

## تحلیل انتقادی بر مفهوم «فیل‌هلن» بر سکه‌های اشکانی

اسماعیل سنگاری\*

علیرضا کرباسی\*\*

### چکیده

رویکرد مورخان معاصر غربی به اصطلاح «فیل‌هلن» بر سکه‌های اشکانی بیان‌گر دو نوع تعبیر است. برخی برتری فرهنگ یونانی به فرهنگ ایرانی را قائل شده‌اند و این را تسلیم بی‌قید و شرط فرهنگی قلمداد کرده‌اند. برخی دیگر، که بیش‌تر نتیجه نگاه مورخان متأخر غربی است، استفاده از این اصطلاح را نوعی «ترفند سیاسی» از جانب پادشاهان اشکانی قلمداد کرده‌اند تا از این طریق بتوانند مهاجران یونانی قلمرو پادشاهی خویش را در کنترل درآورند. در این دیدگاه، بهره‌گیری از این اصطلاح بر سکه‌های اشکانی نه به معنای تسلیم بی‌قید و شرط فرهنگ ایرانی در مقابل فرهنگ یونانی بوده و نه همه معنای آن در اهداف الزاماً سیاسی خلاصه می‌شده است. آنچه در دوران یونانی‌مآبی و به‌خصوص تحت‌تأثیر اندیشه‌های رواقی و ریشه‌های ایرانی آن ایجاد شده بود نگرشی جهانی به مفهوم انسانیت بود که با رویکرد یونانیان پیش از آن تفاوتی شگرف داشت. این موضوع با تلقی ایرانیان از جامعه جهانی سازگاری داشت که برآمده از اندیشه‌های مزدیسنا در دوران هخامنشی بود. از این‌رو، پادشاهان اشکانی با استفاده از این تعبیر در حقیقت نوعی از فرهنگ یونانی را می‌ستایند که نگرشی جهانی و غیرنژادی به جامعه انسانی دارد و از این طریق مقدمات جذب آنان در فرهنگ ایرانی را فراهم می‌کنند. این پژوهش با بهره‌گیری از شواهد مکتوب و مادی بر آن است با نشان دادن تفاوت فرهنگی یونانیان و ایرانیان دوران یونانی‌مآبی و پیش از آن قضاوتی بینابین با رویکردی فرهنگی - جامعه‌شناختی ارائه دهد.

\* دکترای تاریخ، زبان‌ها، و تمدن‌های دنیای باستان، استادیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، e.sangari@ltr.ui.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان، دانشگاه اصفهان، alireza.karbasi63@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۰

**کلیدواژه‌ها:** جهان‌گرایی پساہخامنشی، اشکانیان، فیل‌هلن، یونان، یونانی‌مآبی.

## ۱. مقدمه

### ۱.۱ بیان مسئله

با سقوط هخامنشیان به‌دست اسکندر، دوره‌ای جدید در تاریخ ایران آغاز شد که مورخان اروپایی از آن با عنوان «عصر هلنیسم/ یونانی‌مآبی» یاد می‌کنند که به‌زعم ایشان تا سه قرن ادامه می‌یابد. این مفهوم معنای «یونانی‌مآبی» را در اذهان تداعی می‌کند، اما مشخصه این دوره امتزاج و ترکیب فرهنگ‌های ملل گوناگون است که به آن هویت بخشیده بود و زمینه‌های آن، به‌ویژه در مناطق غربی این حوزه، پیش از آن در دوران شاهنشاهی جهانی هخامنشی فراهم شده بود. این دوران با تسلط سیاسی و فرهنگی عنصر یونانی - مقدونی در ایران همراه بود و با واکنش‌های سیاسی و فرهنگی مواجه شد و زمینه گفت‌وگوی چندفرهنگی و بعضاً برخورد میان آن‌ها را فراهم کرد. با درهم‌شکستن تسلط سیاسی و نظامی سلوکیان در ایران و احیای ارزش‌ها و آرمان‌های کهن به‌دست اشکانیان، روند افول تدریجی فرهنگ هلنی آغاز شد و پس از یکی دو قرن تأثیرگذاری خود را از دست داد. این افول تدریجی حاصل کنش‌های فرهنگی، فلسفی، و دینی بود که به‌تدریج نقاط ضعف و قوت هر یک از فرهنگ‌ها را نشان می‌داد و از این ره‌گذر برتری و چیرگی می‌یافت. فرهنگ یونانی نیز در دوران «هلنیسم» تحت تأثیر فرهنگ‌های گوناگون در مقایسه با فرهنگ آتن قرن پنجم و چهارم پ.م. دگرگونی یافته بود، از بسترهای تنگ محلی و منطقه‌ای خارج شده و ویژگی جهانی و انسانی پیدا کرده بود. از این‌رو، در این امتزاج فرهنگی رویکردهای جهانی برتری یافت و به شکل‌گیری ادیان جهانی انجامید.

با تسلط مقدونیان بر ایران، فرهنگ یونانی آگاهانه و به‌اجبار یا ناآگاهانه و خودخواسته در سرزمین‌های فلات ایران گسترش یافت، اما با ظهور اشکانیان و از میان رفتن تسلط سیاسی مقدونیان، مبارزه و تعاملی فرهنگی میان این دو فرهنگ شکل گرفت که به پیروزی رویکرد ایرانی انجامید.

سؤال اساسی این‌جاست که چگونه فرهنگ ایرانی توانست در برابر رقیب نیرومند خود پیروز شود؟ و این‌که این دو فرهنگ از چه بن‌مایه‌هایی برخوردار بودند و چه ویژگی‌هایی داشتند که با واقعیت‌های زندگی انسانی بیش‌تر در ارتباط بود؟ چگونه شیوه برخورد ایرانیان در مقابل یونانیان و فرهنگ یونانی از دیگر پرسش‌های این پژوهش است.

## ۲.۱ پیشینه و ضرورت پژوهش

تاریخ پژوهان زیادی در باب این موضوع سخن گفته‌اند که در بخش نخست از بحث اصلی مقاله به علت لزوم بررسی نظریات ایشان مشروح آورده شده و به نوعی پیشینه دیدگاه‌هایشان شرح داده شده است. ضرورت پژوهش در باب این موضوع نگاه کمابیش یک‌سان بیش‌تر پژوهش‌گران به این مسئله بود. هیچ‌یک از آنان این موضوع را از منظر اندیشه ایرانی بررسی نکرده‌اند. بنابراین، در بادی امر، می‌بایست مبانی اندیشه ایرانی در محدوده مقاله بیان شود. در ادامه، این موضوع بسیار مهم از این منظر برای تاریخ پژوهان بررسی می‌شود.

## ۲. بحث

### ۱.۲ اصطلاح «فیل هلن» بر سکه‌های اشکانی و رویکرد تاریخ پژوهان جدید

در دو قرن اخیر نوعی تفکر اروپامحوری در اندیشه برخی متفکران و مورخان غربی شکل گرفته که به برتری اروپا بر فرهنگ‌های دیگر در همه ادوار تاریخی قائل بوده است و تاریخ تمدن‌های دیگر را حاشیه‌ای بر تمدن اروپایی می‌پنداشت. این موضوع بر تاریخ باستان نیز سایه انداخت و «یونان‌گرایی» چشم‌انداز بیش‌تر این پژوهش‌گران در تحلیل داده‌های تاریخ باستان بود. برای نمونه، فرهنگ‌های شرق قدیم تا حال حاضر در آلمان بیش‌تر فرهنگ‌های حاشیه‌ای در سایه فرهنگ‌های یونان و روم باقی مانده‌اند (ویسهوفر ۱۳۸۹: ۱۰). اصطلاح «هلنیسم» را نخستین بار یوهان گوستاو درویزن (Droysen)، تاریخ‌نگار آلمانی، در سال ۱۸۳۶ م باب کرد و آن را به همه سرزمین‌های مفتوحه به دست اسکندر و از جمله ایران تعمیم داد و از ۳۳۰-۲۷ پ.م. را شامل می‌شد. از نظر برخی، این دیدگاه چه از لحاظ گاه‌شماری و چه شالوده مسئله به پی‌آمدهای خطیری انجامید. گویی دوره‌ای جدا از دوره‌های پیش از خود با ساختارهای ویژه زاده شده بود و شرق از هزاران قرن تاریخ خویش، که ارزیابی نقش و اهمیت آن را نمی‌دانسته‌اند، گسسته بود (ولسکی ۱۳۹۱: ۲۸).

ناظر اروپایی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، از هر اصل و ریشه‌ای، تمدن یونانی را بسیار خودجوش هم‌چون تمدنی بومی و تمدن ایرانی را تمدنی بیگانه و در تضاد با تمدن هلنی می‌انگاشته است. فرهنگ یونانی خلاق و زاینده و فرهنگ شرقی پیش از هر چیز واردکننده و عاریه‌گیرنده بوده است (ویسهوفر ۱۳۸۹: ۳۷؛ بریان ۱۳۹۷: ۱). از منظر اروپایی‌ها «عصر هلنیسم» دوره‌ای از تاریخ بشری است که فرهنگ یونانی پس از اسکندر در تعامل با فرهنگ‌های دیگر وجه غالب پیدا می‌کند و در شرق نزدیک دوره‌ای با شمایل

یونانی پدید می‌آید. این اصطلاح را نباید با «هلنی» مربوط به فرهنگ یونانی اشتباه کرد (لوزینسکی ۱۳۸۰: ۳۱).

چنین نگرشی به فرهنگ ایرانی، که از سپیده‌دم تاریخ مکتوب آن با یونانیان در ارتباط بوده است، نیز به چشم می‌خورد، به‌ویژه که این نگرش به دوران «هلنیسم» بیش‌تر خود را نشان می‌دهد. به‌طوری‌که ایرانیان اشکانی را یک‌سره بربرهای نازپرورده یونانی‌گرا و فاقد توانایی انجام کارهای سترگ به‌ویژه در عرصه فرهنگ می‌پنداشتند (ولسکی ۱۳۹۱: ۱۱). باورها و پنداشت‌های نادرست درباره بربربودن اشکانیان، که از قرن‌ها پیش در ذهن محققان ریشه دوانیده بود، باعث شد که آن‌ها لقب «فیل‌هلن» به‌معنای «یونان‌دوست» را، که بر سکه‌های پادشاهان این سلسله نقش شده بود، دلیلی بر فروتربودن اشکانیان بپندارند که گویا خود آن‌ها هم به این فروتری خویش و برتری عنصر یونانی اقرار داشته‌اند (بنگرید به Gnoli 1988: 21-28). اما اخیراً این نگرش تغییر کرده است و به‌باور برخی مفاهیم «یونانی‌مآبی» و «یونانی‌گری» را باید از نو تعریف کرد (ویسهوفر ۱۳۹۰: ۱۴۵؛ شیپمان ۱۳۸۶: ۶).

رویکرد مورخان جدید به این موضوع کمی پیچیده‌تر و دور از رویکرد «یونان‌محوری» مطلق پیشینیان بود. به‌طوری‌که در آثارشان نگاه به اشکانیان و استفاده از این اصطلاح بر سکه‌های پارسی تغییر کرده است (بنگرید به شکوری‌فر و نصرالله‌زاده ۱۳۹۵). درمیان پژوهش‌گران اخیر، درکنار راپن (۲۰۱۷) و گلرو (۲۰۱۴)، که پژوهش‌های وسیعی بر دوره اسکندر و به‌ویژه پسااسکندری دارند و عصر هلنیسم را از منظر پژوهش‌های جدید بررسی می‌کنند، ولسکی این موضوعات را بسیار بررسی و سعی کرده است تاریخ اشکانیان را از دیدگاه ایران نه از دیدگاه یونانی - رومی بنگرد. ولسکی کوشیده است تا اثبات کند عنوان «فیل‌هلن»، که شاهان اشکانی از زمان مهرداد اول برای خود به‌کار می‌برده‌اند، فقط اهمیت تبلیغاتی داشته و دیدگاه حقیقی اشکانیان نبوده است. او می‌نویسد: این عقیده اشتباه است که اشکانیان برتری یونانیان را قبول داشتند، زیرا نوشته‌های آرامی بر سکه‌های اشکانی اولیه گواه مخالفت ایشان با فشار یونان‌گرایی است و کاربرد صفت «فیل‌هلن» را بیش‌تر گواه مهارت سیاسی شاهان اشکانی می‌داند (Wolski 1983: 145-156).

از این‌رو، عقیده شیپمان (Schippmann) درباره یونان‌دوستی اشکانیان به‌علت ضرب سکه‌هایی با عنوان «فیل‌هلن» را چندان استوار نمی‌داند (ولسکی ۱۳۹۱: ۹۸). ولسکی در سراسر اثرش اشکانیان را دشمن آشتی‌ناپذیر یونانیان معرفی می‌کند و با تبیین سیاست اشکانیان در احیای شاهنشاهی هخامنشی، قرن یکم میلادی و هم‌زمان با پادشاهی بلاش یکم

و اردوان دوم را دوره پایان یونان‌گرایی و پیروزی ایران‌گرایی (نوایران‌گرایی) قلمداد می‌کند (همان: ۱۷۰-۱۷۷). ولسکی روح پهلوانی و جوان‌مردی آن دوره را آهنگ ویژه این فرهنگ می‌داند که علم تاریخ تاکنون توجه چندانی به آن نکرده است (همان: ۱۲۴).

از نگاه فرای، فرمان‌روایان اشکانی سنت یونانیان یا سلوکیان را پذیرفتند، زیرا شعار «دوست‌دار یونان» (philhellene) را بر بیش‌تر سکه‌های فرمان‌روایان پارتی از آغاز تا پایان اشکانیان می‌بینیم. برخلاف ولسکی، وی بهره‌جستن از خط آرامی در نسا به‌جای خط یونانی را گواه واقعی‌تری بر احساسات ضدیونانی نمی‌داند (فرای ۱۳۸۰: ۳۶۹-۳۶۷).

بنابر نظر ویسهوفر، توضیح «یونان‌دوستی» اشکانیان الزام‌های سیاسی نظیر حفظ وفاداری اتباع یونانی‌شان بوده است. به‌زعم او، «یونان‌دوستی» شاهان نباید دوستی بی‌قیدوشرط آنان با یونانیان تلقی شود. اصل همواره رعایت نفع شخصی بوده و اگر احیاناً این بیگانگان به «ستون پنجم» قدرت خارجی تبدیل می‌شدند، با آن‌ها با خشونت رفتار می‌کردند (ویسهوفر ۱۳۹۰: ۱۷۳-۱۷۴، ۱۸۲). وی هلنی‌شدن اشکانیان و دربارشان را امری سطحی نمی‌داند (ویسهوفر ۱۳۸۹: ۹۷-۹۸). هم‌چنین وی احترام به فرهنگ یونانیان را هلنی‌شدن دربار تعبیر می‌کند که نقدشدنی است. از نظر دیاکونوف (Дьяконов)، که خالی از نگرش‌های مارکسیستی نیست، علت محو زبان یونانی بر سکه‌های اشکانی آغاز فئودالیزم در سرزمین ایران و ضعف نفوذ پولیس‌های یونان و فرهنگ هلنیان است (دیاکونوف ۱۳۹۰: ۲۶۵).

از نگاه یارشاطر، مهرداد اول برای خوش‌آیند و جلب قلوب ساکنان یونانی سرزمین‌های نوگشوده و استفاده از جمعیت‌های یونانی برای اداره قلمرو خود در حرکتی با انگیزه سیاسی عنوان «فیل هلن» را به خود داد (یارشاطر ۱۳۸۳: ۲۱، ۳۰). به‌باور رجیبی، این شگفت‌انگیز است که مهرداد اول، به‌رغم پیروزی بی‌چون‌وچرا بر سلوکیه، بر سکه‌های خود عنوان «یونان‌دوست» نقر می‌کند. او نیز به‌دنبال پاسخ این پرسش در چهارچوبی سیاسی (نه فرهنگی) است (رجیبی ۱۳۸۱: ۷۴، ۲۲۷). مالکوم کالج استفاده از اصطلاح «فیل هلن» از سوی پادشاهان اشکانی را احتیاط‌کاری آن‌ها می‌داند (کالج ۱۳۸۸: ۱۰۲). وی نیز به‌نوعی به تأثیر علل سیاسی در این ماجرا قائل است. از نگاه شیپمان، ضرب سکه‌های مهرداد اول با عنوان «فیل هلن» بر این اشاره دارد که مهرداد می‌کوشید تا عناصر هلنیستی را در شاهنشاهی اشکانی، به‌ویژه در مرکزش (سلوکیه)، با خود موافق کند (شیپمان ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴).

تلقی بیکرمان (Bickerman) تا حد بسیاری رویکرد یونان‌محورانه‌ای به‌خود می‌گیرد. او می‌گوید یونانی‌مآب‌کردن ایران فقط پس از دوره فرمان‌روایی سلوکیان آغاز شد. یعنی هنگامی که مهرداد اول، پادشاه اشکانی یا به‌ادعای خودش «دوستار یونانیان»، برای اداره‌کردن

میراث سلوکی به مردانی زیرک با آموزش و تربیت یونانی نیاز پیدا کرد. به‌باور وی، ایرانیان وقتی واقعاً یونانی‌مآب شدند که باور کردند خرد و دانایی یونانی دراصل به آنان تعلق داشته است و یونانیان پس از غلبه اسکندر بر ایران آن را از نیاکانشان وام گرفته‌اند. او می‌گوید اسطوره تاریخی گه‌گاه فلسفی‌تر از حقایق و بوده‌های تاریخی است (بیکرمان ۱۳۸۳: ۱۰۶). سلوود (Sellwood) با شناسایی انگیزه اقتصادی معتقد است، اصطلاح «دوستار یونان»، که پس از فتح میان‌رودان بر سکه‌های مهرداد اول نقش بست، کوششی آشکار برای آرام کردن بازرگانان یونانی سرزمین‌های نوگشوده بوده است (سلوود ۱۳۸۳: ۳۸۴).

درنگاه عبدالحسین زرین‌کوب، عنوان «فیل‌هلن»، که نخستین‌بار چهارمین اشک (فریپت) بر سکه‌های اشکانی نقش زد، ظاهراً بیش‌تر برای جلب دوستی شهرهای یونانی داخل قلمرو پارت و جلوگیری از فتنه‌جویی آنان بود (زرین‌کوب ۱۳۹۰: ۳۳۰-۳۳۳). از نظر گیرشمن، استفاده از این اصطلاح از جانب مهرداد اول برای نشان‌دادن حسن‌نیت خویش به یونانیان پراکنده در مستملکات جدید بوده که باعث حیرت همگان شده است. او می‌گوید چنین حرکتی را باید ترفندی سیاسی بدانیم (گیرشمن ۱۳۸۸: ۲۳۸، ۲۵۸).

## ۲.۲ پیشینه روابط ایرانیان و یونانیان و شکل‌گیری مکاتب فکری

آغاز روابط ایرانیان و یونانیان به بیش از دو قرن پیش از اسکندر با فتوحات کوروش دوم در آسیای صغیر بازمی‌گردد. در آن دوره تعاملات ایرانیان و یونانیان جلوه‌های گوناگونی داشت و در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی نمود یافت (Miller 1998: 12). در این زمان یونانیان با اندیشه‌های ایرانی، به‌ویژه آموزه‌های زردشتی، آشنا شدند. این آموزه‌ها با جامعیت خود تأثیر زیادی در فضای فکری ایونیان داشت و بدین‌سان هسته‌های اولیه تفکرات فلسفی در شهرهای ایونیه شکل گرفت.

متفکرانی نظیر تالس (Θαλης)، آناکسیمندر (Αναξίμανδρος)، آناکسیمنس (Αναξίμενης)، و هراکلیتوس افسوسی (Hράκλειτος ὁ Ἐφέσιος) کم‌وبیش تحت‌تأثیر آموزه‌های ایرانی قرار گرفتند (بویس ۱۳۷۵: ۲۲۶-۲۳۸؛ دوشن‌گیمن ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۴۰). بعدها آکادمی افلاطون نیز از اندیشه‌های شرقی تأثیر گرفت (بنگرید به پانوسی ۲۵۳۶: ۴۸-۴۹). دیوگنوس لائرتیوس (Διογένης Λαέρτιος) در شرح احوال افلاطون و به‌نقل از فاورنیوس می‌نویسد: میترا داتس پارس‌ی مجسمه‌ای از افلاطون اثر سیلانیون را به آکادمی و به بغ‌دختان هنر تقدیم کرد (دیوگنوس لائرتیوس ۱۳۹۳: ۱۳۱). هرچند تفکر ایرانی و یونانی باستان تفاوت‌هایی داشت (بنگرید به قادری ۱۳۸۸: ۱۵-۳۵، ۸۹).

فلسفه در یونان باستان پس از مکتب فلسفی ایونیه و مکاتب فلسفی آکادمی افلاطون و ارسطو، که در آن به اوج خود رسیده بود، به مکتب‌های رواقی، اپیکوری، نوپیتاگوراسی، و نوافلاطونی انجامید. به‌ویژه که در این دوران با فتوحات اسکندر به‌ظاهر دوره‌ای جدید آغاز شده بود که تفاوت‌های زیادی با یونان باستان داشت.

اهمیت فلسفه رواقی در آغاز از طریق ملیت بنیان‌گذار این فلسفه، یعنی زنون اهل کیتیوم، مطرح شد. وی یونانی نبود، بلکه سامی فنیقیایی بود. از سوی دیگر، بزرگ‌ترین سازمان‌دهنده رواقی، یعنی خروسیپوس، اهل سولی از نزدیکی‌های ترسوس بود (گاتری ۱۳۷۵: ج ۱، ۵۶). هردوی این شخصیت‌ها افزون‌بر بسیاری دیگر از فلاسفه رواقی از سرزمین‌های غیر یونانی برخاسته بودند که روزگاری بخش مهمی از قلمرو هخامنشیان بود. فنیقیه و ترسوس نیز مدتی طولانی تحت استیلای ایرانیان بودند و جمعیت ایرانی آن زیاد بود (اولانسی ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۶؛ کوک ۱۳۹۰: ۱۹۷). زردشتیان ترسوس عقاید، آیین‌ها، و خصایل اخلاقی خویش را در زندگی روشن‌فکرانه و فیلسوفانه آن شهر پرجنب‌وجوش داخل کرده بودند (بویس ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۸۸). این شهر با توجه به تعداد فلاسفه رواقی ساکن در آن از مهم‌ترین مراکز تفکر رواقی در دنیای قدیم شمرده می‌شد. گزارش استرابو از داستان آنتودوروس (۷۴ پ.م. - ۷ م)، از فلاسفه دانشگاه ترسوس، به کثرت رواقیون در میان روشن‌فکران ترسوس اشاره می‌کند (استرابو ۱۳۸۲: ۲۴۶-۲۴۸؛ Strabo 1954: V, XXVI). تمامی این شواهد نشان می‌دهد که بستر جغرافیایی شکل‌گیری اندیشه‌های فلسفی رواقیون در سرزمین‌هایی بوده که ایرانیان زیادی در آن‌جا حضور داشته‌اند.<sup>۱</sup>

بن‌مایه‌های اندیشه رواقی، که مهم‌ترین وجهه آن ایده «جهان‌وطنی» آنان است، نیز بی‌شبهت به اندیشه‌های ایرانی نبود. رواقیون به‌نوعی ثنویت فعل و انفعال در شناخت از «واقعیت» قائل بودند، با این تفاوت که آن را مادی تلقی می‌کردند و هردو را در قالب کلی واحد قرار می‌دادند. از نگاه آن‌ها، اصل فعال عقل درونی یا خدا بود. زیبایی طبیعی یا غایت در طبیعت نشانه وجود اصل فکر در جهان یعنی خدا به‌شمار می‌آمد که به عنایت و مشیت خود همه‌چیز را برای انسان مرتب کرده است. شگفت‌آورتر این‌که ایشان به پیروی از هراکلیتوس، فیلسوف افسوسی (Ἐφέσιος)، تجلی خدا در جهان را مانند ایرانیان در عنصر «آتش» و «خرد» می‌دیدند<sup>۲</sup> (کاپلستون ۱۳۸۸: ۴۴۵؛ بویس ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۳۵).

بنابر همین تعبیر، از نظر رواقیون هر انسانی صاحب قوه عقل است و بخشی از آن عقل کل در وجود هر انسانی به ودیعه نهاده شده و از آن‌جاکه سرزمین خاصی برای عقل کل وجود ندارد، انسان‌ها نیز صاحب یک قانون و یک وطن‌اند. انسان عاقل شهروند جهان

است نه شهروند این یا آن سرزمین خاص و از این رو تقسیم بشر به کشورهای متخاصم و متنازع باطل و بی‌معنی است (برن ۱۳۵۶: ۱۵۸-۱۶۴؛ کاپلستون ۱۳۸۸: ۴۵۹). آن‌ها برخلاف اپیکوریان، شرکت فعال در زندگی اجتماعی را توصیه کردند و کوشیدند احساس اجتماعی بودن اعضای دولت - شهر مستقل را به یونانیان بازگردانند. این مفهوم جهان‌شهری تا اندکی پس از زنون و پیروان او جا نیفتاده بود و اپیکتتوس (Epictetus) آن را در اواخر قرن نخست میلادی به اوج خود رساند (گاتری ۱۳۷۵: ج ۱، ۵۷-۵۸).

در تفکر مزدیسنا نیز «خرد» بخشی از تشخیص و ماهیت الهی است. در متون پهلوی خرد تقریباً با اندیشه نیک (وهومنه) گاتاها مطابق است که اصلی کیهانی شناخته می‌شود و میان خداوند و انسان مشترک است. یعنی هم خرد ناب آفریده خداوند است، هم خردی که در ذهن مردمان نهاده شده است (مینوی خرد ۱۷-۱۹). خود زردشت در گاهان از خردش به منزله بخشی از خرد و اندیشه الهی یاد می‌کند (یسنا، هات ۳۱، بند ۱۱). به لحاظ معنایی نیز این واژه معادل دقیق واژه یونانی «Nous» است که دربرگیرنده دو جنبه «خرد» و «عقل سلیم» است (زهر ۱۳۸۹: ۴۸۱). خردی که در هر انسانی قرار دارد و موجب آگاهی از خود و حب ذات می‌شود. چیزی که برای انسان امری طبیعی است و با بسط این عشق طبیعی دیگران را نیز دوست می‌دارد. از این رو، وحدت نوع بشر در باور زردشتی به اصلی بنیادین برای مقابله با تهاجم اهریمن و دفاع از ساحت اهوره مزدا 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. هم‌بستگی نژادی انسانی، که نهایتاً دروغ را نابود خواهد کرد، در پرتو کیش زردشتی و در پایان تاریخ محقق خواهد شد (زهر ۱۳۸۹: ۴۶۶).

باور رواقی نیز در اصول خود بیش‌تر وام‌دار ایران هخامنشی و اندیشه‌های جاری در آن بوده است که در ترسوس، کاپادوکیه، فنیقیه، پونتوس، و لودیا گسترش یافته بود (بنگرید به اولانسی ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۸). اتفاق بسیار مهم در دوران هخامنشی به حرکت درآمدن و جاری شدن سرچشمه‌ها و رودهای منفرد فرهنگ‌ها و مدنیت‌های بومی و منطقه‌ای با تیره‌های قومی متفاوت در نیل واحد و یگانه اتحادیه عظیم جهانی بود. تمامی تمدن‌های منفرد و کوچک منطقه به یک تاریخ و امت تبدیل می‌شوند و یک امپراتوری شکل می‌گیرد (ملاصالحی ۱۳۸۸: ۱۹؛ بنگرید به سنگاری و کرباسی ۱۳۹۴). چیزی که در هنر هخامنشی نیز آشکارا بیان می‌شود (کخ ۱۳۸۰: ۲۴۸). اسکندر فقط به تشکیل حکومتی امید داشت که از او در جایگاه ادامه‌دهنده راه هخامنشیان یاد شود. هرچند این موضوع برای وی و جانشینانش در حد رؤیا باقی ماند (زرین کوب ۱۳۹۰: ۲۵۶).



## ۳.۲ مقدونیان در شرق و ظهور رویکرد نوین در عرصه سیاسی

این دیدگاه که اسکندر بر آن بود تا با بنیان‌گذاری شهرهای یونانی یا پولیس در مشرق‌زمین «هلنیسم/ یونانی‌مآبی» را پایدار کند، رد شده است. اسکندر بیش‌تر بر آن بود که با برپایی مهاجرنشین‌ها یونانیان، مقدونیان، و بومیان را در آن‌ها جای دهد.<sup>۳</sup> چنین می‌نماید که سلوکوس و آنتیوخوس کوشیدند تا مراکز هلنیستی را بر سر راه‌های مشرق با مهاجران جایگزین‌شده خویش برپا کنند (فرای ۱۳۸۰: ۲۳۹، ۲۴۷).

مهاجران یونانی و مقدونی، که به سرزمین‌های مشرق می‌آمدند، ازسویی میراث‌بر ساختار سیاسی و فکری یونانیان باستان بودند و ازدیگرسو باید موقعیت و لوازم زندگی در فضای جدید را می‌آموختند که با فضای دولت - شهری متفاوت بود و فلسفه سیاسی دیگری را با رویکردی جهانی می‌طلبید (بنگرید به عالم ۱۳۸۴: ۱۷۲، هم‌چنین بنگرید به Martinez-Sève 2018: 273-274). این نوع دگرگونی درواقع شبیه‌شدن به الگوهای هخامنشی بود که بیش از دو قرن پیش از آن استفاده شده بود.

سلوکیان باوجود تلاش فراوان برای برقراری ارتباط با صاحب‌منصبان محلی و پیروی از الگوهای هخامنشی نتوانستند دولتی به‌سان آن شاهنشاهی عظیم برپا کنند (ویسهوفر ۱۳۸۹: ۴۳). مشکل نوع نگاه سلوکیان به ملل تحت سیطره خود بود. این نگرش، که نتیجه دید یونانیان باستان به ملل شرق بود و بعضاً در پولیس‌های یونانی - مقدونی وجود داشت، از جنبه‌های تحقیرکننده خالی نبود. رفتارهای آنتیوخوس چهارم با یهودیان نمونه‌ای از این‌گونه است. از دید یونانیان دشمنانشان مردمانی پست بودند و جز نام عامیانه «بربر» نداشتند. البته افرادی مانند ایسوکراتس در این باور تنها نبودند. ازدید افلاطون، بربرها دشمن محسوب می‌شدند و جنگیدن با آنان و نابودی یا به‌بردگی کشیدنشان امری طبیعی بود. گورگیاس نیز همین مطلب را بیان می‌کند (بنگرید به گاتری ۱۳۷۵: ج ۱۰، ۸۷-۸۸؛ ۲۹۱-۲۹۵). ارسطو تا اندازه‌ای سیاست مقدونیان را تأیید می‌کرد، اما تمایل اسکندر به تلقی موقعیت مساوی یونانیان و «بیگانگان» را نمی‌پسندید (کاپلستون ۱۳۸۸: ۳۰۹)؛ زیرا ارسطو اساساً آدمیان را به دو دسته بنده و سرور تقسیم می‌کرد و بربران را در دسته نخست قرار می‌داد (ارسطو ۱۳۴۹: ۱۰-۱۶). ازاین‌رو، رؤیای ادغام اقوام و فرهنگ‌ها به‌دست جانشینان اسکندر خیلی زود فراموش شد.

با مهاجرت یونانیان به شرق، بسیاری از عوامل برجسته فرهنگ هلنی از نیرو به کاستی رفتند و به اندیشه‌ها و حالت‌های همانند و گاهی آشکار ریشه‌گرفتن از تمدن شرقی کهن‌تر

خاورمیانه جای دادند (بنگرید به مک‌نیل ۱۳۸۸: ۳۲۶). به‌باور کولپ، نخستین بار فیلسوفان رواقی از شهرهای حیطة امپراتوری سلوکی سربرآوردند. این رواقیان نگرش جهان‌میهنی داشتند، اما در امپراتوری سلوکی کم‌تر احساس آرامش می‌کردند و این احساس را در سرزمین‌های ایرانی امپراتوری سلوکی قطعاً نداشتند. به‌زعم وی، یگانه استثنا آرخدموس (Archdemus/ Αρχέδαμος)، شاگرد دیوگنس (Diogenes/ Διογένης)، بابلی بود که از آتن به بابل (یا سلوکیه) بازگشت و مدرسه‌ای در آن‌جا بنیاد کرد (Plutarch 1959: vol. VII, 605 B). به‌باور کولپ، این امر موجب گسترش اندیشه رواقی در ایران نشد، چنان‌که ایران نیز در پیدایی فلسفه رواقی در رواق‌های یونان سهمی نداشته است (کولپ ۱۳۸۳: ۲۴۶). اما این‌که این امر موجب گسترش اندیشه رواقی در ایران نشد یک مطلب است و این‌که ایران در پیدایی فلسفه رواقی سهمی داشته است یا نه مطلبی دیگر. مکتب رواقی در ایران گسترش نیافت، زیرا اندیشه‌های رواقی صورت فلسفی‌شده اندیشه‌های حکمی ایرانیان مزدیسنا در دوران هخامنشی با اخلاقیاتی بسیار والاتر از مذهب رواقی بود که به دنیای یونانی - رومی عرضه شد و از تلاقی آن با فرهنگ یونانی - رومی آیین میترا ظهور کرد (بنگرید به کومون ۱۳۸۳). درواقع، ایرانیان اندیشه‌های جهان‌وطنی را قرن‌ها پیش از یونانیان و مکتب رواقی آزموده و در عرصه سیاسی به‌کار گرفته بودند.

این‌که چرا فلسفه رواقی در این زمان مسیری اخلاقی می‌یابد تأمل‌برانگیز است. فضایل اخلاقی از نگاه رواقیان بصیرت اخلاقی (فرونسیس)، شجاعت، خویش‌داری یا عفت، و عدالت بود. آنان معتقد بودند کسی که یکی از آن‌ها را دارد دارای همه آن‌هاست (کاپلستون ۱۳۸۸: ۴۵۶). این فضایل اخلاقی دقیقاً همان چیزهایی است که افلاطون در رساله اول الکیبیادس (Αλκιβιάδης Κλεινίου Σκαμβωνίδης) از آنان به‌نام اخلاق مطلوب زردشتیان نام می‌برد. از نگاه افلاطون، جوان ایرانی باید دانش، انصاف، اعتدال، و شجاعت را ملکه نفس کند که این فضایل با اخلاق الهی خود زردشت بستگی دارد. همان صفاتی که ایرانیان دوره هخامنشی خواستار آن‌ها بودند و این‌ها دقیقاً همان فضایی است که افلاطون می‌گوید روان باید داشته باشد (بویس ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۷۰؛ مجتبیایی ۱۳۵۴: ۱۳۵). خصیصه عمده فلسفه رواقی در آغاز امپراتوری روم تأکید و اصرار آن بر اصول علمی و اخلاقی است که این اصول صبغه‌ای دینی به خود می‌گیرد، زیرا با نظریه همانندی انسان با خدا و وظیفه‌اش درباره محبت به هم‌نوعان وابسته است (کاپلستون ۱۳۸۸: ۴۹۱؛ گاسکه ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۲۵).

یونانیان در دوران هلنیسم تحت تأثیر الگوهای ایرانی قرار گرفتند. حتی مکتب نوپیتاغوری و نوافلاطونی نیز از بن‌مایه‌های ایرانی خالی نیست.<sup>۴</sup> حوزه نوپیتاغوری اهمیت تاریخی دارد، نه فقط به دلیل رابطه نزدیک با حیات دینی آن زمان، بلکه به دلیل این‌که نشانه مرحله‌ای است به سوی مذهب نوافلاطونی که عقاید زیادی از فیثاغوریان را در خود جذب کرده است (کاپلستون ۱۳۸۸: ۵۱۳-۵۱۴؛ گاتری ۱۳۷۵: ج ۳، ۲۸). ظاهراً فلسفه و اندیشه ایرانیان باستان آن‌چنان جذابیت داشت که افلوپین را برانگیخته بود تا در راه شناخت آن خطر هم‌راه‌شدن در لشکرکشی گوردیانوس، امپراتور روم، به ایران را بپذیرد (کاپلستون ۱۳۸۸: ۵۳۳). آمیختگی اندیشه‌های ایرانی و یونانی زمانی به اوج خود رسید که افلوپین (Πλωτίνος) الهامات (و مکاشفات) کلانی را به زردشت یا مریدان مغ او نسبت داد (دوشن‌گیمن ۱۳۸۷: ۱۴). با تلفیق خدایان شرق و غرب و از راه‌هایی مشابه و هم‌سو، فلسفه نوافلاطونی به نتایج همانندی رسید و اصل و مبدأ هرچیز را، که جلوه محسوسش خورشید است، اعلام کرد (گاسکه ۱۳۹۰: ۱۲۳). در واقع، آن‌چه در مکتب ایرانیان تقدس نور و روشنایی خوانده می‌شد.

این مکتب تأثیر بزرگی در تفکر مسیحی داشت (کاپلستون ۱۳۸۸: ۴۳۹). این درباره ارتباطات دینی ایرانیان و یونانیان نیز صادق بود. کتیبه‌های شوش حاکی است که بعضی از یونانیان مخلصانه به ایزدان مشرق‌زمینی ارادت پیدا کرده بودند (بویس ۱۳۷۵: ج ۳، ۸۰). حتی این یک‌سان‌نگاری در عصر هلنیسم میان خدایان ایرانی و یونانی و نمود بارز آن را می‌توان در سنگ‌نگاره‌های آنتیوخوس پادشاه کماگن دید و ظاهراً بیش‌تر به اخذ صفات خدا و ایزدان ایرانی به دست خدایان یونانی انجامید (دوشن‌گیمن ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۶۵). به قول ویسهوفر، در دوران هلنی ایران خود را هم‌چون فضای روشن نور غرب، نور شرق، و نور خودش معرفی می‌کند (ویسهوفر ۱۳۸۹: ۴۵).

این ویژگی‌ها و تأثیرگذاری‌ها نشان‌دهنده جامعیت تعالیم زردشت در دنیای باستان است. زردشت رستگاری گیتی را از یک سو مربوط به مشیت و خواست نیروهای سماوی و از سوی دیگر به سرجمع گزینش‌های یک‌یک افراد آدمی وابسته می‌داند. این دو جنبه به هم پیوسته تعلیمات او (تأکید بر مسئولیت فرد فرد آدمیان) اعتقادات و باورهای او را به گونه‌ای حیرت‌انگیز برای شرایط و مسائل عصر هلنیستی مناسب و مربوط می‌کرد (بویس ۱۳۷۵: ج ۳، ۵۰۴-۵۰۵). این موضوع باعث می‌شود که یونانیان و مقدونیان تغییر هویت دهند (لوکونین ۱۳۸۳: ۱۱۱). رواج زبان یونانی نیز به غنی‌تر شدن و جهانی‌تر شدن آموزه‌های پیشین انجامید.

## ۴.۲ اشکانیان و میراث عصر یونانی‌مآبی

«احیای شاهنشاهی هخامنشی» انگیزه زیادی برای جمعیت‌های بومی ایران در اختیار اشکانیان، به منزله ابزاری ایدئولوژیکی، قرار می‌داد (ولسکی ۱۳۹۱: ۶۹، ۸۳، ۱۳۵). اما در زمان مهرداد اول برای نخستین بار لقب «فیل‌هلن» روی سکه‌های اشکانی نقش بست. در واقع بازگشت به اصول و رویه‌های هخامنشیان در رفتار سیاسی‌شان در نظر مهرداد، شاهنشاه هخامنشی‌گرا، مطرح بود (بنگرید به نیولی ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۵۳). اشکانیان برای عملی کردن ایده هخامنشی‌گرایی نیاز داشتند که با همه اقوام، ملت‌ها، و همچنین ادیان و فرهنگ‌ها با نگرشی مسالمت‌آمیز و دوستانه رفتار کنند (درباره رفتار هخامنشیان بنگرید به بریان ۱۳۸۶: ۳۷۴). این طرز تلقی ضرورت رسیدن به چنین هدفی بود. بیهوده نبود که بسیاری از اقوام و ملل از جمله ارمنی‌ها، سوری‌ها، و یهودی‌ها با اشکانیان، در مقایسه با رومیان، احساس پیوند بیش‌تری می‌کردند. بعید نیست که اهالی پونتوس، کیلیکیه، و کاپادوکیه نیز چنین تلقی‌ای داشته‌اند. رویکردی که در برابر یونانی‌ها نیز داشتند. القاب گوناگون و باشکوه بر سکه‌های شاهان اشکانی پژواکی از سیاست جهانی آنان است (لوکونین ۱۳۸۳: ۷۶).

اشتراکات ایرانیان و یونانیان در این زمان به اوج خود رسیده بود. در واقع، به‌قول بیکرمان، تضاد و تقابل میان انسان «یونانی» و انسان «شرقی» اسطوره‌ای است که علما و استادان بر ساخته‌اند (بیکرمان ۱۳۸۳: ۱۱۶). در این‌جا اگر صرفاً به دوره یونانی‌مآبی توجه کنیم، اندیشه یونانی شباهت‌های متعدد واقعی یا صوری با کیش ایرانی دارد که گمان اقتباس از آن را برمی‌انگیزد (دوشن‌گیمن ۱۳۸۵: ۱۰۳).

تغییر نگرش یونانیان کار دشواری بود در حالی که آن‌ها آگاه بودند که مهاجران یونانی و مقدونی با سلوکیان و بعدها با رومیان احساس پیوند بیش‌تری دارند. اشکانیان این را نیز احساس می‌کردند که برای برپایی شاهنشاهی بزرگ و چندملیتی نه‌فقط باید یونانیان و مقدونیان را یکی از اقوام قلمرو خود بپذیرند، بلکه باید از دستاوردها، تخصص‌ها، هنرها، و زبان این مردمان به‌هدف اداره بهتر قلمرو خود استفاده کنند. چیزی که پادشاهان ایران در دوران هخامنشی به‌ویژه داریوش اول در کتیبه شوش نیز با افتخار از آن یاد می‌کنند (DSF، بند ۷-۱۴). ایران طی تاریخ خویش نشان داده که همواره آماده است تا با انعطاف‌پذیری شگفت‌انگیز خود از ملت‌های دیگر بیاموزد (یارشاطر ۱۳۸۳: ۷۴). هرودوت خاطر نشان می‌کند که پارسیان آزاداندیش‌ترین مردمان برای پذیرش آداب و رسوم بیگانگان‌اند

(هرودوت ۱۳۹۳، کلیو: ۱۳۵). یونانیان بسیاری در دستگاه سیاسی و نظامی هخامنشیان فعالیت می‌کردند و در خود آتن نیز طیف بسیار زیادی، اگر نگوئیم اکثریت، از یونانیان در مخالفت با سلطه‌جویی‌های فیلیپ و اسکندر به کمک‌های پادشاه هخامنشی امید داشتند (Worthington 2001: 90-112; Sealey 1993: 160-194; Hunt 2010: 276-278).

گسترش روزافزون نفوذ فرهنگ یونانی در پاره‌ غربی امپراتوری هخامنشی به‌ویژه در آتاتولی را می‌توان در ساختمان‌ها، کتیبه‌ها، و آثار هنری دید و اکنون می‌دانیم که هنرمندان یونانی در تخت جمشید و جاهای دیگری که خشیارشا برپا می‌کرد سرگرم کار بودند (فرای ۱۳۸۱: ۲۰۷).<sup>۵</sup> استفاده از زبان یونانی از سوی اشکانیان لازمه تفکر ایرانی «جهان‌وطنی» آنان بود که به تقلید از هخامنشیان انجام می‌شد. قرآینی دردست است که در دوره هخامنشیان ایرانیان از زبان یونانی برای نوشتن اشعاری به نام سی‌بیل ایرانی با نیت تبلیغات استفاده می‌کرده‌اند. در دوره یونانی‌مآبی اشعار سی‌بیل وسیله مهمی برای انتشار افکار و اندیشه‌ها شد (بویس ۱۳۷۵: ج ۳، ۴۷۶). حتی در خزانه پارسه نیز لوح‌هایی به‌خط یونانی و تندیس‌هایی به‌سبک یونانی پیدا شده است (بریان ۱۳۹۷: ۴؛ کخ ۱۳۸۰: ۱۲۹). درواقع، استفاده از همه زبان‌ها در مکاتبات لازمه اداره امپراتوری با ملیت‌های مختلف است و این حتی در گسترش اندیشه‌های زردشتی هم تأثیرگذار بود (بویس ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۱۷). مهرداد اول در فتح سلوکیه همه یونانی‌ها و مقدونی‌تبارها را بخشید و آن‌ها را در جایگاه بخشی از شهروندان امپراتوری خویش پذیرفت (Pliny 1963: 5, 30). درواقع، این رفتار مهرداد با سیاست هخامنشی‌گرایی وی بی‌شبهت به رفتار کوروش دوم در برخورد با بابلیان نیست. وی با برگزیدن عنوان «شاهنشاه» چشم‌انداز سیاسی خود را مشخص کرد. مهرداد اول کوشید تا در تمام قلمرو امپراتوری خویش از بین هر قوم و ولایتی بهترین قوانین و آداب را برگزیند که به‌احتمال قوی باید اشارتی باشد به این‌که وی برای وحدت امپراتوری نوبنیاد خویش سعی کرده است تا با تسامح به آداب و رسوم اقوام تابع، اعتماد و اتحاد آن‌ها را جلب کند که این نیز به تقلید از بلندنظری کوروش دوم بود (زرین‌کوب ۱۳۹۰: ۳۳۲-۳۳۳). به‌عقیده برخی، گمان نمی‌رود آمیزش آرا در دوره هخامنشی به‌اندازه دوره اشکانی بوده باشد<sup>۶</sup> (رجبی ۱۳۸۱: ۱۸۲). درواقع، اشکانیان به تقلید از هخامنشیان، فرهنگ، آداب و رسوم، و باورهای اقوام دیگر را به‌رسمیت می‌شناختند و این شامل حال یونانیان نیز می‌شد و موجب گسترش و ترکیب مکاتب فکری و مذهبی شد که از دوران هخامنشی آغاز شده بود (بنگرید به زرین‌کوب و نادری ۱۳۹۳).

پادشاهان اشکانی، به‌ویژه طی قرن اول و دوم پیش از میلاد، با لطف به نویسندگان و هنرمندان یونانی آنان را به دربار خویش جذب می‌کردند (گیرشمن ۱۳۸۸: ۲۶۰). یونانیان در حیات فکری این نواحی (شهرهای یونانی در شوش، بابل، و سلوکیه) نیز نفوذ داشتند، از جمله آرخدموس رواقی که در دوره اشکانیان بنیان‌گذار مکتبی فلسفی در بابل بود. دیونیزیوس و ایسیدوروس خاراکی هر دو جغرافی‌دان و آگاتوکلس بابلی و آپلودوروس آرمیتیایی هر دو تاریخ‌نویس یونانیان (و بابلیانی که نام یونانی داشتند) و در خدمت اربابان اشکانی بودند (ویسهوفر ۱۳۹۰: ۱۸۱-۱۸۲). پادشاهان اشکانی حامیان فلاسفه نوافلاطونی، نوفیثاغوری، و حتی رواقی بودند. برای نمونه، فیلسوف معروف نوفیثاغوری آپولونیوس تیانیایی را می‌توان نام برد که با پادشاهان اشکانی مراداتی داشته و در زندگی‌نامه آپولونیوس تیانیایی (*Tὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον/ The Life of Apollonius of Tyana*) نوشته فیلوسترآتوس بدین موضوع اشاره شده است (Philostratus, V, 2, 3). در منابع اسلامی از جمله ثعالبی و نهایت‌الاریب از اشکانیان به علاقه‌مندان به حکمت، فلسفه، و فرهنگ یاد می‌شود (یارشاطر ۱۳۸۳: ۵۸۵). باطمینان می‌توان گفت اشکانیان رواداری دینی فوق‌العاده‌ای را به‌کار می‌بستند، چنان‌که این عصر دوران تبادل معنوی خاور و باختر بود که طی آن عقاید دینی ایرانی در سراسر خاور نزدیک پخش شد (شپیمان ۱۳۸۶: ۱۲۳).

البته این بلندنظری اشکانیان و میراث هخامنشیان به رشد و گسترش مکاتب فکری — عرفانی انجامید که رویکرد بیش‌تر آن‌ها تفکرات جهان‌وطنی با رویکردی دنیاستیزانه بود که مورد دوم قطعاً آبشخورهای ایرانی نداشت و از منابع یونانی تغذیه می‌کرد. چیزی که بعدها عواقب سنگینی برای ایشان به‌بار آورد. در این دوره فرقه‌های مختلف گنوسی پا به حیات گذاشتند. در کتاب احادیث اوایل تاریخ ماندایی گفته می‌شود که اردوان شاه اشکانی در تشکیل این جمعیت نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است (ویدن‌گرن ۱۳۹۰: ۳۲). گنوسیسم دنیای مادی را پلید و شریر می‌داند و ثنویت افلاطونی در پاگرفتن و ریشه‌دوانی این باور مؤثر واقع بوده که بر این انگاره استوار است که عالم مینوی یا معنوی به‌مراتب بر هستی مادی و جسمانی ترجیح دارد (بویس ۱۳۷۵: ج ۳، ۵۷۰). این مکتب با زهدگرایی خود به بی‌تفاوتی اخلاقی گرایید (دوشن‌گیمن ۱۳۸۷: ۱۶۳)، چیزی که با ماهیت آموزه‌های زردشتی در ارزش‌گذاری بر آفریده‌های اهوره‌مزدا و مسئولیت خطیر انسان در این دنیا، هم در عرصه مادی و هم در عرصه معنوی، منافات داشت.

بسیاری از پژوهش‌گران گرایش اشکانیان در نیمه دوم حکومت آن‌ها به ارزش‌ها و اسطوره‌های ایرانی و اوستایی را به‌نوعی با تجاوزات رومیان در پیوند می‌دانند. به‌زعم

ایشان، اشکانیان از این طریق هم‌بستگی ملی قدرت‌مندی علیه امپراتوری روم ایجاد کردند (نیبرگ ۱۳۸۳: ۴۳۴؛ زرین‌کوب ۱۳۹۱: ۳۹۱). اما به‌باور نگارندگان این مقاله، خطر از میان رفتن آموزه‌های دیانت زردشتی باعث شد که پادشاهان نیمه دوم حکومت اشکانی به احیای گرایش‌های ملی‌گرایانه از دین دست بزنند. رهاورد دوران یونانی‌مآبی گنوسیسم بود که در ظاهر شباهت‌هایی با آموزه‌های زردشتی داشت، اما روح تلاش‌گری و دنیاگرایی دیانت زردشتی را نداشت (بویس ۱۳۷۵: ج ۳، ۵۶۹). از این رو، بعدها ساسانیان کوتاهی اشکانیان در جلوگیری از گسترش این اندیشه‌ها را نوعی یونانی‌مآبی آنان قلمداد می‌کردند. در این زمان دیانت زردشتی دورمانده از پیشرفت‌های فلسفی بیش‌تر به قدرت معطوف شد تا حقیقت و از این رو ماهیتی جزئی و ملی‌گرایانه پیدا کرد و با جغرافیای اقوام ایرانی درمی‌آمیخت.

تجلی تمام این رویدادهای معنوی و فکری خود را در ظهور دیانت مانوی نشان داد. آیین مانوی بهتر از مزدپرستی نوین موبدان و هیربدان ترجمان شایع‌ترین و عمیق‌ترین گرایش‌ها و سوداهای دینی آن زمان یعنی جهان‌شمولی، نجات‌بخشی، معرفت‌رهایی‌بخش، تجربه‌عرفانی فردی، و نظایر آن‌ها بود (نیولی ۱۳۹۰: ۹۰). نیبرگ مانی را نماینده آسیای یونان‌باستان‌گرایی نامیده است (نیبرگ ۱۳۸۳: ۴۳۶).

برخلاف بسیاری از پژوهش‌گران ایران باستان که معتقدند پس از دوران یونانی‌مآبی و از اواسط دوران اشکانی عناصر ایرانی زردشتی درمقابل عناصر هلنیستی شروع به تقویت می‌کنند و این را پیروزی فرهنگ ایرانی قلمداد می‌کنند، باید گفت آن‌چه در این دوران و به‌ویژه از دوران بلاش یکم از لحاظ فرهنگی فعالیت را شروع می‌کند، نه از موضع قدرت و اثرگذاری فرهنگ ایرانی، بلکه از موضع دفاعی درمقابل اندیشه‌های دیگر انجام می‌شود. درواقع، دیانت، فرهنگ، و سبک زندگانی ایرانیان در زمان هخامنشی در موضع تهاجم و تأثیرگذاری است. آموزه‌های دینی ایرانی در اواخر دوران اشکانی دیگر جذابیت دوران هخامنشی را نداشت و از این رو تجدید حیات کرد. درواقع، از اواسط دوران اشکانی دیانت زردشتی آرام‌آرام از جنبه‌های «جهان‌وطنی» خارج و به دینی ملی تبدیل شد و تا چند قرن ادامه یافت. هرچند پادشاهان بعدی اشکانی و ساسانی گرایش به حکومت جهانی را بعضاً نشان دادند (ویتتر و دیگناس ۱۳۸۶: ۴۴)، اما دیانت زردشتی دیگر جذابیت خویش را برای غیرایرانیان از دست داد و به‌مثابه ترمزی برای این حکومت‌ها عمل کرد.

گفته می‌شود با فتوحات اسکندر فرهنگ یونانی به شرق و با فتوحات رومیان به غرب تسری یافت، اما از این پس می‌توان گفت که با فتوحات اسکندر آموزه‌های دینی شرق فلسفه یونان و یونانی را درنوردید و فلسفه به سوی دینی شدن رفت و با فتوحات

رومیان مزدگرایی و اخلاقیات آن در قالب میترائیسم پایه‌پای سربازان رومی اروپا و آفریقا را فتح کرد و جای پای مسیحیت را گشود (بنگرید به بریان ۱۳۹۳: ۳۴). به‌قول دیوکاسیوس، تیرداد شاه‌زاده اشکانی، در نقد جنگ گلاادیاتورها به رومیان درس اخلاق و جوان‌مردی می‌داد، چیزی که هیچ فیلسوف رواقی نتوانسته بود به رومیان بفهماند (Dion Cassius 1995-1996: LVII, 2, 3).

### ۳. نتیجه‌گیری

حال می‌توان این نظریه دروین، فیلسوف و مورخ آلمانی، را کنار گذاشت که دوره پس از فتوح اسکندر را عصر «هلنیسم/ یونانی‌مآبی» نامید. آنچه در این دوران روی داد آمیزه‌ای از افکار، اندیشه‌ها، ادیان، و فلسفه‌های شرقی و غربی بود که در زمان شاهنشاهی جهانی هخامنشیان آغاز شده بود و به شرقی‌شدن یونانیان و در پس آن رومیان انجامید و از این‌رو صفت «جهان‌گرایی پسا‌هخامنشی» برای این عصر از تاریخ بشر بامسماتر می‌نماید. استفاده از عنوان «فیل‌هلی» بر سکه‌های اشکانی از طرفی نه به معنای تسلیم بی‌چون‌وچرای آن‌ها در مقابل فرهنگ هلنی بوده و نه این‌که یک‌سره دستاوردهای آنان را طرد می‌کرده است. آنچه روی داد گرایش به الگوی «جهان‌وطنی» تفکرات ایرانی بود که متأثر از آموزه‌های زردشت در شاهنشاهی هخامنشی تجلی یافته بود و اسکندر و سلوکیان نتوانسته بودند آن را به معنای دقیق کلمه بازآفرینی کنند. این بار برعهده پادشاهان اشکانی بود که با درپیش نهادن این شعار و حمایت و گسترش تفکراتی هم‌سو با آن، این شکوه از دست‌رفته ایرانیان را زنده کنند. شاید اگر ارتشی به بزرگی امپراتوری روم در مقابل آن‌ها قرار نمی‌گرفت، این آرزو محقق می‌شد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. درباره اهمیت شهر ترسوس در پیوند آیین‌های مربوط به پرسئوس و میترا، بنگرید به اولانسی ۱۳۸۷: ۷۵-۸۲.
۲. درباره دیدگاه گاتری در این زمینه، بنگرید به گاتری ۱۳۷۶: ج ۵، ۱۶۳-۱۶۴. درباره دیدگاه رابین‌اشتاین درباره مفهوم «روح جهانی»، بنگرید به دوشن‌گیمن ۱۳۸۷: ۱۳۷.
۳. درباره این دیدگاه، بنگرید به Koshelenko 1972.
۴. درباره رابطه اندیشه‌های فیثاغورث و سنت زردشتی، بنگرید به گاتری ۱۳۷۵: ج ۳، ۱۸۵-۱۹۱.



۵. برای اطلاعات بیش‌تر، بنگرید به Hofstetter 1978.
۶. ویدن‌گرن در کتاب خود (*Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in Particher Zeit*) نگاه جالبی به نقش دوره اشکانی در آسیای مقدم انداخته است.

## کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۴۹)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- استرابو (۱۳۸۲)، *جغرافیای استرابو* (سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان)، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اوستا* (کهن‌ترین سرودهای ایرانیان) (۱۳۸۷)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- اولانسی، دیوید (۱۳۸۷)، *پژوهشی نو در میتراپرستی*، ترجمه مریم امینی، تهران: چشمه.
- برن، ژان (۱۳۵۶)، *فلسفه رواقی*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: کتاب‌های سیمرخ.
- بریان، پی‌یر (۱۳۸۶)، *وحدت سیاسی و تعامل فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه ناهید فروغان، تهران: اختران.
- بریان، پی‌یر (۱۳۹۷)، «آسیای صغیر در بستر امپراتوری هخامنشی»، سخن‌رانی پی‌یر بریان در دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، به‌مناسبت شصتمین سال تأسیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- بریان، پی‌یر (۱۳۹۳)، «نامه سرگشاده به اسکندر کبیر»، ترجمه مهشید نونهالی، از مجموعه *هزاره‌های دنیای باستان*، با مقدمه و ویراستاری علمی اسماعیل سنگاری، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- بنونیست، امیل (۱۳۸۶)، *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- بویس، مری (۱۳۷۵)، *تاریخ کیش زرتشت*، ج ۲، هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بویس، مری و فرانتس گرُنه (۱۳۷۵)، *تاریخ کیش زرتشت*، ج ۳، پس از اسکندر گجسته، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بیکرمان (۱۳۸۳)، *تاریخ سیاسی دوره سلوکی و اشکانی*، از مجموعه پژوهش دانشگاه کمبریج، ج ۳، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- پانوسی، استفان (۲۵۳۶)، *تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون*، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۷)، *واکنش غرب در برابر زرتشت*، ترجمه تیمور قادری، تهران: مهتاب.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۵)، *اورمزد و اهریمن، ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه‌روز.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۵)، «ایران و یونان در کوماژن»، از مجموعه *دین مهر در جهان باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: توس.

دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ (۱۳۹۰)، *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، تهران: علمی و فرهنگی.

رجبی، پرویز (۱۳۸۱)، *هزاره‌های گمشده*، ج ۴، اشکانیان، تهران: توس.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰)، *تاریخ مردم ایران (قبل از اسلام)*، تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، روزبه و فرشید نادری (۱۳۹۳)، «اشکانیان و سنت‌های کهن ایرانی: پای‌بندی یا عدم تقید اشکانیان به سنت‌ها و موارث فرهنگ ایرانی»، *جستارهای تاریخی*، س ۵، ش ۲.

زهر، آر. سی. (۱۳۸۹)، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.

سلوود، دیوید (۱۳۸۳)، *سکه‌های پارتی*، از مجموعه پژوهش دانشگاه کیمبریج، ج ۳، ترجمه حسن انوشه، سرواستار احسان یارشاطر، تهران: امیرکبیر.

سنگاری، اسماعیل و علیرضا کرباسی (۱۳۹۴)، «شکل‌گیری نخستین بنیادهای جهانی شدن در عصر هخامنشی با رویکردی دینی»، *پژوهش‌های تاریخی*، دوره جدید، س ۷، ش ۱.

شارپ، رلف نارمن (۱۳۶۶)، *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، شیراز: دانشگاه پهلوی شیراز.

شکوری فر، ملیحه و سیروس نصرالله‌زاده (۱۳۹۵)، «پیگیری سنت‌های ایرانی در سکه‌های اشکانی»، *جستارهای تاریخی*، س ۷، ش ۱.

شیپمان، کلاوس (۱۳۸۶)، *مبانی تاریخ پارتیان*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: فرزانه‌روز.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۴)، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)*، تهران: وزارت امور خارجه.

فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۰)، *تاریخ باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.

قادری، حاتم (۱۳۸۸)، *ایران و یونان، فلسفه در لابه‌لای سیاست و در بستر تاریخ*، تهران: نگاه معاصر.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی.

کالج، مالکوم (۱۳۸۸)، *اشکانیان (پارتیان)*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: هیرمند.

کخ، هایدماری (۱۳۸۰)، *از زبان داریوش*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: کارنگ.

کوک، جان مانوئل (۱۳۹۰)، *شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

کولپ، کارستن (۱۳۸۹)، *سیر و تحول اندیشه دینی*، از مجموعه پژوهش دانشگاه کیمبریج، ج ۳، سرواستار احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

کومون، فرانس والری ماری (۱۳۸۳)، *ادیان شرقی در کافرکیشی رومی*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۱، تالس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۳، فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

تحلیل انتقادی بر مفهوم «فیل هلن» بر سکه‌های اشکانی ۱۹۷

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۵، هراکلیتوس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۱۰، سوفسطاییان، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.

گاسکه، آمده (۱۳۹۰)، *پژوهش در کیش و اسرار میترا*، ترجمه جلال ستاری، تهران: میترا.

گیرشمن، رومن (۱۳۸۸)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.

لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۹۳)، *فلسوفان یونان*، ترجمه بهراد رحمانی، تهران: مرکز.

لوزینسکی، فیلیپ (۱۳۸۰)، *خاستگاه پارت‌ها*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: پژوهنده.

لوکونین، و. گ. (۱۳۸۳)، *نهادهای سیاسی، اجتماعی و اداری: مالیات‌ها و بازرگانی*، از مجموعه پژوهش تاریخ کیمبریج، ج ۳، سرویراستار احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۴)، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.

مکنیل، ویلیام هاردی (۱۳۸۸)، *بیلاری غرب*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.

ملاصالحی، حکمت‌الله (۱۳۸۸)، «تأثیر و تأثر تاریخ و باستان‌شناسی»، ماه‌نامه تخصصی تاریخ و جغرافیا، دوره جدید، مسلسل ۱۳۷.

مینوی خرد (۱۳۸۵)، ترجمه احمد تفضلی، به‌کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.

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

نیولی، گرادو (۱۳۹۰)، *از زردشت تا مانی*، ترجمه آرزو رسولی، تهران: ماهی.

نیولی، گرادو (۱۳۸۷)، *آرمان ایران، جستاری در خاستگاه نام ایران*، ترجمه سیدمنصور سیدسجادی، تهران: پیشین‌پژوه.

ولسکی، یوزف (۱۳۹۱)، *شاهنشاهی اشکانی*، ترجمه مرتضی ناقب‌فر، تهران: ققنوس.

ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۰)، *مانی و تعلیمات او*، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران: نشر مرکز.

ویسهوفر، یوزف (۱۳۹۰)، *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ناقب‌فر، تهران: ققنوس.

ویسهوفر، یوزف (۱۳۸۹)، *ایرانیان، یونانیان و رومیان*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: فرزانه‌روز.

ویتر، انگلبرت و بناته دیگناس (۱۳۸۶)، *روم و ایران، دو قدرت جهانی در کشاکش و هم‌زیستی*، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران: فرزانه‌روز.

هرودوت (۱۳۹۳)، *تاریخ هرودوت (مادها و هخامنشیان تا فرجام کوروش کبیر)*، ترجمه اسماعیل سنگاری، از مجموعه هزاره‌های دنیای باستان (ش ۲۱)، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

یارشاطر، احسان (۱۳۸۳)، *پیش‌گفتار مجموعه پژوهش دانشگاه کیمبریج*، ج ۳، سرویراستار احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

یارشاطر، احسان (۱۳۸۳)، *تاریخ روایی ایران*، از مجموعه پژوهش دانشگاه کیمبریج، ج ۳، سرویراستار احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

- Coloru, O. (2014), "L'Hyrcanie Arsacide à l'Époque Hellénistique, Un Commentaire à Strabon 11.7.1-5", *Parthica 15* (2013), Pisa. Roma.
- Dion Cassius, 1991-1996. *Histoire romaine*, 1. XLVIII-XLIX et LLI, éd. M.L. Freyburger et J.M. Roddaz, Paris, Les Belles Lettres, 1994 et 1991; 1. XL-XLI, éd. M. Rosellini et 1. LVII-LIX, éd. J. Auberge, Paris, Les Belles Lettres, 1995, 1996.
- Gnoli, G. (1988), "L'inscription de Shabur à la Ka'be-ye Zardošt", Dans *Histoire et Cultes Dans l'Asie Centrale Pré-Islamique*, Colloque Paris.
- Hofstetter, J. (1978), *Die Griechen in Persien. Prosopographie der Griechen im Persischen Reich vor Alexander*, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 5*, Berlin: Reimer.
- Hunt, P. (2010), *War, Peace, and Alliance in Demosthenes' Athens*, Cambridge University Press.
- Koshelenko, G. A. (1972), "Vosstanie Gerekorr Baktrii I Sogdiane", *VDI*, 1.
- Martinez-Sève, L. (2018), "Vie Religieuse et Imaginaire des Habitants de la Bactriane Hellénistique, Une contribution", in: *Acta Iranica 58: L'orient est son Jardin, Hommage à Rémy Boucharlat*, Texte Réunis Par S. Gondet and E. Haerincq, Leuven-Paris-Bristol: Peeters Publisher.
- Miller, M. C. (1998), *Athenes and Persia in 5 Century B.C.*, Cambridge University Press.
- Philostratus, Lucius Flavius, 1912. *The Life of Apollonius*, translated by F. C. Conybeare, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Harvard.
- Pliny (1963), *Natural History*, vol. 28-32, translated by W.H.S. Jones, Loeb Classical Library, London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd.
- Plutarch (1959), *Moralia, VII: on Love of Wealth, on Compliancy, on Envy and Hate, on Praising One self etc., 605 B*, translated by Phillip H. De Lacy and Benedict Einarson, Loeb Classical Library, London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd.
- Rapin, C. (2017), "Alexandre le Grand en Asie Centrale, Géographie et Stratégie de la Conquête des Portes Caspiennes à l'Inde", dans *With Alexander in India and Central Asia, Moving East and Back to West*, eds. Cl. Antonetti and P. Biagi, Oxbow Books, Oxford and Philadelphia.
- Sealey, S. (1993), *Demosthenes and His Time: A Study in Defeat*, Oxford University Press.
- Strabo (1954), *The Geography of Strabo*, vol. v and vii, translated by Horace Leonard Jones, London: William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Widengren, G. (1960), *Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in Partischer Zeit*, Köln: Westdeutscher Verlag.
- Wolski, J. (1983), "Sur le Philhellénisme Des Arsacides", *Gerión I*.
- Worthington, I. (ed.) (2001), *Demosthenes, Statesman and Orator*, London: Routledge.