

پژوهش‌های تاریخی (علمی- پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و یکم، دوره جدید، سال هفتم
شماره اول (پیاپی ۲۵)، بهار ۱۳۹۴، ص ۸۴-۶۳

شکل‌گیری نخستین بنیادهای جهانی شدن در عصر هخامنشی با رویکردی دینی

اسماعیل سنگاری^۱ - علیرضا کرباسی^{**}

چکیده

هدف از این پژوهش، این است که نشان داده شود چگونه ظهور اندیشه‌های دینی زردشت، معانی جدیدی را در تفکر سیاسی و مناسبات قدرت در ایران ایجاد کرد. هرچند این روند پیش از آن در پرتو منافع و دشمن مشترک در میان قبایل مختلف آریایی پدیدار شده بود، با این حال، این مناسبات با قرار گرفتن در یک چهارچوب دینی، معانی وسیع‌تری یافت و این مبانی شکل گرفته، با ظهور هخامنشیان، در حوزه گسترده‌تری در حد جهان بشری تحقق یافت. بسیاری از آموزه‌هایی که در مکاتب مختلف فکری - فلسفی غربی وجود دارد، حاصل ظهور این دین جدید در تاریخ بشری است؛ دینی که با پیوند زدن منافع بنیادین جمعی با عالم الهی، نگرشی متفاوت را به نوع انسان و کل بشریت در جهان پایه‌گذاری کرد و آغازی برای ایده‌های مختلف «جهان وطنی» شد؛ ایده‌هایی که تحقق عملی‌اش را در حوزه تاریخ نگاری، وامدار مورخان متأثر از عصر هلنیسم هستیم.

واژه‌های کلیدی

خدا، دین، تاریخ‌نگری، تاریخ جهانی، وحدت، زردشت
پژوهش‌های تاریخی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار تاریخ و تمدن‌های دنیای باستان دانشگاه اصفهان

** کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران

۱. مقدمه

متعدد و آیین‌های گوناگون بود که نتیجه آن در نزاع‌های دائمی میان دسته‌ها و اقوام مختلف این سرزمین جلوه‌گر می‌شد. این خود، حاصل جغرافیای فلات ایران بود. از قله‌های مرتفع و سرزمین‌های کوهستانی گرفته تا دشت‌های وسیع و کویرهای پهناور، آشکارا تفرق و جدایی را میان اقوام آن باعث شده بود (فرای، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۵). در معتقدات زروانی، که باوری تأثیرگذار در ایران باستان بود، کوه‌ها از یاوران و آفریدگان اهریمن هستند که میان مردم و سرزمین‌ها جدایی افکنده و مانع رفت و آمد و به یک زبان سخن گفتن و تفاهم مردم شده‌اند و به همین جهت، در رستاخیز از میان می‌روند تا تفاهم میان مردم میسر شود (رضی، ۱۳۸۴: ۲۵۰).

این مردمان بنا بر تجربه دریافته بودند که زندگی زیر نظر حاکمیت یک نفر با ساختاری امنیت‌بخش، به مراتب از زندگی در یک سرزمین با زورگویان محلی رجحان دارد (شعبانی، ۱۳۸۵: ۲۵۲-۲۵۴). هیچ چیز به اندازه جنگ‌های داخلی میان مدعیان قدرت ویرانگر نبوده است. دینکرد بر این باور است که فرمانروایی هزارساله ضحاک از یک روز بی‌شهریاری بهتر است (دینکرد سوم، کرده ۲۷۳). از این رو، جایگاه شاه دارای نوعی قداست معنوی شد تا مردم بتوانند بر آنچه طبیعت و جغرافیا بر آنان تحمیل می‌کرد، ایستادگی کنند. بویس معتقد است که مفهوم «شاه شاهان» در شرق و نزد آریاییان شرقی به وجود آمده بود و ایرانی‌ها و هندوان نه تنها درباره مفهوم شاه سنتی اشتراک داشته‌اند، بلکه درباره شاه بزرگ یا شاه شاهان نیز صاحب اتفاق عقیده بوده‌اند. طبق نظر او، قبایل هندی و آریایی بدون داشتن چنین رهبران متنفذی هرگز نمی‌توانستند حملات صحرائشینان را تاب آورند (بویس، ۱۳۷۴: ۱۸).

این نظام فکری، پیش از زردشت به وجود آمده بود؛ اما با ظهور زردشت، این ساختار طبیعی ایجاد شده، در

مفهوم جهانی شدن، یکی از مهم‌ترین موضوع‌هایی است که امروزه ملت‌های مختلف و به‌ویژه ملل متمدن و صاحب تاریخ و فرهنگ کهن را به خود مشغول داشته است. ظاهراً این موضوعی نیست که امروزه و تحت تأثیر رسانه‌های جمعی و ارتباطات پر دامنه دنیای حاضر به وجود آمده باشد. آنچه از بنیادهای فکری آن برمی‌آید، دارای ویژگی‌هایی است که سرچشمه‌های تاریخی برای آن قابل تصور است. هرچند جلوه‌های این تفکر را در حوزه «تاریخ‌نگاری» متعلق به دوران هلنیسم و متأثر از مکتب رواقی می‌دانند، با وجود این، یک بررسی بی‌طرفانه در مبانی اندیشه‌های آنان می‌تواند تأثیرپذیری متفکران این مکتب فلسفی را از مفاهیم شرقی و به‌خصوص آرای ایرانیان دوران هخامنشی نشان دهد. گرچه آثار درخور توجهی در حوزه «تاریخ‌نگاری» که بیانگر وجود چنین تفکری باشد، از دوره هخامنشی در دست نیست، با این حال، برخی گزارش‌های مورخان یونانی و همچنین، آثار باستانی بر جای مانده از دوران هخامنشی می‌تواند نوعی ساختار حاکم بر تفکر فرمانروایان ایرانی آن دوران را در این خصوص نشان دهد. می‌دانیم که این شاهنشاهی توانسته بود به مدت بیش از دو قرن، پهنه وسیعی از سرزمین‌های شناخته شده و متمدن دنیای باستان را تحت اداره خود درآورد. بی‌شک، بدون وجود تفکری «انسان‌گرایانه» و ارزش‌گذار بر دستاوردها و فرهنگ انسانی، این شاهنشاهی نمی‌توانست مدت زیادی دوام آورد؛ زیرا این تلقی از جهان و جامعه انسانی رابطه و پیوستگی ژرفی با تعریفی دارد که هر مکتب از انسان جایگاه او در جهان عرضه می‌دارد.

۲. بحث

۱.۲. مبانی شکل‌گیری یک نگاه جهان‌شمول در تفکر ایرانی
جامعه ایران پیش از زردشت، جامعه‌ای متکثر با خدایان

اهورامزدا را یاری می‌دهد و در مقابل کسانی که با آن‌ها سرستیز دارند، می‌ایستد (یسنا، هات ۴۶، بند ۱۸). وظیفه او تلاش برای آبادانی و ساختن جهانی نو است (یسنا، هات ۴۶، بند ۱۹). او می‌باید دشمن کسانی باشد که جهان را گرفتار خشم و آزار کرده و جهانیان را همواره به ناله و زاری درآورده‌اند و در پرتو «اشه» برای پیشرفت و آبادانی نکوشیده‌اند (یسنا، هات ۴۴، بند ۲۰). در این دیدگاه، معنای هویت، معنایی درونی و قومی نبود؛ بلکه نگاه به بیرون و نگرشی جهانی را ارائه می‌کرد که در آن هویت‌ها بر اساس خصلت‌ها و خلق و خوها بنیان می‌گرفت: خصلت ویرانگری و خصلت آبادگری. این نگرش دینی به مقوله سیاست بعدها با تشدید دوگانه‌باوری دین‌آموزان زردشتی و پیوند با عوامل غیردینی برخاسته از شرایط زندگی در ایران، جایگاهی والا و مقدس برای پادشاه به عنوان رهبر نیروهای زمینی علیه عناصر شر به وجود آورد و بخش جدایی‌ناپذیر سنت و اعتقاد دینی ایران باستان قرار گرفت. در واقع، آنچه به تحکیم نظریه پادشاهی در ایران کمک کرد و آن را استوار داشت، هم جغرافیا و هم آموزه‌های مذهبی بود؛ یعنی واقعیت و آرمان مذهبی در این اندیشه سیاسی به هم آمیخته شده بود. در این دیدگاه، پادشاه نمونه زمینی اهورامزدا تلقی شده بود که وظایفی را که اهورامزدا در جهان مینوی عهده‌دار بود، می‌بایست انجام دهد (دینکرد سوم، کرده ۲۸۹). برجسته‌ترین وظیفه پادشاه، حمایت از خیر و منع نیروهای شر از صدمه رساندن به ساحت حیات مادی بشری و تلاش در رونق و آبادانی آن بوده است. به عبارت دیگر، شاه باید حکومتی ایجاد کند که مردمان در پناه آن بتوانند با آرامش زندگی کنند و مظاهر زندگی مادی را گسترش دهند. قلمرو وی خرد و راستی و خیر است و جلوه آن می‌بایست گسترش قانون در جهان و رفاه و بهروزی ناشی از آن

یک نظام جهان‌بینی دینی جدیدی قرار گرفت و معنا و مفاهیم آن تغییر کرد. واژه «خشتره و تیریه» به معنای «شهریاری آرمانی» است که صفت اهورامزدا در گاهان و یکی از امشاسپندان در دین زردشتی است و آشکارا نشان‌دهنده آشنا بودن مردمان زمان زردشت با مفهوم «شهریاری» است. بنا بر حماسه‌های ایرانی، نخستین تشکیلات بزرگ یک‌دست سیاسی آریایی در سرزمین ایران، سلسله پادشاهان کیانی یا کویان شرق است که مناطق زیادی از شرق ایران را کنترل می‌کردند. دوران پادشاهی کیخسرو، که در اوستا با لقب «متحد کننده کشورها» شناخته می‌شود - آخرین دوره بزرگی این سلسله است و در دوره‌های بعدی سرزمین‌های مشرق تحت اطاعت شاهان کوچکی درآمد که همگی عنوان «گوی» داشتند و یکی از آنان «گوی ویشتاسپ» بود (کریستن سن، ۱۳۸۱: ۵۱). با ظهور زردشت و از میان رفتن اعتقاد و باور چندخدایی، زمینه جدیدی برای وحدت بخشیدن به مردمان ایجاد شد. ایمان آوردن ویشتاسپ به زردشت، آغاز دوره جدیدی در تفکر سیاسی ایرانی بود که پس از او تا اواخر دوره ساسانی ادامه یافت. عبدالحسین زرین‌کوب می‌نویسد: «در حقیقت، ممکن است این وحدت‌گرایی که در مورد خدایان، در تعلیم زردشت حاصل شده است، تا حدی زمینه را برای وحدت ایران شرقی و غربی و هم که خصوصاً به وسیله کوروش تحقق یافت، فراهم کرده باشد» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۵۹).^۱

در این جهان‌بینی جدید، پادشاه مقامی شایسته و درخور در مبارزه با عوامل تباه‌کننده زندگی مردمان یافت. در واقع آیین زردشتی در این زمان پیوند عمیقی با مقوله سیاست و حکومت پیدا کرد و این پیوند را تا انتهای حیات فکری - عقیدتی خود در جهان ادامه داد. آرزوی زردشت، داشتن فرمانروایی خوب و نیک‌کردار و دانشور بود (یسنا، هات ۴۸، بند ۵) که پیروان نیک

باشد (کرین بروک، ۱۳۸۴: ۱۰۴). همان‌گونه که «آشه» صورت کیهانی قانون اهورایی است، قانون زمینی نیز باید تقلیدی از حقیقت باشد و نظام و آیین‌های اجتماعی جلوه‌ای از آن نظام الهی به شمار رود (رضایی راد، ۱۳۸۴: ۱۱۵). این تقلید از اهورامزدا، در حقیقت روشی برای تحقق ایده‌های آرمانی در جهان انسانی بود. پادشاه باید جهان را به سمت آبادانی، نیرومندی، آرامش و رفاه همگانی رهبری نماید؛ آثار عینی و واقعی عملی که سازندگی یا ویرانگری‌اش برای مردمان ملموس باشد، چنانکه میزان فره‌مندی یک پادشاه نیز در نتیجه تقویت عناصر حیات و محقق کردن اراده اهورامزدا در جهان مادی سنجیده می‌شد. در کتاب دینکرد آمده است که شهریار سرآمد دیگر شهریاران، دارنده بیشترین اندازه از فره یزدانی و خرد خدادادی است؛ به‌گونه‌ای که آبادانی و زندگی تهی از رنج مردم و همه‌گونه نیکی را برای مردم دربردارد (دینکرد سوم، کرده ۲۳۶). اینجاست که نیچه، فیلسوف آلمانی، این طرز تلقی ایرانیان را ستایش می‌کند و افسوس می‌خورد که چرا به جای رومیان، ایرانیان بر یونان چیره نشدند؛ زیرا وی بر این باور است که این ارزشمندی زندگی «این جهانی» از نگاه ایرانیان، در برابر آن دید متافیزیک یونانی قرار می‌گیرد که با افلاطون، هستی زبَر زمانی حقیقی را در برابر هستی مجازی گذرا یا زمانمند قرار می‌دهد؛ به این معنا که متافیزیک یونانی از راه جذب فلسفه نوافلاطونی، که در روم پرورده شد، در الهیات مسیحی، به دست آباء کلیسا، بنیاد نظری مسیحیتی را شکل داد که در مقام دین مسکینان، زندگانی گذرای زمینی را به نام «پادشاهی جاودانه آسمان» رد می‌کرد و با نگرش آخرت‌اندیش و زمان‌گریز و دید هیچ‌انگارانه آن نسبت به زندگانی زمینی، نگرش مثبت یا «آری‌گوی» پیشینیان به زندگی را به نگرش منفی بدل می‌کرد. از این رو، ایرانیان را به خاطر همین اندیشیدن

به حیات مادی و به تاریخ در تمامیت آن می‌ستود (آشوری، دانشنامه ایرانیکا).

آنچه حیات مادی و رونق زندگی مردم را تداوم می‌بخشد، قانونمداری و عمل به باورهای بود که آسایش همگانی را تعهد می‌نمود. در این ساختار، قانونمداری رکن اصلی ثبات و قدرتمندی این پادشاهی‌ها بود؛^۲ به گونه‌ای که این الزام قانونی شامل خود پادشاه و اطرافیان او نیز می‌شد (کخ، ۱۳۸۰: ۳۴۶). به همین دلیل، این نوع پادشاهی در واقع نمی‌توانست خصلت‌های استبدادی برخی حکومت‌های ایرانی را دارا باشد. استبداد در معنای قانون‌گریزی آن بیشتر مربوط به برخی دولت‌هایی در ایران است که ساختار شهری جامعه ایرانی را به بافتی قبیله‌ای دگرگون ساختند و بیشتر دارای سرچشمه‌ای از آسیای مرکزی بودند؛ زیرا مفهوم پادشاهی با کارکردهای مخصوص به خود، تنها در ساختار فکری زردشتی معنا و مفهوم داشت و زمانی که این ساختار فکری از هم گسسته شد، عرصه فرمانروایی ایران نیز هیچ‌گاه نتوانست الگوهای پیشین را بازتولید کند. عمر کم‌دوام سلسله‌های حکومتگر ایران گویای آن است. مفهوم «سلطان» نیز نتوانست جایگزین اثربخشی برای مفهوم «پادشاهی» در ایران باستان باشد؛ زیرا مفهوم پادشاهی در ایران باستان پیوستگی جدایی‌ناپذیری با مبانی فکری زردشتی داشت و منبعث از چهارچوب جغرافیای خاص ایران بود. دینکرد به عنوان دانشنامه مزدیسنا، به این تفکر که معتقد است حتی بیداد ستمگرانه شاه نیز برخاسته از حکمتی خدایی است، تاخته است (دینکرد سوم، کرده ۲۱۶ و همچنین، کرده ۹۶). اصطلاحی که در ایران باستان برای فرمانروایان مستبد و تبهکار اطلاق می‌شود، «ساستا» است. ساستا نام دیوی است از تابعان اهریمن و چون اهریمن خلق و خوی ویرانگری دارد، جبار مستبد نیز که رویه فرمانروایی او از این سنخ

طبیعی ارتباط دره‌ها را لازم نمی‌کرد و بنابراین، اجتماعات موجود در آن‌ها در انزوای نسبی رشد یافتند (سنگاری، ۱۳۸۳، ۱۶۲-۱۶۳). یونانی‌ها از روی آگاهی دولت - شهر را نیافریدند؛ بلکه در آن زاده شدند و با آن رشد یافتند. از نظر یک یونانی شکل دولت - شهر حکومت به همان اندازه دولت ملی سده بیستم برای شهروندان امروزی، طبیعی بود؛ اما همین دولت - شهرها سرانجام به یک چیز نامناسب از نظر تاریخی مبدل شدند (Glantz, 1968: 112)؛ زیرا نتوانستند در برابر حمله‌های خونریز امپراتوری‌ها ایستادگی کنند. سپاهیان مقدونیه به رهبری فیلیپ و اسکندر بر یونان مسلط شدند و پس از آن رومیان فراتاختند و یونان را به صورت یکی از استان‌های روم درآوردند. اگرچه یونانی‌ها بارها کوشیدند فدراسیون‌های کارآمدی میان دولت - شهرها تشکیل دهند، چندان موفق نشدند؛ زیرا ذهنیت مبتنی بر دولت - شهر مانع مؤثر اتحاد بود (عالم، ۱۳۸۴: ۵).

ایرانیان نیز که در سرزمینی با تنوع ساختار جغرافیایی می‌زیستند، با این حال توانسته بودند بر سختی‌هایی که محیط جغرافیایی و گستردگی فلات ایران به آنان تحمیل می‌کرد، فائق آیند و دولت‌های نیرومندی را تشکیل دهند. دولت‌هایی که توانستند در برهه‌ای از تاریخ باستان بر بخش پهناوری از جهان شناخته شده آن زمان، فرمانروایی داشته باشند و تأثیرات شگرفی از خود باقی بگذارند. اصولاً شناخت علت تداوم این فرمانروایی‌ها بدون در نظر گرفتن مبانی عقیدتی و فکری پشتوانه آن، کاری عبث و بیهوده است. این توانایی، بی‌شک حاصل دیدگاه‌ها و طرز تلقی نوینی بود که در جهان باستان در میان ملل مختلف تازگی داشت. این مطلب را آشکارا از زبان گزنوفون، فیلسوف و مورخ یونانی می‌توان برداشت کرد. وی می‌گوید:

«کوروش بر طبق سنن و قوانین و آداب ایرانی رشد و

باشد، منشأیی اهریمنی دارد (فره و شی، ۱۳۴۶: ۳۹۶). این دیدگاهی بود که در صدد سازندگی و آبادانی جهان و مقابله با خوی نابودگر و تخریبگر اهریمنی و به تقلید از نمونه خدایی خویش بود. نابودی یا حداقل تضعیف کردن عناصر شر و پاک گردانیدن عرصه حیات از نشانه‌های او، فلسفه تلاش و کوشندگی را در ایران باستان آشکار می‌سازد. آرمانی که تنها با پیوستن فره پادشاهی و فره بهدینی در پایان تاریخ محقق می‌شود (زهر، ۱۳۷۷: ۹۵؛ هینلز، ۱۳۸۶: ۱۵۸). از این روست که در اندیشه دینی ایران باستان، ضحاک، افراسیاب و اسکندر، چهره‌هایی اهریمنی تلقی شده‌اند؛ زیرا کارکرد آنها که با ویرانگری و نابودی همراه بوده است، تقلیدی از عملکرد اهریمن در ساختار نظام آفرینش است (مینوی خرد، پرسش ۱۴ و ۳۱).

۲.۲. شاهنشاهی هخامنشی و شکل‌گیری مفهوم جهان

انسانی

این برداشت از موضوع حکومت‌داری، این امکان را برای ایرانیان باستان فراهم می‌ساخت تا بتوانند حاکمیت خود را بر سرزمین‌های وسیع و قلمروهای گسترده اعمال کنند. این تفسیری برون‌گرایانه از مفهوم انسان و جامعه انسانی با آنچه یونانیان آن زمان برداشت می‌کردند، متفاوت بود. ساختار سیاسی یونان - با تأکید بر مفهوم «دولت شهر» - هیچ‌گاه نتوانست الگوی مناسبی برای جوامع پیشامدرن باشد؛ زیرا مهم‌ترین رکن زندگی برای جوامع گذشته که موضوع امنیت بود، با الگوهای دولت - شهری ثبات و پایداری طولانی مدتی نداشت (De Romilly, 2004: 303).

در رشد دولت - شهرهای یونان باستان، جغرافیا عامل تعیین‌کننده‌ای بود. سرزمین یونان، به علت وجود کوه‌ها، دریاچه‌های فراوان و دریا، به دره‌های دور از هم تقسیم شده بود. ساکنان این دره‌ها همه امکانات زندگی را برای خود فراهم آورده بودند. چنین موقعیت

پرورش یافت. این آداب در عصری که غالب سرزمین‌ها به خیر عامه توجهی نداشتند، بیشتر معطوف به خیر عامه و مصالح مملکتی بود.» (گزنفون، ۱۳۸۶: ۶).

پیش از هخامنشیان، اندیشه ایجاد یک امپراتوری جهانی، توسط آشوری‌های تأثیرگرفته از اکدی‌ها، تا حدودی به وجود آمده بود. این چشمگیرترین عقیده‌ای بود که آشوری‌ها از اکدی‌ها به ارث برده بودند. این اندیشه، ریشه در نیایش خدای سین یا ماه داشت (Bottéro, ۲۰۰۲: ۱۸۸). ماه، به عکس خدایان گوناگون ملی، الگوی یک خدای بین‌المللی بود. او در همه جا مرئی بود، و در هر کجا که سامی‌ها حضور داشتند، پرستش می‌شد و معبدی داشت (مجیدزاده، ۱۳۸۸: ۱۴۱). با این حال، این خدا نیز نتوانسته بود خود را بسان خدای بزرگ همه ملت‌ها درآورد و تغییری در رویکرد آشوری‌ها نسبت به ملل مفتوحه داشته باشد؛ حتی وابستگی او به شهر حران نیز خصلت بین‌المللی آن را محدود ساخته بود. نگرش جهانی، تابعی از خصلت خدایانی بود که در تنگنای باورهای قوم و قبیله خاصی محصور نمی‌شدند و همه اقوام و ملت‌ها را بسان یک واحد انسانی در نظر می‌آوردند.

این موضوع با جامعه آشوری که خدایان متعددی داشت و هر خدا حامی شهر یا منطقه‌ای بود، معنا پیدا نمی‌کرد. خصائل آشوریان و رفتار آن‌ها با ملت‌های دیگر نیز نمی‌توانست حاکی از پابندی ایشان به ارج نهادن به فرهنگ‌ها و خدایان ملل دیگر باشد. یهودیان، از روی انتقام‌جویی، از نینوا به نام «شهر خونریز آکنده از دروغ و دزدی» یاد می‌کردند (ویل دورانت، ۱۳۷۶: ۳۳۳). جنگ برای آن مردم غالباً بیش از صلح فایده داشت؛ با غنای جنگی و اسیران و بندگانی که از این راه به دست می‌آمد، پایتخت ثروتمندتر و خدمتگزاران مردم فراوان‌تر می‌شد. به همین جهت، در تاریخ آشور بیشتر سخن از شهرهایی است که غارت شد و

دهکده‌ها و مزارعی که به صورت ویرانه و بی‌حاصل درآمد (ویل دورانت، ۱۳۷۶: ۳۲۱؛ زرین کوب، ۱۳۹۰: ۷۱). این با طرز تلقی ایرانیان از موضوع حکومت و وظایف پادشاهان به طور کل متفاوت بود. اساساً مشروعیت سنت پادشاهی در ایران باستان به آبادانی جهان است. توجه به احیای بناهای عمومی از فضائل پادشاه به شمار می‌آمد. شاه بنا به وظیفه شاهی اش خود را موظف می‌دانست که در بهبودی شهرها و افزایش شکوه و آسایش آن‌ها همت گمارد (بروسیوس، ۱۳۸۸: ۱۰۲). در متن پهلوی «شهرستان‌های ایران» در حدود پنجاه شهر را نام می‌برد که توسط پادشاهان اساطیری ایران ساخته شده است (عریان، ۱۳۷۱: ۶۴). ساخت پاسارگاد توسط کوروش و پارسه توسط داریوش نمونه‌های عینی به جا مانده از آن دوران است. کوروش و داریوش نگرش جهانی خود را با ساخت کاخ‌هایشان به وضوح نشان می‌دهند. همان‌گونه که کاخ‌هایشان توسط همه ملل ساخته شده است، شاهنشاهی آن‌ها نیز شاهنشاهی سنت‌ها و آداب و رسوم همه ملل است. کوروش در منشور خود پیروزی‌اش را زمانی مورد تأیید خدایان می‌داند که با رهایی مردمان از سختی و ارزانی کردن شادی به آنان و بزرگداشت آداب و رسومشان همراه باشد. اتفاقاً این را وی پس از تأیید او از سوی خدایان می‌آورد. او می‌گوید:

«مردوک) او را بدون جنگ و نبرد به سوی شوانه (بابل) وارد کرد. او شهرش، بابل را از سختی رهایی داد. او (مردوک) نبونئید، شاهی را که از او نمی‌هراسید، در دستش (دست کوروش) نهاد. همه مردم تبتیر (بابل)، تمامی سرزمین‌های سومر و اکد، بزرگان و فرمانداران در برابرش کرنش کردند و بر پاهایش بوسه زدند، از پادشاهی او شادمان گشتند (و) چهره‌هایشان درخشان شد. (مردوک) سروری که با یاری اش به مردمان زندگی بخشید (و) آن که همه را از سختی و دشواری

آورد. ارتباط اقتصادی هخامنشیان با بابلیان و رونق تجارتخانه‌های بابلی پس از این واقعه نشان از اهمیت‌دادن به حیات مادی و مظاهر آن دارد(ن.ک: میرزایی، ۱۳۹۲: ۸۰). او از صلح همگانی به عنوان هدف پادشاهی‌اش می‌گوید. پادشاهی که هر کس بر اساس اعتقاد و آداب و رسوم آن محترم شمرده شود و سرزمین‌هایشان مورد هتک حرمت قرار نگیرد. او پس از این که از اقدامات خود در بازگرداندن خدایان و مردمان به جایگاه‌هایشان سخن می‌گوید، می‌آورد:

«من همه سرزمین‌ها را در صلح قرار دادم»(رزمجو، ۱۳۸۹: بند۳۶).

این هدف تحولات تاریخی است که از نگاه کوروش می‌بایست تحقق یابد. باوری که تمدن‌سازی و آبادانی را به عنوان نتیجه آن به دنبال دارد. در ادامه، وی در تأیید این موضوع می‌گوید:

«در پی استوار کردن دیوار ایمنگور- انلیل، دیوار بزرگ بابل برآمدم، دیواری از آجر پخته، در کنار خندقی که شاه پیشین ساخته بود؛ ولی ساختنش را به پایان[نبرده بود]— کار آن را[من...به پایان بردم]....که[شهر را از بیرون برنگرفته بود]، که هیچ شاهی پیش از من (با) کارگران به بیگاری[گرفته شده سرزمینش در] شوانه(بابل) نساخته بود. (آن را)[با قیر] و آجر پخته از نو برپا کردم و[ساختنش را به پایان رساندم]....[دروازه‌های بزرگ از چوب سدر] با روکش مفرغین، من همه آن درها را با آستانه[ها] و قطعات مسی[کار گذاردم]»(رزمجو، ۱۳۸۹: بند‌های ۳۸-۴۲)

کوروش در لوای این جملات، آرمانی را مدنظر داشته است که تحقق آن شامل همه انسان‌ها خواهد شد. او به دنبال صلح و آرامشی ابدی همراه با شادی و بدون دشواری برای همه جهانیان بوده است. او همه انسان‌ها را بدون در نظر گرفتن قوم و قبیله‌ای خاص، ارج نهاده است و جهانی این‌چنینی را برای همگان آرزو داشته

رهانید، آنان او را به شادی ستایش کردند و نامش را ستودند»(رزمجو، ۱۳۸۹: بندهای ۱۷-۱۸-۱۹؛ ارفعی، ۱۳۸۹: ۴۵-۵۱)

در این جا به واژگانی برمی‌خوریم که همه، نشان حیات و زندگی است. از نگاه کوروش، پادشاه دادگر که مورد تأیید الهی است، باید شادی را برای مردمان ارزانی کند و ایشان را از سختی و دشواری برهاند. فلسفه پادشاهی دادگر در ایران باستان در همین چند بند از منشور کوروش پیداست. بیهوده نیست که ما در تقویم ایران باستان شاهد انبوهی از جشن‌های مختلف هستیم. از نگاه کوروش، خدایان برای انسان‌ها شادی و حیات را می‌خواهند. از این رو، پادشاه می‌بایست تحقق بخش این خواست خدایان باشد. خدایان نیز وی را یاری رسانده، دشمنانش را در مقابل او خوار و زیون می‌سازند. نابودی دشمنان که شادی و آرامش را از مردم ستانده‌اند، نشانی از تأیید الهی است. او پس از این که به توجیه مشروعیت خویش می‌پردازد، چگونگی حاکمیت خود را با جملاتی تشریح و خود را معرفی می‌کند. آرامش و امنیت نکته‌ای است که در عبارات کوروش می‌توان از آن فهمید. او می‌گوید:

«سپاهیان گسترده‌ام با آرامش درون بابل گام برمی‌داشتند. نگذاشتم کسی در همه[سومر و] اكد هراس آفرین باشد. در پی امنیت[شهر] بابل و همه جایگاه‌های مقدسش بودم. برای مردم بابل...که برخلاف خواست[خدایان] یوغی بر آنان نهاده شده بود که شایسته‌شان نبود، خستگی‌هایشان را تسکین دادم (و) از بندها(؟) رهایشان کردم، مردوک، سرور بزرگ، از رفتار[نیک من] شادمان گشت»(رزمجو ۱۳۸۹: بندهای ۲۴-۲۶).

او با تمام توانش در پی گستردن امنیت و آرامش برای مردمان است. در واقع، پادشاه دادگر و آرمانی می‌بایست سرزندگی و پویایی را برای مردمان به ارمغان

است. مسلم است که این خصلت خدای وی بوده است؛ خدایی که لطف و عنایتش همه انسان‌ها را شامل می‌شد و از شکل و محتوای یک خدای قبیله‌ای یا محلی به یک خدای جهانی تبدیل شده بود. هخامنشیان بر اساس همین اصل، جامعه بشری را در یک کل واحد به هم پیوسته، قرار داده بودند؛ ایده‌ای که پیش از آن در میان ملل باستان وجود نداشت و با ظهور شاهنشاهی هخامنشی است که این ارزش‌ها با بنیادهای زردشتی‌اش در پهنه‌ای وسیع از جهان گسترش پیدا کرد. کافی است متن منشور کوروش را با متن سنگ نوشته آشور بانی‌پال، پادشاه آشوری که حکایت از تصرف شهر شوش از سوی وی است، مقایسه کرد (مجیدزاده، ۱۳۸۸: ۲۳۶). می‌توان گفت ایده‌پردازی‌های کوروش در چگونگی حکومت‌داری، در زمان داریوش به منصفه ظهور رسید. البته، این بار نه با اقتدار معنوی کوروش؛ بلکه با قدرت اراده داریوش بود که پهنه وسیع شاهنشاهی هخامنشی رنگ آسایش و امنیت را به خود دید. وی در کتیبه‌اش عنایت اهورمزدا را شامل پادشاهی می‌داند که از صفات خاصی برخوردار باشد. او می‌گوید:

«از آن جهت اهورمزدا مرا یاری کرد و خدایان دیگری که هستند، که بی‌وفا نبودم، دراز دست (ستمگر) نبودم، نه من، نه دودمانم. موافق حق رفتار کردیم؛ نه به ضعیف، نه به توانا زور ورزیدم» (DB، ستون ۴: بند ۱۳).

خدای داریوش از اراده او در عینیت بخشیدن به این نظم حمایت می‌کند؛ از این روست که او پیروز می‌شود و در نبردهایش دشمنانی را که دروغ و شورش را پیشه خود ساخته‌اند، نابود می‌سازد. کسانی که دشمن داریوش هستند بر اساس کتیبه او در بیستون نه تنها شورش‌اند؛ بلکه دست به تخریب و ویرانگری می‌زنند. داریوش خود می‌گوید معابدی را که گئوماته مغ خراب کرده بود، از نو می‌سازد و مردم را در جاهایشان استوار

می‌سازد (DB، ستون ۱: بند ۱۴). به احتمال، این مورد آخر به اغتشاش طبقاتی اشاره دارد که داریوش به عنوان مظهر اراده الهی آن را احیا می‌نماید؛ آن چیزی که در اندیشه سیاسی زردشتی از آن با عنوان «داد» یاد می‌شود. زرت معتقد است داریوش از گرایش پیروی می‌کند که در سرتاسر تاریخ زردشتی‌گری جاری و ساری است. با بازسازی، با کار سازنده و ثمربخش، خدا را خشنود می‌سازد. با چنین کاری او از فعالیت خلاق خداوند تقلید و پیروی می‌کند، اشه (ارته) ثمربخش است و دروغ را ویران می‌سازد (زرت، ۱۳۷۵: ۲۳۵؛ مجتبیایی، ۱۳۴۴: ۱۲۱). این تهاجمی که از سوی دشمنان وی صورت می‌گیرد، علیه «داد» و قانونی است که در قالب رابطه‌ای کیهانی تفسیر می‌شود. او وظیفه دارد که حکومتی با راستی و داد در پیروی از قانون داشته باشد تا اجحافی به مردمان وارد نشود و برای تحقق این ایده (ایده مبارزه با ویرانگری به عنوان ثمره دروغ) باید به عمران و آبادانی جهان پردازد؛ قانون جدید بر بنیاد راستی و آبادانی و آرامش جهانی است. از نگاه او خداوند چنین اراده کرده است که انسان کامیاب شود و با شادی زیست کند (Dse و Dsf):

بند ۱). داریوش برای اجرایی کردن باورهای خود در پهنه شاهنشاهی‌اش دست به اقدامات و اصلاحاتی زد تا بتواند آیین داد را به بهترین نحو محقق سازد. او با وجود محدودیت‌های فراوان که در توان جوامع کشاورزی دنیای باستان بود، تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا زندگانی بهتر و آرامتر زیر نظر قانونی جهانی را به ارمغان آورد. کخ می‌نویسد:

«از بررسی دقیق لوح‌های دیوانی تخت جمشید نتیجه می‌گیریم که داریوش واقعاً هم با مسائل مردم ناتوان همراه بوده است. این لوح‌ها می‌گوید که در نظام او حتی کودکان خردسال از پوشش خدمات اجتماعی بهره می‌گرفته‌اند، دستمزد کارگران بر اساس نظام

ویژگی‌های قومی تک‌تک کشورها مورد توجه قرار می‌گرفت و چنین بود که قوانین شاهی در هر یک از این کشورها پرداختی متفاوت داشت. این شرایط به ویژه رعایت دین‌های گوناگون ملت‌های امپراتوری را شامل می‌شد. با وجود اعتقاد استوار شاه به اهورامزدا که جانمایه تمامی رفتارها و قوانین وی است، مردم امپراتوری اجازه داشتند خدایان قدیم خود را ستایش و نیایش کنند. یهودیان در معبدسازی اورشلیم حمایت می‌شدند (Bottéro, ۲۰۰۲: ۲۳۳). حقوق خدایان بومی یونانیان و مخصوصاً آپولون که طرف احترام داریوش بود، رعایت می‌شد؛ حتی در زمان ستیز میان ایران و یونان، خدایان یونان مورد تعرض قرار نمی‌گرفتند (کخ، ۱۳۸۰: ۳۷۴). همه برگزیدگان بابلی و مصری می‌پذیرفتند که شاهان هخامنشی را شاه خود بدانند؛ اما خدمت به آنان را به نام سنن و ارزش‌های بابلی و مصری می‌پذیرفتند؛ به عبارت دیگر، شاه بزرگ متعهد می‌شد که برگزیدگان محلی را با امتیازاتشان احیا کند تا به سنن و سرزمین آن‌ها آسیبی وارد نیاید (بریان، ۱۳۸۶: ۳۷۴).

این همکاری و هماهنگی ملت‌های گوناگون شاهنشاهی هخامنشی جلوه‌ای ویژه در هنر هخامنشی داشت. این هنر مجموعه‌ای از تمامی اقوام ساکن در این امپراتوری، حتی اقوامی را که در نواحی شرقی و دوردست بودند نیز شامل می‌شد. زیباترین آثار هنری و خلاق‌ترین هنرمندان را به مرکز شاهنشاهی می‌آوردند و در این مرکز از هم‌امیزی همه عناصر، هنری نو با پرداختی نو و مستقل پدید می‌آمد. تحت تأثیر مستقیم شاه و دربار، هنر هخامنشی آفریده شد و بازتاب و جلوه این هنر بار دیگر به قلمرو تمام امپراتوری پرتو افکند. دستاورد هنری همه ملت‌های شاهنشاهی به صورت هدایا، که نمونه‌های هنری محسوب می‌شدند، به مرکز قدرت شاهنشاهی بازمی‌گشت، برآورد و

منضبط مهارت و سن طبقه‌بندی می‌شده، مادران از مرخصی و حقوق زایمان و نیز «حق اولاد» استفاده می‌کرده‌اند. دستمزد کارگرانی که دریافت اندکی داشتند، با جیره‌های ویژه ترمیم می‌شد تا گذران زندگی‌شان آسوده‌تر شود. فوق‌العاده «سختی کار» و «بیماری» پرداخت می‌شد، حقوق زن و مرد برابر بود و زنان امکان داشتند کار نیمه وقت انتخاب کنند، تا از عهده وظایفی که در خانه به خاطر خانواده داشتند، برآیند» (کخ، ۱۳۸۰: ۳۴۶).

ثنویت میان «اشه» و «دروغ» به همان روشنی و وضوح که در گاهان زردشت وارد شده است، در کتیبه‌های داریوش نیز انعکاس می‌یابد. از نگاه برخی محققان، تفکری که شالوده کتیبه‌های داریوش را تشکیل می‌دهد، همان باور نهفته در زردشتی‌گری نخستین است که در آن داریوش این ستیز کیهانی را (میان اهورامزدا و اهریمن) تنها آن‌گونه که در امپراتوری‌اش متجلی می‌سازد، می‌بیند (ن. ک به زرن، ۱۳۷۵: ۲۳۲). کاری که پادشاهان هخامنشی به دنبال آن بودند، تحقق وحدت بشری در جهت سازندگی و آبادانی جهان بود. عملی که با آموزه‌های مذهبی ایشان هماهنگی کامل داشت. کتیبه داریوش که صحبت از ساختن کاخ شوش است، تابلویی زیبا از همکاری همه ملل در سازندگی و پیش بردگی این جهانی است (نک. Dsf). هخامنشیان از ساختارهای موجود در فرهنگ ملت‌های مختلف به مثابه بردار و رسانه‌ای در جهت تحقق بخشیدن به این اراده جهانی خود استفاده می‌کردند. از این رو، خود را به صورت ادامه دهندگان فرهنگ‌های مختلف نشان می‌دادند تا ویرانگران آن. ایشان با قوانین و عادات و علائق و حساسیت‌های مردم تمام کشورهای زیر فرمانروایی خود آشنا می‌شدند، گاه در آن تصرفاتی می‌کردند و بار دیگر به نام قانون شاه به کشورهای اصلی باز می‌گرداندند. در این تصرفات همواره

ارزیابی می‌شد، عناصر ماندنی آن در هم می‌تنید و سپس از این مرکز بار دیگر به سوی هدیه‌کنندگان باز می‌گشت. بروسیوس بر این باور است که نقوش کاخ‌های شاهان هخامنشی از زمان داریوش اول به بعد، به طور سنجیده‌ای از سنت خاور نزدیک فاصله می‌گیرد و شاه را همچون فرمانروایی صلح دوست به تصویر می‌کشد (بروسیوس، ۱۳۸۸: ۶۰)؛ حتی می‌توان در حوزه تاریخ‌نگاری نیز به شواهدی هر چند اندک در این زمینه اشاره کرد. هرودوت به ما گزارش می‌دهد که ایرانیان روایتی متفاوت از ریشه‌درگیری‌های اقوام آسیایی با یونانیان را ارائه می‌کرده‌اند که با روایت سایر ملل متفاوت بود (هرودوت، ۱۳۹۳: بندهای ۲-۱: ۳۵-۳۶). این آگاهی از رویدادهای سایر ملل و علل اختلافات و نزاع‌های میان آنان بدون داشتن اطلاعاتی تاریخی در این خصوص میسر نبود. در «کتاب عزرا» اشاره می‌کند که عده‌ای از دشمنان بنی‌اسرائیل با ساخت دیوار و معبد اورشلیم که به دستور کوروش در حال ساخت بود، مخالفت می‌کنند و نامه‌ای به اردشیر اول، پادشاه هخامنشی می‌نویسند و او را از خطرهای ساختن دیوار آگاه می‌سازند و می‌گویند:

«استدعا داریم دستور فرمایید در این مورد کتاب تاریخ نیاکانتان را بررسی نمایید تا معلوم گردد که در قرون گذشته در این شهر چه شورش‌هایی برپا گشته است» (کتاب عزرا، باب ۴).

می‌توان حدس زد که در دفاتر شاهی دربار هخامنشی، نه تنها از تاریخ پادشاهان ایران؛ بلکه از تاریخ پادشاهان سرزمین‌ها و اقوام و ملل دیگر نیز اسنادی موجود بوده است (کتاب عزرا، باب ۴)؛ حتی گزارش‌هایی که مأموران حکومتی ارائه می‌کرده‌اند، صورت مکتوب و مفصل آن در بایگانی‌های سلطنتی موجود بوده است. به موجب روایت هرودوت، داریوش یک دریانورد یونانی به نام اسکولتس را مأمور کرد تا از مصب رود

سند در دریا به یک مسافرت تحقیقاتی دست بزند و در سواحل آن حدود، از مکران تا عربستان، کرانه‌های دریا را مطالعه نماید. گزارش این دریانورد درباره آنچه در این سفر بر وی معلوم شد، به صورت کتابی باقی ماند. از کتاب سیاست ارسطو برمی‌آید که لااقل تا زمان این فیلسوف، این کتاب موجود بوده است (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۵۲). مسلماً این گونه گزارش‌ها درباره ملل مختلف امپراتوری، به خط و زبان کاتبان درباری در این بایگانی‌ها نگهداری می‌شده است تا در صورت نیاز از این اطلاعات در اداره بهتر سرزمین‌های مفتوحه استفاده شود. ظاهراً دیودور سیسیلی نویسنده «کتابخانه تاریخی» کهن‌ترین تاریخ جهانی موجود را نوشته است (دیودور سیسیلی، ۱۳۸۴: ۹۶؛ رحمانیان، ۱۳۸۵: ۱۸۳). به باور نگارنده، منابع مورخانی که دیودور سیسیلی از آنان نقل قول می‌کند و شرحی از تاریخ و فرهنگ و آداب و رسوم اقوام مختلف ارائه می‌دهد، می‌تواند از منابع هخامنشی اخذ شده باشد؛ برای مثال، مهم‌ترین منبع دیودور در نگارش کتاب دوم، پرسیکای کتسیاس است و ما می‌دانیم که کتسیاس کتاب خود را بر اساس اسناد و مدارک تاریخی دربار هخامنشی نوشته بود و جالب این که نوع اطلاعاتی که از این نوشته‌ها برمی‌آید، نشان می‌دهد که در دربار هخامنشی روایت‌های مختلفی از پادشاهان و دولت‌هایی که در آسیا حکمرانی کرده‌اند، وجود داشته است (دیودور سیسیلی، ۱۳۸۴: ۳۳). همچنین، نویسنده منبع کتاب اول به نام هکاته ابدری و نویسنده اصلی منبع کتاب‌های یازدهم تا شانزدهم، افوروس بوده است و هر دوی این مورخان از شهروندان یونانی شاهنشاهی هخامنشی به شمار می‌رفتند. این موضوع در مورد برخی دیگر از نویسندگان این منابع نیز می‌تواند صادق باشد (دیودور سیسیلی، ۱۳۸۴: ۱۴-۷۹)؛ حتی کارکردهایی که بارتون با پیروی از نظر جاکوبی از منظر دیودور درباره تاریخ

برمی‌شمارد، بی‌شبهت به تعبیر کوروش بزرگ از تاریخ نیست که گزنوفون آن را روایت کرده است (دیودور سیسیلی، ۱۳۸۴: ۴۸؛ گزنوفون، ۱۳۸۶: ۲۷۰). کارکرد اخلاقی از رویدادهای تاریخی و مثبت‌گرایی که دیودور در فلسفه تاریخ مقدمه کتابش اشاره می‌کند نیز وجوه اشتراک فراوانی با تاریخ‌نگری ایرانیان باستان دارد (دیودور سیسیلی، ۱۳۸۴: ۹۳). یک مقایسه اجمالی میان این نوشته‌ها با مطالب منشور کوروش بزرگ و متن کتیبه بیستون، می‌تواند راهنمای خوبی در این زمینه باشد.

واضح است که هخامنشیان برای اداره قلمرو وسیع خود نیاز داشتند از دستاوردهای ملل دیگر در زمینه دستگاه دیوان‌سالاری استفاده کنند. وجود کاتبان بابلی و عیلامی و حتی مصری و یونانی می‌توانست ایشان را از سنت ثبت وقایع که در تمدن‌های پیشین وجود داشت، آگاه سازد. می‌توان انگاشت بخش زیادی از موضوع‌ها و اطلاعاتی که در روایت‌های توراتی و کتاب‌های مورخان یونانی، رومی و ارمنی به جا مانده است، به صورت مفصل در دربار هخامنشی موجود بوده است. با بررسی متون تاریخی مورخان عهد باستان می‌توان تصویری از نوع و چگونگی مطالب بخشی از این بایگانی‌ها را مشخص ساخت. شباهت روایت هرودوت با متن کتیبه بیستون خود شاهدی بر این مدعاست (علی‌یف، ۱۳۸۸: ۲۹).

ظهور باور «تک‌خدایی» توسط هخامنشیان، معنای تاریخ و تاریخ‌نگاری را نیز دگرگون ساخت. تاریخ دیگر روایت پراکنده و گسسته ملت‌های گوناگون در پهنه شاهنشاهی نبود؛ بلکه تاریخ از یک وحدانیتی برخوردار شد که در پرتو اراده الهی به سوی یک هدف متعالی در حرکت بود. این هدف همان صلح و سعادت بشری بود که به واسطه تلاش و کوششی باورمندانه در جهت تقویت عناصر حیات و آبادانی حاصل می‌شد. از این رو، تاریخ معنای عمومی پیدا کرد و زمینه را برای

ظهور اندیشه‌های «جهان‌وطنی» ایجاد کرد. اگر امروز ما سند محکم دال بر تاریخ‌نویسی و به خصوص تاریخ‌نویسی در حد یک «تاریخ جهانی» در ایران عهد هخامنشی در دست نداریم، دلیلی نیست بر این که در این دوره تاریخ‌نویسی وجود نداشته است. ما اکنون می‌دانیم که بدون شک ذهنیت ثبت رویدادها و شناخت اقوام و ملل مختلف، وجود داشته و اگر اثری بزرگ در این خصوص یافت نشده، باید دلایلش را بیشتر در عوامل دیگر جستجو کرد.

۳،۲. تأثیر اندیشه‌های جهانی ایرانیان بر سایر ملل

آموزه‌های ایرانی در عرصه فکری و نظری نیز آثار شگفت‌آوری بر ذهن و روح مردمان باستان بر جای گذاشت. تلقی یک جامعه بشری با یک خدا و مطلقیت قدرت‌ش، ادیان و مکاتب فکری دیگر را از چهارچوب تنگ‌نظرانه و قومی و قبیله‌ای بیرون آورد و افقی جهانی را پیش چشم آنان قرار داد. با آن‌که ظاهراً در خاور نزدیک آن دوره، انبوهی از اندیشه‌های مصری، بابلی، فنیقی، یونانی، آناتولی و هندی رواج داشته‌است، می‌توان رای داد که دیانت زردشتی بهره‌مند از نیرومندی آیینی و اصالت ژرف و برخوردار از پشتیبانی قدرت شاهنشاهی، توانست همانند هجوم موج بهاری سبب تغییر و تحول دیدگاه‌های اقوام فراوان شود (Mills, ۱۹۰۵: ۴۳۸). در واقع، آیین یهود از زمان هخامنشیان از پوسته سنت‌های کهن خویش بیرون می‌آید و با جذب بسیاری از باورهای بنیادین آیین زردشتی، زمینه را برای پیدایش آیین جدید فراهم می‌سازد. در زمان هخامنشیان در میان یهودیان بابل گروه‌های مختلف مذهبی بودند که اعتقاد و باور به خدایان دیگر، جدا از یهوه، داشتند؛ ولی دسته‌ای نیز حضور داشتند که تنها یهوه را به عنوان خدای بزرگ خود پرستش می‌کردند. این دسته از یهودیان از زمان اشعای ثانی با حاکمان ایرانی خود روابط بسیار گرم و

صمیمانه داشتند. اشعیا که خود یکی از تنها «یهوه‌پرستان» بود، آمدن کوروش را به عنوان نجات دهنده بشارت داده بود (Smith, ۱۹۷۱: ۲۸). با انتخاب نحمیا - که یکی از نزدیکان پادشاه ایران بود - به فرمانداری اورشلیم از سوی اردشیر هخامنشی، وی موفق شد در بابل و فلسطین پیروان بیشتری از «تنها یهوه‌پرستان» پروراند تا آن که به صورت کیش رسمی ساکنان آن سرزمین درآمد و از آن زمان به بعد می‌توان کیش آنان را «یهودیگری» خواند. می‌گویند اگر نحمیایی پیدا نشده بود، همان کیش پرستش یهوه، به عنوان خدایی در میان دیگر خدایان، دین اکثریت کنیسه روندگان یهودیان آواره شده می‌ماند. بویس در این باره می‌نویسد:

«جنبه‌های ملی و سیاسی و ادعای ارضی یهودیگری... به عنوان یک مساله واقعی، ساخته و پرداخته دست نحمیاست. او بود که توانست برای کیش یهودیگری خصیصه دوگانگی را که هم مذهبی محلی باشد و هم دینی جهانی - فراهم آورد؛ خصیصه‌ای که سبب شد یهودیه پانصد سال دوام آورد و علی‌رغم نتایج وحشتناک، باز هم دوام داشته باشد» (بویس، ۱۳۷۵: ۲۷۷) این مطالب و به خصوص مواردی که یهودیت از باورهای زردشتی اخذ کرد، ماهیت این دین را به کلی دگرگون ساخت و از آن دینی نیرومند با آموزه‌های کلیدی پرورانید (دوشن گیمن، ۱۳۸۷: ۱۴۱-۱۶۴؛ ۱۳۸۵: ۳۲۷-۳۳۴؛ بویس، ۱۳۷۵: ۲۷۶-۲۸۵). از آمیزش و امتزاج برخی تعالیم این دو آیین بزرگ در دوره هخامنشیان بود که بعدها مسیحیت از درون آن بیرون آمد و پیامی جهانی را شعار خویش قرار داد. باور به نجات بخش پایان تاریخ یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های دین زردشتی بود. آنچه از مفهوم «رهاننده» در اوستای متأخر پدید آمد، متأثر از آرای خود زردشت بود که ابداع کننده آن بود و پس از او صورت تکامل یافته‌تری به خود گرفت. این موعود زردشتی را که با لقب

«سوشیانس» او را خطاب می‌کنند، «آستوت اِرت» به معنای «تجسم راستی» است. او از نطفه زردشت و توسط مادری باکره، که هنگام شستشو در دریاچه کیانسه، آن نطفه را به خود جذب کرده است، زاده می‌شود. وی آخرین انسان و پایان‌دهنده به تاریخ است. اوست که جهان را به سمت نبرد فرجامین میان آفریدگان اهورامزدا و اهریمن رهبری می‌کند و با شکست قوای اهریمنی، زمان و تاریخ به انتهای خود رسیده و به زمان بیکران یا ابدیت پیوند می‌خورد (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۵-۷۱). به باور دوشن گیمن، مسیحیت این نظریه را که سرنوشت جهان تابعی از یک طرح کلی است و از پایانی به پایانی دیگر جریان دارد، از مفاهیم یهودی و ایرانی اخذ و آن را جایگزین مفهوم یونانی بازگشت دائمی کرده است (دوشن گیمن، ۱۳۸۵: ۹۲). کیش مهرپرستی نیز، که دینی گسترده در امپراتوری روم شد، مفهوم زمان خطی و تأکید بر رستگاری فردی و کیهانی را از کیش زردشتی داشت (بویس، ۱۳۸۶: ۱۲۹).^۳ کیشی که مسیحیت تصور خدای رهایی‌بخش را که جسمیت می‌یابد، از آن برداشت کرده بود (Widengren, ۱۹۵۵: ۱۰۵). این باور در دوره هخامنشیان شیوع داشته و از زمره آن تعالیم زردشت است که ژرفترین اثرها را بر ملل تابعه شاهنشاهی گذاشته بود (بویس، ۱۳۷۵: ۳۴۸).

با وجود این، گسترش تأثیرات جهانی باورهای دینی ایران به شرق محدود نشد؛ بلکه حضور هخامنشیان و پیش از آن مادها در آسیای صغیر در مجاورت یونانیان، باعث تحولی شگرف در ذهن و روح یونانیان شد و آغازی شد برای پیدایش اندیشه‌های فلسفی که از شهر میلئوس، که تحت حاکمیت هخامنشیان بود، سر برآورده بود. تالس (Tales)، آناکسیمندر (Anaximander)، آناکسیمنس (Anaximenes)، هراکلیتوس (Heraclitus) و دموکریتوس

داشتند و ارتباط عمیقی که سقراط با این خدا داشت، بحث مفصلی می‌طلبد. این ایده‌ها در میان باورهای شرک‌آلود یونانیان تازگی داشت. از این رو، سقراط در یونان با مخالفان زیادی مواجه شد. افلاطون و ارسطو و دیگر فلاسفه یونان باستان نیز کمابیش تحت تأثیر این آرا و عقاید قرار گرفته بودند. بیگر می‌گوید:

« هواخواهی آکادمی از زردشت به سرمستی رسیده بود. همانند کشف مجدد فلسفه هند، از طریق و توسط شوپنهاور، خودآگاهی تاریخی مکتب به اوج رسیده بود. می‌دیدند اندیشه‌های افلاطون را مبنی بر این که نیکی، اصلی جهانی و خدایی است، پیامبری ایرانی، چندین هزار سال پیش برای مردم مشرق بازگو کرده بود» (Jaeger, ۱۹۴۸: ۱۳۳-۱۳۸؛ بنونیست، ۱۳۸۶: ۹-۱۰؛ پانوسی، ۱۳۵۶: ۹-۴۸)

اینکه فلسفه یونان زمانی زاده و بالنده شد که هخامنشیان و پارسیان به همسایگی آنان رسیده بودند، یک تصادف و اتفاق نبود. هرچند اندیشه فلسفی یونانی به علت جنگ‌های ایران و یونان و خودکفایی مکتب استدلال‌گرایانش تغییر جهت داده، درونگرا می‌شود و به هضم آنچه کسب کرده بود، می‌پردازد، با این حال، این باورها اثر خود را در تغییر نگرش یونانیان بر جای گذاشت و چشم‌انداز نگاه آن‌ها را وسیع‌تر ساخت. به باور کارشناسان، هجوم فرهنگی ایرانیان به دنیای ذهنی یونانیان، در سال‌های ۵۰۰ تا ۴۸۰ پ. م. سبب گسترش و توسعه ذهنی یونان، در آن سویی شد که واقعاً مؤثر بوده است. نفوذ فرهنگ ایرانی سبب شد تا ذهن یونانی، از قید و بند محیط تنگ و بسته اطراف آدمی‌رهایی یابد و آنان را رهنمون شد تا درباره بی‌نهایت واقع در فراسوی آسمان قابل رؤیت، و ژرفای زیر پایه زمین بیندیشند؛ درباره آن حیات و زندگی تفکر کنند که با زهدان آغاز نمی‌شود و با گور پایان نمی‌یافت. بر اثر این نفوذ فرهنگی ایران بود که یونانیان

(Democritus) حکمای یونانی‌اند که مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر آموزه‌های زردشتی قرار گرفته بودند (بویس، ۱۳۷۵: ۲۲۶-۲۳۸). این فلاسفه کوشیدند اساس دیگری در تبیین پدیده‌های طبیعی بنیان گذارند و کثرت‌پنداری را به وحدتی بنیادین تحویل دهند (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۴۷). این آغاز جان‌شینی تبیین علی به جای تبیین اسطوره‌ای و خارج از نظام طبیعی بود. آنچه فلاسفه اولیه میل‌توس را به یکدیگر مربوط می‌سازد، توجه و کنجکاوی آنان نسبت به کیهان‌شناسی و چگونگی پیدایش هستی و آفرینش گیتی است و این رشته اندیشه‌ها دقیقاً همان موضوع‌هایی هستند که عمیقاً مورد توجه روحانیون کیش کهن ایرانیان کافر و سپس موبدان زردشتی بوده است. بعدها نگرش فلسفه توحیدی سقراط نیز حکایت از این ورود عنصر بیگانه در ساختار فکر یونانی است. سقراط به خدایی عقیده داشت که عقل متعالی بود، نظم جهان را در قبضه خویش داشت و در عین حال خالق انسان بود. گاتری می‌نویسد:

« او هم لفظ خدا را به کار می‌برد و هم واژه «خدایان» را؛ ولی تمایزش به «خدا» بیشتر است؛ و قبلاً دیدیم که در مقابل خدایان پایین‌تر، از خدای متعالی سخن می‌گوید که مهار کل عالم به دست اوست. اعتقاد اصیل او به خدایان متکثر عامه احتمالاً به این صورت بوده است که آن‌ها را تجلیات گوناگون یک روح متعالی می‌دانسته است. موضع اکثر متفکران آن زمان همین بوده است، و ظاهراً استعمال بالسویه «خدا»، «خدایان» و «ذات الهی» از ویژگی‌های آن دوره بوده است (گاتری، ۱۳۷۶: ۲۸۴).

شباهت این مفاهیم با تعابیر زردشتی درباره خدا، امشاسپندان و ایزدان به حدی است که جای هیچ‌گونه شکی باقی نمی‌گذارد که سقراط نیز تحت تأثیر مفاهیمی بوده که ریشه‌های ایرانی داشته است. ارج و احترامی که هخامنشیان نسبت به خدای آپولو در یونان

فراگرفتند که سرنوشت نیکان و متقیان از سرانجام ستمکاران و گناهکاران جدا خواهد بود که روان سعادت‌مند به سوی روشنایی آسمانی پرواز خواهد کرد؛ که خداوند خردمند است؛ که جهان ماده را می‌توان با زبان عناصر اساسی و معدود، تجزیه و تحلیل کرد؛ که در فراسوی محسوسات و ملموسات و در ماورای زمان، نیز عالمی وجود دارد. برای دانش فلسفه باستان، همه این‌ها، انگاره‌های بسیار گرانبها و پایدار بودند. این‌ها هدایایی بودند که مغان ایرانی به ارمغان آورده بودند» (west, ۱۹۷۱:۲۴۱).

هرچند گستردگی و تأثیر اندیشه‌های ایرانی بر سایر ملل به وحدت دینی منجر نشد و در حدّ نوعی همزیستی ادیان باقی ماند؛ با این حال، بر اثر گسترش زبان یونانی در میان دولت‌های پس از شاهنشاهی هخامنشی و نقل و انتقالات داده‌های فکری در میان آن‌ها، زمینه را برای ظهور ادیانی فراهم ساخت که پیامی جهانی را برای همه انسان‌ها به ارمغان آورده بود (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۰۹-۳۱۱). شاید اگر شاهنشاهی هخامنشی مدتی بیشتر ادامه حیات می‌داد، ما شاهد نوعی وحدت دینی و فکری در گستره این امپراتوری بودیم. هلنیسم بعدها میراث‌دار این نگرش جهانی شد؛ نگرشی که با ایده‌های بنیانگذاران شاهنشاهی هخامنشی معنا و مفهوم می‌یافت، نه با فرمانروایی زودگذر اسکندر یا دولت‌هایی که از دل این فتوحات به وجود آمدند.

۴.۲. اندیشه جهانی رواقیون و مبانی ایرانی آن

گفته می‌شود تصور کل جهان به سان یک واحد تاریخی، تصویری رواقی است که آن نیز محصول دوره هلنیستی است و هلنیسم تصور تاریخ جهان را خلق کرد (کالینگ وود، ۱۳۸۵: ۴۶)؛ ولی در حقیقت، تاریخ جهانی با آن نگرش الهی، در ابتدا با شاهنشاهی هخامنشی و توسط کوروش آغاز شد و میراث آنها

بعدها به اسکندر، به عنوان پیرو راه هخامنشیان و دوران هلنیستی رسید (رحمانیان، ۱۳۸۵: ۱۸۳). هر چند فاتحان مقدونی نیز به علت زندگی اجتماعی و بافت فکری خاص خودشان نتوانستند همه انسان‌ها را بسان یک کل واحد در نظر بگیرند و ساختار پیشین را احیا نمایند. آنچه بیش از همه تصور رواقی را از مفهوم جهان بشری به وجود آورد، جهان‌گشایی اسکندر و در نتیجه آن، تغییر نگاه یونانیان نسبت به مفهوم دولت - شهر و جامعه انسانی بود. جنگ‌های داخلی و سلطه مقدونیه بر دولت - شهرهای یونانی، فلسفه وجودی این ساختارهای سیاسی را دستخوش تغییر کرده بود. یونانیان علت وجودی جدیدی جستجو می‌کردند. این کوشش آشکارا نشان می‌داد که شیوه پیشین زندگی را باید کنار گذاشت یا نفی کرد و فلسفه جدیدی رواج داد. این فلسفه باید با واقعیات زندگی نو هماهنگ می‌شد، و پیش از هر چیز جامعه سیاسی جدید و بزرگتر را به رسمیت می‌شناخت و نظریه دیگری درباره فرد یا انسان سیاسی که اینک خارج از دولت - شهر می‌زیست، ارائه می‌داد (عالم، ۱۳۸۴: ۱۷۲). نتیجه فتوحات مقدونی جوان، حضور حداکثری یونانیان در جوامع شرقی و آشنایی نزدیک با آنان بود؛ در حالی که ایرانیان قرن‌ها پیش از اسکندر با اقوام و ملل گوناگون پهنه شاهنشاهی مراودات نزدیک داشتند و به لزوم ایجاد یک جامعه جهانی پی برده بودند و تحقق بخشی به آن قبل از وی عملی شده بود. اسکندر، تنها به ایجاد حکومتی امید داشت که از او به عنوان ادامه دهنده راه هخامنشیان یاد شود. شاید به همین علت باشد که بر پایه آخرین پژوهش‌ها، از وی به عنوان آخرین پادشاه هخامنشی یاد می‌شود و پایان این عصر را نه مرگ داریوش سوم در ۳۳۱ پیش از میلاد؛ بلکه مرگ اسکندر در ۳۲۴ پ.م قلمداد می‌کنند.^۶ هر چند این موضوع برای وی و جانشینانش در حدّ یک رؤیا باقی ماند.

عبدالاحسین زرین کوب می‌نویسد:

«سال‌های پایانی عمر قطعاً برای او (اسکندر) این نکته را روشن کرده بود که بین رؤیای ایجاد یک امپراتوری جهانی با توفیق اداره آن تفاوت بسیار است و بی‌شک، همین نکته بود که او را به شیوه حکومت کوروشی که وی گه‌گاه در او به چشم یک سرمشق یا یک رقیب می‌نگریست، علاقه‌مند کرد. طرح اختلاط نژادها و ایجاد برادری جهانی اگر در واقع بیش از حد یک شعار سیاسی یا یک مصلحت وقت، ذهن او را به خود مشغول داشته بود، صورت تازه‌ای از تسامح کوروشی بود و نطق آپیس و ضیافت شوش نیز که مقدمات همین طرح اختلاط و برادری و شاید نیز تجلی تمام وجود آن بود، در واقع، از توجه اسکندر به سیاست کوروشی حکایت می‌کرد» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۵۶)

مسئله ویرانگری‌ها و کشتارهای وی نمی‌توانست از او در ذهن ملت‌ها منادی وحدت بشری بسازد. ادبیات پایان تاریخی زردشتی که در دوره پس از او از گستردگی زیادی برخوردار شد، شاهدی بر این ماجراست (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۲۷). مهم‌تر این که بنمایه‌های اندیشه رواقی نیز خاستگاه‌هایی ایرانی داشت. آن‌ها به نوعی ثنویت فعل و انفعال در شناخت از «واقعیت» قائل بودند؛ با این تفاوت که آن را مادی تلقی می‌کردند و هر دو را در قالب یک کل واحد قرار می‌دادند. از نگاه آن‌ها اصل فعال، عقل درونی یا خدا بود. زیبایی طبیعی یا غایت در طبیعت نشانه وجود یک اصل فکر در جهان؛ یعنی خدا به شمار می‌آمد که به عنایت و مشیت خود همه چیز را برای انسان مرتب کرده است. شگفت‌آورتر این که ایشان به پیروی از هراکلیتوس، فیلسوف میلئوسی، تجلی خدا را در جهان مانند ایرانیان در عنصر «آتش» می‌دیدند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۴۵). بویس می‌نویسد:

«هراکلیتوس می‌آموخت که «خدا» همان «خرد» است؛

خردی که می‌خواهد و در ضمن نمی‌خواهد با اسم «زئوس» خوانده شود. معنای این گفته آن که صاحب خصوصیات سنتی؛ ولی شایسته زئوس است و از ویژگی‌های ناشایست «زئوس» بری است. خرد یکی است، و آگاه بر آن دانشی که همه چیز را در گیتی فرمان می‌دهد. خرد، بی‌وقفه و شب و روز، آدمیان را مراقب است. این تأکید بر ترصد پیوسته نیروی الهی از آدمی در یونان امری نوین بود. همانندی‌های این باور، با اعتقاد به اهورمزدايي عقل کل، چنان چشمگیر است که نیازی به تأکید ندارد» (بویس، ۱۳۷۵: ۲۳۵).

رواقیون بنا بر همین تعبیر بود که قائل شدند هر انسانی صاحب قوه عقل است و بخشی از آن عقل کل در وجود هر انسانی به ودیعت نهاده شده است و از آنجا که سرزمین خاصی برای عقل کل وجود ندارد، انسان‌ها نیز صاحب یک قانون و یک وطن هستند. انسان عاقل شهروند جهان است، نه شهروند این یا آن کشور خاص و از این رو، تقسیم بشر به کشورهای متخاصم و متنازع باطل و بی‌معنی است (برن، ۱۳۵۶: ۱۵۸-۱۶۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۵۹). در تفکر زردشتی نیز «خرد» بخشی از تشخیص و ماهیت الهی را تشکیل می‌دهد. در متون پهلوی، خرد تقریباً با اندیشه نیک (وهومنه) گاهان مطابق است، که به عنوان اصلی کیهانی شناخته می‌شود و میان خداوند و انسان مشترک است؛ یعنی هم خرد ناب آفریده خداوند است و هم خردی که در ذهن مردمان نهاده شده است. خود زردشت در گاهان از خردش به عنوان بخشی از خرد و اندیشه الهی یاد می‌کند (یسنه، هات ۳۱: بند ۱۱). در مینوی خرد می‌خوانیم:

«آفریدگار بسیار نیک این مخلوقات را به خرد آفرید و آنان را به خرد نگه می‌دارد و به سبب افزار (قدرت) خرد که سودبخش‌ترین است، آنان را پایدار و بی‌دشمن، به جاودانگی همیشگی، از آن خود کند.»

(مینوی خرد: ۱۷) یا در جای دیگر می‌گوید:

«گفتند که از همه نیکی‌هایی که به مردمان می‌رسد، خرد بهتر است؛ زیرا که گیتی را به نیروی خرد می‌توان اداره کرد و مینو را هم به نیروی خرد می‌توان از آن خود کرد. این نیز پیداست که اورمزد این آفریدگان در گیتی را به خرد غریزی آفریده است و اداره گیتی و مینو به خرد است» (مینوی خرد: ۱۸-۱۹)

به لحاظ معنایی نیز، این واژه معادل دقیق واژه یونانی «*Nous*» است که در برگرفته دو جنبه «خرد» و «عقل سلیم» است (زئر، ۱۳۷۵: ۴۸۱)؛ خردی که در هر انسانی وجود دارد و موجب آگاهی از خود و حب ذات می‌شود؛ چیزی که برای انسان امری طبیعی است و با بسط این عشق طبیعی است که آدمی می‌رود تا دیگران را نیز دوست بدارد. او بدخواه هیچ کس نخواهد شد و برای همگان خیر و خوبی آرزو می‌کند، در حالی که از رنج و زحمت بر خود آگاه است. او همچنان آرزو می‌کند که دیگران را به جان بخرد. شادی چیزی نیست که آدمی تنها از آن بهره‌مند شود؛ بلکه عملی است جمعی، که تمامی انسان‌ها برای سهم شدن در آن فراخوانده می‌شوند. پادشاهان هخامنشی بر این باور بودند که شادی از طرف اهورامزدا برای همه انسان‌ها آفریده شده است. از این رو، وحدت نوع بشر در باور زردشتی به اصلی بنیادین برای مقابله با تهاجم اهریمن و دفاع از ساحت اهورامزدا تبدیل شده است. این اتحاد جهانی، اتحادی برادرانه است و تا نابودی دروغ ادامه خواهد یافت؛ زیرا همه از یک پدر آفریده شده‌اند و باید همدیگر را از خود به حساب آورند.^۷ در متنی می‌خوانیم:

«زمانی که بشر بر اساس عشقی متقابل به وحدت دست می‌یابد، دیوان از این که بتواند به آدمی لطمه و آسیب وارد سازند، نومید می‌شوند، و نه این که قادر می‌شوند تا تفرقه خود را به وحدت تبدیل نمایند. در فرشکرد،

کل نوع بشر به گونه‌ای مستحکم و تغییرناپذیر و بر اساس عشقی متقابل به هم خواهد پیوست و این بدان معنی خواهد بود که دیوان از این که قدرت یافته تا بر آدمی آسیب وارد سازند، کاملاً نومید خواهند شد. آن‌ها نابود خواهند شد و از این که دوباره گرد هم آیند و برای توطئه‌چینی علیه مخلوقات اهرمزد به مشورت پردازند، بازداشته خواهند شد. آنگاه یک شادی عالمگیر و ابدی برای کل آفرینش پدیدار می‌شود و دیگر ترس و وحشتی نخواهد بود» (زئر، ۱۳۸۵: ۴۶۶).

همبستگی نژادی انسانی که نهایتاً دروغ را نابود خواهد ساخت، در پرتو کیش زردشتی و در پایان تاریخ متحقق خواهد شد و همگان به این دین اعتراف و اقرار خواهند کرد. آن‌ها متحد در پشت سر سوشیانس، ناجی که اهرمزد امر فرشکرد را به او می‌سپارد، حرکت خواهند کرد.

با این تعبیر، می‌توان نتیجه گرفت که باور رواقی نیز در اصول خود بیشتر وامدار شرق و اندیشه‌های جاری در آن بوده است. تنها عملی که دولت‌های هلنیستی در دوره‌ای موفق به انجام آن شدند، ایجاد زمینه‌هایی برای رواج زبان یونانی در میان طبقات بالای شهری سرزمین‌های واقع در گستره شاهنشاهی هخامنشی بود که سبب سهولت ارتباط میان ساکنان این سرزمین‌ها شد و تعامل فرهنگی و فکری را میان ملل مختلف، که پیش از آن شکل گرفته بود، سرعت بخشید که این نیز به غنی‌تر شدن و جهانی‌تر شدن آموزه‌های پیشین انجامید. ظهور ادیان جهانی پس از آن، نشانی از آمیختگی این باورها و عقاید بود. چنین بود که یونان در حوالی سال‌های تولد مسیح، زمینه‌هایی آماده برای پذیرش آیین جدیدی داشت که پیام‌آور صلح و دوستی و همبستگی بشری باشد.^۸ این موضوع از ارکان آموزه‌های دینی بود که پس از آن در این گستره از جهان به وجود آمده بود. میترائیسم، مسیحیت و

هخامنشیان را از نمونه‌های پیشینی خود متمایز می‌ساخت، یکی در گستره وسیع این شاهنشاهی و دیگری در توجه به انسان و نقش وی در رویدادآفرینی و حرکت و پویایی در جهت ساخت جهانی بهتر و آبادتر بود. از این رو، مفهوم انسان در این تلقی نه به مثابه ابزاری مطلقاً بی‌اراده در دست خدایان یا الهگان تلقی می‌شد؛ بلکه انسان در این جهان یار و یاور خداوند در تحقق یک جهانی عاری از رنگ ویرانی و نابودی و وحشت و ناامنی به شمار می‌رفت. بر همین اساس، مفهوم انسانی از قالب نگرش‌های تنگ‌نظرانه و محدود و غالباً قومی و قبیله‌ای فراتر رفت و بستر یک جریان کلی از همه انسان‌ها با رویکردی دینی را فراهم ساخت. در این جریان بود که ادیان الهی و مکاتب فلسفی زمینه‌ای پیدا کردند تا بعد اندیشه جهانی‌سازی را در تفکرات خود بسط و گسترش بیشتری دهند و از دل این اندیشه‌های فلسفی بود که مفهوم «تاریخ جهانی» در تاریخ‌نگاری مورخان یونانی - رومی در دوره‌های متأخرتر آن شکل گرفت.

پی‌نوشت

۱- در باب زردشتی بودن یا نبودن هخامنشیان میان ایران‌شناسان بزرگ دنیا بحث‌های فراوانی شده است و هر یک با دلایل و استناداتی به دنبال اثبات دیدگاه خود برآمده‌اند. آنچه اسباب این مجادلات را در این حوزه فراهم کرده، یکی در نبود منبعی موثق در اثبات زردشتی بودن هخامنشیان و دیگری در وجود برخی نشانه‌های باستان‌شناسی در رد یا تایید این دیدگاه است. عده‌ای هخامنشیان را زردشتی‌مزدایی می‌دانند و برخی معتقدند که از دوران داریوش بزرگ، هخامنشیان زردشتی شده‌اند. برخی هخامنشیان را پیرو دینی نزدیک به دین زردشت و دین آنان را شکل ویژه‌ای از مزدابرسی معرفی می‌کنند. عده‌ای نیز بر این باورند که دین پارس‌ها، دین قدیم ایرانیان پیش از زردشت است و با یشت‌ها و ریگ ودا مطابقت دارد. از میان محققان افرادی نظیر بنونیست

مانویت وامدار این طرز تلقی بودند که پیش از آن در گستره شاهنشاهی ایرانیان شکل گرفته بود. ظاهراً آنچه باعث نشد ایرانیان هخامنشی بتوانند تاریخ‌نگارانی جهانی بسان مورخان دوره هلنیستی، مانند: تروگ پومپه (Pompeus Trogus)، پلین (Pliny) یا دیودور سیسیلی (Diodorus of Sicily) را پرورش دهند، نه در عدم اندیشه تاریخ جهانی؛ بلکه باید بیشتر در نابودی آثار مکتوب و مشکلات تکنیکی و ابزاری و همچنین، سلطه نگرش‌های طبقاتی و تقدیری بر نگاه تعالی‌جویانه ایرانیان، جستجو کرد. نگرش‌هایی که پس از آن با تقلیل ایده جهانی زردشت به نگرش قومی و قبیله‌ای توسط مغانش، روح آفرینشگری را از عرصه فکر و اندیشه جدا کرد و از آن در جهت مبارزه با مکاتب فکری دیگر استفاده کرد. با این حال اگر بپذیریم که تاریخ‌نگاری جهانی محصول دوران هلنیستی است، بی‌شک تصور واحد از جامعه بشری بسان یک واحد تاریخی محصول دوران هخامنشی است. بیهوده نبود که هگل (Hegel) فیلسوف آلمانی، ایران را خاستگاه اندیشه تاریخ جهانی می‌دانست (هگل، ۱۳۸۱: ۳۰۲).

۳. نتیجه

مفهوم جهانی شدن دارای پیشینه‌ای کهن و ریشه‌دار در گذشته‌های دور تاریخ بشری بوده که در هر دوره‌ای بنابر موقعیت‌ها و مشخصه‌های خود دارای ویژگی‌های خاص خود است. این که برخی این موضوع را حاصل کشورگشایی‌های رومیان و پیش از آن‌ها اسکندر مقدونی می‌دانند، جای بحث و بررسی دارد. با این حال، آنچه به نظر می‌رسد پیش از این‌ها مفهوم جهانی شدن را به معنای واقعی خود تحت لوای یک خدا، یک حکومت، و یک سرنوشت در دوره‌ای محقق ساخت، شاهنشاهی هخامنشی با آرمان‌های سیاسی و دینی انسان‌گرایانه‌تر و دنیوی‌تر آن بود. آنچه شاهنشاهی

ابزارهای نیرومندی برای اجرای قانونمداری در جهان اکنون است. آنچه در جامعه ایران باستان از آن مدنظر است، داشتن حداقلی از قانون در راستای اجرای ثبات سیاسی و نظم اجتماعی است.

۳- این نکته گفتنی است که مفهوم خطی زمان و تاریخ که در بینش تاریخی ادیان الهی مطرح بود، زمینه‌ای برای پیدایش مفهوم پیشرفت یا اندیشه ترقی فراهم آورد و این مفهوم نیز به نوبه خود در عصر جدید زمینه‌ساز رشد و گسترش مفهوم «تاریخ جهانی» شد (در این زمینه ن. ک. پولارد، ۱۳۵۴: ۲۰ و ۱۶۵؛ الیاده، ۱۳۶۵: فصل چهارم به بعد).

۴- البته، تأثیرات ایرانیان بر یونانیان به همین موارد محدود نشد. تبادلات اقتصادی، ذهنیت بسیاری از یونانیان را نسبت به ایران و جاذبه‌های آن دگرگون ساخته بود. مبادلات فرهنگی و به‌ویژه مبادلات در حوزه اندیشه سیاسی، نشان از تأثیرپذیری برخی از متفکران یونانی دارد. برای اطلاعات بیشتر ن. ک. ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۴۰؛ زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۲۸؛ ویژه اثر مهم مارگاریت میلر:

Athenes and Persia in ۵ Century B.C., M.C. Miller, Cambridge University Press, ۱۹۹۸.

۵- اشاره فریدون آدمیت درباره چرایی و چگونگی پیدایش مفهوم تاریخ جهانی در تاریخ نگری و تاریخ‌نگاری رومی قابل تأمل است: «تاریخ نویسی رومی در روش تحقیق و تعقل تاریخی فکر نوی نیابرد؛ اما از آنجا که مورخان رومی با جهان وسیع امپراتوری سروکار داشتند، طبعاً دامنه بحث تاریخی گسترش یافت، خاصه در متن تاریخ سیاسی. به همین جهت، اندیشه تاریخی رومی در قیاس تاریخ نویسی محدود آتی پیش رفت؛ به این معنی که مفهوم «تاریخ جهانی» را پدید آورد؛ گرچه نه به معنای صحیح تاریخ جهان شمول، بلکه در دایره تاریخ امپراتوری. نکته باریک آن‌که تصور تاریخ جهانی را جهان‌بینی خاص فلسفه رواقی به وجود نیابرد؛ بلکه زاده منطق تجربی کشورگشایی بود و آنچه در آن مستقیماً تأثیر داشت، فکر «رومی شدن» ایالات و متصرفات بود» (برای اطلاعات بیشتر در این خصوص ن. ک. آدمیت، ۱۳۷۵: ۲۳۸-۲۳۹).

۶- در این باره ر. ک. آخرین پژوهش صورت گرفته توسط هخامنشی شناس برجسته، پی‌یر بریان در دو اثرش:

Briant, P., Darius dans l'ombre Alexandre,

(Benvenist, ۱۳۸۶)، نیبرگ (Nyberg, ۱۳۸۳)، کریستن سن (Christensen, ۱۳۸۸)، ویدن گرن (Widengren, ۱۹۶۸) و کوپپر (Kuiper, ۱۹۶۰) معتقدند که هخامنشیان زردشتی نبوده‌اند. در مقابل، عده دیگری از محققان برآنند که هخامنشیان زردشتی بوده‌اند یا به شکل ویژه‌ای از دین زردشت باور داشته‌اند. از جمله این افراد، لومل (Lommel, ۱۹۳۰)، زنر (Zehner, ۱۳۸۵)، هرتسفلد (Herzfeld, ۱۹۴۷)، کای بار (k. barr, ۱۹۵۴)، دوشن گیمین (Duchesne Guillmin, ۱۳۸۵)، فرای (Frye, ۱۳۸۰) و بویس (Boyce, ۱۳۷۵) هستند. خلاصه‌ای از دیدگاه‌های مختلف را در این زمینه می‌توان در کتاب دین ایران باستان نوشته دوشن گیمین یافت. دکتر مجتبابی نیز در کتاب خود، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان به ذکر دلایلی مبنی بر زردشتی بودن هخامنشیان پرداخته که مقاله حاضر بر اساس این طرز تلقی نوشته شده است. افزون بر این که کتیبه «ضد دیو» خشایارشا خود زبان گویایی در برابر استدلالاتی است که منکر زردشتی بودن هخامنشیان هستند؛ زیرا به باور قریب به اتفاق زردشت شناسان، این زردشت بود که دیوان را از ساحت خدایی خود پایین آورد و آنان را در ردیف دشمنان اهوره مزدا قرار داد. مسلماً دیوستیزی خشایارشا سندی محکم دال بر زردشتی بودن هخامنشیان است. البته، برای نویسندگان مسلم است که زردشتی بودن هخامنشیان دقیقاً همان باورهای پاک و پیراسته گاهانی نیست. کیش هخامنشیان بیشتر به آموزه‌های یشت‌های اوستا شباهت دارد. گرچه این بخش نیز مایه در افکار و باورهای پیشازردشتی دارد، با این حال، می‌توان امتزاج و ترکیب آن‌ها را در قالب دیانت زردشتی مشاهده کرد که به باور نویسندگان می‌تواند بیانگر دیانت هخامنشیان باشد. در واقع، با این نظر اد. میر (Ed. Meyer) می‌توان همراه شد که می‌گوید: «برای یک ذهن بی‌طرف و بدون تعصب، پذیرش زردشتی بودن کوروش و داریوش حتمی است».

۲- بی‌شک، قانونمداری به معنای آنچه از مفهوم قانون، کارکردهای آن، ابزار اجرای قانون و کنترل بی‌قانونی، امروزه برداشت می‌شود، نبود. گسترش نظام‌های شهرنشینی، سرعت انتقال اطلاعات، پیشرفت وسائل و ابزارهای تکنیکی و رشد و گسترش ایده‌های آزادی خواهانه در جهان امروز،

سوم دینکرد(دفتر دوم)، یادداشت و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: نشر مهرآیین.

- آشوری، داریوش، نیچه و ایران، مندرج در دانشنامه ایرانیکا.

- ارفعی، عبدالمجید. (۱۳۸۹). فرمان کوروش بزرگ، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران.

- الیاده، میرچا. (۱۳۶۵). مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز: نشر نیما.

- بروسیوس، ماریا، (۱۳۸۸). ایران باستان، ترجمه عیسی عبدی، تهران: نشر ماهی.

- بریان، پی.یر. (۱۳۸۶). وحدت سیاسی و تعامل فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه ناهید فروغان، تهران: نشر اختران.

- برن، ژان. (۱۳۵۶). فلسفه رواقی، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: کتاب های سیمغ.

- بنونیست، امیل. (۱۳۸۶). دین ایرانی بر پایه متن های معتبر یونانی، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، تهران: نشر قطره، چاپ سوم.

- بویس، مری. (۱۳۸۶). زردشتیان، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: نشر ققنوس، چاپ نهم.

----- (۱۳۷۴). تاریخ کیش زردشت(اوائیل کار)، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: نشر توس.

----- (۱۳۷۵). تاریخ کیش زردشت (هخامنشیان)، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: نشر توس.

----- (۱۳۷۵). تاریخ کیش زردشت(پس از اسکندر گجسته)، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: نشر توس.

- بویس، مری، آلن ویلیامز، فیلیپ جی کرین بروک و جان هینلز. (۱۳۸۸). جستاری در فلسفه زردشتی (مجموعه مقالات)، ترجمه سعید زارع و دیگران، تهران: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب.

Fayard ۲۰۰۳;

Briant, P., Lettre ouverte à Alexandre le Grand, Actes Sud ۲۰۱۰.

۷- بر اساس باورهای زردشتی همه مردم جهان از یک پدر و مادر زاده شده‌اند (برای اطلاع از جزئیات ن.ک: بندهش، بخش نهم، بند ۱۰۰ تا ۱۰۷ و همچنین، درباره پیشینه این باور ن. ک: کریستن سن، ۱۳۸۶: ۷۱-۱۶۰).

۸- البته، سنت مسیحی تفاوت‌هایی با اندیشه رواقی دارد. مسیح برخلاف سنت فلسفی رواقی یونانی، الزاماً عقل انسان را مورد خطاب قرار نمی‌دهد، بلکه با دل و عواطف انسان سر و کار دارد؛ پاکی نیت بیش از عمل حساب شده معقول، مطرح است و توجه در درجه اول به ساده دلی انسان است، نه به علم و دانش او (برای اطلاعات بیشتر ن. ک: مجتهدی، ۱۳۸۸: ۷۵).

۹- با قاطعیت نمی‌توان گفت در ایران باستان تاریخ‌نگاری وجود نداشته است. روایت‌های تورات و گزارش‌های برخی مورخان یونانی، حکایت از وجود نوعی تاریخ‌نگاری در دربار پادشاهان ایران دارد. با این حال، رشد و شیوه تاریخ‌نگاری در ایران باستان بسان آنچه در یونان و روم وجود داشته است و در دوره‌های بعد در حد تاریخ جهانی گسترش پیدا کرد، نبوده است. گرچه همین نکته را نیز با قاطعیت نمی‌توان پذیرفت. دلایل و اسناد قطعی برای رد یا پذیرش این نکته در حال حاضر وجود ندارد و تنها راه، متوسل شدن به حدس و گمان یا منتظر ماندن برای کشف یافته‌های جدید باستان‌شناسی است (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: کتاب عزرا، باب ۴ و کتاب استر، باب‌های ۲ و ۱۰ و دیودور سیسیلی، ۱۳۸۴: ۱۴۸).

منابع فارسی

- آدمیت، فریدون. (۱۳۷۵). تاریخ فکر از سومر تا یونان و روم، تهران: نشر روشنگران.

- آذر فرنیغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید. (۱۳۸۱). کتاب سوم دینکرد(دفتر یکم)، یادداشت و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: نشر فرهنگ دهخدا.

----- (۱۳۸۴). کتاب

- دادگی، فرنیغ. (۱۳۸۵). بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: نشر توس.
- پانوسی، استفان. (۱۳۵۶). تاثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- هرودوت. (۱۳۹۳). تاریخ هرودوت (مادها و هخامنشیان تا فرجام کوروش کبیر)؛ ترجمه اسماعیل سنگاری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- تفضلی، احمد. (۱۳۸۵). مینوی خرد، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: نشر توس، چاپ چهارم.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۶). تاریخ تمدن، مشرق زمین، گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: نشر علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- دوستخواه، جلیل، (۱۳۸۷)، اوستا، تهران: نشر مروارید، چاپ سیزدهم.
- دوشن گیمن، ژاک. (۱۳۸۵). اورمزد و اهریمن، ترجمه دکتر عباس باقری، تهران: نشر فروزان، چاپ دوم
- ----- (۱۳۸۷). واکنش غرب در برابر زردشت، ترجمه دکتر تیمور قادری، تهران: نشر مهتاب.
- ----- (۱۳۸۵). دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم، تهران: نشر فکر روز.
- دیودور سیسیلی. (۱۳۸۴). ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی، ترجمه و حواشی از حمید بیکنس شورکایی و اسماعیل سنگاری، تهران: نشر جامی.
- راشد محصل، محمد تقی. (۱۳۸۱). نجات بخشی در ادیان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- رحمانیان، داریوش. (۱۳۸۵). تاریخ جهانی و جهانی شدن تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی: ش. ۵۲، زمستان.
- رزمجو، شاهرخ. (۱۳۸۹). استوانه کوروش بزرگ، تهران: نشر فروزان روز.
- رضایی راد، محمد. (۱۳۸۴). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران: نشر طرح نو.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۴). آیین مغان، تهران: نشر سخن، چاپ دوم.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰). تاریخ مردم ایران (ایران قبل از اسلام)، تهران: نشر امیرکبیر، چاپ سیزدهم.
- زرنر، آر. سی. (۱۳۷۷). تعالیم مغان، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران: نشر توس.
- ----- (۱۳۷۵). طلوع و غروب زردشتیگری، ترجمه دکتر تیمور قادری، تهران: نشر فکر روز.
- سنگاری، اسماعیل. (۱۳۸۳). المپی (تاریخچه سرزمین المپ و بازی های المپیک در دوره باستان)، ماهنامه گزارش گفت و گو، سال سوم، ش. ۱۱، مرداد و شهریور.
- شعبانی، رضا. (۱۳۸۵). مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران: نشر قومس، چاپ ششم.
- عالم، عبد الرحمن. (۱۳۸۴). تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، چاپ نهم.
- عریان، سعید. (۱۳۷۱). متون پهلوی، تهران: نشر کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- علی یف، اقرار، (۱۳۸۸)، پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز میریها، تهران: نشر ققنوس.
- فرای، ریچارد. (۱۳۸۰). تاریخ باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- فره وشی، بهرام. (۱۳۴۶). فرهنگ پهلوی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (جلد یکم، یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، نشر علمی و فرهنگی و نشر سروش، چاپ ششم.
- کالینگوود، آر. جی. (۱۳۸۵). مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدیان، تهران: نشر اختران.

- نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: نشر دانشگاه شهید باهنر.

- ویسهوفر، ژوزف، (۱۳۸۹)، *ایرانیان، یونانیان و رومیان*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر فرزاد روز. هگل، گ. و. (۱۳۸۱). *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: نشر شفیعی، چاپ دوم.

- هینلز، جان. (۱۳۸۶). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه، چاپ دوازدهم.

- یارشاطر، احسان. (۱۳۸۳). *تاریخ ایران، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان (جلد سوم، قسمت اول)*، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، نشر امیرکبیر، چاپ چهارم.

- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید). (۱۹۸۰). انجمن پخش کتب مقدس.

منابع لاتین

-Barr, K., ۱۹۵۴: *Avesta oversat og forklaret*, Copenhagen.

Bottéro J., ۲۰۰۲: *Naissance de Dieu (La Bible et historien)*, Folio Histoire, Gallimard, Paris.

-De Romilly Ja., ۲۰۰۴: *Les Grandes Sophistes dans l'Athènes de Periclès*, Editions de Fallois, Paris.

-Glantz Gu., ۱۹۶۸: *La cité Grecque*, Albin Michel, Paris.

-Jaeger W., ۱۹۴۸: *Aristotles, fundamentals of the history of his development*, English transl. by R. Robinson, with author's revisions, and. ed., Oxford.

-Herzfeld, E., ۱۹۴۷: *Zoroaster and his World*, ۲vols, Princeton.

- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۱). *کیانیان*، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۸۸). *مزدپرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران: نشر هیرمند، چاپ ششم.

----- (۱۳۸۶). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه، چاپ سوم.

- کخ، هاید ماری. (۱۳۸۰). *از زبان داریوش*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: نشر کارنگ، چاپ ششم.

- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه یونان (جلد یک، تالس)*، ترجمه مهدی قوام صفری، نشر فکر روز.

----- (۱۳۷۶). *تاریخ فلسفه یونان (جلد دوازدهم، سقراط)*، ترجمه حسن فتحی، تهران: نشر فکر روز.

- گزنفون. (۱۳۸۶). *کوروش نامه*، ترجمه رضا مشایخی، تهران: نشر علمی و فرهنگی، چاپ ششم.

- مجتبیایی، فتح الله. (۱۳۵۴). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: نشر انجمن فرهنگ ایران باستان.

- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۸). *فلسفه تاریخ*، تهران: نشر سروش، چاپ سوم.

- مجیدزاده، یوسف. (۱۳۸۸). *تاریخ و تمدن بین‌النهرین (جلد اول، تاریخ سیاسی)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

- میرزایی، علی اصغر. (۱۳۹۲). *شاهنشاهی هخامنشی و تجارتخانه آگیبی*، مجله پژوهش‌های تاریخی، سال چهل و نهم، دوره جدید، سال پنجم، شماره دوم (پیاپی ۱۸)، تابستان، ص ۹۲-۷۷.

- نارمن شارپ، ولف. (۱۳۴۶). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، نشر شورای مرکزی جشن شاهنشاهی.

New York.

-West M.L., ۱۹۷۱: *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford.

-Widengren G., ۱۹۵۵: *Stand und Aufgaben der iranischen Religions*, Leiden.

....., ۱۹۶۸: *Les Religions de L'iran*, Paris, Payot..

-Lommel, H., ۱۹۳۰: *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tbingen.

-Kuiper F., ۱۹۶۰: *Indo Iranian Journal*, p. ۱۸۲.

-Mills L.H., ۱۹۰۵-۱۹۰۶: *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*, Leipzig.

-Smith M., ۱۹۷۱: *Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament*,



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی