، دانش و آگاهی فرد وابسته است و از طریق آموزش و پرورش و تربیت افراد با استعداد برای حکمرانی حاصل می‌شود (کريل، ۱۳۹۳: ص ۵۹). از نظر کنفوسیوس، حاکم شایسته کسی است که فضیلت‌ها را در خود پرورش دهد و خود را به انسان کامل شبیه سازد تا مردم از او سرمشق گرفته و به همان شیوه رفتار کنند. بهترین حاکم، براساس دیدگاه او، کسی است که جامعه را بر اساس «لی» رهبری کرده و شعائر و آداب را در آن ترویج دهد. چنین حاکمی فضیلت «رن» و خیرخواهی را در درون خود احیا کرده و تقویت می‌کند و الگویی از خیرخواهی و انسانیت برای جامعه به شمار می‌آید. کنفوسیوس معتقد است که حاکم خوب و مؤثر، کسی است که براساس اخلاق و انسانیت فرمانروایی کند (Rainey, 2010: 49).

عدم برتری نژادی و طبقاتی

اساس فلسفه و تفکر در چین باستان، انسان‌گرایی با تأکید بر حسن رفتار در روابط اجتماعی و بین‌فردی است. در این نگرش، آرمان‌گرایی و انسان‌محوری مستلزم یکدیگرند و همچنین از عناصر و بنیان‌های شکل‌دهنده آیین کنفوسیوس به شمار می‌روند. آرمان‌گرایی بر ایجاد جامعه‌ای در صلح و آرامش استوار است و انسان سه هدف متعالی را

دنبال می‌کند: پرورش شخصیت اخلاقی ایده‌آل یا انسان کامل، دستیابی به هماهنگی در جوامع انسانی و هماهنگی انسان با طبیعت (Chuan, 2008: 17). در این دیدگاه، عالی‌ترین مقام انسان، فرزادگی است و بالاترین درجه پیشرفت و کمال، هماهنگی با کائنات به شمار می‌آید. رسیدن به فرزادگی و هماهنگی با کائنات مستلزم شناخت سرشت انسان است. در فلسفه چین باستان، سه دیدگاه درباره سرشت انسان مطرح است: دیدگاه نخست آن است که سرشت انسان بسته به افراد متفاوت است و می‌تواند خوب یا بد باشد؛ دیدگاه دوم بیان می‌کند که در سرشت انسان عناصر خوب و بد وجود دارد؛ و دیدگاه سوم آن است که طبیعت بشر نه خوب و نه بد است (Yin Cheng, 2009: 74-75).

از نظر کنفوسیوس، سرشت انسان در ذات خود نه نیک و نه بد است. طبیعت انسانی خشک و غیرقابل انعطاف نیست و می‌توان آن را دگرگون ساخت. انسان مانند حیوان نیست که تنها براساس غریزه عمل کند. او با یادگیری آداب و تربیت می‌تواند خود را دگرگون سازد و براساس اخلاق شریف انسانی و نیکی عمل نماید. او بر این باور بود که انسان‌ها در سرشت مشابه‌اند؛ اما در عمل از یکدیگر فاصله می‌گیرند. به عقیده او، انسان‌ها با هم برابرند؛ اما در تعریف سعادت با یکدیگر تفاوت دارند. آن‌ها در هر شرایطی خواهان سعادت‌اند؛ اما در دستیابی به آن موفق نیستند. کنفوسیوس معتقد بود که انسان‌ها برای دستیابی به سعادت همگانی، نیازمند روابط متقابل با یکدیگر هستند، و این روابط نه در سرشت ذاتی انسان، بلکه در عمل و تربیت او شکل می‌گیرد (کریل، ۱۳۹۳: ص ۵۷-۵۸). کنفوسیوس انسان‌ها را براساس دانش، نیکی و میزان خردمندی در چهار مرتبه دسته‌بندی می‌کند. در رأس این مراتب، فردی قرار دارد که کنفوسیوس در طول عمر خود چنین کسی را ندیده بود؛ اما به وجود او یقین داشت. این فرد از بدو تولد از دانش بهره‌مند است و قدیس به شمار می‌رود. مرتبه دوم شامل کسانی است که زندگی خود را در طلب دانش و کسب فضایل می‌گذرانند و از نظر کنفوسیوس، آزاده

و انسان کامل اند؛ کسانی که الگوی جامعه آرمانی او به شمار می‌روند. مرتبه سوم شامل کسانی است که با سختی و دشواری معرفت می‌آموزند؛ اما ممکن است به مقام انسان کامل نرسند و مرتبه چهارم کسانی هستند که نه دانش می‌آموزند و نه در طلب آن اند. به عقیده کنفوسیوس، فرزنانگان و حکیمان در قله قرار دارند و سفیهان در پایین‌ترین مرتبه‌اند (یاسپرس، ۱۳۸۸: ص ۴۳-۴۴). مرد حکیم و فرزانه (انسان کامل) هسته مرکزی نظریه سیاسی کنفوسیوس برای تحقق حکومت مطلوب و مقدمه‌ای برای رسیدن به آرمان شهر به شمار می‌آید.

تربیت

از نظر کنفوسیوس، بهترین فرمانروا، انسان کامل است یا کسی که در مسیر انسان کامل شدن، خود را تربیت کند. او سه مرحله را برای رسیدن به مقام انسان کامل برمی‌شمارد. مرحله نخست، درونی کردن فضایل اخلاقی است؛ اصلاح درون به معنای زدودن رذایل و نهادینه کردن فضایل است. کسی که فضایل اخلاقی را در خود پرورش داده، کار حکیمانه انجام می‌دهد و سخن حکیمانه می‌گوید. بنابراین، او می‌تواند در جامعه صلح و آرامش برقرار کند و در این مقام از اقتدار برخوردار شود. در مرحله سوم، به جایگاهی می‌رسد که می‌تواند صلح را در جهان و میان صد قبیله برقرار سازد. این مرحله، آرمان و هدف عالی انسان کامل است و هدف نهایی فلسفه کنفوسیوس را بیان می‌کند (Pines, 2017: 170).

در چین باستان، آموزش صرفاً حق طبقات بالای جامعه و اشراف به شمار می‌رفت. کنفوسیوس براساس باورهای فلسفی و اجتماعی خود تصمیم گرفت آموزش را از انحصار اشراف خارج کرده و جنبه‌ای عمومی به آن ببخشد. او بر این باور بود که برای اصلاح امور سیاسی و اجتماعی و احیای اخلاق فردی و جمعی، آموزش و مهم‌تر از آن، پرورش افراد مستعد ضرورت دارد. ثروت و قدرت برای او برتر از دیگر عوامل نبود، بلکه انسانیت و مهرورزی را صفتی فردی و ضرورتی برای رهبری، همبستگی اجتماعی و نظم سیاسی

می‌پنداشت. به عقیده او، انسانیت و مهرورزی تنها در سایه آموزش و پرورش گسترش یافته و فراگیر می‌شوند (مینگ، ۱۳۹۷: ص ۱۲).

کنفوسیوس بیش از آنکه دغدغه آموزش صرف داشته باشد، دغدغه پرورش داشت. واژه «پرورش» بیانگر دغدغه واقعی اوست و به معنای رشد و توسعه عقلانی و اخلاقی است که به شکوفایی، قدرت و نظم منجر می‌شود. او برای تحقق آرمان شهر خود، صاحب منصبان جدیدی را پرورش داد که به جای اتکا بر نسب و طبقه اجتماعی، بر توانایی‌های ذهنی و شایستگی‌های اخلاقی خود تکیه داشتند (پولادی، ۱۳۹۴: ص ۸۸). کنفوسیوس بر این باور بود که میان همه اجزای هستی و به‌ویژه میان انسان‌ها، روابط و قوانین مشخصی وجود دارد و با آموزش و پرورش می‌توان این رابطه‌ها و قوانین را بهتر، کامل‌تر و مفیدتر کرد. آگاهی و خرد با آموزش و پرورش پرورش می‌یابد و انسان نسبت به رفتار صحیح و رابطه درست با دیگران شناخت پیدا می‌کند. آموزش و پرورش، انسان را برای مقابله با هر وضعیت نابسامان آماده ساخته و راه رسیدن به انسانیت و خیرخواهی را هموار می‌کند (Rainey, 2010: 31). از نظر کنفوسیوس، آموزش و پرورش تنها محدود به آموزش‌های نظری نیست، بلکه تربیت باطنی و پرورش روحی، همراه با رسیدن به تقوای درونی، هدف اوست؛ تقوایی که موجب تسری انسانیت و خیرخواهی از درون فرد به جامعه و حکومت می‌شود.

عدالت و اخلاق‌مداری

یکی از مهم‌ترین صفات انسان کامل، تعهد به عدالت است؛ عدالت به این معنا که هر چیز در جایگاه خود قرار گیرد و فرد از طریق عمل به آیین‌ها، آن را به عنوان راهنما اجرا کند و خود را در تحقق آن مسئول بداند. کنفوسیوس در کتاب مکالمات تصریح می‌کند که جون‌زی در تمامی کارهایش متعادل است و دچار افراط یا تفریط نمی‌شود. او کسی است که ابتدا عمل می‌کند و سپس سخن می‌گوید؛ خیرخواه، دانا و شجاع است. با

خودسازی و یادگیری برجسته شده و به مقام والای انسان کامل دست یافته است. در فلسفه کنفوسیوس، انسان کامل به عالی‌ترین مقام قدرت تعلق دارد. حاکم در جامعه همانند خورشید گرفتگی و ماه گرفتگی است؛ اگر اشتباه کند، مردم آن را می‌بینند و اگر اصلاحاتی انجام دهد، باز هم مردم آن را مشاهده می‌کنند. بنابراین، اگر انسان کامل در مسند قدرت باشد، اصلاحات او فراگیر می‌شود؛ اما اگر انسان بی‌خرد بر حکومت باشد، اشتباهات و جنگ‌ها نیز گسترش می‌یابند (Goldin, 2000: 17).

در فلسفه کنفوسیوس، آرمان «انسان کامل» تحقق نظم اخلاقی و سیاسی است. این انسان، شخصیتی قابل اعتماد، قاطع، در عین حال مهربان و ملایم دارد. او در برابر دشمن جان خویش را فدا می‌سازد و در برخورد با مردم، براساس عدالت رفتار می‌کند. کنفوسیوس در برابر انسان کامل یا «مرد خردمند»، از «مرد بی‌خرد» سخن می‌گوید؛ شخصی متکبر و خشن که گرفتار حماقت و خودبرتربینی ذاتی است. او به جای اصلاح خویشان، در اندیشه اصلاح دیگران است و با جامعه و طبیعت ناسازگار می‌نماید. چنین فردی توان رویارویی با دشواری‌های حکومت‌داری را ندارد و از انجام کارهای بزرگ و اصلاحات اساسی در جامعه ناتوان است (Goldin, 2000: 139-140). آموزه‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی کنفوسیوس دربارهٔ مرد خردمند و بی‌خرد متناقض نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند؛ بدین معنا که فضایل اخلاقی و در پی آن عدالت، باید در طبقه حاکم نهادینه شود تا حاکمان بتوانند جامعه را به سعادت، صلح و آرامش برسانند. در اندیشه کنفوسیوس، آرمان شهر تنها در پرتو حاکمی خردمند، عادل و فرزانه پدید می‌آید (Brindley : 2009: 53).

تأکید کنفوسیوس بر واژه «رن»، مفهومی فراتر از معنای رایج آن در دوران پیش از او داشت. واژه «رن» بیش از صد بار در کتاب لونیوی یا مکالمات، تکرار شده و هر بار معنایی تازه یافته است. این معانی همگی ذیل مفهوم انسانیت و خیرخواهی قرار می‌گیرند و معادل «پندار نیک» در اندیشه زرتشتی‌اند (پولادی، ۱۳۹۴: ص ۹۱). «رن» نوعی اخلاق درونی است

که با آموزش و در چارچوب طریقتِ دائو به اخلاق اجتماعی می‌انجامد. کنفوسیوس برای «رن» معانی متعددی همچون شجاعت، هماهنگی، سخاوت، مهربانی و عمل به «لی» برمی‌شمرد. یکی از شاگردان کنفوسیوس درباره «رن» پرسید. او پاسخ داد:

کسی که بتواند به پنج امر عمل کند، رن به شمار می‌آید: ادب، آزاداندیشی، حسن‌نیت، سخت‌کوشی و سخاوت. با ادب خوار نخواهید شد؛ با آزاداندیشی دل همگان را به دست خواهید آورد؛ با حسن‌نیت مورد اعتماد دیگران قرار می‌گیرید؛ با سخت‌کوشی به کامیابی خواهید رسید؛ و با سخاوت شایسته آن خواهید شد که دیگران را به کار بگمارید (Analects, 2003: 17:6).

از سوی دیگر، «لی» مفهومی پیچیده در مکالمات کنفوسیوس دارد و نقشی اساسی در فلسفه او ایفا می‌کند. «لی» رابطه اخلاق، دین و سیاست را برقرار می‌سازد و مفهوم تازه‌ای که در آیین کنفوسیوس یافته، نشانگر نوآوری اوست. «لی» جلوه‌ای از احترام به گذشته و هم‌زمان سرچشمه نوآوری و پیوند حال با سنت است. کنفوسیوس، «لی» را صرفاً سنتی تاریخی نمی‌داند، بلکه آن را عنصری بنیادین در تزکیه نفس و تحصیل فضایل اخلاقی می‌شمارد و بدین سان، «لی» را با نظریه خود تکامل می‌بخشد (Pines, 2017: 19). از دیدگاه او، «لی» همچنین به معنای انسانیت و خیرخواهی است و برای توصیف وضعیت ایدئال فردی پرورش یافته به کار می‌رود. کنفوسیوس «انسان کامل» را نمونه عالی اخلاقی می‌داند؛ فردی که واجد فضایل «رن» است.

از دیدگاه کنفوسیوس، قوانین و آداب «لی» برای انسان کامل محدودکننده نیست؛ زیرا انسان کامل نه تنها از «لی» پیروی می‌کند، بلکه قادر است خود را به روش‌های خلاقانه و بدیع ابراز نماید. انسان کامل به حقانیت و عدالت پایبند است، حق را تحسین می‌کند و آن را در وجود خود حاضر می‌بیند و با بهره‌گیری از «لی» به آن جامه عمل می‌پوشاند (Brindley, 2009: 181). کنفوسیوس تأکید می‌کند که رفتار درست و اجرای آیین‌ها در «لی» کافی نیست، بلکه

ترکیه و پاکی درونی نیز ضروری است. براساس دیدگاه او، «لی» شامل دو بعد است: نخست، فضایل اخلاقی نظیر احترام، قدردانی، فداکاری و ایثار؛ و دوم، فرهنگ مناسب که شامل انجام تشریفات و آداب رسمی در عروسی، مراسم سوگواری، تقوای فرزندی و آیین‌های گذار می‌شود. ترکیب فضایل اخلاقی و اجرای آیین‌ها، شخصیت انسان کامل را شکل می‌دهد. «لی» انسان را به انسان کامل بدل می‌کند و شخصیت او را به شخصیتی اخلاقی و زیبا تبدیل می‌سازد. در مکالمات کنفوسیوس آمده است که کسی که با نیروی اخلاق حکومت می‌کند، مانند ستاره قطبی است که در جای خود ثابت است و دیگر ستارگان به گرد او می‌چرخند (Analects, 2003: 2:1). «لی» شبکه‌ای پیچیده از اخلاق، آیین و سیاست است که می‌تواند میان حاکم و جامعه، میان مردم در جامعه و میان انسان و جهان هستی، هماهنگی برقرار کند. در فلسفه کنفوسیوس، «لی» وسیله ارتباط با عظمت و شکوه گذشته و راهی برای زنده نگه داشتن سنت‌های قدیمی است. او بر «لی» برای تحقق و تجلی آرمان‌های اخلاقی رن به عنوان یک عمل آیینی مبتنی بر مناسبات رفتاری و اجتماعی تأکید دارد و معتقد است «لی» روش حاکم حکیم برای نمایش فضایل خود به مردم و مدیریت جامعه اوست (Cziganyik, 2016: 151).

نتیجه‌گیری

یکی از مؤلفه‌های مهم شکل‌گیری آرمان شهر، وجود شاه آرمانی یا حاکم حکیم است. در اندیشه‌های آرمان شهری زرتشت و کنفوسیوس، حاکم حکیم دارای بایسته‌ها و صفاتی متمایز است که او را از سایر مردم برجسته می‌سازد و جایگاه شاه آرمانی به او محول می‌شود. در دین زرتشتی، میان شاه و نهاد دینی همبستگی وجود دارد و اگر شاه از سوی نهاد دینی تأیید شود، به فردی مقدس، الهی و اهورایی بدل می‌شود. شاه آرمانی در این نگرش دارای فریانی است و از سوی اهورامزدا انتخاب شده تا در جهان مادی جانشین او باشد. در این اندیشه، هر کسی نمی‌تواند شاه شود؛ مقام شاهی موروثی است و تنها فردی که

دارای فرکیانی و اصل و نسب شاهی باشد، شایسته آن است. شاه آرمانی در دین زرتشتی توسط حکیمان تربیت می‌شود.

معلمان شاهی در مرحله نخست قوای جسمانی شاه آرمانی را پرورش می‌دهند، سپس علوم و موسیقی را به او می‌آموزند و در مرحله بعد ذهن او را تقویت کرده و خصایل اخلاقی را آموزش می‌دهند تا بتواند در آینده به مقام حاکم - حکیم یا شاه آرمانی دست یابد. در آیین کنفوسیوس، برخلاف دین زرتشتی، مقام شاهی موروثی نیست و همه افراد جامعه می‌توانند تحت آموزش قرار گیرند؛ کسی شایسته شاهی است که به رشد عقلانی و اخلاقی دست یابد، با خود و طبیعت هماهنگ باشد و به مقام انسان کامل یا انسان برتر نائل شود. نژاد، ثروت و طبقه اجتماعی برای رسیدن به این مقام ملاک نیست، اگرچه کنفوسیوس اصالت خانوادگی را یکی از مؤلفه‌های مؤثر در حکومت می‌داند. در هر دو نگرش، زرتشتی و کنفوسیوس، عدالت از صفات اساسی شاه آرمانی به شمار می‌رود و در هر دو، عدالت به معنای قرار گرفتن هر چیز در جایگاه خود و پرهیز از افراط و تفریط تفسیر می‌شود.

از دیگر صفات شاه آرمانی در دین زرتشتی، ترویج دین‌داری و مبارزه با بدعت‌ها است. دین‌داری در این دین شامل عمل به فضایل اخلاقی و انجام مناسک عبادی و شعائر دینی می‌شود و مبارزه با بدعت‌ها، شامل رویارویی با رذایل اخلاقی، خرافات و جادو است. در آیین کنفوسیوس، رن معنای وسیعی دارد و می‌توان آن را به خیرخواهی و گسترش آن در مناسبات خانوادگی، اجتماعی و سیاسی تعمیم داد. از سوی دیگر، لی اخلاق، دین و سیاست را به یکدیگر پیوند می‌دهد. فضایل اخلاقی همچون احترام، قدردانی، فداکاری و ایثار از مفاهیم اصلی لی هستند و همچنین لی شامل انجام مناسک و شعائر نیز می‌شود. ترکیب رن و لی در آیین کنفوسیوس می‌تواند با ترویج دین‌داری و مبارزه با بدعت در دین زرتشتی هم‌پوشانی داشته باشد. به این ترتیب، دین زرتشتی و آیین کنفوسیوس در اهمیت تربیت و خرد، عدالت، عمل به فضایل اخلاقی و انجام مناسک و شعائر وجه اشتراک دارند.

منابع

آسانا، جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب (۱۳۹۱)، متن‌های پهلوی، پژوهش: سعید عریان، تهران: نشر علمی.

اصیل، حجت‌الله (۱۳۹۳)، آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، تهران: نشر نی.

آموزگار، ژاله (۱۳۸۰)، مینوی خرد، ترجمه: احمد تفضلی، تهران: انتشارات توس.

بهار، مهرداد (۱۳۸۹)، پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ هشتم، تهران: نشر آگه.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷)، یشت‌ها، جلد ۱ و ۲، تهران: انتشارات اساطیر.

پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۷)، یسنا، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.

پولادی، کمال (۱۳۹۴)، اندیشه سیاسی در شرق باستان، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.

جلیلیان، شهرام (۱۳۹۶)، نامه تنسره به گشنسب، چاپ اول، اهواز: دانشگاه شهید چمران.

دادگی، فرنېغ (۱۳۹۰)، بندهش، مترجم: مهرداد بهار، چاپ چهارم، تهران: نشر توس.

راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۵)، وزیدگیهای زادسپرم، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رضایی، مریم (۱۳۹۶)، دینکرد چهارم، زیر نظر سعید عریان، چاپ دوم، تهران: نشر علمی.

رضایی‌راد، محمد (۱۳۸۹)، مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.

سودآور، ابوالعلاء (۲۰۰۵م)، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، ایالات متحده آمریکا، هوستون: نشر میرک.

کریل، هرلی گلسنر (۱۳۹۳)، تاریخ اندیشه در چین، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.

مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲)، شهر زیبای افلاطون، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.

میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۰)، روایت پهلوی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مینگ، دو وی؛ استریک من، مایکل؛ رینولدز، فرانک (۱۳۹۷)، آیین‌های کنفوسیوس، دائو و بودا،

ترجمه: غلامرضا شیخ‌زین‌الدین، چاپ چهارم، تهران: انتشارات مروارید.

هینتس، والتر (۱۳۸۸)، داریوش و ایرانیان، ترجمه: پرویز رجبی، چاپ دوم، تهران: نشر ماهی.

یاسپرس، کارل (۱۳۸۸)، کنفوسیوس، ترجمه: احمد سمیعی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
یوسفی، ماشاءالله (۱۳۸۷)، «بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته‌های شاه آرمانی ایران باستان»، فصلنامه سیاست، ش ۲، ص ۲۹۹-۳۲۱.

Brindley, E. (2009). *Why use an ox-cleaver to carve a chicken? The sociology of the junzi ideal in the Lunyu*. Philosophy East and West, 59(1), 47–70.

.Chuan, C. (2008). *Leadership and management*. New York, NY: Routledge. Confucius
Confucius. (2003). *Analects* (E. Slingerland, Trans.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing
.Company

Czigányik, Z. (2016, January). *Utopia & dystopia on the screen*. Eötvös Loránd University,
Film & Culture Czigányik.

Goldin, P. R. (2000). *The view of women in early Confucianism*. In C. Li (Ed.), *The sage and the second sex: Confucianism, ethics, and gender* (pp. 62–133). Chicago, IL: Open Court.

Humbach, H., & Faiss, K. (2010). *Zarathushtra and his antagonists*.

Pines, Y. (2017). *Confucius's elitism*. Hebrew University of Jerusalem..

Shaked, S. (1979). *The wisdom of the Sasanian sages (Denkard VI)*. Persian Heritage Series,
34. Boulder, CO: Persian Heritage Foundation.

Rainey, L. D. (2010). *Confucius and Confucianism: The essentials*. Hoboken, NJ: Wiley-
Blackwell.

Yin cheng, Chung, yi jing, (2009), *History of Chinese*, Editor: bo Mou, vol 3, London and New
York, Rotledge.

References

Persian Sources:

Amouzgar, Zhaleh. 1380 Sh. *Mēnōg ī Xrad [Mīnū-yi Khirad]*. Translated by Ahmad
Tafazzoli. Tehran: Tus Publications.

Asana, Jamaspji Dastur Manouchehrji Jamasp. 1391 Sh. *Pahlavi Texts [Matn-hā-yi Pahlavi]*. Researched by Sa'eid Oryan. Tehran: Elmi Publishing.

Asil, Hojatollah. 1393 Sh. *Utopia in Iranian Thought [Ārāmanšahr dar andīshah-yi Īrānī]*. Tehran: Nashr-e Ney.

- Bahār, Mehrdād. (2010). *A Study in Iranian Mythology* [*Pazhūhishī dar asāṭīr-i Īrān*], 8th Edition. Tehran: Āgah Publishers.
- Creel, Herrlee Glessner. 1393 Sh. *History of Thought in China* [*Tārīkh-i andīshah dar Chīn*], [Trans. Marzieh Soleymani] 1st Edition. Tehran: Māhi Publishers.
- Dādagī, Farnabagh. (2011). *Bundahišn* [*Bundahishn*]. Translated by Mehrdād Bahār, 4th Edition. Tehran: Tus Publications.
- Hinze Walther. 1388 Sh. *Darius and the Iranians* [*Dāryūsh va Īrānīyān*]. Translated by Parviz Rajabi, 2nd Edition. Tehran: Māhi Publishers.
- Jaliliān, Shahram. 1396 Sh. *Letter of Tansar to Gushnasp* [*Nāmah-yi Tansar bih Gushnasp*], 1st Edition. Ahvaz: Shahid Chamran University.
- Jaspers, Karl. 1388 Sh. *Confucius* [*Kūnfūshyūs*]. Translated by Ahmad Sami'ei, 2nd Edition. Tehran: Khwarizmi Publications.
- Ming, Dou Wei; Strickmann, Michael; Reynolds, Frank. 1397 Sh. *The Traditions of Confucius, Dao, and Buddha* [*Āyīn-hā-yi Kūnfūshyūs, Dā'u va Būdā*]. Translated by Gholamreza Shaykh Zeynoddin, 4th Edition. Tehran: Morvarid Publications.
- Mirfakhraei, Mahshid. 1390 Sh. *The Pahlavi Narrative* [*Rivāyat-i Pahlavī*], 1st Edition. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Mojtabāi, Fathollah. 1352 Sh. *Plato's Beautiful City* [*Shahr-i zībā-yi Aflātūn*]. Tehran: Anjoman-e Farhang-e Iran-e Bastan.
- Pouladi, Kamal. 1394 Sh. *Political Thought in the Ancient East* [*Andīshah-yi sīyāsī dar Sharq-i bāstān*], 1st Edition. Tehran: Markaz Publishers.
- Pourdavoud, Ebrahim. 1377 Sh. *Yashts* [*Yasht-hā*], Volumes 1 & 2. Tehran: Asāṭīr Publications.
- Pourdavoud, Ebrahim. 1387. *Yasna* [*Yasnā*], 2nd Edition. Tehran: Asāṭīr Publications.
- Rashed Mohassel, Mohammad-Taqi. 1385 Sh. *Wizīdagīhā ī Zādspram* [*Vizīdagīhā-yi Zādasparam*], 2nd Edition. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Rezāei Rād, Mohammad. 1389 Sh. *Foundations of Political Thought in Mazdayasnan Wisdom* [*Mabānī-yi andīshah-yi sīyāsī dar khīrad-i Mazdāyasnā*], 2nd Edition. Tehran: Tarh-e No Publications.
- Rezāei, Maryam. 1396 Sh. *Dēnkard IV* [*Dīnkard-i Chahārum*]. Under the supervision of Sa'eid Oryan, 2nd Edition. Tehran: Elmi Publishers.
- Soodavar, Abol'ala'. (2005). *The Divine Farr in the Kingship Tradition of Ancient Iran*

- [*Farra-i izarad dar ayin-i padshahi-yi Iran-i bastan*]. United States, Houston: Mirak Publishers.
- Yousefi, Mashallah. 1387 Sh. "The Representation of the Discourse of the Divine Order of Zoroastrian Ethics in the Requisites of the Ideal King of Ancient Iran" [*Bāznamāyī-yi guftār-i nazm-i ilāhīyāt-i akhlāqī-yi Zartusht dar bāyistah-hā-yi shāh-i ārmanī-yi Īrān-i bāstān*]. *Journal of Politics [Faslnāmah-yi Sīyāsat]*, No. 2, pp. 299-321.
- English Sources:
- Brindley, E. 2009. Why use an ox-cleaver to carve a chicken? The sociology of the junzi ideal in the Lunyu. *Philosophy East and West*, 59(1), 47–70.
- Chuan, C. 2008. *Leadership and management*. New York, NY: Routledge.
- Confucius. 2003. *Analects* (E. Slingerland, Trans.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Czigányik, Z. 2016, January. *Utopia & dystopia on the screen*. Eötvös Loránd University, Film & Culture.
- Goldin, P. R. 2000. The view of women in early Confucianism. In C. Li (Ed.), *The sage and the second sex: Confucianism, ethics, and gender* (pp. 62–133). Chicago, IL: Open Court.
- Humbach, H., & Faiss, K. 2010. *Zarathushtra and his antagonists*.
- Pines, Y. 2017. *Confucius's elitism*. Hebrew University of Jerusalem.
- Shaked, S. 1979. *The wisdom of the Sasanian sages (Denkard VI)*. Persian Heritage Series, 34. Boulder, CO: Persian Heritage Foundation.
- Rainey, L. D. 2010. *Confucius and Confucianism: The essentials*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Yin cheng, Chung, yi jing, 2009. *History of Chinese Philosophy*. Editor: Bo Mou, vol 3. London and New York, Routledge.