

تاریخ جامع ایران

جلد چهارم



صلى الله عليه وسلم





تاریخ جامع ایران

جلد چهارم



# تاریخ جامع ایران

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

سرپرستاران

حسن رضائی باغبیدی

محمود جعفری دهقی



تهران، ۱۳۱۳

تاریخ جامع ایران / زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ سروراستاران دوره باستان:  
حسن رضایی باغبیدی، محمود جعفری دهقی؛ دوره اسلامی: صادق سجادی.  
تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)،  
۱۳۹۳.

ج: مصور؛ جدول، نمودار.

\* کتابنامه

\* فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ISBN 978-600-6326-55-9

\* ص.ع. به انگلیسی:

The Comprehensive History of Iran

۱. ایران - تاریخ الف. موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۲۱ - ب. رضایی باغبیدی،

حسن، ۱۳۴۵ - ج. جعفری دهقی، محمود، ۱۳۲۹ - د. سجادی، صادق، ۱۳۳۳

۹۵۵

DSR109

۳۵۵۵۴۵۱

کتابخانه ملی ایران



مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی  
(مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)

نام کتاب: تاریخ جامع ایران، ج ۴

ناشر: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۹۳

حروف نگاران: زهرا سادات حسینی، سهیلا خطیبی، مهناز مصطفی

صفحه آرا: زهره رمضان پور

طراح گرافیک و ناظر چاپ: علیرضا احمدی

چاپ: شادرننگ، صحافی: معین، لیتوگرافی: تراب زاده

شمارگان: ۱,۰۰۰ نسخه

شابک (دوره): ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۲۶-۳۶-۸

شابک (ج ۴): ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۲۶-۵۵-۹

همه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی است

جلد چهارم

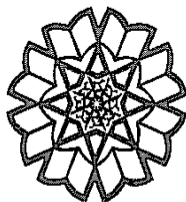
دنباله هنر و معماری  
باستان‌شناسی  
آموزش و پرورش  
وادیان در ایران باستان

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

سر ویراستاران

حسن رضائی باغبیدی - محمود جعفری دهقی





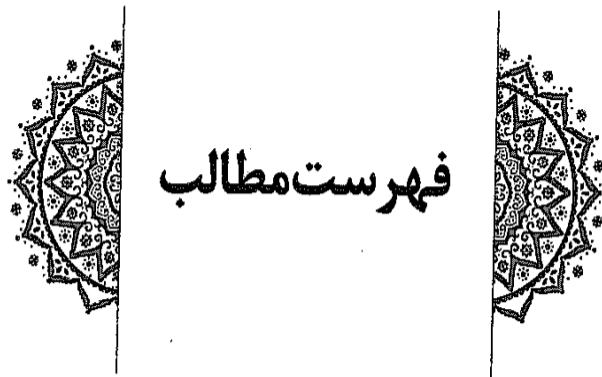


---

## نویسندگان جلد ۴

---

آذر نوش، مسعود  
ادهمی، سیامک  
اسماعیل پور، ابوالقاسم  
بهرامی کهیش نژاد، عسکر  
بینش، تقی  
جلالی مقدم، مسعود  
جوویناتزو، گراتسیا  
چیت ساز، محمدرضا  
شیرالی، عادل  
کالییری، پییر فرانچسکو  
کرینبروک، فیلیپ  
کمپارتی، متئو  
موسوی، سیدعلی  
موسوی، محمد  
مولایی، چنگیز  
وهمن، فریدون



## فهرست مطالب

### ● باستان‌شناسی هخامنشی

- ۱ ..... مقدمه
- ۲ ..... سرآغاز و تحول پژوهش‌های هخامنشی
- ۱۱ ..... باستان‌شناسی هخامنشی در سرزمین‌های مرکزی شاهنشاهی
- ۳۰ ..... باستان‌شناسی هخامنشی در دیگر سرزمین‌های شاهنشاهی

### ● هنر و معماری سلوکی

### ● تاریخ هنر اشکانیان

- ۷۳ ..... مقدمه
- ۷۷ ..... سکه زنی
- ۷۸ ..... شهرسازی و معماری
- ۸۷ ..... گچ‌بری
- ۸۸ ..... پیکرتراشی و نقش برجسته
- ۹۲ ..... نقاشی
- ۹۴ ..... نتیجه‌گیری

### ● هنر و معماری اشکانی

- ۱۰۱ ..... مقدمه
- ۱۰۳ ..... هنر و معماری

### ● معماری و هنر الیمایی

- ۱۲۹ ..... بخش اول: آثار معماری
- ۱۵۰ ..... بخش دوم: آثار هنری

### ● هنر و باستان‌شناسی ساسانی

- ۱۹۳ ..... مقدمه

۱۹۴	هنر ساسانی
۱۹۵	هنر یادمانی: مجسمه‌سازی، نقش برجسته
۲۰۱	نقاشی و موزاییک
۲۰۳	دیگر هنرها: فلزکاری و پارچه‌بافی
۲۰۸	سفال و شیشه
۲۱۰	مهر و سکه
۲۱۴	برایند سخن
	<b>هنر کوشانی</b>
۲۲۵	مقدمه
۲۲۷	شهرسازی و معماری
۲۲۹	پیکرتراشی و نگارگری
۲۳۱	فلزکاری
۲۳۲	بلخ
۲۳۹	آراخوزیا و نگرهاره
۲۴۱	گندهاره
۲۴۸	متهوره
۲۵۱	کیش برهمایی
۲۵۲	کیش جینی
۲۵۳	کیش بودایی
۲۵۵	سرانجام سخن
	<b>موسیقی در ایران باستان</b>
۲۶۲	از آغاز تا اسلام
۲۶۴	موسیقی و مذهب
۲۶۵	موسیقی و رقص
۲۶۵	دوران هخامنشی
۲۶۶	دوران اشکانی
۲۶۶	دوران ساسانی
۲۶۸	سازها
۲۶۹	نام سازها (پارتی و مانوی)
۲۷۰	اصطلاحات موسیقایی
۲۷۱	نظام علمی
	<b>هنر مانوی</b>
۲۷۷	درآمد
۲۷۸	ارژنگ مانی
۲۸۰	آثار هنری
۲۸۲	مکان‌های هنری

۲۸۴	..... نمادها و ویژگی‌های هنری
۲۸۶	..... مکتب هنری
۲۸۹	..... هنر مانوی در دوره اسلامی
۲۹۰	..... نیبگان‌نگاری (تذهیب)
۲۹۲	..... دبیری (خوشنویسی)
۲۹۳	..... موسیقی و سرودخوانی
<b>• آموزش و پرورش در ایران باستان</b>	
۲۹۹	..... مقدمه
۳۰۰	..... اختراع خط
۳۰۲	..... آموزش و پرورش در زمان هخامنشیان (۵۵۰-۳۳۰ ق.م)
۳۰۶	..... آموزش و پرورش در دوران اشکانیان و ساسانیان
<b>• دین ایلامی</b>	
۳۱۵	..... مقدمه
۳۱۷	..... دوره ایلامی کهن
۳۱۹	..... دوره ایلامی میانه
۳۲۰	..... دوره ایلامی نو
۳۲۲	..... پرستشگاه‌ها
۳۲۶	..... حیات دینی
<b>• باورهای هندواروپاییان (آریاییان)</b>	
۳۳۷	..... مقدمه
۳۳۹	..... مکتب طبیعت‌گرا
۳۴۰	..... مکتب آیین‌گرا
۳۴۲	..... مکتب نقش‌گرا
۳۴۲	..... مکتب ساخت‌گرا
۳۴۳	..... ساختار سه‌بخشی
۳۴۹	..... اسطوره تکوین جهان
۳۴۹	..... اسطوره بنیاد
۳۵۲	..... آیین خاکسپاری
۳۵۳	..... جهان آخرت
<b>• زردشت و دین او</b>	
۳۶۱	..... نام و خاندان زردشت
۳۶۷	..... زمان زردشت
۳۷۱	..... زادگاه زردشت
۳۷۳	..... آموزه‌های زردشت
<b>• دین هخامنشی</b>	
۳۹۵	..... مقدمه

۴۰۵	..... مجموعه خدایان و آداب ستایش و پرستش آنان
۴۱۷	..... آداب تدفین
۴۱۸	..... لغات و اصطلاحات دینی کتیبه‌های فارسی باستان
۴۲۷	..... <b>دین در دوره سلوکی و اشکانی</b>
	..... <b>مهر و مهرپرستی</b>
۴۵۷	..... مقدمه
۴۶۰	..... تاریخچه پژوهش
۴۶۵	..... نام ایزد مهر
۴۶۶	..... مهر در هند
۴۶۷	..... مهر در <i>اوستا</i>
۴۶۸	..... مهر در تاریخ ایران
۴۷۰	..... راهیابی مهر به غرب ایران
۴۷۱	..... مهر در امپراتوری روم
۴۷۳	..... مهرکده
۴۷۴	..... تشریف و درجات هفتگانه
۴۷۷	..... افسانه مهر و گاوکشی
۴۷۷	..... فرجام مهر در غرب
۴۷۸	..... مهر و مسیحیت
۴۸۱	..... فرجام سخن
	..... <b>دین زردشتی در دوره ساسانی</b>
۴۸۷	..... مقدمه
۴۸۸	..... منابع
۴۹۴	..... درباره مشکلات تفسیر
۴۹۶	..... روحانیت و حکومت
۵۰۸	..... تاریخ <i>اوستا</i> و زند
۵۱۱	..... آموزه‌های دینی
۵۱۵	..... روحانیت
۵۱۸	..... معابد و زیارتگاه‌ها
۵۲۱	..... آیین‌ها و مراسم
۵۲۴	..... باورها
	..... <b>دین کوشانیان</b>
۵۳۳	..... مقدمه
۵۳۶	..... باورهای دینی یونانی‌ها
۵۳۶	..... باورهای دینی در بلخ و گندهاره پیش از تشکیل حکومت کوشانی
۵۳۹	..... باورهای دینی کوشانیان
۵۴۱	..... دین در دوره کوشانیان نخستین

۵۴۲	.....	کوشانیان کبیر
۵۲۲	.....	سرانجام
		<b>آیین زروانی</b>
۵۵۷	.....	مقدمه
۵۵۸	.....	پیشینه پژوهش‌ها
۵۵۹	.....	معرفی و نقد منابع
۵۶۳	.....	زروان و عناصر زروانی در منابع زردشتی
۵۶۸	.....	خاستگاه آیین زروانی
۵۷۱	.....	روزگار هخامنشیان
۵۷۲	.....	پس از هخامنشیان
۵۷۲	.....	دوره ساسانی
۵۷۳	.....	پس از اسلام
۵۷۴	.....	معمای زردشتی
		<b>مانی و دین او</b>
۵۸۵	.....	مقدمه
۵۹۰	.....	زندگی مانی
۵۹۶	.....	کیش مانوی
۵۹۸	.....	کیهان‌شناخت
۶۱۵	.....	جامعه مانوی، شعائر و مناسک آن
۶۱۹	.....	گسترش مانوی‌گری
۶۲۵	.....	مانوی‌گری در شرق
		<b>مزدک و جنبش مزدکی</b>
۶۳۹	.....	مقدمه
۶۴۲	.....	زرادشت خورگان، مؤسس درست‌دینی
۶۴۵	.....	مزدک: مروج طرحی جدید در دین مزدایی
۶۵۰	.....	مابعدالطبیعه مزدکی
۶۵۷	.....	فلسفه اجتماعی مزدک
۶۶۸	.....	اوج‌گیری کار مزدک و مزدکیان
۶۷۰	.....	معامله سخت اشراف و روحانیان با قباد
۶۷۲	.....	قباد و مزدکیان
۶۷۵	.....	سرانجام کار مزدک و یارانش
۶۷۹	.....	اقدامات بعدی خسرو انوشیروان و پایان کار مزدکیان
۶۸۷	.....	<b>دین بودایی در ایران باستان</b>
		<b>دین یهودی در ایران باستان</b>
۷۰۱	.....	مقدمه
۷۰۳	.....	دوره هخامنشی

۷۱۱	..... دوره اشکانی
۷۱۵	..... دوره ساسانی
	<b>• دین مسیحی در ایران باستان</b>
۷۲۵	..... مقدمه
۷۲۶	..... آغاز مسیحیت سریانی‌زبان در ایران
۷۲۷	..... مسیحیت در آغاز دوره ساسانی
۷۳۰	..... گرایش به روم و تبعات آن
۷۳۱	..... دوران آرامش و سازندگی
۷۳۳	..... استقلال کلیسای شرق از روم
۷۳۴	..... گرایش کلیسای سریانی مشرق به آیین نستوری
۷۳۸	..... تشکیل کلیسای یعقوبی و رقابت با نستوریان
۷۴۰	..... مسیحیت ارمنی
۷۴۱	..... رسمیت یافتن دین مسیحی در ارمنستان
۷۴۳	..... روابط دربار ساسانی و ارمنیان مسیحی
۷۴۵	..... اختراع خط ارمنی و تأثیر آن در دین ارمنیان
۷۴۶	..... مبانی اعتقادی کلیسای ارمنی
۷۵۱	..... <b>• منداییان در ایران باستان</b>
۷۵۵	..... <b>• نمایه</b>

# باستان‌شناسی هخامنشی

سیدعلی موسوی

## مقدمه

دو منبع باستانی مکتوب، یعنی کتاب مقدس و تاریخ هرودت آگاهی‌هایی را دربارهٔ هخامنشیان و قلمرو پهناورشان، طی هزاره‌ها ثبت کرده و محفوظ نگاه داشته‌اند. با این حال خاطرهٔ پارسیان هخامنشی با انقراض سلسلهٔ آنان در ۳۳۰ ق م به بونهٔ فراموشی سپرده شد. بناهای یادمانی هخامنشیان چون شوش و پارسه (تخت جمشید)، به سرعت متروک و رو به ویرانی نهادند. پنج قرن بعد، زمانی که ساسانیان به اریکهٔ قدرت در ایران رسیدند، مدت‌ها بود که دیگر حتی نام بناهای باستانی هخامنشی هم از یاد رفته بود. با فتح ایران ساسانی به دست تازیان، در قرن هفتم میلادی، واپسین بازمانده‌های مراکز پارسی، چون شهر مهم استخر در فارس از میان رفتند و آثار هخامنشی، یا اسامی اساطیری چون تخت جمشید و نقش رستم به خود گرفتند، یا منسوب به قدرت فوق بشری سلیمان نبی شدند: مانند مشهد مادر سلیمان یا تخت مادر سلیمان و غیره. جغرافی‌دانان و تاریخ‌نگاران بزرگی چون ابن حوقل و اصطخری



در قرن دهم میلادی و نیز یاقوت حموی در قرن سیزدهم میلادی از وجود ویرانه‌های بناهای هخامنشی در فارس آگاه بوده و گزارشی از آنها به جای گذاشته‌اند؛ اما هویت سازندگان و بانیان اصلی یادمان‌ها بر آنان نامعلوم بود (مصطفوی ۱۳۴۳: ۳۳-۳۵؛ سامی ۱۳۴۷: ۴۲۷-۴۲۸؛ موسوی ۲۰۰۰: ۲۰۹-۲۱۴). کشف دوباره بناهای پارسیان هخامنشی پس از قرن شانزدهم میلادی با کنجکاوی پژوهش‌های جهانگردان اروپایی میسر شد.

### سرآغاز و تحول پژوهش‌های هخامنشی

نخستین جهانگردی که گزارش بازدید خود از یادمان‌های هخامنشی را در فارس به جای گذاشته، جوزافا باربارو<sup>۱</sup>، فرستاده ونیزی به دربار ترکان آق‌قویونلو در ۱۴۷۴م است. این جهانگرد به‌هنگام بازگشت خود در راه خلیج فارس، از بناهای مشهد مرغاب، تخت‌جمشید و نقش‌رستم دیدن کرد و در گزارش خود، این آثار را به سلیمان نبی نسبت داد. باربارو، نخستین توصیف بلند را از آرامگاه مادر سلیمان در مشهد مرغاب نوشته و به گفته وی این بنا، فقط چند منزل با محل معروف به چهل‌منار (تخت‌جمشید) فاصله داشته است (گابریل ۱۳۴۸: ۷۸). با آغاز عصر صفوی و برقراری امنیت و تثبیت ارتباط با اروپا، فرستادگان متعددی از کشورهای مختلف رهسپار ایران شدند که از میان آنان به‌ویژه باید از دون گارسیا دو سیلوا فیگروا<sup>۲</sup>، نجیب‌زاده اسپانیایی نام برد که در ۱۶۱۴م به ایران آمد. فیگروا نخستین کسی بود که ویرانه‌های مشهور به چهل‌منار را از آن پارسیان هخامنشی دانست که نامشان در متون کلاسیک و همچنین کتاب مقدس ذکر شده است (همان: ۱۱۵). فیگروا برای نخستین بار نسخه‌ای یک سطری از یکی از کتیبه‌های میخی محل تهیه کرد و به چاپ رساند (باج ۱۹۲۵: ۱۴). تقریباً هم‌زمان با فیگروا، پی‌یترو دل‌واله<sup>۳</sup>، جهانگرد ماجراجوی ونیزی، در طول اقامت پنج‌ساله خود در ایران (۱۶۲۱-۱۶۱۶م) از ویرانه‌های تخت‌جمشید دیدن کرد و آنها را معبدی متعلق به شاهان پارسی ایران باستان دانست. دل‌واله افزون‌بر گزارش مبسوطی

1. Josafat Barbaro

2. Don Garsia Silva

3. Pietro della Valle

از خرابه‌های تخت جمشید، از برخی از کتیبه‌های میخی آن مکان استنساخ کرد و با خود به اروپا برد. نسخه‌های دلاواله را بعدها فردریش<sup>۱</sup> در سال ۱۸۰۲م بررسی کرد و گره‌گشای خواندن خطوط میخی شد (گابریل ۱۳۴۸: ۱۱۰؛ سامی ۱۳۵۱: ۱۸۳؛ باج ۱۹۲۵: ۱۴-۱۶). در طول سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی، جهانگردان دیگری چون ژان باتیست تاورنیه<sup>۲</sup>، ژان شاردن<sup>۳</sup>، انگلبرت کامپفر<sup>۴</sup> و کارستن نیبور<sup>۵</sup> از ویرانه‌های هخامنشی دیدن کردند و هر یک گزارشی از بازدید خود به‌جای گذاشتند (نک: سانسیسی - وردنبورگ: ۱۹۹۱: ۱-۳۵). در ۱۸۱۱م، جیمز موریه<sup>۶</sup>، کنسول بریتانیا در ایران و نویسندهٔ رمان مشهور *ماجراهای حاجی بابای اصفهانی*، آرامگاه منسوب به قبر مادر سلیمان در پاسارگاد را متعلق به کورش کبیر دانست. به این ترتیب، تعیین هویت دیگر بناهای دشت پاسارگاد نیز ممکن شد (کرزن ۱۸۹۲: ۷۱-۸۸). گام مهم دیگر را هنری راولینسون<sup>۷</sup>، افسر جوان انگلیسی اعزامی به کرمانشاه برداشت. راولینسون در طول اقامت خود در پاییز ۱۸۳۶ و زمستان ۱۸۳۷م در کرمانشاه، با تلاش فراوان موفق به صعود از صخرهٔ بیستون و نسخه‌برداری و مطالعهٔ کتیبهٔ داریوش شد. در همین زمان خبر نتایج پژوهش‌های گروتفند از طریق بغداد به دست او رسید. کوشش‌های او پس از ده سال، با نخستین قرائت ترجمهٔ کامل از متن پارسی باستان کتیبهٔ بیستون در مقابل انجمن پادشاهی پژوهش‌های آسیایی لندن به‌بار نشست (راولینسون ۱۸۴۷: xxxix-xxvii). رمزگشایی از خط میخی پارسی باستان آغازی بود برای خواندن دیگر خطوط میخی که تاریخ و باستان‌شناسی آسیای جنوب‌غربی را دگرگون کرد.

جهانگردانی که در نیمهٔ دوم سده نوزدهم میلادی به مشرق زمین و به‌ویژه ایران سفر کردند، علایق دیگری فراتر از تجارت و سیاست داشتند. اکتشافات باستان‌شناسی و پژوهش در تاریخ هنر از جمله عمده‌ترین انگیزه‌های سفر بود. در ۱۸۴۰-۱۸۴۱م، اوژن فلاندن<sup>۸</sup>، نقاش برجستهٔ فرانسوی، و پاسکال کاست<sup>۹</sup> معمار، که به‌همراه هیأت

1. Freidrich Grotefend

2. Jean Baptiste Tavarenier

3. Jean Chardin

4. Englber Kampfer

5. Carsten Niebuhr

6. James Morier

7. Henry Rawlinson

8. Eugene Flandin

9. Pascal Coste

اعزامی کنت دوسرسی<sup>۱</sup> از فرانسه به ایران آمدند؛ برای نخستین بار ویرانه‌های هخامنشی را استادانه به تصویر کشیدند و از آنها نقشه برداری کردند که با گذشت بیش از یکصد و پنجاه سال از اختراع عکاسی هنوز ارزش هنری و علمی خود را حفظ کرده است (فلاندن ۱۸۴۳: ۴۳-۵۳) در سال ۱۸۵۰م، ویلیام کنت لفتوس<sup>۲</sup> که از اعضاء هیات مأمور تعیین سرحدات پادشاهی ایران و امپراطوری عثمانی بود؛ از اتلال شوش دیدن کرد و به حفاری در آنجا پرداخت. حفاری لفتوس در شوش که بیشتر در تپه معروف به آپادانا انجام گرفت؛ نخستین شواهد ملموس از وجود آثار هخامنشی در این مکان به اثبات رسید و نقشه و طرح‌های هنری چرچیل<sup>۳</sup> از محل و یافته‌های نخستین، سیمای محوطه شوش را به تصویر کشید (لفتوس ۱۸۵۶-۱۸۵۷: ۴۲۲-۴۵۳؛ همو ۱۸۵۷؛ کورتیس ۱۹۹۳: ۱-۵۵). کهن‌ترین عکس‌های ویرانه‌های هخامنشی در پاسارگاد و تخت جمشید را لوئیجی پشه<sup>۴</sup>، افسر ایتالیایی مقیم ایران تهیه و آلبوم خود را در ۱۸۵۷م به ناصرالدین شاه قاجار تقدیم کرد (ذکا ۱۳۷۶: ۱۹؛ ادل ۱۹۸۳: ۲۵۵-۲۵۶) عکس‌های پشه، تا سال‌ها از نظر پنهان ماند؛ اما تصاویری که دو آلمانی به نام‌های فردریش اشتولزه<sup>۵</sup> و کارل فردریش آندره‌آس<sup>۶</sup> در سال ۱۸۷۴م از ویرانه‌های تخت جمشید تهیه کردند، به چاپ رسید و بدین ترتیب نخستین عکس‌های بناهای هخامنشی به اروپا رسید (نک: اشتولزه و آندریاس ۱۸۸۲).

ده سال بعد، مارسل دیولافوا<sup>۷</sup> معمار فرانسوی، با اخذ اجازه از ناصرالدین شاه قاجار شروع به حفاری در اتلال شوش کرد. دیولافوا در سه فصل متوالی، بناهای هخامنشی شوش را به‌ویژه در تپه شمالی (آپادانا) کاوش کرد. افزون بر شرح کشفیات شگفت‌انگیز وی، که به قلم همسر و همکارش، جین، به رشته تحریر درآمد (دیولافوا ۱۸۸۸) دیولافوا نتایج حفاری خود را در شوش در کتاب مشهورش به نام /رگ شوش به چاپ رساند. این کتاب بر اساس کاوش‌های انجام گرفته در سال‌های ۱۸۸۶-۱۸۸۴م بود (همو ۱۸۹۳). کاوش‌های دیولافوا افزون بر آشکار ساختن اجزای معماری کاخ بار عام

1. Compte de Sercey

2. William Kennet Loftus

3. Henry Churchil

4. Luigi Pesse

5. Freidrich Stolze

6. Carl Freidrich Andreas

7. Marcel Dieulafoy

هخامنشی، در تپه آپادانا چون افریز معروف به کمان‌داران و ستون‌های کاخ، سیمای منسجمی از استقرار هخامنشی در شوش نشان داد. دیولافوا، شوش هخامنشی را چون کاخ - قلعه‌ای با استحکامات باشکوه در تپه بلند محوطه (آکروپل) می‌دید که دیوار ستبری آن را محصور می‌کرد. شایان ذکر است که او با نام‌گذاری اتلال محوطه شوش ذهنیتی از شهر هخامنشیان القا کرد که تا سال‌ها راه‌گشای پژوهش‌های باستان‌شناسی در شوش بود. اکتشافات دیولافوا با مشقات بسیار و کوشش خستگی‌ناپذیر او و همسرش همگی به موزه لوور در پاریس فرستاده و برای نخستین‌بار کامل‌ترین مجموعه آثار هخامنشی، در غرب به‌معرض نمایش عموم گذاشته شد (دیولافوا ۱۹۱۳).

واپسین دهه قرن نوزدهم شاهد دو رویداد مهم دیگری نیز بود که بر روند تحول پژوهش‌های هخامنشی تأثیر گذاشت. نخست چاپ کتاب ارزشمند لرد کرزن<sup>۱</sup> با نام *ایران و مسئله ایران* بود که در آن نویسنده با گردآوری تمامی دانسته‌ها، درباره آثار هخامنشی فارس، به‌ویژه تخت جمشید و پاسارگاد، به پژوهش و تحلیل داده‌ها در این باره پرداخت (کرزن ۱۸۹۲: ۱۱۵-۱۹۶). پژوهش کرزن با گذشت بیش از یک قرن هنوز هم منبع اصلی برای پژوهش‌های تاریخی و باستان‌شناسی هخامنشیان به‌شمار می‌رود. کرزن در تأیید گفته‌های موریه ثابت کرد که بنای معروف به قبر مادر سلیمان در پاسارگاد در واقع آرامگاه کورش کبیر است. شرح دقیق کرزن از ویرانه‌های تخت جمشید، همراه با نقشه آثار مشهود روی سکوی سنگی هنوز هم یکی از جامع‌ترین منابع درباره تک‌تک آثار تخت جمشید است. رویداد دیگر که تاریخ باستان‌شناسی ایران را دگرگون کرد، اخذ امتیاز انحصار کاوش‌های باستان‌شناسی در ایران و تشکیل هیأت اعزامی به ایران به کوشش ژاک دمورگان<sup>۲</sup> در ۱۸۹۵م در زمره مهم‌ترین کشفیات هخامنشی به‌شمار می‌رود (دمورگان ۱۹۰۵: ۲۹-۵۸؛ لوحه ۲). تنها یکی از این دو تابوت مفرغی سالم مانده بود که حاوی گنجینه‌ای از زیورآلات بود. دمورگان جسد داخل تابوت را که، با دستان گردآمده بر روی سینه به پشت خوابیده، متعلق به زن سالمندی دانست که همراه جواهرات خود دفن شده بود. پی‌یر آمیه<sup>۳</sup>

1. Lord Curzon      2. Jacques de Morgan      3. Pier Umayyad

با استناد به نقش داریوش سوم در موزائیک پمپئی، که طوق طلای مشابهی دارد، طوق به دست آمده از گور شوش را زیوری مردانه و در نتیجه گور را متعلق به یک مرد می‌داند (نک: آمیه ۱۹۸۸: ۱۳۵، تصویر ۸۵).<sup>۱</sup> در زمستان ۱۸۹۹م، گوستاو ژکیه<sup>۲</sup> مصرشناس و باستان‌شناس معروف سوئیسی و دستیار دموورگان در شوش، در جستجوی حصار آپادانا و ایوان شمالی کاخ، اقدام به کاوش دوباره در تپه شمالی کرد. او در پیدا کردن دیوار آپادانا ناموفق بود و آثار ایوان شمالی هنوز در آن زمان در زیر توده‌های خاک مدفون بود. ژکیه نتوانست به آن برسد (ژکیه ۱۹۰۰: ۶۹-۸۱). کشف اتفاقی قطعه سنگی با پوششی از گل آخرا در ۱۹۰۸ م، دموورگان را دوباره به فکر از سرگیری کاوش در آپادانا انداخت. او حفاری این بخش را به رولاند دو منکم<sup>۳</sup> واگذار کرد که با همکاری پل توسکان<sup>۴</sup> و موریس پزار<sup>۵</sup> بخش‌های غربی و مرکزی اقامتگاه پادشاهی را از زیر خاک درآورد. در ۱۹۱۲م، به درخواست دو منکم، موریس پیله<sup>۶</sup> (نقشه جدید و کاملی از آثار هخامنشی تپه شمالی تهیه کرد. پیله با بازبینی دقیق آثار، شواهدی از حصار آپادانا یافت. او نیز چون دیولافوا، پلکان دو طرفه‌ای را شبیه به پلکان تخت جمشید برای ورود به آپادانا ترسیم کرد. پیله همچنین پلکان دیگری را در شمال کاخ بار عام و شبیه به پلکان جنوبی در نقشه خود ترسیم کرد. نقشه‌ها و طرح‌های رنگی پیله که در ۱۹۱۴م در نمایشگاه هنرمندان فرانسه به نمایش گذاشته شد، سیمای شگرف از کاخ آپادانا و بازسازی آن تصویری از کاخ‌های باشکوه آشوری رانمایاند (پیله ۱۹۱۴).

سال‌های پیش از جنگ جهانی اول، شاهد پژوهش‌های دیگری در آثار هخامنشی هستیم. در ۱۹۰۵م، ارنست هرتسفلد<sup>۷</sup> آلمانی در نخستین سفر خود به ایران از بناهای هخامنشی پاسارگاد دیدن کرد و پس از سه سال پایان‌نامه دکترای خود را با نام پاسارگاد: پژوهش‌هایی در باستان‌شناسی ایران، در برلین به چاپ رساند (هرتسفلد

۱. شوربختانه جر آبرنگی از این دفینه که از روی مشاهدات عینی به هنگام کشف تهیه شده و به چاپ رسیده است، تصویر

دیگری از این گور موجود نیست تا بتوان جنسیت درگذشته را به درستی تشخیص داد.

2. Gustav Jequier

3. Roland de Mecquenem

4. Paul Toscanne

5. Maurice Pezard

6. Maurice Pillet

7. Ernest Herzfeld

۱۹۰۸: ۱-۶۸). کاوش‌های او در پاسارگاد در سال ۱۹۲۸م، نقطه عطفی در پژوهش‌های هخامنشی در ایران بود (همو ۱۹۲۹: ۴-۱۱). در ۱۹۲۳-۱۹۲۴م، هرتسفلد طرح جامعی برای حفاظت و مرمت آثار تخت جمشید به دولت ایران ارائه کرد (همان: ۱۷-۴۰). در ۱۹۳۱م، هرتسفلد پس از کوشش‌های بسیار در لغو امتیاز انحصار فرانسویان و تدوین قانون عتیقه‌جات ایران، موفق به اخذ اجازه کار در تخت جمشید شد (موسوی ۱۳۸۲: ۴۵-۵۶). در چهار فصل کاوش در تخت جمشید، هرتسفلد موفق به کشف آثار بسیار چشمگیری شد: پلکان‌های منقوش ایوان شرقی آپادانا و کاخ سه دروازه، الواح طلا و نقره بنای آپادانا، الواح گلی باروی شمالی، بنای معروف فرته‌داره و نیز کاخی خارج از سکوی تخت جمشید (اشمیت ۱۹۵۳: ۲۵). حفاری و بازسازی کاخ مشهور به حرمسرا توسط فردریش کرفتر، معمار برجسته هیات هرتسفلد، از جمله مهم‌ترین اقدامات سال‌های کاوش هرتسفلد در تخت جمشید به‌شمار می‌رود (کرفتر ۱۹۶۹: ۱۲۳-۱۳۷). اریک اشمیت، جانشین او در تخت جمشید، اقدام به حفاری مجموعه معروف به خزانه نمود که افزون بر کشف اشیاء گوناگون، منجر به یافتن دو نقش برجسته بزرگ (۶/۲۷۵ × ۲/۶۰ متر) از اجزای آپادانا و گروه دیگری از الواح گلی معروف به الواح خزانه شد (اشمیت ۱۹۳۹: ۲۱-۳۲، ۳۳-۳۷؛ کامرون ۱۹۴۸). کاوش‌های اشمیت در باروی شرقی تخت جمشید در پای کوه رحمت، همراه با تحلیل عکس‌های هوایی او از تخت جمشید آگاهی‌های ارزشمندی از این بنا ارائه کرد (اشمیت ۱۹۳۹: ۷-۱۵). حفاری در باروها منتهی به کشف هفت سنگ‌نبشته به نام خشیارشا شد (همان: ۵۱/۳-۵۳). کاوش‌های اشمیت با شروع جنگ در ۱۹۳۹م متوقف شد. حفاری در تخت جمشید در سال‌های پس از جنگ جهانی اول با نظارت آندره گدار و سپس به سرپرستی علی سامی از سر گرفته شد. سامی که مدت نزدیک به بیست و پنج سال ریاست کاوش‌های پاسارگاد و تخت جمشید را برعهده داشت، از بخش‌های گوناگون این دو محوطه خاک‌برداری و با نظارت وزارت فرهنگ وقت و اداره کل باستان‌شناسی، میان سال‌های ۱۳۲۸ و ۱۳۳۸ خورشیدی در نقاط مختلف محوطه پاسارگاد اقدام به کاوش کرد (برای دیدن نتایج کاوش‌های پاسارگارد نک: سامی ۱۳۳۰؛ همو ۱۳۵۰). کاوش‌های پاسارگاد شامل خاک‌برداری کامل از تمام بناهای موجود روزگار هخامنشی

و حفاظت و مرمت آن بود. ضمن همین کاوش‌ها بود که سامی دو محفظه در زیر سقف شیروانی آرامگاه کورش پیدا کرد که به نظر او مدفن اصلی کورش بوده است (سامی ۱۳۵۰: ۵۶-۵۷). حفاری‌های سامی در تخت‌جمشید که از ۱۳۱۸ تا ۱۳۳۸ خورشیدی انجام شد، از نخستین حفاری‌ها به‌شمار می‌رود (برای گزارش‌های بیشتر نک: همو ۱۳۳۰: ۱۷-۱۱۲؛ همو ۱۳۳۴؛ موسوی ۲۰۰۲). سامی در آغاز کار، خود را بر پاک‌سازی خاک‌های به‌جای‌مانده از حفاریات پیشین متمرکز کرد و سپس به خاک‌برداری بخش‌های جنوب‌غربی ساختمان حرمسرا و بخش‌های شمال‌شرقی صفة تخت‌جمشید پرداخت. کشف تالارهای ۳۲ ستونی و خاک‌برداری از خیابانی که کاخ صدستون را به دروازه ملل خشیارشا ربط می‌داد، همراه با یافته‌های جالب چون سر مجسمه و صفحه لاجورد با نقش عقاب بود. ادامه خاک‌برداری از محوطه گسترده میان کاخ‌های آپادانا و صدستون منجر به کشف دو سرستون عقاب و شیر شد که در زمان ساخت تخت‌جمشید به دلیل نقص در استحکام کنار گذاشته و دفن شده بودند. از حفاری در حاشیه شرقی صفة سنگی دو بشقاب نقره ارزشمند به‌دست آمد. کاوش در بخش‌های جنوبی کاخ آپادانا و یافتن صفحات منقوش طلا نشان از این داشت که بخش‌هایی از دیوار و درهای چوبی کاخ روکشی از طلا داشتند (سامی ۱۳۳۱: ۶۵-۸۸). سامی همچنین از دو ساختمان هخامنشی مهم در خارج از صفة سنگی، در دشت جنوبی، خاک‌برداری کرد. یکی از آنها کاخ چهارستونی بزرگی است که به احتمال فراوان ویژه پذیرایی شاهانه بوده است (همان: ۵۳-۵۸). مهم‌ترین کشفیات سامی، ردیابی دیوار یا حصار غربی شهر پارسه بود که بخش‌هایی از آن در دست غربی محوطه تخت‌جمشید پیدا شد (همان: ۵۷-۵۸).

در سال ۱۹۶۱ م (۱۳۴۰ ه. ش) موسسه ایران‌شناسی بریتانیا نخستین کار میدانی در ایران را با از سرگیری کاوش در پاسارگاد به‌سرپرستی دیوید استروناخ<sup>۱</sup> آغاز کرد. طی سه فصل کاوش پیاپی که به‌دنبال کاوش‌های سامی انجام گرفت، آثار هخامنشی محوطه به‌دقت بررسی شدند. نقشه‌های دقیقی از ساخته‌های هخامنشی تهیه شد. از

1. David Stornach

دیگر اهداف این کاوش به دست آوردن لایه‌نگاری دقیقی از محل بود تا بتوان گاه‌نگاری آثار را روشن ساخت. یافتن باغ پادشاهی در محوطه کاخ‌ها و نیز گنجینه جواهرات هخامنشی از مهم‌ترین نتایج حفاری استروناخ در پاسارگاد بود (استروناخ ۱۹۷۸).

اکبر تجویدی آخرین کاوشگر تخت جمشید بود که در سال ۱۳۴۸ ه.ش با ارایه طرح پژوهشی شهر پارسه، کار کاوش را در این محوطه آغاز کرد (نک: تجویدی ۱۳۴۷). تجویدی که بیشتر در جستجوی اجزای بافت استقرار پیرامون صفت سنگی بود؛ حفاری وسیعی را در دشت جنوبی آغاز کرد که نتایج بسیار قابل توجهی را در شناسایی استقرار محوطه تخت جمشید به همراه داشت (نک: همو ۱۳۵۵). خاک‌برداری در دشت جنوبی افزون بر دو ساختمانی که از پیش شناخته شده بود، پنج مجموعه ساختمانی دیگر را آشکار کرد. کاوش در باروهای استحکامات شرقی بر ستیغ کوه رحمت نخستین آثار معماری نظامی هخامنشی را نمایاند، که در نوع خود کم‌نظیر بود. کاوش در تخت جمشید در سال ۱۳۵۲ ه.ش متوقف و دیگر هرگز از سر گرفته نشد.

مطالعات و مرمت‌های جوزپه و تیلیا<sup>۱</sup> از سوی مؤسسه مطالعات شرق نزدیک<sup>۲</sup> ایتالیا در تخت جمشید و اطراف آن از جمله پژوهش‌های ارزشمند سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ه.ش بودند (تیلیا ۱۹۷۸، ۱۹۷۲). پژوهش مایکل روف روی حجاری‌های تخت جمشید و تاریخچه ساخت عمارت‌های هخامنشی روی صفت سنگی نیز در زمره مطالعات مهم سال‌های ۱۳۵۰ ه.ش بود (روف ۱۹۸۳).

هم‌زمان با کاوش‌های ژان پرو<sup>۳</sup> در شوش آثار دیگری از عصر هخامنشی آشکار شد و از مطالعه جدی ساخت و سازهای گوناگون هخامنشی در شوش، سیمای قابل درک و دیدگاه روشنی از استقرار هخامنشی باز نمایانده شد. در آغاز، کار جستجو در بخش‌های شرقی تپه آپادانا متمرکز شد که برای دانستن چگونگی اشغال تپه در دوره هخامنشی و نیز ارتباط آن با تپه مجاور شهر شاهی بود (پرو ۱۹۷۲: ۱۳-۶۰). کشف اتفاقی مجسمه داریوش در سال ۱۳۵۳ ه.ش در میان آثار به‌جای مانده از دخل و تصرفات متأخرتر در شرق کاخ بارعام، کاوش‌ها را در جهت شرقی رو به تپه شهر

1. Giuseppe and Anne-Brit Tilia

2. ISMEO

3. Jean Perrot



شاهی هدایت کرد (پرو ۱۹۷۴: ۱۵-۲۰؛ کروران ۱۹۷۲: ۲۳۵-۲۳۹). این کاوش‌ها به تدریج کاخ - دروازه چهارستونی در حاشیه شرقی تپه آپادانا و کوشک هخامنشی قرن پنجم پیش از میلاد را در منتهی‌الیه شمال غربی تپه شهر شاهی، آشکار کرد (پرو ۱۹۸۷: ۱۴۵-۱۵۲). یافته‌های مکتوب نیز در کاوش‌های پرو حایز اهمیت هستند. در بهار ه.ش، دو سنگ‌نبشته به نام داریوش اول در دو طرف در ورودی اقامتگاه شخص شاه در آپادانا پیدا شد. متن این دو سنگ‌نبشته که به نام «الواح بنیاد» کاخ آپادانا خوانده می‌شود، مشابه لوح گلی معروف به «بنیاد کاخ» است که در اوایل قرن بیستم تکه تکه از نقاط مختلف محوطه شوش به دست آمد (والا ۱۹۷۱: ۵۳-۵۸؛ همو: ۱۹۸۹: ۶۶-۶۷). در سال ۱۳۴۸ ه.ش اصابت تیغه بولدوزر به آثار هخامنشی در شرق رودخانه شاور، به کشف کاخ دیگری از قرن چهارم پیش از میلاد منجر شد (بوشارلا و لابروز ۱۹۷۲: ۶۱-۱۶۸؛ بوشارلا ۱۹۷۹: ۲۱-۱۳۶؛ همو ۱۹۸۹: ۶۸-۷۰). در طول ده سال کاوش هیأت فرانسوی در شوش تحت سرپرستی ژان پرو، دانسته‌های ارزشمندی درباره استقرار هخامنشی شوش به دست آمد که ذهنیت سیمای شوش هخامنشی را دگرگون کرد (برای دیدن گزارش‌های سالیانه پرو، برای نمونه نک: پرو ۱۹۸۱: ۷۹-۹۴؛ همو ۱۹۸۵: ۶۷-۶۹؛ همو ۱۹۸۹: ۵۶-۶۵).

در غرب ایران، در سال‌های ۱۹۶۰م (۱۳۴۰ ه.ش)، مؤسسه باستان‌شناسی آلمان به مطالعه جدی و مستندسازی بر روی کتیبه داریوش در بیستون پرداخت (لوشی، ۱۹۶۷، ۲۸۱-۲۹۸). حفاری در پای کوه بیستون شواهدی را هر چند اندک از وجود استقرار از دوره ماد (قرن ۷ ق.م) آشکار کرد که به تفسیر کاوشگران آلمانی دژ مادی سیکایاوائوش بوده است که داریوش آن را در ۵۲۲ ق.م فتح کرد (کلایس ۱۹۷۰: ۱۵۵-۱۵۶). پژوهش‌های آلمانی‌ها نشان داد که ایجاد نقش برجسته بیستون در چند مرحله انجام گرفته است. مرحله اول شامل هموار ساختن سنگ صخره، حک کردن تمثال داریوش و دو همدست او، اهوره مزدا، گوماته و هشت فرمانروای مغلوب بوده و تنها متن موجود در این مرحله، کتیبه ایلامی کوتاهی درباره تصویر داریوش بوده است. در مرحله دوم، نخستین کتیبه ایلامی در چهار ستون با ۳۲۳ خط در سمت راست نقش و توضیح نقوش فرمانروایان مغلوب به صحنه افزوده شد است. مرحله سوم شامل نگاشتن

کتیبه بابلی با ۱۱۲ خط در سمت چپ نقش و همچنین توضیحات تصاویر به خط بابلی بود. در مرحله چهارم با اختراع خط میخی پارسی باستان چهار ستون متن به این خط در زیر نقش حک شد و بند دیگری نیز (بند ۷۰) به کل متن کتیبه افزوده شد (ترومپلمن ۱۹۶۷: ۱۸۵-۱۹۳).

### باستان‌شناسی هخامنشی در سرزمین‌های مرکزی شاهنشاهی

سال‌هاست که باستان‌شناسی دوره هخامنشی به مطالعه آثار هنری و یادمانی مانند کاخ‌های تخت جمشید، شوش و پاسارگاد محدود می‌شود. جلوه‌های هنری بی‌نظیر آثار هخامنشی پژوهش‌های محض باستان‌شناسی را تحت‌الشعاع مطالعات تاریخ هنر قرار داده است. وجود محدودیت در پژوهش‌ها ناشی از دو عامل عمده است: محدودیت زمانی که حاصل ماهیت محوطه‌ها و کوتاهی طول عمر آنهاست، و دیگری راهبرد پژوهشی که بر چگونگی شناسایی و تفسیر محوطه‌های هخامنشی حاکم بوده است.

### مشکلات ناشی از ماهیت محوطه‌ها

محوطه‌های صرفاً هخامنشی در سراسر سرزمین‌های مغلوب شاهنشاهی هخامنشی اندک هستند. برخلاف امپراتوری روم که در آن سرزمین‌های امپراتوری تبدیل به استان‌ها رومی‌مآب می‌شدند و جنبه‌های گوناگون تمدن رومی در آنها ترویج می‌شد، شاهنشاهی هخامنشی سیاست پارسی‌مآبی را به‌هیچ‌وجه در شهرها تشویق نمی‌کرد و این خود حاکی از آن است که ذهنیت هخامنشیان از اداره قلمرو گسترده خود نه فقط متکی به استقلال فرهنگی اقوام مختلف شاهی بوده است بلکه به این کار به دلیل تأکید بر برقراری تمایز قوم غالب (هخامنشیان) و اقوام مغلوب (شهرهای شاهنشاهی) رغبتی نشان نمی‌دادند. چنین واقعیتی به‌خوبی در مواد باستان‌شناختی سده‌های ششم تا چهارم پیش از میلاد منعکس است. در مواردی پادشاهان هخامنشی مانند کورش و داریوش با احترام گذاشتن به فرهنگ و ستایش ایزدان اقوام مغلوب سعی در جلب محبوبیت اقوام داشتند که البته همیشه با موفقیت همراه نبوده است (در این باره نک: بریان ۱۹۹۶: بخش‌های ۲ و ۶؛ ویسهوفر ۱۹۹۶: بخش ۲)؛ با این حال هخامنشیان

هرگز در ترویج فرهنگ پارسی در سرزمین‌های شاهنشاهی نکوشیدند. اگرچه وجود آثار پارسی‌مآب در برخی از نقاط قلمرو آنها یافت شده است؛ اما هیچ‌یک از آنها هم‌تا و هم‌شان هنر شاهی نیستند. بدین ترتیب نباید انتظار یافتن شواهد هخامنشی چون یادمان‌های تخت جمشید و پاسارگاد در دیگر نقاط تحت سلطه آنها داشت. حتی در سرزمین مادری پارسیان (استان امروزی فارس)، شواهد استقراری دوره هخامنشی محدود به آثار اندک‌شمار معماری شاهی، مذهبی و رسمی است.

### مشکلات ناشی از راهبرد پژوهش

با نگاهی به تاریخچه آگاهی‌های ما درباره آثار و بناهای هخامنشیان به‌راحتی می‌توان به این نکته پی برد که گزینش محوطه‌ها جهت کاوش به‌دلیل اهمیت هنری و ملی آنان بوده است (مانند تخت جمشید و پاسارگاد). چنین محوطه‌هایی آثار مادی محدودی را هم از نظر زمانی و هم از دیدگاه کمیت به‌دست داده‌اند. تاکنون شش محوطه هخامنشی به‌صورت منظم و دامنه‌دار کاوش شده است که شامل شوش، بابل، تخت جمشید، پاسارگاد، برازجان، دهانه غلامان و تپه هگمتانه در همدان هستند. جز بابل و شوش محوطه‌های دیگر تک‌دوره‌ای بوده‌اند و اشیای اندکی را به نسبت وسعت‌شان آشکار کرده‌اند. در همدان نیز با وجود شواهد مسلمی از وجود یک استقرار پادشاهی هخامنشی (پایه ستون‌های سنگی کتیبه‌دار متعلق به اردشیر دوم، اجزای معماری سنگی، الواح و اشیای فلزی گران‌بها و غیره)، کاوش‌های تپه هگمتانه با وجود نتایج قابل‌توجه تاکنون در کشف آثار مسلم هخامنشی (کاخ، مرکز اداری، بناهای مذهبی) ناکام بوده است. آنچه از گزارش‌های تپه هگمتانه که به‌طور پراکنده تاکنون به چاپ رسیده برمی‌آید، نقشه و سازماندهی آثار معماری یادمانی کشف‌شده در طول حفاریات اخیر، کاملاً با بناهای رسمی هخامنشی (مانند شوش و تخت جمشید) فرق دارد، هر چند که پیدا شدن قطعه‌سنگ‌های کتیبه‌دار وجود بنا یا بناهای شاهنشاهی هخامنشی را در همدان تأیید می‌کند (صراف ۱۳۴۷: ۸۱۳-۸۴۰؛ نیز نک: مصطفوی ۱۳۳۲: ۶۶-۱۳۴؛ صراف و کناپتون ۲۰۰۱: ۹۹-۱۱۷) در بابل استقرار هخامنشی محدود به ساختمان شاهی ستون‌دار بوده است و به نظر می‌رسد

که هخامنشیان بیشتر بناهای به‌جای مانده از دورهٔ بخت‌النصر را به‌کار می‌بردند (هرینک ۱۹۷۳: ۱۰۸-۱۳۲؛ همو ۱۹۹۷: ۲۶-۳۴). نتایج کاوش محوطه‌های هخامنشی برای تعیین یک گاه‌نگاری قابل‌اطمینان تاکنون چندان قابل‌استفاده نبوده‌اند. برخی از کاوش‌ها به روش زمان خود انجام گرفته (مانند شوش و بابل) و بیرون کشیدن آگاهی‌های روشن از نتایج آنها مشکل است و انتشار برخی از کاوش‌ها ناقص و نارسا بوده است (حفاری‌های متعدد ادارهٔ کل باستان‌شناسی فارس در محوطه‌هایی چون تپه حکوان و تل‌ملیان و غیره). مناطق وسیعی از ایران هنوز به‌طور دقیق و روش‌مند شناسایی نشده است (برای نمونه مناطق جنوبی فارس، شرق ایران). با این که بررسی‌های ویلیام سامنر در مرودشت از دیدگاه داده‌های گاه‌نگاری و نمایاندن معیارهای شاخص در شناسایی محوطه‌های هخامنشی شروع خوبی به‌شمار می‌رفت؛ اما این کار تداوم نیافت و در حد شناسایی‌های مقدماتی باقی ماند (سامنر ۱۹۸۶: ۳-۳۱).

## باستان‌شناسی هخامنشی در سرزمین‌های مرکزی شاهنشاهی: ایران -

### میانرودان

عمده‌ترین مواد باستان‌شناختی روزگار هخامنشی در مرزهای کنونی ایران و تا اندازه‌ای در میانرودان جنوبی یافت شده است. استفاده از این مواد باید با توجه به معضل گاه‌نگاری این دوره انجام گیرد، چرا که قدیم‌ترین یافته‌های این عصر متعلق به روزگار کورش کبیر بوده است. شناسایی آثار نخستین پارسیان - اگر بپذیریم که آثاری از خود به جای گذاشته‌اند - تا به امروز ممکن نشده است. در سال ۵۱-۱۹۵۰م (۳۰-۱۳۲۹ ه.ش) رومن گیرشمن<sup>۱</sup> در هنگام حفاری در غرب تپهٔ شهر، مجموعهٔ معماری از عصر هخامنشی را از خاک به درآورد و آن را «دهکدهٔ پارسی - هخامنشی» نامید. گیرشمن با مقایسهٔ این یافته‌ها و شواهدی که او پیش از آن در تپه‌های سیلک کاشان و گیان نهاوند به دست آورده بود، آثار «دهکدهٔ پارسی - هخامنشی» را متعلق به

1. Roman Ghirshman

نخستین پارسیان مستقر در شوش در نیمه اول سده ششم پیش از میلاد دانست (نک: گیرشمن ۱۹۵۴). بعدها با بازبینی یافته‌ها، معلوم شد که تاریخ کهن‌ترین لایه «دهکده پارسی - هخامنشی» براساس شواهد به‌دست آمده، از کاوش‌های مختلف در غرب فلات و ناحیه فارس، باید در حدود سال ۶۲۵ ق م باشد و این که استقرار هخامنشی در این منطقه، پیش از قرن پنجم پیش از میلاد بوده، بعید است (استروناخ ۱۹۷۴: ۲۳۹-۲۴۸). بازبینی و تحلیل دوباره متون ایلامی نشان داده است که موجودیت ایلام با تصرف و انهدام شوش به دست آشوربانی پال در ۶۴۶ ق م از بین نرفت و وجود اسامی فرمانروایان ایلامی تا اوایل سده ششم پیش از میلاد، نشان از این امر است. آرامگاه ارجان مجموعه‌ای از اشیای هنری ایلامی- پارسی را که برای دفن یک فرمانروای ایلامی قرن هفتم پیش از میلاد بوده آشکار ساخته است که احتمالاً مربوط به هنر همین زمان، یعنی استقرار تدریجی پارسیان در شرق خوزستان و غرب فارس است (استروناخ ۱۹۸۶: ۲۹۳؛ برای تحلیل‌های موشکافانه‌تر نک: والا ۲۰۰۲: ۴۸۲). استمرار فرهنگ ایلامی در مناطق سرحدی خوزستان و فارس، با ورود اقوام پارسی به منطقه (اگر فرضیه مهاجرت پارسیان به فارس را بپذیریم) از بین نرفت. شواهد باستان‌شناسی حاکی از آن است که پارسی شدن این مناطق بسیار دیرتر، در نیمه دوم سده پنجم پیش از میلاد با جلوس داریوش اول به مسند قدرت شاهنشاهی انجام شد (میروشچی ۱۹۸۵: ۲۶۵-۳۰۶). بنابراین به دلیل پیچیدگی فرهنگی و بافت سیاسی و اجتماعی حاکم، مواد باستان‌شناسی که بتواند راه‌گشای ردیابی پارسیان نخستین باشد، نه تنها بسیار اندک بلکه تمیز دادن آن نیز مشکل است. محوطه‌هایی که آثار مسلم هخامنشی از آنها به‌دست آمده است، پرشمار نیستند و بیشتر آنها در داخل مرزهای امروزی ایران که سرزمین‌های مرکزی شاهنشاهی را تشکیل می‌دادند، قرار دارند.

### پاسارگاد:

دشت پاسارگاد یا دشت مرغاب امروزی، در مجاورت روستای مادر سلیمان در شمال استان فارس، در ارتفاع ۱۹۰۰ متری از سطح دریا واقع شده است. هرودت از پاسارگادها نام می‌برد که قومی از پارسیان بودند (کتاب یکم، ۱۲۶). اما طبق

نوشته‌های دیگر تاریخ‌نگاران یونانی، پاسارگاد نبردگاه ارتش کوروش و منادی‌ها در حدود ۵۵۰ ق م بود که به شکست مادی‌ها و در نهایت انقراض شاهنشاهی ماد انجامید (کرزن، ۱۸۹۲: ۷۰-۸۹). در ۵۴۶ ق م پارسیان به رهبری کوروش موفق به فتح سارد در لیدیه شدند. در ۵۳۹ ق م کوروش دروازه‌های بابل را گشود و بدین ترتیب شاهنشاهی هخامنشی را بنا نهاد. در ۵۳۸ ق م کوروش ضمن رهبری آخرین نبرد خود بر علیه اقوام شمال شرق ایران، در فرارود، در میدان نبرد از پای درآمد (هرودت، کتاب یکم، ۲۹۴). جسد او به زحمت بازپس گرفته و در پاسارگاد دفن شد (آریان، آنا‌بازیس، کتاب ششم، ۲۹؛ استروناخ، ۱۹۷۸: ۲۹۴). این که بناهای امروزی دشت مرغاب همان پاسارگاد باستانی و اقامت‌گاه و آرامگاه کوروش کبیر است تا سال‌ها موضوع بحث و پژوهش بود. با بازبینی متون تاریخی و پژوهش‌های باستان‌شناسی امروزه شبهه‌ای در تعیین هویت آثار دشت مرغاب با پاسارگاد باستانی که تاریخ‌نگاران از آن نام برده‌اند، وجود ندارد (کرزن، ۱۸۹۲: ۷۸-۷۹؛ استروناخ ۱۹۷۸: ۲۴-۲۶). محوطه پاسارگاد، افزون‌بر آثار پیش از تاریخ و دوره اسلامی، شامل نه بنای مختلف از روزگار کوروش کبیر است که در سطح دشت پاسارگاد به‌طور پراکنده قرار گرفته‌اند.

نخستین بنایی که در آغاز ورود به دشت از جنوب، یعنی از طریق تنگ بلاغی، نظر بیننده را جلب می‌کند، آرامگاه کوروش است. بنای آرامگاه از سنگ سفید است و از دو بخش تحتانی به شکل یک سکوی مطبق به ارتفاع ۵/۵ متر و یک اتاقک شیروانی‌دار، به همان بلندی سکوی مطبق تشکیل شده است. اتاقک آرامگاه خالی از هرگونه اثر است. بالای اتاقک محفظه‌ای توخالی قرار دارد که به هنگام کشف، خالی بود. تاریخ آرامگاه با وجود عناصر خاص معماری ایونی در پاسارگاد، حاکی از سهم بزرگ هنر و معماری مردمان آسیای صغیر، به‌ویژه اهالی لیدیه است که احتمالاً پس از فتح سارد به ایران آورده شدند تا در ساخت بناهای پایتخت کوروش به کار گمارده شوند. با این که هیچ مدرک روشنی برای تاریخ‌گذاری بناها در طول کاوش‌ها به‌دست نیامده است، اما پژوهش‌های دقیق کارل نیلاندر<sup>۱</sup> به شناسایی فنون سنگ‌تراشی یونانی در پاسارگاد،

---

1. Carl Nylander

مانند وجود بست‌های فلزی دم‌چلچله‌ای و نوع تراش سنگ‌ها انجامید (نیلاندر ۱۹۶۵: ۴۹-۵۵؛ همو ۱۹۶۶: ۱۳۰-۱۴۶؛ همو ۱۹۷۰). در نتیجه این پژوهش‌ها بود که گاه‌نگاری بناهای هخامنشی دگرگون شد؛ ساخت بنای آرامگاه کورش به سال‌های ۵۴۰-۵۳۰ ق م تاریخ‌گذاری شده است (نیلاندر ۱۹۷۰: ۹۱-۱۰۲؛ استروناخ ۱۹۷۸: ۴۲). آثار دو ردیف سنگ که به احتمال قوی سکوی مطبقی برای آرامگاهی نظیر آرامگاه کورش بوده، امروزه در مکانی به نام تخت رستم، میان راه تخت جمشید و نقش رستم، واقع شده است. ابعاد این بنای ناتمام (۱۲/۵×۱۱/۵ متر) نزدیک به ابعاد آرامگاه کورش است و به نظر اغلب پژوهشگران، این بنا متعلق به عصر کمبوجیه بوده که می‌خواسته آرامگاهی مانند آرامگاه پاسارگاد در این مکان برپا کند، که ناتمام مانده است (اشمیت ۱۹۴۱: ۵۶؛ کلایس ۱۹۷۱: ۱۵۷-۱۶۲؛ استروناخ ۱۹۷۸: ۳۰۲-۳۰۳). در سال ۱۹۶۳ م لویی واندنبرگ، در بررسی‌های خود در جنوب فارس، بنای مشابه دیگری معروف به گور دختر را، در نزدیکی مکانی به نام بزپر کشف کرد، که تصور می‌شد از آرامگاه کورش کهن‌تر باشد (واندنبرگ، ۱۹۶۴: ۲۴۳-۲۵۸). پژوهش‌های بعدی نشان داد که بنای گوردختر متأخرتر بوده و در سده پنجم پیش از میلاد ساخته شده است (استروناخ ۱۹۷۸: ۳۰۲). بازنگری در تاریخ ساخت بنای گوردختر موجب شد تا برخی آن را آرامگاه کورش جوان، برادر یاغی اردشیر دوم بدانند که در نبرد با فرمانروای هخامنشی در ۴۰۴ ق م در نزدیکی بابل کشته شد (شهبازی ۱۳۵۱: ۹۲-۹۹).

بنای بزرگ معروف به تل تخت که بر تپه بلندی به نام تخت مادر سلیمان در شمال دشت بنا شده است؛ شامل صفه سنگی بزرگی به مساحت دو هکتار است که بر جنوبی آن ۱۵ متر ارتفاع دارد. دو پلکان در جناح شمالی، راه ورود به صفه سنگی را ممکن می‌ساخته است. دیوار جنوبی که از سنگ‌های بادبر خوش تراش بدون ملاط ساخته شده، کاملاً به شیوه حجاری سده ششم پیش از میلاد در آسیای صغیر ساخته شده است. کاوش‌های استروناخ در تل تخت، نشان داد که صفه سنگی که بنای مرکزی استحکامات پاسارگاد بوده، دارای دو دوره ساختمانی است (اخیراً بررسی‌های مغناطیسی انجام شده در پاسارگاد نشان می‌دهد که محوطه شمالی تل تخت دارای ساخته‌های متعددی بوده که احتمالاً مربوط به استحکامات پاسارگاد بوده است، نک: بوشارلا و بنچ

۲۰۰۲). آثار دوره اول ساختمانی که متعلق به عصر کورش کبیر است باید میان ۵۵۰ تا ۵۳۰ ق م ساخته شده باشد. دوره دوم متعلق به سال‌های ۵۰۰ تا ۲۸۰ ق م است (نیلاندر ۱۹۷۰: ۷۷-۹۱؛ استروناخ ۱۹۷۸: ۱۱-۲۳، همو ۱۹۷۸: ۱۴۶-۱۵۹).

از دیگر بناهای مجزای دشت پاسارگاد، بنای معروف به زندان در ۱۵۰۰ متری شمال آرامگاه کورش است. این بنا، امروزه ویرانه‌های برج سنگی شبیه به کعبه زرتشت در نقش رستم است. از این برج چهار گوش به ارتفاع ۱۶ متر، فقط دیوار غربی آن باقی مانده است. طبق نظر استروناخ، تاریخ ساخت زندان باید پس از ۵۳۰ ق م باشد (استروناخ ۱۹۷۸: ۱۳۲). بررسی‌های ژئوفیزیکی نشان داده است که راه ورودی بنای زندان از پشت (از جبهه شرقی) احتمالاً از طریق دروازه‌ای میسر بوده است (بوشارلا و بنج ۱۹۹۹: ۲۵). محوطه کاخ‌ها در پاسارگاد شامل سه عمارت عمده است که پیرامون باغ شاهی ساخته شده‌اند. در منتهی‌الیه شرق مجموعه، کاخ - دروازه‌ای قرار گرفته است. اهمیت این عمارت بیشتر به واسطه وجود نقش انسان بالدار است که بر جرز درگاه شمال شرقی قرار دارد. این نقش که طبق تصاویر به جای مانده از جهانگردان سده نوزدهم میلادی با یک کتیبه میخی به نام کورش همراه بوده، احتمالاً نقش اساطیری خود کورش است (استروناخ ۱۹۷۸: ۴۴-۵۵). کاخ بار یا «کاخ ستون‌دار» در ۱۲۵۰ متری شمال شرق آرامگاه و در جنوب باغ شاهی قرار دارد. این کاخ که از یک تالار ستون‌دار مرکزی (۳۲/۳۵×۲۲/۱۴ متر) و چهار ایوان جانبی تشکیل شده است، از زیباترین ساختمان‌های دوره هخامنشی به‌شمار می‌رود. تعداد هشت ستون ایوان مرکزی که ارتفاع آنها به ۱۴ متر می‌رسیده، مزین به سرستون‌های شیر بوده‌اند؛ که یکی از آنها به هنگام بازدید هرتسفلد در ۱۹۲۸ م هنوز در محل بوده است (استروناخ ۱۹۷۸: ۶۱). هنوز یکی از ستون‌های ایوان مرکزی سرپاست. ایوان شمال شرقی ۲۴ ستون و ایوان جنوب غربی ۲۸ ستون داشته؛ که جز یکی بقیه آنها از میان رفته‌اند. ایوان‌های دو بر دیگر کاخ هر یک ۱۶ ستون داشته‌اند. بر جرز باقی مانده از ایوان جنوب شرقی، کتیبه‌ای به نام کورش حک شده است: «من، کورش، شاه هخامنشی» (همان: ۶۴-۶۵). تمام ایوان‌ها سنگ‌فرش بوده و چهار درگاه ورودی



تالار ستون دار با نقوش اسفنجس و انسان‌های بال دار تزیین شده است، که متأسفانه فقط بخش پایین نقوش تا به امروز باقی مانده است (همان: ۶۸-۷۰). بازسازی آگاهانه گرفتار و استروناخ از کاخ ستون دار، شکوه ساختمان یادشده در عصر آبادانی آن روزگار را بیش از پیش نمایاند و آشکار شد که بعدها سازندگان دیگر کاخ‌ها از جمله کاخ آپادانا از آن الهام گرفتند (همان: ۶۶ و تصویر ۵۳).

بنای دیگر که طبق نام‌گذاری هرتسفلد «کاخ ویژه» نام گرفته، در انتهای غربی باغ شاهی واقع شده است. این بنا به ابعاد ۴۲×۷۶ متر دارای یک تالار ۳۰ ستونی مرکزی با دو ایوان ۴۰ ستونی در شرق و ۲۴ ستونی در غرب است. ورودی‌های تالار مرکزی با نقوش برجسته شاه و پیش‌خدمت او تزیین شده‌اند؛ که امروزه فقط بخش پایینی نقوش باقی مانده است. روی چین لباس نقش شاه کتیبه میخی به سه زبان حک شده، که متن مشابهی با کتیبه کاخ بار عام دارد: «من کورش شاه هخامنشی» (همان: ۷۶-۱۰۶؛ برای دیدن نقوش نیز نک: همان: ۹۴-۹۵ و ۸۰-۸۱؛ برای کتیبه نک: همان: ۹۷-۹۸). کاخ دیگری در دشت گوهر، نزدیک تخت جمشید، با نقشه‌ای شبیه به کاخ ویژه در پاسارگاد، موجود است که با توجه به انتساب بنای ناتمام تخت رستم به کمبوجیه، چنین تصور می‌رود که کاخ دشت گوهر نیز به تقلید از کاخ‌های پاسارگاد در زمان این فرمانروا ساخته شده باشد (تیلیا ۱۹۷۴: ۲۰۰-۲۰۲، تصویر ۷).

باغ شاهی پاسارگاد در محدوده کاخ‌ها به مساحت ۴۰۰۰ متر مربع ضمن کاوش‌های هیأت بریتانیایی، با کانال‌های آبرسانی و دو پاگرد کوشک مانند از خاک به درآمد. باغ پاسارگاد از کهن‌ترین باغ‌های مشرق زمین به‌شمار می‌رود که تا به امروز حفظ شده است (همان: ۱۱۲، ۱۰۷). حفاری یکی از این پاگردها در سال ۱۳۴۴ ه.ش منجر به کشف خمره کوچکی حاوی گنجینه‌ای از جواهرات هخامنشی بود که در گوشه پاگرد سنگی باغ مدفون شده بود (همان: ۱۶۸-۱۴۶، ۱۷۷-۱۶۰).

در ۲ کیلومتری شمال غرب آرامگاه کورش، دو آتشدان سنگی واقع شده است که احتمالاً برای مراسم مذهبی به کار می‌رفته است. در ۱۰۰ متری غرب آتشدان‌ها، تپه کم‌ارتفاعی دیده می‌شود که کاوش‌های باستان‌شناسی وجود سکوه‌های مطابق خشتی را در آن نشان داده است (همان: ۱۳۸-۱۴۵؛ بوشارلا ۱۹۹۹: ۳۰-۳۱). بررسی‌های

ژئوفیزیک در این محدوده نشان می‌دهد که سکوهای خشتی یافت شده و آتشدان‌ها ارتباط باستان‌شناختی با یکدیگر ندارند.

### کتیبه‌های میخی پاسارگاد

این که کتیبه‌های میخی پاسارگاد را به فرمان کدام شاه هخامنشی نوشته‌اند، تا سال‌ها ذهن خط‌شناسان و باستان‌شناسان را به خود مشغول کرده بود. در پاسارگاد سه گروه کتیبه که از آنها با کوتاه‌نوشت CM (کوروش - مرغاب) نام می‌برند؛ شناسایی شده است. این کتیبه‌ها تقریباً متون مشابهی دارند و دسته‌بندی آنها به دلیل قرار گرفتن محل‌شان در بناهای محوطه است. گروه اول با نام «کوروش - مرغاب الف (CMA)» در پنج نسخه بر ورودی‌ها و جرزه‌های سه کاخ بار عام، کاخ ویژه و کاخ - دروازه (امروزه از بین رفته) نگاشته شده است. این کتیبه مضمون «من کوروش شاه هخامنشی» را دارد. گروه دوم با نام «کوروش - مرغاب ب (CMB)»، در واقع مجموعه‌ای است از قطعات خرد و ریز کتیبه‌دار که در طول کاوش‌های کاخ ویژه پیدا شده است. گروه سوم، «کوروش - مرغاب س (CMS)» کتیبه‌ای است که بر چین لباس نقش شاه هخامنشی در ورودی‌های کاخ ویژه حک شده است با مضمون «من کوروش بزرگ یک هخامنشی». تا سال‌ها تصور می‌شد که وجود این کتیبه‌ها به نام کوروش در بناهای پاسارگاد انتساب بناها را به بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشی اثبات می‌کند. با پژوهش بیشتر در تاریخچه خط میخی پارسی باستان و به‌ویژه، بازنگری دوباره بند ۷۰ کتیبه داریوش در بیستون که در آن شاه هخامنشی از خط پارسی باستان چون خطی آریایی که پیش از او وجود نداشته، یاد می‌کند، تردیدی در صحت کتیبه‌های پاسارگاد به میان آمد. پژوهش‌های گسترده بعدی که با مدارک باستان‌شناسی حاصل از کاوش‌های پاسارگاد مقایسه شدند؛ نشان دادند که کتیبه‌های پاسارگاد به فرمان داریوش اول به نام کوروش در ساختمان‌های پاسارگاد نگاشته شده است. داریوش با نگاشتن کتیبه‌ها به نام کوروش هخامنشی، بنیان‌گذار شاهنشاهی، او را در خاندان خود قرار داده و بدین ترتیب شجره واحدی را از تیره هخامنشیان ارایه کرده است که هم کوروش و هم خود او در آن از جایگاه موجهی برخوردار باشند؛ البته اثبات این نظریه با در تردید

در حقانیت داریوش برای امپراتوری پیوند دارد (برای آگاهی بیشتر در این باره نک: نیلاندر ۱۹۶۷: ۱۳۵-۱۸۰؛ استروناخ ۱۹۹۰: ۱۹۵-۲۰۳).

ساختمان‌های شاهی پاسارگاد که به‌طور پراکنده در محدوده‌ای به وسعت بیش از ۳۰۰ هکتار قرار دارند، به نظر هرتسفلد، پایتختی شبیه به یک اردوگاه بوده‌اند (هرتسفلد ۱۹۳۵: ۲۸). نتایج کاوش‌های استروناخ حاکی از آن است که ایجاد بنا بر حسب اتفاق نبوده است؛ اما مسأله تراکم جمعیت و نحوه استقرار در آن دوره نامشخص است. به عقیده او پاسارگاد تجلی خیزش تدریجی قدرت برای بنیان یک شاهنشاهی جهانی بوده، اما کورش هرگز فرصت اسکان کامل در محل را نیافت (استروناخ ۱۹۷۸: ۲۶۹). بررسی‌های ژئوفیزیکی اخیر فرانسویان در پاسارگاد در جهت مرتفع کردن همین معضل استقراری انجام گرفته است؛ هر چند تاکنون در دستیابی به نتایج مطلوب ناموفق مانده است. (نک: بوشارلا و دیگران، سراسراثر).

### برازجان

کشف اتفاقی قطعات سنگی از اجزای معماری هخامنشی در ۱۳۵۰هش در یک کیلومتری جنوب شهرستان برازجان در فارس جنوبی، استقرار شاهی دیگری از دوره کورش کبیر را آشکار کرد. آنچه از عملیات یک فصل حفاری کشف شد عبارت بود از یک کاخ ۱۲ ستونی که پایه‌ستون‌های آن به شکل زیبایی از دو سنگ سیاه و سفید ساخته شده بودند. وجود بست‌های دم‌چلچله‌ای و نوع زیره‌تراش مانند آنچه در پاسارگاد به کار رفته، تاریخ کاخ برازجان را به دوره کورش پیوند می‌دهد. در ۱۲ کیلومتری شمال برازجان، در کنار رودخانه دالکی، کاخ دیگری از دوره کورش معروف به «کاخ سنگ سیاه» مشابه با بناهای پاسارگاد و برازجان در همان سال کشف شد (سرفراز ۱۳۵۰: ۱۹-۳۲).

### شوش

مرکز تمدنی کهن ایلام، هزاره‌ها پیش از پیدایش پارسیان از مهم‌ترین شهرهای مشرق زمین باستان در جنوب غرب ایران بود و با روی کار آمدن هخامنشیان سیمایی

کاملاً متفاوت به خود گرفت. شهر شوش در دوره ایلام نو، مسلط به جلگه وسیع شوش بود. موقعیت سوق الجیشی شوش (همجواری با مراکز میانرودان از یک سو و نزدیک بودن به کوهپایه‌های فلات)، این محوطه را در مرز میان دو جهان ایرانی و میانرودانی قرار می‌داد. این احتمال وجود دارد که کورش و کمبوجیه در کشورگشایی‌های خود به سوی باختر از شوش عبور کرده باشند؛ اما تاکنون هیچ مدرکی از آثار هخامنشی ماقبل عصر داریوش اول در شوش یافت نشده است. داریوش در حدود سال ۵۲۰ یا ۵۱۹ ق م کمی پس از غلبه بر مخالفانش و نگاشتن و حک کتیبه‌ها و نقش بیستون، تصمیم به استقرار در شوش گرفت. معماران داریوش با توجه به عوارض زمین، اتلال کهن ایلامی را با طرحی نو به چهار بخش مجزا تقسیم کردند که تا به امروز نیز باقی است. آنان احتمالاً پس از کوچ دادن جمعیت ساکن، کانال آبی را از رودخانه شاتور جدا کرده و بدین ترتیب تپه آپادانا را تبدیل به جزیره‌ای کردند. خشت‌های مسیر ارتباطی به طول ۳۰ متر و عرض ۱۷ متر در لبه شهر شاهی یافت شده است. از آن سو، آثار همین مسیر در محل تلاقی آن با دیوار حایل آپادانا شناسایی شده است. با این که تاکنون هیچ اثری از وجود یک پل خشتی که دو تپه شهر شاهی و آپادانا را به هم پیوند می‌داده، به دست نیامده است، اما تصور می‌رود که احتمالاً پل متحرکی از چوب در این محل قرار داشته که از بین رفته است (پرو ۱۹۸۱: ۸۳؛ همو ۱۹۹۹: ۱۶۶-۱۶۷، تصاویر ۲-۳). تپه آپادانا برای احداث کاخ و اقامتگاه شاهی در نظر گرفته شد، تپه شهر شاهی برای استقرار بخش‌های حکومتی و اداری، و تپه بلند جنوبی با آثار بسیار کهن خود محل برپایی استحکامات شد (همو ۱۹۸۵: ۶۷). معماران، لبه تپه‌ها را تراشیده، بخش‌هایی را یا گود کرده یا پر کردند و شیبی به ارتفاع ۱۵ متر به وجود آوردند که در واقع بدنه پی صفت‌های متعددی بود که ساختمان‌ها می‌بایست روی آن ساخته می‌شد. اختلاف ارتفاع خود در سازماندهی و جداسازی محلات شهر شاهی عامل مهمی بوده است. آثار به‌جای مانده از هخامنشیان در تل‌های شوش محدوده‌ای به وسعت تقریبی ۱۰۰ هکتار را در بر می‌گیرد و امروزه می‌دانیم که با استحکامات محصور نبوده است و این خود گواهی بر وجود امنیت قابل اطمینان در دوره هخامنشی بوده است. عمده‌ترین آثار هخامنشی در بخش

شمالی محوطه شوش قرار دارد. در جبهه شرقی، دروازه ورودی به شهر قرار داشته که در میان دیوار بزرگ خشتی لبه شرقی تپه شهر شاهی ساخته شده بود. این دروازه به طول ۳۶ متر و پهنای ۱۸ متر از یک معبر مرکزی و اتاق‌های جانبی تشکیل شده بود (همو ۱۹۸۱: ۸۱؛ همو ۱۹۸۹: ۶۴). دومین بنا که پس از ورود به شهر هخامنشی به چشم می‌خورد، ساختمانی است با نام مبهم Propylée که درست در لبه گود بزرگ گیرشمن در شمال شهر شاهی قرار دارد. این بنا به ابعاد ۲۴×۲۴ متر دارای دو ایوان ستون‌دار در شمال و جنوب است که دارای اتاق‌هایی با طاق‌نماهای خشتی است. پایه‌ستون‌های چهارگوش سنگی ایوان‌ها دارای کتیبه‌ای سه زبانی به نام خشیارشا است که ساخت این بنا را به پدرش، داریوش، نسبت می‌دهد (همو ۱۹۸۱: ۸۲؛ همو ۱۹۸۹: ۶۲-۶۳). پس از گذر از این بنا، پل خشتی، آپادانا را به شهر شاهی پیوند می‌داده که امروزه از بین رفته است. نخستین بنا در لبه شرقی تپه آپادانا دروازه داریوش است که شامل ساختمان بزرگ به طول ۴۰ متر و عرض ۲۸ متر است و مساحتی حدود ۱۲۰۰ متر مربع دارد. تالار مرکزی با چهار ستون که احتمالاً ۱۲ متر بلندی داشته است و وجود کتیبه‌ای به نام خشیارشا که ساخت بنا را به پدرش، داریوش نسبت می‌دهد (پرو ۱۹۸۱: ۸۵-۸۶؛ همو ۱۹۸۹: ۶۵؛ همو ۱۹۹۹: ۱۵۸-۱۷۷). در سال ۱۹۷۲ م در نزدیکی ورودی غربی همین ساختمان بود که مجسمه بزرگ داریوش پیدا شد که از معدود پیکره‌های به‌جای مانده از دوره هخامنشی است. پژوهش‌ها روی مجسمه نشان داد که آن متعلق به معبدی در مصر بوده و بعدها در زمان شورش مصر و سرکوب متعاقب آن در دوره فرمانروایی خشیارشا، به شوش منتقل شده است (همو ۱۹۸۹: ۶۰-۶۱). شورش‌بخانه سر این مجسمه علی‌رغم جستجوی بسیار هرگز پیدا نشد.

ساخت کاخ و اقامتگاه شاهی با دخل و تصرف بسیار و تغییر شکل تپه باستانی شمالی (آپادانا) همراه بود. لازم بود تپه آپادانا که پیش از هخامنشیان محل معابد ایلامی بود، با شن و سنگ‌ریزه پر شده و هموار شود تا تحمل وزن سنگین اجزای کاخ را داشته باشد. معماران داریوش سپس مصطبه خشتی بزرگی به ارتفاع ۱۸ متر از سطح دشت به طول ۴۰۰ متر و عرض ۲۶۰ متر ساختند که اقامتگاه و کاخ شاهی روی آن

برپا شد. در کتیبه معروف به «لوح بنای شوش» داریوش شرح جالبی از چگونگی ساخت کاخ می‌دهد که یافته‌های باستان‌شناسی آن را تأیید می‌کند (کنت ۱۹۵۳: ۱۴۲-۱۴۴): این کاخی است که من در شوش ساختم. تزیینات آن از سرزمین‌های دوردست آورده شد. زمین تا عمق زیادی حفر شد تا به صخره اصلی برسیم. وقتی که خاک آن خالی شد، به جای آن شن و سنگ‌ریزه ریخته شد و در بعضی جاها به عمق ۴۰ ذراع و در دیگر جاها به عمق ۲۰ ذراع، کاخ روی این پی شن و سنگ‌ریزه بنا شد، زمین حفر شد، شن و سنگ‌ریزه ریخته شد و خشت چیده شد. تمامی این‌ها را مردم بابل انجام دادند. الوار چوب سرو از لبنان آورده شد. آشوری‌ها آن را به بابل آوردند و مردم کاریه و ایونیه آن را به شوش منتقل کردند. چوب سیسو<sup>۱</sup> (از گندار و کرمان آورده شد. طلای به کار رفته را از سارد و باختر آوردند. سنگ‌های قیمتی چون لاجورد و عقیق که در این جا به کار رفت را از خوارزم آوردند و چوب آبنوس از مصر آورده شد. تزیینات دیوارها را از ایونیه آوردند. عاج به کار رفته را از مکانی به نام ابیرادو<sup>۲</sup> در ایلام آوردند. سنگ‌تراشانی که سنگ‌ها را تراشیدند از ایونیه و لیدیه بودند. زرگرانی که زرگری کردند، از ماد و مصر بودند. آنان که خشت‌ها را قالب زدند، بابلی‌ها بودند. آنان که دیوارها را تزیین کردند، از ماد و مصر بودند. داریوش شاه گوید: فرمان داده شد که کار برجسته‌ای در شوش انجام شود و کاری بس عالی انجام شد. اهوره‌مزدا در امان دارد مرا و ویشتاسپ، پدر مرا و سرزمین مرا.

مجموعه شاهی شامل دو بخش اقامتگاه در جنوب و تالار بار عام (آپادانا) در شمال است. تالار آپادانا به ابعاد ۱۰۹×۱۰۹ متر به مساحت ۱۰۴۳۵ متر مربع دارای یک تالار مرکزی با ۳۶ ستون سنگی و سه ایوان جانبی ۱۲ ستونی است. با پیدا شدن کتیبه‌هایی از داریوش و خشیارشا در دو طرف در ورودی تالار، روشن شد که ساختمان کاخ را داریوش آغاز کرده و خشیارشا به پایان رسانده است (والا ۱۹۸۹: ۶۶-۶۷). بر پایه‌ستون‌هایی از کاخ نیز کتیبه‌ای به نام اردشیر دوم است که در آن شاه هخامنشی از بازسازی کاخ پس از یک آتش‌سوزی سخن می‌گوید (کنت ۱۹۵۳:

1. Sisoo      2. Abiradu

۱۵۴). دو خروجی از جنوب، تالار بار عام را به اقامتگاه شاهی پیوند می‌دهد که با ۲۴۶ متر طول و ۱۵۵ متر عرض از ۱۱۰ اتاق و راهرو تشکیل شده است؛ البته میرعابدینی بر این باور است که کاخ و اقامتگاه شاهی ورودی دیگری از سمت غرب داشته است (نک: کابلی ۱۳۷۹: ۲۴۱-۲۶۰).

در غرب رودخانه کوچک شائور کاخ بزرگی از دوره اردشیر دوم قرار دارد. این مجموعه به ابعاد ۱۵۰×۲۲۰ متر از یک تالار ۶۴ ستونی به ابعاد ۳۷/۵×۳۴/۵ متر و بخش‌های الحاقی مسکونی تشکیل شده است. در سمت جنوبی کاخ محوطه‌ای قرار دارد که احتمالاً باغ بوده است. کشف قطعات نقاشی دیواری حاکی از غنای تزیینات و زیبایی این کاخ در درون آبادانی دارد. احتمالاً اردشیر زمانی که مشغول بازسازی کاخ آپادانا بود این کاخ را برای اقامت خود بنا کرد (بوشارلا ۱۹۸۹: ۶۸-۷۰).

آثار دیگری از دوره هخامنشی در شوش وجود داشته، که از بین رفته‌اند؛ اما شواهدی از وجود آنها در یافته‌های کاوش‌های شوش به دست آمده است. برای نمونه در منتهی‌الیه بخش جنوبی تپه شهر شاهی، محدوده‌ای با نام بی‌مسمای «سیاه‌چال»<sup>۱</sup> وجود دارد. این محوطه، احتمالاً بنای ستون‌داری از دوره هخامنشی بوده است که حفاری‌های قدیمی شواهدی از آن را به‌طور ناقص ثبت کرده‌اند. همچنین کتیبه‌های هخامنشی شوش نشان از وجود کاخ‌های متعدد دارند که هنوز در کاوش‌های باستان‌شناسی یافت نشده‌اند (بوشارلا ۲۰۰۰: ۱۴۲-۱۵۴). از این گذشته، مرکز اداری پایتخت هخامنشیان در شوش هنوز ناشناخته مانده است. این که شوش هخامنشی محدود به آثار به‌جای مانده مشهور در تل‌های شوش است یا این که استقرار در این دوره فراتر از تپه‌های محوطه بوده، هنوز نامعلوم مانده است.

### تخت جمشید

محوطه بزرگی که روی سکوی سنگی در پای کوه رحمت در مرودشت فارس واقع شده است، در کتیبه‌های هخامنشی «پارسه» و در متون غربی «پرسپولیس» و در زبان

فارسی امروز «تخت جمشید» نام گرفته است. از فعالیت‌های ساختمانی پیشینیان داریوش، کورش و کمبوجیه، تاکنون مدرکی در تخت جمشید به دست نیامده است. احتمالاً داریوش هم‌زمان با ساختمان شوش کارهای ساختمانی در تخت جمشید را شاید در حوالی ۵۱۹ ق م آغاز کرد (اشمیت ۱۹۵۳: ۳۹). او در متن ایلامی کتیبه سنگی که بر دیوار جنوبی صفت سنگی تخت جمشید حک شده است، می‌گوید: «پیش از آن در این جا دژی ساخته نشده بود و به خواست اهوره‌مزدا این دژ را من ساختم» (همان: ۶۳).

این سکوی عظیم سنگی که یک ۴۳ ضلعی به مساحت ۱۲۵۰۰۰ متر مربع است، از سطح دشت اطراف ۱۲ متر بلندی دارد و دیوارهای آن از کلان‌سنگ‌های بدون ملاط که با بست‌های فلزی به هم متصل شده‌اند، شکل گرفته است. دستیابی به بالای صفت سنگی از طریق پلکان دو طرفه بزرگی که در بخش شمالی دیوار غربی قرار دارد، امکان‌پذیر است. نخستین بنای روی صفت، دروازه عظیم چهارستونی به نام «دروازه ملل» است که کتیبه‌ای به نام خشیارشا دارد. ساختمان‌های روی صفت در سه بخش متمایز سازماندهی شده‌اند. بخش غربی شامل کاخ بار عام یا آپادانا است که نقشه‌ای شبیه به کاخ بار عام شوش دارد. این کاخ دارای دو پلکان مزین به نقش برجسته است که از شاهکارهای هنر حجاری هخامنشی به‌شمار می‌رود. در پشت آپادانا، کاخ کوچک داریوش با نام تچر واقع شده که همه از سنگ سیاه صیقلی ساخته شده است. بخش شرقی را بناهای ستون‌دار دوره اردشیر اول اشغال کرده‌اند، که بزرگ‌ترین آنها کاخ صدستون یا «تالار تخت» است که بزرگ‌ترین کاخ محوطه پس از تالار آپادانا می‌باشد. در جنوب این کاخ، مجموعه ساختمانی معروف به خزانه قرار دارد. در شرق خزانه استحکامات شرقی صفت تخت جمشید ساخته شده‌اند که تمامی بر شرقی صفت را از شمال تا جنوب در پای کوه در برمی‌گیرد. دو بخش شرقی و غربی با کاخ مرکزی یا سه دروازه به یکدیگر متصل می‌شوند. بخش جنوبی صفت را ساختمان دیگری که نام حرمسرا به خود گرفته، اشغال کرده است. در غرب این ساختمان و پشت کاخ سه دروازه، هدیش یا کاخ خشیارشا واقع شده که بلندترین نقطه صفت سنگی را اشغال کرده است. لازم به توضیح است که بناهای روی صفت با استفاده از پستی بلندی‌های



موجود صخره اصلی ساخته شده است. بلندی قسمت شمالی، غربی و جنوب غربی صفه از بخش‌های شرقی و جنوبی بیشتر است. وجود این اختلاف سطح را اشمیت در کاوش‌های خود یافته بود؛ اما این علی حاکمی بود به پژوهش‌های بیشتر در این باره پرداخت و نشان داد که چنین اختلاف سطحی می‌توانسته جنبه حفاظتی داشته باشد (اشمیت ۱۹۵۳: ۱۴۰-۱۴۱؛ حاکمی ۱۳۴۹: ۱۳-۱۸). معماران هخامنشی از این اختلاف سطح به منظور مرتفع کردن دو مشکل بهره بردند. چنین اختلافی متمایز کردن بخش‌های مختلف ساختمانی، سازماندهی و کاربرد بناها را تسهیل می‌کرد. بدین ترتیب که ساختمان‌هایی با کاربرد اداری و زندگی خصوصی (مانند خزانه و حرمسرا) در سطحی پایین‌تر از بقیه ساختمان‌ها قرار دارند و ساختمان‌های بزرگ که می‌بایست از دور نظرها را جلب می‌کرد و پذیرای مدعوین و خراج‌گزاران باشند (مانند آپادانا و کاخ صدستون) در سطح بالاتری ساخته شده‌اند.

کاوش‌های اشمیت در خزانه نشان داد که معماران، نخست طرحی متفاوت با آن‌چه که امروزه مشهود است، داشتند. ساختمان خزانه جهتی شرقی - غربی داشته و احتمالاً جزو اولین ساختمان‌هایی بوده که پس از آماده کردن صفة سنگی برپا شده است. در مرحله دوم با ساخت ساختمان حرمسرا، بخشی از خزانه تخریب شد و به جای آن الحاقاتی به بخش شمالی آن، شاید در سال‌های ۵۰۰ تا ۴۹۰ ق م افزوده شد (اشمیت ۱۹۵۳: ۱۴۰-۱۴۱، ۱۵۷-۱۵۸، تصاویر ۶۶-۶۷؛ روف ۱۹۸۰: فصل ۱۳) دروازه ملل و پلکان ورودی را باید از آن خشیارشا دانست که پس از سال ۴۸۰ ق م ساخته شده است. دستور ساخت کاخ صدستون را خشیارشا داد و جانشین او، اردشیر اول پس از ۴۷۰ ق م به پایان رساند. کارهای ساختمانی تخت جمشید پس از اردشیر اول دچار رکود شد. اردشیر دوم در نیمه دوم سده پنجم پیش از میلاد فقط آرامگاه صخره‌ای را که منسوب به او است، در دامنه کوه رحمت ساخت؛ اما اردشیر سوم کارهای ساختمانی صفه را از سرگرفت و افزون بر ساخت آرامگاه شمالی در دامنه کوه، پلکان‌های غربی کاخ داریوش و نمای جنوبی کاخ کوچکی معروف به کاخ H را ساخت و در بر غربی کاخ داریوش نیز چهار کتیبه پارسی باستان از او به جای مانده است (کنت ۱۹۵۳: ۱۵۶، ۱۱۴).

صفهٔ عظیم سنگی تخت جمشید در واقع بخش مرکزی و ارگ شهر پارسه بوده است. کاوش‌های باستان‌شناسی در جنوب صفه آثار هشت مجموعهٔ ساختمانی هخامنشی را آشکار کردند (نک: تجویدی ۱۳۵۵). همچنین این کاوش‌ها نشان داد که دیوار حایلی ساختمان‌های برزن جنوبی و صفهٔ سنگی را از دیگر مناطق جدا می‌کرده است. تکه‌هایی از این دیوار در یک صد متری غرب صفه به موازات دیوار غربی آن ضمن حفریات تجویدی پیدا شد (همان: ۷۲؛ موسوی ۱۹۹۲: ۲۱۹). همچنین گزارش‌های سامی حاکی از وجود یک دیوار خشتی دورتر دیگری (در ۵۰۰ متری غرب صفه) است که به نظر او حصار دوم شهر را تشکیل می‌داده و از پوزهٔ جنوبی کوه رحمت تا جوار چشمهٔ علی‌آباد امتداد داشته است (سامی ۱۳۴۷: ۶۵). درک بهتر از شهر پارسه هنگامی ممکن می‌شود که این یافته‌ها را با متون تاریخی به‌جای‌مانده دربارهٔ تخت جمشید مطابقت کنیم. کهن‌ترین و قابل اعتمادترین شرح به‌جای‌مانده از تخت جمشید را دیودور سیسیلی نوشته که تخت جمشید را چنین توصیف می‌کند (دیودور، کتاب هفتادویکم، ۴-۶؛ شهبازی، ۱۳۵۵: ۹):

دژ بسیار وسیع است و سه دیوار تو در تو آن را محصور می‌کند. نخستین دیوار به بلندی ۱۶ کوبیت (۷ متر) با پی مستحکم با کنگره‌هایی به شکل برجک تزئین شده است. دومین دیوار به همان ترتیب ساخته شده؛ اما بلندی آن دو برابر اولی است. بالاخره دیوار سوم به شکل چهارضلعی است و بارویی که آن را احاطه کرده به بلندی ۶۰ کوبیت (۲۷ متر) از سنگ خارا ساخته شده، تا جاودان باشد.

دو دیواری که تکه‌هایی از آنها در کاوش‌های باستان‌شناسی پیدا شده است، در واقع دیوارهای اول و دوم شرح دیودور هستند و دیوار سوم همان استحکامات خشتی است که زمانی بخش‌های شمالی، جنوبی و شرقی صفهٔ سنگی را محصور می‌کرده است (موسوی ۱۹۹۲: ۲۱۴-۲۲۰).

### نقش رستم

آرامگاه چهار تن از فرمانروایان هخامنشی در شش کیلومتری شمال غرب تخت جمشید در منتهی‌الیه جنوب غربی کوهی به نام حسین کوه در صخره کنده شده

است. از چهار گوردخمه نقش رستم، فقط گوردخمه متعلق به داریوش اول کتیبه‌ای است به نام این فرمانروا. نظر عمومی بر آن است که سه گوردخمه دیگر متعلق به خشایارشا، داریوش اول و اردشیر اول است (هرودت، کتاب پنجم، ۵۲-۵۴). در مقابل آرامگاه‌های صخره‌ای ساختمان سنگی بزرگی وجود دارد که معروف به کعبه زرتشت است و از هر نظر شبیه به ساختمان ویران زندان در پاسارگاد است.

### راه شاهی

بنا به گفته تاریخ‌نگارانی چون هرودت، شاهنشاهی هخامنشی مجهز به یک شبکه پیشرفته ارتباطات بود که با نام راه شاهی شهرت یافته است. هرودت در ضمن شرح شورش ایونیه در زمان داریوش، از «جاده‌ای که از ساحل دریا تا شخص شاه ادامه دارد» یعنی از سارد تا شوش سخن به میان می‌آورد. او می‌نویسد که جاده از سرزمین‌های پرجمعیت و ایمن عبور کرده و منزلگاه‌هایی در مسیر آن ایجاد شده بود (همانجا). کتزیاس نیز گویا درباره منزلگاه‌های راه شاهی اشاره‌هایی کرده است که امروزه از بین رفته است (پرسیکا، ۶۴). الواح گلی تخت جمشید نیز آگاهی‌های باارزشی از وجود شبکه راه‌ها در فارس و خوزستان به دست می‌دهد. برخی از این الواح میزان جیره کارگران و کارگزارانی را که مسئول انتقال اجناس یا پیام بوده‌اند، مشخص و منزلگاه‌های مسیر آنان را ذکر می‌کنند (بریان ۱۹۹۶: فصل نهم؛ ویسهوفر ۱۹۹۶: ۷۶-۷۷). مسیرهای بزرگ میان مراکز شاهنشاهی برقرار بودند: میان شوش و تخت جمشید و پاسارگاد و بعد به سوی شمال تا اکباتان و از آنجا به سوی میانرودان با گذر از بیستون و حلوان برای رسیدن به بابل. مسیر تخت جمشید - شوش بیست منزلگاه داشت که از منطقه فهلیان امروزی می‌گذشت. آثاری از این منزلگاه‌ها در منطقه حلوان در جنوب فارس و نیز در جین جین در نزدیکی فهلیان یافت شده است (مصطفوی ۱۳۴۳: ۸۴-۸۵؛ ۱۳۵-۱۳۶). در مسیر اکباتان بیستون نیز در سال‌های اخیر منزلگاهی از دوره هخامنشی در دهلران، نزدیک اسدآباد کشف شد که شامل ساختمانی چهارستونی بوده است (هوف ۱۹۸۹: ۲۸۵-۲۹۵؛ موسوی ۱۹۸۹: ۱۳۵-۱۳۸).

## سفال هخامنشی

از دیگر معضلات باستان‌شناسی هخامنشی شناسایی سفال هخامنشی است. ذکر این نکته در این جا ضروری است که «سفال هخامنشی» به معنای سفال شاخصی که معیار سنجش در محوطه‌های دوره هخامنشی باشد، وجود ندارد و واژه سفال هخامنشی برای انواع سفال در دوره هخامنشی به کار می‌رود. از این گذشته وجود گرایش‌های منطقه‌ای منعکس در اشکال سفالی امکان طبقه‌بندی و گونه‌شناسی منسجمی را فراهم نکرده است. نخستین کوشش باستان‌شناسان در تدوین نمونه‌های شاخص سفالی حتی در فارس ناموفق ماند. استروناخ در تلاش برای تفهیم بیشتر پیچیدگی سفال در دوره هخامنشی، نه منطقه فرهنگی را به پیروی از تقسیم‌بندی منطقه‌ای هر یک از سفال‌های اشکانی برای ایران در نظر گرفته است (استروناخ ۱۹۷۸: ۲۹۵). سفال‌های مناطق غربی و شمال‌غربی سده ششم پیش از میلاد به بعد، بسیار شبیه به سفال‌های دوره هخامنشی از عصر آهن متأخر هستند، باستان‌شناسان از سفال دروه آهن چهار، نام می‌برند که فقط محدود به محوطه‌های غرب و شمال‌غرب ایران است (بوشارلا ۱۹۹۱: ۳۰۲). از مشخصات گونه متأخر این سفال‌ها، سفال‌های منقوش با نقوش مثلثی شکل است که در مناطق جنوبی و شرقی آذربایجان بیشتر یافت می‌شود. در شمال ایران، با وجود بازنگری هر یک از دوره هخامنشی، یافته‌ها بیشتر نشانگر سبک‌های محلی هستند تا پیرو گونه‌های شناخته شده غرب ایران (هرینک ۱۹۸۹: ۴۵۵-۴۶۵). به نظر می‌رسد در خوزستان و فارس دو سنت سفال‌گری متمایز وجود داشته است. در خوزستان و جلگه شوش نتایج کاوش‌های متمادی در تل‌های شوش در تدوین تسلسل گونه‌های سفالی دوره‌های ایلامی نو و هخامنشی چندان موفق نبوده‌اند. سفال‌های دوره هخامنشی به دست آمده از شوش و محوطه‌های میانرودان بسیار شبیه به سفال‌های لعاب‌دار دوره سلوکی (قرن ۴ ق م) هستند. تداوم استقرار در این محوطه‌ها در دوره سلوکی تمیز دادن گونه‌های سفالی را مشکل کرده است (میروشجی، ۱۹۸۷: ۳۳). در فارس سفال به دست آمده از محوطه‌های هخامنشی مانند پاسارگاد و تخت جمشید اندک بوده و لایه‌نگاری مشخصی ندارد. افزون بر این کاوشگران محوطه‌ها، این سفال‌ها را متعلق به اواخر دوره هخامنشی

و یا حتی دوره سلوکی می‌دانند (اشمیت ۱۹۵۷: ۹۶، ۱۱۹-۱۲۰؛ استروناخ ۱۹۶۳: ۱۸۳-۱۸۵) در بررسی‌های سامنر، بیشتر سفال‌های به‌دست‌آمده از بیش از ۴۰۰ محوطه منسوب به دوره هخامنشی، با سفال‌های پاسارگاد و تخت‌جمشید مقایسه شدند و بیشتر با سفال‌های غرب ایران (بابا جان و گودین‌تپه) نزدیکی دارند تا با سفال‌های شوش و میانرودان. میروشجی با تکیه بر عدم اختلاف میان سفال‌های قدیم و متأخر هخامنشی در فارس و شوش معتقد است که سفال‌های دوره هخامنشی که از چغامیش، دهلران و غرب ایران به‌دست آمده است با سفال‌های فارس نزدیکی دارد؛ حال آن که سنت سفالگری در شوش و میانرودان متفاوت است. او چنین تفاوتی را ناشی از اختلاف میان دو فرهنگ متمایز میانرودان و فلات ایران می‌داند (میروشجی ۱۹۸۷: ۳۴). از سوی دیگر سامنر با بررسی محوطه‌های هخامنشی مرودشت، تاریخ سفال هخامنشی محوطه‌های کاوش شده در فارس را قدیم‌تر (سده ششم پیش از میلاد) دانسته و آن را با سنت سفال‌های فرهنگ شقا - تیموران مقایسه می‌کند (سامنر ۱۹۹۴: ۹۷-۱۰۵).

در بررسی‌های سامنر در مرودشت ۳۹ محوطه هخامنشی شناسایی شد. از جمله مهم‌ترین این محوطه‌های استقرار محوطه فیروزی با دروازه محدوده است. این بررسی‌ها همچنین به شناسایی چهار شهر شش تا هشت هکتاری، هفت روستای دو هکتاری و ۲۶ روستای کوچک‌تر انجامید. طبق برآورد سامنر، شمار این محوطه‌ها باید بیشتر از آن چه در بررسی‌ها شناسایی شده است، باشد (سامنر، ۱۹۸۶، ۹۰).

### باستان‌شناسی هخامنشی در دیگر سرزمین‌های شاهنشاهی

پیش از این به مشکل شناسایی و کمی آثار هخامنشی در استان‌های زیر سلطه شاهنشاهی اشاره شد. با وجود نوشته‌های جامع، درباره بابل در دوره هخامنشی، هنوز آثار این دوره در میانرودان به تفصیل، تحلیل و مطالعه نشده‌اند. در شمال سوریه تدفین‌های گورستان دوهویوک<sup>۱</sup> (اشیای قابل مقایسه با آثار هخامنشی را چون ساگرها

1. Deve Hüyük

و پیاله‌های مفرغی و قمه‌های نوع آکیناکس<sup>۱</sup> که به‌طور مشخص پارسی هستند را آشکار کرده است. وجود چنین آثاری با حضور یک پادگان هخامنشی برای نظارت منطقه شمالی فرات در قرن پنجم پیش از میلاد قابل توجیه است (استروناخ ۱۹۸۶: ۲۹۴). آثار پراکنده از حضور هخامنشیان در فلسطین به دفعات به چاپ رسیده است (نک: سترن ۱۹۸۲)؛ اما بیشترین حضور فرهنگی هخامنشیان در آناتولی قابل مشاهده است، که از مهم‌ترین آنها می‌توان به کتیبه خشیارشا در نزدیکی دریاچه وان و همچنین نقاشی‌های دیواری آرامگاه قربورون در لیکیه اشاره کرد (کنت ۱۹۵۳: ۱۵۲-۱۵۳؛ استروناخ ۱۹۸۶: ۲۹۵). در سال‌های اخیر شواهد حضور هخامنشیان بارها در محوطه‌های مختلف آسیای صغیر یافت شده است. در ارمنستان باید به کشف لوح گلی منسوب به آرگیشته هینله اشاره کرد که به احتمال جزو نخستین متن‌های دوره هخامنشی است (والا و گاشه ۲۰۰۲: ۴۸۵). در قفقاز، پایه‌ستون‌های هخامنشی در محوطه‌ای به اسم گومباتی اخیراً کشف شده که نشانگر وجود یک ساختمان رسمی دوره هخامنشی در آن منطقه است (بریان ۱۹۹۷: ۲۶). در مصر افزون بر سنگ‌نبشته آبراه سوئز، شواهد گوناگون دیگری اخیراً به‌دست آمده که از آن میان باید به سنگ‌نگاره سقاره اشاره کرد که نقشی از مراسم آیینی تدفین یک نجیب‌زاده پارسی را دارد (همان: ۳۴؛ نیز نک: کولروت ۱۹۷۹: ۶۱-۶۸).

مرور پنج قرن پژوهش درباره هخامنشیان در چند صفحه فوق شاید چندان منطقی نباشد؛ اما حداقل نشانگر این واقعیت است که برخلاف تصور عمومی باستان‌شناسی هخامنشی دارای مشکلات فراوانی است. شناسایی سفال هخامنشی و مسئله استقرار اقوام پارسی در فارس هنوز از معضلات باستان‌شناسی ایران است. مرکز اداری شاهنشاهی که تصور می‌رود در شوش بوده، هنوز کشف نشده است. بسیاری از مناطق ایران با وجود کاوش‌های سال‌های اخیر هنوز بکر و کشف نشده، باقی مانده است. دانسته‌های ما حتی از محوطه‌های کاوش شده، مانند شوش، پاسارگاد و تخت جمشید درباره نحوه استقرار و وضع تراکم جمعیت در این محوطه‌ها بسیار ناچیز

1. Akinakes

است. با وجود پیشرفت‌هایی در تاریخچه خط میخی پارسی باستان، هنوز ابهاماتی درباره چگونگی و چرایی اختراع آن وجود دارد. ارتباط میان کورش و داریوش و چگونگی انتقال قدرت از تیره کورش (اگر وی را همان‌گونه که داریوش می‌خواسته است، یک هخامنشی بدانیم) به خاندان داریوش هنوز روشن نیست (والا ۱۹۹۷: ۴۲۳-۴۳۴). شاید پژوهش‌های میدانی روش‌مند در آینده پاسخی به این پرسش‌ها بیابد.

## کتابشناسی:

- تجویدی، اکبر، ۱۳۴۷، طرح مقدماتی برنامه کاوش‌های تخت‌جمشید و اطراف، طرح پژوهشی پیشنهادی به وزارت فرهنگ و هنر، بایگانی، میراث فرهنگی استان تهران.
- تجویدی، اکبر، ۱۳۵۵، دانستنی‌های نوین درباره هنر و باستان‌شناسی عصر هخامنشی بر بنیاد کاوش‌های پنج ساله تخت‌جمشید، مرکز باستان‌شناسی ایران، تهران.
- حاکمی، علی، ۱۳۴۹، «آب تخت‌جمشید در زمان هخامنشیان از کجا تأمین می‌شده است؟»، بررسی‌های تاریخی، شماره ۲، سال پنجم، صص ۱۸-۱۳.
- ذکاء، یحیی، ۱۳۷۶، تاریخ عکاسی و عکاسان پیشگام در ایران، تهران.
- سامی، علی، ۱۳۳۰، پاسارگاد یا قدیمی‌ترین پایتخت کشور شاهنشاهی ایران، شیراز.
- سامی، علی، ۱۳۳۰، کاوش‌های دورازده ساله بنگاه علمی تخت‌جمشید، گزارش‌های باستان‌شناسی، ج ۲، صص ۱۱۲-۱۱۷.
- سامی، علی، ۱۳۴۷، پایتخت‌های شاهنشاهان هخامنشی، شیراز.
- سامی، علی، ۱۳۵۰، پارس‌گده: پاسارگاد پایتخت و آرامگاه کورش بزرگ، شیراز.
- سامی، علی، ۱۳۸۹، پایتخت‌های شاهنشاهان هخامنشی، پازینه، تهران.
- سامی، علی، مصطفوی، محمدتقی، ۱۳۳۴، گزارش‌های باستان‌شناسی، ج ۴.
- سرفراز، علی‌اکبر، ۱۳۵۰، «کشف کاخی از عهد کورش کبیر در ساحل خلیج فارس»، مجله باستان‌شناسی و هنر ایران، ش ۷-۸، صص ۱۹-۳۲.
- شهبازی، علیرضا شاپور، ۱۳۵۵، شرح مصور تخت‌جمشید، شیراز.
- شهبازی، علیرضا شاپور، ۱۳۵۱، «گور دختر»، باستان‌شناسی و هنر ایران، شماره ۱۰-۹، زمستان، صص ۹۹-۹۲.
- صراف، محمد رحیم، ۱۳۷۴، «نویافته‌های معماری و شهرسازی در تپه هگمتانه (همدان)»، مجموعه



مقالات کنگره معماری و شهرسازی ایران، ارگ بم - کرمان، جلد دوم، تهران.  
 کابلی، میرعابدین، ۱۳۷۹، «چگونگی برپایی تخت‌گاه آپادانای شوش»، مجموعه مقالات دومین  
 کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، ارگ بم - کرمان، جلد سوم، تهران.  
 گابریل، آلفونس، ۱۳۴۸، تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران، ترجمه فتحعلی خواجه‌نوری، هومان،  
 تهران.

مصطفوی، محمدتقی، ۱۳۴۳، اقلیم پارس، هگمتانه، تهران،  
 موسوی، علی، ۱۳۸۲، «ارنست هرتسفلد و تحول باستانشناسی در ایران: ۱۹۲۵-۱۹۳۵»، مجله  
 باستانشناسی و تاریخ، سال هفدهم، شماره اول، پاییز و زمستان، شماره پیاپی ۳۳، صص ۴۵-۵۶.  
 Adle, Ch., «Notes et documents sur la otophotographie iranienne et histoire», *Studia Iranica* 12.  
 Amiet, P., 1988, *Suse: 6000 ans d'histoire*, Paris.  
 Boucharlat, R, Benech, Ch., 2002, «Organisation et aménagement de l'espace à  
 Pasargades Reconnaissances archéologiques de surface, 1999-2002», *Achement*.  
 Boucharlat, R., 1989, «Le palais d'Artaxerxès au bord du Chaour», *Dossiers Histoire et  
 Archéologie*, n. 138.  
 Boucharlat, R., 2000, «Les autres palais achéménides de Suse», *Variatio Dialectal: Iran und  
 der Western*, Gedenkschrift für Peter Calmeyer, ed. by R. Dittman und B. Hrouda, Münster,  
 pp. 142-154.  
 Boucharlat, R., Labrousse, A., 1972, «La fouille du palais de Chaour a Suse in 1970 et  
 1971», *Cahiers de la Delegation archeologique francaise en Iran*, vol 2, pp. 61-167.  
 Boucharlat, R., Labrousse, A., 1979, «Le palais d'Artaxerxes au bord du Chour», *Dossiers  
 histoire et Archeologie*, 138, pp. 68-70.  
 Briant, P. 1997, «Bulletin d'histoire achéménide I». *TOPI*, supplément I, Lyon, 1997.  
 Briant, P., 1996, *Histoire de l'Empire Perse*, Leiden.  
 Briant, P., 1996, *Histoire de l'Empire Perse: de Cyrus à Alexandre*, Paris.  
 Budge, A. W., 1925, *Rise and Progress of Assyriology*, London.  
 Cameron, G., 1984, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago.

- Cool Root, M., 1979, *King and Kingship in Achaemenid Art*, Acta Iranica IX, Leiden.
- Curtis, J. E., 1993, «William Kennet Loftus and his Excavations at Susa», *Iranica Antiqua* 28, pp. 1-55.
- Curzon, G. N., 1892, *Persia and Persia Question*, vol. 2, London.
- de Morgan, J., 1905, «Decouverte d'une sepulture achemenide a Suse», *Memoires de la delegation en Perse*, vol 8, Paris.
- Dieulafoy, J., 1888, *A Suse: Journal des fouilles 1884-1886*.
- Dieulafoy, J., 1893, *L'Acropole de Suse d'apres les fouilles executees en 1884, 1886*, Paris.
- Dieulafoy, M., 1913, *Les antiquites decouvertes et rapportees par la mission Dieulafoy*, Paris.
- Flandin, E., Coste, P., 1843-1854, *Voyage en Perse, entrepris par ordre de M. le Ministre des Affaires Etrangères les instructions dressées par l'Institut*, 3 vols, Paris.
- Ghirshman, R., 1954, *Village perse-achéménide*, Mémoires de la Mission Archéologique en Iran, Paris.
- Haerinck, E., 1973, «Le palais achéménide de Babylon», *Iranica Antiqua*, vol. 10, pp. 108-132.
- Haerinck, E., 1989, «The Achaemenid (Iron Age IV) Period in Gilan, Iran», *Archaeologia Iranica et Orientalis I, Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, ed. by L. de Meyer et E. Haerinck, Gent, pp. 455-465.
- Haerink, E., 1997, «Babylonia under the Achaemenid Rule», *Mesopotamia and Iran in the Persian Period: Conquest and Imperialism 539-331 B. C.*, edited by J. Curtis, British Museum, London, pp. 26-34.
- Herzfeld, E., 1908, «Untersuchungen zur persischen Archäologie», *Klio* 8.
- Herzfeld, E., 1929, «Bericht über die Ausgrabungen von Pasargadae 1928», *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, vol 1, fasc. 1.

Herzfeld, E., 1929, «Rapport sur l'etat actuel des ruines de persepolis et propositions pour leur conservation», *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, vol. 1, fasc. 1, pp.17-40.

Herzfeld, E., 1935, *Archaeological History of Iran*, London.

Huff, D., 1989, «Säulinbasen aus Deh Bazan und Taq-I Bustan», *Iranica Antiqua*, 24, pp. 285-295.

Jequier, G., 1900, «Travaux de l'Apadana», *Memoires de la Delegation en perse*, vol 1, Paris.

Kent, R. N., 1953, *Old Persian: Grammar, Text, Lexicon*, New Haven.

Kleiss, W., 1970, «Zur Topographie des Partherhangs in Bisotun», *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, vol. 3, pp. 155-156.

Kleiss, W., 1971, «Der Takht-e Rostam bei Persepolis und Kyrosgrab in pasargadae», *Archäologischer Anzeiger*, pp. 157-162.

Knapton, P. M. R., Sarraf M. A., and John Curtis, 2001, «Inscribed Column Bases from Hamadan», *Iran*, vol. 39, pp. 99-117.

Luschey, H., 1967, «Studien zu dem Darius-Relief von Bisutum», *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, vol. 1, pp. 281-298.

Miroschedji, P. de, 1985, «La fin du royaume d'Anšan et de Suse et la naissance de l'Empire perse», *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, vol. 75, pp. 265-306.

Miroschedji, P. de, 1987, «Fouilles du chantier Ville Royale II à Suse (1975-1977): II Niveaux d'époques achéménide, séleucide, parthe et islamique», *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran* 15.

Mousavi, A., 1989, «The Discovery of an Achaemenid Station at Deh-Bozan in the Asadabad Valley», *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, vol. 22, pp. 135-138.

Mousavi, A., 1992, «Parsa, a Stronghold for Darius: A Preliminary Study on the Defence System of Persepolis», *East and West* 42., pp. 214-220

- Mousvi, A., 2002, «Persepolis in Retrospect: Histories of Discovery and Archaeological Explorations at the Ruins of Ancient Parseh», *Ars Orientalis*, vol. 32.
- Mousvi, A., 2002, «Persepolis in Retrospect: Histories of Discovery and Archaeological Explorations at the Ruins of Ancient Parseh», *Ars Orientalis* 32.
- Nylander, C., 1967, «Who Wrote the Inscription at Pasargadae?», *Orientalia Suecana*, vol. 1, pp. 135-180.
- Nylander, C., 1965, «Old Persian and Greek Stonecutting and the Chronology of Achaemenian Monuments», *American Journal of Archaeology*, vol. 69, no. 1, pp. 49-55.
- Nylander, C., 1970, *Ionians in Pasargadae: Studies in Old Persian Architecture*, Uppsala.
- Nylander, C., *Janians in Pasargadae*, pp. 77-91;
- Nylander, C., 1966, «Clamps and Chronology», *Iranica Antiqua*, vol. 6, pp. 130-146.
- Perrot, J., 1981, «Architecture militaire et Palatiale des Achéménides à Suse», 150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut, Mainz.
- Perrot, J., 1985, «Suse à la période achéménide», *Paléorient*, vol. 11/2.
- Perrot, J., Ladiray, D., 1989, «Le palais de Darius», *Dossiers Histoire et Archéologie*, n. 138.
- Perrot, J., Ladiray, D., Vallat, F., 1999, «The Propylaeum of the Palace of Darius at Susa», *The Iranian World, Essays on Iranian Art and Archaeology presented to Ezat O. Negahban*, ed. by A. Alizadeh, Y. Majidzadeh, and S. Malek-Shahmirzadi, Tehran.
- Pillet, M. L., 1914, *Le Palais de Darius A Suse*, Paris.
- Rawlinson, H. C. 1847-1848, «The persian Cuneiform Inscription at Behistun, Decyphered and Translated», *Journal of Royal Asiatic Society* 10.
- Roaf, M., 1983, «Sculptures and Sculptores at Perspolis», *Iran* 21.
- Sancisi-weerdenburg, H., 1991, «Through Traveller's Eyes: The Persian Monuments as Seen by European Visitors», *Through Traveller's Eyes, Achaemenid History* 7, ed. by H. Sancisi-weerdenburg and J. W. Drijvers, Leiden.

- Schmidt, 1957, Persepolis II, *Contents of the Treasury*, Chicago.
- Schmidt, E. F., 1939, The Treasury of persepolis and Other Discoverien on the Homeland of the Achaemenians, Chicago.
- Schmidt, E., 1971, *Persepolis*, vol. 3, Berlin.
- Stern, E, 1982, Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, Jerusalem.
- Stolze, F., bAndreas C.F., 1882, Die Achämenidschen und Sasandschen Denkmäler und Inschriften von Persepolis, Istakhr, Pasargadae, Shapur, vol.2, Berlin.
- Stornach, D., 1990, «On the Genesis of the Old Persian Cuneiform Script», *Contribution à l'hitoire de l'Iran, Mélanges offerts à Jean Perrot*, edited by F. Vallat, Paris, pp. 195-203.
- Stronach, 1978, *Pasargadae*, Oxford.
- Stronach, 1986, «Archaeology II. Median and Achaemenid», *Encyclopedea Iranica*, vol. 2, p. 293.
- Stronach, D, 1987, «Archaeology Median and Achaemenid», *Encyclopaedia Iranica* 2.
- Stronach, D. 1974, «Achaemenid Village I at Suse and the Persian Migration to Fars», *Iraq*, vol. 36, pp. 239-248.
- Summer, W. M., 1994, «Archaeological Measures of Cultural Continuity and the Arrival of the Persian in Fars», *Achaemenid History VIII. Continuity and Change*, Proceedings of the Last Achaemenid History Workshop, 1990, Ann Arbor, Michigan, ed. by H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt and M. Cool Root, Leiden, pp. 97-105.
- Summer, W. M., 1986, «Achaemenid Settlement in the Persepolis Plian», *American Journal of Archaeology*, vol. 90, pp. 3-31.
- Sumner, W., M., 1986, «Archaeological Settlement in the Persepolis Plain», *American Journal of Archaeology* 90, pp. 3-31..
- Tilia, A. B., 1974, «Discovery of an Achaemenian Palace near Takht-I Rustam to the of the Terrace of Persepolis», *Iran*, vol. 12, pp. 200-202.
- Trümpelmann, L., 1967, «Zur Entstehungsgeschichte des Monumentes Dareios I von

Bisutun und zur Datierung der Einführung der Altpersischen Schrift», *Archäologischer Anzeiger*.

Vallat, F., 1989, «Les inscriptions de Darius et de Xerxès», *Dossiers Histoire et Archéologie*, n. 138.

Vallat, F., 2002, Suse, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fascicule 73, Paris.

Vanden Berghe, L., 1964, «Le tombeau achéménide de Buzpar», *Vorderasiatische Archäologie, Festschrift Anton Moortgat*, Berlin, pp. 243-258.

Wiesehöfer, 2001, *Ancient Persia*, Taurus.

Wiesehöfer, J., 1996, *Ancient Persian Persia*, London-New York.



# هنر و معماری سلوکی

پیر فرانچسکو کالیبری

## مقدمه

با وجود آشنایی اندک و اجمالی ما با تاریخ سیاسی ایران عهد سلوکی، هنگامی که نوبت به بررسی شواهد باستان‌شناختی می‌رسد که بیشتر از منابع مکتوب، روشن‌کننده ماهیت واقعی و جریان فرمانروایی سلوکیان است وضعیت پیچیده‌تر می‌شود (قس کالج ۱۹۸۷؛ ۱۹۹۰؛ ب؛ برنارد ۱۹۹۴؛ اینورنیتزی ۱۹۹۴). یکی از موانع اصلی درباره دوره سلوکی کمبود منابع و پراکندگی پژوهشگران باستان‌شناس معاصر است. با این حال، باید این موضوع را از دیدگاه اصطلاح‌شناسی نیز روشن کنیم که منظور ما از هنر و معماری سلوکی در این جا، بررسی سازه‌هایی است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با سلسله سلوکی پیوند دارد، اگرچه این آگاهی‌ها را نیز با بهره‌گیری از شواهد باستان‌شناختی بیشتر و مقارن که با عنوان «شواهد منسوب به دوره سلوکی» تعریف می‌شوند، تکمیل خواهیم کرد.

یکی از زمینه‌های تولید اقتصادی که پیوند ناگسستنی با این فرمانروایی دارد و از



دیدگاه نگاره‌شناختی با جهان‌بینی سیاسی سلوکیان مرتبط است، به‌وسیلهٔ سکه‌شناسی نمود می‌یابد. یکی از اصلاحات بنیادینی که اسکندر برای رواج استفاده از نظام مسکوکات مبتنی بر واحد پول آتنی در سراسر فرمانروایی خود از جمله در نواحی شرقی ایجاد کرد، استفاده از فلز بالارزشی بود که به شکل میله یا سکه‌های آتنی نگه‌داری می‌شد. در آنجا سیگلوس<sup>۱</sup> هخامنشی به ندرت جایگزین این گونه فلز بالارزش شده بود. اسکندر نخست، موفقیت خود را بیشتر از همه، در ایران و آسیای مرکزی یافت؛ یعنی جاهایی که درآخمهٔ نقره و سکهٔ طلا معادل بیست درآخمه به گردش درآمده بود و به‌دنبال آن، سکه‌های سلوکی و یونانی - بلخی ضرب شدند. اگرچه پیش‌تر اسکندر در اکباتان، شوش و تخت جمشید سکه ضرب می‌کرد، این سلوکوس اول بود که در زمان خود، ضرب را رایج و تولید مسکوکات را در ضرابخانه‌های ایرانی آغاز کرد. شهرهایی که براساس نشانه‌های به‌دست آمده روی سکه شناسایی شده‌اند، شامل اکباتان، شوش و بلخ می‌شوند و این سکه‌ها تنها برای آنتیوخوس چهارم، آنتیوخوس پارسی به‌کار رفته‌اند، درعین حال دربارهٔ هکاتومپیلوس<sup>۲</sup> و آرتاکوانا<sup>۳</sup> (هرات) و البته تخت جمشید شک و تردید وجود دارد (نویل: ۱۹۳۸؛ مورخلم: ۱۹۹۱).

دربارهٔ سکه‌هایی که در ضرابخانه‌های دیگر نواحی پادشاهی سلوکی ضرب می‌شد، روی سکه، تصویر نیم‌رخ سمت راست نیم‌تنهٔ پادشاه تاجدار و پشت سکه، نقشی از زئوس، آپولو یا خدایان و اسطوره‌های یونانی دیگر ضرب می‌شد. مشخصهٔ تمامی ضرابخانه‌های ایرانی بهره‌گیری از فن‌آوری بالا در تولید سکه و قالب‌گیری بود که دلیلی بر حضور صنعتگران مسلط به زبان و اعتقادات فلسفی است. افزون‌بر نقوش چهرهٔ پادشاهان روی سکه‌ها و تصاویری از خدایان پشت آنها، گونه‌های دیگری نیز به پاس‌داشت رویدادهای خاص، به‌ویژه جنگ‌ها ضرب شده که دقیقاً در راستای سبک هلنی مدیترانه‌ای بود.

ساخت جواهرات حکاکی شده از نظر فن‌آوری حکاکی و مضمون، شبیه ضرب سکه

1. Siglos      2. Hekatompylos      3. Artakoana

بود که نقوش روی مهرهای سفالی در گنجینه سلوکیان در دجله مؤید آن است (اینورنیتزی: ۱۹۹۷).

در این منبع مستند ارزشمند، گنجینه‌ای از مهرها و نشان‌های فرمانروایی سلوکی دربارهٔ پرداخت یا معافیت از مالیات نمک وجود دارد (مولو: ۱۹۹۷ الف؛ همو ۱۹۹۷ ب) که در کنار مهرهای منقوش متعلق به حوزه‌های فرهنگی مختلف دارای اهمیت بسیار برای پژوهش دربارهٔ ساز و کارهای اقتصادی و مالی است. این مورد شامل جواهرات حکاکی شده و منقش به چهره‌های فرمانروایان سلوکی است که نشان‌دهندهٔ رویکرد فنی و سبکی یک دست و پیشرفته‌ای است که احتمالاً در کارگاه‌های شهری در آن زمان استفاده می‌شد. نقوش پادشاهان سلوکی روی این مهرها به گونهٔ یکپارچه، و درست همانند نقوش روی سکه‌ها، مظهر پادشاهی - تاج - را ترسیم می‌کنند. با این حال، انواع مختلف نگاره‌شناختی از مهرها متفاوت از نقوش روی سکه‌ها است که نشان‌دهندهٔ تنوع گسترده‌تر این آثار نسبت به دیگر تصاویر «رسمی‌تر» روی سکه‌هاست (اینورنیتزی ۲۰۰۳).

همچنین به‌دنبال پژوهش‌هایی دربارهٔ تمثال‌های پادشاهان سلوکی در قلمروهای شرقی فرمانروایی بزرگ آنها، دو مجسمهٔ برنزی متعلق به پیکرهٔ مردی تاج‌دار توسط اشتاین، باستان‌شناس مشهور، در آرامگاه مقدس شمی در ایلام کشف شد که از ابتدا به همراه قطعهٔ سوم دیگری در موزهٔ ملی ایران در تهران نگهداری می‌شود. پس از بررسی‌های دقیق، تعدادی از پژوهشگران به این نتیجه رسیدند که سر این پیکره منسوب به یکی از پادشاهان سلوکی است و تشخیص هویت‌های مختلفی براساس شباهت‌های این اثر با چهرهٔ نقوش سکه‌ای ارائه شد.

دو قطعهٔ باقی‌ماندهٔ کنونی، بخشی از صورت مجسمهٔ یک مرد است که ویژگی‌های یک فرد جوان را نشان می‌دهد که دارای پیشانی کوتاه با چتری از طره‌های مو و بینی صاف است. همچنین این مجسمه برجستگی‌های برآمدهٔ ابروماند خمیده بالا دارد و دو حفره به‌عنوان چشم. برای ساخت آن در سراسر سرزمین یونان و سرحدات آسیایی از مواد دیگری همچون عاج و جواهرات شیشه‌ای - با تضاد رنگ چشمگیر - استفاده شده است. این پیکره دارای لب‌های متوسط و بسته، چانه‌ای قرص و محکم و

کنده کاری شده و گوش‌های فربه است که بخشی از آنها با مو پوشیده شده. نمی‌توان درباره ویژگی‌های گردن این مجسمه که آسیب جدی به آن وارد شده توضیح داد. ظاهر تغییر یافته این اثر، ناشی از تخریب جدی وارده و ترمیمی است که روی آن انجام شده است و به روشنی در خط میانی چهره و بینی مشخص است. در توضیح گیرشمن در سال ۱۹۶۲م نیز چنین آمده که این دو تکه به دو مجسمه مختلف نسبت داده شده است، تکه اصلی شامل سمت راست چهره و بخشی از گردن، بینی و موهای آویزان روی ابرو و تکه کوچک‌تر، با نیمه چپ چهره، ترسیم‌کننده بخشی از بینی اما فاقد پیشانی و گردن است.

مرمت انجام شده به گونه‌ای جلوه می‌کند که گویی این دو تکه در واقع متعلق به یک چهره است. می‌توان با توجه به تکه اصلی و بدون در نظر گرفتن تغییر چهره ناشی از بدشکلی سمت چپ صورت، به راحتی این اثر را تفسیر کرد، گرچه ترمیم دقیق آن بدون تردید همچنان باید انجام شود.

درباره تاج پادشاهی که مسأله‌ای مهم در تفسیر اثر و نشان ویژه پادشاهی هلنی است، تردیدهایی مطرح شده است (شروین - وایت: ۱۹۸۴؛ فلاشر ۲۰۰۰). با این حال، وجود تاج نه تنها در تکه سوم مکشوفه توسط اشتاین پدیدار شد، که نشان می‌دهد گرداگرد قسمت بالایی سر که به وسیله طره‌هایی از مو پوشیده شده، تاجی قرار دارد، بلکه خط شکستگی متقارن روی بخش فوقانی تکه اصلی، با توجه به طره موهای برجسته کنده کاری شده، تنها می‌تواند نشان‌دهنده وجود اصیل یک خط تمایز مشخص باشد که در واقع به واسطه وجود یک تاج، نمایان می‌شود و می‌توان به وجود تاج در این اثر پی برد.

درباره تعیین هویت این اثر، بدون شک، این پیکره به راستی تاج‌دار بوده است. از زمان ائومنس<sup>۱</sup> تاج نشان شاخص مقام پادشاهی در دنیای هلنی بوده است. به جز اشتاین (۱۹۴۰: ۱۵۳-۵۴)، تنها کالج (۱۹۷۷: ۸۲؛ همو ۱۹۸۴: ۲۱-۲۲) این اثر را منسوب به اسکندر دانسته است. اگرچه این موضوع به زحمت با مسئله فقدان نقوش

1. Eumenes

تاج‌دار این قهرمان مقدونی سازگاری دارد. بدون اشاره به شیوه کاملاً متفاوت ترسیم موی او در پیکره‌ها، با طره موهایی که از دو طرف پیشانی‌اش از بالا به عقب زده شده است، به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد اشتاین را بر آن داشته که او را به مجسمه برنزی دیگری منسوب کند.

از میان تمامی پادشاهان سلوکی، بیش از همه، آنتیوخوس چهارم و آنتیوخوس هفتم مجسمه‌هایی شناسایی شده دارند. درباره پادشاه نخست، روستوتسُف (۱۹۴۱: ۶۶)، موشه (۱۹۵۵-۱۹۵۶: ۶۱)، واندنبرگ (۱۹۵۹: ۶۴)، گیرشمن (۱۹۶۲: ۲۰-۲۱)، قطعه دوم به‌عنوان بخشی از تصویر یک ملکه، تفسیر شده است!، کالج (۱۹۶۷: ۱۵۶) و ۲۲۱؛ که بدون ملاحظه از گیرشمن پیروی کرده (۱۹۷۷: ۸۲؛ ۱۹۸۴: ۲۱-۲۲)، پُرادا (۱۹۷۹: ۱۸۰)، لوکونین (۱۹۸۶: ۸۲-۸۵)، پارلاسکا (۱۹۹۱: ۴۶۵)؛ و مورخلم پیش از این، وجود تفاوت چشمگیر میان پیشانی کوتاه این اثر با پیشانی بلندی که در نقوش روی سکه‌های آنتیوخوس چهارم است را خاطر نشان کرده بودند.

اما نه تنها مشاهدات مربوط به شباهت اندک قیافه و ظاهر میان سر و پرتره آنتیوخوس چهارم است، بلکه ملاحظات دارای ماهیت تاریخی نیز در شناسایی‌هایی از این دست خلل وارد می‌کنند. منابع تاریخ‌نگاری مختلف یادآور فراز و نشیب‌های پیچیده رخ داده در پرستشگاه‌های ایلام است که آنتیوخوس سوم، آنتیوخوس چهارم و سپس مهرداد اول به دنبال چپاول آنها بودند.

به‌طور قطع شناسایی این پرستشگاه‌ها در مناطق تاریخی با عنوان شمی یا بردنشانده و یا در واقع مسجدسلیمان - با وجود تلاش‌های بسیار بعضی پژوهشگران - غیرممکن است، اما این بخش‌های تاریخی به‌طور مشخص نشان‌دهنده وجود یک نگرش عمومی به پرستشگاه‌های این منطقه است. در نتیجه، بقایای مجسمه‌های برنزی در پرستشگاه شمی نشان‌دهنده اعتبار و آوازه بالای این مکان، با وجود مقام و موقعیت به نسبت متوسط آن است. در هر حال، نمی‌توان توجیه پذیرفته‌ای درباره اینکه چگونه پادشاهی که مجسمه برنزی‌اش در این مکان مقدس بالا رفته می‌توانسته تصمیم به چپاول آن گرفته باشد.

درباره آنتیوخوس هفتم وضعیت تاریخی حتی روشن‌تر از این است. تا زمانی که

این پادشاه نگون بخت فرمانروایی می کرد (یعنی از سال ۱۳۸ تا ۱۲۹ ق م) کامناسکیر پادشاه ایلام بود و از سال ۱۴۷ ق م سکه ضرب می کرد. او استقلال خود را به دست آورده بود. از این گذشته مهرداد اول نیز پیشتر در فرات بر سلوکیان غلبه کرده بود و در نتیجه، سلوکیان به طور کامل منطقهٔ ایرانی میانرودان را ترک کرده بودند.

تلاش آنتیوخوس هفتم برای فتح ایران مدت زیادی طول نکشید (از ۱۲۰ تا ۱۲۸/۲۹ ق م) و فراتر از سرزمین ماد نیز نرفت. با در نظر گرفتن این پیشینه، پذیرش این نظریه که یک مجسمهٔ برنزی به معبدی ایلامی تعلق داشت، دشوار خواهد بود (هوتون ۱۹۸۶: ۶۵؛ اسمیت ۱۹۸۸: ۳۰؛ همو ۱۹۹۱: ۲۲۶؛ استوآرت ۱۹۹۰: ۲۱۸).

مورخلم به شباهت خاص این پیکره با سلوکوس دوم که تصویرش روی سکه‌های چهار درآخمایی به دست آمده از شوش حک شده اشاره می کند و می گوید: «اما، از آنجا که تا زمان سلوکوس دوم ضرابخانهٔ شهر شوش هنوز از نقش اسکندر روی سکه‌ها استفاده می کرد، این محل از تصاویر پادشاهان قبل از سلوکوس دوم استفاده نکرده و در واقع بررسی‌های سکه‌شناختی این احتمال را می دهد که این نقش، تصویر همان پادشاهی باشد که در مجسمهٔ برنزی ترسیم شده» (۱۹۶۳: ۶۴-۶۶). با این حال، دلیلی وجود ندارد که توجه خود را تنها به ضرابخانه‌های شوش محدود کنیم، گرچه این شهر، به احتمال بسیار، نزدیک‌ترین مکان به شمی بوده اما این مسئله هم صادق است که آگاهی‌هایی دربارهٔ مکان ساخت این مجسمه در دست نیست. اگر به بررسی چهرهٔ نقوش فرمانروایان پیش از سلوکوس دوم در ضرابخانه‌های سلوکیان در منطقهٔ فرات بپردازیم به وجود شباهت قابل توجه‌ای میان این پادشاه با چهرهٔ نقوش منسوب به آنتیوخوس اول با همان پیشانی کوتاه با کمان ابروی برجسته پی می بریم (نویل ۱۹۳۸: لوحهٔ سیزده ۷ و ۱۱؛ لوحهٔ چهارده ۱). این شباهت هنگامی که سر پیکره را بدون در نظر گرفتن تحریف روی صورت، از نیم‌رخ نگاه می کنیم مشخص تر می شود. بنابراین اگر فرض کنیم که این پیکره ترسیم‌کنندهٔ یک پادشاه سلوکی است تنها پادشاه ممکن آنتیوخوس اول به نظر می رسد. با این وجود، از آنجا که ترسیم مو، روی سکه‌های آنتیوخوس یکسان نیست (فلایشر ۱۹۹۱: ۲۰)، براساس گواه به دست آمده از این اثر، عاقلانه‌تر این است که رویکرد محتاطانهٔ فلایشر را دنبال کنیم و شناسایی هویت این

اثر را مردد رها کنیم (همان: ۱۰۵-۶؛ ۲۰۰۰). این مجسمه که در یک مجموعه معماری پیچیده‌ای مثل شمی یافت شده، احتمالاً نقش یک هدیه بزرگداشت یا پیشکش را داشته است.

درباره معماری سلسله سلوکی در ایران شاهد سیاست کشوگشایی اسکندر هستیم که در شرق شامل نواحی سوریه تا هندوستان می‌شد. اما این مسئله به‌طور کلی از طریق منابع مکتوب بر ما مشخص شده است. سلوکیان خود را وارث شاهنشاهی به‌واقع وسیعی می‌دانستند که هم بخش شرقی دریای مدیترانه، پایتخت انطاکیه، در ارون‌تس<sup>۱</sup> و هم منطقه میان رود فرات تا سند که تحت فرمانروایی سلوکیه در فرات بود را دربر می‌گرفت. درباره پایتخت شرقی سلوکیان بیشترین اطلاعات ما مربوط به مراحل و فازهای معماری دوره اشکانیان است، اما گنجینه منحصر به فرد مهرهای سفالی که توسط باستان‌شناسان ایتالیایی کشف شده و در بالا به آن اشاره کردیم نشان‌دهنده وجود همزمان مهرهای هلنی است، که بسیاری از آنها با ظرافت خاصی طراحی شده‌اند. همچنین مهرهایی از تمدن میانرودان در دست است که همزمان موید غرور و تفاخر هلنی سلوکیان و یکپارچگی کامل آنان در ناحیه شرقی بوده و موید دیگر این ادعا اسناد میخی است که از مجموعه معابد اوروک و دیگر مراکز میانرودان به دست آمده است.

درباره قلمروهای ایران در این دوره، شواهد معماری که به‌طور مستقیم به سلوکیان مربوط شود در دست نیست، اما گواهی‌هایی از یک کتیبه مبین این نکته است که بی‌اطلاعی کنونی ما ناشی از حضور محدود یونانیان در این مناطق نیست، بلکه ناشی از آگاهی محدود ماست. کتیبه یونانی کشف شده در نهاوند، در چشم‌انداز باستانی لائودیسه، شهری که به ملکه آنتیوخوس سوم هدیه شده (رابرت: ۱۹۴۹)، اطلاعات روشنگری درباره نظام پادشاهی سلوکیان در ایران به ما ارائه می‌کند: این کتیبه روی لوحه‌ای عمودی کنده شده که بالای آن زمینه‌ای سنتوری (طبل‌گوش)، روی ستون‌هایی کوچک قرار دارد که هم‌اکنون در موزه ملی ایران نگه‌داری می‌شود و

1. Orontes

قدمت آن به سال ۱۹۳ ق م برمی گردد. این کتیبه به دستور آنتیوخوس نوشته شده و متن یکی از فرمان‌های صادره‌اش درباره آیین گرامیداشت لائودیسه است و در نسخه مشابه دیگری از آن به صورت تکه تکه در منطقه کرمانشاه (رابرت: ۱۹۶۷) و نسخه سومی که در فریگیا (آناتولی) پیدا شده همگی به صورت نامه‌های پادشاه به فرمانروایان محلی شروع می‌شود.

این کتیبه‌ها هم از این جهت که تصویری از ساختار فرمانروایی ساتراپی‌های سلوکی در ایران را ارائه می‌کنند و هم به‌عنوان اسنادی دال بر وجود آیین شاهی که در معابد ثبت شده در این کتیبه‌ها به اجرا در می‌آمده، دارای اهمیت قابل توجهی هستند. از قرار معلوم سایت نه‌اوند با یکی از این معابد مطابقت دارد که تا سال‌های نخست سده اخیر نیز هنوز شش ستون از آن نمایان بوده و گیرشمن آنها را بقایای سازه‌های معماری هلنی شمرده است (رابرت ۱۹۴۹: ۲۱). با این حال، متأسفانه درباره آن هیچ‌گونه پژوهشی انجام نشده است.

در همان سایت به‌طور تصادفی محراب سنگی کوچکی مزین به گلبن‌دی نقش برجسته و پنج مجسمه کوچک برنزی از خدایان یونانی و ساخته صنعتگران هلنی یافت شده که در موزه ملی ایران نگهداری می‌شوند و به‌تازگی به‌خاطر تردیدهایی درباره تاریخ‌گذاری‌شان دوباره بررسی شده‌اند (اینورنیتزی ۱۹۹۹: ۲۷، پانویس ۱۱۰؛ همو ۲۰۰۰: ۲۴۷-۴۹). آثار مربوط به سده نخست پیش از میلاد یا ساخته‌های عصر رومی (فلاشر ۲۰۰۰: ۲۲۳) که به اشکال مختلف، به‌عنوان آثار «هلنی متأخر» در نظر گرفته شده‌اند را باید در بافت یافته‌های به‌دست آمده از لائودیسه بررسی کرد. درباره آنها، کشف کتیبه یونانی دیگری به قدمت سال ۱۸۲/۳ ق م برای گرامیداشت حاکم «ساتراپی‌های علیا» (رابرت: ۱۹۵۰)، نشان از اهمیت استقرار سلسله سلوکی دارد.

درباره شوش نیز، که توسط سلوکیان دوباره با عنوان سلوکیه در ائولایوس<sup>۱</sup> تأسیس شد، شواهد کتیبه‌ای نشان می‌دهد که این شهر دارای نظام فرمانروایی هلنی و دارای یک دژ سلوکی و ورزشگاهی به سبک یونانی بود (لو ریده: ۱۹۶۵). اشتیاق

همیشگی سلوکیان به گرفتن نواحی ساحلی خلیج فارس که مستعمره نظامی ایکاروس<sup>۱</sup> در جزیره کنونی فیلکه<sup>۲</sup> در نزدیکی کویت موید آن است (چیسن: ۱۹۸۳) در ایران با تأسیس انطاکیه پرسیس تجلی می‌یابد که پژوهشگرانی چند، آن را واقع بر نوار ساحلی خلیج فارس یا حتی در منطقه ریشهر در بوشهر کنونی می‌دانند که بندر بی نظیری دارد و باید همچنان تحقیق بیشتری درباره آن انجام شود.

داده‌های به دست آمده از منابع تاریخی درباره تأسیس هکاتومپیلوس<sup>۳</sup> توسط سلوکوس اول در شمال شرقی ایران را شواهد باستان‌شناختی شهر قومس به‌عنوان شهری که بعدها پایتخت دوم اشکانیان شد، تایید نمی‌کند (هانسمن و استروناخ ۱۹۷۴: ۸؛ برنارد ۱۹۹۴: ۴۹۱-۹۲).

در ناحیه شرقی‌تر، در مرگیانا (دلتای رودخانه مرغاب در ترکمنستان امروزی)، منابع تاریخی تأسیس مجدد مرکز مهم «مرو» با عنوان انطاکیه مرگیانا را به آنتیوخوس اول منسوب می‌دانند. این در واقع شهری است با طرح معماری مستطیلی‌شکل و دارای ساختار عمود بر هم، که آن شهر قبلی دارای طرح دایره‌ای شکل را دربرمی‌گرفته است.

داده‌ها همچنین ساخت یک دیوار منطقه‌ای طولانی را به آنتیوخوس اول نسبت می‌دهند که گفته می‌شود منطقه گسترده‌ای از دلتای رودخانه مرغاب در اطراف مرو را محصور می‌کرد، اما پژوهش اخیر گروه پژوهشی مشترک ایتالیایی، روس و ترکمن با توجه به وضعیت نامناسب نگهداری این بنای تاریخی که در عکس‌های هوایی نیز مشخص است نتوانسته است شاهی مبنی بر تأیید یا رد انتساب این بنا به آنتیوخوس ارائه کند (بادر و دیگران: ۱۹۹۸).

درباره شواهد مربوط به دوره سلوکی در محدوده سرحدات ایران که ارتباط مستقیمی با این سلسله نداشته، اسناد موجود حاکی از وجود تمدن یونانی - مقدونی است که از منطقه‌ای به منطقه دیگر تفاوت چشمگیری داشته است. همچنین از این شواهد چنین برمی‌آید که جالب‌ترین این نواحی، سرزمین ماد یعنی نقطه تماس میان

1. Ikaros      2. Failaka      3. Hekatompylos



منطقه میانرودان و فلات ایران و نیز بخش‌هایی از شوش - ایلام باستان - بوده است که در آنجا یک منطقه کشاورزی بسیار حاصلخیز قرار داشته است. اسناد قابل توجهی نیز از فارس به دست آمده که نشان می‌دهد این منطقه، تحت حاکمیت هخامنشیان، از اهمیت بالایی به عنوان خاستگاه این دودمان برخوردار بوده و به‌طور کلی در پادشاهی سلوکیان توجه کمی به آن می‌شده است.

سرزمین ماد با قرار گرفتن در مسیر اصلی پایتخت شرقی فرمانروایی سلوکیان در فرات به «ساتراپی‌های علیا» (یعنی فلات ایران و آسیای مرکزی) از توجه زیادی نزد سلوکیان برخوردار بوده و در واقع شواهد کتیبه‌ای و نقشه‌برداری به‌طور کلی و علی‌رغم کمبود پژوهشگران باستان‌شناس، حاکی از آن است که این منطقه یکی از نواحی اصلی تمدن هلنی بوده است.

درباره پایتخت، اکباتان که شواهد آن تا اندازه زیادی پیوسته در شهر امروزی همدان پنهان شده است ایزیدور خاراکسی به معبد آناهیتا که آنتیوخوس سوم غارت کرد اشاره می‌کند (منزلگاه‌های/اشکانی، ۶). پولیبیوس (دهم، ۲۷، ۱۲) و پلینی (تاریخ طبیعی، سی و سه، ۴، ۲۴، ۸۲ ب) نیز به این مسئله اشاره کرده‌اند. حفاری‌های اخیر باستان‌شناسان ایرانی به کشف بخش‌هایی از یک مجموعه معماری انجامیده است (صراف: ۱۹۹۷) و با این حال به خاطر فقدان داده‌های کافی درباره این یافته‌ها تعیین قدمت آنها تاکنون ممکن نشده است. نظم و ترتیب طرح معماری این مجموعه را موقتاً به عنوان گواهی برای تاریخ‌گذاری آن در دوره سلوکی تفسیر کرده‌اند؛ یعنی زمانی که پادشاهان سلوکی از بناهای هخامنشی استفاده می‌کردند (بوشارلا: ۱۹۹۸). شاهد دیگر، مجسمه معروف «شیر همدان» است: این مجسمه گرد که بزرگ‌تر از اندازه واقعی است با وجود فرسایش جدی نشان‌دهنده مضمونی طبیعت‌گرایانه و مرسوم در مجسمه‌های هلنی است. بنابراین، پژوهشگران آن را متعلق به مقبره‌ای دانسته‌اند که اسکندر به خاطر گرامیداشت دوستش، هفائستیون<sup>۱</sup> در محل فوتش بنا کرده است (لوشی: ۱۹۶۸). گواه وجود مستعمره‌های یونانی-مقدونی در این منطقه که دقیقاً

1. Hephaestion

ساختاری شبیه دیگر «پولیس‌های» هلنی داشته‌اند، کتیبه یونانی‌ای است که در نهاوند کشف شده و پیش از این به آن اشاره شد.

در دیناور، کرمانشاه، سه قطعه از یک کاسه لگنی بزرگ کشف شده که اکنون در موزه ملی ایران نگهداری می‌شود؛ جنس این اثر از سنگ آهک بومی و مزین به نقوش سیلینوس<sup>۱</sup> و سر ساتیر<sup>۲</sup> است و آن را با عنوان نبریس دیونیس<sup>۳</sup> تفسیر کرده‌اند. این آثار به سبکی طبیعت‌گرا طراحی و ساخته شده‌اند و طبق شواهد سبک‌شناختی منسوب به سده سوم پیش از میلاد (فون‌گال ۱۹۷۱: ۱۹۵، جدول ۳۳ب)، یا اواخر سده سوم و آغاز سده دوم قبل از میلاد (پارلاسکا ۱۹۹۱: ۴۵۷، تصویر ۳) است. گیرشمن آنها را متعلق به یک معبر فرضی دیونیسوس می‌داند (۱۹۷۲: ۱۸۹). او معتقد است که یونانیان این معبد را برای معرفی دشت کرمانشاه به‌عنوان زادگاه ایزدشان بنا کردند و بهتر است که این آثار را محتاطانه‌تر به‌عنوان شواهد دال بر مجسمه‌سازی الهام گرفته از اندیشه‌های هلنی در نظر بگیریم. همچنین، این آثار بدون شک دست‌ساخته‌های بومی هستند و گواه این ادعا، جنس سنگ و ابعاد نسبتاً بزرگ آنها است. همچنین دو سر ساتیر سنگی از همان محلی که احتمال می‌رود لگن بزرگ به آنجا تعلق داشته (ساره ۱۹۲۳: جدول ۵۳؛ فون‌گال ۱۹۷۱: جدول ۳۳الف) و چهار قطعه دیگر که متعلق به مجموعه اف. ساره است (پارلاسکا ۱۹۹۱: ۴۵۷) در این مکان پیدا شده که در زمان اشغال برلین توسط روس‌ها در سال ۱۹۴۵م ناپدید شد. همچنین، در آغاز قرن بیستم میلادی، در کرمانشاه، سنگ‌گور نبشته‌ای به زبان یونانی یافت شد که احتمالاً با عبارات یادمانی شروع می‌شده است (رابرت ۱۹۶۷: ۲۹۵).

در کوه بیستون، واقع در جاده اصلی بین اکباتان و سلوکیه — یعنی محلی که کتیبه داریوش اول در آن واقع است — نقش برجسته‌ای وجود دارد که هراکلس

1. Silenus

۲. Satyr: در اساطیر یونان، موجودی است که سر و سینه انسان و دست و پا و شاخ و گوش بز داشت.

3. Dionysus's nebris

کالینیکوس<sup>۱</sup> را که روی پوست شیری لم داده به تصویر کشیده. همراه با این اثر، کتیبه‌ای به زبان یونانی متعلق به سال ۱۴۸ ق م وجود دارد (حاکمی: ۱۹۵۸؛ رابرت ۱۹۶۳: ۷۶؛ بونانو آراوانتینوس ۱۹۹۱: ۱۷۰). چنانچه لئونیتس<sup>۲</sup> واقعاً نقش شیری ایلامی باشد که به صورت نقش نیمه برجسته مشخص می‌شود، بنابراین، نقش این قهرمان یونانی به حالت عریان و جام در دست، نشان از قرابت آن با مجسمه دارد. با این وجود، ترسیم مشخصه‌های چهره‌شناختی و از همه بیشتر، تصویر تن قهرمانان در این مجسمه‌ها نشان‌دهنده ریشه‌های بومی مجسمه‌ساز در ناحیه‌ای است که رویکرد طبیعت‌گرایی تقریباً از آنجا رخت بر بسته است. از آنجا که این کتیبه‌ها اشاره به نوعی پیشکش برای پیروزی کلوومنس<sup>۳</sup> فرمانروای سلوکی «ساتراپی‌های علیا» دارد بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است. این دعای خیر را شخصیتی به زبان می‌آورده که پدرش ملقب به نام مقدونیه‌ای پانتائوخوس<sup>۴</sup> بوده است و در نتیجه تأییدی است بر حضور مهاجران مقدونی در این منطقه. همچنین نشانه‌هایی از کاربرد زبان یونانی در این منطقه در سده‌های دوم تا اول میلادی را کتیبه‌هایی بالای دو نقش برجسته سنگی مربوط به دوره اشکانیان تأیید می‌کند. آنها هم در بیستون هستند و یکی از این نقش‌های سنگی پادشاهی را (شاید مهرداد دوم) در برابر چهار نفر از شخصیت‌های درباری نشان می‌دهد و دیگری نقشی است از یک مرد سوار بر اسب به نام گودرز که بعضی از پژوهشگران بدون هیچ دلیل متقاعد کننده‌ای آن را همسان با یکی از پادشاهان اشکانی دانسته‌اند.

درباره هراکلس، اهدای پیشکش به او در یک کتیبه یونانی به قدمت قرن سوم و چهارم قبل از میلاد (رابرت ۱۹۴۶-۴۷: ۳۶۴) بر بالای ورودی مجموعه‌ای از اتاق‌های کوچک که در کوه حفاری شده، در منطقه کرفتو<sup>۵</sup> در شمال کردستان نشان داده شده که باعث مطرح شدن تفسیرهای متناقضی درباره کاربرد خود این مجموعه شده است. برخلاف گذشته که این مکان را موقوفه‌ای برای بجا آوردن آیین ستایش هراکلس می‌دانستند، امروزه بیشتر نظر بر این است که این مکان یک مجموعه مسکونی بوده

1. Heracles Kallinikos

2. leontis

3. Kleomenes

4. Pantauchos

5. Karafto

است (برنارد: ۱۹۸۰). بنابراین کوه سامبولوس<sup>۱</sup> که تاسیتوس (سالنامه‌ها، دوازدهم، ۱۳) پرستشگاه هراکلس را بر فراز آن می‌داند همان گونه که اشتاین (۱۹۴۰: ۳۴۰-۴۲) پیشنهاد کرده نمی‌تواند با کرفتو یکی باشد بلکه می‌تواند با بیستون یکسان تلقی گردد. در چند مکان مختلف در سرزمین ماد (به نام‌های قیزقپان<sup>۲</sup>، دکان داود و فخریقا<sup>۳</sup>) آثاری از گوردخمه‌های سنگی با ظاهری باستانی مشاهده شده که هرتسفلد آنها را به ماد نسبت داده است. اگر این طرح نگاره‌شناختی به گونه‌ای دقیق بازتابی از گوردخمه‌های متعلق به داریوش اول و اعقاب او و نمای کاخ و سکوی اجرای آیین دینی و محراب آتش به نظر برسد، در نتیجه برای تخمین قدمت این اثر در سده‌های سوم یا چهارم قبل از میلاد وجود سرستون‌های دارای نظام ایونیاپی، جزو مهمترین شواهد تلقی شده است (فون‌گال: ۱۹۶۶؛ همو: ۱۹۷۴).

اما ساختمانی که نمی‌توان آن را به دوره هلنی منسوب دانست همان تلی است که بقایای آن در منطقه کنگاور، میان بیستون و همدان کشف شده است. بخش‌های قابل توجهی از این بنای زیرزمینی بزرگ سالم مانده است که مشخصه آن دیوار حائلی است که با بلوک‌های سنگی چهارگوش ساخته شده و دارای مدخلی به شکل دو ردیف پله‌های هم‌مرکز است. در گذشته پژوهشگران مختلف آن را به‌عنوان معبد آناهیتا شناسایی کرده بودند که در منابع مختلف (از جمله در آثار ایزیدور خاراکی) در کنگاور ذکر شده و قدمت آن به دوره هلنی برمی‌گردد، اما پژوهش جدیدتری که آذرنوش انجام داده ثابت کرده است که آنجا یکی از بناهای اواخر دوره ساسانی و احتمالاً کاخی متعلق به خسرو (دوم؟) بوده است (آذرنوش: ۱۹۸۱).

به سمت شرق‌تر، در مرکز ایران، گزارش جدیدی از مجموعه معماری خورهه<sup>۴</sup> واقع در جنوب شرقی قم در شمال مرکز ایران ارائه شده است که هرتسفلد (۱۹۴۳: ۲۸۳-۸۴) باتوجه به دو ستون بلند و باریک با نظام ایونیاپی، آن را بقایای برجا مانده از یک معبد پریپترال<sup>۵</sup> متعلق به دوره سلوکی دانسته است (و به استناد بقایای دو

1. Sambulos      2. Qyzqapan      3. Fakhriqā      4. Khorheh

۵. معبد پریپترال معبدی به سبک یونانی است که یک ردیف ستون در اطراف دارد.

کوزه بزرگی که در این مجموعه کشف شده به دیونیسوس<sup>۱</sup> منسوب می‌شود). پژوهشی که حاکی در سال ۱۹۵۵م انجام داد نشان داد که در کاوش، موادی که متعلق به پیش از دوره اشکانیان باشد یافت نشده و دیگر این که این ستون‌ها متعلق به یک ایوان ستون‌دار در مقابل سه اتاق است. که اتاق مرکزی بزرگ‌تر از دو اتاق کناری دیگر است. و پشت آن، یک سالن مربع‌شکل قرار دارد که میان دهلیزهایی محصور شده است (حاکی: ۱۹۹۰). مشاهدات به دست آمده از این حفاری با پژوهش‌های معماری انجام شده توسط پوگاچنکوا<sup>۲</sup> در دهه ۵۰ م روی این ستون‌ها مطابقت دارد که تا حدی از ابعاد ستون یونانی از لحاظ ارتفاع و قطر متفاوت جلوه می‌کند و حاکی بر آن است که شاید بهتر باشد قدمت آن بنا را به دوره اشکانی منسوب کنیم. در واقع سرستون‌ها نیز نشانگر گونه‌ای معماری بسیار اجمالی و زاویه‌دار از گونه ایونیاپی است، در حالی که پایه‌ها شامل یک ردیف گچبری‌های هلالی است که روی یک پایه‌ستون به سبک هخامنشی متشکل از دو بخش پلکانی شکل قرار گرفته است. پژوهش‌هایی که متعاقباً توسط موسسه باستان‌شناسی آلمان در تهران انجام شد، کلایس را بر آن داشت که این بنا را یکی از کاخ‌های دوره اشکانی بداند (۱۹۸۱؛ همو: ۱۹۸۵). این در حالی است که شک و تردیدهایی همچنان درباره کاربرد این بنا وجود دارد و با توجه به کشف آثاری با ماهیت آیینی در این مکان، که مغایر با ویژگی‌های یک کاخ است، این تردید قوی‌تر می‌شود. احتمالاً این عناصر هلنی مستقلاً بازسازی و دستکاری شده‌اند که می‌توان آنها را به عنوان گونه‌ای «بومی» تفسیر کرد. با این حال، بدون شک این سبک بیشتر متعلق به دوره‌ای است که طی آن سلوکیان، اشکانیان را به حال خود رها کردند تا زمام امور را به دست گیرند و دوره‌ای که طی آن، مستعمره‌های یونانی - مقدونی دوباره توسط این عنصر بومی جذب شدند. در چند سال اخیر، سازمان حفاظت از میراث فرهنگی ایران با انجام اکتشافات باستان‌شناسی برخی از تفسیرهای حاکی را این گونه تصحیح کرده است: واضح است که این رواق ورودی، تنها دارای یک ردیف ستون بوده و در میان اتاق مرکزی نیز یک پایه

1. Dionysus

2. Pugachenkova

نیم‌ستون قرار داشته است (رهبر: ۱۹۹۹).

از جمله دیگر مناطق ایران که به نظر می‌رسد حضور فرهنگ هلنی در آنجا به‌ویژه دارای ریشه‌های عمیق و ماندگار بوده است، منطقه شوش (سوزیانا) و به‌ویژه خود شهر باستانی شوش است که البته کشف تعداد زیادی کتیبه‌های یونانی این نظر را تایید می‌کند. متأسفانه حفاری‌های غیر اصولی فرانسوی‌ها در نیمه نخست قرن بیستم مشکلاتی را در راه درک صحیح سطوح دوره سلوکی و در واقع دوره پارتی‌ها و سپس ساسانیان در نواحی‌ای که بعدها کشف شدند به‌وجود آورده است. با این وجود، به یاری حفاری‌های دهه هفتاد میلادی، اکنون مشخص شده که در این شهر سلوکی بخشی از کاخ داریوش اول و قصر شاور<sup>۱</sup> دوباره تصرف شده و از منطقه موسوم به «شهر پیشه‌وران» برای کارگاه‌های صنعتی و یک گورستان نیز استفاده می‌شده است (بوشارلا و دیگران: ۱۹۸۷).

وجود حکومتی هلنی، آیین تمجید فرمانروایان و برپا داشتن یک پادگان سلوکی را کتیبه‌های مربوط به دوره سلوکی تأیید می‌کنند. وجود یک مستعمره قدرتمند یونانی - مقدونی و بقایای نهادهای یونانی حتی پس از استیلای اشکانیان نیز به‌وسیله تعداد قابل توجهی از کتیبه‌های یونانی، که تا دوره ساسانی نیز وجود داشتند تأیید می‌شود (لوریده: ۱۹۶۵). شهر شوش در این دوره به‌عنوان یک مرکز تجاری دارای اهمیت بسیار بود و کاملاً محتمل به نظر می‌رسد که شرایط مناسب شوش از نظر کشاورزی و دسترسی به آب باعث شد تا این شهر به‌عنوان مرکز تجاری برگزیده شود. این امر را یکی از پژوهش‌های انجام گرفته درباره اجتماعات دوره باستان در ایران تأیید می‌کند (ونکه ۱۹۷۵-۷۶: ۱۰۴-۱۵). همین مسئله باعث شد تا توجه پادشاهان سلوکی به این منطقه جلب شود و این واقعیت درباره سرزمین مجاور، یعنی میانرودان نیز صادق است که شوش در واقع از لحاظ طبیعی مشابه آن بوده است.

شواهد باستان‌شناختی دوره سلوکیه مهم‌تر از همه، شامل تعداد زیادی سفال‌های

1. Shawr

الهام گرفته از سبک هلنی است که ساخت آنها در دوره پارتی به اوج خود رسید. همچنین کاشی‌های سفالی و گجبری‌های مزین به نخل‌های بادبزی در این گونه معماری به کار رفته است (لابروس و بوشارلا ۱۹۷۲: ۹۵-۹۶). این در حالی است که شناسایی معبد هراکلس در لایه‌های باستانی «شهر پیشه‌وران» دوره سلوکی که گیرشمن پیشنهاد کرده است همچنان مسئله‌ساز می‌شود. مجسمه سنگ مرمری تیخه<sup>۱</sup>، ایزدبانوی یونانی که در این شهر پیدا شده به همراه تاج کنگره‌داری که روی آن نشان سازنده این پیکره با نام یونانی آنتیوخوس فرزند دریاس<sup>۲</sup> کنده شده است، از منظر سبک‌شناختی کاملاً هلنی است، اما استفاده از سبک تاج دنداندار (پلکانی) و کاربرد پلاستیک به جای چشمان در این مجسمه اشاره به ساخت آن در یک کارگاه آسیایی دارد (کالج ۱۹۷۹ الف: ۲۲۵-۲۶). در گذشته، این مجسمه را منسوب به ملکه موزا می‌دانستند. او برده رومی بود که با فرهاد چهارم، پادشاه اشکانی (۳۸-۳۲ ق م) ازدواج کرد (کومون: ۱۹۳۹؛ کالج: ۱۹۹۰ الف). اکنون قدمت آن را از سده دوم/اول قبل از میلاد (اسمیت ۱۹۹۱: ۲۲۶، تصویر ۲۸۱) تا زمانی میان سال‌های ۱۰۰ ق م و ۴۵ م (کالج: ۱۹۹۰ الف)، یا قرن اول بعد از میلاد (پارلاسکا ۱۹۹۱: ۴۵۶) تخمین می‌زنند. این مسئله نشان می‌دهد که تا چه اندازه تشخیص و انتساب بقایای پیکرتراشی سبک هلنی دوره سلوکی یا اشکانی دشوار است. آنچه بدون شک دارای سبک هنر سلوکی است پایه مجسمه سنگی یکدستی است که کتیبه‌ای به زبان آرامی روی آن نوشته شده. این پایه در منطقه‌ای در خوزستان کشف شده است: وجود فرورفتگی در پاها به همراه سوراخ‌هایی جهت فرو کردن میخ‌های پرچ نشان می‌دهد که این پایه حائلی برای قرار دادن یک مجسمه برنزی به سبک هلنی بوده است (بشاش: ۱۹۹۶). درباره منطقه کوهستانی میان شوش، ماد و تخت جمشید، یعنی سرزمینی که نام یونانی الیمایی آن، حکایت از وجود رابطه مستقیم با مردمان ایلامی دارد، می‌توان گفت که شواهد باستان‌شناسی مربوط به دوره سلوکی در این منطقه اساساً پرستشگاه کوچک شمی و دو مجموعه بزرگ «مسجد سلیمان» و «بردنشانده»

است (گیرشمن: ۱۹۷۶). این شواهد موید وجود گونه‌ی خاصی از مکان‌های عبادی است که در منابع باستان‌شناختی معروف به «ایوان مقدس» است، یعنی مکانی فراز تپه که به وسیله‌ی دیوارهای زیربنایی محصور شده و روی آن حصارها به ترتیب، سکوها، محراب‌ها و پایه‌هایی برای نصب مجسمه‌ها و عبادتگاه‌های اصلی احداث شده است. با وجود این که گیرشمن، مسئول حفاری‌های مسجدسلیمان و بردنشانده، ساخت این دو مکان مقدس را منسوب به دوره‌ی هخامنشی و یکی از دو عبادتگاه مسجدسلیمان را متعلق به دوره‌ی سلوکیان می‌داند، بررسی مجدد شواهد باستان‌شناختی، ما را بر آن می‌دارد که تنها فاز اول مجموعه‌های مسجد سلیمان و بردنشانده را متعلق به دوره‌ی سلوکی بدانیم.

درباره‌ی ایوان بالای عبادتگاه بردنشانده، هائرنیک<sup>۱</sup> با تفسیر مجدد داده‌های حفاری گیرشمن قدمت احداث آن را به زمانی میان اواخر دوره‌ی هخامنشی تا سال ۱۵۰ ق م تخمین می‌زند که این تاریخ‌گذاری مطابق با هشت سکه به سبک هلنی و دو سکه دیگر منسوب به کامناسکیر اول، پادشاه ایلامی است که یک کتیبه منسوب به او نیز یافت شده است. این کتیبه در فاز دوم این بنا کشف شده است (هائرنیک ۱۹۸۳: ۱۳). گیرشمن فازهای اولیه‌ی دو پرستشگاه را که در مسجدسلیمان کشف شده، به دوره‌ی سلوکی نسبت داده است: عبادتگاه اصلی، یا همان «معبد بزرگ»، که تنها بر اساس شواهد محدودی در این فاز شناسایی شده است، طبق گفته‌ی این باستان‌شناس فرانسوی و به گواهی دو پیکره برنزی از آتنا و تعداد بسیاری مجسمه‌های کوچک سفالی از اسب سواران مقدونی متعلق و موقوف به آتنا ایپیا<sup>۲</sup> بوده است. از سوی دیگر، پیکره‌هایی از هراکلس که در فاز پارتی معبد دوم یافت شده نشان‌دهنده اختصاص این معبد به هراکلس در فاز سلوکی است. اما بررسی دقیق‌تر شواهد حاکی از آن است که این گونه انتساب و تاریخ‌گذاری‌ها در واقع پایه و اساس متقنی ندارد. در حالی که می‌توان قدمت ایوان‌های سرباز را متعلق به دوره‌ی هلنی دانست، اما مدرک خاصی برای انتساب قدمت معابد به پیشتر از دوره‌ی پارتی در دست نیست.

1. Haerinck

2. Athena Ippia



در پرستشگاه شمی، در منطقه الیمایی، در دهه ۳۰م حفاری‌های اجمالی صورت گرفت که اگرچه یک کاوش چینه‌شناختی نبود، اما به اندازه کافی توانست تصویری از این تشکیلات را فرا روی ما قرار دهد (اشتاین: ۱۹۴۰). در این معبد، محرابی با سطح مساوی میان فضایی از خشت‌های خام قرار گرفته بود که روی پی‌های سنگی قرار داشتند و دو محوطه مفروش با خشت پخته و نیز هفت پایه سنگی متعلق به یازده یا دوازده مجسمه برنزی با اندازه‌های مختلف وجود داشت که تکه‌هایی به عمد خرد شده از آنها در این منطقه یافت شده. انبوه خاکستر و ذغال حاکی از آن است که در این بنا بایستی سقف‌پوش‌های آذینی چوبی احتمالاً تنها به صورت بخشی در بالای مجسمه‌ها موجود بوده باشد. جدای از آثار مختلفی که قطعاً مربوط به دوره اشکانیان است، از جمله مجسمه معروف شاهزاده «پارتی»، تکه‌هایی که به نظر می‌رسد متعلق به مجسمه‌های ایزدان یونانی (ژئوس یا دیونیسوس؟) باشد، مجسمه‌های برنزی نیز ترسیم‌کننده هنر سلوکی است. بخشی از این آثار متعلق به سرفردی است که احتمالاً یک پادشاه هلنی بوده است و این خود مؤید وجود پرستشگاه مذکور در دوره سلوکی است.

آثار دیگری که در این منطقه پیدا شده شامل یک محراب کوچک، دست‌ساخته‌هایی با ماهیت عبادی و سرپیکره کوچکی از جنس مرمر است که اشتاین آن را ایزد آفرودیت هلنی می‌داند (اشتاین ۱۹۴۰: ۱۳۴، تصویر ۴۹؛ گدار ۱۹۳۷: ۳۰۲، تصویر ۱۳۲؛ گیرشمن ۱۹۶۲: ۱۳، تصویر ۲۵؛ کالج ۱۹۷۹: ۲۲۵؛ قوامی ۱۹۸۷: ۲۱۸، لوح ۶۷ شماره ۵۶؛ پارلاسکا ۱۹۹۱: ۴۶۰ که تاریخ‌گذاری آن را نیمه دوم قرن ۵ ق م می‌داند).

همچنین یک نیم‌تنه از مجسمه کوچک سنگ مرمری آفرودیت را متعلق به منطقه کوهستانی شمی، یعنی سکونتگاه اهالی کوچ‌نشین بختیاری می‌دانیم که موید وجود تجارت گسترده تولیدات پیکرتراشی هلنی است که احتمالاً در کارگاه‌های این منطقه تولید می‌شده (کالیبری ۲۰۰۱: ۱۱۱؛ ۲۰۰۳).

به نظر نمی‌رسد که منطقه تخت جمشید — فارس که خاستگاه فرمانروایی هخامنشیان بود — در دوره هلنی از اهمیت و اعتبار یکسانی برخوردار بوده باشد که

این مسئله احتمالاً به خاطر جایگاه نازل آن نسبت به راه زمینی اصلی آمد و شد میان منطقه میانرودان و آسیای مرکزی است که با گذشتن از ماد تا پارت به مناطق شمالی تر فلات ایران می‌رسید. همچنین اهمیت آن برای ارتباط میان شرق ایران و جنوب میانرودان بوده است.

با وجود اینکه تاکنون اجتماعات مهم دوره سلوکی هنوز شناسایی نشده‌اند، اما در این راه با فقدان شواهد که بیشتر از همه به وسیله کتیبه‌ها تجلی می‌یابد، مواجه نیستیم. دو گروه کتیبه مجزا یافت شده که موید استفاده از زبان یونانی در این ناحیه برای نگارش است؛ یکی تابلوی مسافت شمار از پاسارگاد و تخت جمشید و گروه دیگر کتیبه‌هایی متعلق به منطقه معروف به «معبد فرترکه» است. یعنی مجموعه تاریخی مکشوفه توسط هرتسفلد که در نزدیکی شمال غربی تخت جمشید، مرکز پارس قرار دارد. این کتیبه‌ها که به جز توضیحات مختصر هرتسفلد و همکار کتیبه‌شناس او، رابرت، تاکنون چیزی درباره آنها منتشر نشده (روژمون ۱۹۹۹: تصویر صفحه ۶)، شامل اسامی پنج تن از ایزدان المپایی<sup>۱</sup> است که روی تعداد زیادی از تخته‌سنگ‌های آهکی ضخیم حجاری شده و متأسفانه محل دقیق اکتشاف آنها نیز ثبت نشده است. این کتیبه‌ها که هرتسفلد بدون ارائه دلایل کاملاً منطقی، به‌عنوان گواهی بر التقاط یونانی - ایرانی تلقی کرده، احتمالاً ریشه در جشن‌های مهم آیینی و مراسم اهدای قربانی به ایزدان داشته که یونانیان و ایرانیان به رهبری پوکستاس<sup>۲</sup> در تخت جمشید اجرا می‌کردند و دیودور سیسیلی (نوزدهم، بند ۲۲، ۱-۳) نیز آن را ثبت کرده است (ویسهوفر ۱۹۹۴: ۷۳).

به هر صورت، خود معبد فرترکه که این کتیبه‌ها از آنجا به دست آمده، مکانی است تاریخی با تفسیرهای پیچیده، هم از لحاظ جنبه‌های کاربری و هم از نظر جنبه‌های گاه‌شماری - تا آنجا که به جنبه‌های کاربری مربوط می‌شود، استنباط هرتسفلد (۱۹۴۱: ۲۷۵) از این مکان به‌عنوان یک مکان عبادی براساس وجود دری است که از مواد مستعمل ایوان هخامنشی ساخته شده و دارای تیرهای عمودی سنگی است که

1. Olympian      2. Peukestas

روی آن‌ها نقوش دو شخصیت برجسته کنده شده که به وسیله برسم (یک دسته شاخه که نماد آیین زردشت است) به عنوان افراد روحانی مشخص شده‌اند.

همچنین، اتاقی است که بر اساس طرح معماری چهارگوش و دارای پایه‌های ستون نما و پایه مجسمه‌ای است که به صورت مستطیلی شکل ساخته شده و طرح آن شبیه پرستشگاه شوش و بناهای دیگری که تصور می‌شود جزء اولین آتشکده‌ها بوده‌اند به نظر می‌رسد. با این وجود، از یک سو درباره کاربرد و نیز قدمت پرستشگاه شوش تردید وجود دارد (بوشارلا ۱۹۸۴: ۱۲۶-۳۰)، از سوی دیگر، همچنین خاطرنشان شده است که مجموعه‌ای که این اتاق چهارگوش (عبادتگاه مفروض) به آن تعلق دارد به وسیله ستون‌های عمودی مزین به نقوش روحانیان به واسطه یک راه و یا راهروی وسیع از این اتاق مجزا می‌شده است. در نتیجه با قطعیت نمی‌توان گفت که این اتاق متعلق به همان مجموعه بوده است (اشمیت ۱۹۵۳: ۵۶؛ بوشارلا ۱۹۸۴: ۱۳۰-۳۲).

اما، همان گونه که برنارد خاطرنشان کرده (۱۹۶۹: ۳۳۷)، اگر نقشه معماری این اتاق چهارگوش دارای چهار پاستون شبیه نقشه خانه‌های هلنی آی‌خانم باشد، پس این مسئله هم درست است که این پایه قالب‌ریزی شده که در آن نشانه‌هایی از وجود یک شکاف برای جا زدن زبانه مجسمه — که متأسفانه تخریب شده — دیده می‌شود و در قسمت مرکزی دیوار پشتی قرار داشته است به نظر می‌رسد که کاربردی آیینی داشته است. البته این اتاق نه به عنوان یک آتشکده بلکه به احتمال بیشتر به عنوان یکی از معابدی بوده که بنابر منابع موجود، مجسمه‌ها و نقوش آن کم و بیش در ایران و قطعاً در طول دوره هلنی مرسوم شده بود. با این حال، همان گونه که استرابو (شانزدهم، یک، ۱۸) می‌نویسد — ایرانیان پایبندی خود را به آیین باستانی پرستش عناصر طبیعی در فضای باز همچنان حفظ کرده بودند.

همچنین، از لحاظ گاه‌شماری، نظریه تاریخ‌گذاری پرستشگاه شوش به دوره پارتی برخی از پژوهشگران را به تاریخ‌گذاری متاخرتر معبد فرترکه واداشته است، گرچه وجود شباهت نگاره‌شناختی نقوش ترسیم‌کننده روحانیان در آن اثر به همراه گونه‌های خاصی از سکه‌های متعلق به فرترکه، حاکی از وجود یک رابطه زمانی است.

پایه‌های ستون‌های موجود در اتاق چهارگوش نیز قطعاً از گونه معماری پس از هخامنشیان است که نشان می‌دهد وجود ستون‌های هخامنشی نمی‌تواند شواهدی برای گاهشماری معتبری باشد (دی‌فرانکوویچ ۱۹۶۶: ۲۰۷)، بلکه صرفاً تجدید استفاده از بناهای پیشین را نشان می‌دهد. تنها با بررسی دوباره این بنای تاریخی و اسناد مربوط به حفاری هرتسفلد، در صورتی که دسترسی به آن ممکن باشد می‌توان این مسئله را تا حدی روشن کرد.

بنابر پژوهش‌های انجام گرفته توسط متصدیان و باستان‌شناسان ایتالیایی در تخت جمشید، پس از آتش‌سوزی مقدونیان، ایوان هخامنشی در دوره پس از هخامنشی احیا و مجدداً استفاده شد. همچنین، این که گوشه جنوب غربی این ایوان، در ناحیه‌ای که برای اقامتگاه‌های داریوش، خشیارشا، اردشیر اول، و به احتمال زیاد اردشیر سوم استفاده می‌شد، نشانه‌هایی از تجدید استفاده از بنا دیده می‌شود که چند و چون آن اساساً به خاطر حجم بیش از حد اسناد مربوط به حفاری‌های انجام گرفته در دهه ۳۰ م هنوز برای ما مشخص نیست (ویسهوفر ۱۹۹۴: ۷۹).

منابع موجود، تأسیس شهر «استخر» در سیزده کیلومتری شمال تخت جمشید و نیز بیشتر بخش‌های ناحیه احداث شده در این منطقه را طی سده‌های نخستین اسلامی منسوب به دوره سلوکی می‌دانند. با این حال، حفاری‌های هرتسفلد و اشمیت برای مؤسسه شرق‌شناسی شیکاگو، سطوح و رده‌های هلنی را شناسایی نکرده و پژوهش مربوط به دوره پیش از اسلام را به سده‌های پایانی فرمانروایی ساسانیان محدود کرده است. سرستون‌ها و پایه‌های مرمری / سنگ آهکی که هرتسفلد (۱۹۴۱: ۲۷۶-۷۹) از آنها برای نشان دادن گونه‌ای محلی از نظام معماری هلنی استفاده کرده در واقع توسط برنارد بهتر در بافت خود به‌عنوان عناصر موید تداوم یادمان‌های هلنی در دوره ساسانیان بررسی شده است (۱۹۷۴: ۲۸۴-۸۸).

شواهد باستان‌شناختی بیشتر، از اواخر دوره هخامنشی یا دوره پس از آن - گرچه تعیین دقیق‌تر تاریخ موردنظر دشوار است - به‌نظر می‌رسد که از گورستان موسوم به «گورستان چشمه تخت جمشید» به‌دست می‌آید که گورستانی است از قبرها و شامل نشانه‌های تدفین در قبرهای خشتی یکپارچه به‌همراه مقداری کم از اشیاء داخل گور

که نشان دهنده تداوم سنت ایوان تخت جمشید است (اشمیت ۱۹۵۷: ۱۲۳). با این وجود، اثر مهم معماری فارس مرکزی که متعلق به دوره سلوکیان باشد، در «تلّ تخت پاسارگاد» تجلی می‌یابد که قلعه بزرگی مشرف به قسمت شمالی این مکان باستانی است (استروناخ: ۱۹۷۸). در این جا، پس از فاز سنگ‌کاری شده با بلوک‌های سنگ آهکی که مربوط به دوره کورش بزرگ است، فاز بنای خشتی قرار دارد که باستان‌شناسان بریتانیایی قدمت آن را به زمانی میان دوره داریوش اول تا حدود سال ۲۸۰ ق م، یعنی زمان انقراض فرمانروایی سلوکیان بر منطقه تخت جمشید تخمین زده‌اند.

تاریخ‌گذاری پیشنهادی حفاران برای اتمام این مرحله که مشخصه آن وقوع یک حریق بزرگ است، صرفاً بر اساس اکتشاف گنجینه‌ای از سکه‌های نقره‌ای است که متاخرترین آنها متعلق به سلوکوس اول است. با این حال، بررسی دقیق‌تر آثار دیگر، از ظروف سفالی گرفته تا بشقاب آرایشی کوچک از جنس شیست که از شمال غربی هندوستان وارد شده (و می‌توان قدمت آن را قرن سوم پیش از میلاد دانست) (تادی: ۱۹۹۴؛ پاتس: ۱۹۹۸) همگی، حاکی از آنند که این دوره دوم حداقل یک قرن بیشتر به طول انجامیده و تا حدود سال ۱۸۰ ق م ادامه داشته است. همچنین از آنجا که این زمان تاریخ‌گذاری جدیدی برای شروع ساخت فرترکه است، ممکن است منطقاً این حریق را با حوادث پرآشوبی که نشانه مشخص انقراض فرمانروایی سلوکیان بر منطقه است مرتبط بدانیم.

قدمت فاز بعدی بنا که آن هم از جنس آجر پخته ساخته شده، اما کیفیت معماری نازل‌تری را نشان می‌دهد توسط کاشفان به زمانی میان ۲۸۰ تا ۱۸۰ ق م تخمین زده شده که در نتیجه بایستی حداقل یک قرن دیرتر ساخته شده باشد و به احتمال زیاد با دوره ساخت فرترکه همزمان بوده است. قدمت آرامگاه دائودختر<sup>۱</sup> واقع در غرب فارس که دارای چهار نیم‌ستون است با سرستون‌هایی به سبک ایونیایی و مزین به پایه‌های دیواری کنگره‌دار که شباهت زیادی با گورهای صخره‌ای سرزمین ماد دارد

(بوردمن ۲۰۰۰: ۶۶، تصویر ۲. ۴۶)، به قرن سوم یا چهارم پیش از میلاد تخمین زده شده است. در همان منطقه، برج باستانی «دُم میل»<sup>۱</sup> واقع در نورآباد قرار دارد که گیرشمن (۱۹۴۴-۴۵) آن را معبدی متعلق به دوره سلوکی می‌داند. هوف تفسیری بهتر از آن ارائه کرده و آن را به‌عنوان محلی با کاربری تدفینی یا یادبودی و متعلق به آغاز دوره ساسانی تلقی کرده است (هوف ۱۹۷۵: ۲۰۹).

در شرق فارس گواه اصلی استقرار دوره هلنی در سایت «تلّ ضحاک» تجلی می‌یابد که مکانی است در نزدیکی فسا. اشتاین در سال ۱۹۳۴ م یک سرپیکره از جنس سنگ مرمر یونانی را مربوط به یک الهه مونث (شاید آفرودیت) پیدا کرد و قدمت آن را به زمانی میان اواسط قرن سوم تا اواسط قرن دوم پیش از میلاد دانسته و ساخت آن را به کارگاهی در آسیای صغیر نسبت داده‌اند (اشتاین ۱۹۳۶: ۱۴۰-۴۱؛ شلومبرگر ۱۹۸۳: ۱۰۳۷، لوح ۵۷). این مکان، نقطه عطف تاریخی مهمی، در دوره ایلامی داشته است. اما هنوز کاوش و حفاری علمی و دقیقی در این مکان انجام نگرفته و این در حالی است که بررسی‌های سطحی حاکی از وجود مواد سرامیکی مربوط به دوره هلنی در این منطقه است (هانسمن: ۱۹۷۵).

در شمال ایران از منطقه آتروپاتن ماد در غرب تا پارت در شرق، اسناد باستان‌شناسی اندکی از دوره سلوکی یافت شده است. در یک کتیبه به زبان یونانی که درباره مراسم آزادسازی برده‌ای و نثار به سراپیدس<sup>۲</sup> است — و متعلق به ناحیه گرگان و دوره آنتیوخوس اول (رابرت: ۱۹۶۰) — حضور تمدن یونانی ثبت شده که تا کنون این مسئله به‌وسیله حفاری‌های سطحی در دشت دامغان (ماتورر ترینکاوس ۱۹۸۳: ۱۴۲) تأیید نشده است. همچنین، تاکنون نشانه‌های ناچیزی در این باره، در حفاری‌های منطقه شهر قومس به‌دست آمده است. بیشتر از همه، این حفاری‌های فرانسوی‌ها در «تپه تورنگ» در دشت گرگان است که نشان از لایه‌ای باستانی و حاوی سرامیک است که می‌توان آن را با دوره سلوکی مرتبط دانست. همچنین آثاری از سفال‌های سیاه‌رنگ همانند سفال‌های سیاه هلنی نیز پیدا شده که تحلیل آنها

1. Dum-e Mil      2. Serapides

با توجه به وجود آثار سفال‌های پیش‌تاریخی در این ناحیه کاری دشوار است (دشایه ۱۹۷۴: ۲۲۷). با این وجود، به نظر می‌رسد که سفالگری هلنی در این مقام به آن می‌پردازیم، برگرفته از ناحیه مجاور، یعنی مرگیانا می‌باشد، که در آنجا چندین تکه سفال سیاه در لایه‌ای معروف به «یاز ۳»<sup>۱</sup> ترکیب شده و در واقع منطبق با دوره هخامنشی - و همچنین دوره سلوکی - است.

در جنوب شرق ایران، ناحیه‌ای که شاهد عبور ارتش اسکندر در راه بازگشت از هندوستان بوده، وجود محوطه باستانی «قلعه سام» در سیستان - یعنی همان درنگیانای باستان، قرار دارد که گروه باستان‌شناسی ایتالیایی از اعماق لایه‌های چینه‌شناسی آن یک پوست‌نوشته به زبان یونانی با جوهر سیاه یافتند که قدمت آن از نظر خط‌شناسی به قرن دوم تا سوم پیش از میلاد برمی‌گردد. این اثر نشان از دوره استیلای سلوکیان بر این منطقه است (پوگلیسه کاراتلی ۱۹۶۶: ۳۴).

---

1. Yaz III

## کتابشناسی:

- Azarnoush, M, 1981, «Excavations at Kangavar». *AMI*, pp. 69-94
- Bader, A, *et al*, 1998. «Survey of the «Antiochus' Wall», Preliminary Report on the 1993-1994 Campaigns», *The Archaeological Map of the Murghab Delta. Preliminary reports 1990-1995*, ed. A. Gubaev, G. Koshelenko and M. Tosi, pp. 159-86
- Bashshâsh Kanzaq, R, 1996, «Pâye-ye mojassame-ye sangi-ye katibedâr-e dowre-ye Seluki», *Mirath-e Farhangi*, 14, pp. 46-49.
- Bernard, P, 1969, «Quatrième campagne de fouilles à Aï Khanoum (Bactriane)». *CRAI*, pp. 313-55
- Bernard, P, 1974. «Trois notes d'archéologie iranienne». *Journal Asiatique*, CCLXII, pp. 279-97
- Bernard, P, 1980. «Héraclès, les grottes de Karafto et le sanctuaire du Mont Sambulos en Iran». *Studia Iranica*, 9/2, pp. 301-24
- Bernard, P, 1994, «L'Asie Centrale et l'Empire Séleucide». *TOPOI Orient-Occident*, 4/2, pp. 473-511
- Bernard, P, 1995, «Remarques additionnelles [à Callieri 1995]». *CRAI*, pp. 73-95
- Boardman, J, 2000, *Persia and the West. An Archaeological Investigation of the Genesis of Achaemenid Art*, London
- Bonanno Aravantinos, M, 1991, «Osservazioni sul tipo dell'Eracle sdraiato». *Giornate di studio in onore di Achille Adriani, Roma, 26-27 novembre 1984*, ed. S. Stucchi and M. Bonanno Aravantinos (*Studi miscellanei*, 28), pp. 155-79



- Boucharlat, R, 1984, «Monuments religieux de la Perse achéménide, Etat de questions». *Temples et sanctuaires* (Travaux de la Maison de l'Orient, 7), ed. G. Roux, pp. 119-35
- Boucharlat, R, 1998, «A la recherche d'Ecbatane sur le Tepe Hegmataneh». *Iranica Antiqua*, XXXIII, pp. 173-86
- Boucharlat, R, et al, 1987, «Les niveaux post-achéménides à Suse, secteur nord. Fouilles de l'Apadana-Est et de la Ville Royale-Ouest». *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*, 15, pp. 145-312
- Callieri, P, 2001, «L'Iran nel periodo macedone and seleucide». *Antica Persia. I tesori del Museo Nazionale di Tehran and la ricerca italiana in Iran*, pp. 101-11
- Callieri, P, 2003, «Su una piccola statua in marmo dall'Elimaide (Iran)», *Transmarinae imagines. Studi sulla trasmissione di iconografie tra Mediterraneo ed Asia in età classica ed ellenistica*, ed. E. Acquaro and P. Callieri, pp. 149-63
- Callieri, P, (in press) «Some Notes on the So-Called Temple of the Fratarakas at Persepolis». *Festschrift Umberto Scerrato*, ed. M. V. Fontana and B. Genito. Naples
- Colledge, M. A. R, 1967, *The Parthians*. London
- Colledge, M. A. R, 1977, *Parthian Art*, London
- Colledge, M. A. R, 1979, «Sculptor's Stone-Carving Techniques in Seleucid and Parthian Iran, and Their Place in the «Parthian» Cultural Milieu: Some Preliminary Observations». *EW*, 29, pp. 221-40
- Colledge, M. A. R, 1987, «Greek and non-Greek Interaction in the Art and Architecture of the Hellenistic East», *Hellenism in the East*, ed. A. Kuhrt and S. Sherwin-White, pp. 135-62, London
- Colledge, M. A. R, 1990a, «Musa from Susa, or Tyche Revealed». *Etudes et Travaux*, 15, pp. 99-108
- Colledge, M. A. R, 1990b, «Some Observations on Greek Art in Western Asia after Alexander's Conquest». *Greek Colonists and Native Populations*, ed. J.-P. Descoedres, pp.

323-28

Cumont, F, 1939, «Portrait d'une reine parthe trouvé à Suse», *CRAI*, pp. 330-41

de Francovich, G, 1966, Problems of Achaemenid Architecture. *EW*, 16, 3-4, pp. 201-60

Deshayes, J, 1974, «Tureng Tepe». *Iran*, XII, pp. 224-28

Fleischer, R, 1991, Studien zur seleukidischen Kunst. I. Herrscherbildnisse, Mainz

Fleischer, R, 2000, «Griechische Kunst in Iran vor der Partherzeit», *7000 Jahre persische Kunst, Meisterwerke aus dem Iranischen Nationalmuseum in Tehran*, pp. 221-29. Wien

Ghirshman, R, 1962, *Iran, Parti and Sasanidi*, Milano

Ghirshman, R, 1972, *La civiltà persiana antica*, Torino

Ghirshman, R, 1976, *Terrasses sacrées de Bard-è Néchandeh et Masjid-i Solaiman. L'Iran du Sud-Ouest du VIIIe s. av. N. ère au Ve s. de n. ère* (Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran, XLV), Paris

Godard, A, 1937, «Les statues parthes de Shami». *Aúth r-é Èr n*, 2, pp. 285-305

Haerinck, E, 1983, La céramique en Iran pendant la période Parthe (ca. 250 av. J. C. à ca. 225 après J. C.): typologie, chronologie et distribution (*Iranica Antiqua*, suppl. II), Gand

Hakemi, A, 1958, «Mojasseme-ye Herkol dar Biztun». *Majalle-ye Bâstânshe'nâsi*, 3-4, 1338 (1958), pp. 3-12

Hakemi, A, 1990, «The Excavation of Khurha». *EW*, 40, pp. 11-41

Hamzalu, M, and Mir Eskandari, M, 1381, «Qal'eh va gh r-e Karaftu». *Asar*, 33-34, pp. 278-304

Hansman, J, and Stronach, D, 1974, «Excavations at Shah-I Qumis 1971». *JRAS*, pp. 1-22

Hansman, J, 1975, «An Achaemenian Stronghold». *Monumentum H. S. Nyberg*, III (*Acta Iranica*, 67), pp. 289-309, Téhéran-Liège

Herzfeld, E, 1920, *Am Tor von Asien*, Berlin

Herzfeld, E, 1935, *Archaeological History of Iran* (The Schweich Lectures of the British Academy, 1934), London

- Herzfeld, E, 1941, *Iran in the Ancient East*, London-New York
- Hopkins, C, 1972, *Topography and Architecture of Seleucia on the Tigris*, Ann Arbor
- Houghton, A, 1986, «A Victory Coin and the Parthian Wars of Antiochus VII», *Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Congress of Numismatics, London, September 1986*, ed. I. A. Carradice et al., p. 65, London
- Huff, D, 1975, «Nurabad», *AMI*, n. f., 8, pp. 167-209
- Huff, D, 1971, «Das Felsgrab von Fakhrikhah». *Istanbuler Mitteilungen*, XXI, pp. 161-72
- Invernizzi, A, 1976, «Ten Years Research in the al-Mada'in Area. Seleucia and Ctesiphon», *Sumer*, XXXII, pp. 167-79
- Invernizzi, A, 1997, «Gli Archivi pubblici di Seleucia sul Tigri». *Archivi and sigilli del mondo ellenistico*, Atti del congresso di Torino, ed. M.-F. Boussac and A. Invernizzi (Bulletin de Correspondence Hellénique, suppl. 29), pp. 131-44
- Invernizzi, A, 1994, «Appunti sulla cultura ellenistica nell'impero seleucide». *TOPOI Orient-Occident*, 4/2, pp. 521-30
- Invernizzi, A, 1999, *Sculture di metallo da Nisa. Cultura Greca and cultura Iranica in Partia (Acta Iranica, 35, Troisième série, vol. XXI)*. Lovanii
- Invernizzi, A, 2000, «Die Kunst der Partherzeit», *7000 Jahre persische Kunst. Meisterwerke aus dem Iranischen Nationalmuseum in Teheran*, pp. 230-43
- Invernizzi, A, (in stampa), «Portraits of Seleucid Kings on the Sealings from Seleucia on the Tigris? A Reassessment». *Bulletin of the Asia Institute*, 12
- Jeppesen, K, 1989, *Ikaros, The Hellenistic Settlements. 3. The Sacred Enclosure in the Early Hellenistic Period*, Aarhus-Kuwait
- Kawamy, T. S, 1987, *Monumental Art of the Parthian Period in Iran (Acta Iranica, 26, 3e série, XIII)*, Leiden
- Kleiss, W, 1981, «Bemerkungen zum Säulenbau von Khurha», *AMI*, 14, pp. 65-67
- Kleiss, W, 1985, «Der Säulenbau von Khurha», *AMI*, 18, pp. 173-80

- Labrousse, A. and R. Boucharlat, 1972, «La fouille du Palais du Chaour à Suse en 1970 et 1971», *CDAFI*, 2, pp. 61-167
- Lauter, H, 1971, «Recensione a W. Fuchs, *Die Skulptur der Griechen*, München 1969», *Gnomon*, 43, pp. 597-603
- Le Rider, G, 1965, Suse sous les Séleucides et les Parthes. Les trouvailles monétaires et l'histoire de la ville, (Mémoires de la Mission Archéologique en Iran, XXXVIII), Paris
- Lukonin, W, 1986, *Kunst des alten Iran*, Leipzig
- Luschey, H, 1968, «Der Löwe von Ekbatana», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, n. f., I, pp. 115-22
- Markwart, J, 1930, «Das erste Kapitel der G th U tavati, Jasna 43». *Orientalia*, 30
- Mathiesen, H. E, 1992, *Sculpture in the Parthian Empire*, Aarhus
- Messina, V, 2003, «Teste con elmo di sovrani seleucidi tra le impronte di sigillo sulle cretule da Seleucia al Tigri», *Transmarinae imagines. Studi sulla trasmissione di iconografie tra Mediterraneo ed Asia in età classica ed ellenistica*, ed. E. Acquaro and P. Callieri, pp. 111-29, La Spezia
- Mollo, P, 1997a, «Il Problema dell'ALIKH seleucide alla luce dei materiali degli archivi di Seleucia sul Tigri», *Archivi and sigilli del mondo ellenistico*, Atti del congresso di Torino, ed. M.-F. Boussac and A. Invernizzi (*Bulletin de Correspondence Hellénique*, suppl. 29), pp. 145-56, Athènes
- Mollo, P, 1997b, «Sigilli and timbri ufficiali nella Mesopotamia seleucide», *Sceaux d'Orient et leur emploi*, ed. R. Gyselen (Res Orientales, X), pp. 89-107
- Mørkholm, O, 1963, Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria, København
- Mørkholm, O, 1991, Early Hellenistic Coinage, *From the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B .C.)*, ed. by Ph.Grierson and V. Westermark, Cambridge
- Mussche, H. F, 1955/56, «De Portretten der Seleuciden», *Gentse Bijdragen tot de Kunstgeschiedenis*, 16, p.55 ff.

Newell, E. T, 1938, *The Coinage of the Eastern Seleucid Mints from Seleucus I to Antiochus III*, New York

Parlasca, K, 1991, «Zur hellenistischen Plastik im Vorderen Orient. O ellinismos stin Anatoli», *Protos diethnous archaiologikou synedriou Delphi 6-9 Noembriou 1986*, pp. 453-65, Athina

Pfrommer, M, 1993, *Metalwork from the Hellenized East*, Malibu, Ca

Porada, E, 1979, *L'Iran Ancien*, Paris

Potts, D, 1998, «A Decorated Soft-Stone Lid from Ibrahimabad and the Date of the Green Schist Lid from Pasargadae», *Iranica Antiqua*, XXXIII, pp. 225-32

Pugliese Carratelli, G, 1966, «Greek Inscriptions from the Middle East», *EW*, 16/1-2, pp.31-36

Rahbar, M, 1999, «Khorheh, Une résidence Parthe sur le plateau Iranien», *Empires perses d'Alexandre aux Sassanides (Dossier d'Archéologie, 243)*, pp. 44-46, Paris

Robert, J. L, 1946-47, «Recensione a Stein 1940», *Bulletin Epigraphique*, II, 1940-1951, pp. 364-65, n. 227

Robert, L, 1949, «Inscriptions séleucides de Phrygie et d'Iran», *Hellenica*, VII, pp. 5-29, Paris

Robert, L, 1950, «Addenda au Tome VII», *Hellenica*, VIII, pp. 73-75

Robert, L, 1960, «Inscription hellénistique d'Iran», *Hellenica*, XI-XII, pp.85-91

Robert, L, 1963, «Review to P. M. Frazer, *Samothrace. II. 1. The Inscriptions on Stone*, 1960», *Gnomon*, 35, pp. 50-79

Robert, L, 1967, «Encore une inscription grècque de l'Iran», *CRAI*, pp. 281-96

Rostovtzeff, M, 1941, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford

Rougemont, G, 1999, «Les inscriptions grecques d'Iran», *Empires Perses d'Alexandre aux Sassanides (Dossiers d'Archéologie, 243)*, pp. 6-7, Dijon

Sarraf, M. R, 1997, «Neue architektonische und städtebauliche Funde von Ekbatana-Tepe

- (Hamadan)», *AMI*, 29, pp. 321-39
- Sarre, F, 1923, *Die Kunst des alten Persien*, Berlin
- Schlumberger, D, 1983, «Parthian Art», *The Cambridge History of Iran*, 3(2). *The Seleucide, Parthian and Sasanian Periods*, ed. E. Yarshater, pp. 1027-54, Cambridge
- Schmidt, E, 1953, *Persepolis, I. Structures-Reliefs-Inscriptions* (Oriental Institute Publications, LXVIII), Chicago
- Schmidt, E, 1957, *Persepolis, II, Contents of the Treasury and Other Discoveries* (Oriental Institute Publications, LXIX), Chicago
- Sherwin-White, S, 1984, «Shami, the Seleucids and dynastic cult: a note», *Iran*, 22, pp. 160-61.
- Smith, R, 1988, *Hellenistic Royal Portraits*, London
- Smith, R, 1991, *Hellenistic Sculpture, A Handbook*, London
- Stein, A, 1936, «An Archaeological Tour in the Ancient Persis», *Iraq*, 3, pp. 111-225
- Stein, A, 1940, *Old Routes of Western Iran*, London
- Stewart, A, 1990, *Greek Sculpture*, New Haven
- Stronach, D, 1978, *Pasargadae, A Report on the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*, Oxford
- Taddei, M, 1994, «A Gandhâran Stone Lid and the Chronology of the Tall-e Takht at Pasargadae», *South Asian Archaeology 1993*, ed. A. Parpola and P. Koskikallio, II, pp. 715-24, Helsinki
- Vanden Berghe, L, 1959, *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden
- Von Gall, H, 1966, «Zu den 'medischen' Felsgräbern in Norwestiran und Iraqi Kurdistan», *Archäologische Anzeiger*, pp. 19-43
- Von Gall, H, 1971, «Die Mosaiken von Bishapur», *AMI*, n. f., 4, pp. 193-205
- Von Gall, H, 1974, «Neue Beobachtungen zu den sogenannten medischen Felsgräbern», *Proceedings of the 2<sup>nd</sup> Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, 1973, pp.

139-54, Tehran

Wenke, R. J, 1975-76, «Imperial Investments and Agricultural Developments in Parthian and Sasanian Khuzestan: 150 B. C. to A. D. 640». *Mesopotamia*, XXI, pp. 31-221

Wiesehöfer, J, 1994, Die «dunklen Jahrhunderte» der Persis. Untersuchungen zu Geschichte und Kultur von Fârs in frühhellenistischer Zeit (330-140 v. chr.) (Zetemata, 90), München

# تاریخ هنر اشکانیان

مسعود آذرنوش

## مقدمه

نوشتار زیر به هنر ایران‌شهر<sup>۱</sup> در فاصله پایان فرمانروایی هخامنشیان و آغاز فرمانروایی ساسانیان می‌پردازد؛ ولی تکیه بر هنر دوره‌ای است که خاندان آرشک (یا آشک) فرمانروایی داشت (حدود سال‌های ۲۴۷ ق م - ۲۲۴ م). اما پیش از آغاز بحث اصلی باید به این نکته توجه کرد که عنایت به هنر دوران پس از هخامنشیان و به‌ویژه عصر اشکانیان، حتی در میان باستان‌شناسان و پژوهشگران تاریخ هنر هم پدیده‌ای کم‌وبیش

---

۱. پیش از اسلام ایرانیان کشور خود را ایران‌شهر (یعنی کشور ایران) می‌نامیدند. در این نوشتار برای پرهیز از سردرگمی و به‌هم‌آمیختگی اصطلاحات، همین ترتیب رعایت خواهد شد و به هنگام یاد کردن از ایران پیش از اسلام واژه ایران‌شهر خواهد آمد. ایران‌شهر در اوج دوره اشکانیان سرزمین‌های زیر را در بر می‌گرفت: در غرب ایران بخش بزرگی از سوریه، تمامی ارمنستان (شرق آناتولی)، میانرودان (عراق امروزی). در شرق ایران بخشی از آسیای مرکزی، بخش بزرگی از افغانستان و پاکستان تا کناره‌های دریای عمان. در چنین سرزمین پهناوری مردمان گوناگونی می‌زیستند. بنابراین، شهروندان ایران‌شهر از دیدگاه نژادی و فرهنگی ایرانی و انیرانی (یعنی غیرایرانی) بودند.



تازه است<sup>۱</sup>، کاوش‌های نقاطی چون دوراُروپوس (در سوریه)، سلوکیه، هترا (الحضر)، و آشور (در عراق)، آی‌خانم و سرخ‌کتل (در افغانستان)، نسا (در جمهوری ترکمنستان)، و کوه خواجه (سیستان)، مسجد سلیمان و برده‌نشانده (خوزستان) و کاوش‌های دیگری که در سطحی محدودتر انجام شده‌اند، همگی نمایشگر این عنایت نوین هستند. در این جا باید یادآور شد که بیشتر این نقاط در کناره‌های شاهنشاهی اشکانیان واقع شده‌اند و حتی برخی از مراکز هنر این دوره، چون آی‌خانم، سرخ‌کتل، و پالمیر (تدمر، در سوریه) در عمل، بیرون از حیطه قدرت شاهان این سلسله قرار داشتند. افزون‌براین، آگاهی‌های ما دربارهٔ این دوره از درون ایران بسیار کم است. در دههٔ ۶۰-۱۳۵۰ه‌ش باستان‌شناسان ایرانی و بیگانه، بیشتر به این دوره توجه کردند و نتیجهٔ این عنایت هم کاوش‌های وسیعی بود که در نقاط باستانی مهمی چون شهر قومس (نزدیک دامغان) و قلعه یزدگرد (در کوه‌های زاگرس، نزدیک سرپل‌ذهاب) آغاز شده بود که اگر ادامه می‌یافت، می‌توانست آگاهی‌های بسیاری دربارهٔ دورهٔ اشکانیان از ژرفای فلات ایران به دست دهد.

نتیجهٔ این کاوش‌ها و نیز مطالعهٔ آن دسته از آثار دوران سلوکی و اشکانی که از پیش شناخته و یا آنهایی که به طور اتفاقی کشف شده بودند، نمایشگر این واقعیت است که هنر این دوران هنری یکپارچه نبوده است و آزادی‌های محلی مشهود در ساختار سیاسی شاهنشاهی اشکانی، در هنر این دوره نیز انعکاس یافته است. درست است که می‌توان خطوط ویژه‌ای را تقریباً در تمامی آثار این دوره ردیابی کرد؛ اما همین خطوط، همین اصول هنری، از همان آغاز حکومت نخستین فرمانروای اشکانی به گونه‌ای یکنواخت و در همه جای ایران‌شهر نمایان نمی‌شود؛ چرا که رویدادهای تاریخی نیز با این یکنواختی هماهنگی ندارد. بیش از یک قرن طول کشید تا اشکانیان سرزمین‌های غربی ایران‌شهر مانند ماد (حدود ۱۵۵ ق‌م) و میانرودان (حدود ۱۴۱ ق‌م) را از آن خود ساختند. بنابراین پیش از تسلط این سلسله بر تمامی مناطقی که سرانجام در این شاهنشاهی جذب شدند، نام بردن از هنر یکپارچهٔ اشکانی، هنری که

۱. نخستین بحث گستردهٔ علمی پیرامون هنر دورهٔ اشکانیان، روستوفتزیف ۱۹۳۶ است.

نمایشگر روند اجتماعی و سیاسی مشخص این دوران است، تحریف واقعیات تاریخی خواهد بود.

اسکندر از پی پیروزی‌های خود، و جانشینانش پس از وی، به‌منظور استحکام بخشیدن به موقعیت مقدونیان در سرزمین‌های گشوده شده، آبادی‌های یونانی‌نشین بسیاری برپا ساختند و یونانیان را به مهاجرت به این سرزمین‌ها فرا خواندند. فرمانروایان سلوکی نیز نه تنها همچون دیگر حکام یونانی از این سیاست پیروی کردند؛ بلکه از یک سو به دلیل رقابت‌های سیاسی و نظامی روزافزون با بطالسه و رومیان و از سوی دیگر به خاطر احساس انزوای فزاینده خود، به این کوشش‌ها دامن زدند. نتیجه این کوشش‌های گسترده و پیگیر، حضور محسوس ناقلان فرهنگ یونانی در تقریباً سراسر امپراتوری سلوکی بود. بدیهی است که پیروزی اشکانیان یک‌شبه این شرایط را دگرگون نکرد و حضور سیاسی و نفوذ هنری یونانی تا مدت‌ها پس از سقوط سلوکیان کاملاً محسوس بود. نمودار بارز این حضور و نفوذ این است که شاهان اشکانی تا مدت‌ها خود را «دوست‌دار یونان» می‌خواندند<sup>۱</sup> و شواهدی در دست است که نشان می‌دهد که برخی از ایشان حتی به ادبیات و تئاتر یونانی نیز مهر می‌ورزیدند.

پیشه‌وران و هنرمندان دوره‌گرد یونانی و آن دسته از بومیان که به سلیقه ایشان کار می‌کردند، نیازهای فرهنگی و هنری کوچ‌نشینان یونانی را تأمین می‌کردند. افزون بر این، آثار هنری بسیاری نیز یگراست از یونان برای فروش به این آبادی‌ها و دیگر نقاط شاهنشاهی وارد می‌شد. روشن است که آثار هنری به دست‌آمده از این نقاط ذوق و سلیقه هنری یونانی را نشان می‌دهد. به‌عکس آثار دیگری که در آنها این تمایل کم‌تر مشهود است، برای آن دسته از شهروندان شاهنشاهی پرداخته شده بوده که از نفوذ عمیق هنری — و به‌احتمال سیاسی — دوره تسلط یونانیان برکنار مانده بودند. همچنین عامل مهم زمان را نباید فراموش کرد. درست است که شمار کوچ‌نشینان یونانی در شاهنشاهی اشکانی چشم‌گیر بود، اما این مهاجرین در مقایسه با شهروندان غیر یونانی ایران‌شهر در اقلیت مطلق بودند و هرچه که زمان می‌گذشت و به‌ویژه پس از

۱. ولسکی (۱۹۹۱: ۵۴) تعبیر تازه و متفاوتی از «دوست‌دار یونان» به دست می‌دهد.

پایان گرفتن فرمانروایی سلوکیان بر ایران و میانرودان، بیشتر و بیشتر جذب اجتماعات بومی می‌شدند و نه تنها هویت خود را از دست می‌دادند، بلکه هنر آنان نیز دستخوش دگرگونی می‌شد. نتیجه این بود که در فاصله دو قطب هنری، یعنی آثاری که نمایشگر ویژگی‌های هنر یونانی‌مآب<sup>۱</sup> بودند و آن دسته از آثار که ویژگی‌های هنر ایرانی (و دیگر شهروندان غیر یونانی) را داشتند، دسته بزرگی از فرآورده‌های هنری جای می‌گرفتند که از این دو سرچشمه سیراب می‌شدند و هم مورد پسند «یونانیان ایران زده» بودند و هم خوشایند «ایرانیان یونان زده».

این خلاصه نشان می‌دهد که هنر دوران اشکانیان بیشتر به کلاف سردرگمی می‌ماند که رشته‌های اصلی آن عبارت‌اند از ویژگی‌های فرهنگی اقوام بومی و یونانیان شاهنشاهی، تمایلات و امکانات سیاسی و اقتصادی آنان، تأثیر متقابل این پدیده‌ها بر یکدیگر، و سرانجام اثر گذر زمان در تشدید یا تضعیف این تأثیرات متقابل. بدین ترتیب از یک سو در آغاز فرمانروایی این خاندان آثار هنری نمایشگر تداوم سنت‌های هنری یونانی و ایران‌شهری (ایرانی و انیرانی همچون سنت‌های هنری سامیان میانرودان و سوریه) پیش از اسکندر است و از سوی دیگر، در پایان این دوره آثار هنری به آثار هنری آغاز دوره ساسانی نزدیک می‌شود.

با این که هدف این نوشتار نشان دادن کوشش پژوهشگران در باز کردن این کلاف سردرگم و نتایج پژوهش‌های آنان است، به دلیل کوتاهی مقاله باید به گفتگو از گزیده‌ای از آثار این دوره بسنده کرد و امید داشت به این که آثار برگزیده، چون مшти از خروار، گویای خلاقیت مردم این سامان در طول این برهه تقریباً پانصدساله از تاریخ باشد. در این بحث حق تقدم به هنر سکه‌زنی داده شده است، چراکه سکه به خاطر ویژگی‌هایش، همچون دیرپایی و انعکاس فوری رویدادهای سیاسی، تصویر روشن‌تری از شرایط زمان به دست می‌دهد. پس از سکه‌زنی به ترتیب از شهرسازی و معماری، گچ‌بری، نقوش برجسته و پیکرتراشی، و سرانجام هنر نقاشی گفتگو

۱. هلنیستیک نامی است که هنر یونانی را در فاصله میان مرگ اسکندر - ۳۲۳ ق.م. - تا فتح مصر به دست رومیان - ۲۰ ق.م. -

خواهد شد.

## سکه‌زنی

سنت‌های هخامنشی در ضرب سکه تقریباً هیچ تأثیری بر سکه‌زنی جانشینان یونانی و ایرانی اسکندر نداشت. به‌عکس، برخی از سکه‌های یونانی - بلخی (از نیمه قرن سوم تا اواخر سده دوم پیش از میلاد در افغانستان)، را می‌توان از شاهکارهای هنر یونانی شمرد (اشلومبرگر ۱۹۷۰: ۹؛ همو ۱۹۸۳: ۱۰۲۹). سکه‌های اشکانیان نیز از این قاعده مستثنی نیستند. به‌رغم تفاوت‌های جزئی آنها با سکه‌های سلوکی، از جمله تغییر جهت تصویر شاه از نیم‌رخ راست به نیم‌رخ چپ، به‌ویژه سکه‌های نخستین شاهان این دودمان هم از جهت طرح و هم از جهت محتوی، وزن، و نام درهم آتنی به وزن کم و بیش چهار گرم (سلوود ۱۹۷۰: ۸)، نمونه کامل یک اثر یونانی است. بر روی سکه نیم‌رخ شاه دیده می‌شود و بر پشت آن، به قرینه آپولو، خدای یونانی، که بر سکه‌های سلوکی نقش شده است. تمامی نوشته‌های پیرامون این تصویر نیز به یونانی است. به گمان بیشتر دانشمندان دگرگونی‌های چشمگیرتر در سکه‌های اشکانی از اواخر سده دوم پیش از میلاد پدیدار شده است. همراه با گذشت زمان تصویر روی سکه‌ها سطحی‌تر، کوتاه‌تر، و خشن‌تر و حتی حروف یونانی پشت سکه نیز پهن‌تر شده و صافی و برجستگی خود را از دست داده است. با گذشت زمان این نوشته‌ها از نظر دستوری نیز پر از غلط شده و از قرن دوم میلادی به بعد گاهی نوشته‌های پهلوی نیز به آن افزوده شده است (سلوود ۱۹۷۰: ۱۰). در این جا باید افزود که کشفیات تازه این گمان را پدید آورده‌اند که افزودن نوشته‌های غیر یونانی - در این مورد، زبان و خط آرامی - با سکه‌های ارشک بنیان‌گذار دودمان آغاز شده بود (آبگاریان و سلوود ۱۹۷۱: ۱۱۲-۱۱۶). با وجود این، و به‌رغم خشونت روزافزون در طرح و اجرا، سکه‌های اشکانی تا پایان این دوره غالباً از همان شیوه‌های یونانی نخستین پیروی کرده‌اند. ایرانی شدن سکه‌های اشکانی آن‌چنان نیست که هویت یونانی آنها را پنهان کند.

جالب است که جریان بومی‌گرایی سکه‌های سلسله‌های مستقل و نیمه‌مستقل ایران شرقی زودتر از هم‌ردیفان اشکانی‌شان (در ایران‌شهر) بارور می‌شود. این تمایل را حتی

در برخی سکه‌های مگا یا مائوس<sup>۱</sup>، نخستین فرمانروای هندوسکایی (حدود ۹۷-۷۷ ق م) می‌توان مشاهده کرد. بر این سکه‌ها به‌جای طرح‌های معمول یونانی تصویر شاه در حالی که چهار زانو نشسته و یا در حالی که زره پوشیده و سوار بر اسب است ضرب شده. از میان سکه‌های هند و پارتی، این صحنه‌ها به‌ویژه بر سکه‌های گندفار<sup>۲</sup> (حدود ۲۰ تا ۴۶ م) دیده می‌شود. تمامی این سکه‌ها دو زبانه هستند، با نوشته یونانی بر روی سکه و خَرشتی (الفبای معمول در شمال غربی هند در این دوره) بر پشت آن، ظهور کوشانیان در ایران شرقی به ایران‌گرایی هنر سکه توان بیشتری بخشید. پس از یک دوره کوتاه مدت تسلط دوباره یونان‌گرایی در طرح سکه در زمان کانیشکا<sup>۳</sup>، دوباره در زمان همین پادشاه، سکه بیش از پیش ایرانی می‌شود. هر دو زبان بیگانه (یونانی و خَرشتی) کنار گذاشته می‌شوند و جای آن را زبان بلخی که زبانی بومی از میان زبان‌های ایرانی میانه شرقی است، می‌گیرد و به جای خدایان یونانی که موضوع معمول پشت بیشتر سکه‌های پیشین بود، خدایان ایرانی (و گاهی هندی) بر سکه‌ها ظاهر می‌شوند.

اما سکه‌های شاهنشاهان اشکانی تنها سکه‌های رایج در ایران شهر نبودند. اشکانیان به پیروی از سلوکیان به بسیاری از سلسله‌های نیمه‌مستقل محلی و حتی به بعضی از شهرهای قلمرو خود نیز اجازه سکه‌زنی داده بودند. افزون بر این، گاهی یکی یا دیگری از این سلسله‌ها با استفاده از زبونی روزافزون حکومت مرکزی به آزادی کامل دست می‌یافتند. گروهی از این سکه‌ها همانند سکه‌های اشکانی بودند، همچون سکه‌های الیمایی در خوزستان (۱۸۹ ق م تا حدود ۲۰۰ م) (هیل ۱۹۲۲: ۱۸۲-۱۸۴)؛ اما گروهی دیگر بیشتر بازتاب تمایزات و باورهای بومی بودند، چون سکه‌های سلسله‌های شاهان محلی فارس (همانجا: ۱۸۲-۱۶۴)<sup>۴</sup>.

1. Mega / Maues      2. Gondophares

۳. دانشمندان درباره تاریخ شاهان کوشان - از جمله کانیشکا - اختلاف نظر بسیار دارند. با این حال، بیشتر بر این باورند که وی در حدود سال‌های ۱۲۰ تا ۱۵۱ م فرمانروایی داشته است.

۴. این فرمانروایان در فاصله میان مرگ اسکندر و آغاز دولت ساسانیان فرمانروایی می‌کردند؛ ولی تاریخ هیچ‌یک از ایشان به درستی دانسته نیست. گمان می‌رود که به تواتر یا تناوب از نیمه سده سوم پیش از میلاد تا سده دوم میلادی سکه زده باشند.

## شهرسازی و معماری

چنان که مشاهده شد، سکه اثری است که تحول از یونان گرایی مطلق به ایران گرایی نسبی را به صورتی روشن نشان می‌دهد؛ اما گستردن نتایج به دست آمده از بررسی سکه‌های سلوکی و اشکانی به دیگر پدیده‌های زندگی و هنر این دوران کاری به دور از احتیاط است؛ زیرا که دلیلی وجود ندارد که همگی این پدیده‌ها به اندازه سکه از هنر یونانی متأثر شده باشد و به فرض چنین تأثیری، تضمینی نیست که روند تحولات در این پدیده‌ها با دگرگونی‌های مشهود در سکه‌های سلوکی و اشکانی (و دیگر سلسله‌های ایرانی همزمان، آنچنان که یاد شد) همسان بوده باشد. برای نمونه هنر معماری روند ویژه خود را داشت. نفوذ هنر معماری یونانی در معماری ایران نه از زمان اسکندر، بلکه از هنگام فرمانروایی هخامنشیان آغاز شده بود. کورش و داریوش، بنیان‌گذاران شاهنشاهی هخامنشی و جانشینانشان در برنامه‌های گسترده ساختمانی خود، از جمله در پاسارگاد، شوش، و تخت جمشید، هنرمندان یونانی را به کار گرفتند (نیلاندر ۱۹۷۰). بدیهی است که در این هنگام یونانیان آسیای صغیر بخشی از شاهنشاهی بودند و بیگانه شمرده نمی‌شدند. افزون بر این، هخامنشیان هنر برتر یا آبرهنری آفریده بودند که از همه هنرهای بومی تابعه سهمی داشت و این سهم را هم به خوبی هضم کرده و پدیده‌ای یکپارچه و منسجم آفریده بود که در آن هیچ‌یک از این هنرهای ملی و بومی شاهنشاهی خود را بیگانه نمی‌یافت. برای نمونه، به نظر می‌رسد که در پارسه، شهری که در پای تخت جمشید برپا شده بود، از طرح شطرنجی استفاده شده باشد (اشمیت ۱۹۷۰: ۵۶). این طرح را غالباً هیپدامین<sup>۱</sup> خوانده و سرآغاز آن را یونانی دانسته‌اند. به دلیل فقدان کاوش‌های گسترده، از یک سو، و عدم انتشار نتیجه کاوش‌هایی که تاکنون انجام شده، از سوی دیگر، مشخص نیست که آیا این شهر واقعاً طرح هیپدامین داشته است یا نه؛ زیرا که طرح شطرنجی تنها یکی از ویژگی‌های این روش شهرسازی است و وجود یک بازار وسیع یا آگرا<sup>۲</sup> در مرکز شهر، ورزشگاه، تئاتر، و ساختمان شورای شهر<sup>۳</sup> از ویژگی‌های دیگر به‌شمار می‌رود.

1. Hippodamian

2. Agora

3. Bouleuterion

همچنین، جای برخی از شهرهای سلوکی درون مرزهای کنونی ایران، همچون لائودیسه (در نهاوند) و یا سلوکیه بر رودخانه‌ی آلائیس (شوش)، شناخته شده است؛ اما به دلیل فقدان کاوش‌های باستان‌شناسی یا عدم توجه کاوشگران به این دوره شوربختانه چیزی از معماری این شهرها نمی‌دانیم. به عکس، کاوش‌های گسترده‌ای که در چند جایگاه باستانی دیگر صورت گرفته، طرح یونانی این شهرها را آشکار ساخته است. از جمله این شهرها دوراوپوس در کناره غربی فرات (سوریه) است. در این شهر سلوکی خیابان‌های راست، با پیمودن درازا و پهنای شهر، زمین را به محوطه‌های چهارگوشی بخش می‌کند که پیرامون بازار مرکزی (اگرا) بزرگی از هر سو گسترده است. تمامی این محوطه را باروری سترگی در بر می‌گیرد که در فواصل تقریباً منظم یا برج‌های چهارگوشی تقویت شده است. ارگ شهر در بخش شرقی، بر روی صخره‌های بلند و پرنشیبی که به کنار فرات منتهی می‌شود، برپا شده بوده است. افزون بر این دیوار دیگری که پیرامون ارگ ساخته شده بود به توان دفاعی آن می‌افزود. از همان آغاز شهر دارای دست‌کم یک نیایشگاه نیز بود. آثار به‌دست آمده نشان می‌دهد که به احتمال تمامی بناهای شهر به روش یونانی ساخته شده بودند (پرکینز ۱۹۷۳: ۴-۷).

این روش شهرسازی تنها در سوریه و میانرودان به کار گرفته نشده بود. بسیاری دیگر از شهرهایی که یا به دست سلوکیان و یا پس از ایشان توسط جانشینان یونانی‌شان برپا شد، کم‌وبیش دارای همین ویژگی‌ها بودند. از جمله می‌توان از آی خانم (برنارد ۱۹۷۶: ۲۰۸-۲۸۰؛ همو ۱۹۸۰: ۲۴۵-۲۷۷) بگرام (گیرشمن ۱۹۴۶: ۱۵-۱۹)، پوشکالاواتی (ویلر ۱۹۶۸: ۹۵-۱۰۲) و تکسیلا (همانجا: ۱۰۶-۱۱۵) نام برد. برخی از این آبادی‌ها در کنار یا بر روی بقایای شهرهای موجود بنا شده بودند. در مواردی نیز که شهرهای بزرگ قدیمی بدون تغییرات اساسی به زندگی خود ادامه می‌دادند، سلوکیان و یا دیگر فرمانروایان یونانی بناهایی چون نیایشگاه خدایان یونانی، تئاتر و غیره برپا می‌کردند که تا حدی نمایشگر جریان فرهنگ یونانی در اجتماعات شرقی بود.<sup>۱</sup>

۱. برای نمونه می‌توان از تئاتر یونانی شهر باستانی بابل یاد کرد (وتسل ۱۹۵۷: ۲-۲۲).

تسلط اشکانیان بر شرق یونان گرا در آغاز دگرگونی مشهودی پدید نیاورد. شاهان اشکانی نه تنها بر تداوم سنت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی محلی تأکید داشتند، بلکه به نظر می‌رسد که در مواردی حتی از ورود ارتش خود به شهرهای یونانی نیز جلوگیری کرده باشند. به این ترتیب دگرگونی‌های شهرهایی که به شیوه یونانی برپا شده بود به کندی بسیار، ولی با پیشگیری، صورت گرفت. اما همین تحولات کند و به ظاهر ناچیز بود که سرانجام بسیاری از شهرهای یونانی را به جوامع شرقی دگرگون کرد. برای نمونه می‌توان دوباره از دورا اُروپوس نام برد. کاوش‌های باستان‌شناسی به روشنی مسیر این دگرگونی‌ها را نشان داده‌اند. در این جا، پس از گذشت حدود یک قرن از تسلط اشکانیان، آگرا (بازار باز و وسیع مرکزی) به تدریج تمایز خود را از دست داد. بازرگانان شرقی ترجیح می‌دادند که محل زندگی و کسبشان در ارتباط نزدیک باشد. به همین خاطر خانه‌های پشت بازار، با ندیده گرفتن خیابان‌های جنبی، به مغازه‌های پیرامون محوطه باز مرکزی پیوست. بعدها محوطه باز مرکزی آگرا هم از خانه‌ها، مغازه‌ها و کوچه‌های پرپیچ و خم پر شد که این فضای چهارگوشه باز و منظم را به سوقی پرهیاهو دگرگون کرد. همچنین انبوهی نیایشگاه نیز به نیایشگاه‌ها انگشت‌شمار پیشین افزوده شد (پرکینز ۱۹۷۳: ۴-۱۷).

اما این دگرگونی‌ها تنها به فضاهای درون شهری محدود نمی‌شد، ضعف روزافزون حکومت مرکزی و ناامنی فزاینده‌ای که حاصل آن بود، اشکانیان را برآن داشت تا هنگام طرح تأسیسات دفاعی شهرها دیدگاه‌های نظامی را بیشتر مورد توجه قرار دهند. به همین خاطر بود که نقشه کلی برج و باروهای شهرها از چهارگوشه یا چندضلعی کم‌کم به طرح تقریباً گرد و سپس به دایره‌ای کامل تبدیل شد. طرح اخیر نه تنها یازده درصد از طول دیوارها (و در نتیجه از حجم کار) می‌کاست، بلکه دفاع بهتری را نیز امکان‌پذیر می‌ساخت. این دگرگونی را می‌توان به روشنی در مرو مشاهده کرد. سلوکیان پیرامون این شهر قدیمی برج و بارویی ساخته بودند که محوطه تقریباً مربعی را در بر می‌گرفت. وقتی که گسترش این شهر ساختن دیوارهای دفاعی تازه‌ای را ایجاب کرد این دیوار دوم را معماران اشکانی نه به موازات باروهای نخستین بلکه با طرح نامنظمی شبیه به دایره افراشتند (گیرشمن ۱۹۴۶: ۲۴، تصویر ۴۶). نقشه



تأسیسات دفاعی هترا (عراق) نمونه دیگری از این طرح است که به صورتی روزافزون شکل دایره کامل به خود می‌گیرد (کالج ۱۹۷۷: ۲۴، تصویر ۸). به‌عنوان آخرین تأسیسات دفاعی ساخته شده در زمان اشکانیان می‌توان از برج و باروی فیروزآباد و به‌احتمال دارابگرد یاد کرد. این دو شهر را اردشیر یکم هنگامی ساخت که اشکانیان هنوز فرمانروایی داشتند و با توجه به نقشه‌های بلندپروازانه‌ای که وی در سر داشت، می‌توان تصور کرد که در بنای استحکامات این شهرها جنبه‌های نظامی مورد توجه ویژه‌ای قرار گرفته باشد. برج و باروی هر دوی این شهرها به شکل دایره کاملی است (برای داربگرد نک: اشتاین ۱۹۳۶: ۱۹۱؛ برای فیروزآباد نک: هوف ۱۳۵۴: ۱۵۸، تصویر ۱).

در مطالعه معماری می‌بایست به عوامل گوناگون از جمله نوع مصالح ساختمانی، چگونگی کاربرد این مصالح، نقشه بنا، و تزیینات آن توجه کرد.

در گذشته به دلیل دشواری حمل و نقل غالباً از مصالح ساختمانی بومی استفاده می‌شد. این‌ها بیشتر خشت، آجر، و گاهی هم‌سنگ تراشیده یا نتراشیده بودند. دیوارهای خشتی و آجری معمولاً بنیانی از سنگ داشتند. بعضی از بناهای اشکانی نمایشگر روش ویژه‌ای در کار نهادن آجر است. در این ساختمان‌ها آجر نه به‌شیوه افقی، بلکه به‌طور عمودی (روی لبه باریک آن) کار گذاشته شده است. همچنین، پس از هر لایه جهت آجرها نود درجه تغییر می‌کرد. گاهی یک یا چند لایه افقی نیز در فاصله این لایه‌های عمودی به‌کار می‌رفت. از جمله بناهای ساخته شده به این روش می‌توان از بقایای شهر اشکانی آشور (عراق) و قلعه ضحاک (ایران) نام برد. در این دوره، به‌ویژه در ساختمان‌های آجری، از گچ به‌عنوان ملاط استفاده می‌شد و به‌احتمال استفاده از این ملاط و کمبود چوب محکم - به‌ویژه در میانرودان - بود که به معمار ایرانی امکان داد، از تاق برای پوشش فضاهای بزرگ استفاده کند؛ به‌گونه‌ای که ایوان با تاق بشکهای، به‌صورت یکی از ویژگی‌های معماری این دوره درآمد.

در آی خانم (افغانستان) یک محوطه اداری یا کاخی بسیار بزرگ و نیز چند خانه وسیع کاوش شده که همگی یونانی هستند. هسته اصلی این خانه‌ها را یک سالن بزرگ و ایوان ستون‌دار جلوی آن تشکیل می‌دهد که در یک سوی حیاط بزرگی ساخته

شده است. راهروهای متعددی این سالن و ایوان را در بر می‌گیرد و در عین حال ارتباط میان این بخش و محوطه‌های دیگر را که همچون نعل اسبی در سه جانب این بنا امکان‌پذیر می‌کند. کاخ بزرگ آی‌خانم در واقع مجموعه چند ساختمان مستقل از این دست است (برنارد ۱۹۷۶: ۲۵۲-۲۵۶، تصویر ۱؛ فرانکفورت ۱۹۷۷: ۲۶۸-۲۷۲، تصویر ۱-۴).

بررسی بناهای معروف به حرم و تالار تخت در تخت‌جمشید (اشمیت ۱۹۷۰: M و C ۲۱ ب) نشان می‌دهد که در واقع نقشه هسته اصلی خانه‌های آی‌خانم برگرفته از طرح‌های دوران پیشین است و همین نقشه است که با تفاوت‌هایی که گاهی فقط جنبه فنی دارد و نه اصولی، در خانه‌های اشرافی دوران اشکانی نیز به کار گرفته شده است. برای نمونه می‌توان از آثاری که در ری کشف و به دوران اشکانیان نسبت داده شده است، یاد کرد (روتر ۱۹۳۸: تصویر ۱۱۵). نقشه بخش کوچکی از این بنا که کاوش و بررسی شده، کاملاً شبیه به همان بخش در خانه‌های آی‌خانم است. بعدها خواهیم دید که از همین طرح در یک دسته از بناهای مذهبی نیز استفاده شده است. در این جا باید افزود که در بعضی جنبه‌ها بناهای آی‌خانم از هنر یونانی تقلید می‌کند، همچون حضور رواق ستون‌دار اطراف حیاط بزرگ کاخ (پریستیل)<sup>۱</sup> و یا شکل و تزیینات سرستون‌ها.

از بناهای مسکونی دوران سلوکی و اشکانی درون ایران شوربختانه چیز زیادی نمی‌دانیم. بقایای کاخی بزرگ از اواخر این دوران در قلعه یزدگرد (نزدیک سرپل ذهاب) کشف شده است (کیل ۱۹۸۰: ۵۱-۷۲)؛ اما کاوش این آثار، متأسفانه، پیش از آشکار شدن نقشه کامل ساختمان متوقف شد. بنابراین برای یافتن نمونه‌های بیشتری از معماری سترگ عصر اشکانی باز هم باید بیرون از مرزهای سیاسی ایران امروز به جستجو پرداخت. کاخ‌های نیپور، سلوکیه و آشور در عراق همگی به این دوره تعلق دارند. نقشه کلی این بناها نیز نمایشگر تداوم اصول معماری پیش از تسلط یونانیان است. شاید کاخ کوچک نیپور بهترین شاهد این پیشنهاد باشد. در این جا سازه به

---

1. Peristyle

دو بخش مستقل تقسیم شده و سالن اصلی هر بخش در یک سوی حیاط آن بخش ساخته شده است. یکی از این دو به زندگی رسمی صاحبخانه تعلق داشت و دیگری به زندگی خصوصی او. این دو بخش در واقع همان است که بعدها در ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه بیرونی و اندرون یا دولت‌خانه و حرم<sup>۱</sup> خوانده شد. به‌رغم تطبیق اصولی طرح کاخ نیپور با سنت‌های شرقی، تأثیر معماری یونانی نیز در این بنا مشهود است. رواق ستون‌دار پیرامون حیاط بزرگ‌تر سازه (پرستیل) از جمله این‌هاست. ویژگی‌های اصولی کاخ کوچک نیپور در کاخ‌های سلوکیه و آشور هم کم‌وبیش دیده می‌شود با این تفاوت که ادغام ایوان در این دو ساختمان آنها را بیش‌ازپیش ایرانی کرده است. طرح دو ایوانی حیاط‌های کاخ سلوکیه و طرح چهارایوانی حیاط بزرگ کاخ آشور همان است که تا به امروز در سازه‌های مدارس اسلامی و مساجد به کار می‌رود. در این جا و پیش از پرداختن به نیایشگاه‌های این دوره باید از آثار نسا و کنگاور نیز یاد کرد. دژ شاهی (نسای کهنه) در کنار شهر نسا (ترکمنستان) بدون تردید به آغاز دوران فرمانروایی اشکانیان تعلق دارد. سه بنای بزرگ مجموعه جنوبی این دژ را کاوشگران «نیایشگاه گرد»، «نیایشگاه برجی شکل»، و «تالار چهارگوش» (یا تالار بار) نامیده‌اند. این نامگذاری‌ها بیشتر بر فرضیات مبتنی است و شوربختانه کاربری هیچ‌یک از این ساختمان‌ها به درستی دانسته نیست و به همین خاطر باید با احتیاط از این مجموعه سخن گفت. درباره بنای مکشوف در کنگاور (ایران) نیز تردیدهای مشابهی وجود دارد. این ساختمان بزرگ را هم بیشتر پژوهشگران به دوران اشکانیان نسبت می‌دهند و آن را نیایشگاه آناهیتا می‌خوانند. در واقع نه آن تاریخ و نه این کاربرد، هیچ‌یک قطعی نیست (آذرنوش ۱۹۸۱: ۶۹-۹۴؛ کامبخش فرد ۱۳۷۰: ۱۰۷-۱۵۰).

نیایشگاه‌های عصر سلوکی و جانشینان یونانی آنها غالباً طبق یکی از سه طرح یونانی، بابلی (یا میانرودانی) و ایرانی برپا می‌شد. این طرح‌ها آشکارا ریشه در سه جریان فرهنگی متمایز داشت. نمونه نخستین گروه، نیایشگاه کوچکی در ایکارس

۱. در مصر این دو بخش را «سلام لیک» و «حرم لیک» خوانند و در هند مردانه و زنانه

است. این محل آبادی یونانی‌نشینی بود در جزیره فیلیکه (شمال خلیج فارس) که به احتمال در نیمه دوم قرن سوم پیش از میلاد زندگی تجاری پر جوش و خروشی داشته است. نیایشگاه ایکارس هم در نقشه و هم در تزیینات ساختمان (از جمله سرستون‌های ایونیک) به طور کلی یونانی است؛ گرچه ته‌ستوهای آن از نفوذ معماری هخامنشی نیز حکایت می‌کند (چپسون ۱۹۶۵: ۵۴۱-۵۴۴).

از جمله طرح‌هایی که به نظر می‌رسد در زمان سلوکیان با اقبال بسیار روبه‌رو شده باشد، طرح معروف به بابلی یا میانرودانی است. نیایشگاه‌ها بسیاری با این نقشه از شرق به غرب شاهنشاهی، از جمله در آی‌خانم (برنارد ۱۹۷۶: ۲۶۶-۲۷۳؛ دونوی ۱۹۸۷: ۲۹-۵۵) و مسجد سلیمان (گیرشمن ۱۹۴۶: ۲۸۲) ساخته شده بود.

نوع سوم نیایشگاه، یا طرح ایرانی، در واقع ادامه سنت‌های هخامنشی بود. ساختمان معروف به نیایشگاه فرتدار (فرمانروایان فارس در آغاز قرن سوم پیش از میلاد) نمونه سازه‌هایی است که با این نقشه ساخته شده است. هسته اصلی این ساختمان اتاق مربعی است با چهار ستون که از هر سو در میان راهروها یا اتاق‌های جانبی محصور است و تنها از یک جانب به ایوانی ستون‌دار باز می‌شود (اشمیت ۱۹۷۰: ۵۶، تصویر ۱۶). طرح اخیر، البته با تغییراتی، در دوره اشکانیان مورد توجه بسیار قرار گرفت. ساختمان معروف به آیدانه (در نزدیکی شوش) از این جمله است (دیولافوا ۱۸۹۳: ۴۱۰-۴۱۶). نیایشگاه‌های شهر (سوریه) و کوه خواجه (سیستان) گواه آن است که این طرح در اقصای غربی و شرقی امپراطوری نیز با اقبال روبه‌رو بوده است (کالج ۱۹۲۶: ۴۴). چنان که در گفتار مربوط به ساختمان‌های مسکونی آمد، این طرح بسیار شبیه است به نقشه تالار اصلی خانه‌های اشرافی دوران پیشین، از جمله خانه‌های آی‌خانم. در این جا باز هم باید از تالار چهارگوش نسا یاد کرد؛ زیرا گمان می‌رود که نقشه آن از طرح نیایشگاه‌های ایرانی بالا برگرفته شده باشد. باستان‌شناسان احتمال می‌دهند که پیکره‌های به دست آمده در این ساختمان نمایشگر نیاکان دودمان شاهان اشکانی بوده باشند. به همین خاطر گمان می‌رود که در این عصر بزرگداشت نیاکان دودمانی، همچون بخشی از باورهای دینی، جنبه رسمی داشته است و این ساختمان، ویژه آیینی از این دست بوده است. در این صورت می‌توان این

ساختمان را با نیایشگاه سرخ کتل (افغانستان) مقایسه کرد؛ به‌ویژه که نقشه این سازه اخیر نیز مشابه طرح نیایشگاه‌ها، ایرانی است (شلومبرگر ۱۹۸۳: ۹۶).

طرح دیگری که در این عصر پدید آمد و به‌احتمال زیاد با نیایشگاه‌های ایرانی مذکور در بالا خویشی داشت، نقشه سازه معروف به نیایشگاه بزرگ در هترا (عراق) است. در این نقشه اتاق چهارگوش محصور در راهروهای پیرامونی همچون آیدانه با سه ایوان تاق‌دار، به جای یک ایوان ستون‌دار، تلفیق شد. همچنین این سه ایوان گاهی به‌تنهایی (بدون اتاق چهارگوش پشت آن) و به‌صورت مستقل به کار می‌رفت. نمونه این سازه‌ها را نیز می‌توان در چند بنا از میان ساختمان‌های محوطه مرکزی هترا دید. کاوش‌های اخیر در محل دومین پایتخت اشکانیان در شهر معروف به صد دروازه (هکاتوم‌پیلوس یا شهر قومس در نزدیکی دامغان) به کشف سازه‌های تازه‌ای منجر شد که به‌احتمال کاربرد دینی داشته‌اند. هسته اصلی این بناها را محوطه‌ای چهارگوشه تشکیل می‌دهد، ولی زائده‌ای به‌صورت جرزی پهن که در بخش میانی هر ضلع ساخته شده، نقشه را به شکل خاج در آورده است (هانسمن ۱۹۷۴: ۸-۲۲). این نقشه نیز ریشه در سنت معماری ایران کهن، و به‌احتمال عصر ماد داشت. یکی از سازه‌های کاوش‌شده در نوشی‌جان (استروناخ ۱۹۷۳: ۱۳۳-۱۳۸) را می‌توان نیای راستین این طرح دانست. در این جا باید افزود که به‌رغم این تسلط عوامل ایرانی در طرح نیایشگاه‌ها، نقشه بابلی نیز همچنان از رونق برخوردار بود. برای نمونه، بسیاری از نیایشگاه‌های اشکانی دورا‌روپوس از این نقشه پیروی می‌کرد (دون‌وی ۱۹۸۷: ۲۹-۳۰). این را نیز نباید نادیده انگاشت که نقشه یک نیایشگاه بازگوی باورهای دینی محترم در آن نبود. مدارک به‌دست‌آمده، نشان می‌دهد که خدایان یونانی و ایرانی در بعضی نیایشگاه‌های طرح بابلی نیایش می‌شدند و به‌عکس خدایان غیرایرانی نیز در نیایشگاه‌های با طرح ایرانی پرستش نمی‌شدند. همچنین طرح‌های یادشده در بالا تنها نقشه‌های موجود برای ساختن نیایشگاه‌ها نبودند. برای نمونه در شمی (در کوه‌های بختیاری)، به همراه پیکره‌های به‌دست‌آمده از این محل، به‌احتمال نیایشگاهی وجود دارد که طرح آن به‌ظاهر با هیچ‌یک از طرح‌های بالا برابر نیست (شیپمان ۱۹۷۰: ۳۲).

## گچ‌بری

در شرق تزئینات ساختمان‌های یونانی از گل خام یا پخته بود. این سنت حتی در بناهای آغاز دوره اشکانیان از جمله نسا رعایت شده است. به‌رغم فقدان گچ‌بری در این دوران دانشمندان کاربرد گسترده هنر گچ‌بری در ایران و میانرودان را غالباً با حضور یونانیان در این سرزمین‌ها ارتباط داده‌اند. آن‌چه که پژوهشگران را به این داوری نادرست کشانیده است، در واقع به‌کاربردن عناصر تصویری یونانی در گچ‌بری اشکانی است. حتی در این باره هم باز باید محتاط بود؛ زیرا که شباهت میان الگوهای یونانی و بازماندگان‌شان در گچ‌بری اشکانی بسیار دور است. واقعیت این است که چندین سنت هنری متفاوت در آفرینش هنر گچ‌بری اشکانی دست داشته است. این پدیده هم، همچون دیگر جنبه‌های برجسته هنر ایران‌شهری در این عصر، نخست در میانرودان و در حدود سده یکم میلادی آشکار شد.

گچ‌بری‌های باقی‌مانده از روزگار اشکانیان را باید به دو گروه بزرگ تجسمی و تزئینی تقسیم کرد. دسته اخیر خود به گروه‌های کوچک‌تر از جمله عناصر هندسی و گیاهی، و یا تزئینات معماری متمایز می‌شود. عناصر تصویری هندسی و حتی گیاهی در واقع از عوامل بسیار ساده‌ای تشکیل می‌شود. این عوامل ساده به‌صورتی فزاینده و دگرگون گرد هم آمده و عوامل پیچیده‌تر را می‌آفرینند. این عناصر گاهی در آغاز آن‌قدر ساده هستند که می‌توان از آنها هم به نقش گیاهی و هم به نقش هندسی تعبیر کرد. برای نمونه می‌توان از برگ بیضی شکل یاد کرد که از تقاطع دو دایره فراهم می‌آید. چندین برگ از این دست گرد هم می‌آیند و گل‌های چهارپر و یا رزت شش‌پر را تشکیل می‌دهند. این طرح‌ها را می‌شد به‌گونه‌ای بی‌انتهای تکرار کرد و سطوحی به ابعاد گوناگون را آراست. با افزودن یک عامل ساده دیگر، برای نمونه یک پیچک، به این طرح، هنرمند ایران‌شهری طرح متفاوتی می‌آفرید که به‌نوبه خود در ترکیبات تازه به کار می‌رفت. روشن است که این روش به آفرینش نامحدود طرح‌های تزئینی می‌انجامید. برای نمونه یک طرح هندسی بسیار کهن، صلیب شکسته، تنها یا به‌صورت رشته‌ای پیوسته به کار می‌رفت. گاهی این طرح به‌صورت یک‌درمیان با یک یا چند عنصر تصویری دیگر آمیخته، به صورت عمودی، افقی، یا مایل سطوح

گسترده‌ای را می‌پوشانید. در گچبری این دوره از عناصر تصویری معماری نیز در تزیین ساختمان‌ها بسیار استفاده می‌شد. کاوش‌های شهر اشکانی آشور به‌روشنی توان و ابتکار هنرمند ایرانشهری را در آفرینش تزیینات پیچیده، متشکل از عوامل معماری، گیاهی و هندسی نشان می‌دهد. همچنین تا چندی پیش گمان می‌رفت که گچ‌بر دوره اشکانی به آفرینش عناصر تجسمی، از جمله پیکره انسانی، رغبتی نشان نمی‌داده است؛ اما کشف مجموعه بزرگ گچ‌بری‌های قلعه یزدگرد که از اواخر دوره اشکانی است، خلاف این را نشان می‌دهد (کیل ۱۹۸۰: ۱-۴۱).

### پیکرتراشی و نقش برجسته

پیش از این اشاره شد که آشنایی ایرانشهریان با هنر یونانی به‌احتمال به هنگام شاهنشاهی دودمان هخامنشی آغاز شده بود و تنها زائیده تسلط مقدونیان نبود؛ چرا که برخی آثار مکشوفه در تخت جمشید به زمانی پیش از خشیارشا برمی‌گردد. آشکار است که پیروزی‌های اسکندر و فرمانروایی دودمان سلوکی این نفوذ را تشدید کرد. در این دوره پیکره‌های یونانی و یونانی‌مآب هم به زندگی دینی و هم به زندگی غیردینی ایرانیان و دیگر مردمان امپراتوری سلوکی راه یافت. آثار و بقایای پراکنده پیکره‌هایی که به سبک یونانی پرداخته شده، در نقاط مختلف امپراتوری سلوکی کشف شده است. شوربختانه نمی‌توان یکایک این‌ها را برشمرد ولی یادآوری چند نمونه ضروری است.

بی‌گمان می‌توان سنگ شیر همدان را نخستین اثر رسمی هنر پیکرتراشی یونانی در ایران شمرد. این پیکره به‌احتمال به سال ۲۳۴ ق م به فرمان اسکندر مقدونی و به دنبال سنت‌های یونانی بر فراز گور هِفِستین<sup>۱</sup> دوست و هم‌رزم وی برپا شد. پس از هخامنشیان و اسکندر نیز همدان و نواحی اطراف آن اهمیت و مرکزیت خود را حفظ کرد. پیکره هرکول که به سال ۱۴۸ ق م بر صخره‌های بیستون کنده شد، شاهد این ادعاست. این پیکره خدای یونانی را در حالی که به هنگام استراحت بر یک آرنج تکیه داده و جامی به دست دارد، نشان می‌دهد. این تصویر بعدها حریم مذهب را ترک کرد

1. Hephaision

و تا قرن‌ها، حتی در دوران اسلامی، برای نشان دادن فرمانروایان به هنگام بزم به کار گرفته شد. نقش برجسته‌های بسیاری از جمله در تنگ‌سروک (ایران) و پالمیر گواه این کاربرد در دوره اشکانیان است؛ اما پیکره هرکول تنها شاهد حضور هنر و اندیشه‌های یونانی در ایران (و ایرانشهر) نیست. از نهاوند، که به گواه کتیبه‌ای مکشوف در آن جا بر بقایای شهر سلوکی لائودیسه برپا شده است، پیکره‌های مفرغی چندی به دست آمده که غالباً خدایان یونانی را نشان می‌دهد. همچنین از دینور، نه چندان دور از همدان، بیستون، نهاوند و نیز از شمی پیکره‌های دیگری از سنگ و مفرغ به دست آمده که همگی نمایشگر شیوه و اندیشه‌های یونانی است. در آن سوی مرزهای کنونی ایران، پیکره‌های یونانی در بسیاری دیگر از استان‌های ایرانشهر به‌ویژه در میانرودان کشف شده است.

آشکار است که در کنار کارهای یونانی‌مآب با مضامین یونانی، سنت‌های شرقی (ایرانی و آنیرانی) نیز ادامه یافت، هر چند که برتری سیاسی یونانیان این سنت‌ها را به عقب رانده بود. نقش برجسته منسوب به مهرداد دوم اشکانی (۸۷-۱۲۲ ق م) در بیستون و در نزدیکی پیکره هرکول از جهت مضمون و محتوی، و تا آن جا که از روی بقایای آسیب‌دیده می‌توان داوری کرد، از دیدگاه روش کار، از سنت‌های هخامنشی پیروی می‌کند (گیرشمن ۱۹۶۲: ۵۲). به‌رغم این که کتیبه کوتاه این نقش برجسته به زبان یونانی است، به‌واقع می‌توان آن را از بسیاری جنبه‌ها با نقش برجسته داریوش بزرگ در همان محل مقایسه کرد.

در این زمان هنر پیکرتراشی اشکانی، به معنی درست این واژه، هنوز زاده نشده بود. این هنر که از این تاریخ به بعد ریشه می‌گیرد و به تدریج به هنر برتر بخش بزرگی از خاورمیانه، از سوریه تا افغانستان، تبدیل می‌شود، در آغاز همان تمایلات مشهود در دیگر آثار هنری را نشان می‌دهد و با گذشت زمان معیارها و اندیشه‌های یونانی را به سود معیارها و اندیشه‌های ایرانشهری ترک می‌گوید. این هنر سرانجام برومند شده، به هنری بدل می‌شود که می‌توان از آن به هنر ایرانی نو تعبیر کرد؛ چرا که این هنر به همان اندازه از هنر شرق کهن، از جمله هنر هخامنشی، بریده که از هنر یونانی.

نیم‌رخ، طرح مسلط هنر نقش برجسته شرق کهن بود؛ اما تصویر تمام‌رخ و از



روبه‌رو نیز گهگاه به کار می‌رفت، همچون نقش صورت شیر در پای پلکان آپادانا در تخت جمشید. در هنر یونانی، به عکس، هنرمند از آزادی کامل در گزینش دیدگاه‌ها برخوردار بود و می‌توانست موضوع را از گوشه‌های گوناگون نشان دهد. البته این آزادی گه‌گاه به نمایش موضوع نقش برجسته یا پیکره از روبه‌رو منجر می‌شد و به تقابل می‌انجامید. به خلاف این دو جهت کلی، یعنی تسلط قانون نیم‌رخ در شرق کهن و آزادی در هنر یونانی، اصل مسلط در هنر پیکرتراشی و نقش برجسته اشکانی، تقابل، یعنی نمایش موضوع از روبه‌رو، بود.

به نظر می‌رسد که اصل تقابل نیز، همچون کاربرد ایوان تاق‌دار و گچ‌بری در تزیین ساختمان‌ها، در میان‌رودان، یعنی مرکز امپراتوری اشکانی تدوین یافته باشد؛ زیرا بیشترین و بهترین نمونه کاربرد تقابل در پیکرتراشی و نقش برجسته از این استان امپراتوری و استان‌های پیرامون آن به دست آمده است. تسلط تقابل در هنر اشکانی آن‌چنان قطعی است که از حدود قرن یکم میلادی به بعد، در هترا، دورا و اروپوس و پالمیر به حذف تقریباً کامل تصاویر نیم‌رخ و سه‌ربع‌رخ می‌انجامد (شلومبرگر ۱۹۸۳: ۱۰۵۱)؛ اما کاربرد تقابل در هنر از غرب به شرق امپراتوری اشکانیان کاهش می‌یابد. این نیز دلیل دیگری است بر رهبری میان‌رودان در تکامل هنر ایرانی نو.

افزون بر اصل تقابل، هنر اشکانی عامل نفوذ چند تصویر تازه دیگر در هنر نقش برجسته ایرانی شد که همچون تصویر هرکول لمیده بر آرنج (مذکور در بالا) قرن‌ها در هنر ایران و خاورمیانه دوام یافت. این‌ها عبارت‌اند از تصویر فرمانروا یا مرد رزمنده دیگری که اسب می‌تازد، مردی که (غالباً در برابر آتش‌دان) به نیایش ایستاده و پیاله‌ای در یک دست دارد، و سرانجام تصویر خدمتکار دست‌به‌سینه، نیز یکی از تصاویر معمول در شرق باستانی، یعنی تصویر مردی که به نشان نیایش یا خضوع دست راست خمیده از آرنج خود را برافراشته (همچون تصویر شاهان هخامنشی در برابر آتش‌دان)، با رعایت روش پوشاک دوران اشکانی، همواره هم برای نمایش زنان هم برای نشان دادن مردان به کار گرفته شده است.

در این جا باید از یکی از شاهکارهای هنر اشکانی، یعنی پیکره بزرگ مفرغی شمی یاد کرد. گروهی از پژوهشگران آن را از آثار هنر یونانی قلمداد کرده‌اند و به قرن دوم

پیش از میلاد نسبت داده‌اند (گیرشمن ۱۹۶۲: ۸۹). با این حال، بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این پیکره نیز به این دسته آخر، یعنی مرد یا زن در حال نیایش و با دست افراشته، تعلق داشته و به اغلب احتمال از سده یکم میلادی (گودار ۱۹۶۲: ۱۷۰) یا، همچون آثار هترا، از قرن دوم میلادی است (پرادا ۱۹۶۲: ۱۸۹-۱۹۰).

در بالا به چند نقطه و منطقه باستانی که محل تمرکز پیکره‌ها و نقش برجسته‌های دوران سلوکی و اشکانی است، از جمله منطقه همدان - بیستون و دره شمی اشاره شد. جاهای دیگری که در درون ایران قرار دارند و شمار زیادی از پیکره‌های اشکانی از آن جای‌ها به دست آمده و یا محل‌هایی که نقش برجسته‌ها بر سنگ‌های آن کنده شده‌اند عبارتند از مسجد سلیمان، بردنشانده، شوش، خونگ نوروزی، خونگ اژدر، بید زرد، خونگ یارعلیوند، خونگ کمالوند، شیمبار، و تنگ سروک. محل تمرکز این آثار در میانرودان و سوریه عبارت‌اند از هترا و دورا اوروپوس. در شرق ایران پیکره‌هایی به سبک مشابه سبک آثار اشکانی از خالچیان (تاجیکستان) و سرخ گتل (افغانستان) به دست آمده است. این هنر، از جانب غرب نیز به بیرون از مرزهای ایران‌شهر و به میان سلسله‌های کوچک محلی (غالباً ایرانی و نیمه ایرانی) رخنه کرده بود، شاهد آن نیز آثار مهمی چون بنای یادبود آنتیوخوس یکم گماژن (سده نخست پیش از میلاد) در نمرود داغ (ترکیه) و آثار ارزنده مکشوف از شهر باستانی پالمیر (سوریه) است.

کوتاه باید گفت که از دیدگاه فنی آثار پیکرتراشی دوران اشکانی، به‌ویژه آن دسته از آثار که از درون ایران کشف شده است (همچون غالب آثار مسجد سلیمان و بردنشانده)، این گمان را پدید می‌آورد که در این دوره هنر واپس‌گراییده است. با گذشت زمان و دوری تدریجی از سبک یونانی طبیعت‌گرایی جای خود را به سبکی واگذار کرد که در آن طرح‌های سطحی اهمیت بسیار داشت. اشکال کم‌ژرفا و بدون زاویه جایگزین اشکال ژرف با سایه روشن‌های عمیق و مشخص شد. معذالک مطالعه بی‌طرفانه یادگارهای این دوره به‌روشنی عوامل مثبت بسیاری را آشکار می‌سازد. از این جمله معرفی تصاویر تازه‌ای است که سده‌های بسیار در هنر پیکرتراشی، نقش برجسته، نقاشی و هنرهای دیگر ایرانی پایدار ماند. همچنین هنرمند عهد اشکانی در ترکیب تابلو نیز به موفقیت‌های بزرگی دست یافت. صحنه جنگ سواران، چون

نقش برجسته گودرز در بیستون، الگویی بود که قرن‌ها تکرار شد.

## نقاشی

در دوراُروپوس چند سپر چوبی کشف شده که در مراسم تشریفاتی به کار می‌رفته است. روی این سرها صحنه‌های گوناگون، از جمله اساطیر یونانی نقش شده‌اند (پرکینز ۱۹۷۳: ۲۲). این سپرها و آثار معدود دیگری از این دست نشان می‌دهد که در دوران اشکانیان به احتمال تابلوهای قابل حمل وجود داشته و کاربرد هنر نقاشی به تزیین دیوار ساختمان‌ها محدود نبوده است. اما از این تابلوهای احتمالی به دلایل گوناگون چیزی به جای‌نمانده است یا این که هنوز کشف نشده‌اند. بنابراین برای گفتگو دربارهٔ هنر نقاشی دوران اشکانیان باید به معدودی دیوارنگاره‌های مکشوف در کاوش‌های باستان‌شناسی بسنده کرد. شوربختانه این دیوارنگاره‌ها همگی آسیب دیده و در شرایط بدی هستند. با وجود این و به‌رغم کمبود نسبی آثار مکشوف، به‌نظر می‌رسد که در دوران اشکانیان نقاشی از اهمیت بسیاری برخوردار بوده باشد. همچنین این احتمال وجود دارد که الگوی اصلی برخی صحنه‌های پیچیدهٔ نقش برجسته‌ها را، نقاشی فراهم کرده باشد (هرتسفلد ۱۹۴۱: ۲۹۱، ۳۰۸). صحنهٔ جنگ سواران، از جمله نقش برجستهٔ گودرز در بیستون، از این گونه است. افزون بر این، نقاشی، حتی به صورت دیوارنگاره، با بهایی پایین‌تر از نقش برجسته و مجسمه و با آسانی بیشتر فراهم می‌آید. این‌ها از مزایایی است که به کاربرد گستردهٔ نقاشی در ساختمان‌ها می‌انجامد. بنابر آن‌چه گذشت، دیوارنگاره اثری بسیار شکننده و آسیب‌پذیر است و تنها به هنگام مصونیت کامل از عوامل جوی پایدار می‌ماند. این شرایط به‌صورتی محدود در چند محل باستانی از جمله کوه خواجه (سیستان) و در بخشی از شهر دوراُروپوس وجود داشته و به همین خاطر است که مهم‌ترین مجموعه‌های دیوارنگاره‌های زمان اشکانیان از این دو جا به‌دست آمده است.

شوربختانه مشکلاتی چند، از اعتبار آثار کوه خواجه در بحث نقاشی اشکانی می‌کاهد. یکی از این‌ها مسألهٔ تاریخ پیشنهادی برای این آثار است. این نقاشی‌ها هم به قرن یکم (هرتسفلد ۱۹۴۱: ۲۹۲-۲۹۴) و هم به سده‌های دوم (کالج ۱۹۷۷:

(۱۱۹) و سوم میلادی (شلومبرگر ۱۹۷۰: ۲۴، ۵۹) نسبت داده شده‌اند. مشکل دیگر این است که به‌سختی می‌توان تصاویر منتشر شده از این آثار را نمودار راستین نقاشی‌ها به هنگام کشف دانست. این تصاویر در واقع رونوشت‌هایی هستند که گاهی بیشتر از حد لازم، و به‌احتمال طبق سلیقه کاشف، بازسازی شده‌اند.

بررسی آثار کوه خواجه نمایشگر کاربرد عناصر تصویری هنر یونانی است. جدول‌بندی قاب‌مانند سقف از این دست است. نقش درون بعضی از این قاب‌ها نیز از اساطیر یونانی گرفته شده است، برای نمونه نقش مرد بال‌داری که اسب می‌تازد، به‌احتمال نشانگر اروس خدای یونانی است. در یک دیوارنگاره دیگر کوه خواجه فرمانروا و همسرش نقش شده‌اند. به‌خلاف تصاویر شاه در هنر هخامنشی، در این‌جا شاه و ملکه رفتاری به دور از تشریفات و بسیار راحت دارند. باستان‌شناسان این رفتار به دور از تشریفات و خشکی را نیز ملهم از اندیشه‌های یونانی می‌شمارند. به‌رغم حضور این نشانه‌های هنر و فرهنگ یونانی آثار کوه خواجه را باید آمیزه‌ای از هنرهای یونانی و ایرانی، و حتی هنر شرق کهن شمرد. در واقع نفوذ هنر یونانی بیشتر محدود می‌شود به چند تصویر و نه به روح و فن کار. فقدان سایه روشن‌های ژرف و در نتیجه بی‌اعتنایی به حجم درست اشکال، کشیدن طرح اولیه با خطوط پهن از جمله پدیده‌هایی است که به‌روشنی تداوم هنر شرق را نشان می‌دهد؛ اما آنچه که نقاشی‌های کوه خواجه را از آثار دوراُروپوس متمایز می‌سازد غیبت تقابل در دیوارنگاره‌های کوه خواجه است. در این محل تصاویر نیم‌رخ یا سه‌ربع‌رخ هستند؛ درحالی‌که در نقاشی‌های دوراُروپوس، تقابل، این ویژگی هنر اشکانی، جا افتاده و همه‌جا خود را نشان می‌دهد. بنابراین می‌توان نقاشی‌های دوراُروپوس را نماینده راستین هنر نقاشی دوران اشکانیان دانست. افزون بر این، به برکت وجود چند کتیبه، تاریخ‌برگزاری نسبتاً دقیق این آثار امکان‌پذیر شده است. نقاشی‌های دوراُروپوس بیشتر از بناهای مذهبی به‌دست آمده‌اند؛ اما چند خانه اشرافی و دو تا از گرمابه‌های شهر نیز دارای نقاشی‌های متنوعی بوده‌اند. نیایشگاه‌های غیرمسیحی و یهودی شهر نیایشگران را در حال عبادت در برابر خدایان نشان می‌دهند. گاهی نیز نیایشگران تنها در کنار روحانیونی که به اجرای مراسم دینی مشغولند، تصویر شده‌اند. یکی از

قدیم‌ترین دیوارنگاره‌های دوراُروپوس صحنهٔ نیایش خانوادهٔ گُنن در نیایشگاه پل است. نخستین کتیبهٔ این نیایشگاه از سال ۵۰-۵۱م است. بنابراین تصویر بالا نیز به احتمال بسیار به تاریخی در همین حدود تعلق دارد. در مهرآبهٔ دوراُروپوس نیز صحنه‌هایی از زندگی ایزد مهر نقاشی شده است؛ اما بخش بزرگی از دیوارنگاره‌های دورا از کنیسهٔ این شهر به دست آمده و صحنه‌هایی از زندگی و تاریخ قوم یهود را نشان می‌دهد. تصاویر کنیسهٔ دورا به کمی پس از سال‌های ۲۴۴-۲۴۵م و بنابراین به آغاز دوران ساسانیان، تعلق دارد ولی روند هنر اشکانی را ادامه می‌دهد.

آشکار است که در دورا هنر یونانی ناشناخته نبوده اما در هیچ‌یک از دیوارنگاره‌های این شهر اساطیر یونانی، یعنی موضوعی که این همهٔ هنرمندان رومی همزمان را به خود مشغول داشته بود، ارایه نشده است. غیر از تقابل که در بالا از آن یاد شد، ویژگی‌های دیگر نقاشی‌های دوراُروپوس نیز همگی بازگوکنندهٔ ویژگی‌های هنر اشکانی و شرق کهن است. ترکیب گروهی، به مفهوم نشان دادن انبوهی از مردم در یک فضا ناشناخته بود، برای نمونه شرکت‌کنندگان در یک صحنه همگی در کنار هم صف کشیده‌اند و از یکدیگر به یک اندازه فاصله دارند. شاید یکی از بزرگ‌ترین ویژگی‌های نقاشی‌های دورا عدم تحول آنها باشد. ویژگی مذکور در بالا به همان اندازه در نقاشی‌های قرن یکم میلادی قابل تشخیص است که در دیوارنگاره‌های قرن سوم. افزون بر جاهایی که در بالا از آنها یاد شد، دیوارنگاره‌های دوران اشکانیان از نقاط دیگری از جمله گُی - کریلگان قلعه، تُپراک قلعه، خالچیان، نسا (همگی در آسیای مرکزی)، آی‌خانم، شوش، بابل (عراق)، سلوکیه، هترا و پالمیر نیز به دست آمده‌اند.

### نتیجه‌گیری

در این گفتگو بسیاری جنبه‌ها ناگفته ماند. نه از تکوک‌های عاج<sup>۱</sup> نسا سخن رفت و نه از سفال‌سازی (هائرینک ۱۹۸۳)؛ جنبه‌های دیگر نیز به همین گونه است. کوتاهی

۱. تکوک «گاو یا سگ سفالین یا زرین یا از هر چیز دیگر که بدان شراب خورند» (اسدی طوسی، لغت فرس). در زبان‌های اروپایی تکوک را ریثن (Rhyton) خوانند.

مقاله حاضر فرصت نمی‌دهد؛ اما همین مختصر کافی است تا دریابیم که به خلاف باور بسیاری از پژوهندگان هنر ایران‌شهر در دوره اشکانیان، به‌ویژه پس از سده یکم میلادی، یعنی زمان‌هایی از بندهای یونانی‌گرایی، هنری مستقل، آفریننده، و بسیار پرجنب و جوش بود.

در معماری، کاربرد نقشه‌های اصیل که دست‌آورد تطبیق ویژگی‌های زندگی بومی و شرایط اقلیمی بود، ادامه یافت. افزون بر این استاد معمار دوره اشکانی با استفاده از تاق برای پوشش فضاها گسترده، گام مؤثر دیگری در راه این هماهنگی برداشت. در سرزمینی خشک و بدون چوب، این جهش فنی به استاد ایرانی فرصت داد تا در طرح ساختمان‌ها جسارت بیشتری نشان دهد، درختی که در دوره ساسانیان کاملاً به بار نشست.

در همین هنگام هنرمند ایران‌شهری نیز با استاد معمار هم‌نوا شد. به‌کار بردن گچ‌بری برای آراستن ساختمان‌ها نشانه دیگری از این جنبش است. در پیکرتراشی و نقاشی نیز ویژگی‌های نوینی جلوه‌گر شد. تقابل جای نیم‌رخ، یعنی عامل مسلط هنر شرق کهن، را گرفت و به صورت اصل هنری مسلط درآمد.

هنر ایران‌شهر در دوره اشکانیان بخشی از تعالیم یونانی و شرق کهن را جذب و برخی دیگر را رد کرد ولی از هر دو متمایز شد. به این خاطر و بی‌گمان می‌بایست از هنر اشکانی به‌عنوان هنر ایرانی نو نام برد. هنر ایرانی نو هنری نیرومند بود که ریشه در فرهنگ ملی مردم داشت و به همین خاطر بود که هنر رومی، به‌رغم حضور گسترده در مرزهای غربی و شرقی (از طریق هنر کوشانی) امپراتوری، از نفوذ در هنر ایران‌شهری ناتوان ماند. به عکس، این هنر ایرانی نو بود که بخش‌های شرقی امپراتوری روم را متأثر ساخت. تسلط مطلق هنر اشکانی در پالمیر، این مرکز مهم شرق امپراتوری روم، شاهد بی‌چون و چرای این گفتار است.

## کتابشناسی:

کامبخش فرد، سیف‌الله ۱۳۷۰، «کنگاور» در م. ی. کیانی، شهرهای ایران، تهران، جهاد دانشگاهی،

صص ۱۰۷-۱۵۰.

هوف، دیتريش (Huff, Dietrich)، ۱۳۵۴، «An Archaeological Survey in the Area of

Firûzâbâd, Fârs, in 1972»، گزارش‌های سومین مجمع سالانه کاوش‌ها و پژوهش‌های باستان‌شناسی

در ایران، موزه ایران باستان، تهران - ایران، یازدهم تا شانزدهم آبان ماه ۱۳۵۳، تهران: مرکز

باستان‌شناسی ایران، صص ۱۵۵-۱۷۹.

Abgarian, M. T. A. and D. Sellwood, 1971, «A Hoard of Early Parthian Drachms»,

*Numismatic Chronicle* 7<sup>th</sup> Series XI .

Azarnoush, Massoud, 1981, «Excavations at Kangavar», *Archaeologische Mitteilungen*

*aus Iran* N. F. 14, pp. 69-94.

Azarnoush, Massoud , 1994, «Stucco, III. History and User, 1. Ancient World», in

*Dictionary of Art*, London; Macmillan.

Bernard, Paul, 1976, «Les Traditions orientales dans l'architecture Gréco-Bactrienne»,

*Journal Asiatique* 264, pp. 245-275.

Bernard, Paul, 1980, «Campagne de fouilles 1978 à Ai khanoum (Afghanistan)», in

*Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* pp. 435-459.

Bernard, Paul, 1991, «Les rhytons de Nisa: à quoi, à qui ont-ils servi?», in Idem et F.

Grenet eds. *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique; Sources Ecrites et Documents*

*Archéologiques*, Paris; Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 31-38.

Chuvin, Pierre, 1991, «Fêtes grecques sur les rhytons de Nisa», in P. Bernard et F. Grenet

- eds. *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique; Sources écrites et Documenta Archéologiques*, Paris; Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 23-30.
- Colledge, Malcolm A. R., 1977, *Parthian Art*, London; Elek, pp. 21-79.
- Cumont, Franz, 1926, *Fouilles de Dura-Europos*, Paris; Geuthner.
- Debevoise, Neilson C., 1941, «The Origin of Decorative Stucco», *American Journal of Archaeology* XLV, pp. 45-61.
- Dieulafoy, Marcel, 1983, «Ayadana de Suse», in *L'Acropole de Suse d'Après les Fouilles Exécutées en 1884, 1885-1886*, Paris; Musée du Louvre, pp. 410-419.
- Downey, Susan, B., 1987, «Regional Variation in Parthian Religious Architecture», *Mesopotamia* XXII, pp. 29-55.
- Francfort, Henri-Paul, 1977, «Le Plan des maisons Gréco-Bactriennes et le problème des structures de "type mégaron" en Asie Centrale et Iran», in *Le Plateau Iranien et l'Asie Centrale des Origines à la Conquête Islamique*, Paris; Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 267-280.
- Frye, Richard N., 1962, *The Heritage of Persia*, London; Weidenfeld and Nicolson, pp. 129-204.
- Ghirshman, Roman, 1946, *Bégram; Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans*, Mémoires de la Délégation Archéologique française en Afghanistan XII, Le Caire; Institut Français.
- Ghirshman, Roman, 1962, *Iran; Parthes et Sassanides*, Paris; Callimard, pp. 1-118.
- Ghirshman, Roman, 1976, *Terrasses Sacrées de Bard-è Nechandeh et de Masjid-i-Solaiman*, Mémoires de la Délégation archéologique en Iran XLV, 2 vols., Leiden; Brill.
- Godard, 1962, André *L'Art de l'Iran*, Paris; Arthaud, pp. 153-189.
- Göbl, Robert, 1978, *Antike Numismatik*, München, Battenberg, 2 vols., vol. I, pp. 93-96.
- Göbl, Robert, 1984, *System und Chronologie der Münzprägung des Kusânreiches*, Wien; Österreichische Akademie der Wissenschaften.



Haerinck, 1983, *Ernie La Céramique en Iran pendant la Période Parthe*, Gent; *Iranica Antiqua*.

Hansman, J, Stronach, D., 1974, «Excavations at Shahr-i Qûmis, 1971», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1, pp. 8-19.

Herrmann, 1977, Georgina *The Iranian Revival*, Oxford; Elsevier, pp. 10-72.

Herzfeld, E., 1941, *Iran in the Ancient East*, London, Oxford University Press, pp. 275-189.

Hill, George F., 1922, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia, and Persia*, London; British Museum, 1922.

Hopkins, Clark ed., 1972, *Topography and Architecture of Seleucia on the Tigris*, Ann Arbor; The University of Michigan.

Jeppesen, Kristian, 1965, «A Hellenistic Fortress on the Island of Ikaros (Failaka) in the Persian Gulf», in *Huitieme Congrès International d'Archéologie Classique (1963)*, *Le Rayonnement des Civilisations Greque et Romaine sur les Cultures périphérique*, Paris; de Docard, pp. 541-544.

Keall, Edward J. 1980, «Qal'eh-i Yazdigird: Its Architectural Decorations», *Iran XVIII*, pp. 1-41.

Keall, Edward J., 1981, «Qal'eh-i Yazdigird, An Overview of the Monumental Architecture», *Iran XX*, pp. 51-72.

Koldewey, Robert, 1914, *The Excavations at Babylon*, A. G. Johns trans., London; Macmillan, pp. 300-307.

Le Rider, Georges, 1960, «Monnaies à légende grecque et monnaies des rois d'Elymaide», in *Mémoires de la Mission archéologique en Iran* vol. XXXVII, Paris; Geuthner, pp. 3-37.

Le Rider, Georges, 1965, *Suse sous les Séleucides et les Parthes; Les troub vailles monétaires et l'histoire de la ville*, *Mémoires de la mission archéologique en Iran* vol. XXXVIII, Paris; Geuthner.

- Le Rider, Georges, 1959, «Monnaies de Characène», *Syria* XXXVI, pp. 229-253.
- Lukonin, Vladimir G., 1967, *Iran II, des Séleucides aux Sassanides*, Aellig et Marcadé trans., Paris; Nagel, pp. 15-84.
- Masson, M. E. and G. A., 1982, Pugacenkova *The Parthian Rhytons of Nisa* (Firenze; Casa Editrice le Lettere).
- Mitchiner, Micherel, 1976, *Indo-Creek and Indo-Scythian Coinage*, vol. 7. The Indo-Parthians, London; Hawkins.
- Newell, Edward T., 1938, *The Coinage of the Eastern Seleucid Mints*, New York; American Numismatic Society..
- Newell, Edward T , «The Coinage of the Parthians», in A. U. Pope ed. *A Survey of Persian Art* 6 vols., Oxford; Oxford University Press, vol. I, pp. 475-492.
- Nylander, Carl, 1970, *Ionians in Pasargadae; Studies in old Persian Architecture*, BOREAS, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations, I.
- Perkins, Ann, 1973, *The Art of Dura-Europos*, Oxford; Clarendon.
- Porada, Edith, 1962, *Alt-Iran; die Kunst in vorislamischer Zeit*, Baden-Baden; Holle, pp. 179-190.
- Reuther, Oscar, 1938, «Parthian Architecture; A. History», in A. U. Pope ed. *A Survey of Persian Art* 6 vols., London; Oxford University Press, pp. 411-444.
- Rostovtzeff, Michael I., 1935, «Dura and the Problem of Parthian Art», *Yale Classical Studies* V, pp. 157-304.
- Schippmann, Klaus, 1971, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin; de Gruyter.
- Schlumberger, Daniel, 1970, *L'Orient Hellénisé; L'Art grec et ses Héritiers dans l'Asie non-Méditerranéenne*, Paris, Alban Michel.
- Schlumberger, Daniel, 1968-1983, «Parthian Art» E. Yarshater ed. *The Cambridge History of Iran*, 6 vols., Cambridge; Cambridge University Press, 3 (II), pp. 1027-1055.
- Schlumberger, Daniel et al., 1983, *Srukh Kotal en Bactrienne* 2 vols., Mémoires de la

Délégation archéologique française en Afghanistan XXV, Paris; Boccard.

Schmidt, Erich F., 1953-1970, *Persepolis* 3 vols, The University of Chicago Oriental Institute Publications LXVIII-LXX, Chicago; University of Chicago Press.

Sellwood, David, 1971, *An Introduction to the Coinage of Parthia*, London; Spink.

Stein, Aurel M., 1936, «An Archaeological Tour in the Ancient Persies», *Iraq* III, pp. 110-225.

Stronach, David 1973, «Tepe Nûsh-i Jân, 1970: Second Interim Report», *Iran* XI, pp. 129-140.

Von Petrouviz, Alexander, 1968, *Arsaciden-Münzen*, Graz; Akademische Druck.

Waterman, Leroy, 1931, *Preliminary Report upon the Excavations at Tel Umar, Iraq*, Ann Arbor; University of Michigan Press.

Wetzel, Friedrich et al., 1957, *Des Babylon der Spätzeit*, Berlin; Gebr. Mann.

Wheeler, Mortimer, 1968, *Flames over Persepolis; Turning-Point in History*, London; Weidenfeld.

Wolski, Józef, 1991, «L'Epoque parthe entre l'hellénisme et l'iranisme», in P. Bernard et F. Grenet eds. *Histoire et Cultes de l'Asie Centrale préislamique; Sources écrites et documents archéologiques*, Paris; Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 23-30.

Wroth, Warwick, 1903, *Catalogue of the Coins of Parthia*, London; Oxford University Press.

# هنر و معماری اشکانی

محمود موسوی

## مقدمه

اشکانیان را دودمانی از یاد رفته و تاریخشان را تاریخی فراموش شده گفته‌اند (فرای ۱۳۷۳: ۲۸۷؛ هترینک ۱۳۷۴: مقدمه کتاب). آنان با این که یک دوره طولانی (از ۲۴۷ ق م تا ۲۲۷ م) بر ایران فرمانروایی کردند<sup>۱</sup>، اما ردپای کمی از آنها باقی مانده و در نتیجه آگاهی ما از دوره آنان بسیار کم‌تر از اسلافشان یعنی هخامنشیان و جانشینانشان یعنی ساسانیان است.

شاهنشاهی ایرانی تبار گسترده‌ای که از فرات تا هندوکش و دره سند را در قلمرو خود داشت و بسان دژی استوار در برابر دشمن نیرومندی چون روم پایداری کرد و

---

۱. به دلیل کمبود منابع درباره آغاز سلسله پارت اختلاف نظر وجود دارد؛ دیوید سلوود براساس بررسی‌های سکه‌شناسی خیزش پارتی‌ها را ۲۳۸ ق م تخمین می‌زند؛ نک: یارشاطر ۱۳۷۳: ۳۸۱/۳. ویلادیمیر لوکونین نیز تاریخ فوق را تأیید کرده است؛ نک: (لوکونین ۱۹۶۷: فهرست گاه‌نگاری)؛ ولی بیشتر تاریخ‌نگاران و صاحب‌نظران بر روی تاریخ ۲۴۷ ق م (که دو برادر از قوم «پرنی» در شمال شرق ایران، در برابر آندراگوراس شهربان سلوکی شوریدند، توافق نظر دارند.

سردار مقتدری چون کراسوس را در پیچ حران به زانو درآورد، چنان دستخوش بی‌مهری روزگار و بغض جانشینان خود شد که به گفته فردوسی در شاهنامه به جز نام از آنان دگر چیزی برجای نماند!

چو کوتاه شد شاخ و هم بیخشان  
نگوید جهان‌دیده تاریخشان  
وز ایشان به جز نام نشنیده‌ام  
نه در نامه خسروان دیده‌ام  
فردوسی دوره اشکانی را ملوک الطوائف یاد کرده است<sup>۱</sup> که با گفته حمزه اصفهانی در کتاب معروف سنی ملوک الارض والانبیاء (۱۳۵۴: ۱۷) مطابقت دارد: در سراسر روزگار اشکانیان که ملوک الطوائف نامیده می‌شدند، لذا ایرانیان نامی در میان نبود و کسی اندیشه دانش یا اندوختن حکمت را نداشت.

شماری از پژوهشگران معاصر نیز با آن چه که در بیشتر متون زبان پهلوی و یا منابع اسلامی در مخالفت با اشکانیان گفته شده است، هم‌رأی و هم‌اندیشه شده‌اند. زرین کوب (۱۳۶۴: ۳۱۸) می‌نویسد: اشکانیان به علت سابقه بدویت فرهنگ تازه‌ای همراه طوایف خویش، عشایر پرنی به عرصه تاریخ نیاوردند.

تاریخ‌نگاران نیز آنان را «یونانیان منحط، دوست‌داران یونان که دورانشان برای ایران عصر تاریکی به همراه آورد» قلمداد کرده‌اند (فرای ۱۳۷۳: ۲۸۷).

به نظر می‌رسد که این موضع‌گیری‌های سخت و منفی درباره این سلسله در درجه نخست به دلیل اقدامات ساسانیان در واژگون نشان دادن کارهای پیشینیان خود و نابودی آثار و یادگارهای آنان بوده است؛ چنان که طبری (۱۳۵۲) گفته است: هنگامی که اردشیر و شاهپور اول شاه شدند، در اجرای سوگند نیای خود ساسان پسر دارا، ریشه اشکانیان را برکنند. ساسان سوگند یاد کرده بود که چون به اقتدار رسد از اشکانیان کسی را زنده نگذارد.

شدیدترین حمله به اشکانیان که به احتمال نظر رایج عصر ساسانی است، در نامه

دلیر و سبکسار و سرکش بدند

ملوک الطوائف همی خواندند

۲. بزرگان که از تخم آرش بدند

چو بر تختشان شاد بنشانند

تنسر آمده است که بنا به باور مجتبی مینوی (۱۳۱۱: مقدمه) متنی است باقی مانده از زمان خسرو اول انوشیروان و چنین آمده است (همانجا: ۴۳-۴۴، بند ۱۷): در روزگار اشکانیان جهان پر از دیوان و جانوران در زی آدمیان بود. فرهنگ و آموزش وجود نداشت و چیزی مگر تباهی سر بر نیاورد. شهرها به بیابان بدل شدند و کشاورزی تباه گشت.

بی شک دیدگاهی چنین منفی بازتاب و نتیجه ستمی بود که ساسانیان در حق پارتیان روا داشتند؛ به عبارتی در نوشتن تاریخ آنان کوتاهی کردند و حقایق را واژگون جلوه دادند (بیانی: ۳ مقدمه). خاندان ساسانی با شدت و خشونت بسیار، دست اندرکار این ریشه کنی شدند و به تخریب همه آثار مادی و معنوی دستگاه پیشین پرداختند (یارشاطر ۱۳۷۳: ۵۸۳/۳-۵۸۴). از طرفی تاریخ نگاران یونانی - رومی به دلیل دشمنی و غرض ورزی در ثبت و ضبط وقایع کامل این دوره رسم امانت داری فرو گذاشتند و در تخفیف و تحقیر اشکانیان کوشیدند. بیوار (یارشاطر ۱۳۷۳: ۱۲۳/۳) می نویسد: لحن نوشته های این تاریخ نگاران طبیعتاً آمیخته با دشمنی است و نیز به دلیل عدم شناخت باطنی آنان از پارت و جامعه آن است. اگر کاوش های انجام شده در شهرها و محوطه های پارتی در یک سده و نیم اخیر نبود و پرده از چهره بسیاری نادانسته ها برنمی داشت یا اگر داده های سکه شناسی که فهرست درست اسامی شاهان این سلسله براساس آنها تنظیم و ترتیب یافته است، نبود، آگاهی ما درباره اشکانیان (یعنی چهار سده و اندی تاریخ ایران)، منحصر می شد به منابع معاند تاریخ نگاران لاتین - رومی و ارمنی و نیز روایات سراسر انکار و افسانه گون متون پهلوی و به تبع آنها نوشته های تاریخ نگاران اسلامی.

## هنر و معماری

به همان نسبت که ما از تاریخ سیاسی و احوال شاهان اشکانی آگاهی کمی داریم، درباره آثار (هنر و معماری) آنان نیز ابهام و مشکل فراوان وجود دارد و با این که باستان شناسان و متخصصان تاریخ هنر به ویژه در نیم سده اخیر کوشش فراوانی کرده اند تا ویژگی های هنر و معماری دو سده پارت را از دیگر مکاتب همزمان آن

بازشناسند؛ اما شوربختانه باید گفت که هنوز پرسش‌های بی‌پاسخ بسیاری در این زمینه وجود دارد.

دیاکونف (۱۳۵۱: ۱۲۶) می‌نویسد: ما از هنر نیرومند و متنوع پارتی بقایای ناچیزی در دست داریم و به دشواری می‌توانیم مسیر اصلی تکامل آن را مشخص کنیم. شاید این ناشناخته و مهجور ماندن هنر و معماری دوره اشکانی، بیش از آن که به دلیل نابودی آثار و شواهد این دوره باشد، به تنوع شیوه و سبک نمونه‌های باقی‌مانده مربوط است که از مکاتب مختلف هنری تأثیر پذیرفته است. در صورتی که هنر هخامنشی چنین نیست و هموار از سیاق و شیوه یکسانی پیروی کرده است. هنر پارتی در زمان‌ها و جای‌های گوناگون تجلیات گوناگونی داشته و از فرهنگ‌های غالب الگوبرداری کرده است. بی‌شک روح تساهل و تسامح پارتی که جهان‌بینی این قوم را شکل داده بود، نوعی دموکراسی یا آزاداندیشی فرهنگی بدوی را در آن دوره رواج داد. مالکم کالج (۱۹۶۷: فصل ۸)<sup>۱</sup> دوره متقدم پارتی را مرحله التقاط و آمیختگی شیوه‌های کهن شرقی با سبک‌های یونانی می‌داند.

به عبارتی هنر پارتی ترکیبی است از هنر هلنی - یونانی، رومی - سلوکی - ایرانی (هخامنشی) - یونانی بودایی (میترایسی) که مکاتب فرعی هنر کوشانی (بلخی - گنداری - مائوری) را نیز در بر می‌گیرد (گیرشمن ۱۹۶۲: ۳ مقدمه)<sup>۲</sup>. مسأله‌ای که صاحب‌نظران در آن اختلاف دارند، میزان تأثیرپذیری و نوع آن در هنر و معماری پارتی است. شلومبرگر (۱۹۶۰) از هنر پارتی با عبارت: «شرق یونانی ایرانی شده که مدت چند قرن از انحنای فرات تا دشت گنگ را زیر نفوذ خود داشت» یاد می‌کند و آن را در مقابل هنر «یونان - ایونی» قرار می‌دهد. گیرشمن (۱۹۶۲: ۶ مقدمه) می‌گوید: اگر در هنر پارتی تداوم هنر یونانی را بجوییم که در طبقه فرمانروای متجدد آن روز رواج داشته است، آن هنگام فقط یک روی حقیقت را دیده‌ایم و عبور از هنر «یونانی - ایرانی» و رسیدن به دوره هنر ایرانی نو را فراموش کرده‌ایم و می‌افزاید که

۱. این کتاب توسط مسعود رجب‌نیا به فارسی ترجمه و توسط انتشارات سحر در سال ۱۳۵۷ چاپ و منتشر شده است.

۲. این کتاب توسط بهرام فره‌وشی به فارسی ترجمه شده و بنگاه ترجمه و نشر کتاب در سال ۱۳۵۰ آن را چاپ کرده است.

با همه تأثیرپذیری‌ها هنر پارتی از نظر ایرانی بودن خالص‌تر از هنر هخامنشی است (همانجا: ۱۲).

لوکونین (۱۹۶۷: ۱۳۴) نظر نوی ارایه می‌دهد و هنر پارتی را هنری سنت‌شکن که بر علیه پیش‌زمینه‌های سنن قبلی شکل گرفت، می‌داند. با وجود این که کالج نیز بر این باور است که قبول هنر یونانی - هلنیستی که تجسم حالت‌های دقیق بدن آدمی و تجلی زیبایی‌های طبیعی با تکیه بر اصل ژرف‌نمایی<sup>۱</sup> و پرداختن به جزئیات را مدنظر داشت، هنر شرق را از تصاویر نیم‌رخ ثابت، خشک و بی‌روح‌رهای بخشید. هنرمندان پارتی شرقی‌هایی بودند که در این حرکت پیشقدم شدند (همانجا).

هنر پارتی هنری است تجسمی<sup>۲</sup> و وفادار به طبیعت که در آن، نقوش چه در سنگ‌تراشی‌ها و چه در پیکره‌ها و نقش‌نگاری‌ها، عموماً موضوع را از روبه‌رو (تمام‌رخ) نمایش می‌دهد. عده‌ای این ویژگی را برگرفته از هنر یونانی - رومی یا هلنی می‌دانند. ویل (۱۹۵۹: ۱۲۵-۱۳۵) دگرگونی نیم‌رخ سنتی را به تمام‌رخ، نه یک نوآوری، بلکه اثرگذاری هنر یونانی در هنر آن دوره می‌داند. در حالی که گیرشمن (۱۹۶۲: ۷ مقدمه) می‌نویسد: ما از کسانی که سبک تمام‌رخ را برگرفته از هنر یونانی می‌دانند، پیروی نمی‌کنیم. از نظر ما این شیوه پدیده کهن ایرانی است که به وسیله مهاجرت‌ها رواج یافته است. وی سپس به سابقه تاریخی این شیوه اشاره می‌کند و آن را یک شیوه کهن می‌داند که ریشه در هنرهای پیش از تاریخ فلات ایران به‌ویژه هنر مفرغ لرستان و فرهنگ‌های ماد و سیمری دارد. بر روی یک لوح برنزی به‌دست‌آمده از لرستان (مربوط به سده‌های هفتم و هشتم پیش از میلاد)، ترکیبی موزون از شیوه تمام‌رخ و نیم‌رخ به نمایش درآمده است. در این صحنه که روایتی از افسانه آفرینش است، نیروهای خیر (اهورایی) به حالت تمام‌رخ و موجودات شر (اهریمنی) به شکل نیم‌رخ ظاهر شده‌اند. شیوه طراحی تمام‌رخ به یک‌باره در دوره هخامنشی منسوخ می‌شود و سبک نیم‌رخ رواج می‌یابد، به طوری که در تمام نقش‌ها و سنگ‌تراشی‌های تخت‌جمشید، شوش، بیستون و دیگر یادمان‌های دوره هخامنشی جز یک مورد

1. Perspective

2. Figurative



استثنایی (نقش شیری که گاوی را می‌درد)، هرگز به نقوش تمام‌رخ برنمی‌خوریم. به‌نظر می‌رسد پیروی از شیوه‌های سنگ‌تراشی مصری و آشوری موجب چنین محدودیتی شده باشد.

رواج سبک تمام‌رخ در هنر پارسی به آن معنی نیست که در این دوره از طرح نیم‌رخ استفاده نشده باشد. نقش برجسته مهرداد دوم (۱۲۳-۸۷ ق.م) بر روی تخته سنگی بزرگ در بیستون که شاه پارت را به همراه چهارتن از سرکردگان خویش نشان می‌دهد<sup>۱</sup>، بازگشتی به هنر سنگ‌تراشی هخامنشی است؛ اما به گفته گیرشمن (۱۹۶۲: ۵۰) صرفاً تقلیدی ناقص از کار داریوش است. کالج (۱۹۶۷: ۱۲۹) بر این عقیده است که نقش برجسته‌های پارسی فاقد نرمش و انعطاف هنر هخامنشی است و در ضمن برجستگی نقش‌ها بسیار کم است.

برخی دیگر از صاحب‌نظران معتقدند که هنر پارسی فاقد عظمت و تناسبات زیبایی‌شناسانه هنر هخامنشی است، مگر آن بخش که تحت‌تأثیر هنر هلنی بوده است. گدار (۱۹۶۵: ۱۶۴) در کتاب *تاریخ هنر ایران* ضمن آن که هنر دوره پارت را در سه گروه طبقه‌بندی می‌کند، می‌نویسد: آن گروه که ما آن را ویژه هنر پارسی می‌دانیم، آمیزه‌ای شتاب‌زده، بدون وجود پیوندی محسوس با شیوه‌های شرقی، در قالب‌های یونانی، با فناوری‌ای بی‌نهایت پست است.

با استناد به طبقه‌بندی گدار شاید بتوان هنر نسا، دورا، اروپوس، هترا و پالمیر را در گروه اول یعنی (هنر درخشان برگرفته از مکتب هلنی و یونانی) و هنر شمی، بردنشانده و کوه خواجه را در گروه دوم (هنر اصیل موجود در فلات ایران) و در نهایت هنر تنگ‌سروک، بیستون و دوره اشکانی شوش را در گروه سوم (همان هنر پست مورد اشاره گدار) بخش‌بندی کرد.

هرتسفلد (۱۳۵۵: ۱۳۲) نیز با پژوهشگران بدبین به دوره پارت هم‌صدا شده و می‌نویسد: از ۳۰۰ پیش از میلاد تا ۲۰۰ میلادی هنر شیوه ویژه خود را از دست داده

۱. گیرشمن حدس زده است که برای آن که مهرداد دوم ثابت کند که از اعقاب داریوش هخامنشی است، دستور داده تا نقش وی و چهارتن از سرکردگانش را در پایین کوه بیستون و نه‌چندان دور از نقش برجسته و کتیبه داریوش سنگ‌تراشی کنند.

و تنها به صورت اقتباس و تقلید درآمد. ایران در این زمان یونانی‌مآبی را بدون مقاومت پذیرفت و درحالی که دنیای غرب، آینده بزرگی را نوید می‌داد، در ایران آثار انهدام و نابودی پدیدار می‌شد.

جورجینا هرمن کتابی به نام *رستاخیز ایرانی*<sup>۱</sup> براساس شواهد و یافته‌های باستان‌شناسی نوشته است که یکی از منابع مهم مطالعات دوره‌های پارتی و ساسانی به‌شمار می‌رود، او در این کتاب می‌نویسد: با وجود مواد و مدارک پراکنده این دوره، آثار هنری ارزشمند پارتی به قدری هست که کیفیت بالای هنر و معماری دوره آغازین پارتی را که حاکی از اقتدار شاهنشاهی جدید است، بیان کند (هرمن ۱۹۷۷: ۴۰).  
با همه معایب و محاسنی که برای هنر و معماری پارتی برشمرده‌اند، آن‌چه که از آثار این دوره باقی مانده، حاکی از هنری تلفیقی و ضمناً در مواردی نو و ابداعی است. از طرفی باید اذعان داشت که هنر پارتی فاقد انسجام و یکپارچگی هنر عصر هخامنشی و ساسانی است و نمی‌توان ویژگی معینی برای آن قایل شد. عناصری که هنر و معماری دوره اشکانی را شکل می‌دهد، وابسته به زمان و مکان بوده و ریشه در جهان‌بینی و اعتقادات این قوم کوچ‌نشین یا به گفته گیرشمن (۱۹۶۲: ۱)، بیابان‌نوردان استپ خزری دارد. ردپای دین‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را همچون الهیات یونانی، دین‌های شرقی (مزدآپرستی، زروانی‌گری، زرتشتی‌گری) آنیمیسیم رومی، پانته‌ایسم یونانی، راز و رمز میتراپی آریایی، بودایی‌گری بلخی یا باختری و خرده‌فرهنگ‌های محلی همچون الیمایی، پرسید، کوشانی و غیره به‌روشنی می‌توان مشخص کرد.

گرچه آثار معماری و هنری دوره اشکانی به نسبت دیگر دوره‌ها به‌ویژه درون مرزهای کنونی ایران کم‌تر است، اما آن میزان که تا زمان ما باقی مانده و یا در کاوش‌های دهه‌های اخیر باز یافته شده است، امکان تجزیه و تحلیل و ارزیابی درست را علی‌رغم تأیید و تکذیب‌ها به‌دست می‌دهند.

آثار هنری باقی مانده از این دوره مشتمل است بر سنگ‌تراشی‌ها و نقش برجسته‌ها،

۱. این کتاب توسط بهروز حبیبی به فارسی نیز ترجمه و در سال ۱۳۴۵ش توسط دانشگاه ملی ایران چاپ و منتشر شده است.

مجسمه‌های کوچک و بزرگ (اعم از پیکرتراشی سنگی و فلزی)، هنرهای زینتی و تشریفاتی (ظروف زرین و سیمین، ساغرهای عاج مرصع، جواهرات، نقره، طلا و سنگ‌های قیمتی)، سفال‌گری، شیشه‌سازی، سکه، هنرهای وابسته به معماری، مانند گچ‌بری، نقاشی دیواری<sup>۱</sup>، کتیبه‌نویسی.

آثار به‌جامانده از معماری دوره اشکانی را یادمان‌ها، بناهای مذهبی، پرستشگاه‌ها و مجموعه‌های شهری تشکیل می‌دهند. قسمت اعظم و مهم آثار هنری و معماری اشکانی به‌ویژه شهرها و مجموعه‌های بزرگ، بیرون از قلمرو ایران امروزی، در حوزه کشورهای ترکمنستان، سوریه و عراق (میانرودان مرکزی) قرار گرفته‌اند. آثار باقی‌مانده در ایران بیشتر در حاشیه شمالی، غربی و جنوب غربی فلات ایران متمرکزاند. چند اثر کوچک و یک یادمان مهم (کوه خواجه) دوره پارت در حوزه شرق و جنوب شرق ایران شناخته شده است (شیپمان ۱۹۸۶: ۲۹۷؛ دونوی ۱۹۸۶: ۵۸۰-۵۸۵).

نقش برجسته‌های پارتی در ایران بیشتر در غرب و جنوب غرب ایران به‌چشم می‌خورند و چند نقش به شیوه نقاشی بر روی سنگ به همراه کتیبه پهلوی اشکانی در کال‌چنگال و لاخ‌مزار در بیرجند خراسان وجود دارد (برای کال‌چنگال نک: هنینگ ۱۹۵۳: ۱۳۲-۱۳۶؛ فرای ۱۹۶۶: ۵۱-۴۶؛ برای لاخ‌مزار نک: لباف‌خانیکی ۱۳۷۳).

در بیستون مجموعه‌ای از نقش برجسته‌های صخره‌ای اشکانی وجود دارد و نشان می‌دهد که این کوه در دوره اشکانی نیز مورد توجه شاهان پارتی بوده است و مقدس به‌شمار می‌رفته است. شوربختانه در حال حاضر این نقش‌ها وضعیت مناسبی ندارند. مهم‌ترین نقش برجسته بیستون نقش مهرداد دوم است که بیش از دوسوم آن تخریب شده و از بین رفته است.<sup>۲</sup> نقش دیگر، نقش گودرز دوم (۳۸-۵۱ م) سوار بر

1. afreschi

۲. بخش اعظم و مبانی نقش برجسته مهرداد دوم در بیستون شوربختانه توسط شیخ‌علی خان زنگنه، صدر اعظم شاه سلیمان صفوی که دستور داد تا بر روی نقش اشکانی، وقف‌نامه‌ای را حک کنند، تخریب شد. در حال حاضر فقط دو صفحه از اطراف نقش مزبور باقی‌مانده است. پیش از تخریب، یکی از همراهان شوالیه شاردن سیاح فرانسوی به‌نام «گرلوت» Grelot در سال ۱۶۷۳ م طرح دقیقی از آن تهیه کرد که مستند پژوهشگران بعدی قرار گرفت. در این باره نک: هرتسفلد ۱۳۵۵:

۱۰۰-۱۰۱؛ گلزاری ۱۳۵۸: ۳۷۱-۳۷۲.

اسب است و صحنهٔ پیکار او را با یکی از شاهزادگان یاغی پارتی به نام مهرداد نشان می‌دهد. این نقش با کتیبه‌ای یونانی همراه است (نک: واندنبرگ ۱۹۸۴: ۱۱۸-۱۱۹؛ فون گال ۱۳۷۷: ۱۵-۱۸؛ گلزاری ۱۳۵۸: ۳۷۲-۳۷۳). نقش دیگر، ولاش<sup>۱</sup> (۵۱-۸۰م) را با لباس پارتی، ایستاده کنار آتشدانی به‌نمایش گذارده و در حال ریختن اسپند به آتشدان است. بر بدنهٔ آتشدان کتیبه‌ای به خط پهلوی اشکانی که نام شاه در آن ذکر شده است، وجود دارد<sup>۲</sup>. احتمال داده می‌شود که نقوش پارتی دیگری نیز در بیستون وجود داشته که شوربختانه از بین رفته‌اند.

تنگ‌سروک، محلی در کوه‌های میان فارس و خوزستان، یکی از مراکز عمدهٔ نقش‌برجسته‌های پارتی است<sup>۳</sup>. در محل نام‌برده دست‌کم چهار نقش‌برجسته موجود است که بر روی سنگی جداشده از کوه، تراشیده‌اند. نخستین نقش صحنه‌ای را نشان می‌دهد که امیری بر روی تختی دراز کشیده است و سه نفر که لباس پارتی به تن و درفش در دست دارند در کنار او ایستاده‌اند. در نمای غربی تخته‌سنگ مزبور سه ردیف نقش وجود دارد. در ردیف بالا از سمت چپ مردی که شاید شاه باشد روی تختی نشسته است و در طرفین او ملازمان ایستاده‌اند و سواری که لباس اشکانی به تن دارد، همراه آنهاست. سوار به شیری حمله برده و در بالای سر او کتیبه‌ای است به خط پهلوی میانه (اشکانی). در ردیف پایین مردی در حال جنگ با شیری دیده می‌شود. در جبههٔ شمال غربی تخته‌سنگ یک روحانی در کنار آتشدانی ایستاده است و اشخاص در کنار او صف بسته‌اند.

مجموعه نقوش تنگ‌سروک با این که خشن و ابتدایی به نظر می‌رسند، اما از نظر شیوهٔ کار به سبک توصیفی نقش‌برجسته‌های ساسانی نزدیک شده‌اند (گیرشمن ۱۹۶۲: ۵۴).

#### 1. Vologasses

۲. کتیبهٔ نقش‌برجستهٔ ولاش در بیستون توسط زبان‌شناس آلمانی گرد گروپ چنین خوانده شده است: این پیکر ولگش شاهنشاه پسر ولگش شاهنشاه نوهٔ ...، نک: گروپ ۱۹۷۰: ۲۰۰-۲۰۱؛ گلزاری ۱۳۵۸: ۳۷۵.

۳. تنگ سروک در منطقه‌ای که حوزهٔ فرمانروایی و قلمرو فرهنگ الیمایی بود، واقع شده است. هنینگ (۱۹۵۲: ۱۵۱-۱۷۸) نقوش تنگ سروک را به آخرین ربع قرن دوم یا آغاز قرن سوم میلادی نسبت داده است.

در سال ۱۹۴۷م، ضمن کاوش در شهر شاهی، یک نقش برجسته اشکانی کشف شد که براساس کتیبه آن - به خط پهلوی اشکانی - مربوط به سال ۲۱۵م است و نقش اردوان پنجم است که حلقه پادشاهی را به ساتراپ شوش، خواسک هدیه می‌کند (گیرشمن ۱۹۶۲: ۵۶).

در خونگ نوروزی نزدیکی ایذه خوزستان، نقش برجسته‌ای از مهرداد اول (۱۳۸-۱۷۱ق م) وجود دارد که چهار امیر خراج‌گذار مقابل او به صف ایستاده‌اند. پشت سر شاه ملازمی با مو و ریش بلند دیده می‌شود. نقش اسب و سوار در مقایسه با نقش‌های ساسانی کاری ابتدایی و غیرماهرانه به نظر می‌رسد (واندنبرگ ۱۹۸۴: ۱۱۸-۱۱۹؛ همو ۱۹۶۳: ۱۵۵-۱۶۸).

در ۲ کیلومتری خونگ نوروزی محل دیگری به نام خونگ یارعلی‌وند است. در آنجا والتر هینتس پژوهشگر آلمانی در سال ۱۹۶۳م یک نقش برجسته پارتی مربوط به قرن اول میلادی را کشف کرد (هینتس ۱۹۶۳: ۱۶۹-۱۷۰). همچنین در ۱/۵ کیلومتری شمال غربی خونگ یارعلی‌وند در محلی به نام خونگ کمالوند، نقش برجسته اشکانی دیگری را کشف کرد که شامل یک سوار و یک پیاده که در سمت راست او ایستاده است. در بالای دو پیکره کتیبه‌ای یک‌سطری به خط آرامی دیده می‌شود. هینتس این نقش را نیز متعلق به قرن اول میلادی می‌داند (۱۹۶۳: ۱۷۰-۱۷۳). افزون‌بر نقش برجسته‌های فوق، در حوزه جنوب شرق ایران (ایذه، مسجدسلیمان) در جاهایی چون مهرنان، شیمبار، طراز نقش برجسته‌های دیگری وجود دارند که بعضی از آنها در وضعیت نامناسبی هستند (شیپمان ۱۹۸۶: ۲۹۹).

در سرپل‌ذهاب، پایین نقش برجسته هزاره سوم پیش از میلاد، یک نقش برجسته از دوره اشکانی که سواری در سمت چپ و پیاده‌ای در سمت راست را نشان می‌دهد، وجود دارد. کتیبه‌ای به خط پهلوی اشکانی در کنار نقش دیده می‌شود که تقریباً غیرخوانا شده است. گروپ (۱۹۶۸: ۳۱۵-۳۱۹) حدس زده که این نقش مربوط به گودرز اول است.

مجموعه نقش برجسته‌ها و سنگ‌نوشته‌های پارتی موجود در ایران عموماً وضع بدی دارند. عده‌ای خرابی آنها را افزون‌بر گذشت زمان، که به دلیل کیفیت خود نقش، عمق

کم آنها و نوع سنگ و محل نامناسب سنگ تراشی‌ها می‌دانند؛ نیز در مقایسه با نقوش هخامنشی و ساسانی با صفت غیرماهرانه و ابتدایی از آنها یاد کرده‌اند. اما همین نقوش ابتدایی، نوآوری‌هایی به همراه خود داشته‌اند که در هنر هخامنشی نشانی از آنها نمی‌یابیم. اشاره رفت که رواج نمایش چهرهٔ روبه رو مرهون نقش برجسته‌های اشکانی است. گذشته از آن نمایش اسب و سوار که در هنر سنگ تراشی هخامنشی و پیش از آن سابقه نداشته است و هیچ کجا به نقش مرد و مرکب برنمی‌خوریم، نخستین بار در سنگ تراشی‌های پارتی چهره می‌نماید و آن‌گاه در هنر سنگ تراشی ساسانی به اوج خود می‌رسد. سوار پارتی تنگ‌سروک و خونگ‌نوروزی الگویی برای نقش برجسته‌های نقش‌رستم و تاق‌بستان می‌شود.

در قلمرو غربی پارت، گرچه هنر سنگ تراشی تحت تأثیر مکتب یونانی، رومی به پیشرفت‌های چشم‌گیری دست یافت، اما برخلاف پارت مرکزی (حوزهٔ فلات ایران)، هنری مستقل نبوده است؛ بلکه وابسته به معماری و در خدمت آرایش سازه‌ها به کار گرفته شده است. بی‌شک کندن نقش‌های و بزرگان، به مناسبت یک رویداد و در مکانی ویژه، یک شیوهٔ کاملاً ایرانی، هخامنشی بوده که پارتی‌ها در ایران نیز آن را رایج کردند؛ اما در سرزمین‌های غربی و در شهرهایی چون دوراُروپوس و هترا یا الحضر نقش برجستهٔ مستقل به‌ندرت وجود دارد؛ به‌ویژه در پالمیر که یک شهر نیمه‌پارتی به‌شمار می‌رود. در این شهر نقش برجسته‌ها در خدمت ساختمان پرستشگاه‌ها، آتشکده‌ها و گورها بوده است (گیرشمن ۱۹۶۲: ۵۶). برای نمونه در گور یرکایی<sup>۱</sup> در پالمیر مربوط به اواخر قرن دوم میلادی، نقش برجسته‌ای که بر دیوارهای مقبره سنگ تراشی شده، نقش طبقات ممتاز و خانواده‌های بزرگ است که در آن آرمیده‌اند (گیرشمن ۱۹۶۲: ۷۷). در دوراُروپوس به‌شیوهٔ رومی هنر نقاشی دیواری اهمیت پیدا می‌کند و جای نقوش سنگ تراشی را می‌گیرد. نقاشی دیواری‌ای معروف به کونون<sup>۲</sup> در دوراُروپوس از قرن نخست میلادی یکی از شناخته‌شده‌ترین آثار نقاشی دیواری پارتی است که مراسم مذهبی را به نام خانوادهٔ کونون نشان می‌دهد. این اثر

1. yarkai      2. Konon

تحت تأثیر هنر یونانی - ایرانی تلفیقی گویا از دو شیوه هنری است.

گیرشمن (۱۹۶۲: ۴۷) هنر دوراُروپوس را علی‌رغم آمیزش عناصر یونانی و سامی میانرودان، کاملاً وابسته به مکتب ایرانی می‌داند. مهم‌ترین نقاشی دیواری دوراُروپوس نقش سیاه‌قلم سوار پارتی است که نماد جنگجویی و سوارکاری پارتی به‌شمار می‌رود. سوار در حال تاخت و مرگب او سراپا زره‌پوش است.

هنر نقاشی دیواری اشکانی در کوه خواجه زابل به اوج خود می‌رسد. در این یادمان مهم خشتی ایران دو باستان‌شناس نام‌دار یعنی اورل اشتاین و ارنست هرتسفلد در چند جای قلعه موفق به کشف مجموعه نقاشی‌های دیواری شدند (هرتسفلد ۱۹۴۱؛ اشتاین ۱۹۲۸). گرچه تاریخ مکتوبی به همراه آنها به‌دست نیامد، اما با توجه به شیوه و سبک و نیز چهره‌پردازی و پوشش نقاش‌ها، هرتسفلد آنها را مربوط به قرن اول میلادی می‌داند. در میان نقاش‌های دیواری کوه خواجه، نقش سه ایزد، و شاه و ملکه از همه شاخص‌تراند. به‌ویژه در صحنه شاه و ملکه، نشان دادن چهره از روبه‌رو و آوردن نقش زن که هیچ‌یک در هنر هخامنشی سابقه نداشت، از نوآوری‌های نقش‌اندازان کوه خواجه است<sup>۱</sup>.

مجسمه‌سازی و پیکرتراشی انسان در هنر هخامنشی معمول نبود، جز سر مردی جوان که تاج کنگره‌دار به‌سر دارد و از جنس لاجورد است و از تخت جمشید به‌دست آمده است (اشمیت ۱۹۵۳؛ پرادا ۱۹۶۵) و مجسمه سنگی داریوش اول که چنددهه

---

۱. مجموعه نقاشی‌هایی که از راهروی تاق‌دار شمال حیاط مرکزی کوه خواجه موسوم به گالری، توسط هرتسفلد در سال ۱۹۲۹م کشف شدند، به‌دلیل این که در آن زمان قابل حفاظت و نگهداری در محل نبودند، به صورت بسته‌بندی به تهران فرستاده شدند. از آن زمان به بعد از سرنوشت آنها آگاهی در دست نیست. اشتاین در نامه مورخ ۶ نوامبر ۱۹۲۹م خود به هرتسفلد تصریح می‌کند که این نقوش را در برلین دیده است. نمی‌دانیم این نقاشی‌ها با چه محوری از ایران خارج شدند و اگر به برلین انتقال یافتند، در موزه برلین چه بر سر آنها آمد؟ آیا در بمباران‌های برلین به هنگام جنگ دوم جهانی از بین رفتند و یا توسط روس‌ها پس از اشغال برلین همچون بسیاری از آثار موزه‌ای و هنری به روسیه برده شدند؟ روشن ساختن این معما خود موضوع پژوهشی جالبی تواند بود. در حال حاضر چند قطعه از نقاشی‌ها که توسط اشتاین به هند برده شدند، در موزه دهلی نگهداری می‌شوند و دو قطعه کوچک که در مالکیت خود هرتسفلد بوده‌اند، از گزند زمان رهایی یافته و در تملک موزه متروپولیتن نیویورک درآمده‌اند. درباره نقاشی‌های کوه خواجه نک: هرتسفلد ۱۹۳۲: ۱-۱۱۴؛ کوامی ۱۹۸۷:

قبل در کاوش‌های آپادانای شوش بدون سر یافت شد و کتیبه‌هایی به خط هیروگلیف و میخی به زبان‌های فارسی باستان، ایلامی، بابلی بر روی لباس و بدنهٔ مجسم نقش بسته و احتمالاً ساختهٔ پیکره‌سازان مصری است (پارو ۱۹۷۷: ۹۱-۱۰۱؛ آذربی ۱۹۹۴: ۱۶۹-۱۸۴؛ استروناخ ۱۹۷۲: ۲۴۱-۲۴۶؛ تریشه و پوپه ۱۹۷۴: ۵۷-۵۹)، تاکنون تندیس مستقل از انسان از دورهٔ هخامنشی به‌دست نیامده است. در عوض مجسمه‌سازان اشکانی تحت‌تأثیر فرهنگ یونانی و مدیترانه‌ای، ساختن مجسمه را رواج دادند. از دورهٔ اشکانی شماری تندیس، چه در ایران و چه در حوزهٔ پارتِ خارجی مانند نسا، هترا، دورا، رومیوس، پالمیر، نمرودداغ و غیره باقی‌مانده است.

معروف‌ترین مجسمهٔ باقی‌مانده از این دوره در ایران مجسمهٔ برنزی مشهور به مرد اشکانی است که در سال ۱۹۳۴م توسط اورل اشتاین در ویرانه‌های پرستشگاهی در ناحیهٔ شمی مال امیر (ایذهٔ خوزستان) یافت شد و اکنون در موزهٔ ملی ایران (ایران باستان) نگهداری می‌شود (اشتاین ۱۹۳۹: ۲۳۴-۲۳۶؛ سربیک ۱۹۳۹: ۱۷۷-۱۸۲).

اشتاین با استناد به لباس این مجسمه آن را به پارتی‌های شرقی منتسب می‌کند. این تندیس که دست راست آن از آرنج به بعد و دست چپ از مچ به بعد مفقود شده، به ادعای گدار (۱۹۶۵: ۲۱۶) فاقد تناسب میان سر و تنه است و همان خشونت و بی‌توازی هنر پارتی را القا می‌کند. تاریخی که برای این مجسمه پیشنهاد شده، نیمهٔ اول قرن دوم میلادی است و آن را با پیکره‌ای از سنگ مرمر مربوط به اوتال<sup>۱</sup> فرمانروای هترا (الحضر) در قرن دوم میلادی مقایسه کرده‌اند (اینگولت ۱۹۵۴).

در پیکره‌های انسانی که از الحضر به‌دست آمده است، نوعی ظرافت و باریک‌بینی هنر شرقی (هخامنشی) دیده می‌شود. در پرستشگاه شمی به همراه مجسمهٔ بزرگ برنزی که از آن یاد شد، شماری از تکه‌ها و قطعات مجسمه‌های مرمری و برنزی یافت شد، مانند مجسمهٔ مرمری کوچک که به‌احتمال سر شاهزاده‌ای است که موی سرش به صورت نیم‌تاج آرایش شده است.

شاید بتوان مجسمهٔ سر مرمری زنی را که در شوش یافت شد و بیشتر پژوهشگران



آن را به ملکه موزا، زن فرهاد چهارم (۲۰-۴۰م) نسبت داده‌اند، اثری الگو گرفته از مجسمه‌های یونانی دانست. تاج کنگره‌دار سر ملکه هخامنشی است که هنرمند سازنده، نام خود را به خط یونانی آنتیوخوس پسر دریاس<sup>۱</sup> بر روی آن حک کرده است. گرچه هنر مجسمه‌سازی در شهرهای غربی پارت عموماً تأثیر هنر یونانی - رومی را پذیرفته است، اما ردپای اندیشه شرقی را در آنها می‌توان دید. عناصر شرقی - ایرانی در نقش برجسته‌های سنگ تراشی شده در تالار مقائی<sup>۲</sup>، در گور زیرزمینی آتاناتان<sup>۳</sup> شهر پالمیر قابل بررسی است. افزون بر لباس و حالت نقوش، نوع دراز کشیدن سوژه اصلی (احتمالاً صاحب آرامگاه) که به مخدّهای تکیه داده، قابل مقایسه با نقوش تنگ‌سروک است.

برجسته‌ترین نمونه‌های هنر پیکره‌تراشی دوره پارت در مقیاس عظیم را در نمرود داغ یا کوه نمرود، واقع در شمال سوریه می‌توان یافت.

پیکره‌های نیم‌تنه و سرهای غول‌پیکر تراشیده شده در صخره، در اطراف آرامگاه عظیم «آنتیوخوس اول کماژن (۳۴-۶۹م)، کسی که خود را جانشین برحق شاهان هخامنشی می‌دانست و در عین حال به دوستی با یونان افتخار می‌کرد، شکل گرفته‌اند. تندیس سر شاه نام‌برده با کلاهی نوک‌تیز مانند کلاه‌های ایرانی - سکایی بر سردر کنار سر خدایان نیمه‌ایرانی، از پیکره‌های بر تخت نشسته جدا شده و فرو افتاده است (گوئل ۱۹۵۵: ۱۳-۱۴). تنوع در هنر مجسمه‌سازی دوره اشکانی به مراتب از دوره ساسانی بیشتر است. پیکره‌های متعلق به دوره ساسانی عموماً به شاهان تعلق دارد و معرف یک هنر اشرافی است. در حالی که تندیس‌های به‌دست‌آمده از دوره پارت هم از نظر مصالح متنوع‌اند و هم موضوعات مختلفی را به نمایش می‌گذارند. پیکره سفالی کشف شده در شوش که نیم‌تنه کودکی معمولی را نشان می‌دهد و مجسمه سفالی مردی (به گفته گیرشمن در حال شیون) که به مجموعه‌ای خصوصی تعلق دارد، بازگوی هنر تنوع‌طلب و آزاداندیش پارتی است (گیرشمن ۱۹۶۲: ۱۰۵).

تندیس زنان و مردان که زینت‌بخش تالار کاخ شاهی نسا هستند، همگی با گل و

1. Dryas      2. Maqqai      3. Atenatan

رز داده شده ساخته شده‌اند. در ساختن آنها گرچه از هنر یونانی اقتباس فراوان شده، ولی استفاده از گل برای شکل دادن به پیکره‌ها سنتی کاملاً شرقی است که ریشه در ادوار پیش از تاریخ دارد (همانجا: ۲۹).

جالب‌ترین آثار هنر تزئینی پارسی ساغرهای<sup>۱</sup> تزئینی و تشریفاتی مکشوفه در «نسا» است که عموماً از عاج تراشیده شده‌اند. بعضی از آنها دارای پوسته شیشه‌ای رنگارنگ و یاروکش نقره و برنزند که در کمال مهارت هنری ساخته شده‌اند.

این ساغرها که شمار آنها به چهل می‌رسد، در کاوش‌های هیأت باستان‌شناسان روس در سال ۱۹۴۸م در خرابه‌های شهر پارسی نسا و در تالار مرکزی چهارگوش کاخ شاهان اشکانی کشف شدند. این اشیا در زمره ظروف آیینی و تشریفاتی شیپوری شکل هستند به بلندی تقریبی ۵۰ سانتی‌متر به بخش گلوبی ساغرها با صحنه‌های مختلف اساطیری شامل نقوش برجسته الهه‌های یونانی، بغ‌دخت‌های مرهنه، مراسم اطعام باکوس<sup>۲</sup> رب‌النوع شراب، خدایان یونانی المپ‌نشین، مانند: زئوس، هرا، آتنا، آپولو و غیره تزئین شده‌اند. بخش باریک و انتهایی ساغرها هر کدام با تندیس‌هایی چون: شیر بال‌دار، حیوانات خیالی، گریفین‌ها<sup>۳</sup>، الهه‌ها شکل گرفته است (ماسون و پوگاچنکوا ۱۹۵۹).

با آن که هنر نسا به شدت تحت تأثیر هنر یونانی — هلنی است و به اعتقاد گیرشمن (همانجا: ۳۰) به مکتب یونانی — باختری (بلخی) تعلق دارد، ولی باستان‌شناس نام‌برده شکل کلی ساغرهای نسا را برگرفته از هنر هخامنشی می‌داند.

صرف‌نظر از اجزا و نقوش تزئینی روی ساغرهای نسا، مشابه شکل کلی آنها را در هنر اقوام ایرانی پیش از پارسی‌ها می‌توان یافت. ساغرهای سفالی به‌دست‌آمده از زیویه کردستان با سر قوچ و ظروف سفالی با سر گوزن که از کلاردشت به‌دست آمده، از آن نمونه‌اند. ساغری سفالین که انتهای آن به تندیس بز کوهی ختم می‌شود، سال‌ها پیش به همراه چند سکه اشکانی از فرهاد دوم و یک سکه از مهرداد دوم در یک کاوش در نزدیکی شهر دماوند یافت شد که ترکیب کلی آن یادآور

1. Ryton      2. Bacchus      3. Griffins

ساگرهای نسا است (گیرشمن ۱۹۶۲: ۱۱۱؛ واندنبرگ ۱۳۴۵: ۶ لوح ۳؛ بهرامی ۱۹۴۹: ۱۵).

یافت شدن اشیای متعدد سفالی در محوطه‌های پارسی، حاکی از احیا و رونق هنر سفالگری در این دوره است. سفالگری پس از پشت سر گذاردن یک دوره طولانی چند هزارساله اوج و شکوفایی، با آغاز دوران تاریخی<sup>۱</sup>، در ایران رو به انحطاط گذاشت. گروهی از پژوهشگران جایگزین شدن هنر فلزکاری و رواج اشیای فلزی را عامل اصلی افول سفالگری می‌دانند.

در دوره اشکانی این هنر تا حدودی زنده شد. وجود سفالینه‌های متنوع و شاخص در محوطه‌های پارسی در ایران شاهی بر این ادعا است. از انواع قابل ذکر در این دوره سفالی است دارچینی رنگ مشهور به جلینگی<sup>۲</sup>، که در عین ظرافت محکم و مقاوم ساخته شده و از محوطه‌ها و تپه‌های دوره اشکانی غرب ایران به دست آمده است.<sup>۳</sup> نوع دیگر که بیشتر در شمال و شمال شرق ایران یافت شده، سفالی است سیاه رنگ براق داغ‌دار که به گفته ارنی هترینک یادآور سفالینه‌های یونانی است (۱۹۸۳: ۱۹۰). ضمناً در دوره اشکانی کاربرد روکش لعاب بر روی ظروف و اشیای سفالی معمول شده بود؛ از جنوب غرب ایران و خوزستان مانند شمی یا دشت ایزه و شوشتر سفالینه‌های لعاب‌دار با لعاب سبز و آبی تک‌رنگ مربوط به این دوره گزارش شده است (هترینک ۱۹۸۳: ۱۴-۱۵).

در کاوش‌های هیأت باستان‌شناسان ایرانی در چند گور زیرزمینی دوره اشکانی -

۱. دوران تاریخی در باستان‌شناسی ایران اصطلاحاً به دوران پس از آغاز سلسله‌ها، یعنی (ماد - هخامنشی - سلوکی - اشکانی - ساسانی) تا آغاز عصر اسلامی گفته می‌شود و آن را در برابر واژه «پیش از تاریخ» قرار می‌دهند. این اصطلاح دقیق نیست، چراکه اگر پیدایش خط و کتاب را مرز میان پیش از تاریخ و تاریخ بدانیم، ناگزیر باید زمان آغاز تاریخی را تا هزاره سوم پیش از میلاد حداقل در جنوب و جنوب غرب ایران عقب ببریم.

## 2. Clinky. Ware

۳. اصطلاح جلینگی Clinky نخستین بار توسط کایلر یانگ (۱۹۶۶: ۲۳۲-۲۳۳) باستان‌شناس آمریکایی برای این نوع سفال اشکانی به کار گرفته شد. پس از او دیوید استروناخ (۱۹۶۸) این اصطلاح را به کار برد. وجه تسمیه این نام که امروزه در باستان‌شناسی ایران متداول شده، مربوط به انعکاس صدایی است که هنگام ضربه وارد شدن به این نوع سفال‌ها به گوش می‌رسد.

ایلمایی در گلالک شوشتر یک مجموعه نفیس از تندیس‌ها و ظروف و تابوت‌های سفالی نقش و نگاردار که عموماً لعاب فیروزه‌ای رنگ داشتند، کشف شد.<sup>۱</sup> گیرشمن (۱۹۶۲: ۱۱۲) معتقد است که در سفال‌های لعاب‌دار دوره پارت تأثیر و نفوذ سفالگران چینی دوره هان به چشم می‌خورد.

منبع مهم اطلاعاتی دیگر زمان اشکانی اشیا و ظروف سفالی رنگین کتیبه‌دار است که به خط پهلوی اشکانی و یا آرامی مطالبی بر روی آنها با رنگ نوشته شده است. این سفالینه‌ها که در کاوش‌های نسا نمونه‌های مختلف آن یافت شده، حاوی مطالبی درباره اجاره‌داری زمین، ویژگی‌های شراب، القاب و عناوین رسمی و گه‌گاه اسامی و تاریخ جلوس شاهان است (بیوار ۱۳۸۰: ۱۲۴-۱۲۵). افزون بر نسا، در دورا اُروپوس سوریه، نیپور عراق، قومس دامغان نیز سفال‌های کتیبه‌دار پارتی به دست آمده است (بیوار ۱۹۷۰: ۶۳-۶۶).

این نوع سفالینه‌ها مجموعه‌ای ارزشمند و پر از آگاهی‌های گوناگون است. ضمناً در نوع خود ابداعی یگانه است؛ زیرا کتیبه‌نویسی بر روی سفال در دوره‌های پیش و پس از پارتی‌ها تا دوره اسلامی سابقه نداشته است. آثار شیشه‌ای به دست آمده از محوطه‌ها و گورستان‌های دوره اشکانی رواج و رونق هنر شیشه‌گری را در آن دوره نشان می‌دهد. ساختن ظروف شیشه‌ای و خمیر شیشه رایج بوده و در گورستان‌های دوره اشکانی نمونه‌هایی از آنها کشف شده است. در گورستان‌های اشکانی جوین<sup>۲</sup> رودبار گیلان، در

۱. کاوش‌های محوطه باستانی گلالک یا مهدی‌آباد سوخته شهرستان شوشتر، از سال ۱۳۶۵ ش به مدت چهار فصل توسط هیأت باستان‌شناسان ایرانی به سرپرستی مهدی رهبر انجام شد. مجموعه قبور زیرزمینی گلالک در نزدیکی شهر ایلمایی دستوا (Dastova) واقع شده است. در این باره نک: رهبر ۱۳۷۶. ضمناً مشابه تابوت یافت‌شده در قبرهای گلالک، پیش‌تر نیز، احتمالاً در تیسفون یافت شده و در موزه بغداد نگهداری می‌شده است، جورجینیا هرمن در کتاب خود (۱۹۷۷: ۶۶)، آن را با عکس معرفی کرده است

۲. جوین (Jooban) دهکده‌ای است از توابع بخش رستم‌آباد شهرستان رودبار گیلان که در ۵ کیلومتری شمال شهر رودبار و در بخش غربی دره‌های سرسبز سفیدرود قرار گرفته است. در سال ۱۳۴۴ ش کاوش‌هایی توسط یک هیأت ایرانی به سرپرستی علی حاکمی در گورستان‌های باستانی این روستا انجام شد و در بخشی از گورستان‌ها سکه‌های دوره اشکانی و ساسانی به همراه اشیایی به دست آمد، نک: (حاکمی بی‌تا، کاوش در گورستان‌های باستانی جوین...؛ همو ۱۹۶۸: ۶۳).

شمال رودبار<sup>۱</sup> شاه پیر حلیمه جان گیلان<sup>۲</sup>، قلعه کوتی اشکور سفلی<sup>۳</sup> انواع اشیا و ظروف شیشه‌ای از قبیل گردن‌بند، انگشتر، بخوردان، گلاب‌پاش، عطردان یافت شده که به همراه مردگان در قبور دفن شده‌اند.

در مجموعه پارتی گیلان نوعی ظرف شیشه‌ای دو پوست به چشم می‌خورد که تراشی بسیار ظریف و هنرمندانه دارد و اصطلاحاً به شیشه‌های شستی معروف است (فوکائی ۱۹۷۷).

یک نمونه نگین شیشه اشکانی به رنگ آبی تیره که در وسط آن یک گل طلایی نشانده شده، در همدان کشف شده که شاهکاری از جواهرسازان پارتی است (مزدا ۱۳۴۸: ۱۷-۲۲).

در کاوش‌های شهر باستانی سلوکیه گنجینه‌ای از جواهرات در کاوش‌ها به دست آمده است که در داخل کوزه‌ای در کف اتاقی دفن شده بود. تعدادی جواهر زرین از جمله یک جفت گوشواره طلا به شکل کوزه، یک حلقه تراشیده از سنگ لعل که روی آن نقش طاووس کنده شده، یک جفت بازوبند زرین که دو سر آنها با لعل و فیروزه تزیین شده، در داخل کوزه قرار گرفته بود. کاوشگر سلوکیه ضمن آن که این مجموعه را متعلق به پارتی‌ها می‌داند، معتقد است که هنگام لشکرکشی تریانوس در سال ۱۱۵ م و پیش از تسخیر شهر سلوکیه شخصی آنها را دفن کرده است (هرمان ۱۹۷۷: ۶۳).

۱. شمام (shemam)، نام روستایی است در کناره شرقی سفیدرود و در حوزه توتکابن رودبار گیلان. کاوش‌های گورستان‌های باستانی این روستا در سال ۱۳۴۸ ش توسط هیأت باستان‌شناسان ایرانی به سرپرستی عبدالحسین شهیدزاده و در سال ۱۳۵۲ ش توسط هیأت باستان‌شناسان ژاپنی به سرپرستی شینجی فوکائی (Shinji. Fukai) انجام گرفت.

۲. محوطه باستانی شاه‌پیر در روستای حلیمه‌جان رودبار گیلان و در ساحل شرقی سفیدرود واقع شده است. کاوش‌های این محوطه دوره اشکانی در سال ۱۳۵۳ ش توسط هیأت باستان‌شناسان ژاپنی به سرپرستی شینجی فوکائی انجام شد و انواع مهره‌های شیشه‌ای و دیگر زیورآلات و اشیای دوره اشکانی از آنجا به دست آمد، نک: فوکائی ۱۹۷۶.

۳. گورستان پارتی قلعه کوتی اشکور سفلی در ۵ کیلومتری جنوب روستای کومنی واقع شده است. این محوطه طی سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ ش توسط هیأت باستان‌شناسان ایرانی به سرپرستی نگارنده (محمود موسوی) کاوش شد و آثار و اشیای مختلف سفالی، شیشه‌ای، برنزی از این گورستان به دست آمد. گزارش بررسی‌های اشکور سفلی به صورت چاپ‌نشده در مرکز اسناد علمی سازمان میراث فرهنگی کشور موجود است.

در قرن نوزدهم میلادی کاوش‌هایی توسط هنری لایارد در نینوا یکی از شهرهای مهم آشوری انجام شد؛ در لایه پارتی شهر مزبور هرگز رسام دستیار لایارد در گورستان دوره پارتی چند شی تزئینی مانند یک جفت گوشواره زرین با نگین‌های لعل و فیروزه، و اشیا زرین شبیه عینک و دهان‌بند که برای بستن چشم‌ها و دهان مرده به کار می‌رفته است، پیدا کرد. در میان اشیای یافت‌شده، ظروف و بطری‌های شیشه‌ای که به روش دمیدن شکل گرفته‌اند، به‌دست آمد (هرمان ۱۹۷۷: ۶۴).

اشکانیان که در اصل چادرنشینان واحه‌های آسیای مرکزی و دشت هیرکانی (گرگان) بودند، در تماس با فرهنگ سلوکی - هلنی و میراث یونانی خیلی زود با آداب شهرنشینی و اصول شهرسازی آشنا شدند و پس از به قدرت رسیدن دست به تغییرات اساسی در دو شهر نسا و مرو سلوکی زدند.

پلان مدور و طراحی شهر دایره‌وار را به آنان نسبت داده‌اند. صورت کمال‌یافته این اندیشه پارتی در شهر گور فیروزآباد، پایتخت اردشیر ساسانی و بغداد دوره اسلامی تجلی یافته است. کالج (۱۹۶۷: ۱۰۳) می‌نویسد اندیشه نقشه مدور، شاید از اردوگاه‌های آشوری کمابیش مدور اقتباس شده باشد؛ درحالی که می‌دانیم پارتی‌ها این طرح را پیش از رسیدن به میانرودان و آشنایی با فرهنگ‌های گذشته و حال آن خود در شهر مرو تجربه کرده بودند. چرا معتقد نباشیم که آنان طرح مدور را از اردوگاه‌های ایام چادرنشینی خود در ذهن داشتند و در شهرها برای دفاع بهتر و آسان‌تر از شهر، پیاده نکرده‌اند؟ گیرشمن (۱۹۶۲) اعتقاد دارد که طرح مدور از نظر تدافعی به مراتب بهتر است. عناصر دفاعی شهر مرو اشکانی تأییدی بر نظر فوق است.

طرح مدور در آغاز با توسعه شهر مرو دوره سلوکی که آنتیوخوس اول آن را بنیان گذاشت و توس مهرداد اول اشکانی به تصرف درآورد، شکل گرفت. مرو که در مرز میان واحه‌نشینان نیمه‌بدوی و مدنیت سلوکی - هلنی واقع شده بود، برای جلوگیری از مهاجمات اقوام کوچ‌نشین نیاز به استحکامات دفاعی داشت. آنتیوخوس اول برای حفاظت شهر دستور داد تا دیوار دفاعی مستحکمی به طول ۲۵۰۰ متر ساخته شود

که به نام خود وی، به دیوار آنتیوخیا<sup>۱</sup> مشهور شد. مرو پارتی در اطراف هسته سلوکی که تقریباً چهارگوش بود، با پلان دایره‌وار شکل گرفت و عناصر دفاعی متعدد همچون برج و باروها، دروازه‌ها که عموماً از خشت خام ساخته شده‌اند، برای شهر جدید در نظر گرفته شد. این عناصر شهری هیچ شباهتی چه از نظر مصالح به کاررفته و چه ترکیب کلی، با شهرهای هلنی نداشتند.

در کاوش‌های هیأت باستان‌شناسان روس به سرپرستی ماسون (۱۹۴۹-۱۹۵۵)، در محلی به نام گیور قلعه، خانه‌ها، فضاها، مسکونی و کارگاه‌های صنعتی یافت شد. بقایای قلعه شاهی و مقر فرمانروا که کهن‌دژ شهر پارتی به‌شمار می‌رود، در جای دیگری به نام ارگ قلعه به‌دست آمد.

شهر مهم دیگری که از دوره اشکانی در حوزه آسیای مرکزی شناخته شده، شهر نسا است که خاستگاه پارتی‌ها و نخستین پایتخت آنان بوده است. نسا، دوره اشکانی نیز چون مرو براساس هسته شهر سلوکی بنیاد شده و توسعه یافته است. شهر نسا که در نزدیکی شهر عشق‌آباد امروزی واقع شده، از دو بخش متمایز یعنی شهر پایینی با حصار و ارگ و شهر دیوانی و مقر حکومتی تشکیل شده است. لوحی که در کاوش‌های نسا به‌دست آمده و بر روی آنها عبارت مهربادت کرت دیده می‌شود، نشان می‌دهد که بخش ارگ به دستور مهرباد اول ساخته شده است. دیوار حجیم دفاعی آن ۵ متر پهنا دارد و به‌نظر می‌رسد که ۲۰ تا ۲۵ متر ارتفاع داشته است. عموم سازه‌ها و دیوار و حصار دفاعی همچون مرو از خشت ساخته شده‌اند. مهم‌ترین عنصر معماری در نسا، سازه تالار چهارگوش ستون‌دار مربع شکل است که هر ضلع ۲۰ متر طول دارد. سقف تالار به شیوه مسطح بود که بر روی تیرها و الوارهای بزرگ استوار می‌شده است. چهارستون با مقطع صلیبی شکل که هر کدام از چهار نیم‌ستون فرعی تشکیل شده، سنگینی سقف را بر دوش داشتند. بدنه داخلی دیوارهای تالار با رنگ‌های قرمز و سفید به‌شیوه جالبی تزیین شده بودند. نمای دیوارهای داخلی را ۶ نیم‌ستون در پایین و شمش نیم‌ستون در بالا زینت می‌داد. نیم‌ستون‌های پایین به‌شیوه دوریک<sup>۲</sup> و

1. Antiochia      2. Doric

نیم‌ستون‌های بالا به شیوه کورنتی<sup>۱</sup> آرایش شده بود. در حدفصل ستون نماهای طبقه فوقانی تاقچه‌هایی تعبیه شده بود و در داخل آنها تندیس‌های تمام‌قد گلی خدایان و نیاکان در گذشته قرار می‌گرفته است. به جز تالار بزرگ یاد شده، یادمان‌ها و پرستشگاه و سازه‌های گوناگون دیگری وجود داشته که اینک بقایای آنها بر جای مانده است. نسا به دلیل تأثیراتی که از شهرهای یونانی - هلنی پذیرفته است، یک شهر تمام‌عیار اشکانی به شمار نمی‌رود؛ بلکه این قدیم‌ترین شهر پارتی و پایتخت اولیه آنان تنها از نظر مصالح ساختمانی با شهرهای قلمرو غربی پارت تفاوت دارد. در اجزا و ترکیب کلی، تأثیر معماری سلوکی یونانی را در آن به‌روشنی می‌توان دید (لوکونین ۱۹۶۷).

شاهان پارت در ضمن توسعه قلمرو خود در حوزه فلات ایران، شهری به نام صددروازه یا هکاتوم پیلس که دومین پایتخت آنان بوده است، ساختند. بقایای این شهر در نزدیکی شهر دامغان (قومس) واقع شده و توسط هیأت باستان‌شناسان انگلیسی به سرپرستی دیوید استروناخ و جان هانسمن کاوش شده است (استروناخ، هانسمن ۱۹۷۴). شهر صد دروازه بیشتر از نسا عناصر و اجزای پارتی و شرقی دارد. سازه‌ها همچون مرو و نسا عموماً از خشت ساخته شده‌اند؛ ولی به دلیل آن که شهر کاملاً در دوره اشکانی بنیان‌گذاری شده، کم‌تر از آن دو، تأثیرات غربی را پذیرفته است. کاربرد تاق ضربی در پوشش سازه‌ها که در معماری ایلامی و هخامنشی ایران نیز سابقه دارد، جلوه شرقی بیشتری به این شهر داده است.

این نکته قابل‌ذکر است که جز شهر صددروازه در شمال و کوه خواجه در جنوب شرق ایران، اثری از اشکانیان در مقیاس یک شهر در ایران امروزی نداریم. آنچه که از این دوره در ایران باقی مانده یا سازه‌های مذهبی، پرستشگاه و آتشکده هستند مانند شمی و بردنشانده (بدرنشانده) در خوزستان و بازهور در خراسان و پرستشگاه ناهید کنگاور کرمانشاه و یا تک اثر و سنگ‌تراشی‌های منفردند همچون بیستون و تنگ‌سروک و یا گورستان مانند گورستان گرمی آذربایجان و سنگ شیر همدان. ضمناً

---

1. Corinthian



اگر در متون قدیمی شهری همچون شهر شیز تخت سلیمان گزارش شده، به کلی از بین رفته و آثاری باقی نمانده است. بقایای شهرهای مهم دوره پارت یا در میانرودان هستند مانند: هترا (الحضر)، تیسفون، آشور و یا در سوریه قرار گرفته‌اند همچون دورا اوروبوس و پالمیر.

کوه خواجه در جنوب شرق ایران و ۳۰ کیلومتری جنوب غربی شهر زابل یک شهر قلعه خشتی دوره اشکانی است که در دوره‌های ساسانی و اسلامی نیز بازسازی شده و کاربرد داشته است. هرتسفلد (۱۹۳۲) کاوشگر این اثر می‌نویسد که در زمان اشکانیان، سیستان جایگاه خانواده‌ای مستقل و بزرگ بود. معروف‌ترین فرد این خاندان گندوفار نام داشت که بانی شهر قندهار افغانستان است. بنابراین احتمال دارد، پایگاه این خاندان کوه خواجه بوده باشد.

معماری کوه خواجه نمونه اصیل از معماری پارتی شرقی است. ضمناً پاره‌ای از عناصر و اجزای آن را می‌توان با دیگر بناهای پارتی مانند کاخ پارتی آشور در میانرودان شمالی مقایسه کرد. گرچه طرح‌های تزیینات گچی این دو اثر کاملاً متفاوت‌اند، کاربرد گچ به‌عنوان ماده زینت‌دهنده معماری در کاخ آجری آشور و بنای خشتی کوه خواجه، به چشم می‌خورد. ایوان که ویژگی معماری اشکانی به‌شمار می‌رود، هم در کوه خواجه و هم کاخ آشور وجود دارد. وجود عناصر پیونددهنده با تمام گوناگونی اقلیم و مصالح و طرح‌های ساختمانی، معماری دوره اشکانی را هویت می‌بخشد.

## کتابشناسی:

- بیانی، شیرین، ۱۳۵۵، *شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- بیوار، ا. د. ه.، ۱۳۸۰، «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان»، *تاریخ ایران کمبریج، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، ترجمه: حسن انوشه، جلد سوم - قسمت اول، چاپ سوم، انتشارات مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
- بیوار، ا. د. ه.، ۱۳۷۳، «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان»، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه حسن انوشه، بخش دوم، جلد سوم (قسمت اول)، انتشارات مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
- حمزه اصفهانی، ۱۳۵۲، *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)*، ترجمه جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
- دیاکونف، م. م.، ۱۳۵۱، *اشکانیان*، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران.
- رهر، مهدی، ۱۳۷۶، «کاوش باستان شناسی در گلالک شوشتر»، *یادنامه گردهمایی باستان شناسی ایران - شوش*؛ جلد اول، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۴، *تاریخ مردم ایران (ایران قبل از اسلام)*، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، تهران.
- شاهنامه*، چاپ بروخیم، به اهتمام سعید نفیسی، چاپ تهران، ۱۳۱۴ش، جلد هفتم.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۵۲، *تاریخ الرسل والملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
- فرای، ریچارد نلسون، ۱۳۷۳، *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- فون گال، هوبرتوس، ۱۳۷۷، *جنگ سواران (در هنر ایرانی و هنر متأثر از هنر ایرانی در دوره پارت و ساسانی)*، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، نسیم دانش، تهران.

- کالج، مالکوم، ۱۳۵۷، پارتیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، انتشارات سحر، تهران.
- کیا، محمد صادق، بی تا، «نوشته‌ها و پیکره‌های کال چنگال»، نشریه/ایران کوده، شماره ۱۴.
- گلزاری، مسعود، ۱۳۵۸، *کرمانشاهان - کردستان*، مجلد اول (شامل: بناها و آثار تاریخی اسلام‌آباد - کنگاور، صحنه)، انجمن آثار ملی، تهران.
- گودار، آندره، ۱۳۴۵، *هنر ایران*، ترجمه بهروز حبیبی، دانشگاه ملی ایران، تهران.
- گیرشمن، رومن، ۱۳۵۰، *ایران دوره پارتی و ساسانی*، ترجمه بهرام فره‌وشی، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، تهران.
- لباف خانیکی، رجبعلی، بشاش کنزق، رسول، ۱۳۷۳، *سنگ‌نگاره‌های لایخ مزار بیرجند*، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران.
- مзда، عباس، ۱۳۴۸، «شیشه به جای جواهر در هنر باستانی ایران»، *باستان‌شناسی و هنر ایران*، شماره سوم، تابستان، صص ۱۷-۲۲.
- نامه تنسر، ۱۳۱۱، به‌اهتمام مجتبی مینوی، چاپخانه مجلس، تهران.
- واندبرگ، لویی، ۱۳۵۴، *باستان‌شناسی ایران باستان*، ترجمه عیسی بهنام، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- هرتسفلد، ارنست، ۱۳۵۵، *تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی*، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران.
- هرینگ، ارنی، ۱۳۷۴، *سفال ایران در دوران اشکانی*، ترجمه حمیده چوبک، انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور.
- یارشاطر، احسان، ۱۳۷۳، *تاریخ ایران کمبریج*، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد سوم، قسمت اول، ترجمه: حسن انوشه، انتشارات مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
- Azarpay, G. 1994, «Designing the body: human proportions in Achaemenid Art», *Iranica Antiqua*, XXIX, pp. 169-184.
- Bahrami, M., 1949, *Iranien Art Treasures From Imperial Collection and Moseum of Iran*, The Metropolitan Museum of Art.
- Bivar, A. D. H., 1970, «The First Parthian Ostracon from Iran», *JRAS*, pp. 63-66.
- Colledge, Malcolm, 1967, *The Parthians*, Thames and Hudson, London.

- Cuyler Young, T., 1966, «Survey in western iran 1961», JNES 25.
- Downey, S. B., 1986, «iv. Parthian», Encyclopaedia IRANICA, vol. II, Fascicle 3.
- Frye, R. N., 1966, «The Parthian Inscription of Kal-i Janggal», Anjoman Farhang IRAN Bastan, vol. 4/1, pp. 46-51.
- Fukai, S., 1977, *Persian Glass*, New York.
- Fukai, S., Matsutani, T., 1976, Halimehjan I, The excavation at shah pir, The institute of oriental culture, The University of Tokyo.
- Ghirshman, R., 1962, IRAN Parthians and sassanian, *The Arts of Mankind*, translated by: Stuart Gilbert and James Emmons, Thames and Hudson.
- Godard, A., 1965, *The Art of AIRAN*, translated from The French, by: Michael Heron, George Allen and Unwin LTD.
- Goell, T., 1955, «Nimrud Dagh», *Anatolian studies*, V, pp. 13-14.
- Gropp, G., 1970, «Bericht über eine Reise in west-und südiran», *Archäologische Mitteilungen aus Iran, Neue Folge, Band 3*.
- Gropp, G., 1968, «Die parthische inschrift von sar-pol-e zohab», *ZDMG*, Band 118, pp. 15-319.
- Haerinck, E., 1983, *La Céramique en IRAN, Pendant La Période parthe*, Gent Belgium.
- Hakemi, A., 1968, «Kaluraz et la civilization des Mardes», *Archéologie vivante* 1.
- Henning, W. B., 1952, «The Monuments and inscriptions of Tang-i sarvak» *Asia Major*, II, pp. 151-178.
- Henning, W. B., 1953, «A New Parthian Inscription» *JRAS*, pp. 132-136.
- Herrmann, G., 1977, *The Iranian Revival (The Making of the past)*, Elsevier-PHAIDON, Printed in Belgium.
- Herzfeld, E., 1932, «Sakastan, Geschichtliche untersuchungen zu den Ausgrabungen auf dem kohi kwadja», *Archäologische Mitteilungen aus iran*, vol 4, pp. 1-114.
- Herzfeld, E., 1941, *IRAN in the Ancient East*, London, 1941.

- Hinz , W., 1963, «zwei neventdeckte parthische Felsreliefs», *Iranica Antiqua*, III.
- Honsman, J., Stronach, D., 1974, «Excavations at shahr-i Gumis, 1967-1971», *JRAS*,
- Ingholt, H., 1954, *Parthian Sculpture from Hatra (Orient and Hellas in art and Religion)*,  
Memoirs of the Connecticut Academy of sciences, XII.
- Kawami, Trudy, 1987, «kuh-e khwaja, Iran and its wall paintings», *Metropolitan Museum Journal*. 22, pp. 13-52.
- Lukonin, Viladimir G., 1967, *Persia II, Archaeology MYNDI*, translated from Russian by:  
James Hogarth, N GE , GENEVA.
- Masson, M. E, Pugachenkva, G. A., 1959, *Ritoy Nisy (The rhytons from Nisa)*,  
Ashkhabad.
- Masson, M. E., 1949-1945, Troudy yuzhno-Turkmenskoy orkhologicheskoy ekspeditsii  
(Reports of the southern Turkmenian Archaeological Expedition), I-V, Ashkhabad.
- Parrot, J., 1973, «Le palais de Darius le Grand à Suse», *proceedings of the 2<sup>nd</sup> Annual symposium en Archaeological Research in iran* , Tehran, pp. 91-101.
- Porada, Edith, 1965, *Art of the world, Ancient IRAN*, Methuen-London.
- Rostovtzeff, M., 1935, «Dura and problem of Parthian Art», *Yale classical studies*, V, New Haven, yale University press, pp. 157-304
- Schippmann, Klaus, 1986, «ii. Parthian», *Encyclopaedia IRANICA*, vol. II, Fascicle 3.
- Schlumberger, Daniet, 1960, descendants on-Méditerranéens de L'art Grec, extrait de la revue Syria, Paris.
- Schmidt, E., 1953, Persepolis I (structures, Reliefs, inscriptions), Chicago.
- Serig, H., 1939, «La grande statue parthe de shami et La sculpture palmyrienne», *Syria*,  
XX, pp. 177-182.
- Stein, A., 1939, «Bronze statue from khujistan, Iran», *Antiquity*, XIII, pp. 234-236.
- Stein, A. 1928, *Innermost Asia*, Oxford.
- Stronach, D, 1972, «Description and comment», *Journal Asiatique*, CCLX, pp. 241-246.

Stronach, D., 1968, «Tepé Nush-i jan a mound of Media», *Bulletin of Metropolitan Museum of Art*.

Trichet, J., Poupet, P., 1974, «étude pétrographique de la roche constituant la statue de Darius découverte à Suse en Décembre 1972», *cahiers de la délégation Archéologique Française en IRAN*, vol. 4, pp. 57-59.

Vanden Berghe, Louis, 1963, «Le relief parthe de Hung-i Naurūzi», *Iranica Antiqua*, III, pp. 155-168.

Vanden Berghe, Louis, 1984, *Reliefs Rupestres de L'IRAN Ancien*, Musees Royaux d'art et d'histoire, Bruxelles.

Will, E., 1959, «Art Parthe et Art Grec dans études d'Archéologie classique», *Annales de L'est publiées par La faculté des lettres de l'université de Nancy mémoire*, no 22, pp. 125-135.



# معماری و هنر الیمایی

محمد رضا چیت ساز

اگرچه از الیماییان آثار چشمگیری در زمینه معماری و هنر به دست آمده است، تاکنون این آثار آن گونه که باید بررسی و مطالعه نشده‌اند. در این جا آثار الیماییان در دو بخش معماری و هنر بررسی و معرفی می‌شوند.

## بخش اول: آثار معماری

در زمینه معماری خانه‌های مسکونی از الیماییان اثر مشخصی که بررسی شده باشد، تاکنون به دست نیامده است.<sup>۱</sup> اما خوشبختانه در دو زمینه معماری بناهای مذهبی و معماری مقبره‌ای آثاری از آنها شناسایی شده است که آمیختگی آنها با آثار معماری دوره‌های پیش (ایلومی و هخامنشی) و پس از خود (ساسانی)، بررسی برخی

---

۱. هرچند می‌دانیم در مناطقی چون بردشاند، دستووا، بخشی از چغازنبیل، جانشین، سلوکیه هدايفون، سوسترا ته (شوشتر) تنگ سروک، ایده، بازیافت و نیز صالح داوود آثار معماری مسکونی وجود داشته‌است.



از آنها را مشکل کرده است. برخی از ویژگی‌های معماری الیمایان عبارت‌اند از: حصارکشی‌های مستطیل‌شکل و دارای پشت‌بند، پشت‌بندهای چهارگوش و یا دایره‌ای شکل (هم در نما و هم در پشت بام)، ایوان ستون‌دار در جلوی بنا (با ستون‌های مدور یا چهارگوش)، ساخت بسیار زیاد سکوه‌های طولی و چسبیده به دیوار، ایجاد رف یا ناقچه با عقب بردن دیوار، ساخت پله‌های بسیار، ایجاد سکوی استراحتی با پهن گرفتن یکی از پله‌های میانی، تزیین سرستون‌ها با نقوش انسانی. این آثار عمدتاً از بردن‌شانه، سرمسجد، شمی، کلگه، کنگاور، گلالک، دستووا، هفت‌تپه، چغازنبیل، صالح داود، جانشین به‌دست آمده‌اند که این‌جا برخی از آنها معرفی می‌شوند.

### الف: معماری بناهای مذهبی

#### ۱. برده‌نشانده<sup>۲</sup>

در شانزده کیلومتری شمال غربی مسجد سلیمان و نه کیلومتری رود کارون، در کوه‌های بختیاری، در منطقه‌ای به طول تقریبی ۷۰۰ و عرض ۲۵۰ متر مجموعه آثاری به‌جای مانده که از جنوب شرقی به شمال غربی عبارت‌اند از:

۱. صفه: دو صفه در کنار هم که در بخش جنوب شرقی مجموعه بر آنها آثار و پرستشگاهی ساخته‌اند؛

۲. کاخ: کاخی در ۲۰۰ متری شمال غربی صفه‌ها؛

۳. ده: بقایای دهی در ۱۰۰ متری شمال کاخ؛

۴. راه: راهی سنگ‌چین شده و مارپیچ که از شمال صفه‌ها و کاخ و میان ده از شرق به غرب می‌رود؛

۵. آثاری دیگر (اشتاین ۱۹۴۰: ۱۶۰-۱۶۱؛ گیرشمن ۱۹۷۶: ۱/۵-۹ تصویر ۲؛ همو

۲/ لوحه ۸ و ۱۴؛ ۱۳۴۳: پوشه ۱۵۵، ۵-۶ و نیز پوشه ۱۵۷، ۹).

۲. Bard-e Nešānda: برد به معنی سنگ و صخره است. فرانسویان به ریاست گیرشمن نزدیک به ۸ سال (۱۹۷۲-۱۹۶۴م)

آن‌جا و مسجد سلیمان بررسی و حفاری کردند. حاصل آن کتاب دو جلدی گیرشمن به نام صفه‌های مقدس بردن‌شانه و مسجد سلیمان است که سال ۱۹۷۶ در پاریس به چاپ رسیده است.

## ۱. صفه‌ها:

صفه‌ها در سه مرحله ساخته شده‌اند:

مرحله اول: ساخت صفة اول (بالایی)

مرحله دوم: تغییرات صفة اول (بالایی)

مرحله سوم: ساخت صفة دوم (پایینی)

مرحله اول: در ابتدا سطحی از کوه را صاف کرده و اطرافش را با دیواری مستطیل شکل بالا آورده و به صورت صفه درآورده‌اند. این دیوار را که با طول ۶۵/۳۸ و عرض ۴۲/۵۵ با سنگ‌هایی کوچک و بزرگ، تراشیده و نتراشیده، خشکه‌چین و بدون ملات ساخته‌اند با فاصله دارای پشت‌بند است. فاصله پشت‌بندها از هم به‌طور متوسط ۶ تا ۶/۵ متر است؛ اما گاهی (به خاطر قرار گرفتن در گوشه و یا جایی که دیوار تمام می‌شود) به ۲/۲۳ و یا ۷/۲۰ متر نیز می‌رسند.<sup>۱</sup> طول پشت‌بندها نیز به‌طور متوسط ۱/۴۰ و ۱/۵۰ متر است.<sup>۲</sup> زاویه‌های صفه منطبق با جهت‌های اصلی است. عبادت‌کنندگان می‌توانستند با دو راه‌پله خود را به روی صفه برسانند. اصولاً یک راه‌پله در دیوار عرضی (شمال غربی) با ده پله به عرض ۳ متر و ارتفاع ۳/۲ متر و راه‌پله دیگر در انتهای دیوار طولی (زاویه شمالی ضلع شمال شرقی) با عرض ۲/۳۰ متر قرار داشت. تنها بنای صفه سکویی مربع شکل و بدون سقف و ستون به ابعاد ۴/۹۷ یا ۵ متر بود که از سطح صفه بین ۴۰ تا ۹۵ سانتی‌متر بالاتر قرار می‌گرفت. این سکوی نیایشی در وسط صفه قرار نداشت. شاید برای تأمین فضای اجتماع مردم به سوی یکی از اضلاع صفه (طول شمال شرقی) برده شده است (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۸-۹/۱ و ۲۹ تصویر ۵-۱۸ و ۱۴؛ همو ۲/ لوحه ۳-۱۴).<sup>۳</sup> گرچه بناهای این مرحله را متعلق به پیش از الیماییان (ایلومی یا هخامنشی) دانسته‌اند، به هر حال الیماییان از آنان استفاده می‌کردند. باوجود این، بناهای مراحل بعدی

۱. اندازه‌های دیگری هم دارند: ۵/۰۰ و ۶/۷۰ و ۶/۹۰ و ۶/۹۵ و ۷/۰۵.

۲. به سبب قرار گرفتن در کنار ورودی پله‌گاه اندازه‌های ۳۵/۱ و ۷۰/۱ سانتی‌متر هم داشته‌اند.

۳. درباره تاریخ‌گذاری بناهای این مجموعه نک: شیپمان ۱۹۸۸: ۷۶۱-۷۶۲.

مربوط به الیمایان است.

مرحله دوم: در این مرحله صفه را از طول و عرض در سه جهت توسعه دادند و طول آن با افزایش ۴۱/۱۲ به ۱۰۶/۵۰ متر و عرض آن با افزایش ۲۶/۲۰ به ۶۸/۷۵ متر رسید. دیوار یا حصار جدید صفه، قطورتر و بلندتر از حصار قبلی شد. پشت‌بندهای آن نیز بزرگ‌تر بود. البته به سبب شیب کوه حصار جدید در سطحی پایین‌تر از حصار قبلی قرار گرفت، به این خاطر صفه قبلی از سطح زمین‌های اطراف بالاتر رفته و به این ترتیب شمار پله‌های بیشتری در این مرحله ساخته شد. صفه دو راه پله داشت. راه پله اول با ۲۶ پله که هر کدام ۳۸ تا ۴۰ سانتی‌متر پهنا و ۲۴ سانتی‌متر و یا بیشتر بلندی داشت و به طول ۵/۲۵ و ارتفاع کلی ۶/۲۶ در شمال غربی (در همان جهت و امتداد راه پله صفه قبلی) ساخته می‌شد. راه پله دوم در جنوب غربی احداث شده بود. پایین این راه پله باریک‌تر و بالای آن عریض‌تر و در میانه پله سکوی استراحتی بود. ۲۶ پله که هر کدام ۶۰ سانتی‌متر پهنا و ۲۰ سانتی‌متر بلندی داشتند، هر کدام دارای طول ۷/۳۵ در بالا و ۵/۲۵ در پایین است. سکوی استراحتی در وسط ۶/۲۷ طول و ۲ متر پهنا و ۶/۲۵ ارتفاع داشت. سکوی نیایشی مربع شکل نیز از هر چهار طرف توسعه یافت و به صورت مربع بزرگ‌تری با همان ارتفاع قبلی به ابعاد ۶/۸۲ تا ۶/۹۰ رسید (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۸/۱-۳۸ تصویر ۱۲-۱۳؛ همو ۲/ لوحه ۱۴-۱۹).

مرحله سوم: صفه جدیدی در طول حکومت کامناسکیر اول (۱۸۰-۱۶۳ ق.م) یا دوم (۱۵۳-۱۳۹ ق.م) (شیپمان ۱۹۸۸: ۷۶۱-۷۶۲) در کنار صفه پیشین (طول جنوب شرقی صفه جدید کنار عرض شمال غربی صفه قدیمی قرار گرفت) و چندین متر پایین‌تر (به سبب شیب کوه) با طول ۶۸/۷۵ و عرض ۵۰/۷۰ بنا شد. بدین ترتیب طول هر دو صفه به ۱۵۷/۲۰ و عرضشان به ۷۲ متر رسید. صفه جدید نیز دو راه پله داشت. اولی که در امتداد راه پله شمال غربی صفه قبلی و در ضلع طولی (جنوب شرقی) صفه جدید بود، هشت پله، هر کدام ۴۰ سانتی‌متر پهنا و ۲۰ سانتی‌متر بلندی، داشت. طول هریک ۲/۴۵ و ارتفاع کلی آنها ۱/۵۳ بود که با یک سکوی استراحتی به راه پله شمال غربی صفه اولی متصل می‌شد. راه پله دوم روبه‌روی این راه پله و در ضلع طولی دیگر بود که هشت پله با پهنای ۴۰ و بلندی ۲۰ و ارتفاع کلی ۱/۵۸ را دربر می‌گرفت. در

این مرحله سکوی نیایشی صفة اول باز هم - فقط در طول - توسعه یافت و از مربع به شکل مستطیل و به ابعاد  $۱۰/۴۵ \times ۶/۹۰$  تغییر یافت و ارتفاعش نیز بلندتر شد و به  $۱/۱۰$  رسید. اما کار به همین جا خاتمه نیافت. معماران الیمایی بنایی چسبیده به این سکو را ساختند که ابعادی مانند سکو داشت. اتاقی مستطیلی که بخش جلویی آن ایوان ستون‌داری با ستون‌هایی چهارگوش و کف سنگ‌فرش را شامل می‌شد. اما مهم‌ترین بنای ساخته شده در این مرحله نیایشگاه بزرگ مستطیل شکلی بود که بر صفة دوم برپا شد. زاویه‌های این بنا نیز مانند صفة اول منطبق با جهت‌های اصلی بود. طول آن به  $۲۲/۲۰$ ، در ضلع شمال شرقی نمای جلوی نمایشگاه، و عرضش  $۷/۵۰$  می‌رسید. نمایش ایوان سنگ‌فرش شده و ستون‌داری است که سقف آن روی ۱۶ ستون در دو ردیف هشت‌تایی استوار شده است. ابعاد تالار اصلی نمایشگاه  $۷/۲۵ \times ۹/۲۰$  است و چهار ستون مدور، هر کدام به فاصله  $۲/۳۰$ ، در وسط آن جای گرفته است. در سه طرف تالار چهار ستونی، سه اتاق مستطیل (دو تا از آنها بسیار درازند) قرار دارد که میان آنها راه ارتباطی وجود ندارد، و تنها از تالار چهارستونی می‌توان بدانها راه یافت. اتاق دیگری نیز در ضلع شمال غربی ساخته‌اند. در بخش زیرین دیوارها، از سنگ‌های نتراشیده و در بخش فوقانی آن که اکنون از میان رفته، از خشت استفاده شده است. در پایین پلکان شمال غربی، سنگی استوانه‌ای به قطر  $۳۵$  و بلندی  $۳۰$  تا  $۳۴$  سانتی‌متر به دست آمده که سطح فوقانی آن، به عمق  $۵$  و قطر  $۲۷$  سانتی‌متر گودی دارد. حفر این سنگ را که بر یک زبانه چوبی استوار شده نوعی محراب یا مذبح دانسته است. حداقل سه بنای ضمیمه‌ای دیگر نیز بر این صفة وجود داشته که کارکرد دقیق آنها کاملاً مشخص نیست (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱/۳۹-۵۱ تصویر ۹-۱۰ و ۱۶؛ همو ۲/ لوحه ۱۲، ۱۹، ۴۱).

۲. کاخ: بنایی است مستطیلی که زاویه‌ای آن منطبق با جهات اصلی است. طول آن  $۲۹/۸۰$  و عرضش  $۱۸/۶۰$  تا  $۱۹$  متر است و یک ورودی از شمال در وسط دیوار عرضی (شمالی) را شامل می‌شود. وسط بنا یک حیاط یا هال مرکزی به ابعاد  $۶/۷۵ \times ۹/۷۰$  است که در هر دو طرف شمال و جنوبش راهروی مستطیل شکل دراز و باریکی است و در دو طرف غرب و شرقش یک اتاق قرار دارد. در آن سوی راهروی

جنوبی چهار اتاق مستطیل شکل کنار هم و آن سوی راهروی شمالی نیز دو اتاق (و یا بیشتر؟) دیده می‌شود. تاقچه‌ای که زمانی تندیس و یا شیئی دیگر در آن قرار می‌گرفته، در یکی از دیوارهای اتاق کنار ورودی اصلی، تعبیه شده است. دیوار حصار بیرونی، در هر چهار گوشه بنا، به شکل دایره‌ای برج مانند درآمده است. اما این حالت در وسط دیوارها به شکل نیم‌دایره است. در شمال بنا فضای مستطیل شکل دیگری است که به مخزن آب مستطیل شکلی با طول  $12/20$  و عرض  $1/80$  می‌رسد. حجم این مخزن حدود ۴۱ متر مکعب بوده و ۴۱ هزار لیتر آب را ذخیره می‌کرده است (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۱۱-۹-تصویر ۳؛ همو ۲/ لوحه ۶-۷)¹.

ستون‌ها: از میان حدود بیست ستونی که آن‌جا به ارتفاع معمولی  $3/07$  و  $3/09$  به دست آمده‌اند، ستونی تاریخی با نقش برجسته انسانی به ارتفاع  $5/09$  خودنمایی می‌کند. ستون‌ها یا مدورند با قطر ۳۰ تا ۳۶ و یا چهارگوش‌اند با قطر  $31 \times 32$ . شماری از آنها تدریجاً از قطرشان در قسمت‌های بالاتر کاسته می‌شود؛ همانند نمونه‌ای که پایین آن  $30 \times 30$  و بالای آن  $28 \times 26$  و یا ستونی که پایین آن  $27 \times 27$  و بالای آن  $13/5 \times 15$  است. بالای این ستون‌ها زائده‌ای مدور یا چهارگوش به ارتفاع ۵ تا ۱۲ سانتی‌متر برای چفت و بست وجود دارد که به صورت نر و مادگی در حفره سرستون و یا حفره کف یک ستون دیگر (برای ساخت یک ستون بلند متشکل از چند ستون) قرار می‌گیرد. این ستون‌ها معمولاً بر پایه ستون‌های چهارگوش به ابعاد  $41 \times 41$  و ارتفاع ۱۶ و یا پایه ستون‌های مدور شکم‌دار به قطر ۴۴ در بالا و پایین و ۴۶ در وسط و ارتفاع ۲۴ سانتی‌متر قرار می‌گیرد. سطح این ستون‌ها عموماً صاف است اما نمونه‌هایی با نقش برجسته انسانی نیز به دست آمده است (گیرشمن ۱۹۷۶: ۴۱-۴۴-تصویر ۱۷-۱۹؛ همو ۲/ لوحه ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۳۵ و ۴۱)² (نک: جدول ۱) (برای سرستون‌ها نک: جدول ۲).

۱. گذار در یادداشت‌های خود، به آب باریکه‌ای که از شکاف سنگ‌ها بیرون آمده، اشاره کرده است (۱۹۴۹: ۱۶۲).

۲. ستون‌ها و پایه ستون‌های شیارداری نیز به دست آمده است که باید مربوط به دوران هخامنشی باشد. برای بررسی‌های دیگر

برندشاندۀ نک: گذار ۱۹۴۹: ۱۵۳-۱۶۲؛ شیپمان ۱۹۸۸: ۷۶۱-۷۶۲.

جدول ۱

بلندی ستون	شکل ستون	قطر ستون	شکل زائیده بالا	بلندی زائیده	ابعاد زائیده
۳۰۷	مدور	۳۶	چهارگوش	۹	۱۵×۱۲
۳۰۵	مدور	۳۴	چهارگوش	۸	۱۶×۱۴
شکسته	مدور	۳۰	چهارگوش	۱۲	۱۷×۱۷
۱۵۵	مدور	۳۱	مدور	۵	قطر ۱۵
۱۰۲	مدور	۳۴	مدور	۶	قطر ۱۶
شکسته	چهارگوش	پایین ۳۰×۳۰ بالا ۲۸×۲۶	-----	-----	-----
شکسته	چهارگوش	۳۲×۳۱	مدور	۶	۱۲
۵۰۹	چهارگوش	پایین ۲۷×۲۷ بالا ۱۵×۵/۱۳	چهارگوش	۹	۱۲×۱۲

## ۲. سرمسجد:

در ۶ کیلومتری شمال غربی مسجد سلیمان قرار دارد. آن جا مجموعه‌ای شامل ۶ صفه با ۱۱ رشته پلکان و چند نیایشگاه دیده می‌شود که در سه مرحله ساخته شده‌است.

مرحله اول: ساخت صفه اول

مرحله دوم: ساخت صفه‌های دوم تا ششم

مرحله سوم: تغییرات روی صفه‌ها

مرحله اول: در ابتدا سطحی از کوه را صاف کرده و اطرافش را با حصار تقریباً مستطیل شکل بالا آورده و به صورت صفه‌ای درآورده‌اند. صفه که از مغرب به کوه

۱. Sar Masjid: برای آشنایی با حفريات آن نک: یادداشت ۲ و نیز: معمار زاهدانی ۱۳۴۴: پوشه ۴۷، ۱-۲؛ گیرشمن ۱۹۶۸:

متصل است، در سه جهت دیگر شمال و جنوب و شرق با سنگ‌های کوچک و بزرگ به صورت خشکه‌چین و بدون ملات دیوارکشی شده و مانند بردنشانده دارای پشت‌بندهایی است. طول شرقی صفه ۹۱/۴۰ است و سه راه‌پله دارد: راه‌پله بزرگ (A) در شمال شرقی صفه، راه‌پله جنوبی (B) و راه‌پله جنوب غربی (C)<sup>۱</sup>. راه‌پله بزرگ بیست پله دارد که پله دوازدهم را پهن‌تر به صورت سکوی استراحتی با عرض ۱/۴۵ درآورده‌اند. طول این راه‌پله ۲۴/۴۰، با پهنای حدود ۳۵ و بلندی ۱۸ تا ۲۸ سانتی‌متر است.<sup>۲</sup> راه‌پله B با ۲۹ پله، به پهنای ۴۴ و بلندی ۱۳ تا ۲۵ سانتی‌متر<sup>۳</sup> است. راه‌پله C با ۲۶ پله به پهنای ۲۷ تا ۳۵ و بلندی ۱۳ تا ۲۵ سانتی‌متر را شامل می‌شود.<sup>۴</sup> در عرض شمالی صفه، رو به بیرون، پنج پشت‌بند، دو تاقچه جدا از هم<sup>۵</sup> به همراه اتاقکی<sup>۶</sup> با ابعاد ۲/۸۰×۲/۲۵ وجود دارد که سکویی در انتهای آن با ابعاد ۱/۱۵×۱/۶۰ و بلندی ۱۴ سانتی‌متر ساخته شده‌است. حفر آن را یک آتشگاه می‌داند. ظاهراً تنها بنای روی صف، همان سکوی نیایشی (همانند بردنشانده) است که در جنوب صفه، رو به سوی شمال شرقی، قرار دارد (گیرشمن ۱۹۷۶: ۵۵/۱-۷۰ تصویر ۲۱-۲۶؛ همو ۴۶/۲-۵۷). گرچه بناهای این مرحله را متعلق به دوران پیش از الیماییان (ایلومی یا هخامنشی) دانسته‌اند، الیماییان از آنها استفاده می‌کردند. بناهای مراحل بعدی مربوط به دوران الیماییان است.

۱. البته راه‌پله چهارمی (D) هم وجود داشت که برای طی کردن شیب کوه، کمی پایین‌تر از راه‌پله C (جنوب غربی آن) بنا شده و دارای پانزده پله به طول ۴/۴۵، پهنای ۴۳ و بلندی حدود ۲۳ سانتی‌متر است. ارتفاع این ۱۵ پله حدود ۳/۲۰ سانتی‌متر است.

۲. ارتفاع این بیست پله حدود ۴/۴۷ سانتی‌متر است. سه پله اول، دوم و سوم، از لبه حصار صفه بیرون زده‌اند و تنها از پله چهارم پله‌ها درون بنای صفه قرار می‌گیرد. بدین سبب، این سه پله، جلوی پیش‌آمدگی پشت‌بندهای n و o (پشت‌بندهای دو طرف راه پله A) سکوهایی، جلوی n با عرض ۱/۷۵ و جلوی o با عرض ۲/۲۰، به‌وجود آورده‌اند.

۳. طول این پله‌ها در بالا و روی صفه ۴/۹۵ است، یعنی ۵۵ سانتی‌متر بیشتر از طول پله‌هاست که در پایین ۴/۴۰ اند. ارتفاع این ۲۹ پله ۵/۱۶ سانتی‌متر است.

۴. آن‌جا خلاف راه پله پیشین، طول پله‌ها در بالا و روی صفه ۴/۵۵، یعنی ۳۵ سانتی‌متر کم‌تر از طول پله‌هاست که در پایین ۴/۹۰ سانتی‌متر است. ارتفاع این ۲۶ پله ۴/۹۰ سانتی‌متر است. این راه‌پله انتهای جنوب غربی صفه است.

۵. در پشت‌بندهای k و l کف این تاقچه‌ها حدود ۱۵۰ تا ۱۹۰ سانتی‌متر از سطح زمین بالاتر است.

۶. در کنار پشت‌بند m.

مرحله دوم: حصار صفه را در جنوب غربی ۵ تا ۶ متر عقب بردند و امتداد حصار را به سوی کوه ساختند تا فضای کافی برای ساخت صفه‌های دیگر فراهم شود. سکوی نیایشی نیز وسعت یافت (۸/۱۲ × ۷ متر) و شاید به بنایی سه ایوانی — یک ایوان مرکزی و دو ایوان جانبی — تبدیل شد.<sup>۱</sup> اما مهم‌ترین اقدام معماران الیمایی در این مرحله گسترش صفه اول از شمال (صفه‌های دو و سه و چهار) و از غرب (صفه‌های پنج و شش) به همراه ساخت هفت رشته پلکان جدید بود.

صفه‌های دو و سه و چهار: با ساخت این صفه‌ها، دیوار شمالی صفه اول با پشت‌بندهایش (k-j-n-m-l) جزوی از صفه‌های جدید شد. صفه دو صفه‌ای کوچک است که با راه‌پله (H) به سوی مغرب، به طول ۱۸/۳۵، با سه پله با پهنای ۴۲ و بلندی ۲۰ سانتی‌متر بدون هیچ بنایی به ضلع شمالی صفه اول چسبیده است و فقط اتاقک (آتشگاه؟) مرحله قبلی جزوی از آن است. صفه ۳ در کنار غربی صفه دو بزرگ‌تر از آن قرار گرفته و دارای راه‌پله (J)<sup>۲</sup> است که در وسط خود دارای سکوی استراحتی ۲/۶۵ × ۱۸/۵۰ است. آن‌جا بنایی مستطیلی شامل یک اتاق کوچک مستطیل و یک سالن بزرگ مستطیل که به هم راه ندارند، با ورودی‌های جداگانه در ضلع شمالیشان ساخته شده است. صفه چهار با عرض ۳ متر ورودی و سکویی است میان صفه‌های سه و پنج که ساختمانی در آن نیست. راه‌پله (K) از صفه سه با سه پله به آن می‌رسد. اما چون نزدیک به صفه پنج است و نیایشگاه اصلی الیماییان را در خود دارد راه‌پله دیگری از سمت شمال به صفه چهار باز می‌شود تا عبادت‌کنندگان به گونه‌ای استفاده کنند که بدون گذشتن از صفه‌های دو و سه و چهار مستقیماً به نیایشگاه بزرگ صفه پنج هدایت شوند. این راه‌پله (G) چهارده پله به پهنای ۴۲ و بلندی ۲۵ سانتی‌متر داراست.<sup>۳</sup>

۱. با بلندی حدود ۱/۴۰. کنار این سکو سکه‌ای از مهرداد اول پیدا شده است. سکوی نیایشی و ایوان کنار آن دارای راه‌پله‌ای است با چهار پله به بلندی ۱/۱۲، طول حدود ۷/۸۲ و پهنای ۴/۴۵. بلندی پله‌های سکو هر کدام ۲۵ سانتی‌متر و بلندی پله‌های بنای ایوان دار ۲۰ سانتی‌متر است. دیوار جداکننده این دو بنا ۱/۴۰ قطر دارد.

۲. بخش پایینی آن ۱۸/۵۰ سانتی‌متر طول دارد و از ۵ پله به پهنای ۴۲ و بلندی ۲۰ سانتی‌متر ساخته شده است.

۳. چهارپله پایینی، بیرون از حد دیوار، طولی برابر ۹/۹۰ تا ۸/۴۵ سانتی‌متر دارند.



صفه پنج: صفه‌ای بزرگ و از غرب به صفه یک چسبیده است که با چهار راه‌پله می‌توان به آن رسید. دو راه‌پله اول و دوم،  $F^1$  و E در دیوار حصار شمالی، اولی با پنج پله<sup>۱</sup> و دومی که غربی‌تر است با چهار پله<sup>۲</sup>. راه‌پله سوم C در دیوار حصار جنوبی دارای ۲۶ پله است. راه‌پله چهارم راه‌پله‌ای کوچک در انتهای جنوبی میان صفه یک و پنج قرار دارد و راه‌پله پنجم، راه‌پله L با چهار پله<sup>۳</sup> است که از صفه چهار بدان راه می‌یابد. نیایشگاه بزرگ الیماییان برخی از ویژگی‌های معماری خود را به خوبی نشان داده‌است: ایوان ستون‌دار در قسمت جلویی بنا، ایجاد بریدگی و تورفتگی در نمای بیرونی دیوارها و از جمله ایوان‌ها، ایجاد تاقچه در درون دیوارهای حصار و پشت‌بندها و یا اتاق‌ها، ایجاد سکوهای سراسری و چسبیده به دیوار، ایجاد سکوهای نیایشی و مقدس، محصور ساختن محل اصلی نیایشگاه با دالان‌هایی دراز و باریک<sup>۴</sup>، سنگ‌فرش کردن مکان‌های مهم و استفاده بسیار از پله‌ها در ورودی‌ها. نمای معبد (شمال شرقی) ایوان ستون‌داری است با سه ردیف ستون شامل ردیف داخلی شش ستون، ردیف میانی هفت ستون، و ردیف بیرونی پنج ستون (برای آن که تورفتگی در نمای بیرونی ایوان به وجود آید) و جمعاً هجده ستون. البته در دوره‌های بعد، بریدگی نمای بیرونی ایوان را با اضافه کردن سه ستون به ستون‌های بیرونی (۲۱ ستون) از بین بردند. نیایشگاه از یک حیاط مرکزی روباز به ابعاد  $۱۲/۸۰ \times ۱۴/۳۵$  سنگ‌فرش شده<sup>۵</sup> و دالان‌هایی باریک، دراز و مسقف، که نزدیک به ۳۰ متر طول و  $۱/۲۵$ ،  $۱/۴۵$ ،  $۲/۴۰$

۱. طول پله‌ها  $۴/۳۷$ ، پهنا ۲۸ و بلندی ۲۰ سانتی‌متر است. ارتفاع این پنج پله حدود یک متر است. نوعی سکوی کوچک و یا پشت‌بند بزرگ، روبه روی راه‌پله  $F1$ ، شمال آن، ساخته‌اند که در وسط آن راه‌پله دیگر است که از آنجا به راه‌پله  $F1$  راه دارد. راه‌پله  $F2$  دارای چهارده پله به طول  $۲/۶۰$ ، پهنا ۲۱، بلندی ۱۷ و ارتفاع  $۲/۵۰$  سانتی‌متر می‌باشد.

۲. به طول ۵ متر.

۳. به طول  $۱۲/۱۰$  و پهنا ۳۰ و بلندی ۲۰ سانتی‌متر.

۴. شامل چهار دالان است. دالان شمال غربی (۱ و ۲) به عرض  $۳/۰۵$ ، دالان شمال شرقی (۵ و ۱۳) به عرض  $۲/۴۰$ ، دالان جنوب غربی (۱۶) به عرض  $۱/۴۵$  و دالان جنوب شرقی (۱۵) به عرض  $۱/۲۵$  ساخته شده است. کف دالان اول و دوم، که عریض‌ترند، سنگ‌فرش است. در طول دیوارهای داخلی این دو دالان، سکوهایی ساخته‌اند که نشانه مهم‌تر بودن این دو دالان است.

۵. دور تا دور حیاط چسبیده به دیوار سکویی سراسری به بلندی ۳۰ تا ۴۰ سانتی‌متر قرار دارد.

و ۳/۰۵ عرض دارند، گرداگردش قرار دارند. در برخی از آنها سکوهایی چسبیده به دیوار تعبیه شده است. نیایشگاه چهار ورودی دارد: دو ورودی اصلی از ایوان ستون دار جلویی<sup>۱</sup> و دو ورودی دیگر از جنوب شرقی و شمال غربی با ابعاد متوسط ۲ × ۱/۳۰. در چهار طرف حیاط سکوهایی سراسری و چسبیده به دیوار به ارتفاع ۳۰ تا ۴۰ سانتی متر دیده می شود. دو ورودی پله دار در غرب حیاط عبادت کنندگان را به پیشخوان محراب (در ابعاد ۱۶/۹۲ × ۴/۲۸) می رساند و از آنجا با دو ورودی دیگر به خود محراب (در ابعاد ۱۵/۴۰ × ۲/۵) هدایت می شوند. چسبیده به دیوار روبه روی ورودی های محراب دو سکوی نیایشی وجود دارد که یکی در ابعاد ۱۲ × ۱/۱۰ و دیگری در ابعاد ۹۰ × ۱/۴۰ ساخته شده است. اتاق دیگر سنگ فرش شده ای در ابعاد ۴ × ۱۳/۶۸ وجود داشته که از دو ورودی جنوبی حیاط به آن وارد می شدند. بعدها دو ورودی دیگر نیز در شمال و جنوب اتاق کنار محراب باز شد. روبه روی این نیایشگاه در شمال صفا، بنایی مستطیل و سنگ فرش شده بود که افراد پیش از رفتن به نیایشگاه بزرگ از راه پله های F<sup>۱</sup> و E در دیوار حصار شمالی به روی صفا می آمدند. در جنوب صفا در ۶ متری مغرب نیایشگاه دو اتاق مستطیل و چسبیده به هم وجود داشت: یکی بزرگ تر به ابعاد ۲/۹۰ × ۲/۲۰ و دیگری کوچک تر به ابعاد ۱/۸۰ × ۱/۶۰ بدون اینکه به هم راه داشته باشند با ورودی جداگانه در شرق ساخته شده بودند.

صفا<sup>۲</sup>: غربی ترین و نزدیک ترین صفا به کوه بود. راه پله C در دیوار حصار جنوبی یا دو راه پله F<sup>۱</sup> و E در دیوار حصار شمالی به آن راه داشت. در آنجا بنایی مستطیلی<sup>۲</sup> به ابعاد ۱۷/۱۰ × ۸/۰۳ وجود داشت که از یک پیش محراب با دو ورودی از شرق که به آن چسبیده بود و نیز محرابی با یک ورودی از شرق بنا شده بود. حداقل سه اتاق کوچک نیز در شمال و جنوب و غرب آن قرار داشت. اما در دوره های بعد، بنا تغییر کرد، یعنی صفا ای بنا شد و ساختمان مستطیل شکل از میان رفت و به جایش،

۱. یکی از این دو، که باید ورودی اصلی باشد، با سه پله سنگی به طول ۳/۵۰ و پهنای ۲۵ و بلندی ۲۲ سانتی متر به آستانه ورودی به طول ۲/۷۰ و عرض ۶۰ سانتی متر می رسد.

۲. در ۱۵ متری شمال غربی نیایشگاه بزرگ. ابتدا ابعاد آن ۳/۴۰ × ۱۳/۱۰ بوده است. حفاران را معبد هراکلس نامیده است.

بارگاهی شامل دو اتاق مستطیل، اتاق جلویی با دو ورودی از شرق، و اتاق پشتی، که اصلی بود، با دو ورودی از اتاق قبلی (آن هم از شرق) ساخته شد.<sup>۱</sup> شاید در هر یک از این اتاق‌ها، سه تاق هلالی بوده باشد (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱/ ۷۱-۱۳۲ تصویر ۲۷-۳۷ و ۴۱-۴۲؛ همو ۲/ لوحه ۴۲-۱۳۰). در نمای مجموعه بناهای سر مسجد، تزئینات سنگی به شکل برگ ۴ شاخه‌ای (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱/ ۱۱۰-۱۱۴؛ همو ۲/ لوحه ۳۴)<sup>۲</sup> برگ خرمایی شش (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحه ۷۷)<sup>۳</sup> یا حداقل نه یا ده شاخه‌ای (همو لوحه ۶۳)<sup>۴</sup>، مستطیل‌های بزرگ و کوچک به همراه نقوش دایره‌ای (همو لوحه ۶۱)<sup>۵</sup> و طرح شطرنجی، که یک در میان مربع‌ها برجسته و توخالی شده‌اند، (همو لوحه ۳۴)<sup>۶</sup> به کار رفته‌است.

ستون‌ها: ایوان نیایشگاه بزرگ از ستون‌هایی با ارتفاع ۱۸۲ (بدون احتساب پایه ستون) به صورت مدور با قطر ۳۷×۲۹ و ۲۵×۳۱ ساخته شده‌است. شماری از ستون‌ها قطرشان در قسمت‌های بالاتر تدریجاً کاسته شده و به شکل چهارگوش درآمده‌اند، مانند نمونه‌ای که قسمت پایین آن مدور به قطر ۲۵×۲۷ و قسمت بالایش چهارگوش به قطر ۲۲×۱۶ سانتی‌متر است. ستون‌های چهارگوش نیز با ابعاد ۲۰×۲۲ و بدون گوشه در ابعاد ۲۶×۲۰ دیده می‌شوند. نوعی از آنها مستطیل‌هایی با گوشه‌های بریده شده در ابعاد ۶×۱۷ هستند که طول گوشه بریده شده آنها ۳ و ۴ سانتی‌متر است. نمونه دیگر ۱۲×۹ و طول گوشه بریده شده ۶ و ۸ سانتی‌متر است. پایه ستون‌ها نیز مدور و شکم‌دار هستند و در بالا به صورت نواری لوله‌ای همچون شال‌های پایه ستون‌های هخامنشی درآمده‌اند. بلندی آنها ۲۸ و قطر پایانشان ۴۰ (نمونه دیگر ۳۴) و قطر ۴۳ در بالا (نمونه دیگر ۵۳) یا بلندی ۲۳ و قطر ۵۰ در کف و قطر قسمت

۱. در اتاق‌های کناری، پایه ستون‌های مدور و چهارگوش به دست آمده است.

۲. از نیایشگاه صفه شش به دست آمده است.

۳. از راه‌پله بزرگ A و H به دست آمده است.

۴. از نیایشگاه بزرگ صفه پنج به دست آمده است. می‌توان آن را با نقش درخت خرما بر تابوت‌های سفالی گالاک شوشتر مقایسه کرد. نک: بخش هنر و یادداشت ۱۲۲.

۵. از نیایشگاه بزرگ صفه پنج به دست آمده است.

۶. از نیایشگاه صفه شش به دست آمده است.

شکم‌دار ۵۲ سانتی‌متر است. یک نمونه پایه ستون مدور به‌دست آمده که با نقش گل یا ساقه سه شاخه که در میان آنها دایره‌ای تزئینی دیده می‌شود، که درونش به صورت یک شش ضلعی منظم تراش خورده و گود است (گیرشمن ۱۹۷۶/۱-۱۰۸-۱۱۴ تصویر ۳۸-۴۰؛ همو ۲/ لوحه ۲۲، ۶۳)<sup>۱</sup>. برای وضعیت سرستون‌ها نک: جدول ۲.

جدول ۲: سرستونهای بردنشانده و سرمسجد

نقش اصلی	نقوش تزئینی اطراف	بلندی	عرض	بخش زیرین سرستون	حفره	سقف سرستون و تعداد سوراخ‌هایش
ساقه گل‌های قطور پیچ‌دار (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحه ۳، ۶، ۱۱) <sup>۲</sup>		شکسته ۱۶ و ۱۵	۱۴			
گل شش پر (همو ۱۸) <sup>۳</sup>	طرفین هر نقش ساقه‌ای عمودی کشیده شده که در بالا به طرف داخل پیچ خورده است.	۴۲	بالا (۴۵)×۳۶	دایره بیضی قطر ۲۸	مستطیل ۱۶×۱۵	مستطیل یک عدد
درختچه نه شاخه: این سرستون دو مستطیل کنار هم است (همو ۲۲) <sup>۴</sup>	دو ساقه باریک خمیده در طرفین قرار دارد که در بالا به طرف بیرون پیچ خورده است.	۴۸	۳۲/۵	سه مربع یکی درون دیگری به‌روش پله‌ای	مستطیل	مربع چهار عدد
نیم‌تنه بالایی زنی (همو ۳۲) <sup>۵</sup>	بخوردان سرپوش‌دار؟					

۱. از صغه بالایی بردنشانده به‌دست آمده است.

۲. از صغه پایینی بردنشانده به‌دست آمده است.

۳. از صغه پایینی بردنشانده به‌دست آمده است.

۴. از صغه شش سر مسجد به‌دست آمده است.

۵. از صغه شش سرمسجد (نیایشگاه هراکلس) به‌دست آمده است.

نقش اصلی	نقوش تزئینی اطراف	بلندی	عرض	بخش زیرین سرستون	حفره	سقف سرستون و تعداد سوراخ‌هایش
مردی در حال سجده، دست‌ها و پیشانی بر زمین (همو ۴۱) <sup>۱</sup>	روبه‌رو دو زائده چهارگوش و دو نیم‌دایره برجسته	۳۲ به طول ۶۸	۳۰			
چهار انسان در هر چهار طرف (همو ۱۸) <sup>۲</sup>	دو ساقه عمودی در طرفین هر نقش که در بالا به طرف بیرون پیچ خورده است.		بالا ۵۰ پایین ۴۴	مدور. قطر ۳۵	مربع ۱۵×۱۵	مربع دو عدد

### ۳. شمی<sup>۳</sup>

از ایزده راهی است که به طرف شمال می‌رود. پس از گذشتن از پیون<sup>۴</sup> و تاپوتر<sup>۵</sup> به روستایی به نام کل چندار<sup>۶</sup> (خرابه چندار) می‌رسیم. آن‌جا همان مکانی است که در سال ۱۳۱۴ش آثار و تندیس‌های فلزی و سنگی زیادی از آن، به‌طور اتفاقی، به‌دست آمد. برخی از این آثار، در بررسی شتاب‌زده اشتین، مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. این مکان امروزه به شمی معروف است. بر روی پیش‌آمدگی قسمتی از کوه، آثار مشخصی از معماری بنایی به چشم می‌خورد که سنگ‌هایش به دقت انتخاب شده است. رنگ خاکستری خاک‌های دامنه شمالی، نشانه‌ای از خاکسترها و آتشفشان‌های کهن است که حداقل تا زمان هارون‌الرشید خلیفه عباسی پابرجا بوده است.<sup>۷</sup> این تپه ادامه‌ای کم‌ارتفاع از رشته‌کوه اصلی است و صفت نیایشگاه شمی را در حدود ۱۲۰ متر بالاتر از دره در بر گرفته است. در آن‌جا سکوها، چند دیوار بدون سقف، اتاق‌های زیرزمینی با سقف سنگی خرپشته‌ای و پایه‌های سنگی، که مجسمه‌ها در آن قرار داشته‌اند، دیده می‌شود. شاید تندیس مفرغی بزرگ به دست آمده از شمی، که اکنون در موزه ایران باستان نگهداری می‌شود، زمانی روی یکی از این پایه‌های سنگی قرار می‌گرفته

۱. از صفه پنج سر مسجد (نیایشگاه بزرگ) به‌دست آمده است.

۲. از صفه پایینی برداشته به‌دست آمده است.

3. Shami      4. Piyun      5. Taputar      6. Kal Chandar

۷. پنجمین خلیفه عباسی، ۱۷۰-۱۹۳ق (حموی ۱۹۵۵، ۲۸۸/۳-۲۸۹).

است<sup>۱</sup>. شمی حصارى از سنگ چين داشته که داراى دو ورودى يکى در شمال و ديگرى در شمال غربى، ويژه ورود به نيمايشگاه اصلى، بوده است. اين دو ورودى را با سنگ يک پارچه ساخته بودند. محدوده بناى اصلى مستطيل شکل به ابعاد  $۱۲/۱۹ \times ۲۲/۸۶$  با ديوارى به ضخامت  $۱/۳۶$  از خشت خام بر روى پى‌هاى سنگى احاطه شده است. بخش مرکزى نيمايشگاه روباز است و مانند دو نمايشگاه پيشين آن جا نيز سکوى نيمايشى در فضاي روباز نيمايشگاه ديده مى‌شود. اين سکو را با آجر به ابعاد  $۱/۱۶ \times ۱/۷۳$  و بلندی ۲۰ سانتى‌متر ساخته‌اند. حداقل دو کف فرش شده با آجر، يکى به ابعاد تقريبى  $۱۷۵ \times ۲۶۰$  و ديگرى  $۱۰۰ \times ۵۵$  سانتى‌متر در اين محوطه ديده مى‌شود. در اين منطقه مکانى به شکل راه‌آب بزرگ با آجرهاى قطور بنا شده بود. در سطح اين مکان به قطر ۲ سانتى‌متر زمين پوشيده از يک لايه قرمز رنگ است درست شبیه به آنچه که تقريباً در تالار صد ستون تخت جمشيد و شوش به دست آمده است (گذار ۱۹۳۷: ۲۸۵-۳۰۵؛ اشتاين ۱۹۴۰: ۱۴۱-۱۵۹ تصوير ۲ لوحه ۵۲-۵۳؛ شروين وايت ۱۹۸۴: ۱۶۰-۱۶۱؛ کاوامى ۱۹۸۷: ۵۷-۶۸ و مهرکيان ۱۳۶۶: پوشه ۲۳)<sup>۲</sup>.

#### ۴. کله گه<sup>۳</sup>

الیماییان روى اين تپه را، که در جنوب شهر مسجد سلیمان است، با برش و حجاری بدنه تپه به صورت يک صفة مستطيل شکل، شايد بيش از يک صفة، درآورده

۱. قس: با نمونه‌هاى سنگى که از بردنشانده (گيرشمن ۱۹۷۶: ۱/۱ لوحه ۱۳ GMIS: ۱۲۶) يا سرمسجد (همو لوحه ۶۶ GMIS: ۴۰۹ لوحه ۶۹، GMIS: ۴۳) به دست آمده است.

۲. آيا شمی و نيمايشگاه آن همان جايى است که آنتيوخوس سوم، شاه سلوکى (۱۸۷-۲۲۳ ق م) حوالى ۱۸۷ ق م، و آنتيوخوس چهارم (۱۶۴-۱۷۵ ق م) حوالى ۱۶۴ ق م به آن حمله بردند؟ احتمال اينکه شمی نيمايشگاه‌ها و منطقه‌اى باشد که سپاهيان مهرداد اول شاه اشکانى، حوالى ۱۴۱-۱۳۹ ق م، بدان حمله کرده‌اند زياد است. براى توضيحات بيشتر درباره تنديس مفرغى بزرگى که از آن جا به دست آمده است و بايد متعلق به يکى از شاهان الیمایی باشد، نک: هنر الیماییان.

۳. Kalga, Kalgu, Kal-e gou تپه‌اى در جنوب شهر مسجد سلیمان (نام گذارى شرکت نفت با عنوان تپه ۲۶). اين نام ظاهراً از «کله گو = کله گاو» نيامده، بلکه از «کل = خرابه» و به معنى خرابه گاو گرفته شده است. در اين تپه نقش برجسته گاو ميشى کوهان دار همراه عقاب، دو انسان و آثارى ديگر کشف شده است. على اکبر سرفراز سال ۱۳۵۲ ش کوتاه مدت آن جا را حفارى کرده است. و نتايج را در مقاله‌اى کوتاه سال ۱۳۵۷ معرفى کرده است.

بودند و نقاطی را که نیاز به مرمت و بازسازی داشته با سنگ‌های حجاری شده قالبی و با ملات گچ برپا ساخته‌اند. این کار با دقت و مهارت صورت گرفته به‌طوری‌که هماهنگی و تناسب لازم میان دیواره‌های حجاری شده از بدنه طبیعی تپه و نقاط مرمت شده کاملاً مشهود است. در قسمت غربی و در حاشیه خارجی صفا نقوشی به‌دست آمده است. باتوجه به دیوار مرمتی صفا، که بلندی آن بیش از ۳ متر ادامه دارد، و همچنین وضعیت حجاری زیر نقوش احتمالاً راه پله‌ای وجود داشته که به سرایشی تپه منتهی می‌شده است (سرفراز ۱۳۵۲: پوشه ۴۹ و ۱۳۵۷: ۴۱-۴۷).

### ب: معماری مقبره‌ای

#### کنگاور<sup>۱</sup>

همزمان با کاوش‌های معبد آناهیتای کنگاور، به سرپرستی سیف‌الله کامبخش فرد در چهارمین فصل کاوش‌ها سال ۱۳۵۱، اسماعیل یغمایی، یکی از اعضای هیئت، کاوش کوتاه مدتی (۱۰ روزه) را، در ارتفاعات شمالی معبد، در سه تپه قلعه برج، تپه منبع آب و تپه جهودها انجام داد و در پی آن گورستانی الیمایی را شناسایی کرد. تپه برج شامل دو تپه کنار هم است که یکی را کشاورزان صاف کرده‌اند اما دیگری ۸ متر ارتفاع دارد. در آن جا بقایای یک برج خشتی و بقایای چندین گور و یک پی سنگی که از سنگ‌های لاشه و تخته‌سنگ و ملات گچ ساخته شده به‌دست آمد. تپه منبع آب کنگاور روبه‌روی این تپه قرار دارد. در آن جا گورهایی مستطیل شکل در لایه‌های رسوبی به عمق ۵۰ تا ۸۰ سانتی‌متر وجود دارد که روی آنها پوششی از تخته‌سنگ‌ها نهاده شده است. اما گورهای بیشتر از تپه جهودها، که حفاصل دو تپه برج و تپه منبع آب است، کشف شده که خود شامل دو تپه بلندتر و کوتاه‌تر است. از تپه جهودها گورهایی خانوادگی به‌دست آمده که این گورها در عمق حدود ۸۰ سانتی‌متری زمین کنده شده‌اند. محوطه یکی از آنها به طول و عرض ۴۵×۱۵۴ و عمق ۱۷ سانتی‌متر است. زیر سر اسکلت یافت‌شده از آن، که به سوی شرق بود، سکه‌ای

۱. Kangavar: جنوب غرب همدان. نیایشگاه آناهیتا در کنگاور از دیرباز معروف بوده‌است.

الیمایی قرار داشت، و ظاهراً پوششی از سنگ‌های لاشه‌ای روی آن را می‌پوشانید. در فاصله ۱۰ سانتی‌متری بالای سر اسکلت، یک خشت خام به ابعاد  $۱۰ \times ۳۲ \times ۴۸$  سانتی‌متر قرار داشت تا این گور را از گورهای مجاورش جدا کند. پشت این خشت، گور دیگری با اسکلتی در عمق ۹۵ سانتی‌متری قرار داشت که بالای سرش سه ردیف خشت — هر ردیف دو خشت و روی هم ۶ خشت — گورها را از هم جدا می‌کردند (قابل مقایسه با قبور احتمالاً الیمایی هفت تپه). حدفاصل این خشت‌ها محوطه‌ای به ابعاد  $۴۵ \times ۱۳۵$  سانتی‌متر قرار دارد که حفار آن را به احتمال پستوی کوچکی برای به امانت نهادن میراث گور دانسته است. گور بعدی با درازای بیشتری  $۶۳ \times ۲۴۰$  نسبت به دو گور قبلی در عمق کمتری قرار دارد (یغمایی ۱۳۵۷: ۱-۱۶؛ کامبخش فرد ۱۳۷۴: ۹۴ و ۲۴۴-۲۵۰).

### گل‌لک<sup>۱</sup>

گل‌لک (گل‌ال = ریگ کوچک، ریگ رودخانه‌ای) در ۳ کیلومتری جنوب شوشتر و حدفاصل میان شعبه اصلی کارون به نام شطیط (شط کوچک) و شعبه فرعی آن گرگر قرار دارد. در سال ۱۳۶۵ ش به‌طور اتفاقی بخشی از آرامگاه را کشاورزان مشغول به کار کشف کردند. در همان سال حفاریات رسمی به سرپرستی مهدی رهبر آغاز شد. در آن‌جا ابتدا تپه‌ای به ارتفاع  $۱/۵$  تا ۲ متر وجود داشته که به‌وسیله کشاورزان صاف شده‌است. در گل‌لک مجموعه‌ای شامل پنج آرامگاه، اشیاء و سکه‌های الیمایی به‌دست آمده است. آرامگاه‌ها به دو شیوه زیرزمینی و ساخته شده در سطح زمین (البته در عمق ۳۰ تا ۶۰ سانتی‌متری) با آجر و ملات گچ بنا شده‌اند. شکل آنها عموماً چهارگوش مربع یا مستطیل و نحوه ورود به آن با پایین رفتن از تعدادی پله میسر است. شیوه تدفین نیز به صورت درون تابوت یا غیرتابوتی، یعنی قرار دادن جسد در زیر سکوها، ساخته شده‌است.

آرامگاه یک: ورودی آن از طرف مشرق است. پس از طی پنج پله کم‌عرض ولی



نسبتاً بلند، در طول راهرویی به طول ۲ متر، به زیرزمینی مستطیل شکل به ابعاد  $۲/۷۰ \times ۳/۸۰$ ، که آرامگاه است، می‌رسیم. فضایی که پله‌ها در آن قرار دارد بدون تاق است، اما حدفصل میان آخرین پله و کف آرامگاه، یعنی سقف آستانه، دارای تاق آجریست. در آرامگاه سه سکو با آجر و ملات گچ، یکی روبه روی ورودی و دوتای دیگر در طرفین، با عرض ۸۰ سانتی‌متر با تاق آجری، ساخته شده و در زیر تاق فضایی برای تدفین غیرتابوتی به وجود آورده‌اند. دیوارهای آجری به ارتفاع ۱۰ سانتی‌متر در جلوی سکوها و جلوی فضاهای زیر آنها ساخته‌اند. فضای داخلی زیر سکوها به اندازه‌ای است که بتوان اجساد را آزادانه و درازکش دفن کرد. روی هر سکو برای تدفین تابوتی، یک تابوت قرار گرفته و تابوت چهارم در کف آرامگاه است. در دیوارهٔ مقابل ورودی آرامگاه تاقچه‌ای به بلندی ۴۰ و پهنای ۳۷ و عمق ۲۹ سانتی‌متر ساخته‌اند. در زیر این تاقچه و در جلوی سکوی آن، با بیرون آمدن آجری از سطح دیوار سکو، رفی ساخته و بر آن نیم‌تنهٔ الهه‌ای را نهاده‌اند. گوشهٔ یکی از سکوها در قسمت پایین تابوت، حفره‌ای به ابعاد  $۴۰ \times ۴۰$  و عمق ۹۰ سانتی‌متر (استودان؟) دیده می‌شود. ارتفاع با لایه‌ای از گچ اندود و زیر لایهٔ گچ آجرها قرار داده شده که در دو اندازهٔ مربع،  $۷ \times ۲۷ \times ۲۷$  و دیگری  $۶ \times ۲۶ \times ۲۶$  سانتی‌متر، ساخته شده‌اند. ملات میان آجرها گچ است. با نصب چند تخته‌سنگ، مجموعاً به ابعاد  $۹۰ \times ۱۳۵$  سانتی‌متر که در گودی قاب مانندی جا افتاده‌اند، در آرامگاه مسدود می‌شده‌است (دربارهٔ تابوت‌ها و اشیاء دیگر آرامگاه به بخش «هنر» این مقاله مراجعه شود).

آرامگاه دو: در ۳۰ متری شرق آرامگاه قبلی با ورودی غربی است. پس از طی ۱۴ پله در راهرویی به طول ۳۲۰ سانتی‌متر به زیرزمین مستطیل شکل، که آرامگاه است، می‌رسیم. برخلاف آرامگاه قبلی، که پله‌هایش کم‌عرض و بلند بودند، در آن جا پله‌ها کم‌عرض و کوتاه‌اند (از سنت‌های معماری الیماییان) یعنی عرض و ارتفاعشان از ۱۵ سانتی‌متر بیشتر نیست، به این سبب است که باید طول پا را با طول پله هماهنگ کرد و در یک جهت قرار داد تا بتوان از آنها پایین رفت. ابعاد آرامگاه  $۳/۲۵ \times ۳/۷۰$  است که اگر عرض تاق نمای مقابل را، که حدود ۱۰۸ سانتی‌متر است، به آن اضافه کنیم، طول آرامگاه  $۴/۷۸$  می‌شود و چنانچه طول پله را نیز که  $۳/۲۰$  است بدان اضافه کنیم،

طول آرامگاه به ۸ متر می‌رسد. آجرهای آن‌جا نیز مربع شکل اما قدری بزرگ‌تر از آرامگاه قبلیند، یعنی  $۷ \times ۲۹ \times ۲۹$  سانتی‌متر. با این آجرها و ملات گچ سه سکو، به ارتفاع ۹۰ سانت، دو تا در طرفین به طول ۱۹۰ و عرض‌های ۱۱۲ و ۱۱۴ و سومین سکو روبه‌روی ورودی با وسعت بیشتر (زیرا هم شامل فضای سکوی مقابل و هم فضای تاقنماست) ساخته‌اند. این سکوها را با تاق طوری ساخته‌اند که زیر آنها - غیر از روی سکوها - فضای خالی مناسبی برای تدفین ایجاد شده است. البته در آن‌جا برخلاف آرامگاه قبلی، سکوها و فضاهای زیر آنها فاقد دیواره‌اند. همچنین تاچه‌ی روبه‌روی ورودی وسعت زیادی یافته‌است. در آن‌جا از نحوه‌ی آجرچینی و تاق زدن «کلیل» بر سکوها استفاده شده‌است، بدین ترتیب که از همان ابتدا با کار گذاشتن آجرها مورب نصب شده‌اند زمینه را برای تاق آماده می‌سازند. حدفاصل دو تاق برآمده از طرفین چهار آجر نیمه به صورت «پَر» تکمیل شده است. از این آرامگاه هیچ تابوت و یا اسکلتی به دست نیامده است.

آرامگاه سه: در ۱۰ متری غرب آرامگاه یک واقع شده و ورودیش از مغرب قدری کوچک‌تر از دو تای قبلی است. با پایین آمدن از شش پله کم‌ارتفاع با کف نامساوی با طول  $۲/۴۰$  به آرامگاه دارای سه سکو می‌رسیم که  $۱/۳۰$  فضای آن با تاقی بسیار زیبا به صورت حصیر زاویه‌داری پوشیده شده‌است. کف‌سازی برخلاف دو آرامگاه قبلی که با آجر و ملات گچ بود، در آن‌جا تنها با ملات گچ است و حالت فقیرانه‌تری بدان داده است.

آرامگاه چهار: برخلاف سه آرامگاه قبلی، در زیرزمین ساخته نشده، بلکه اتاق کوچک‌یست با ورودی هم‌سطح زمین از طرف شمال که تنها ۳۵ سانتی‌متر پایین‌تر است. با دو پله نامساوی به بلندی ۱۰ و ۲۵ سانتی‌متر به اتاق مربع  $۳۱۶ \times ۳۱۶$  می‌رسیم. ایجاد چنین پله‌های کوچکی جزوی از سنت معماری الیماییان بوده‌است. عرض دیوارها ۱۱۰ تا ۱۲۰ سانتی‌متر است که همانند کف با آجر و ملات گچ ساخته شده‌است. کمی بالاتر از سطح زمین، ورودی از هر دو طرف دارای تزئیناتی، از گچ به شکل نیم استوانه خوابیده‌است (به همراه نیم‌ستون گچی با پایه‌ای کمی بزرگ‌تر از ساقه ستون)، آجرها در این آرامگاه مربع و در دو اندازه  $۵ \times ۳۰ \times ۳۰$  و

۸×۳۱×۳۱ سانتی متر هستند.

آرامگاه پنج: در عمق ۶۵ سانتی متری زمین بنا شده است. ورودی از جنوب به عرض ۷۰ سانتی متر با دو پله کم عرض و بلند به اتاق مربع شکل آرامگاه ۲۸۰×۲۸۰ می رسد. ضخامت دیوارها حدود ۹۰ سانتی متر است. در آن جا به جز آجر و گچ از سنگ شنی نیز، که به اندازه آجرها تراشیده شده، استفاده کرده اند. ورودی و کف را با آجر فرش و سپس با لایه ای از گچ پوشانده اند. تزیینات زیبایی در دو طرف مدخل از جمله دو نیم ستون استوانه ای شکل گچی وجود دارد. سقف آرامگاه بیش از ۱/۵ متر ارتفاع داشته است (رهبر ۱۳۷۶: ۱۷۵-۲۰۸).

### دستووا<sup>۱</sup>

در ۳ کیلومتری جنوب شوشتر و حدفاصل میان شعبه اصلی کارون به نام شطیط (شط کوچک) و شعبه فرعی آن گرگر درست در همانجاییست که آرامگاه های گلالک به دست آمده است. بخشی از آثار این شهر، که از شمال به جنوب حدود دو هزار متر طول آن بوده، بر اثر طغیان های گرگر از میان رفته است. علی اکبر سرفراز با حفر دو ترانشه ۴×۴ متر در آن جا به سکه ها، سفال ها و تابوت هایی از الیماییان و آجرهایی به ابعاد ۳۰×۳۰ به ضخامت ۷ سانتی متر برخورد کرده است (سرفراز ۱۳۴۸: ۷۲-۷۹).

### شمی

از طریق حفره ها و ورودی های جنوب مجموعه، می توان به اتاق های کوچکی، که در زیرزمین ساخته شده اند، دست یافت. سقف و در این اتاقک ها را با سنگ هایی بزرگ و خرپشته ای پوشانده اند. در این اتاقک های سنگی گاه با ده رج سنگ یک پارچه، حدود ۲ متری به صورت شیب دار و خرپشته ای، سر به هم داده، و روی دیوارهای خشکه چین قرار گرفته و سقف را به وجود آورده اند. ابعاد این اتاقک ها حدود ۲×۳ متر است. مقابل ورودی تعدادی اتاقک به وجود آورده اند. درست در قاعده

1. Dastuva

مثلث شکل نزدیک به سقف، با عقب نشستن عمدی دیوار، فضایی تاچه مانند (مانند آرامگاه گلالک) ایجاد کرده‌اند تا مجسمه، ظرف یا چراغی را که می‌خواهند بر آن قرار دهند. کف بیشتر این اتاق‌ها را، که مردم محلی به آنها «گورخانه» می‌گویند، با تخته‌سنگ فرش کرده‌اند. باید گفت که با کمی تغییر جهت یکسانی دارند و احتمالاً باید مقبره چند نفره و یا مقبره خانوادگی الیماییان باشد (گدار ۱۹۳۷: ۲۸۵-۳۰۵؛ اشتاین ۱۹۴۰: ۱۴۱-۱۵۹؛ شروین‌وایت ۱۹۸۴: ۱۶۰-۱۶۱؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۵۷-۶۸).

### هفت تپه

میان شوش و شوشتر، در محدوده طرح نیشکر، محوطه‌ای به ابعاد تقریبی ۸۰۰×۱۵۰۰ متر وجود دارد، که شامل آرامگاه‌های ایلامیان دوران میانی می‌باشد. در آنجا، قبوری بدست آمده که با شیوه‌های تدفین ایلامیان در این مکان متفاوت است. این قبور ساده و بدون ساختمان در خاک کنده شده‌اند و ظاهراً با یک یا دو خشت یا آجر (مانند قبور کنگاور) از هم جدا شده‌اند یا اینکه روی قبور را با خشت‌هایی موربی پوشانده‌اند (مهرکیان ۱۳۶۶: پوشه ۲۳) که به یکدیگر تکیه داده و سقف دو خشتی زاویه‌داری را تشکیل می‌دهند (شیوه شمی؟، اما در آنجا بزرگ و سنگیست)<sup>۱</sup>. از مجموعه‌های دیگری که باید به آنها اشاره کرد، یکی کاوش‌های انجام شده در صالح داود نزدیک ایوان کرخه است که هرچند کاوش‌ها به پایان نرسیده، اما با توجه به آثار به‌دست آمده حاوی اطلاعات تازه و مهمی درباره معماری مقبره‌های الیماییان است (نگهبان ۱۳۷۲: ۱۲۴-۱۲۴ تصویر ۷۹)<sup>۲</sup> و دیگری گوردخمه‌های صخره‌ای فراوان و متنوعی است که در اطراف «شوشتر» و «گتوند» و یا «شیمن» و «فاله یا فالج» در ایذه دیده می‌شود.

۱. حفار آنها را قبور ساده دانسته که مربوط به دوره ساسانی است.

۲. الیماییان همچنین در بخش‌هایی از چغارنبیل مانند صحن‌های شمال غربی و جنوب غربی و سکو ساخته‌اند (رهبر ۱۳۷۹: منتشر نشده).

## بخش دوم: آثار هنری

در این بخش آثار هنری الیماییان شامل نقش برجسته‌ها، سفال، آثار فلزی، و اشیاء دیگر بررسی و معرفی خواهد شد.

### الف: نقش برجسته‌های الیمایی

کشف و بررسی نقش برجسته‌های الیمایی کمبود آگاهی‌های تاریخ‌نگاران و نویسندگان قدیم درباره الیماییان را تا حدی جبران کرده است. این آثار که شمارشان کم نیست، در صخره‌های کوهستانی، نمای بناها، و یا در ستون‌ها و سرستون‌ها به یادگار مانده، و در گستره وسیعی از خوزستان و چهارمحال بختیاری پراکنده‌اند. از ویژگی‌های نمایشی این آثار عبارت است از: شیوه نشان دادن از روبه‌رو به جای نیمرخ، نقش انسان لمیده، نشان دادن پاها از پهلو، دالبری بودن لبه پایین لباس، فرو رفتن شلوار چین‌دار در چکمه، شنل آویخته بر دوش، پیاله‌ای در دستان شاه، وسیله بیضی شکل در دست به هنگام مراسم آیینی، نقش زن (ملکه)، و از همه مهم‌تر، نواری لوله‌ای، طنابی شکل، پیچ خورده و آویخته بر شانه چپ. محدوده نقش برجسته‌های صخره‌ای، از حدود مسجدسلیمان در غرب تا شهر فارسان در شرق، با طول جغرافیایی  $E. 49^0$  تا  $E. 51^0$  و از لالی در شمال تا رامشیر و لنده و دهدشت در جنوب با عرض جغرافیایی  $N. 31^0$  تا  $N. 33^0$  قرار گرفته است. این نقش برجسته‌های ثابت و جابه‌جا شده را، با توجه به نزدیکی آنها به شهرهای اطرافشان، می‌توان در سه منطقه ایزده، مسجدسلیمان و بهبهان بررسی کرد (گیرشمن ۱۹۶۶: ۹۹-۱۰۰)!

### منطقه ایزده

#### نقش برجسته‌های ثابت:

۱. خونگ اژدر II = خونگ نوروزی.

۲. خونگ یار علی‌وند.

۱. البته این تنها یک تقسیم‌بندی جغرافیایی است.

۳. خونگ کمالوند.
۴. شیرینو موری.
۵. الگی<sup>۱</sup>.
۶. شیوند<sup>۲</sup>.
- نقش برجسته‌های جابجا شده:
۷. مورد تنگ زیر.
۸. تی سی یون مهرنان.
۹. خونگ ازدر III = نوروزی.
۱۰. بید زرد.
۱۱. ستون ایذه.
۱۲. کل زرم<sup>۳</sup>.

### منطقه مسجدسلیمان

#### نقش برجسته‌های ثابت:

۱. تنگ بتان شیمبار.
۲. برد بت کوه تینا.
۳. کلگه زرین.
۴. نقش کوه تاراز.

#### نقش برجسته‌های جابه‌جا شده:

۵. نقش برجسته‌های بردنشاند (چند نمونه).

---

۱. Algi = یه شووه الگی Yashow-e Algi در میان راه مسجدسلیمان به شهر کرد، به فاصله کمی از رود بازفت قرار دارد. جعفر مهرکیان سال ۱۳۶۹ آن را کشف و شناسایی کرد، اما تاکنون گزارشی درباره آن چاپ نشده است. در آن جا، کرسی نشینانی را نشان داده‌اند، که نیم تاج و یا سربندهایی به سر دارند و روبان‌هایی از آنها آویخته است (مهرکیان ۱۳۷۵: ۵۷-۵۸).

۲. Shaivand در دامنه شمالی کوه مونگشت Mongasht شهرستان ایذه واقع است. سال ۱۳۶۶ جعفر مهرکیان آن را کشف و شناسایی کرد، اما تاکنون گزارشی در باره آن چاپ نشده است. (مهرکیان ۱۳۷۵: ۵۴-۵۹).

۳. Kal Zarm در دشت ایذه قرار دارد و سال ۱۹۶۳ لویی واندنبرگ آن را کشف کرده است.

۶. نقش برجسته‌های مسجد سلیمان (چند نمونه).

### منطقه بهبهان

نقش برجسته‌های ثابت:

۱. تنگ سروک IV-III-II-I

آن جا برخی از این نقش برجسته‌ها معرفی شده است:

### منطقه ایذه

نقش برجسته‌های ثابت:

۱. خونگ اژدر II = خونگ نوروزی<sup>۱</sup>

۱۰ کیلومتری شمال دشت ایذه (وال ۱۹۸۱: ۴۸ تصویر ۲) این نقش را لایارد در سال ۱۸۴۱ م کشف کرد (لایارد ۱۸۴۶: ۷۹-۸۰) و نیم‌قرن بعد سال ۱۸۹۸ م ژاکه، عضو هیئت حفاران فرانسوی، آن را در خوزستان بازدید کرد و همچون لایارد نقش برجسته را ساسانی شمرد (ژکویر ۱۹۰۱: ۱۴۲-۱۴۳ تصویر ۳). سال ۱۹۶۲ م لویی واندنبرگ آن را پارتی شمرد (واندنبرگ ۱۹۵۹: ۶۳؛ همو ۱۹۶۳: ۱۵۵-۱۶۶ لوحه ۵۳-۵۶). سال بعد ۱۹۶۳ والترهینتس با بررسی این نقش برجسته نظر واندنبرگ را تأیید کرد (هینتس ۱۹۶۳: ۱۶). پس از سال‌ها هارماتا کتیبه آن را سال ۱۹۸۱ م کشف و ترجمه کرد (هارماتا ۱۹۸۱: ۱۱-۱۳۳ پانزده تصویر؛ تفسیر، همو ۱۹۸۴: ۱۸۹-۲۱۷ پانزده تصویر). شش مرد در این نقش نشان داده شده‌اند که نفر اول و دوم از سمت راست نسبتاً جوان، بدون ریش و دارای سبیل با موهایی پُرپشت و مجعدگونه‌اند. آنها

۱. Xong-e Azdar: به مناسبت زندگی طایفه نوروزی (از گورابی‌های هفت لنگ بختیاری) به خونگ نوروزی Xong-e Nowruzi نیز معروف است. خونگ یا هونگ (از هنکن اوستایی) به معنی غار و اشکفت است. آن جا سه نقش برجسته وجود دارد: I: نقشی بر صخره بزرگی که از کوه کنده شده و مربوط به دوران ایلامیان است؛ II: نقش برجسته موردنظر ما بر صخره بزرگی که از کوه کنده شده و مربوط به ایلامیان است و در کادری حدود ۶/۳۰ متر طول در ۲ متر بلندی تراشیده شده است؛ III: نقش برجسته الیمایی بر قطعه سنگی به ابعاد ۴۵×۱/۲۰ سانتی‌متر واقع شده است (وال ۱۹۸۱: ۵۲؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۷۴، ۱۸۱-۱۲۵، ۲۰۹-۲۱۳ لوحه ۱۶: ۵۷-۶۰ تصویر ۱۰، ۲۵).

لباس بلندی پوشیده‌اند که تا زانوانشان می‌رسد و در لبهٔ پایین دارای دو دالبر است. کمربندی به کمر بسته‌اند. زیر لباس شلواری با چین‌های بسیار به پا دارند (که نشان می‌دهد شلوار از پارچه نسبتاً ظریف یا نازکی است). انتهای پایین پاچهٔ شلوار یک حاشیه نوار باریک در مچ پا وجود دارد. در قسمت راست بدن هریک شمشیری به خود بسته و دست‌های خود را به احترام بر سینه گذاشته‌اند. پاهایشان باز و نوک آنها به طرفین است. لباس نفر سوم مانند آنهاست، اما کمی بلندتر و گشادتر است. شمشیری به کمر ندارد ولی بر کمر بند پهنش شیئی مستطیلی آویخته و سربند نسبتاً پهنی دور سر بسته است. موهایش سه دسته‌است: یکی در بالا و دو دسته دیگر در طرفین سر. مهم‌تر از همه وجود نوعی نوار لوله‌ای بر شانه چپ اوست که به صورت پارچه‌ای دراز و تابیده تا پایین لباسش ادامه دارد. این نوع پارچهٔ تابیده شده و لوله‌ای شکل، که در نقوش و تندیس‌های دیگر الیماییان نیز دیده می‌شود، از ویژگی‌های لباس کاهنان الیمایی است. ظاهراً شخص با دست چپ چیزی گرفته که مشخص نیست، دست راستش را بالا آورده و جسمی با سر مخروطی و تنهٔ استوانه‌ای در دست دارد. این شیء را که معمولاً در مراسم مذهبی کاربرد دارد یا برای نشان دادن مقام مذهبی استفاده می‌شده، شناخته شده است<sup>۱</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/لوحهٔ ۱۱، ۳۶، ۶۱، ۷۶، ۷۷. GBN: ۱۵۶، ۱۶۷-۱۶۸. GMIS: ۱۹۴، ۲۶۳، ۱۷۷، ۷۱۵، ۲۲. لوحهٔ ۳۵، ۳۶، ۷۹). پاهای او، به‌ویژه پای راستش، از پهلو نشان داده شده‌است. نفر چهارم که در وسط نقش است، از نظر قد و قامت از همگی بزرگ‌تر است (برای آن که قد بلند او در نقش جا شود، کادر مستطیل شکل نقش برجسته از بالای سر و پایین پای او بیرون زده است). تن‌پوش او قدری کوتاه‌تر تا بالای زانوان با کمربندی پهن در کمر تنگ شده‌است. حاشیهٔ نوار پایین شلوار، که در مچ پا خفت شده، آویزان و روبان‌مانند است. پاها به‌شیوهٔ رایج اندکی باز است. شخص با شمشیری بزرگ، خنجری به کمر، سربندی پهن و دو دسته موی انبوه، مجعد و فردار در دو طرف سر تصویر شده است. بالای

۱. به شکل‌های نسبتاً متنوعیست. نمونه‌ای سنگی و کبود از آن به بلندی ۱۳ و قطر ۵ سانتی‌متر از سرمسجد به‌دست آمده است.



سربند تاجی است با دو روبان آویخته. او صورتی کشیده، ریشی گرد با سبیل‌های بلند دارد. در دست راستش چیزی است مانند آنچه در دست راست نفر قبلی بود. نفر پنجم، سوار بر اسب به سوی نفر چهارم در حرکت است. صورتش نیمرخ و بالاتنه‌اش سه ربع از چپ تصویر شده است. لباس یا زرهی بلند از صفحات مستطیلی و باریک فلزی یا چرمی پوشیده و با کمربندی پهن روی آن به همراه شنلی بر دوش و سربندی پهن به دور موهای مجعد و فردار و ریشی گرد تصویر شده است. آخرین نفر مردی است پشت سر اسب سوار. برای دو نفر اصلی، چهارم و پنجم، دو پرنده (عقاب؟) حلقه‌هایی را می‌برند. زیر پای چپ اسب، در دو سطر به آرامی نوشته شده است: «مهرداد شاه شاهان.» سطر سوم میان سر اسب و نفر چهارمی نوشته شده است: «کابنیشکیر حاکم شوش.» این نقش که پس از هجوم مهرداد اول به الیمایی (۱۴۱-۱۳۹ ق م) کنده کاری شده است (یوستی ۴۱. ۶؛ پلینی ۶. ۳۱؛ استرابون ۱۶. ۱؛ راولینسون ۱۸۷۳: ۷۷-۸۰؛ هنینگ ۱۹۵۲: ۱۷۷؛ گوپن ۱۹۶۵-۶۶: ۱۹-۲۰؛ لریدر ۱۹۶۵: ۳۶۳-۳۶۴؛ هبیکت ۱۹۸۹: ۳۷۱)، مهرداد را سوار بر اسب مقابل کامناسکیر دوم (نیکه فوروس)<sup>۱</sup> و روحانی الیمایی (نفر سوم) نشان می‌دهد.<sup>۲</sup>

۲. خونگ یار علی‌وند<sup>۳</sup>

۱۰ کیلومتری شمال دشت ایذه و ۱/۵ کیلومتری غرب خونگ ازدر (وال ۱۹۸۱: ۴۸ تصویر ۲) کنار آبادی یارعلی‌وند قرار دارد. این نقش را والتر هینتس سال ۱۹۶۳ م با راهنمایی و کمک محمدجواد درگهی از خوانین محلی ایل بختیاری کشف کرد (هینتس ۱۹۶۳: ۱۶۹-۱۷۰ لوحه ۵۷). بعدها لویی واندنبرگ به مطالعه و بررسی آن پرداخت و سال ۱۹۷۵ م اولین عکس برداری دقیق را از آن انجام داد. پس از سال‌ها، سال ۱۹۸۱ م هارماتا کتیبه آرامی آن را کشف و ترجمه کرد (هارماتا ۱۹۸۱: ۱۵۵-۱۵۶).

۱. Kabnashkir Nikephoros حدود ۱۵۳-۱۳۹ ق م.

۲. برای بررسی‌های دیگر نک: دبواز ۱۹۴۲: ۱۰۳/۱ تصویر ۷؛ اینقولت ۱۹۶۹: ۱۸۱؛ فون‌گال ۱۹۶۹: ۷۰-۳۰۸؛ شلومبرگر ۱۹۷۰: ۴۱؛ وال ۱۹۷۵: ۶۱؛ گیرشمن ۱۹۷۶: ۳۶/۱؛ هرمان ۱۹۷۷: ۶۵؛ کالج ۱۹۷۷: ۹۲ تصویر ۱۷؛ تاویل ۱۹۷۹: ۹۵؛ بورکفر - کلن ۱۹۸۲: ۴۷-۱۷۱ لوحه ۱۱۷. به‌ویژه اثر: واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۳۲-۳۸، ۹۰-۹۱، ۱۲۵-۱۳۰ لوحه ۱-۶ تصویر ۱.

3. Xong-e Yār-Alivand.

۱۸۳ نه تصویر). در آن جا دو مرد را از روبه رو با لباس بلند نشان داده شده است. هریک تیردانی بر پشت دارند. سمت چپ (حاکم یا شاهزاده؟) موهایش را با سربندی به دو دسته در دو طرف تقسیم کرده و با دست چپ کاسه دهانه گشادی را به طرف بالا گرفته است. پاهای هر دو نفر اندکی باز و به طرفین (راست و چپ) قرار دارد. در دو سطر کتیبه‌ای آرامی چنین نوشته شده است: «نقش کامناسکیر، شاه، فرزند کامناسکیر شاه»<sup>۱</sup> (وال ۱۹۷۵: ۶۵؛ کالج ۱۹۷۷: ۹۲؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۳۹-۴۵، ۹۱-۹۲، ۱۳۱ لوحه ۷ تصویر ۲؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۲۶-۱۲۸، ۲۱۴-۲۱۵ لوحه ۶۲).  
۳. خونگ کمالوند<sup>۲</sup>

۱۲ کیلومتری شمال دشت ایذه و ۲/۵ کیلومتری خونگ اژدر در یک کیلومتری غرب نقش برجسته خونگ یارعلی‌وند، کنار روستای خونگ کمالوند است (وال ۱۹۸۱: ۴۸ تصویر ۲). این نقش را والتر هینتس سال ۱۹۶۳ م با راهنمایی و کمک محمدجواد درگهی از خوانین محلی ایل بختیاری کشف کرد (هینتس ۱۷۰: ۱۹۶۳-۱۷۳ لوحه ۵۸-۵۹). بعدها لویی واندنبرگ به مطالعه و بررسی آن پرداخته و سال ۱۹۷۵ اولین عکس برداری دقیق آن را انجام داد. سال ۱۹۷۶ م هارماتا کتیبه آرامی آن را کشف و ترجمه کرد (هارماتا ۱۹۷۶: ۲۹۵). در آن جا دو مرد از روبه رو نشان داده شده، یکی با کمربندی پهن، گره خورده و آویخته ایستاده<sup>۳</sup>، شلوارش درون چکمه‌ای پاشنه‌دار فرو رفته و در دست راستش ظرفی دسته‌دار و کوچک است که در دوره پارتی کاهنان در مراسم مذهبی از آن استفاده می‌کردند<sup>۴</sup>. پاهایش باز و نوک آنها به طرفین است. دومی (فرهاد شاه الیمایی حدود ۷۷-۸۵ م) سوار بر اسب، با سرپوش یا تاجی کشیده شده است که در جلوی سر (روی پیشانی) دارای زائده‌ای پره مانند یا میله‌ای شکل

۱. آیا این کابناشکیر، همان کامناسکیر - ارد شاه الیمایی (حدود ۹۵-۱۱۰ م) است؟

## 2. Xong-e Kamālvand

۳. بخشی از نیم‌تنه پایینی مردی که از شوش بدست آمده، در موزه لووراست. دو انتهای شالش، پس از گره زدن به دور کمر، آویخته است. بخشی از تندیس سنگی به دست آمده از مسجد سلیمان نیز دو انتهای ریشه‌دار و آویخته شالی را نشان

می‌دهد.

۴. مانند آنچه در دست بزرگان هخامنشی، بر پلکان آپادانای تخت جمشید، حجاری شده است.

است و از آن دو روبان پهن و بلند پشت سرش آویزان است. لباس و شلوار گشادش، که درون چکمه‌ای فرو رفته، دارای تزییناتی شبیه سوزن‌دوزی است. با نیزه‌ای روبان‌دار در دست راست و همراه یک کتیبه آرامی با عنوان «فرهاد کاهن فرزند کابناشکیر» تصویر شده است.<sup>۱</sup>

#### ۴. شیرینو موری<sup>۲</sup>

در نزدیکی رود بازفت استان چهارمحال و بختیاری و روستای موری و جویبار شیرینو و کنار آستانه‌های سنگی و پلکان سنگ‌تراشی شده‌است و در کوه‌بری‌های محدود نقشی است که سال ۱۳۶۸ ش جعفر مهرکیان آن را کشف کرده‌است. سه انسان از روبه‌رو نقش شده‌اند: اولی از چپ (شاهی؟) بر تخت شاهی نشسته و دو نفر دیگر با احترام کنارش ایستاده‌اند. پاهایش باز و از پهلو تصویر شده، نیزه یا عصای شاهی کلفتی به دست راست گرفته، در دست چپ که با زاویه ۹۰ درجه روی سینه آمده چیزی را (کاسه دهانه گشاد؟) گرفته، شاید نفر سوم یک زن باشد (مهرکیان ۱۳۷۵: ۵۹-۵۴ تصویر ۱-۴، طرح ۱-۳).<sup>۳</sup>

#### نقش برجسته‌های جابه‌جا شده:

#### ۵. مورد تنگ زیر<sup>۴</sup>

این نقش برجسته<sup>۵</sup>، که باید جزوی از بنای یک نیایشگاه باشد، در کناره جنوبی رود کارون، نزدیک پل تاریخی شالو و روستای مورد تنگ زیر در ۳۰ کیلومتری جنوب شرقی ایزده به دست آمده و سال ۱۳۷۳، رسول بشاش آن را بررسی و کتیبه آرامی آن

۶۴. یا «فرهاد کاهن از تبار کابناشکیرها» نک: گیرشمن ۱۹۷۵: ۲۲۹-۲۳۹ لوحه ۱؛ کالج ۱۹۷۷: ۹۲؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵:

۴۲-۴۵، ۱۳۲-۱۳۴ لوحه ۸-۱۰ تصویر ۳؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۷۲-۷۳، ۱۷۷-۱۷۸ لوحه ۲۳.

#### 2. Shirinow Movri

۳. او تاریخ تقریبی این نقش را حدود قرن اول تا دوم میلادی می‌داند. با احتمال اینکه نقش نفر سوم ایستاده بیشتر به نقشی زنانه شباهت دارد، آیا می‌توان گفت آن‌جا با نقش کامناسکیر سوم (حدود ۱۰۲-۶۲ ق م) و همسرش آنزازه؟ و یا ارد سوم (حدود ۱۳۰-۱۴۵) و همسرش اولفان؟ روبرویم؟

#### 4. Moord-e Tang-e zeer

۵. در اداره میراث فرهنگی ایزده به ابعاد ۱۲۵×۴۵ سانتی‌متر قرار دارد.

را ترجمه کرده‌است. بالاتنهٔ چهار انسان از روبه‌رو به صورت تمام‌رخ و دوبه‌دو کنار هم دیده می‌شود. نفر اول از راست مردی با ریش‌های شانه‌کرده و چهارگوش و سبیل‌هایی بلند و سربندی به دور سر است. در دست چپش، که با زاویه تقریباً ۹۰ درجه بالا آمده، کاسه‌ای را گرفته و دست راستش را پشت شانهٔ نفر دوم قرار داده است. وضعیت نفر دوم و سم نیز مانند نفر اول است، اما نفر چهارم با صورتی ظریف و بدون ریش، بینی کوچک و چشمانی باریک، و لباسی تنگ‌تر، چهره‌ای کاملاً زنانه دارد و با دو واژه آرامی «کامناسکیر» و «آنزازه» و نشانه‌های رایج الیماییان، یعنی هلال ماه و ستاره‌های در میان آن و یک لنگر کشتی وارونه<sup>۱</sup>، نقش شده است. واژه اول باید نام نفر اول<sup>۲</sup> و واژه دوم متعلق به نفر آخر، یعنی آنزازه<sup>۳</sup> همسر کامناسکیر سوم، باشد<sup>۴</sup>.

۶. تی سی یون مهرنان<sup>۵</sup>

در دشت سوسن، شمال ایزده و مشرق شمی، که شیپمن در ۱۹۷۰ آن را معرفی کرد، مردی ایستاده از روبه‌رو با لباسی تا زانوان، که لبهٔ پایین آن دالبری است، نشان داده می‌شود که شلواری چین‌دار پوشیده و شی گردی را در دست چپ گرفته است<sup>۶</sup> (شیپمان ۱۹۷۰: ۲۳۱-۲۳۷ جدول ۱۱۰-۱۱۵؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۸۷-۱۸۸ لوحهٔ ۳۴).

۷. خونگ اژدر III = نوروزی<sup>۷</sup>

روبه‌روی خونگ اژدر II، در دشت ایزده، که دووال در ۱۹۷۳ آن را معرفی کرد،

۱. نقش ستارهٔ درون هلال ماه و لنگر وارونه از نقش‌های رایج الیماییان است که روی سکه‌ها و تاج‌ها تصویر شده است. نک: سکه‌های الیمایی.

۲. Kapnoshkir اول حدود ۱۸۰-۱۶۳ ق.م.

۳. Anzāza: نقش او را بر سکه‌های همسرش، کامناسکیر سوم، حدود ۱۰۲-۶۲ ق.م داریم.

۴. بدین ترتیب نفر چهارم باید آنزازه همسر کامناسکیر سوم باشد. نفر سوم احتمالاً همسر آنزازه یعنی کامناسکیر سوم، نفر دوم کامناسکیر دوم، و نفر اول که نامش را در سمت چپ سرش نوشته‌اند، باید کامناسکیر اول باشد. بر این اساس تاریخ این نقش را می‌توان حدود ۱۰۰-۳۰ ق.م تعیین کرد (بشاش ۱۳۷۳: ۵۹-۶۳، ۷ عکس، ۲ طرح).

۵. Tisiyoun Mehrenān: جایگاهی تاریخی که در پروژه سدسازی کارون ۲ زیر آب خواهد رفت (مهرکیان ۱۳۷۵: ۵۹ یادداشت ۱۲).

۶. این سنگ که از وسط شکسته است، در پی درخواست مهرکیان به موزه شوش منتقل شد.

۷. نک: یادداشت ۵۵.

مردی از روبه‌رو نقش شده که لباس بلند با لبهٔ دالبری پوشیده و روی لباس کمربندی بسته‌است و چیزی در زیر کمربند دارد. نوار لوله‌مانند و پارچه‌ای بر شانهٔ چپ او آویخته، شلوار گشادش در پایین پا درون چکمه‌ای فرو رفته، و ظاهراً چیزی را با دست راست گرفته‌است که شاید حلقهٔ گل یا حلقهٔ اقتدار باشد (وال ۱۹۷۴: ۶۰-۶۶؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۷۴-۲۴۶ لوحهٔ ۱۶ تصویر ۱۰).

#### ۸. بید زرد<sup>۱</sup>

در ۱۵ کیلومتری جنوب خونگ اژدر، بر سر راه قلعه تل<sup>۲</sup>، که در ۱۹۶۳ واندنبرگ آن را معرفی کرد، بر یک سنگ نیمه مدور، دو نفر از روبه‌رو نشان داده شده‌اند. نفر اصلی اندکی بزرگ‌تر است، با دست راست چیزی مانند شاخهٔ خرما و با دست چپ یک ظرف را گرفته، با شلوار و لباس بلند و کمربند و شنلی که بر شانه‌هایش آویخته تصویر شده است. او سربندی دارد که موهایش را به دو دسته تقسیم کرده‌است. کنارش نفر دوم در دست راست چیزی دارد، و دست چپ را بر نوار لوله‌ای که از شانه پیش می‌آید گذاشته، شلوار چین‌دارش درون چکمه فرو رفته و اثری از یک حیوان (گوزن، گوسفند یا بز؟) و یک سگ؟ در تصویر دیده می‌شود<sup>۳</sup> (واندنبرگ ۱۹۶۳: ۱۶۷-۱۶۸ لوحهٔ ۵۶؛ وال ۱۹۷۴: ۷۵؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۲۵-۱۲۶، ۲۱۳-۲۱۴ لوحهٔ ۶۱).

#### ۹. ستون ایذه

بر ستون کوچک مدوری، به بلندی ۶۰ سانتی‌متر، مرد و زنی ایستاده از روبه‌رو نشان داده شده است. زن لباس بلندی پوشیده‌است، کمربندی با لبهٔ کنگره‌ای دارد، شاید آنچه که بر سر و شانه‌هایش افتاده، نوعی تور باشد. پاهای او را از پهلو نشان داده‌اند، دست راست را بالا آورده و شاخهٔ خرمایی؟ را بدست دارد. کمی عقب‌تر، مردی با لباس بلند، با ریش توپی، با کمربند و نوار لوله‌ای بر شانهٔ چپ ترسیم شده که موهایش را به سه دسته تقسیم کرده است. او نیز، دست راستش را بالا آورده و

1. Bid Zard      2. Qalah-i Tul

۳. ابعاد آن ۶۰×۹۷ سانتی‌متر (وال ۱۹۷۴: پوشهٔ ۱۵۶، یادداشت ۳).

شاخه خرمایی؟ را در دست دارد<sup>۱</sup> (گیرشمن ۱۹۶۷: ۲۰۵/۱؛ همو ۲/ لوحه ۱۲۹: ۳-۱؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۲۱۶، ۲۶۳، لوحه ۶۴ تصویر ۲۷).

جدول ۳: اجزای نقش برجسته‌های الیمایی (منطقه ایزده)

نقش برجسته‌ها									موضوعات
CIZ	TM	BZ	MTZ	SHM	XK	XY	XN.III	XN.II	
۲	۱	۲	۴	۳	۲	۲	۱	۴	شمار افراد (از روبه رو)
								۲ فرد سه رخ	شمار افراد (از نیم‌رخ)
۳ دسته؟		۲ دسته			۲ دسته	۲ دسته		۳ دسته	موها
					*			*	تاج
تویی		تویی	چهار گوش					تویی	ریش (تویی یا چهار گوش)
			*					*	سبیل بلند افقی
		**	.*		*.	.*		**	سربند روبان دار
**.*		-.*			**.*	-.*	-.*	-.*	کمر بند گره دار ادامه آویخته
*	*	*					*	*	دالبری بودن لبه پایین لباس
	.*	**			**		**	.*	شلوار چین دار فرو رفته در چکمه
								*	خفت بند پایین شلوار روبان دار
					با پاشنه و بی پاشنه				جزئیات چکمه
								*	زره
			*		*?			*?	شنل
*		*			*			*	تزئینات لباس

۱. نوعی حرکت را در این نقش القاء کرده اند. بلند کردن دست راست را در تندیس‌های الیماییان نیز می‌توان دید.



CIZ	TM	BZ	MTZ	SHM	XK	XY	XN.III	XN.II	نقش برجسته‌ها	موضوعات
			بسیار کم							نقش لمیده
			لنگر با ماه و ستاره					*		تزیینات دیگر
*			*	*؟						زن
			*		*	*		*		کتیبه آرامی

### منطقه مسجد سلیمان

#### نقش برجسته‌های ثابت:

#### ۱. تنگ بتان شیمبار<sup>۱</sup>

دشت شیمبار در شمال غربی زردکوه و شمال شرقی مسجد سلیمان میان سرچشمه‌های دو رودبازفت<sup>۲</sup> و تالوک<sup>۳</sup> است که به کارون می‌ریزند. آن‌جا شمالی‌ترین مکانی است که تاکنون نقش برجسته‌های الیمایی در آن دیده شده است (گیرشمن ۱۹۷۶: ۶/۱ تصویر ۱). این نقش برجسته را لایارد سال ۱۸۴۱م کشف کرد (لایارد ۱۸۴۶: ۸۴-۸۶ و ۱۸۹۴: ۳۳۸). نود سال پس از او به سال ۱۹۳۰م ارنست هرتسفلد با کمک کنسول انگلیس مونی پنی<sup>۴</sup> اولین عکس برداری را از آن انجام داد (هرتسفلد ۱۹۲۹-۳۰: ۷۱/۱ لوحه ۸). کتیبه آرامی آن را در سال ۱۹۶۲م بیوار و شاکد ترجمه کردند (۱۹۶۴: ۲۶۵-۲۹۰ هفت تصویر، سیزده لوحه)<sup>۵</sup>. شیمبار ساده شده شیرین بهار است که توصیفی از خرمی و سرسبزی آنجاست و بتان جمع بت است. در آن‌جا سیزده نقش انسانی در شش بخش از روبه‌رو نشان داده شده است: از چپ به راست، بخش I: سمت چپ فردی درشت هیکل و عریان با آلت تناسلی و گردنبنندی به گردن با موهایی انبوه و سربندی به دور سر با دو انتهای آویخته‌اش، به همراه دو روبان آویخته دیگر،

1. Tang-e Butān Šimbār

2. Bāzuft

3. Tālūk

4. Mony Penny

۵. در پنج کتیبه آن از ارد، خدای بل (بعل) و نیایشگاهش سخن رفته است. قس: زنیسر ۱۹۶۵: ۳.



با دست چپ که تا روی سینه بالا آمده، تصویر شده که کاسه‌ای دهان‌گشاد را گرفته و دست راست را بر گریزی بزرگ گذاشته است (هراکلس یا ورثرغنه<sup>۱</sup>). سنت رایج یعنی باز بودن پاها و نوک پاها به طرفین رعایت شده است. شخص سمت راستی اندکی لاغرتر و کوچک‌تر است، با لباسی بلند و چین‌دار و کمربندی به دور کمر، با شلواری گشاد و پُرچین ترسیم شده است. دست راستش را بر شانهٔ نفر اول گذاشته، پاهایش به همان طریق است. نوار یا پارچهٔ لوله‌ای تابیده شده‌ای تا لبه پایین لباس بر شانهٔ چپ اوست. بخش II: سه نفرند. نفر اول شبیه به نفر اول نقش قبلی است. دو نفر کنار او مانند نفر دوم نقش قبلی اما موهایشان بدون هیچ سربندی به صورت موهایی فردار و مجعد و گرد ترسیم شده است. بخش III: دو نفرند. اولی مانند نقش نفر اول در بخش I و دومی مانند نقش نفر دوم در بخش I و نفرات دوم و سوم بخش II است. بخش IV: دو نفرند. سمت چپی مانند نفر اول نقش قبلی، سمت راستی نیز مانند نفر سمت راستی در نقش قبلی با همان شیوه کشیده شده است. بخش V: سه نفر کوچک‌تر کنار هم ایستاده‌اند. پاها به همان شیوه، دست چپ به کمر و دست راست روی دست و شانهٔ چپ نفر سمت راستی خود گذاشته‌اند و تقریباً شبیه نقش مورد تنگ زیر است. بخش VI: یک نفر است. حدود ۲۵ متر آن طرف‌تر از نقوش قبلی تصویر شده و مانند سه نفر بخش قبلی کوچک است. با همان لباس‌ها و به همان شکل، با کمربندی پهن به همراه پارچهٔ لوله‌ای تابیده بر شانهٔ چپ تا پایین کشیده شده است. در بخش I میان دو نفر، یک آتشدان (به شکل قرقرهٔ بزرگ خیاطی) قرار دارد و نقش نامشخص دیگری که شاید لنگر وارونه کشتی است دیده می‌شود.<sup>۲</sup> در بخش‌های II؟ و VI نیز آتشدان به همراه پنج کتیبه وجود دارد (دبواز ۱۹۴۲: ۱۰۲/۱؛ آلتیم ۱۹۶۶: ۶۶-۷۳؛ گیرشمن ۱۹۷۵: ۵۹، ۲۳۳ لوحهٔ ۱؛ همو ۱۹۷۶: ۱۲۲/۱، ۲۴۱، اسکارچیا ۱۹۷۹: ۲۵۵-۲۷۷ لوحهٔ ۱۳-۱۶؛ واندنبرگ ۱۹۶۳: ۵۰، ۱۲۱-۱۲۲؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵:

۱. ایزد جنگ و پیروزی، چهاردهمین یشت از یشت‌های اوستا (بهرام یشت) خاص این ایزد است. واژهٔ اوستایی ورثرغنه

Værothraghna در پهلوی وهران و در فارسی بهرام شده‌است. دربارهٔ همسان‌سازی آنها نک: کالج ۱۹۶۷: ۱۰۷-۱۰۸.

۲. برخی از پژوهشگران چون واندنبرگ آن را نقش تبر کوچکی می‌دانند.

۴۴-۵۳، ۱۳۵-۱۴۱ لوحه ۱۱-۱۷ تصویر ۴؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۷۳-۷۴، ۱۷۸-۱۸۲ لوحه ۲۴-۲۵).

## ۲. بردبُت کوه تینا<sup>۱</sup>

از شمالی‌ترین نقش برجسته‌های الیمایی است که در شمال دشت ایذه و شمال شرقی لالی و قسمت شمالی رود کارون به فاصله ۲۵ کیلومتری غرب تنگ بُتان شیمبار قرار دارد. سال ۱۹۶۴م لویی واندنبرگ آن را کشف کرد و یازده سال بعد در بررسی ۱۹۷۵م به مطالعه آن پرداخت (واندنبرگ ۱۹۶۴: ۱۴۹-۱۵۳؛ همو ۱۹۶۸: ۱۹). دو نقش انسانی، شامل یک مرد لمیده و زن نشسته هر دو به صورت تمام‌رخ، ترسیم شده است. مرد روی تختی شاهی لمیده، با دست راست یک حلقه و با دست چپ، که به طرف سینه است، کاسه‌ای را گرفته، به کفش‌هایش روبان‌هایی با انتهای گرد آویخته است. موها به شیوه رایج آن زمان به سه قسمت تقسیم شده، دو قسمت در طرفین سر و قسمت سوم در بالای سر است<sup>۲</sup>. زن که در پشت سر مرد لمیده نشسته، دست‌های خود را به احترام روی سینه قرار داده، گردن‌بند پهنی به گردن دارد و پشت سرش یک درخت است. ظاهراً آن‌جا با یک زوج سلطنتی (ارد سوم و همسرش اولفان؟) روبه‌رویم<sup>۳</sup>

## ۳. کلگه<sup>۴</sup>

تپه‌ای است در مسجد سلیمان، به ابعاد ۱۵۰×۲۵۰ متر، که نقوش آن را علی‌اکبر سرفراز در سال ۱۳۵۲ش با یک حفاری کوتاه‌مدت آشکار ساخت. نام کلگه ظاهراً از

### 1. Bard-e But Kuh-e Tin

۲. اگرچه هیچ سربندی دیده نمی‌شود اما این شیوه آرایش یعنی سه قسمت کردن مو، معمولاً با بستن سربندی به دور سر، انجام می‌شده است.

۳. در میان شاهان الیمایی به جز کامناسکیر سوم و همسرش آنزازه، که مربوط به قرن اول ق م هستند و ظاهراً نمی‌توانند مربوط به این نقش باشند، تنها ارد سوم (۱۳۰-۱۴۵م) و همسرش اولفان Ulfan با چنین نقشی قابل مقایسه‌اند (واندنبرگ - شپیمان ۱۹۸۵: ۵۴-۵۶، ۱۴۲-۱۴۳ لوحه ۱۸-۱۹ تصویر ۵؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۲۰۴-۲۰۵ لوحه ۵۰).

۴. نک: یادداشت ۴۵. در سال‌های ۱۹۶۴-۱۹۷۲م = ۱۳۴۳-۱۳۵۱ش که هیئت حفاران فرانسوی در مسجد سلیمان و بردنشانده کاوش می‌کردند، گیرشمن محل را بازدید کرد، اما توجه او را جلب نکرد. یکسال پس از پایان کاوش‌های گیرشمن، سرفراز کلگه را حفاری کرد.

کل گو (کل = خرابه) به معنی خرابهٔ گاو آمده است. گاومیشی کوهان دار نیمرخ از سمت چپ به مذبحی، به صورت پایه آتشدان و به شکل ستون مستطیلی، در حرکت است. شاهینی بر پشت گاو میش نشسته، مردی در حالت تمامرخ و نیمرخ (سه ربع) ایستاده و با دست راست خود به مرکز معبد در آن سوی بیرون محدودهٔ حجاری اشاره می کند و دست چپ را بر سر کودکی که به او چسبیده گذاشته است.<sup>۱</sup>

۴. نقش کوه تاراز<sup>۲</sup>

به فاصلهٔ کمی از شیمبار قرار دارد. سال ۱۹۶۴ واندنبرگ آن را معرفی کرد. در این نقش سه نفر از روبه رو نشان داده شده اند: فرد اصلی بر کرسی نشسته، نفر دوم ایستاده و دست راستش را به سوی فرد نشسته دراز کرده، نفر سوم نیز ایستاده است<sup>۳</sup> (واندنبرگ ۱۹۶۸: ۱۹؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۲۰۵؛ لوحهٔ ۵۱؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۹۶؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۲۰۵؛ لوحهٔ ۵۱).

#### نقش برجسته های جابه جا شده:

#### ۵. نقش برجسته های بردنشانده

یک: پنج انسان از روبه رو. نفر سوم وسط نقش (باید شاه باشد) لباس مجللی پوشیده و با نقش لوزی های کنار هم تزیین شده است. روی لباس کمر بند و خنجری بسته و با بالا پوشی جلو باز، آستین هایی بلند و نوعی تزیینات سوزن دوزی شده نقش شده است. پاچهٔ شلوارش در محل مچ پا، با یک حاشیه ای نوار مانند، به دور پا خفت شده، گردنبندی به گردن دارد و با ریشی بلند و چهار گوش، تاجی بر سر با روبان هایی آویخته تا کمر تصویر شده است. پاها از پهلو کشیده شده اند. با هر دو دست خود ظرف درازی را گرفته و از درون آن مایعی که شاید روغن مقدس باشد، بر روی آتشدان

۱. احتمالاً این مکان هنگام غلبهٔ مهرداد اول حدود ۱۴۱-۱۳۹ ق م متروک شده است (گیرشمن ۱۹۷۶: ۷۲/۱، ۷۷، ۷۸، ۱۷۹).

#### 2. Kuh-e Taraz

۳. از آن رو کاوامی نقش کرسی نشین تاراز را با کرسی نشینان تنگ سروک II مقایسه کرده که زمان نوشتن کتابش هنوز نقش شیرینو موری (که بعدها مهرکیان معرفی کرد) شناخته نشده بود. نقش تاراز که به فاصلهٔ نه چندان زیادی در جنوب شیرینوست، شباهت بیشتری به نقش شیرینو موری دارد.

کوچک می‌ریزد. روبه‌روی او شخصی ایستاده که کاهن ایلمایی است. لباسش سراسری با لبهٔ دالبری است و شلواری پرچین است و درون چکمه فرو رفته‌است. بر شانهٔ چپش پارچهٔ لوله‌ای آویخته است. ریشی بلند و چهارگوش دارد. در دست چپ شاخهٔ گندم؟ و در دست راست، که آن را بالای آتشدان برده، چیز دیگری را گرفته، پشت سرش مردی با لباسی همانند او، بدون پارچهٔ لوله‌ای با چکمه‌های نوک تیز که قدری به طرف بالا رفته، ایستاده و دست‌ها را به احترام با زاویهٔ ۹۰ درجه روی سینه آورده است (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲۱/۱-۲۳ لوحهٔ ۱۳ تصویر ۱۱؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۷۴-۷۸، ۱۸۲-۱۸۳ لوحهٔ ۲۶).

دو: نقش جنگ جویی کمان به دست، بر بخشی از محراب (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحهٔ GBN: ۲۱ لوحهٔ ۳۰).

سه: نقش چهار انسان در چهار طرف یک سرستون (همو لوحهٔ ۱۸ GBN: ۱۷۱ لوحهٔ ۲۴).

چهار: بخشی از پوشش کمر به پایین همراه یک آتشدان (همو لوحهٔ ۱ GBN: ۲۲ لوحهٔ ۳۰).

پنج: بخشی از پوشش روی سینه با نقش عقاب (همو لوحهٔ ۸ GBN: ۸۲ لوحهٔ ۳۰).  
شش: مردی با شاخهٔ گندم در دست (گیرشمن ۱۹۷۶: ۳۲/۱-۳۴ تصویر ۵؛ همو ۱/۲ لوحهٔ ۲۵؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۸۲-۸۳، ۱۸۴-۱۸۵ لوحهٔ ۲۹).

#### ۶. نقش برجسته‌های مسجد سلیمان

یک: انسانی از روبه‌رو، کاملاً عریان با آلت تناسلی مردانه (هراکلس یا ورثرغنه؟)، نقش شده که شنل بلندی بر دوش انداخته، روی سینه با یا دگمه‌ای بزرگ و چهارگوش محکم شده، حاشیهٔ نقشدار شنل در طول عمودی آن به صورت نواری لوله‌ای و تابیده شده دیده می‌شود. در هر میج دست دو دستبند لوله‌ای دارد. شخص با ریش گرد، سبیل‌هایی کلفت و افقی، دو گوشواره کوچک لوزی شکل و سربندی به دور سر که موهایش را از وسط فرق باز کرده است، ترسیم شده است<sup>۱</sup> (کورتیس

۱. این نقش هراکلس است که از صدف مسجد سلیمان به دست آمده و سال ۱۹۲۰م دکتر یانگ به موزهٔ بریتانیا اهدا کرده است.

۱۹۸۹: ۵۹ تصویر (۶۹).

دو: سر شاهی الیمایی با نشانه لنگر وارونه بر کلاهش (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲ لوحه ۳۳  
GMIS: ۴۲۷ لوحه ۷۵؛ فون گال ۱۹۸۰: ۲۴۱-۲۵۰).

سه: سر ملکه (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحه ۳۳ GMIS: ۵۰۱ لوحه ۷۶؛ کاوامی  
۱۹۸۷: ۲۱۹-۲۲۰ لوحه ۶۹ تصویر ۲۹).

چهار: شاه؟، دست راست را بالا آورده و در دست چپش شیئی مخصوص را گرفته  
است (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحه ۱۲۷؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۸۷ لوحه ۳۳).

پنج: مرد دست به سینه (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحه ۶۴ GMIS: ۳۶۸-۳۷۰  
لوحه ۷۸).

شش: شاهزاده؟ با شاخه فراوانی و آتشدان (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحه ۳۲ GMIS:  
۳۵ لوحه ۷۹).

جدول ۴: اجزای نقش برجسته‌های الیمایی (منطقه مسجد سلیمان)

BN <sup>۱</sup>	MS <sup>۱</sup>	T	K	BBT	SHB	نقش برجسته‌ها موضوعات
۵	۱	۳		۲	۱۳	شمار افراد (از روبه‌رو)
			دو فرد سه رخ			شمار افراد (از نیم‌رخ)
	۴ دسته			۳ دسته		موها
؟*						تاج
هر دو	تویی					ریش (تویی یا چهارگوش)
*	*					سبیل بلند افقی
**	.*				**	سربند روبان‌دار
***					-.*	کمر بند گره‌دار ادامه آویخته
*					*	دالبری بودن لبه پایین لباس

BN <sup>1</sup>	MS <sup>1</sup>	T	K	BBT	SHB	نقش بر جسته‌ها / موضوعات
**					-.*	شلوار چین‌دار فرو در چکمه
-.*				* با منگوله		خفت‌بند پایین شلوار روبان‌دار
نوک تیز برگشته						جزئیات چکه
						زره
	* با گیره‌اش					شنل
*	*					تزیینات لباس
*				*	*	گردنبند
*					*؟	ابزار همراه روحانی
*					*	نوار لوله‌ای بر شانه‌ی چپ
*						ابزار آیینی دست شاه
				*		حلقه‌ی حکومت
				*	* دست هراکلس	پیاله در دست شاه
						نیزه یا عصای سلطنتی
*						چیزی نامشخص در دست
*						شاخه گندم
خنجر					* گرز	ابزار جنگی
		*		*		تخت یا صندلی یا میز
				*		درخت یا شاخه فراوانی
*			*		*	آتشدان یا سکو
			گاو و عقاب			حیوانات
*				*		دست‌ها به احترام بر سینه

BN <sup>1</sup>	MS <sup>1</sup>	T	K	BBT	SHB	نقش برجسته‌ها / موضوعات
*					*	زاویه دست‌ها ۹۰ درجه
*	*				*	نمایش پاها از پهلو
						تکیه بر یک پا
				*		نقش لمیده
				*	* لنگر وارونه؟	تزیینات دیگر
				*		زن
					*	کتیبه آرامی

### منطقه بهبهان

#### نقش برجسته‌های ثابت:

#### ۱. تنگ سروک<sup>۱</sup>

جنوبی‌ترین جایی که نقوش برجسته الیمایی در آن دیده شده، حدود ۵۰ کیلومتری شمال بهبهان در منطقه دهدیز، است که این مکان را بارون دوُبد، دبیر سفارت روسیه در ایران، سال ۱۸۴۱م کشف کرد و طرح‌هایی از نقوش آنجا را در کتابش آورد. فلاندن و گُست نیز سه نقش از نقوش متعدد این مکان را در کتابشان ۵۴-۱۸۴۳م کشیده‌اند. فرصت‌الدوله شیرازی اولین ایرانی است که از این نقوش در سال ۱۳۱۱ق = ۹۳- ۱۸۹۲م دیدن کرده و گزارشی درباره آنها نوشته‌است. البته پیش از او اعتمادالسلطنه اولین ایرانی است که سال ۱۳۰۸-۱۰ق درباره نقوش تنگ سروک توضیحاتی ذکر کرده‌است. میرزا حسن حسینی فسایی هم نخستین ایرانی است که سال ۱۳۱۴ق از نقوش آن طرح‌هایی کشیده‌است. اشتین سال ۱۹۴۰م این نقوش را بررسی کرد و هنینگ سال ۱۹۵۲ کتیبه‌های آرامی آن را براساس عکس‌های محمد رستمی، عکاس

1. Tang-e Sarvek

مؤسسه باستان‌شناسی ایران، ترجمه کرد. دوووال سال‌های ۱۹۷۲ و ۱۹۷۳ و واندنبرگ سال‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۷۵ م به بررسی و مطالعه نقوش آن پرداختند. تنگ سروک مفصل‌ترین (اما نه مهم‌ترین) نقوش برجسته صخره‌ای الیماییان است. آن‌جا ۳۷ نفر را در چندین مجلس و صحنه نمایش داده‌اند.

تنگ سروک I. سه قسمت (۵ نفر) شامل:

نقش شمالی IN، یک نفر؛ نقش شرقی IE، دو نفر؛ نقش شمال غربی INW، دو نفر

تنگ سروک II. سه قسمت (۲۵ نفر) شامل:

نقش شمال شرقی، بالایی IINW.sup، چهار نفر؛ نقش شمال شرقی، پایینی

IINE.inf، سه نفر؛ نقش شمال و شمال غربی IINW، هجده نفر. این بخش اخیر از

مفصل‌ترین بخش‌های تنگ سروک است که از بالا به پایین به پنج قسمت تقسیم می‌شود.<sup>۱</sup>

تنگ سروک III (۴ نفر).

تنگ سروک IV. دو قسمت (۳ نفر) شامل:

نقش شمالی IVN، دو نفر؛ نقش شرقی IVE، یک نفر.

تنگ سروک I

نقش شمالی: انسانی از روبه روست که دست چپش بر سر یک گرز است. پای راستش را، مانند نقش هراکلس ورثرغنه در تنگ بتان شیمبر، از پهلو نشان داده‌اند. نقش شرقی: دو انسان از روبه روست که آتشدانی میانشان قرار دارد. برش لبه پایین لباس به صورت دو دالبر، با شلواری بلند، کشیده شده است. پاها از پهلو نشان داده شده، شنل بزرگ و مستطیل شکلی از پشت شانها به طرف پایین آمده و پارچه لوله‌ای تابیده بر شانه چپ قرار گرفته است. نقش شمال غربی: دو نفرند: اولی کمی بالاتر است و به صورت سه ربع از چپ و دومی از روبه رو نقش شده‌اند. اولی با پارچه لوله‌ای تابیده شده بر شانه چپ تا پایین با شنل آویخته، و سرپوشی با روبان آویخته کشیده شده است. نمایش پاها برخلاف شیوه رایج این دوره (از پهلو داخلی) از

۱. IINNW ۱ نفر، IINNW ۹ نفر، IINNW ۶ نفر، IINNW ۱ نفر، IINNW ۱ نفر.



پهلوی بیرونی نشان داده شده است. دست راستش را بر آتشدان جلوی بلند کرده و چیزی، شاید مواد خوشبو و دودزا، در آتشدان می‌ریزد. لبه پایین لباس نفر دوم دالبری است و با شنل بزرگ مستطیل شکل و نوار لوله‌ای تابیده شده بر شانه چپ ترسیم شده است. شلوارش درون چکمه فرو رفته و نمایش پاها از پهلوست و بر سر نوعی تاج دارد. او نیز دست راست را بالا ورده است. روی لباس هر دو آثاری یک تکه مانند نوعی پیش‌بند آویخته شده است. روی آن به زبان آرامی نوشته شده است: «شاهزاده ارد و کاهن». معنای کلی سه نقش عبارت است از: معرفی شاهزاده ارد (شاید ارد چهارم؟ حدود ۱۶۵-۱۹۰ م)، دعای کاهن الیمایی برای او و حمایت ورثه از حکومت و قدرت او (فلاندین - کاست ۱۸۴۳-۵۴: ۴/ لوحه ۲۲۴-۲۲۵؛ فسایی ۱۳۴۱: ۲۶۳؛ اشتاین ۱۹۴۰: ۱۰۳-۱۱ تصویر ۲۹-۳۷ و ۴۲؛ هنینگ ۱۹۵۲: ۱۵۱-۱۷۸ بیست لوحه؛ وال ۱۹۷۴: ۲۵۴-۲۶۶ دو تصویر؛ واندن‌برگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۵۹-۶۵ و ۱۴۵-۱۴۸ لوحه ۲۱-۲۴ تصویر ۶-۸؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۹۱-۱۹۳، ۲۰۵، ۲۰۶، لوحه ۳۹ و ۵۲ تصویر ۱۶).

## تنگ سروک II

نقش شمال شرقی، بالایی: چهار انسان از روبه روست که دو نفر روی سکو نشسته‌اند، نفر سوم روی تخت لمیده و نفر آخر گرز به دست ایستاده است. از کلاه خود یا سرپوش ظاهراً فلزی و نیم‌گرد اولی شعاع‌هایی بیرون زده، در دست چپش، که با زاویه ۹۰ درجه روی سینه آمده، یک کاسه دهانه گشاد را گرفته است. دست راست با زاویه ۹۰ درجه بالا رفته و نوعی عصای شاهی را گرفته که میله‌ای است عمودی با سر گرد و دو روبان آویخته در پشت. لباس و حالت دست‌های نفر کناریش نیز همین‌گونه است. با این تفاوت که بالای کلاه‌خودش یک زائده میله‌ای (پَر؟) است که به طرف بالا و چپ رفته و نیزه روبان‌داری به دست گرفته است. نفر سوم، شاه ارد، بر تختی لمیده که پایه‌هایش پرندگانی (عقاب؟) بال گشوده‌اند، درست مانند نقش دیگرش در بربت کوه تینا. پایین لباسش دالبری است. با دست چپ، که با زاویه ۹۰ درجه به طرف سینه رفته، یک کاسه دهانه گشاد را به سوی دو نفر نشسته دراز کرده است و حلقه‌ای را، که شاید نوعی سربند است، با سرپوشی مخروطی (یا آرایش مو؟)، که

بالایش زائده‌ای دارد، در دست دارد. آخرین نفر با شنل مستطیل شکل بزرگی بر دوش و گرز سر گرد بسیار بزرگی (شاخه فراوانی؟) در دست پشت سر شاه قرار دارد. او کلاهخودی نیم‌گرد با زائده‌ای بالای آن بر سر دارد. لباس بلندی که لبه پایین آن دالبری است و کمربندی که دو انتهای آن پس از گره خوردن آویخته‌است بر تن دارد. نقش دارای کتیبه‌ای آرامی است.<sup>۱</sup> نقش شمال شرقی، پایینی: سه نفر از روبه‌رو، یکی کوچک‌تر از آن دو نفر، با یک شمشیر بزرگ نقش شده است. پای چپ از پهلو نشان داده شده‌است. دو نفر بعدی، که بزرگ‌ترند، پارچه لوله‌ای تابیده بر شانه‌های چپ دارند (هنینگ ۱۹۵۲: ۱۵۷؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۷۳-۷۵ لوحه ۳۶ تصویر ۱۰؛ فلاندین - کاست ۱۸۴۳-۱۸۵۴: ۴/ لوحه ۲۲۴). نقش شمال و شمال غربی: که از مفصل‌ترین بخش‌هاست، پنج قسمت است: ۱. شاه در کنار سکو؛ ۲. نقش نه نفر؛ ۳. نقش شش نفر؛ ۴. نقش سوارکار در نبرد با خرس؛ ۵. نقش نبرد با شیر. ۱. انسانی با هیكل از روبه‌رو ترسیم شده که از تمامی نقوش آن‌جا بزرگ‌تر و با عظمت‌تر و سالم‌تر

۱. بسیاری از پژوهشگران نفرات نشسته بر تخت را (نفر اول و دوم)، نقش خدایان دانسته‌اند. هنینگ می‌گوید این نقش بیان‌کننده اعطای منصب و حکومت ایالتی است از طرف ارد به کس دیگری. سیریگ معتقد است نفرات نشسته دو خدای بزرگ یعنی آناهیتا = آتنا و میترا = هلیوس هستند، نفر چهارم ایستاده نیز اهورمزدا - بل است که منصب پادشاهی را به ارد شاه الیمایی می‌بخشد. گیرشمن نیز می‌گوید اعطای منصب و حکومت محلی است که ارد شاه الیمایی به کسی می‌دهد و این کار را در حضور دو خدایی که نشسته‌اند، میترا و آتنا، انجام می‌دهد. فون گال بر این باور است که حاکم لمیده بر تخت منصب را در حضور دو الهه آرتامیس و آتنا اعطا می‌کند و کالج معتقد است اعطای منصب به حاکم ارد شاه الیمایی توسط سه خدای محلی صورت می‌گیرد. دو نفری که در سمت چپ نشسته‌اند، از این نظر که پاها را نه بر زمین بلکه بر سکو گذاشته‌اند و روبان‌هایی پشت سر و شانه‌هایشان دارند، و پاها که از چاک‌های جلوی لباس بیرون آمده‌اند، شباهت زیادی دارند با نقش دیگری که در تنگ سروک موجود است (نفر هشتم در نقش IINW-II). با این توضیحات می‌توان این دو نقش را مربوط به حامیان بزرگ روحانی دانست یا نماد خدایان بزرگ قلمداد کرد. به‌ویژه نفر اول که از کلاهخودش یازده اشعه ساطع شده احتمالاً نماد میتراست. برای منابع اولیه نک: دوبد ۱۸۴۵: ۱/۱؛ ۳۵۱/۱؛ فلاندین - کاست ۱۸۴۳-۵۴: ۴/ لوحه ۲۲۴-۲۲۵؛ اعتماد السلطنه ۱۳۰۸-۱۰: ۲۱۶ت ۲۱۷ و ۲۶۴؛ فرصت‌الدوله شیرازی ۱۳۵۳: ۱۰۶، ۴۱۰-۴۱۱؛ فسایی ۱۳۴۱: ۲۶۳؛ اشتاین ۱۹۴۰: ۱۰۳-۱۱ تصویر ۲۹-۳۷ و ۴۲؛ هنینگ ۱۹۵۲: ۱۵۱-۱۷۸ بیست لوحه؛ وال ۱۹۷۴: ۲۵۴-۲۶۶ دو تصویر؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۶۵-۵۹ و ۱۴۵-۱۴۸ لوحه ۲۱-۲۴ تصویر ۶-۸؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۹۱-۱۹۳، ۲۰۵-۲۰۶، لوحه ۳۹ و ۵۲ تصویر ۱۶ و نیز: گیرشمن ۱۹۵۲: ۶۶-۱۷۵ لوحه ۲-۷؛ سیریگ ۱۹۷۰: ۱۱۶؛ گیرشمن: ۱۹۶۲: ۵۴/۲؛ همو ۱۹۷۶: ۱۳۰؛ فون گال ۱۹۷۱: ۲۱۳؛ کالج ۱۹۷۷: ۹۲؛ فلاندین - کاست ۱۸۴۳-۱۸۵۴: ۴/ لوحه ۲۲۴؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵-۶۹: ۱۵۱-۱۵۹: لوحه ۲۷-۳۵ تصویر ۹.

است. شخص با لباسی بلند، که لبه پایینش دالبری است، نیز با شلوار گشادی و کمربندی که در روی شکم گره خورده و دو انتهای آن آویخته شده کشیده شده است. شنل بزرگش را با یک سنجاق سینه بزرگ نگین دار و گرد بر دوش بسته است (لباس هایش سنگ دوزی شده اند)، روی شنل نوار لوله‌ای تابیده شده پوشیده، دست راست را، در زاویه ۹۰ درجه، بالا آمده و به دیهیمی که بر سکو است اشاره می‌کند. دست دیگر را با همان زاویه روی سینه قرار داده و گل یا احتمالاً شیئی آئینی را به دست گرفته است. پاها باز کشیده شده است. شخص گردنبنند لوله‌ای کلفتی نیز به گردن دارد. موهای مجعد و فردارش به دو دسته بزرگ در دو طرف سر جمع شده و سرپوشی مخروطی شکل (یا آرایش مو؟) که بالای سر زایده دارد بر سر گذاشته است. بر سکوی بزرگ کنارش، دیهیمی بلند و مخروطی شکل با دو نوار تزیینی (دو ردیف نگین‌های موازی) دور کلاه و دو روبان آویخته است. تصویر کتیبه‌ای آرامی را شامل می‌شود. در این نقش شاه ارد را در مراسم شکرانه و سپاسگزاری از خداوند مقابل سکو یا محراب مقدس و حین مراسمی خاص می‌بینیم<sup>۱</sup> (هنینگ ۱۹۵۲: ۱۶۰؛ سیریگ ۱۹۷۰: ۱۱۳؛ شلومبرگر ۱۹۷۰: ۱۵۵؛ گیرشمن ۱۹۷۶: ۶۳/۱، ۲۸۴؛ راولینسون ۱۸۷۳: ۳۹۴-۳۹۶؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۵۸، ۷۶-۷۸، ۱۶۱ تا ۱۶۷ لوحه ۳۷-۳۸ تصویر ۱۱). نه نفر از روبه‌رو نقش شده‌اند: نفر اول و هشتم بر صندلی یا تخت سلطنتی نشسته‌اند و هفت نفر دیگر ایستاده‌اند. نفر اول با سربندی به دور سر و دو روبان پهن و آویخته از پشت شان هایش کشیده شده، دست چپ با زاویه ۹۰ درجه روی سینه آمده و یک کاسه دهانه گشاد را گرفته است. پاها نه بر زمین بلکه بر سکوی متصل به صندلی است. نفر هشتم نیز اندکی متفاوت از او بر تخت نشسته است.

۱. برای منابع دیگر از جمله، اعتمادالسلطنه، فرصت‌الدوله شیرازی، فسایی، مشیرالدوله و مانند آن نک: دوبید ۱۸۴۵: ۳۵۱/۱؛ فلاندین - کاست ۱۸۴۳-۵۴: ۴/لوحه ۲۲۴-۲۲۵؛ اعتمادالسلطنه ۱۳۰۸-۱۰: ۲۱۶ تا ۲۱۷ و ۲۴۴؛ فرصت‌الدوله شیرازی ۱۳۵۳: ۱۰۶، ۴۱۰-۴۱۱؛ فسایی ۱۳۴۱: ۲۶۳؛ اشتاین ۱۹۴۰: ۱۰۳-۱۱ تصویر ۲۹-۳۷ و ۴۲؛ هنینگ ۱۹۵۲: ۱۵۱-۱۷۸ بیست لوحه؛ وال ۱۹۷۴: ۲۵۴-۲۶۶ دو تصویر؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۵۹-۶۵ و ۱۴۵-۱۴۸ لوحه ۲۱-۲۴ تصویر ۶-۸؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۹۱-۱۹۳، ۲۰۵ تا ۲۰۶، لوحه ۳۹ و ۵۲ تصویر ۱۶. کلاه مخروطی را استرابن توصیف کرده است (استرابن ۱۵، ۳: ۱۵).

آخرین نفر که ایستاده عصای مذهبی؟ به دست دارد. شش نفر وسطی با نوار لوله‌ای و پارچه‌ای بر شانه چپ و دست به سینه ایستاده‌اند. بقایای یک آتشدان میان نفر اول که نشسته و نفر دوم که ایستاده دیده می‌شود. در کتیبه آرامی نقش نام ابرباسی<sup>۱</sup> به عنوان شاه (حدود ۱۵۰-۱۶۵ م) و نام بل دوششا<sup>۲</sup> به عنوان کاهن بزرگ و وزیر او برده شده است. بدین ترتیب نفر اول نشسته بر تخت باید ابرباسی و نفر هشتم نشسته بر تخت باید بل دوششا باشد. افراد ایستاده نیز مقامات عالی‌رتبه و احياناً روحانی می‌باشند؛ ۳. شش نفر همگی آنها دست‌ها را به حالت نیاز و نیایش بالا گرفته‌اند؛ ۴. اسب‌سواری (شاه الیمایی؟) در حال نبرد با یک خرس است. شلواری گشاد و پف کرده با لباسی بلند پوشیده، آرایش موها به شیوه نقش یک است. با دست چپ کمانی از نوع کمان‌های سه قوسی را، با تیردانی بلند و پر از تیر، به دست گرفته‌است و با دست راست نیزه‌ای را به سینه خرس فرو کرده‌است. ۵. یک نفر (شاه؟) از روبه‌رو نقش شده است. لبه پایین لباس دالبری است. شلوار در میچ پاها با دو لبه حاشیه‌ای به پا خفت شده‌است. بر شانه چپ نوار لوله‌ای تابیده شده، خنجری را به دهان شیری فرو کرده و با تاجی بر سر، شبیه به تاج ارد در نقش شمال غربی تنگ سروک I کشیده شده است (هنینگ ۱۹۵۲: ۱۶۶-۱۷۵ لوحه ۱۰-۱۳؛ اشتاین ۱۹۴۰: ۱۰۷؛ واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۶۴-۸۰، ۱۶۱-۱۶۹ لوحه ۳۷-۴۵ تصویر ۱۱؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۸۸-۲۰۱ لوحه ۳۵-۴۸ تصویر ۱۵-۱۸)<sup>۳</sup>.

### تنگ سروک III.

اسب‌سواری از روبه‌رو با زره و موهای انبوه و مجعد، روبانی پهن در پشت سر، ریشی انبوه و چهارگوش تصویر شده است. نیزه‌ای بلند و قطور به دست دارد. پشت سر تیردانی پر از تیر آویخته، سرتاسر بدن اسب با برگستوان پوشانیده شده‌است. شخص در حال نبرد با دشمن است. یک دشمن و دو سرباز کوچک دیگر کشته شده‌اند (فلاندین - کاست ۱۸۴۳-۵۴: ۲۲۷/۴؛ وال ۱۹۷۵: ۶۷-۷۱ تصویر ۹-۱۱؛ واندنبرگ -

1. Abar-Bāsi      2. Beldūsšā

۳. در دو اثر اخیر، درباره قطعه جدا شده‌ای از تنگ سروک III نیز مطالبی بیان شده‌است.

شیپمان ۱۹۸۵: ۸۰-۸۱، ۱۷۰-۱۷۲ لوحه ۴۶-۴۸ تصویر ۱۲؛ وال ۱۹۷۴: ۷۰ تصویر ۱۱؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۲۰۱-۲۰۴ لوحه ۴۹ تصویر ۱۹-۲۰).

## تنگ سروک IV.

نقش شمالی: دو نفر از روبه‌رو کشیده شده‌اند. پای چپ هر دو از روبه‌رو (جلو) و پای راستشان از بغل (پهلوی) نمایش داده شده است. چهار نوار کنار هم روی کفش سمت راستی است. هر دو کمربندهایشان را گره زده‌اند. نوار لوله‌ای بر شانه چپشان تابیده شده و در دست راستشان که بالا آمده چیزی را گرفته‌اند. نقش شرقی: انسانی لمیده به طرف چپ، با نوار لوله‌ای تابیده شده بر شانه چپ، تصویر شده است که در دستش کاسه‌ای دهانه‌گشاد دارد (واندنبرگ - شیپمان ۱۹۸۵: ۸۲-۸۸، ۱۷۳-۱۷۵ لوحه ۴۹-۵۱ تصویر ۱۳-۱۴؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۹۵ لوحه ۴۲-۴۳).

## جدول ۵: اجزای نقش برجسته‌های الیمایی (منطقه بهبهان)

S.IV.E	S.IV.N	S.III	S.II.NW	S.II.NE1	S.II.NE.S	S.I.NW	S.I.E	S.I.N	نقش برجسته‌ها / موضوعات
۱	۲	۶	۱۸	۳	۴	۲	۲	۱	شمار افراد (از روبه‌رو)
									شمار افراد (از نیم‌رخ)
		دسته ۲	دسته ۳		دسته ۳				موها
			*		*	*			تاج
		چهار گوش	هر دو		تویی				ریش (تویی یا چهار گوش)
			*		*				سبیل بلند افقی
		**	**		کلاهخود*	**	-.؟*	-.؟*	سربند روبان‌دار
	**.*	-.*	**.*	؟.*	**.*	-.*	-.*		کمر بند گره‌دار ادامه آویخته
	* کم		*		*	*	*		دالبری بودن لبه پایین لباس
	-.*	-.*	-.*		**	*-؟	-.*		شلوار چین‌دار فرو در چکمه

S.IV.E	S.IV.N	S.III	S.II.NW	S.II.NE.I	S.II.NE.S	S. I.NW	S.I.E	S.I.N	نقش برجسته‌ها موضوعات
			*						خفت‌بند پایین شلوار روبان‌دار
	۴ نوار رویش								جزئیات چکمه
		*							زره
		*	* با سنجاق		*	* با زنجیر	*		شنل
		*	*						تزیینات لباس
			*		*				گردنبند
									ابزار همراه روحانی
*	*		*	*		*	*		نوار لوله‌ای بر شانه‌ی چپ
			*			*			ابزار آیینی دست شاه
					*				حلقه‌ی حکومت
*			*		*				پپاله در دست شاه
		*	*		* روبان‌دار				نیزه یا عصای سلطنتی
	*		*			*	*		شیئی نامشخص در دست
									شاخه‌ی گندم
		شمشیر، خنجر، کلنگ، تیروکمان و روپوش	شمشیر، خنجر، تیردان، کمان	شمشیر	گرز؟			گرز	ابزار جنگی
			*		*				تخت یا صندلی یا میز
					*؟ گرز؟				درخت یا شاخه‌ی فراوانی
	*		*			*	*		آتشدان یا سکو
		اسب و برگستوان	خرس، شیر، اسب		عقاب				حیوانات

نقش برجسته‌ها									موضوعات
S.IV.E	S.IV.N	S.III	S.II.NW	S.II.NE.I	S.II.NE.S	S.I.NW	S.I.E	S.I.N	
			*	*					دست‌ها به احترام بر سینه
			*	*					زاویه دست‌ها ۹۰ درجه
	*	*	*	*	*	*	*	*	نمایش پاها از پهلو
		چپ	راست	راست	راست			راست	تکیه بر یک پا
*					*				نقش لمیده
		*	*						تزیینات دیگر
									زن
			*		*	*			کتیبه آرامی

## ب: سفال

### ۱. ظروف سفالی

از محوطه‌هایی چون بردنشانده، مسجدسلیمان، کلگه، شوش، شاور، صالح داود، بولحیه، فرح‌آباد، بندبال، چغامیش، چغازنبیل، هفت تپه، دستوا، گلالک، گتوند، ایذه، پیون، شمی و جانشین، که همگی جزئی از قلمرو الیمایان بوده‌اند، ظروف سفالی به دست آمده است. از سرزمین‌های کناری همچون کنگاور، تپه ازنا، خورمه محلات، نوشی جان و نورآباد ممسنی نیز سفال‌هایی به دست آمده است. مسئله دوبرخشی بودن قلمرو الیمایان در دشت و کوه و نحوه ارتباط و تأثیر و تأثر این دو ناحیه بر هم، که در بسیاری از شئون فرهنگی و تمدنی الیمایان، از جمله معماری، پراکندگی نیایشگاه‌ها و نقش برجسته‌ها، حتی شاید خط و زبان آنان، به چشم می‌خورد، در ظروف سفالی نیز خود را نشان می‌دهد. به این معنا که، سفال‌های دوره کهن بیشتر از نواحی کوهستانی و مراکز مذهبی همچون بردنشانده و مسجدسلیمان به دست آمده‌اند. حال آنکه سفال‌های مربوط به دو دوره بعد بیشتر در ناحیه دشت دیده

شده‌اند.<sup>۱</sup> اینک به معرفی ساده و مختصر سفال‌های معمولی و منقوش و لعاب‌دار می‌پردازیم.

دورهٔ قدیم (حدود ۲۵۰-۱۵۰ ق.م).

سفال‌های منطقهٔ کوهستانی (از دو نیایشگاه MS و BN).

سفال معمولی: این سفال‌ها معمولاً از گل رس ساخته شده، به رنگ‌های زرد روشن، نخودی، و نارنجی (متمایل به صورتی) و به ندرت خاکستری بوده و با چرخ سفالگری ساخته شده‌اند. شاموت<sup>۲</sup> آنان، بیشتر شن ریز و نرم یا خرده آهک است. اگرچه، برخی از این سفال‌ها نرم و شکننده‌اند، اما خوب حرارت دیده‌اند. بعضی از آنها با پوشش گلی یا نقاشی قرمز پوشیده شده‌اند. از این نوع سفال‌ها باید به کاسه‌هایی گود با کف مدور و زرد رنگ، یا تنگ‌هایی کوچک و دهانه تنگ، با گردنی باریک (بلند یا متوسط) اشاره کرد که عطردان نامیده می‌شود و بیشتر از نیایشگاه بزرگ سر مسجد به دست آمده‌اند. این عطردان‌ها را، براساس محل و بزرگی قطر یا شکمشان، به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱. عطردان‌های بلند: بزرگترین قطرشان در قسمت شانه است و معمولاً قطر زیادی ندارند و به رنگ‌های خاکستری، قرمز، و زرد با پوشش گلی قرمز دیده شده‌اند؛ ۲. عطردان‌های کروی: بزرگ‌ترین قطرشان در قسمت شکم و وسط ظرف است و معمولاً قطرشان از عطردان‌های دستهٔ اول بیشتر است و به رنگ زرد دیده شده‌اند<sup>۳</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحهٔ ۵۳ GMIS: ۵۱۰، ۵۱۸ لوحهٔ ۱۲۱، ۱۰؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۱ شمارهٔ ۹-۱۱). از سفال‌های معمولی دیگر باید به بخوردان‌ها (عود سوزها)ی پایه‌دار، به رنگ قرمز و پوشش گلی قرمز زایل شونده<sup>۴</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحهٔ ۴۷ GMIS: ۵۴۷ لوحهٔ ۱۲۱، ۱۰؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۱

۱. اگر سفال‌های به دست آمده از این نواحی را به سه دورهٔ قدیم (حدود ۲۵۰-۱۵۰ ق.م)، میانه (حدود ۱۵۵ ق.م - ۵۰ م) و جدید

(حدود ۵۰-۲۲۵ م) تقسیم کنیم، بیشتر آنها مربوط به دورهٔ اول خواهند بود (هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱ تصویر ۱-۱۱).

۲. موادی است که سفالگران برای جلوگیری از انقباض و ترک برداشتن بدنهٔ سفال هنگام خشک شدن و پخت به گل می‌افزایند و

در ایران به درست یا به غلط به آن «ماده چسباننده» می‌گویند. نام‌های دیگرش: «خمیرمایه»، «خشکان»، «کاهنده آب گل»

و «شاموت» Dégraissant-Temper. اصطلاح شاموت از دکتر ملک شه‌میرزادی است.

۳. به دست آمده از زیر نیایشگاه بزرگ سرمسجد، بلندی ۱۳ و ۱۲/۳ و قطر شکم ۵ و ۳/۸ سانتی‌متر.

۴. به دست آمده از همانجا، بلندی ۷/۴ و عرض ۸/۶ سانتی‌متر.



شماره ۶) و قمقمه‌های مسافرتی گرد و نارنجی (متمایل به صورتی) اشاره کرد. برخی از این قمقمه‌ها، سطح هر دو طرفشان صاف است و دو دسته در دو طرف دهانه دارند، اما برخی یک رویه‌اند و سطحشان شکم‌دار و محدب است و دو دسته پایین‌تر از دهانه در قسمت شانه قرار دارد<sup>۱</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۹۷/۲ لوحه ۴۹ GMIS: ۵۱۹ لوحه ۱، ۱۲۳؛ همو لوحه ۶۷ GMIS: ۳۸۶ لوحه ۱، ۱۱۹؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱ تصویر ۴ شماره ۱-۲).

سفال منقوش: خمیر آنها نارنجی یا نخودی و شاموتشان شن‌ریز یا خرده آهک است. خوب حرارت ندیده‌اند. بدین خاطر پوک و خرد شونده‌اند. نقوششان بیشتر قرمز (شرابی یا نارنجی) است که به آسانی کنده می‌شود. رایج‌ترین طرح‌های آن خطوط موازی، دالبرهای آویزان، مثلث‌هایی با نوک به طرف بالا است که داخلشان به صورت لانه‌زنبوری هاشور خورده است. گاه نقوش دالبری و مثلثی را کنار هم روی یک ظرف آورده‌اند. کاسه گود و دهانه گشاد به رنگ زرد قرمز (نارنجی) و تکه سفال نارنجی با پوشش گلی زرد با نقش مثلث‌های هاشور خورده قرمز رنگ از این نوعند<sup>۲</sup> (استروناخ ۱۹۷۴: ۲۴۵ لوحه ۲، ۴؛ گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۹۷/۲ لوحه ۴۹ GMIS: ۵۲۰؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱ تصویر ۲ شماره ۱).

سفال لعاب‌دار: خمیرشان زرد روشن تا نخودی و به ندرت خاکستری است. شاموت آنها شن و خرده آهک است. برخی سست و خردشونده و برخی خوب پخته شده و محکمند اما بافتی زبر و دانه دانه دارند<sup>۳</sup>. کاسه‌های دهانه گشاد با کف صاف و رنگ زرد قرمز (نارنجی مات) که لعابشان از میان رفته از این نوعند<sup>۴</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۹۷/۲ لوحه ۶۴ GMIS: ۳۴۰؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۳ شماره ۲). این گروه ظاهراً

۱. به دست آمده از همانجا، بلندی ۱۰/۸ و قطر ۱۷/۳ و ۹ و ۱۲/۵ سانتی‌متر.

۲. به دست آمده از همانجا، برای نقوش دیگر روی سفال‌ها قس: گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۹۷/۲ لوحه ۴۶، ۴۹، ۶۲، ۶۵ GMIS: ۵۲۱، ۵۲۰، ۶۰۵، ۲۷۱، ۲۴۶؛ اشتاین ۱۹۴۰: ۱۳۰-۱۴۶.

۳. باید توجه داشت که بسیاری از این ظروف، جنبه کاربردی چندانی نداشته و بیشتر به عنوان هدیه و نذر به نیایشگاه‌های سرمسجد و بردنشانده اهدا شده‌اند. بدین سبب ویژگی‌های کاربردی چون استحکام را در ساخت آنها لحاظ نکرده‌اند.

۴. به دست آمده از همانجا، بلندی ۴/۲ و قطر ۸/۸ سانتی‌متر.

نوع کوچک‌تر همان ظروفی هستند که بوفور آنها در نقش برجسته‌های الیمایی و در دست شاهان دیده می‌شود.<sup>۱</sup> نوع دیگر ظروف لعاب‌دار، تقریباً مانند عطردان‌های بخش قبلی (سفال معمولی نوع اول) هستند اما شکمشان پایین‌تر است (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/لوحه ۵۳ GMIS: ۴۴۴ لوحه ۱۱۹، ۷؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۳ شماره ۶)<sup>۲</sup> یا تنگ‌های کوچک شکم‌دار و دهانه تنگند که به رنگ زرد کم‌رنگ با شاموت معدنی ظریف و نرم و لعاب سبز (کم‌رنگ تا پررنگ) ساخته شده‌اند. از این نوع نمونه‌هایی با دو دسته در کنار گردن ظرف<sup>۳</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/لوحه ۵۲ GMIS: ۵۴۹؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۳ شماره ۸) به دست آمده است. دسته‌ها روی گردن یا روی شانه ظرفند. برخی دارای گردن کوتاه و برخی بلندند و ۱۰ تا ۱۵ سانتی‌متر، نمونه‌ای حدود ۲۲ سانتی‌متر، ارتفاع دارند. گاهی بدنه آنها با خط و شیارهای عمودی و موازی به صورت فرورفته و برجسته تزئین شده و لعابشان سبز مایل به زرد، سبز کم‌رنگ و یا سبز پررنگ است<sup>۴</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/لوحه ۴ GBN: ۳، ۳۷، ۵۳ لوحه ۴۰، ۲). همچنین کوزه‌های دهانه‌گشاد، شکم‌دار، کوتاه با دو دسته (آمفورا) روی شانه با لعاب سبز<sup>۵</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/لوحه ۵۳ GMIS: ۵۵۴ لوحه ۱۲۳، ۲؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۳ شماره ۲۴)، تنگ‌های گلابی شکل کله‌قندی با پایه صاف و دهانه بسیار تنگ به رنگ زرد و لعاب سبز، که با دو خط موازی و عمودی و زیگزاگ‌هایی از بالا به پایین از جمله سفال‌های لعاب‌دارند<sup>۶</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/لوحه ۴۶ GMIS: ۴۳۴، ۴۳۵، ۵۶۶ لوحه ۱۱۹: ۱۰-۱۲؛ هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۳ شماره ۹).

۱. نک: نقش برجسته‌ها، جدول‌های ۳، ۴ و ۵.

۲. به دست آمده از همانجا، بلندی ۸/۴ و قطر ۵/۴ سانتی‌متر.

۳. به دست آمده از همانجا، بلندی ۱۰ و قطر ۶/۸ سانتی‌متر.

۴. به دست آمده از نیایشگاه بزرگ سرمسجد، بلندی و قطر شکم این ظروف به ترتیب: ۱۶/۸، ۱۰ و ۶.۹ و ۱۱/۸، ۸/۴ و ۱۰/۸.

۵. ۸/۴ و ۱۳/۵، ۱۰/۵ و ۱۰.۱۴ و ۱۰/۵ و ۶/۶ و ۶/۸ سانتی‌متر است. نمونه‌ای از این ظروف از دست‌و‌وای شوشتر به دست

آمده است (سرفراز ۱۳۴۸: ۷۴، تصویر پایین، چپ). نیز هترینک ۱۹۸۳: بخش ۱ تصویر ۳، شماره ۱۰-۲۲.

۵. به دست آمده از همانجا، بلندی و قطر شکم این ظروف به ترتیب: ۱۷/۷، ۷/۳ و ۱۴ و ۶/۴، ۱۹ و ۷/۵ سانتی‌متر است.

۶. براساس بررسی‌هایی که دونالد مک کاون در سال ۱۹۴۸م در جنوب خوزستان انجام داده‌است.

### سفال‌های منطقه جلگه‌ای

این سفال‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند: سفال معمولی، سفال ظریف، سفال لعاب‌دار.

سفال معمولی: رنگ خمیره آنها قهوه‌ای نزدیک به نارنجی تا زرد نخودی نزدیک به خاکستریست. رویه‌ای سیاه تا قهوه‌ای و گاه نازک خرمایی دارند. ظاهراً هنگامی که تر بوده‌اند با دست هموار شده‌اند. در برخی نمونه‌ها، قسمت بیرونی پرداخت شده، و با شن‌های ریز تا متوسط، بیشتر به رنگ‌های سفید و گاهی قرمز یا خاکستری آمیخته شده‌اند.

سفال ظریف: به خوبی پخته شده و به رنگ‌های زرد خرمایی و قرمز تا قرمز قهوه‌ای و نخودی خاکستری دیده می‌شود. وقتی تر بوده‌اند، هموار شده‌اند و معمولاً پوششی قهوه‌ای رنگ دارند. برخی دارای مخلوط گیاهی‌اند. یک نمونه دارای مخلوط گیاهی و معدنی است. ویژگی این سفال‌ها لبه‌های گوناگون و مرکبی است که رویشان با شیارها و زیرشان با نوارهایی تزیین شده است.

سفال لعاب‌دار: شامل کاسه‌ها و کوزه‌های کوچک تا متوسط در رنگ‌های زرد روشن تا خرمایی و قهوه‌ای‌اند. از درون، بیرون یا هر دو طرف لعاب به رنگ آبی فیروزه‌ای تا سبز و سفید دارند<sup>۱</sup> (علیزاده ۱۹۸۵: تصویر ۱ شماره A-R، تصویر ۲ شماره A-PP). از گلالک نیز، عطردان‌های سفالی کوچک و لعاب‌دار با گردن باریک و بلند و لبه‌دار به دست آمده که پایینشان شکم‌دار است و دو نوعند: بی‌دسته و دو دسته. کوزه‌های شکم‌دار فیروزه‌ای با دو دسته بر شانه، جام سفالین پایه‌دار و خمره‌های بزرگ استوانه‌ای با سر نسبتاً تنگ، که سطح داخلیشان قیراندود است، نیز به دست آمده‌اند. سطح بیشتر ظروف سفالی گلالک، دارای شیارهای افقی موازی است و بر قطعاتی از آنها، نقوش کنده شامل مثلث‌ها، دایره‌ها، و دیگر نقوش هندسی و همچنین نقش ماهی، دیده می‌شود. از دست‌ووا نیز پیاله‌ها و کاسه‌های پهن و دهانه گشاد، کوزه‌های کوتاه دو دسته‌ای، کوزه‌های گرد دهانه گشاد بدون دسته، کوزه‌های گلابی

۱. به دست آمده از همانجا، بلندی و قطر شکم این ظروف به ترتیب: ۱۷/۷، ۷/۳ و ۱۴/۴ و ۱۹/۵ سانتی‌متر است.

شکل گردن دار یک دسته، و نمونه جالبی از دیگ‌های سیاه رنگ، با دو دسته دگمه‌ای شکل بر شانه دیگ، به دست آمده است (سرفراز ۱۳۴۸: ۷۲-۷۹ و هیرینک ۱۹۸۳: بخش ۱ تصویر ۱۱ شماره ۴، ۷، ۱۱، ۱۴). از مسجد سلیمان، انتهای یک ریتون نارنجی رنگ، به شکل پیکره اسب؟، یافت شده که با شاخه بلند گندم به رنگ قرمز تزیین شده است. جزئیات دیگر مانند چشم‌ها، یال و سینه به کنده کاری شده است<sup>۱</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحه ۴۵ GMIS: ۵۰۲ لوحه ۱۱۶، ۱-۳؛ هیرینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۲ شماره ۲). الیماییان پیه‌سوزهایی سفالی ساده<sup>۲</sup> (هیرینک ۱۹۸۳: بخش ۱، تصویر ۱۱ شماره ۱۵ و سرفراز ۱۳۴۸: ۷۴) یا به شکل اسب نیز می‌ساختند<sup>۳</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/ لوحه ۴۳ GMIS: ۵۳۶ لوحه ۱۱۷، ۱).

## ۲. تابوت‌های سفالی

از آرامگاه‌های گلالک و دستوای شوشتر شماری تابوت متعلق به الیماییان، که درونشان اسکلت انسان همراه اشیای تدفینی است، به دست آمده است. تابوت‌های گلالک به دو نوع بدون لعاب و لعاب‌دار تقسیم می‌شوند. نوع لعاب‌دار با لعاب آبی مایل به سبز، و نقوش زیبای کنده شده زیر لعاب است. این تابوت‌ها قایقی شکل به ابعاد ۶۰×۱۹۶ (در قسمت سر) و بلندی ۳۰ سانتی‌مترند. سوراخی در کف تابوت (برای خارج شدن خونابه‌ها؟) تعبیه شده، در دو گوشه قسمت پایین (پاها) دو زائیده، شبیه حیوانی که زانو زده باشد، بیرون زده است و دیواره تابوت در این قسمت زائیده‌دار مورب است، برخلاف دیواره قسمت بالا (سر) که عمودیست. درپوش تابوت شیروانی شکل است و از دو قطعه مجزای عرضی، که به هم جفت شده‌اند، تشکیل شده است. سطح خارجی تابوت و درپوش‌های آن با نقش ساقه، برگ درخت، پیچک، خوشه انگور<sup>۴</sup> و ساقه نخل تزیین شده است. تابوت‌های دیگری با همین شکل و اندازه به رنگ فیروزه‌ای به دست آمده که با نقشی طنابی شکل به صورت برجسته و فاصله

۱. براساس بررسی‌هایی که دونالد مک کاون در سال ۱۹۴۸م در جنوب خوزستان انجام داده است.

۲. به دست آمده از نیایشگاه بزرگ سرمسجد، بلندی ۱۳، طول ۱۲ سانتی‌متر.

۳. به دست آمده از دستوای شوشتر. قس: گیرشمن ۱۹۷۶: ۲/لوحه ۴۹ GMIS: ۶۸۷.

۴. به دست آمده از نیایشگاه بزرگ سرمسجد، بلندی ۸/۲، عرض ۱۰ سانتی‌متر.

۶ سانتی متری از لبه تزئین شده است. بدنهٔ تابوت با خط‌های عمودی، طنابی شکل و جناقی به قسمت‌های مستطیل شکلی تقسیم شده است. نیمهٔ تابوت (سمت پاها) بدون نقش است اما نیمهٔ دیگر، (سمت سر) در دو کادر مستطیلی، نقش دایره شکل نیم برجسته‌ای، که بالایش به دو سر مارماهی منتهی می‌شود، وجود دارد. از محل سرهای مارماهی، دو روبان موج‌دار به طرفین بیرون زده، بدن مارماهی‌ها با حلقه‌های کوچک و نقش‌های ناخنی تزئین شده، درپوش شیروانی شکل آن دارای دو سطح صاف شیب‌دار، یکی جلو و دیگری پشت، است و دو انتهای مثلثی شکل آن دو دسته نقش تزئینی زیبا دارد که در سطح بالا نیم کروی و در قسمت زیرین توخالی است و تزئیناتی با خطوط کنده دارد. نقوش روی بدنه و درپوش این تابوت را فقط سمتی که تابوت قابل رویت بوده (در آرامگاه) به وجود آورده‌اند و سمتی از تابوت که به دیوار بوده بدون نقش است. قسمت مرکزی سطح شیب‌دار درپوش مانند بدنه دارای یک نقش تزئینی نیم‌برجسته است، با این تفاوت که قسمت پایین به شکل پایون است. طرفین نقش دایره‌ای شکل یک آتشدان<sup>۱</sup>، درخت نخل (نه شاخه به اطراف خم شده)<sup>۲</sup> و دو خوشهٔ خرما طرفین درخت، که به شیوهٔ نقش زیر لعاب کار شده، دیده می‌شود. به سبب تفاوت عرض سطح درپوش در بالا و پایین نقش‌های پایین آن کوچک‌تر از نقش‌های بالایی است. بدنه و درپوش هر دو یکپارچه ساخته شده‌اند که نشان از مهارت و استادی در ساخت و لعاب‌کاری این حجم بزرگ دارد. البته تابوت‌های قایقی شکل، سفالین، بدون لعاب و نقش‌دار به طول ۱۹۶ و عرض ۶۷ در بالا (سر) و ۳۸ سانتی‌متر در پایین (پاها) و بلندی (بدون احتساب درپوش آن) ۲۹ سانتی‌متر نیز به دست آمده که با نقوشی چون ساقه و برگ، پیچک و خوشه‌های انگور به صورت استلیزه و ساده تزئین شده‌اند. بالا و پایین تابوت با نقوش طنابی محصور شده، درپوش شیروانی شکل و از دو قسمت تشکیل شده است. آن سمتی از درپوش و بدنهٔ تابوت که در معرض دید بوده نقش‌دار است و آن طرفی که به دیوار بوده بدنه دارای

۱. هنوز نام «شراب‌دار»، یکی از محله‌های کهن شوشتر، فراموش نشده است.

۲. برای آتشدان‌های الیماییان نک: نقش برجسته‌ها، جدول‌های ۳ و ۴ و ۵.

سه ستون با نقش حلزونی و درپوش دارای چند خط عمودی و نقوش جناقیست. از آرامگاه دیگر گلالک تابوت‌هایی به دست آمده که درپوش آنها شیروانی شکل، بلکه قوسی است. قطعاتی سفال لعاب‌دار از آرامگاه پنج به دست آمده که نقوشی از نقش برجسته‌های سر انسان همراه با گل میخ‌های تزئینی برجسته دارد. — که هنوز هم بر در چوبی برخی از خانه‌های کهن شوشتر این گل میخ‌های تزئینی کوبیده شده دیده می‌شود. — که به صورت یک درمیان نزدیک لبه تابوت نقش شده‌اند. برخی دیگر از تکه سفال‌ها که شاید بخش‌های شکسته شده یک تابوت باشند، نقش برجسته سر انسانی ریش‌دار و نیز زنی با موهای خرمایی و افشان در زمینه فیروزه‌ای است (رهبر ۱۳۷۶: ۱۷۵-۲۰۸ تصویر ۶-۱۰ و ۲۲-۲۳). تابوت‌های دست‌و‌پا نیز، که حدود ۲/۵ متر طول و ۷۰ سانتی‌متر عرض دارند، چپ و راست بر روی هم قرار گرفته‌اند و دارای تزئینات برجسته کنگره‌ای می‌باشند (سرفراز ۱۳۴۸: ۷۲ تصویر بالا، چپ و ۷۸).

## ج: آثار فلزی

### ۱. تندیس‌های انسانی

۱. در برابر نقش برجسته‌ها و تندیس‌های سنگی ایلامیان، تندیس‌های فلزی زیادی بدست از آنها به دست نیامده، اما همین شمار آثار نشان‌دهنده نوعی رونق و تنوع در این زمینه است. بزرگ‌ترین تندیس فلزی از تمامی دوران اشکانی و مهم‌ترین اثری که از شمی به دست آمده، یک تندیس مفرغی است. این اثر بزرگ‌ترین تندیس فلزی یک مرد از تمامی دوران تاریخی ایران است که تاکنون به دست آمده و تنها با مجسمه ایلامی نپیرآسو، همسر اونتش گل، قابل قیاس است (آمیة ۱۹۶۶: تصویر ۸۷). مجسمه از دو قسمت تشکیل شده است. سر آن را جداگانه ساخته و به دقت به بدن چسبانده‌اند. از بازوی راست به جز زائده‌ای در بخش فوقانی آن چیزی باقی نمانده و دست چپ نیز از ناحیهٔ مچ به بعد از میان رفته است. ضربهٔ گریزی شکم مجسمه را از هم دریده است. مجسمه کاملاً صاف ایستاده و نمای اصلی آن از روبه روست. پاها باز از همدیگر و نوک آنها به دو طرف متمایل است. درست به همان شکلی که در نقش برجسته‌های

سنگی الیمایی انسان‌ها را نشان داده‌اند. لباس این پیکره که در پوشش آن هیچ اثری از هنر یونانی دیده نمی‌شود، یک کت کوتاه یا نوعی نیم‌تنه پارچه‌ای کمردار است که آستین‌هایی بلند دارد. کمربندی دور کمر دارد که از پلاک‌هایی مستطیل‌شکل و احتمالاً فلزی تشکیل شده‌است. شلوار کوتاهی بالای ران‌ها را پوشانده و با کفش‌هایی پوشیده که نوک آنها بیرون زده‌است. احتمالاً هنگام سوارکاری برای نگهداشتن پا در تسمه‌های مضاعفی که به جای رکاب بوده به کار می‌رفته‌است. مجسمه سبیلی بلند، ریش و سربندی پهن متشکل از هفت نوار موازی دارد که دور سرش بسته و با آن موهایش را به طرفین سر جمع کرده‌است. این سربند با قلبی چهارگوش در پشت سر محکم شده‌است. جز دو خنجری که به ران‌ها بسته شده‌است، شخص اسلحه دیگری ندارد. نواری لوله‌ای و نسبتاً کلفت و بیضی شکلی گردنبند اوست. بیشتر پژوهشگران او را شاهزاده‌ای اشکانی، فرمانروای دست‌نشانده پارتی‌ها یا یکی از بزرگان دانسته‌اند. باتوجه به نوع لباس، سربند، آرایش ریش و موها، گردنبند، و نحوه ایستادن و نمایش پاها از پهلو و حالت باوقار تندیس او باید یکی از شاهان الیمایی باشد. با مقایسه و بررسی نقش برجسته خونگ اژدر، و سکه‌های کامناسکیر نیکه‌فوروس با این تندیس، و شباهت‌های نسبتاً زیادی که میان آنها به چشم می‌خورد، شاید این تندیس مربوط به این شاه الیمایی باشد(؟)<sup>۱</sup> (گدار ۱۹۳۷: ۲۸۵-۳۰۵؛ همو ۱۹۶۵: ۱۵۵-۱۵۹؛ سیریگ ۱۹۳۹: ۱۷۷، ۱۸۲؛ اشتاین ۱۹۴۰: ۱۳۱-۱۳۲؛ گیرشمن ۱۹۶۲: ۸۷-۸۹؛ کالج ۱۹۷۷: ۸۵-۸۷؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۵۸-۶۳، ۱۷۴-۱۷۵ لوحه ۱۱؛ کورتیس ۱۹۳۳: ۶۳-۶۹).

۲. تندیس مفرغی با نوار لوله‌ای بر شانه چپ و شلواری که درون چکمه فرو رفته است<sup>۲</sup> (گدار ۱۹۳۷: ۳۰۵؛ تصویر ۱۲۹-۱۳۱؛ اشتاین ۱۹۴۰: ۱۳۰-۱۴۶؛ لوکونین ۱۹۶۸: ۴۰، لوحه ۲۱؛ گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۲/ لوحه ۱۳۵؛ کاوامی ۱۹۸۷: ۱۷۲

۱. قس: با نوعی تزیینات سنگی برای نمای ساختمان‌ها؟ که به شکل شاخه خرماست و نیز یادداشت ۲۸؛ گیرشمن ۱۹۷۶: ۱۲/ لوحه ۶۳: GMIS ۹: لوحه ۹۲، ۵.

۲. بلندی ۱۹۰ سانتی‌متر. برای نقش برجسته خونگ اژدر II نک: نقش برجسته‌ها، برای سکه‌هایش نک: سکه‌های الیماییان.

لوحة ۱۳).

### ۲. تندیس‌های حیوانی

شماری تندیس کوچک بز کوهی و غزال از الیماییان به دست آمده که بیشتر آنها گردن و پاها و شاخ‌هایی کشیده دارند (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱/۲ لوحة ۲۵، ۲۷، ۳۷، ۵۶، ۷۲، GMIS: ۸۳-۸۵، ۲۱۲، ۴۵۱، ۳۸۳ لوحة ۱۰۱، ۴-۶، ۱۲-۱۳).

### ۳. پیه‌سوزهایی مفرغی

نوع ساده<sup>۱</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱/۲ لوحة ۵۸ GMIS: ۲۷۹) و تزیین‌دار آنها که دارای دسته‌ای برگ‌شکلند<sup>۲</sup> (همو لوحة ۳۱ GMIS: ۵۲ لوحة ۱۰۵، ۲) شناخته شده است. از نوع دوم، نمونه‌ای با چهره موش چشم انسانی و گوش حیوانی به دست آمده است<sup>۳</sup> (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱/۲ لوحة ۵۸ GMIS: ۲۹۳ لوحة ۱۰۵، ۱).

### ۴. پلاک‌های مفرغی

این پلاک‌ها با نقش شیر (همو لوحة ۱۳ GBN: ۱۲۷ لوحة ۳۸)، حیوان افسانه‌ای با سر عقاب (همو لوحة ۲۷ GMIS: ۳۷۷ لوحة ۹۷)، نقش حیوانی به صورت مشبک (همو لوحة ۲۷ GMIS: ۷۹ لوحة ۱۰۱، ۹)، نمادهای آیینی؟ با نقوش انسانی<sup>۴</sup> (همو لوحة ۵۸، ۶۶ GMIS: ۳۰۱، ۳۵۱ لوحة ۹۷، ۱، ۳) و اسب بال‌دار (همو لوحة ۷۸ GMIS: ۳۰۱، ۵۵۱ لوحة ۹۸، ۲) به دست آمده‌اند.

### ۵. آینه‌های مفرغی

صفحه‌هایی مدور که بر پایه‌ای قراد گرفته‌اند و به شکل زنی ایستاده و عریان سوار شده‌اند (همو لوحة ۴۲، ۵۷ GMIS: ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۵۲-۲۵۶، ۳۰۶، ۳۲۱ لوحة ۱۰۴: ۱۴-۱).

۱. بلندی ۲۷ سانتی‌متر.

۲. بلندی ۴/۸، قطر شکم ۶/۵ سانتی‌متر. البته پیه‌سوز شکسته است. نمونه سالم آن نیز به دست آمده است که طول بدنه پیه‌سوز ۱۶ و طول تمامی آن (پیه‌سوز و دسته آن) ۲۳ و قطر شکم آن ۸ سانتی‌متر است (همو لوحة ۳۷ GMIS: ۱۸۲ لوحة ۱۰۵).

۳. طول بدنه پیه‌سوز ۱۰ و طول تمامی آن (پیه‌سوز و دسته آن) ۲۹/۵ و بلندی آن ۱۵ سانتی‌متر است.

۴. بلندی پیه‌سوز به تنهایی ۳/۸ و بلندی تمام آن ۶ و طول تمام آن ۱۳ و قطر شکم ۴ سانتی‌متر است.



## د: آثار دیگر:

ایمیایان در زمینه نقاشی بر سنگ و یا به عبارت دقیق‌تر حکاکی سوزنی<sup>۱</sup>  
 (گیرشمن ۱۹۷۶: ۱/ ۹۱-۹۲ تصویر ۳۴-۳۵؛ همو ۲/ لوحه ۷۹، ۴)<sup>۲</sup> به‌ویژه حکاکی  
 صدف آثار زیبایی از خود بر جای گذاشته‌اند. نقش زنی (شهبانو یا بغ‌دخت؟) از  
 روبه‌رو با جزییات آرایش مو و چهره و لباس و تاج، نقش دو سوار از نیم‌رخ و نیز  
 نیم‌رخ شخصی کمان کشیده، که از شمی به‌دست آمده، از این جمله‌اند (گیرشمن  
 ۱۹۶۲: ۱۰۸-۱۰۹ تصویر ۱۲۴، ۱۲۵).

۱. البته نظریات حفار در تفسیر این نقوش، مورد مناقشه است. بحث و بررسی آنها در آن جا ممکن نیست.

۲. کتیبه آرامی کنار این نقاشی‌ها را هارماتا ترجمه کرده است (همو ۱/ ۲۹۹-۳۰۰).

## کتابشناسی:

- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان ۱۳۷۱، *در التیجان فی تاریخ بنی الاشکان*، به کوشش نعمت احمدی، تهران، انتشارات اطلس.
- بشاش، رسول ۱۳۷۳، «کتیبه الیمایی نقش برجسته ایذه»، میراث فرهنگی، ش ۱۲، ۵۹-۶۳.
- تال بلاغی، جعفر [مهرکیان] ۱۳۶۶، «شمی»، مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی، پوشه ۲۳-۶۶.
- حموی، یاقوت ۱۹۵۵، *معجم البلدان*، دار صادر، دار بیروت، بیروت.
- رهبر، مهدی ۱۳۷۳، «کاوش باستان‌شناسی در گلالک شوشتر یادنامه گردهمایی باستان‌شناسی»، شوش، ۱۷۵-۲۰۸.
- رهبر، مهدی، ۱۳۷۶، «کاوش باستان‌شناسی در گلالک شوشتر»، *یادنامه گردهمایی باستان‌شناسی ایران - شوش*؛ جلد ۱، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران.
- رهبر، مهدی، ۱۳۷۹، *فصل اول کاوش‌های صالح داود*، مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی.
- سرافراز، علی‌اکبر ۱۳۴۸، «شهر تاریخی دستووا در شوشتر»، *مجله باستان‌شناسی و هنر ایران*، شماره ۴، ۷۲-۷۹.
- سرافراز، علی‌اکبر، ۱۳۵۲، «کلگه مسجدسلیمان»، مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی، پوشه ۴۹.
- سرافراز، علی‌اکبر، ۲۵۳۷، «آیا مسجدسلیمان یک نیایشگاه مهری است؟» *بناهای تاریخی ایران*، ش ۱، ۴۱-۴۷.
- فرصت‌الدوله شیرازی ۱۳۶۲، *آثار عجم*، انتشارات بامداد.
- فسائی، میرزااحسن ۱۳۴۱، *فارسنامه ناصری*، طهران.
- کامبخش فرد، سیف‌اله ۱۳۷۴، *معبد آناهیتا کنگاور*، سازمان میراث فرهنگی.
- گیرشمن، رومن، ۱۳۴۳، «شوش - بردنشانده» *ترجمه رهنمون*، مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی، پوشه ۱۵۷.

گیرشمن، رومن، ۱۹۶۸، «سرمسجد - مسجد سلیمان»، ترجمه گنجوی، مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی، پوشه ۱۵۴.

معمار زاهدانی، رضا ۱۳۴۴، «مسجد سلیمانی»، مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی، پوشه ۴۷.  
 مهرکیان، جعفر ۱۳۷۵، «نگار کند نویافته الیمایی شیرینو»، میراث فرهنگی، ش ۱۵، ۵۴-۵۹.  
 نگهبان، عزت‌الله ۱۳۷۲، حفاری هفت تپه در دشت خوزستان، سازمان میراث فرهنگی.  
 وال، اریک. دو. ۱۹۷۴، «/ینده، تنگ سروک و...»، مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی، پوشه ۱۵۶.  
 یغمایی، اسماعیل ۱۳۵۷، «نشانه‌هایی از الیماییان در کنگاور»، بررسی‌های تاریخی، سیزدهم، ش ۵.

JH.۱۶-۱

Alizadeh, A. 1985, «Elymaean occupation of lower khuzestan during the Seleucid and Parthian periods, A proposal», *Iranica Antiqua*, XX.

Altheim, Fr. Und, stiehl. 1952, Die Inschriften ven Tang-i sarvak, Asien und Rom, Neue Urkunden aus Sassanidischer Fruhzeit, Tübingen, pp. 30-87, figs. 10-11.

Amiet. P. *Elam*. Paris. 1966.

Bivar, A. H., Shaked, S., 1964, «The Inscriptions at Shimbar», *BSOAS XXVII*, pp. 265-290, I-XIII.

Borkfr-klahn, J. 1982, «Altelamische felsreliefs», *Alt. Vordera Siatische Bildstelen und Vergleichbare Felsreliefs*, Mainz, pp. 47-171, pl. 117.

Colledge, M. A. R. 1967, *The Parthians*, London.

Colledge, M. A. R, 1977, *Parthian art*, London.

Curtis, J. 1989, *Ancient Persia*, British museum.

Debevoise, N. D. 1942, «The rock reliefs of Ancient Iran», *Journal of Near Eastern Studies*, I, p. 103, fig. 7.

Flandin, E. et. P. Coste. 1843-1854, *Voyage en Perse Pendant les Annees 1840 et 1842*, 6 vols. Paris; Gide et Bandy.

Ghirshman, R. 1962, *Iran, Parthians and Sassanians*, London..

Ghirshman, R. ., 1966-1968, Tchoga Zanbil, Memoires de la De le gation archeologique

en Iran, Tome XL, 2 vols, Paris.

Ghirshman, R., 1975, «Notes iraniennes XVII: Un bas-relief parthe de la Collection Foroughi», *Artibus Asiae* 37, pp. 229-239.

Ghirshman, R., 1976, *Terrasses sacrées de Bard-è Néchandeh et Masjid-I Solaiman*, Mémoires delegation archéologique en Iran. 45. Paris, vol. Texte, Vol II. Planches.

Godard, A. 1937, «Les Statues Parthes de Shami», *Athar-e Iran*, II, pp. 285-305.

Godard, A., 1949, «Badr Neshandi», *Athar-e Iran*. IV, pp. 153-162.

Godard, A., 1965, *Art of Iran*, New York.

Guepin, J. P. 1965, «A Contribution to the Location of Azara the chief Sanctuary of Elymais», *Persica. II*. pp.19-26.

Habicht, C. 1989, «The Seleucids and their rivals», *The Cambridge Ancient history*, VIII, Cambridge university Press. pp. 324-387.

Haerinck, E. 1983, «La céramique en Iran pendant la période parthe», *Iranica Antiqua*, Suppl. 2, Gent.

Harmatta, J. 1981, «Mithridates I and the rise of Parthian Writing System», *Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXIX, pp. 221-227.

Harmatta, J., 1976, «Inscriptions Élymeemes», Girshman, R. *Terrasses sacrées de Bard-è Néchandeh et Masjid-i Solaiman*. Mémoires delegation archéologique en Iran, XLV. Paris, pp. 289-303.

Harmatta, J., 1984, «Parthia and Elymais in the 2nd Century B. C.» *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXIX, pp. 189-217.

Harmatta, J., 1989, «The second Elymaean Inscription from Bard-e Neshandeh», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXII. pp. 161-167.

Henning, W, B. 1952, «The Monuments and inscriptions of Tang-i Sarvak», *Asia Major*, II, pp. 151-178.

Herrmann, G. 1977, *The Iranian revival (The making of the past)*, Oxford.

- Herzfeld, E. 1929-1930, «Shimbar», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, I, p. 71.
- Hinz, Walter, 1968, «Zwei Neuept deckte Parthische Felsreliefs», *Iranica Antiqua*, III, pp.169-173.
- Ingholt, H. 1969, «The Prima Porta Statue of Augustus Part I. The interpretation of the breast-plate», *Archaeology* 22, pp.304-318.
- Jéquier, G. 1901, *Description du site de Malmair*, Memoires de la Delegation en Perse, III.
- Justin, Historianum Philippicarum, 1827, *Pierror et Bolter de la Biblioth*, Paris, 2Vols.
- Kawami, T, 1987, *Monumental Art of The Parthian Period in Iran*, Leiden, Acta IRANICA.
- Layard, A, H. 1846, *Description of the Province of Khuzestan*, Journal of the Royal Geographical Society, vol. XVI.
- Layard, A, H., 1894, *Early Adventures in Persia, Susiana and Babylonia*, London.
- Le Rider, G. 1965, *Suse Sous Les Seleucides et les Parthes*, les Trouvailles monetaires et L'histoire de la Ville MDAI, XXXVIII Paris, Geuthner.
- Lukonin, V. 1967, *Persia II*, Cleveland and New York.
- Pliny, Natural History, Rackham-W. H. S. Jones. The Loed Classical Library, 10 vols.
- Rawlinson, G. 1873, *The sixth great oriental monarchy, or the geography history, and antiquities of Parthia*, New York.
- Sarkhosh curtis, V. 1993, «A Parthian Statuette from Susa and the Bronze Statue from Shami», *Iran*, XXXI, pp. 63-69.
- Scarcia, G. 1979, «ricognizione a Shimbar note Sull'Eracle iranico», *Oriens Antiquus* XVIII, pp. 255-275.
- Schippmann, K., 1970, «Notizen zu Einer Reise in den Bachtiaribergen», *Archaeologische Mitteilungen Aus Iran*, Neue Folge Band, 3, pp. 231-237.
- Schippmann, K., 1988, «Bard-e Nešanda», *Encyclopaedia Iranica*, E. yarshater, III, face. 7, pp. 761-762.

Schlumberger, D., 1970, *L'orient hellénisé*, Paris.

Seyrig, H., 1939, «La grande Statue Parthe de Shami et la sculpture Palmyrienne», *Syria* XX, pp. 177-182, pl. XXV.

Seyrig, H., 1970, «Sur un bas-relief de Tang-i Sarvak», *Antiquites Syriennes* 9, *Syria* XLVII, pp. 113-116.

Sherwin-White, S. M., 1984, «Shami, The Seleucids and Dynastic Cult: A note», *Iran* XXII, pp. 160-161.

Stein, S. A., 1940, *Old routes of western Iran*, London.

Strabon, 1922-1928, *The Geography of Strabo*, H. L. Jones, The loeb Classical Library. 8 vols.

Stronach, D. 1974, «Achaemenid village I at Susa», *Iraq*, XXXVI.

Szzyrmer, M. 1965, «les inscriptions arameennes de Tang-i Butan», *Journal Asiatique*, CCLIII, pp. 1-9.

Tawil, D. 1979, «The purim panel in Dura in the light of parthian and sasanian art», *Journal of Near Eastern Studies*, 38, pp. 93-109.

Vanden Berghe, L. 1959, *Archeologie de L'Iran ancien*, Avec une Preface de R. Ghirshman, Leiden.

Vanden Berghe, L., 1963, «Le relief Parthe de Hung-i Nauruzi», *Iranica Antiqua* III, pp. 155-168.

Vanden Berghe, L., 1964, «De Cultuur provincie Elymais naar nieuwe gegevens», *Handelingen van het*, XXV, pp. 149-153.

Vanden Berghe, L., 1968, «A la decouverte des Civilisations de L'Iran Ancien», *Textes et Documents, Ministere des Affaires Etrangeres et du Commerce Exterieur*, Bruxelles, p. 19.

Vanden Berghe, L., K. Schippmann, 1985, *Les reliefs rupestres d'elymaïde (Iran) de L'epoque Parthe*, Gent.

Von Gall, H. 1980, «Relieffragment eines Elymäischen Königs aus Masged-e Soleiman»,

*Iranica Antiqua* XV, pp. 241-250.

Waele, Eric, de., 1975, «La Sculpture rupestre d'Elymaide deux fragments inedits d'epoque Parthe», *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie orientale*, LXIX, pp. 59-79.

Waele, Eric de., 1981, «Travaux archéologiques à Šekāf-e Salmān et Kūl-e Farah près D'izeh (Mālamir)», *Iraqnica Antiqua* XVI, pp. 45-61.

# هنر و باستان‌شناسی ساسانی

متنو کمپارتی، ترجمه شیما جعفری دهقی

## مقدمه

گستره فرهنگی و سیاسی سرزمین ایران در دوره شاهنشاهی ساسانی (۲۲۶-۶۵۱ م)، بسیار متفاوت از ایران امروز بود. در حقیقت، این سرزمین پیش از ورود اسلام شامل بخش‌هایی از میانرودان تا مرزهای چین بود که مردمان ایرانی‌زبان در آن می‌زیستند. ایرانیان، گونه‌های بومی از آیینی را داشتند که امروزه با عنوان دین زردشتی (یا مزدایی) شناخته شده و نوشته‌های مقدس این دین در کتابی با عنوان *اوستا* گردآوری شده است. ادیان دیگری نیز همچون یهودی، مسیحی و مانوی در ایران و آسیای میانه پیروان بسیار داشتند. همچنین، آیین بودا در ایران، به‌ویژه در مرگیانه (در ترکمنستان کنونی)، بلخ و تخارستان (سرزمین میان جنوب ازبکستان، تاجیکستان و شمال افغانستان) و ختن (استان خودمختار سین کیانگ<sup>۱</sup> در چین) رواج داشت. ساسانیان

---

1. Xinjiang



مدت‌ها فرمانروایی خلیج فارس، آن سوی قفقاز، میانرودان و بخش‌هایی از آسیای مرکزی همچون مرگیانه و بلخ و تخارستان را در دست داشتند. اما به‌ظاهر، سرزمین سفد (در جنوب ازبکستان و غرب تاجیکستان) و خوارزم (ناحیه خودمختار کاراکلاپاکستان<sup>۱</sup> در شمال ازبکستان) خارج از این فرمانروایی بود. البته اقوام بیابانگرد استپ‌ها همواره به این سرزمین‌ها حمله می‌کردند و سمت غرب قلمرو ساسانی، همیشه با کشور روم در نبرد بود. البته با وجود یافته‌های تازه در رتوکوت<sup>۲</sup>، در ناحیه دلتا (پاکستان کنونی) — که مشخصاً یک دژ ساسانی است — هنوز مشخص نیست که آیا می‌توان رود سند را مرز باستانی ایران و هند در نظر گرفت؟ تاکنون، تازه‌ترین پژوهش‌های انجام‌شده درباره دوره ساسانی را تورج دریایی منتشر کرده است. دریایی نه‌تنها پژوهش دقیقی درباره ایران در زمان ساسانی انجام داده، بلکه کتاب‌شناسی کاملی از دوره ساسانی نیز در آثارش تهیه کرده است (دریایی: ۱۹۹۸؛ همو: ۲۰۰۸؛ همو: ۲۰۰۹).

## هنر ساسانی

هنر ساسانی فاصله یا وقفه‌ای با هنر دوره پیشین ندارد. پس از بررسی‌های بسیار، طی بیست سال اخیر مشخص شده که ریشه برخی از سبک‌های هنری که تا آن زمان به‌عنوان نمونه بارز هنر ساسانی تصور می‌شده است، در حقیقت به سنت‌های هنری قدیمی‌تر همچون هنر میانرودان و هخامنشی یا پارتی تعلق دارد (واندنبیگ ۱۹۸۷: ۲۴۱-۲۵۲). دیگر عناصر که به‌روشنی از تمدن‌های همسایه شرقی و غربی ساسانیان وام گرفته شده بودند، نیز در دربار ساسانی رواج پیدا کردند. همچنین هنر ساسانی تأثیر به‌سزایی بر هنر تمدن‌های پیش از اسلام — یعنی هنرهایی که با آنان در ارتباط بود — گذاشت. بخش بیشتر هنر اصیل ساسانی، خارج از مرزهای ایران و بیشتر در شرایط غیرعلمی و بدون حفاری‌های دقیق یافت شده است. دلیل این امر این است که از این آثار هنری به‌عنوان هدایای پادشاهان به فرمانروایان کشورهای

1. Karakalpakistan

2. Ratto Kot

دیگر استفاده می‌شده است.

به نظر نمی‌رسد که مضمون و درون‌مایه هنر ساسانی منحصرأً دینی و آیینی باشد (کمپارتی ۲۰۰۶: ۱۶۳-۲۰۰)؛ بلکه بیش از هر چیز اشاره به بی‌گناهی و بی‌همتایی شاه دارد که نیرو و فره خود را از اهوره‌مزدا و یا در برخی موارد، از ایزدبانو آناهیتا دریافت کرده است. این مضمون بیش از همه، در نقش برجسته‌ها نمایان است. نقش برجسته‌های ساسانی پیروزی شاه ایرانی را در برابر دشمنان رومی نشان داده‌اند، مضمونی که در تصاویر یکی از سکه‌های ساسانی از جنس طلا نیز دیده شده است. امروزه در همین آثار هنری برجسته، امکان یافتن مضامین و مفاهیم والا وجود دارد. همان‌گونه که هاف<sup>۱</sup> به درستی نشان داده (۱۹۸۷: ۳۰۲-۳۰۸)، یافته‌ها و بررسی‌های باستان‌شناختی نقش اندکی در تحلیل تاریخ ساسانی داشته است؛ زیرا کاوش‌های اساسی بیش از هر چیز، شامل نمونه‌ها و بقایای معماری است و برای روشن شدن مفاهیم مربوط به هنر مادی ساسانی نقش چندانی نداشته است. در نهایت، همان‌گونه که هاف اشاره کرده است، باید در بررسی هنر ساسانی، بیش از هر چیز به شواهد باستان‌شناسی به‌دست‌آمده از غرب ایران توجه کرد. زیرا در دوره ساسانی پایتخت ایران از فارس (مرکز سنت‌های هنری ایرانی) به میانرودان و تیسفون، یا به عبارتی به پایتخت نو منتقل شد. گرچه بدون شک، این تحلیل درست است، باید به مسایل اقتصادی نیز توجه کرد. در حقیقت مسیرهای تجاری اصلی کاروان‌ها که ایران را به مدیترانه و چین متصل می‌ساخت، از شمال فارس می‌گذشت و در این مکان، تجارت بر اساس تبادل دام صورت می‌گرفت.

### هنر یادمانی: مجسمه‌سازی، نقش برجسته

مجسمه‌سازی نشانگر برترین بخش هنر ساسانی است (واندنبرگ ۱۹۸۳؛ همو ۱۹۸۸: ۱۵۱۱-۱۵۳۱؛ هرمن و کورتیس ۲۰۰۹). شمار مجسمه‌ها زیاد نیست و بررسی آنها تنها چند سده پیش و در نوشته‌های برخی سفرنامه‌نویسان آغاز شد. تاکنون

سی‌ونه نقش برجسته شناسایی شده‌اند که همه به‌جز یک مورد، در فارس یافت شده‌اند (واندنبرگ ۱۹۹۳: ۷۱-۸۸). تنها یک مورد در آذربایجان (سلماس) وجود دارد و یک نقش برجسته در شهرری که اکنون از میان رفته است. شش نقش برجسته در کردستان (تاق‌بستان) و یک نقش برجسته نیز به‌تازگی در «رگ‌بی‌بی»<sup>۱</sup> در افغانستان یافت شده‌اند. قطعات کوچکی از نقش برجسته‌ها در موزه بيشاپور نگه‌داری می‌شوند و قطعاتی در هفت‌تنان (شیراز)، استخر و دیگر محل‌های باستانی فارس کشف شده‌اند (بیر ۱۹۸۳: ۳۰۷-۳۱۶؛ کمپارتی ۲۰۰۸: ۴۰۹-۴۱۹). تنها دو نمونه از مجسمه‌های ساسانی به‌صورت گرد (از همه طرف) به‌دست آمده: یکی در غاری در نزدیکی بيشاپور که به‌احتمال شاپور اول (۲۴۱-۲۶۲م) را نشان می‌دهد و از جنس استالاکتیت است، دیگری که بسیار آسیب دیده، در تاق‌بستان قرار دارد و به‌احتمال، خسرو دوم (۵۹۰-۶۲۸م) را نشان می‌دهد (هارپر ۱۹۹۹: ۳۱۵-۳۱۹؛ هائرینک ۱۹۹۹: ۵۴-۶۰؛ همو ۲۰۰۶: ۳۵-۳۸).

هنرمندان ساسانی مجسمه‌های فلزی نیز از شاهان خود می‌ساختند؛ اما تنها تعدادی اثر هنری فلزی از این دوره در برخی موزه‌ها و مجموعه‌های سراسر دنیا وجود دارد. در نقش برجسته‌ها نیز شخصیت اصلی تقریباً همیشه، فرمانروا است و به‌نظر می‌رسد ایزدان در حال تقدیم فره و تضمین شاهی او هستند. در برخی موارد، در نقش برجسته‌ها کتیبه‌هایی به فارسی میانه (پهلوی) نیز وجود دارند و از طریق آنها می‌توان شاه و ایزدان را به‌درستی تشخیص داد. در سایر موارد، تنها نشانه، شکل تاج شاه است که برای تشخیص فردی که فرمان ایجاد نقش برجسته را صادر کرده، به‌کار می‌رود. این یکی از دشوارترین مباحث در هنر ساسانی است؛ چرا که ممکن است یک پادشاه با تاج‌های متفاوت تصویر شده باشد.

کتیبه‌ها نیز کمک چندانی برای رمزگشایی نقش برجسته نمی‌کنند. به‌نظر می‌رسد که نقش برجسته‌های ساسانی، آن‌گونه که نقش برجسته‌های رومی به‌عنوان آثاری برای شادی و افتخار برای پیروزی بودند، به‌کار نمی‌رفتند؛ زیرا این نقش برجسته‌ها در

1. Rag- e Bibi

مکان‌های عمومی و قابل دسترس نیستند. البته در برخی موارد نقش برجسته‌های ساسانی کنار آثار یادمانی تدفینی هخامنشی ایجاد شده‌اند تا همگان آنها را تحسین کنند. مشخص است که در نزدیکی همه جاهایی که این نقش برجسته‌ها قرار دارند، رودخانه، دریاچه و یا استخری وجود دارد. اهوره‌مزدا ایزدی است که در بیشتر نقش برجسته‌ها ایستاده و یا سوار بر اسب است. او همیشه در تصاویر، در حال تقدیم حلقه‌ای است که به آن روبانی متصل شده است. به احتمال این حلقه بیش از هر چیز نماد فره است. تنها در یک نقش برجسته در تاق‌بستان، اهوره‌مزدا به همراه ایزد آناهیتا در حال تقدیم حلقه فره به شاه (به احتمال خسرو دوم) است. هر سه شخص به صورت برجسته در بالاترین نقطه نقش برجسته نقش شده‌اند و نقش شاه در مرکز و بالاتر از همه قرار دارد. پژوهشگران به درستی گزارش کرده‌اند که این نقش برجسته بیش از پیش به تشخیص حلقه مذکور به عنوان نماد فره کمک کرده است.

به هر روی، تاق‌بستان را نمی‌توان نماد هنر ساسانی در نظر گرفت؛ زیرا بسیاری از قواعد هنر ساسانی در آن رعایت نشده است. در واقع، در بیشتر موارد، شاه بزرگ‌تر از هدیه‌دهندگان و خدمتگزاران تصویر شده است؛ اما در هیچ موردی، او از ایزدان بزرگ‌تر نیست. همچنین، تحلیل نقش سپاه و ملازمان در پایین نقش برجسته دشوار است. آیا باید این نقش را تصویر شاه در نظر گرفت یا ایزد؟ اگر او ایزد باشد، نقش سپر و نیزه در دستان او امری متداول نیست؛ زیرا در هنر ساسانی هیچ ایزدی با سلاح نقش نشده است.

همچنین، روی نقش اسب نشانه‌ای از فره مشاهده می‌شود که در سکه‌ها نیز نشان شاهی است. در نقش برجسته‌های قدیمی‌تر، شاه (معمولاً اردشیر اول) در حالی تصویر شده که دست چپ او جلوی دهانش قرار دارد (تنباه ۲۰۰۶: ۵۸۳-۶۰۱) که به نشانه احترام در حضور ایزدان است. چنانچه ملازمان او نیز در صحنه حضور داشته باشند، دست راست‌شان بالا و یا در آستین‌شان قرار دارد. در مواردی نیز دست‌هایشان را به نشانه دعا به هم پیوسته‌اند که این نیز نشانه احترام است. پوشش شاهان ساسانی در این نقش برجسته‌ها این‌گونه است: آنها شلوار، خفتانی که با کمر بند بسته شده، ابزاری که روی سینه بسته شده

(ارمنی: اپزک)<sup>۱</sup> و جواهرات و سلاح‌های بسیار دارند. روبان‌هایی که در حال حرکت تصویر شده‌اند به تن شاه متصل‌اند. کفش‌ها و تاج او نیز دارای نشانی گرد است که از آن با عنوان کوریمبوس<sup>۲</sup> یاد شده است. در تمامی نقش‌برجسته‌ها به جز صحنه تاج‌گذاری منسوب به بهرام دوم (۲۷۶-۲۹۳م) و شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م)، شاه به صورت نیم‌رخ نشان داده شده است. نشان دادن شاه از نیم‌رخ نیز یکی دیگر از ویژگی‌های هنر ساسانی است؛ زیرا تنها در چنین موضعی - یعنی در حالی که شاه روی تخت نشسته و دستش روی شمشیر است - ملازم می‌تواند روبه‌روی شاه قرار گیرد. در نقش برجسته خسرو دوم در تاق‌بستان، شاه به صورت تمام‌رخ پایین تاق بزرگ تصویر شده و در هر دو سو، صحنه‌های شکار نمایان است. در تصویر سمت راست، شاه در حال شکار گراز وحشی و در تصویر سمت چپ در حال شکار گوزن است.

همان‌گونه که پیش از این مشاهده شد، نقش برجسته تاق‌بستان بنای یادبودی معمولی نیست، زیرا در آن بسیاری از معیارهای هنر ساسانی رعایت نشده است. دلیل آن شاید این باشد که در زمان ایجاد نقش‌برجسته، شرایط و طبقات اجتماعی در حال تغییر بوده است. البته ممکن است این عناصر هنری را ساسانیان از بیزانس و یا آسیای مرکزی نیز وام گرفته باشند (فرانکوویچ ۱۹۸۴: ۷۸-۱۳۸). دقیقاً همان‌گونه که فردی مسلح با هاله‌ای در اطرافش در صحنه شکار گراز تصویر شده است، تصویر سربازان که پایین نقش شاه و میان دو ایزد قرار دارند، پیش از این به‌عنوان فروشی‌های شاه تصور می‌شدند.

چنین تصویری می‌تواند، بسیار تأثیرگذار باشد؛ اما به این نکته توجه نشده است که در *اوستا*، فروشی‌ها به صورت زنان مسلح تصویر شده‌اند. گروه باستان‌شناسی ژاپنی که در سال‌های دهه هفتاد تا آغاز دهه هشتاد میلادی در تاق‌بستان کاوش کردند، داده‌های بسیاری گردآوردند و بر آن اساس تاریخ این نقش‌برجسته را متأخرتر به‌شمار آوردند (تنابه و دیگران ۱۹۸۴ الف: ۵۱-۶۰). تأکید آنها برای متأخرتر بودن این نقش‌برجسته، به‌ویژه به خاطر وجود گردنبند سهردیفی‌ای است که شاه بر گردن دارد

1. apezac      2. Korymbos

و یکی از نشانه‌های سکه‌های متأخر ساسانی نیز هست (گلدمن ۱۹۸۹: ۸۳۱-۸۴۶). نقش برجسته تاق‌بستان همچنین برای پژوهش درباره هنر منسوجات و پارچه‌بافی متأخر دوره ساسانی اهمیت بسیار دارد؛ زیرا پارچه‌ها با عناصری تزیین شده‌اند که در مناطق گسترده‌ای، یعنی تقریباً تمام قاره اروپا و آسیا آن را به کار می‌بردند.

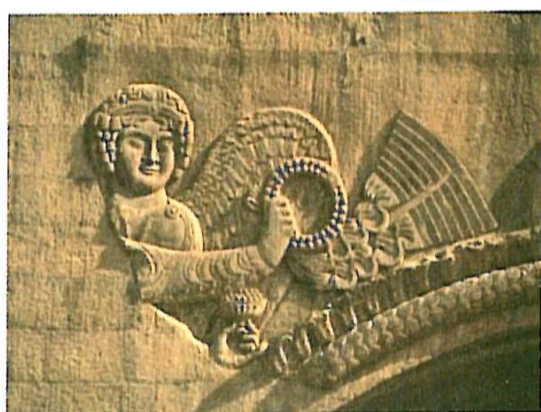
در نقش برجسته تاق‌بستان چهره‌ها به صورت مربع‌شکل است و موجودی مقدس در حال تقدیم حلقه روبان‌دار به شاه است. شاه نیز در آن سوی تصویر در حال دریافت حلقه روبان‌دار نشان داده شده است. بر اساس پژوهش‌هایی که در گذشته درباره این نقش برجسته انجام شده است، موجود مقدس را ایزدبانو آناهیتا تشخیص داده‌اند. در سال ۱۹۹۹م در کرمانشاه سرستونی پیدا شد که به گونه‌ای استثنایی سالم مانده بود (فون‌گال ۱۹۹۰: ۹۹-۱۲۲؛ مرادی ۲۰۰۳: ۲۳-۳۶). تصاویر روی این سرستون شامل تصویر شاه در یک سو با تاج و در سوی دیگر عناصر تزیینی است که دقیقاً همانند آنچه که در تصویر پایین تاق‌بستان مشاهده می‌شود، به چشم می‌خورد. به همین دلیل پژوهشگران این سرستون‌ها را هم‌زمان با تاق‌بستان می‌شمارند. چهره شاه در این سرستون به گونه‌ای استثنایی و برخلاف سرستون‌های دیگر سالم مانده و تصویر ایزد نیز روشن است. ایزد در این سرستون دارای ریش است و زره بر تن دارد که شباهت بسیاری با اسب‌سوار در پایین نقش برجسته تاق‌بستان دارد (تنابه ۱۹۸۱: ۱۰۵-۱۱۸). توجه به این نکته که تنها یک موجود مقدس روی این سرستون وجود دارد، همچنین پوشش او، که با گل و بوته تزیین شده است، می‌تواند وجود یکی از ایزدان را در سرستون به ما بشناساند. به عبارتی می‌توان گفت که تصویر آناهید است (کمپارتی ۲۰۰۵-۲۰۰۶: ۸۳-۹۸). دقیقاً شبیه همین تصویر در نقش خسرو دوم در بخش بالایی تاق‌بستان مشاهده می‌شود. دیگری، ایزدی است که در سرستون کشف شده در سال ۱۹۹۹م قابل‌شناسایی است که زره و جامه جنگی او بر تن دارد و می‌تواند نشان‌دهنده ایزد بهرام ازدهاکش یا همان ایزد پیروزی باشد. البته آن‌چه گذشت وجود تصاویر دیگر ایزدان زردشتی را بر سرستون‌ها نفی نمی‌کند.

یکی دیگر از این سرستون‌ها در چهل‌ستون اصفهان است. بر این سرستون نمادی از یک ایزد به همراه هاله‌ای شعله‌مانند نشان داده شده که دقیقاً همانند تصویری

است که پشت برخی از سکه‌های خسرو دوم مشاهده می‌شود (تنباه ۱۹۸۴: ب: ۲۹-۵۰). اگرچه پیش از این، عدم وجود ریش و شانه‌های پهن به‌عنوان گواهی برای ایزدبانو آناهیتا به‌شمار می‌رفت، اکنون ترجیح بر آن است که با احتیاط و دقت بیشتر در این باره تصمیم گرفته شود؛ زیرا ایزدبانو آناهیتا ممکن است به‌صورت فردی چهارشانه و بدون ریش ترسیم شود. همچنین هاله شعله‌مانند را می‌توان نمادی برای فره در نظر گرفت (تنباه ۱۹۸۶: ۱۰۵-۱۲۷).

پیش از این، شی‌ای حکاکی شده در شیراز کشف شد که شباهت بسیار با سرستونی داشت که تصاویر شاپور اول، پدر او و تعدادی اشراف بر آن نقش‌بسته بودند. اگرچه بررسی‌های اولیه نشان داد که این شی یک سرستون است، پس از خوانش کتیبه‌های روی آن روشن شد که در حقیقت این اثر آتشدان قابل‌حملی است که به مناسبت پیروزی‌های شاپور در برابر رومی‌ها ساخته شده بوده است (ژینیو ۱۹۹۱: ۹-۲۲).

دست کم در دو اثر، شاپور اول بر فرمانروایان رومی پیروز شده است که در حضورش فرشته‌ای بال‌دار قرار دارد و گردن‌بندی را به او تقدیم می‌کند. این مضمون در نقاشی‌های سغدی کاربرد بسیار دارد که فرشته‌ها نمادی از نگهبانی الهی یا فره هستند که فرمانروایی شاه را مشروع جلوه می‌دهند (آذربی ۱۹۷۵: ۱۶۸-۱۷۷).



تصویر شماره ۱

<http://www.livius.org/place/taq-e-bostan/taq-e-bostan-large-cave/>

همچنین می‌توان این فرشته را با انسان بال‌دار در بشقابی متعلق به دوره هخامنشی یکسان شمرد. ساسانیان از آغاز شکل‌گیری فرمانروایی‌شان عنصر یونانی - رومی فرشته بال‌دار را (که همانند نماد پیروزی بال‌دار است) در آثار هنری خود به‌کار گرفتند تا فره شاهی، مفهومی را که کاملاً ریشه در فرهنگ ایرانی دارد، نشان دهند. از جمله موضوعات دیگر که کاملاً ایرانی است، تصویر حیوانی است که شاه بر او

ضربه نهایی را وارد می‌کند. شکار زیر پای شاه قرار دارد و قدرت و نیروی فناپذیر شاه ساسانی را نشان می‌دهد. چنین مضمونی در نقش برجسته سرمشهد در صحنه منسوب به بهرام دوم در حال دفاع از خانواده‌اش در برابر شیر درنده نشان داده شده است. جدیدترین نقش برجسته چندسال پیش در افغانستان پیدا شد (گروه ۲۰۰۵: ۱۱۵-۱۳۴). بر اساس تحلیل سبک این نقش برجسته و نشانه‌هایی که بدون شک عناصر هندی هستند - از جمله کرگدن، درخت انبه و برخی مستخدمان که لباس کوشانی دارند - می‌توان آن را به اردشیر اول (۲۲۴-۲۴۱ م) منسوب کرد. این پادشاه در این نقش برجسته، پیروز بر کوشانیان تصویر شده است که در آن زمان قلمرو خود را تا بلخ و هند گسترش داده بودند.

### نقاشی و موزائیک

نقاشی ساسانی هنوز بخش کم‌تر بررسی شده هنر ایران پیش از اسلام است. در اسناد مکتوب یونانی - رومی و اسلامی درباره نقاشی‌های دیواری با صحنه‌های نبرد، شکار و پیروزی شاهان ایرانی بر دشمنانشان اشاره شده است. به احتمال نقاشی همانند نقش برجسته‌ها اهمیت بسیاری نزد ایرانیان ساسانی داشته، اما تنها بخش‌های کوچکی از آن به صورت قطعاتی که آسیب فراوان دیده برجای مانده است. شیوه‌ای که نقاشان ساسانی از آن بهره بردند، نقاشی لعابی بود و اثری از نقاشی دیواری از این دوره در دست نیست. تعدادی صحنه‌های شکار بر دیواره‌های هترا، متعلق به پایان دوره پارتی که حیوان شکارشده را زیر پای اسب شکارچی نشان می‌دهد، ثابت می‌کند که این سبک را که در هنر ساسانی نیز شاهد آن هستیم، پارتی‌ها و عرب‌ها به کار می‌بردند. نقاشی‌ای که در شوش پیدا شده است و تصور می‌شد که به آغاز دوره ساسانی متعلق باشد، اخیراً به هنر پایان دوره پارتی منسوب شده است. بنابراین، تنها نقاشی‌های به نسبت کامل، نقاشی‌های حاجی‌آباد (فارس) هستند که هم‌زمان با کاوش‌های علمی آذرنوش به دست آمده‌اند. در این باره نیز، صحنه نبرد آشکار است و با توجه به قاب‌های گردی که نیم‌تنه‌های شخصیت‌ها (اشراف) در آنها قرار گرفته است، می‌توان این صحنه را به سده چهارم میلادی منسوب کرد.



در کاوش‌های منطقه گور (فیروزآباد، فارس) نیز تعدادی نقاشی بی‌همتا پیدا شده است. نخستین پژوهش‌ها درباره این نقاشی‌ها توسط هاف انجام شد. او این آثار را متعلق به دوره پیش از اسلام و به احتمال، پایان دوره ساسانی برشمرد. بنابر برخی گزارش‌ها و تصاویر غیررسمی که در اینترنت منتشر شده است، می‌توان افرادی را به حالت سه‌چهارم‌رخ مشاهده کرد که در حال راه رفتن هستند و به احتمال حیوانی برای قربانی در دستشان دارند. نقاشی‌های دیواری دوره ساسانی، که در برخی موارد با کتیبه همراه است، در دوراوپوس، هترا، لاخ‌مزار، درگز و بیش از همه، در تخت‌جمشید پیدا شده‌اند (دواله ۲۰۰۴: ۳۳۹-۳۸۱؛ کالیبری ۲۰۰۶: ۱۲۹-۱۴۸). البته درباره تخت‌جمشید این احتمال وجود دارد که این نقاشی‌ها متعلق به شاهان هخامنشی، یعنی پیش از ساسانیان باشند. در درگز (شمال خراسان)، تابلوهای گچی قطعه‌قطعه در یک بنای اشرافی متعلق به سده پنجم میلادی پیدا شده‌اند که می‌توانند جایگزین مناسبی برای نقاشی دیواری باشند (رهبر ۱۹۹۸: ۲۱۳-۲۵۰؛ همو ۲۰۰۴: ۷-۳۰). صحنه‌های موجود در این تابلوها به احتمال، همان صحنه‌های توصیفی منابع ادبی نویسندگان خارجی هستند و به احتمال بسیار، رنگی بوده‌اند. اگرچه ضیافت‌ها و جشن‌ها نیز تا اندازه‌ای قابل تشخیص‌اند، صحنه اصلی، صحنه شکار یا جنگ است. برخی از این صحنه‌ها دارای کتیبه به زبان فارسی میانه نیز هستند (ژینیو ۲۰۰۸: ۱۶۳-۱۷۴).

شهر بیشاپور که به احتمال در ساختن آن اسیرهای رومی نیز نقش داشتند، با موزاییک‌های زیبا تزیین شده بود. سبک این موزاییک‌ها کاملاً یونانی - رومی است و عناصر دیونیزی به خوبی در آن مشاهده می‌شود (بلتی ۲۰۰۶: ۲۹-۴۴). البته این عناصر با عناصر ایرانی ترکیب شده‌اند، از جمله روبان‌هایی که به سر زن نوازنده چنگ بسته شده‌اند و یا نشان دادن شخصیت‌ها از سه‌چهارم‌رخ.

در شوش و تیسفون تعداد اندکی آثار موزاییک به دست آمده است و قطعات، بسیار خرد شده‌اند. همچنین، حفاری‌هایی که در این مناطق انجام شده، چندان دقیق نبوده و گزارش‌های حفاری‌ها بسیار اندک است (گیرشمن ۱۹۵۲: ۱-۸؛ همو ۱۹۵۶؛ کروگر ۱۹۹۳: ۴۴۶-۴۴۸؛ گش ۲۰۰۲: ۱۸۳-۱۹۰).

## دیگر هنرها: فلزکاری و پارچه‌بافی

کوشش پژوهشگران و متخصصان اروپایی، روس و امریکایی — در کشورهای که بیشترین مجموعه‌ها و آثار دوره ساسانی نگه‌داری می‌شوند — درباره پژوهش‌های ساسانی در سی سال گذشته، بیش از هر چیز بر آثار فلزکاری و محصولات آن متمرکز بوده است (هارپر و میرز: ۱۹۸۱؛ مارشاک: ۱۹۸۶؛ هارپر و مارشاک ۲۰۰۶: ۶۹-۸۰). پژوهش‌های دقیق در این زمینه به نتایجی انجامیده است که بر اساس آن امروزه روش علمی و پذیرفته‌ای برای تشخیص آثار اصیل ساسانی در دست است و با این روش می‌توان آثار اصیل را از جعلی تشخیص داد و حتی می‌توان تشخیص داد که آیا اثر در کارگاه‌های دربار ساخته شده و یا در کارگاه‌های معمولی و حاشیه‌ای.

اگرچه امروزه پذیرفته است که سبک هنری فلزکاری ساسانی یونانی - بیزانسی است، با این حال می‌توان فهرست تاریخی و زمانی تهیه کرد که در آن سبک‌های گوناگون آثار، با توجه به زمان آنها و سبک هنری‌شان تقسیم‌بندی شده باشند. تنها میزان اندکی از آثار فلزکاری در حفاری‌های باستان‌شناسی کشف شده است و بیشتر آثار موجود شامل بشقاب، جام و گلدان، بیشتر در موزه‌ها و یا مجموعه‌های خصوصی قرار دارند (هارپر ۱۹۹۱: ب: ۶۷-۸۴؛ همو ۱۹۹۳ الف: ۹۵-۱۰۸). به احتمال بسیار، آثار ارزشمند و گرانبها به‌عنوان هدیه و پیشکش برای اهداف سیاسی به کار می‌رفتند، همان‌گونه که درباره چین باستان و دربار خلفا نیز این امر صادق بوده است (هارپر ۱۹۹۱ الف: ۹۵-۱۰۰). بنابراین، به احتمال تولید و تهیه این‌گونه آثار (از لحاظ وزن، کیفیت و زیبایی‌شناسی) با نظارت دربار انجام می‌شد (هارپر ۱۹۹۳: ب: ۱۴۷-۱۵۳). طرح نیم‌تنه انسان که بیشتر بر پایه‌های ستون‌هایی به شکل بال‌های گشوده و یا برگ‌های گیاهان قرار دارد، از جمله سبک‌های هنری باستانی به‌شمار می‌آید (کمپارتی ۲۰۰۷: ۲۰۶-۲۳۰). مضامین دیگر در بردارنده صحنه‌های شکار، ضیافت‌های درباری، رقاص‌ها و نوازندگان، دیوها و حیوانات با روبان و گردنبند هستند. نقش اصلی بر بشقاب‌های ساسانی بیش از هر طرح دیگر، تصویر شاه در حال شکار و کشتن حیوانات با تیر و کمان است.

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، بی‌گناهی و خطاناپذیری شاه و نگهبانی الهی

در تصویر دوگانه شکار در حال گریز و کشته شدن حیوان زیر پای اسب شاه نمایان است. این تصویر درباره همه حیوانات نقش شده است و نشان از خطاناپذیری شاه در همه امور دارد. این درون‌مایه بیش از هر مفهوم دیگر، نماد هنر اصلی و مرکزی ساسانی است و بسیاری از پژوهشگران از طریق همین نماد، به اصالت بسیاری از آثار

فلزکاری دست یافته‌اند. دیگر ویژگی هنر ساسانی وجود شمشه‌های کوچک، بر مفصل‌های پاهای حیوانات، به‌ویژه اسب، گوزن و گراز است. تصویر قوچی که روبانی بر گردن و شاخ‌های پیچ‌دار و بزرگی دارد، نمادی است از فره که دقیقاً به همین شکل در متون فارسی میانه توصیف شده است.



تصویر شماره ۲

همچنین دو نمونه مشابه متعلق به سده پنجم میلادی که در موزه‌های

امریکا و روسیه نگه‌داری می‌شوند، نشانگر <http://www.barakatgallery.com/Store/Index>

همین صحنه هستند و دیونیسوس در مرکز تصویر و بزرگ‌تر از دیگر ملازمان و همراهان قرار دارد. به عقیده برخی پژوهشگران، هنرمندان ساسانی در نقوش خود به جای دیونیسوس از ایزدبانو آناهیتا استفاده کرده‌اند؛ چراکه جنسیت دیونیسوس در هنر یونانی - رومی نیز دارای ابهاماتی است.

از آثار دوره ساسانی بشقابی در دست است که به احتمال بسیار، متعلق به آغاز دوره ساسانی است و در موزه بریتانیا نگه‌داری می‌شود (هارپر ۱۹۸۷: ۳۴۱-۳۵۵). تصویر دیونیسوس به‌روشنی بر این بشقاب نقش بسته و تشخیص این ایزد به‌عنوان آناهیتا بس دشوار است. در واقع، همان‌گونه که درباره سرستون‌ها نیز گفته شد، هنرمندان ساسانی تصاویر ایزدان با شانه‌های پهن را، برای نشان دادن ایزدان مذکر به کار می‌بردند و در میان این تصاویر، ایزدی بدون ریش یافت نمی‌شود.

پژوهشگران، تصویر موجود بال‌دار را - که در آثار فلزکاری ساسانی بسیار دیده

می‌شود — همان سیمرغ شاهنامه دانسته‌اند. این موجود ترکیبی است از یک سگ با پنجه‌های بزرگ، بال و دم طاووس و یا ماهی با فلس‌های مشخص (کمپارتی ۲۰۰۶:ب: ۱۸۵-۲۰۰). این نقش را در تاق‌بستان می‌توان مشاهده کرد. پژوهش‌های اخیر درباره آثار فلزکاری نشان می‌دهد که این آثار به‌ظاهر متعلق به دوره اسلامی یا پایان دوره ساسانی است. همچنین تشخیص این موجود به‌عنوان سیمرغ درست به‌نظر نمی‌رسد و در واقع این نقش باید نمادی از فره باشد (همانجا). بدون شک در همه نقاشی‌های دوره اسلامی، سیمرغ همیشه به‌صورت پرنده‌ای زیبا ترسیم شده و در نقاشی‌های پنجیکنت متعلق به سده هشتم میلادی — که درباره سرنوشت رستم است — نیز این پرنده افسانه‌ای به‌گونه‌ای متفاوت ترسیم شده است. سرنوشت بسیاری از آثار فلزکاری ساسانی جالب است. بسیاری از این آثار در روسیه، آسیای مرکزی، چین و حتی ژاپن پیدا شده‌اند (هارپر ۲۰۰۲: ۹۵-۱۱۳). اگرچه نمی‌توان گفت که تمامی این آثار کاملاً ساسانی هستند، اما مشخص است که بسیاری از آنها به دربارهای سرزمین‌های دوری رسیده‌اند که با فرمانروایی ساسانی در تماس بوده‌اند. نقاشی‌های مقبره‌ای چینی متعلق به آغاز دوره تانگ (۶۱۸-۹۰۶م) در بسیاری موارد، ملازمان متوفی را نشان می‌دهد که ظرف، بشقاب و یا گلدان‌های ساسانی در دست دارند. این آثار بدون شک از ایران به این نواحی صادر شده‌اند.

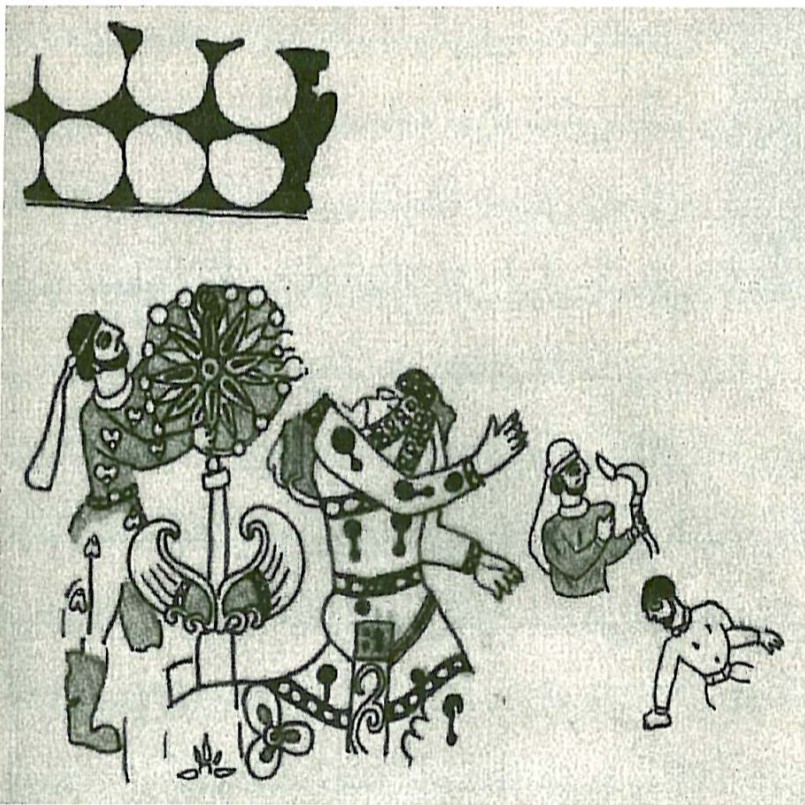
در بسیاری از آثار هنری ساسانی به‌ویژه در تصاویر اشراف، جواهرات نیز به تصویر کشیده شده‌اند. از جمله اشیای گران‌قیمت که در تصاویر مشاهده می‌شود، حلقه‌ای است که به دور ریش اشراف بسته شده و همچنین محافظ انگشت که از فلزات گرانبها ساخته می‌شده است و کمانداران از آن استفاده می‌کرده‌اند (اورلت ۱۹۹۸: ۲۶۷-۲۹۷). دیگر جنگ‌افزارها و زین‌افزار اسب نیز بخش‌هایی از جنس طلا یا نقره داشتند. البته همه این اشیا از طریق بازار عتیقه به‌دست آمده‌اند و هیچ‌کدام در حفاری‌های علمی و رسمی پیدا نشده‌اند. در مجموعه‌های خصوصی نیز تعدادی مدال وجود دارند که بر آنها نقوشی متعلق به دوره ساسانی نقش بسته است، از جمله بالاتنه یک پادشاه، تصاویر چند پرنده و قوچی که بر گردنش روبان بسته شده است و روی یک پایه‌ستون (یا پایه پرچم) به شکل بال‌های گسترده قرار دارد (هارپر ۲۰۰۰: ۴۶-۵۶).

برخی آثار بسیار جالب نیز در موزه ملی پاریس نگهداری می‌شود. از جمله جامی که به «جام سلیمان» معروف است و در مرکز آن شاه در حالت نشسته نشان داده شده است. همچنی روی جواهری برجسته، تصویر به اسارت درآوردن والرین به دست شاپور اول دیده می‌شود.

بنابر گزارش برخی منابع رومی و اسلامی بر پوشش فرمانروایان ساسانی، جواهرات دوخته می‌شد که بر نقش برجسته‌های تاق‌بستان، سر ستون‌ها و تکه‌های پارچه موجود در موزه بناکی<sup>۱</sup> مشاهده می‌شود. درباره تزئینات پوشاک باید گفت، جواهرات بیشتر به شکل قطره تراشیده می‌شدند؛ اما به احتمال، اشکال دیگر نیز برای آثار فلزکاری به کار می‌رفت. همچنین، پارچه در ایران باستان به سرزمین‌های دیگر صادر می‌شد؛ زیرا همانند آثار فلزکاری، حمل پارچه برای کاروان‌هایی که در این دوره توسط بازرگانان سغدی اداره می‌شد، آسان بود. شوربختانه آثار چندانی از جنس پارچه (به‌ویژه ابریشم) در دست نیست که بتوان آنها را به ایران ساسانی منسوب کرد. تنها نویسندگان رومی، چینی و مسلمان توصیف‌های پراکنده‌ای از پارچه‌های ابریشمی و گرانیقیمت ایرانیان بر جای گذاشته‌اند. بررسی تزئینات پارچه در تصاویر نقش برجسته تاق‌بستان می‌تواند به شناسایی نقوش و ساختار هنری پارچه‌بافی ساسانیان کمک کند (کمپارتی: ۲۰۰۹). اگرچه بیشتر تصاویر این منطقه، نشان از وارداتی بودن سبک لباس‌ها — به‌ویژه بیزانسی و آسیای مرکزی — دارد. با این حال، نمی‌توان گفت که طرح‌ها و نقش‌های روی این پارچه‌ها بازتاب مفاهیم و موضوعات خارج از ایران است. تکه‌هایی از پارچه که در بخش گسترده‌ای، به‌عبارتی در تمام قاره آسیا، اروپا و شمال آفریقا پیدا شده، بدون بررسی دقیق و تنها با مقایسه آنها با نقوش تزئینی تاق‌بستان به ایران ساسانی نسبت داده شده‌اند. اگرچه کشفیات جدید در تاریخ هنر امکان نسبت آنها را به پارچه‌بافی رومی، قبطی یا سغدی فراهم ساخت، — که البته همه این سبک‌ها متأثر از سبک ساسانی بوده‌اند — این تنها روش ممکن برای بررسی این نقوش بود. تنها نمونه پارچه کتانی و پشمی که منسوب به محصولات ساسانی

1. Benaki Museum

بود، از طریق بازار عتیقه به دست آمده است و اکنون در موزه بناکی در آتن نگهداری می‌شود. در نقوش این پارچه می‌توان شاه را به‌عنوان نقش اصلی، سوار بر اسب مشاهده کرد و ملازمان او دور تا دورش گرد آمده‌اند. شوربختانه سر شاه از بین رفته، اما بخش‌های پایانی روبان‌های ساسانی پشت سر او پیدا است. همه شخصیت‌ها در این تصویر، خفتان مشابه‌ای بر تن دارند و بر لباس اشخاصی که در وسط تصویر بزرگ‌تر نشان داده شده‌اند، همان نقوش لباس شاه در نقش برجسته تاق‌بستان نقش بسته است. به همین دلیل پیشنهاد شد که این شخصیت را شاه در نظر گیرند و نه ایزد و تاریخ این اثر را متعلق به پایان دوره ساسانی بدانند. روند داستان در این تصویر نشان از این دارد که به احتمال، به‌عنوان تابلو و یا پرده نقش‌دار، ونه جامه از آن استفاده می‌شد. در همین تصویر نقوشی بسیار جالبی در دست یکی از مستخدمان که پشت



تصویر شماره ۳

<http://www.iranicaonline.org/>

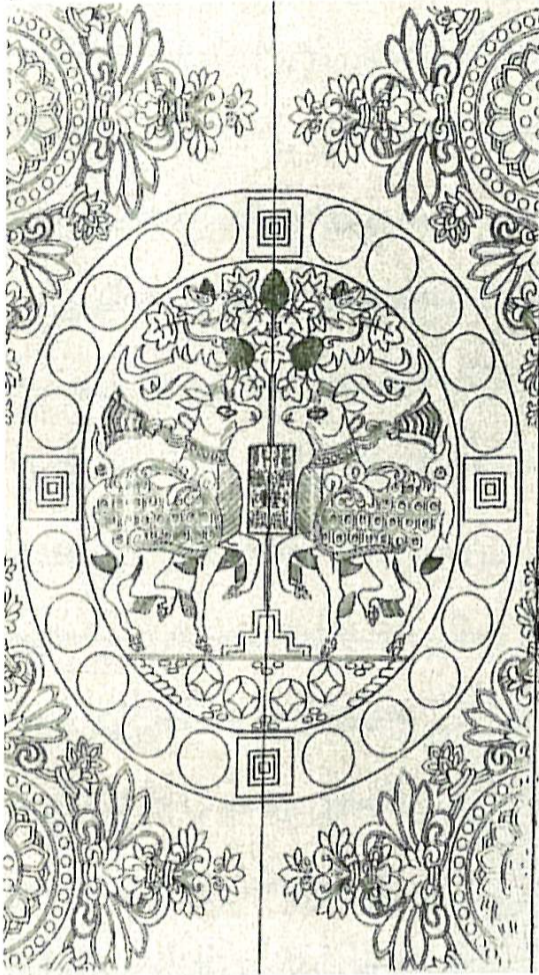
[articles/sasanian-textiles](http://www.iranicaonline.org/articles/sasanian-textiles)

سربازان ایستاده است، دیده می‌شود. این شی چیزی شبیه نیزه است که سر آن با شکل ستاره‌ای تزیین شده و در پایین، پایه پرچی به شکل بال‌های گسترده دارد. این پرچم، به احتمال نشانگر جایگاه و مقام شخصیت اصلی در این تصویر است و همچنین شاید نشان خاندان باشد که برگرفته از آیین زردشتی است.

حلقه‌های مرواریدمانند

— که یکی از نقوش‌هایی است که به‌عنوان نماد هنر ساسانی شناخته شده است — در طرح این پارچه دیده نمی‌شود. در واقع، این طرح تنها در نقوش گچ‌بری ساسانی وجود دارد و در پارچه‌ها تقریباً در هیچ موردی، با قاطعیت نمی‌توان گفت که طرح

کاملاً ساسانی است. دلیل این امر آن است که هنر ساسانی در دیگر مناطق، به خوبی شناخته شده بود و دیگر اقوام ایرانی (به‌ویژه سغدی‌ها) به احتمال زیاد ابریشم



صادراتی تولید می‌کردند و در بسیاری موارد، آنها را با عنوان پارچه‌های ابریشمی ایرانی می‌فروختند (کمپارتی ۲۰۰۴: ۲۵۹-۲۷۲؛ همو ۲۰۰۶ الف: ۱۴۹-۱۷۴).

در حفاری‌های شهر قومس در استان سمنان مربوط به سده ششم میلادی - که استروناخ انجام داد - تقریباً مقدار ناچیزی پارچه به دست آمد. با این حال بر این پارچه‌ها نقوش بسیار ساده‌ای مشاهده شده است و اثری از حلقه‌های مروارید دیده نمی‌شود. جامه «مرد نمکی» نیز که به تازگی در روستای حمزه‌لو (استان زنجان) کشف شده و اکنون در موزه ملی ایران باستان در تهران نگهداری می‌شود، نشانی از نقوش تزیینی ندارد و متعلق به سده سوم میلادی است. شاید بتوان پوشش این مرد نمکی را

#### تصویر شماره ۴

<http://www.transoxiana.org/>

[Eran/Articles/compareti.html](http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/compareti.html)

نمادی از هنر پارچه‌بافی آغاز دوره ساسانی در نظر گرفت (کمپارتی ۲۰۰۵: ۱۴۳-۱۶۳؛ همو ۲۰۰۶).

### سفال و شیشه

شواهد و داده‌های حاصل از پژوهش‌های باستان‌شناسی پیش از اسلام در ایران، اندک است و شکاف بزرگی در پژوهش‌های گونه‌شناسی سفال‌ها وجود دارد. داده‌ها درباره گونه‌شناسی سفال‌ها، تقریباً همگی از مناطق باستانی انگشت‌شمار این دوره به دست آمده و این داده‌ها در نیمه نخست سده اخیر بررسی شده‌اند. مناطق باستانی اصلی - که حفاری‌هایی طی سال‌ها در آنها انجام شده است - بیشتر در مازندران و

شوش قرار دارند (اگمی و دیگران ۱۹۶۶؛ سونو و فوکایی: ۱۹۶۸؛ رزن - ایلون ۱۹۷۴؛ آلدن ۱۹۷۸: ۷۹-۸۶؛ ترینکاوس ۱۹۸۶: ۲۳-۸۸). داده‌های دیگری از حفاری‌های مشترک دو گروه باستان‌شناسی ایتالیایی - عراقی در سلوکیه و تیسفون به‌دست آمده است (اشمیت ۱۹۳۴: ۱-۲۳). با این حال، سرامیک‌های به‌دست آمده از این ناحیه، هنوز هم برای ایجاد تصویر کاملی از هنر ایران ساسانی کافی نیستند. برخی از محوطه‌های باستانی در عراق، دقیقاً بررسی شده و گزارش‌های اولیه دربارهٔ سفال‌هایی که در این ناحیه پیدا شده، منتشر شده‌اند (فینستر ۱۹۷۶: ۲۶-۵۴). با این حال، در بسیاری موارد، هنوز روشن نیست که آیا این آثار متعلق به دورهٔ ساسانی است یا اسلامی؟ همچنین در مقایسهٔ لایه‌های ساسانی با پارتی در این منطقه و لایه‌های پیشین، گسستی مشاهده نمی‌شود (بوشارلا و هئرنیک ۱۹۹۲: ۳۰۴-۳۰۷).

از ویژگی‌های سفال ساسانی، گونه‌ای سفال لعاب‌دار است که در میانرودان نیز نمونهٔ آن یافت شده است (ریکاردی ۱۹۶۷: ۹۳-۱۰۴؛ همو ۱۹۷۰-۱۹۷۱: ۴۲۷-۴۸۲). در آن‌جا، بیشتر سفال‌ها بدون لعاب و مزین به قالب‌هایی به شکل حیوانات‌اند که بر گردنشان روبان بسته شده است (سیمسون ۲۰۰۰: ۵۷-۶۶). دیگر تزیینات روی سفال را می‌توان در آثار معدودی از این دوره مشاهده کرد که در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی موجود است. به نظر می‌رسد که این آثار بیشتر تقلیدی از آثار هنری فلزکاری باشد که بدون شک بهای بیشتری داشتند (سیمسون ۱۹۹۸: ۳۳۵-۳۴۲). آثار سرامیک ساسانی کم‌تر از سایر آثار هنری است (هارپر ۱۹۷۸: ۱۶۰؛ وایت‌هاوس ۱۹۹۳: ۱۰۹-۱۱۱). یک نمونه کاشی با تصویر چند بندباز روی آن، در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود. اما این اثر از بازار دلان عتیقه به‌دست آمده است. بنابراین، تاریخ دقیق و محل کشف آن مشخص نیست. با بررسی طرح روی جامهٔ یکی از بندبازان، شاید بتوان این اثر را متعلق به دورهٔ اسلامی شمرد (کیانی ۲۰۰۱).

شیشهٔ ساسانی کالایی تجملاتی بود که به‌گونه‌ای گسترده در دورهٔ باستان به سایر کشورها صادر می‌شد (فوکایی: ۱۹۷۷). تشخیص آثار شیشه‌ای ساسانی از رومی کار دشواری است زیرا در بیشتر موارد، شکل آنها مشابه است و شواهد باستان‌شناختی اندکی از تعداد معدودی محوطه به‌دست آمده است.



هنرمندان این دوره با دمیدن شیشه و نقاشی و حکاکی روی آن آشنا بودند (وایت‌هاوس ۲۰۰۶: ۱۳۹-۱۴۲). ظرف شیشه‌ای جالبی در ابگ استیفتونگ<sup>۱</sup> (سوئیس) پیدا شده است و روی آن نقش حیوانات حکاکی شده، متعلق به دوره اسلامی است (کروگر ۱۹۹۸: ۲۹۹-۳۲۲)، با این حال، می‌توان آثار هنر ساسانی را در آن مشاهده کرد. بیشترین آثار به‌دست‌آمده، جام‌ها و کاسه‌ها هستند (رید ۲۰۰۲: ۲۴۹-۲۵۵). در دو قطعه شیشه‌ای، تصویر سیمرغ مشاهده می‌شود که روی برگی از طلا درون شیشه جای دارد. البته نمی‌توان با قطعیت گفت که این آثار ساسانی هستند یا اسلامی. شیشه ایرانی تا دوردست‌های مشرق زمین صادر شده و به‌احتمال تقاضا برای آن در این بخش از آسیای دور بیش از هر کالای دیگر بوده است. آثار شیشه‌ای در خزانه‌های دربار کشورهای کره و ژاپن با عنوان شوسو - این<sup>۲</sup> پیدا شده که به‌احتمال ایرانی بوده است (هیشی ۱۹۷۵).

### مهر و سکه

مهرها و سکه‌های ساسانی بیش از آثار هنری دیگر بررسی شده‌اند؛ زیرا نوشته‌های روی آنها ناگفته‌های بسیاری را درباره تاریخ این دوره، آشکار می‌سازند (گیزلن ۱۹۹۳ الف: ۱۲۳-۱۲۶). سکه‌ها، به‌ویژه آنهایی که از محل‌های باستان‌شناختی به‌دست آمده‌اند، برای تاریخ‌گذاری رخدادها اهمیت بسیار دارند (همو ۱۹۹۳ ب: ۱۲۷-۱۳۰). نه تنها سکه‌هایی که در ایران کشف شده‌اند، بلکه آنهایی که در دیگر بخش‌های قلمرو ساسانی همچون منطقه قفقاز و یا آسیای مرکزی کشف شده‌اند، برای بازسازی رویدادهای تاریخی اهمیت دارند. در حقیقت، با مطالعه تاج‌های شاهان بر روی سکه‌ها، به همراه نوشته‌های مهرها و سکه‌ها می‌توان روند تاریخی را بازسازی کرد. همچنین نشانه‌هایی که همیشه برای شاهان روی سکه‌ها به کار رفته است، در نقش برجسته‌ها و آثار فلزکاری نیز مشاهده می‌شود. البته مهرهای ساسانی در موارد کم‌تری، در حفاری‌های رسمی کشف شده‌اند و بیشتر، بخشی از مجموعه‌های قدیمی بوده‌اند که

1. Abegg Stiftung

2. Shoso-in

در موزه‌ها و یا مجموعه‌های خصوصی در سراسر دنیا نگه‌داری می‌شدند (گیزلن ۲۰۰۶ ج). این در حالی است که تقریباً همهٔ سکه‌ها از حفاری‌ها به‌دست آمده‌اند.

در سال‌های اخیر مهرها و گل‌مهرهایی از دورهٔ ساسانی پیدا شده‌اند. این گل‌مهرها تکه‌هایی از گل با یک یا چند نقش هستند و از آنها برای مهر و موم کردن اسناد رسمی استفاده می‌شده است (شیندل ۲۰۰۴). به احتمال بسیار، در جامعهٔ ایرانی پیش از اسلام، مهر در تمامی سطوح استفاده می‌شد؛ چرا که این مهرها به‌احتمال کاربرد طلسم و تعویذ هم داشته‌اند. نقوش برخی از این مهرها، به صورت نمادین، دیوی را نشان می‌دهد که در قاب مهر زندانی شده است.

اشراف (بزرگان و موبدان) بیشترین و کامل‌ترین مجموعهٔ مهرهای ساسانی را داشتند. نقوش مهرهای این دو طبقه در بسیاری موارد بازتاب ذائقهٔ شخصی صاحب مهر است. به همین دلیل، از نقوشی که معمولاً در مهرهای رسمی استفاده نمی‌شد، (برای نمونه نقش عقرب یا شیر که در آیین زردشتی نماد موجودات اهریمنی بودند) در مهرهای شخصی استفاده شده است. افزون بر نقش حیوانات، نقوش گیاهان، بالاتنهٔ انسان و ایزدان نیز در این مهرها مشاهده می‌شود. به‌ظاهر، نقش قهرمانان و ایزدان را از روبه‌رو بر مهرها حک می‌کردند و افراد عادی از نیم‌رخ تصویر می‌شدند. بررسی مهرها نشان می‌دهد که بسیاری عناصر از سبک یونانی - رومی وام‌گیری شده‌اند (گیزلن ۲۰۰۶: ۸۳-۱۰۳؛ بتی ۲۰۰۸: ۵۴۱-۵۶۲)، برای نمونه نقش دو کودک توأمان که ماده‌گرگی به آنها شیر می‌دهد. به احتمال بسیار، ساسانیان این‌گونه نقش‌ها را به آسیای میانه انتقال داده‌اند، چنان‌که در نقاشی‌های کلای کهکها<sup>۱</sup> و سکه‌های به‌دست‌آمده از پنجیکنت شاهد آن هستیم. بسیاری از مهرها با نمادهای یهودی و مسیحی مزین شده‌اند و به همین دلیل برای بررسی شرایط پیروان ادیان مختلف و به‌جز دین رسمی زردشتی در ایران باستان مهم هستند. نقوشی همچون دیو یا اسبی بال‌دار در کنار درخت متداول است و به‌احتمال این‌گونه طرح‌های باستانی، ریشه در هنر میانرودان داشته و در مهرهای رسمی ساسانی استفاده نمی‌شد.

1. Kala-ye Kakhkaha

تصاویر حیوانات به تنهایی بیشترین نقش‌ها را شامل می‌شود. متداول‌ترین نقش‌ها، تصویر پرندگان و حیوانات شاخ‌دار (همچون گوزن، گاو نر و قوچ) است (گیزلن: ۲۰۰۶ الف؛ همو ۲۰۰۶ ب: ۲۱۵-۲۱۷). به تازگی یک گل‌مهر با نقش چهار نفر از بزرگان و سرداران قلمرو ساسانی یافت شده است. رمزگشایی نوشته‌های فارسی میانه روی برخی از این مهرها دانش پژوهشگران را درباره جنبه‌های جدید تاریخ ساسانی افزایش داده است که پیش از این، تنها از متون پیچیده و دشوار برداشت می‌شد. بر اساس یافته‌های به دست آمده از مهرها، قلمرو ساسانی از زمان خسرو اول (۵۳۱-۵۷۹ م) به چهار بخش تقسیم شده بود (گیزلن: ۲۰۰۱؛ آلرام و گیزلن: ۲۰۰۳). نمادهای مهرها نیز چهار نفر از بزرگان را به گونه چهار اسب‌سوار نیزه‌دار تصویر کرده است و این دقیقاً همانند تصویر نقش برجسته تاق‌بستان است. اسب این بزرگان دارای زره است. با مقایسه نقش این مهرها با نقش برجسته تاق‌بستان می‌توان داده‌های بسیاری را به دست آورد.

بررسی سکه‌های ساسانی نیز داده‌های اساسی را درباره تاریخ‌گذاری رخدادهای ساسانی، محوطه‌های باستانی، نقش برجسته‌ها و آثار هنری دیگر از جمله فلزکاری در اختیار ما قرار می‌دهد (آلرام: ۱۹۸۶؛ گیزلن ۱۹۸۹). معمولاً با مقایسه تاج شاهان روی این آثار و به ویژه درباره آثاری که نوشته ندارند، می‌توان به این نتیجه رسید که کدام فرمانروا مسئول سفارش کدام اثر هنری بوده است. با این حال، در سال‌های اخیر چنین نظام شناسایی‌ای بیش از پیش، دقیق شده است؛ زیرا در مواردی مشاهده شده که یک شاه دو نمونه کلاه بر سر می‌گذاشته است (ملک ۱۹۹۳: ۲۲۷-۲۶۹). در دوره ساسانی، برخی شاهان فرمانروایی خود را برای مدتی کوتاه از دست دادند و پس از مدتی دوباره آن را به دست آوردند. بنابراین، آنها تا مدتی فره شاهی‌شان را از دست دادند و پس از این که دوباره به تخت شاهی رسیدند، باید تاج جدیدی را به عنوان نمادی از تجدید حقانیتی که از طرف اهوره‌مزدا به آنها هدیه شده بود، بر سر می‌گذاشتند. همچنین، ممکن است روی نقش برجسته‌ها و دیگر آثار، رنگ تاج هریک از شاهان متفاوت بود و برای تشخیص شاه، از تاج متفاوتی استفاده نمی‌شد. همچنین برخی از شاهان ساسانی می‌کوشیدند تا خود را از خاندان قهرمانان و بزرگان

پیشین جلوه دهند، بنابراین، تاج آنها را برای نقوش خود به کار می‌بردند. با این کار، فره شاهی تنها ویژه یک شاه نبود؛ بلکه از آن همه خاندان شاه بود (گیزلن ۲۰۰۰: ۲۹۱-۳۱۴).

ساسانیان سکه‌های مسی را برای کارهای روزمره ضرب می‌کردند و سکه‌های نقره (دراخمه) را برای پرداخت مالیات به کار می‌بردند. سکه‌های نادر از جنس طلا (دینار) به احتمال در مراسم ویژه و جشن‌ها به عنوان هدیه از سوی شاه، کاربرد داشتند. همچنین، مدال‌هایی برای جشن‌ها با ابعاد بزرگ نیز از این دوره به دست آمده‌اند. تولید و ضرب سکه، به شیوه این کار در هر دوره مرتبط بود و پادشاهان ساسانی هریک برای خود شیوه ضرب ویژه و یکسانی نداشتند.

روی سکه معمولاً تصویر شاه از نیمرخ، در حالی که به سمت راست می‌نگریست، قرار می‌گرفت. اگرچه تصویر تمام‌رخ شاه نیز بر برخی سکه‌ها مشاهده شده، با این حال باید گفت که این شیوه بیشتر در سکه‌های طلا و متعلق به پایان دوره ساسانی دیده شده است که در این دوره تماس با دولت روم بیش از هر دوره دیگر بوده است. این شیوه تصویر شاه از روبه‌رو، به احتمال بسیار از غرب وام گرفته شده بود. در موارد نادری، تصویر شاه با یکی از اعضای خاندانش و یا یک ایزد جلوتر از او، بر روی سکه دیده شده است.

پشت سکه، نقش‌های مختلفی ضرب می‌شد. از جمله تصویر آتشدان یا تصویر دو فرد در کنار آتشدان. نمادهای ستاره‌مانند بسیاری (بیشتر ستاره و ماه) روی بالاتنه شاه و یا حاشیه سکه وجود داشت (گریبلدی ۲۰۰۴: ۳۱-۵۳). جزییات دیگری همچون نماد فروهر و یا تعدادی نقطه در سکه‌های ساسانی رایج بود و بر اساس پژوهش‌های متخصصان سکه‌شناسی، به احتمال با فره مرتبط بوده است.

تنها بر یک دو دیناری بی‌نظیر از جنس طلا، می‌توان شاپور اول را سوار بر اسب و در حالی که پیشکشی را از فیلیپ، فرمانروای روم دریافت می‌کند، مشاهده کرد (آلرام و دیگران ۲۰۰۷: ۱۱-۴۰). در واقع، همان‌گونه که در نقش برجسته‌ها نیز پیداست، فیلیپ مجبور بود به ساسانیان خراج بپردازد. این یافته، تأثیر به‌سزایی بر درک و تفسیر هنر ساسانی داشت و نشان داد که هنر ساسانی هنوز هم کامل و جامع

شناخته نشده است.

ضرب سکه ساسانی، به ویژه سکه های نقره ای (دراخمه) بهرام پنجم (۴۲۱-۴۳۹م)، الگویی برای بسیاری از فرمانروایی های آسیای میانه شد. پس از شکست پیروز (۴۵۹-۴۸۴م) توسط هفتالی ها، مقدار بسیاری از سکه های ساسانی از طریق بازرگانان سغدی به آسیای میانه و چین رسید (گیزلن ۲۰۰۳: ۱۶۲-۱۶۷). در این مرحله، درآخمه یا درهم ساسانی نقش اساسی در بازرگانی و تجارت بین المللی با شرق داشت و همزمان، نقوش و تزئینات ایرانی را به آسیای مرکزی و حتی مناطق عرب نشین منتقل می کرد.

### برایند سخن

بنابر آنچه هارپر و سکارسیا به تازگی درباره هنر ساسانی گفته اند، هرگز وقفه ای میان دوره پیشین و آثار هنری اواخر دوره میانه در ایران وجود نداشته است (سکارسیا ۲۰۰۴: ۹-۱۲۵؛ هارپر: ۲۰۰۶)؛ اما بر خلاف آن، هنرمندان ساسانی هنرهای یادمانی و سنت ایران باستان را در دوره میانه که پارتی ها نیز از آن آگاه بودند - و ریشه در فرهنگ بسیار کهن تر میانرودان داشت - ادامه دادند و آن را دوباره زنده کردند. آنها همچنین به روشنی عناصر یونانی - رومی را، به ویژه در پایان دوره ساسانی وام گرفتند (شنایدر ۲۰۰۶: ۲۴۱-۲۷۸). همان گونه که امروزه کاملاً مشخص است، فرهنگ ساسانی تأثیر به سزایی بر آثار هنری دنیای اسلام گذاشت و بازتابی هم بر روم، اروپا، آسیای مرکزی و قفقاز داشت (شیپمن ۱۹۹۳: ۱۳۱-۱۴۱). پژوهش های بسیاری درباره وجود عناصر ایرانی (بیشتر ساسانی) در آثار هنری فرمانروایی های همسایه در پایان دوره میانه انجام شده است. آن گاه که عرب ها سرزمین های ساسانی را گشودند، سنت های ایرانی از میان نرفت؛ بلکه، تأثیر به سزایی بر شکل گیری سبک های هنری نو گذاشت. این تأثیر در دوره خلافت بنی امیه و بیش از آن نیز در هنر دوره عباسی، آشکار است. شوربختانه، بیشتر حفاری ها و پژوهش های باستان شناختی درباره هنر دوره ساسانی، بیش از همه، بر یافته ها و بقایای معماری متمرکز است. در چند سال اخیر، پژوهش های باستان شناختی در ایران به میزان چشمگیری افزایش یافته است. همچنین، سایت های باستان شناسی که متعلق به دوره اسلامی هستند، نیز حاوی

آثاری از دوره پیش از اسلام بوده‌اند و اکنون متخصصان ایرانی با همکاری پژوهشگران خارجی در حال بررسی آنها هستند. بدون شک حفاری‌ها و پژوهش‌های باستان‌شناختی امید به رمزگشایی و گسترش پژوهش‌ها درباره هنر و فرهنگ ایران را افزایش داده‌اند.

## کتابشناسی:

- Alden, J.R, 1978, «Excavations at Tal-i Malyan, Part I, A Sasanian Klin», *Iran 16*, pp.79-86
- Aram, M, 1986, *Nomina Propria Iranica in Nummis, Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antik Munzen*, Vienna
- Aram, M, and Gyselen, R, 2003, *Sylog Nummorum Sasanidarum, vol.I, Ardashir I. Shapur I*, Vienna
- Aram, M, et al, «Shapur, King of Kings of Iranians and Non-Iranians», *Des Indo-Grecs aux Sassanides: donne pour l'histoire et la geographie historiques*, *Res Orientales XVII*, pp.11-40
- Azarpay, G, 1975, «Some Iranian Iconographic Formulae in Sogdian Painting», *Iranica Antiqua XI*, pp.168-177
- Balty, J, 1993, «Le mosaïque», *Splendeur des Sassanides, L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642]*, Bruxelles, pp. 67-69
- Balty, J, 2006, «Mosaïques romaines, mosaïques sassanides: jeux d'influence reciproques», *Eran ud Aneran, Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart, pp. 29-44
- Betti, F, 2008, «Modelli e iconografie tra Roma e la Persia in due camei sasanidi della Bibliotheque Nationale de France», *Rendiconti Morali della Accademia Nazionale dei Lincei XIX*, pp.541-562
- Bier, L, 1983, *A Sculpted Building Block from Istakhr*, *Archaologische Mitteilungen aus Iran 16*, pp.307-316

- Boucharlat, R, and Haerinck, E, 1992, «Ceramics: The Parthian and the Sasanian Periods», *Encyclopaedia Iranica V*, pp.304-307
- Callieri, P, 2006, «At the roots of Sasanian Royal Imagery: the Persepolis Graffiti», *Erān ud Anērān, Studies Presented to B.I. Marshak in Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday*, Venezia, pp.129-148
- Compareti, M, 2004, «The Sasanian and the Sogdian Pearl Roundel Design: Remarks on an Iranian Decorative Pattern», *The Study of Art History 6*, pp.259-272
- Compareti, M, 2005, «Sasanian Textile Art: An Iconographic Approach», *Studies on Persianate Societies 3*, pp.143-163
- Compareti, M, 2005-2006, «Remarks on Late Sasanian Art: The Figural Capitals at Taq-e Bostān», *Nāmē-ye Irān-e Bāstān 5*, pp.83-98
- Compareti, M, 2006, «Iconographical Notes on Some Recent Studies on Sasanian Religious Art (with an additional note on an Ilkhanid monument by Rudy Favaro)», *Annali di Ca'Foscari XLV 3*, pp. 163-200
- Compareti, M, 2006a, «The Role of the Sogdian Colonies in the Diffusion of the Pearl Roundel Design», *Erān ud Anērān, Studies Presented to B.I. Marshak on the Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday*, Venezia, pp. 149-174
- Compareti, M, 2006b, «The So-Called Senmurv in Iranian Art: A Reconsideration of an Old Theory», *Loquentes Linguis, Studi Linguistici e Orientali in Onore di Fabrizio A. Pennacchiotti*, Wiesbaden, pp.185-200
- Compareti, M, 2007, «The Eight Pointed Rosette: A Possible Important Emblem in Sasanian Heraldry», *Parthica 9*, pp.206-230
- Compareti, M, 2008, «Fragmentary Sasanian Sculptures Recently Found in Iran», *Scritti in onore di Biancamaria Amoretti Scarcia*, vol.II, ed. Bredi, L.Capezzone, Roma, pp. 409-419
- Compareti, M, 2009, «Sasanian Textiles: An Iconographical Approach», *Encyclopaedia Iranica Online*, <http://www.Iranica.com/newsite> (accessed 3rd June 2009)



- Daryaee, T, 1998, «Sassanian Persia (ca.224-651 C.E)», *Iranian Studies* 31, pp.431-461
- Daryaee, T, 2008, *Sassanian Iran (224-651 C.E): Portrait of a Late Antique Empire*, Costa Mesa, CA
- Daryaee, T, 2009, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London, New York
- Egami, N, *et al.*, 1966, *Dailaman II*, Tokyo
- Finster, B, 1976, *Sasanidische und fruhislamische Ruinen im Iraq*, *Baghdader Mitteilungen* 8, pp. 26-54
- de Francovich, G, 1984, «Il concetto della regalita nell'arte sasanide e l'interpretazione di due opere d'arte bizantine del periodo della dinastia macedone: la cassetta eburnea di Troyes e la corona di Costantino IX Monomaco di Budapest», *Persia Siria, Bisanzio e il Medioevo artistico europeo*, pp.78-138
- Fukai, Sh, 1977, *Persian Glass*, New York, Tokyo, Kyoto
- Gariboldi, A, 2004, «Astral Symbolism on Iranian Coinage», *East and West* 54, pp.31-53
- Gasche, H, 2002, «Une residence parthe dans le quartier nord de la ville royale de Suse», *Akkadica* 123, pp.183-190
- Ghirshman, R, 1952, «Cinq campagnes de fouilles a Suse (1946-1951)», *Revue d'Assyriologie et d'archeologie orientale* XLVI, pp.1-18
- Ghirshman, R, 1956, *Bishapur II, Les mosaïques sassanides*, Paris
- Gignoux, Ph, 1991, «D'Abnun a Māhān: etude de deux inscriptions Sasanides», *Studia Iranica* XX, pp. 9-22
- Gignoux, Ph, 2008, «Le site de Bandian revisite», *Studia Iranica* 37, pp.163-174
- Goldman, B, 1989, «The Imperial Jewel at Taq-i Bustan», *Archeologia Iranica et Orientalis in Honorem Louis Vanden Berghe*, vol.II, eds. L.De Meyer, E. Haerinck, Gent, pp.831-846
- Grenet, F, 2005, «Decouverte d'un relief Sassanide dans le nord de l'Afghanistan», *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* I, pp. 115-134

Gyselen, R, 1989, La Geographie administrative de l'empire sassanide, Les temoignages sigillographiques, Paris

Gyselen, R, 1993a, «La glyptique», Splendeur des Sassanides, L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642], Bruxelles, pp.123-126

Gyselen, R, 1993b, «Les Monnaie», des Sassanides, L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642], Bruxelles, pp.127-130

Gyselen, R, 2000, «Un dieu nimbe de flames d'epoque sassanide», *Studia Iranica* 35, pp.291-314

Gyselen, R, 2001, The Four Generals of the Sasanian Empire: Some Sigillographic Evidence, Roma

Gyselen, R, 2003, «La reconquete de l'est iranien par l'empire sassanide au VI siecle d'apres les sources iraniennes», *Arts Asiatiques* 58, pp.162-167

Gyselen, R, 2006a, «L'art sigillaire: camees, sceaux et bullas», *Les Perses Sassanides, Fastes d'un empire oublie (224-642)*, Paris, pp.199-202

Gyselen, R, 2006b, «Le monnaie», *Les Perses Sassanides, Fastes d'un empire oublie (224-642)*, Paris, pp.215-217

Gyselen, R, 2006c, Sasanian Seals and Sealings in the A.Saeedi Collection, *Acta Iranica* 44, Leuven

Gyselen, R, 2006, «Notes de glyptique sassanide, Le phenomene des motifs iconographiques communs a l'Iran sassanide et au basin mediterraneen», *Erān ud Anērān, Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart, pp.83-103

Haerinck, E, 1999, «L'art des bas-reliefs rupestres», *Dossier d'archeologie, Empires Perses D'Alexandre aux Sassanides*, pp.54-60

Haerinck, E, 2006, «Les Reliefs Rupestres», *Les Perses Sassanides, Fastes d'un empire oublie (224-642)*, Paris, pp.35-38

Harper, P.O, 1978, *The Royal Hunter*, New York

Harper, P.O, 1981, *Silver Vessels of the Sasanian Period*, vol.1: *Royal Imagery*, New York

Harper, P.O, 1987, «Parthian and Sasanian Silverware: Questions of Continuity and Innovation», *Mesopotamia XII*, pp.341-355

Harper, P.O, 1991a, «Luxury Vessels as Symbolic Images: Parthian and Sasanian Iran and Central Asia», *Histoire et cultes de l'Asie centrale preislamique*, eds. P.Bernard, F.Grenet, Paris, pp.95-100

Harper, P.O, 1991b, «The Sasanian Ewer, Questions of Origin and Influence», *Near Eastern Studies Dedicated to H.I.H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His 75<sup>th</sup> Birthday*, Wiesbaden, pp.67-84

Harper, P.O, 1993a, «La vaiselle en metal», *Splendeur des Sassanides, L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642]*, Bruxelles, pp. 95-108

Harper, P.O, 1993b, «Evidence for the Existence of State Controls in the Production of Sasanian Silver Vessels», *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth Century Byzantium*, Washington, pp.147-153

Harper, P.O, 1999, «Geographical Location and Significant Imagery: Taq-i Bostan», *Coins, Art and Chronology, Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderlands*, eds. M.Alam , D.E, Klimburg-Salter, Wien, pp. 315-319

Harper, P.O, 2000, «Sasanian Silver Vessels: The Formation and Study of Early Museum Collection», *Mesopotamia and Iran in the Parthian and Sasanian Periods: Rejection and Revival 238 B.C- 642 A.D*, *Proceedings of a Seminar in Memory of V.G. Lukonin*, pp. 46-56

Harper, P.O, 2002, «Iranian Luxury Vessels in China from the Late First Millenium B.C.E to the Second Half of the First Millenium C.E», *Silk Road Studies VII. Nomads, Traders and Holy Men along China's Silk Road*, pp. 95-113

Harper, P.O, 2006, *In Search of a Cultural Identity, Monuments and Artifacts of the*

Sasanian Near East, 3<sup>rd</sup> to 7<sup>th</sup> Century A.D, New York

Harper, P.O, 2008, «Image and Identity: Art of the Early Sasanian Dynasty», *The Sasanian Era, The Idea of Iran*, vol.3, London, pp.71-87

Harper, P.O, and Marshak, B.I, 2006, «La Vaiselle en argent», *Les Perses Sasanides, Fastes d'un empire oublie (224-642 A.D)*, Paris, pp. 69-80

Hayashi, R, 1975, *The Silk Road and the Shoso-in*, New York, Tokyo

Hermann, G, and V.S, Curtis, 2009, «Sasanian Rock Reliefs», *Encyclopaedia Iranica online* (accessed June 3<sup>rd</sup> 2009)

Huff, D, 1987, «Archaeology: iv. Sasanian», *Encyclopaedia Iranica II*, pp. 302-308

Kiani, M.Y, 2001, *Iranian Pottery with Particular Reference to the Islamic Period*, Tehran

Kroger, J, 1993, «Ctesiphon», *Encyclopaedia Iranica VI*, pp. 446-448

Kroger, J, 1998, «Glaser aus spatantike und islamischer zeit in der Abegg-Stiftung», *Entlang der Seidenstraße Fruhmittelalterliche Kunst zwischen Persien und China in der Abegg-Stiftung*, pp.299-322

Malek, M, 1993, «A Survey of Research on Sassanian Numismatics», *The Numismatic Chronicle 153*, pp.227-269

Marschak, B.I, 1986, «Silberschatze des Orients», *Metallkunst des 3-13 Jahrhunderts und ihre Kontinuitat*, Leipzig

Moradi, Y, 2003, «Recently Discovered Column Capitals from Kermanshah: A Proposal on the Identity of the Mounted Figure at the Great Iwan of Taq-i Bostan and the Deities Carved on the Capitals», *Iranian Journal of Archaeology and History 17*, pp. 23-36

Overlaet, B, 1998, «Regalia of the Ruling Classes in Late Sasanian Times: the Riggisber Strap Mounting, Swords and Archer's Fingercaps», *Entlang der Seidenstraße Fruhmittelalterliche Kunst zwischen Persien und China in der Abegg-Stiftung*, pp. 267-297

Rahbar, M, 1998, «Decouvert d'un monument d'epoque sassanide a Bandian, Dargaz (Nord Khorassan), Fouilles 1994 et 1995», *Studia Iranica 27*, pp. 213-250

- Rahbar, M, 2004, «Le monument sassanide de Bandian, Dargaz: un temple du feu d'après les dernières découvertes 1996-98», *Studia Iranica* 33, pp.7-30
- Reade, J, 2002, «The Early Iranian Stone Weights and an Unpublished Sumerian Foundation Deposit», *Iran XL*, pp. 249-255
- Ricciardi, R.V, 1967, «Pottery from Choche», *Mesopotamia* 2, pp.93-104
- Ricciardi, R.V, 1970-1971, «Sasanian Pottery from Tell Mahuz (North Mesopotamia)», *Mesopotamia* 5/6, pp.427-482
- Rosen-Ayalon, M, 1974, La Poterie Islamique, Cahiers de la Delegation Archeologique Francaise en Iran, Mission de Susiane, Paris
- Scarcia, G, 2004, «La Persia dagli Achemenidi ai Sasanidi 550 a.C.650 d.C.», *Iran: l'arte persiana*, Milano, pp.9-125
- Schindel, N, 2004, Sylloge Nummorum Sasanidarum, Band III, Shapur II, Kawad I/II, Vienna
- Schipmann, K, 1993, «L'influence de la culture Sassanide», *Splendeur des Sassanides, L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642]*, Bruxelles, pp.131-141
- Schmidt, J.H, 1934, «L'Expedition de Ctesiphon en 1931-1932», *Syria* 15, pp.1-23
- Schneider, R.M, 2006, «Orientalism in Late Antiquity. The Oriental in Imperial and Christian Imagery», *Erän ud Anērān, Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart, pp.241-278
- Simpson, S, 1998, «Gilt-Silver and Clay: A Late Sasanian Skeuomorphic Pitcher from Iran», *Entlang der Seidenstraße Frühmittelalterliche Kunst Zwischen Persien und China in der Abegg-Stiftung*, pp. 335-342
- Simpson, S, 2000, «Mesopotamia in the Sasanian Period: Settlement Patterns, Arts and Crafts», *Mesopotamia and Iran in the Parthian and Sasanian Periods: Rejection and Revival 238 B.C-642 A.D.*, London, pp. 57-66
- Sono, T and Fukai, S, 1968, *Dailaman III*, Tokyo

Tanabe, K, 1981, An Identification of the Chain-Armoured Equestrian Image at the Larger Grotto, Taq-i Bustan, *Orient XVII*, pp.105-118

Tanabe, K, *et al.*, 1984a, Iconographical Description, Investiture of the Upper Part of the Innermost Wall, Taq-i Bustan IV, Text, Tokyo, pp. 51-60

Tanabe, K, 1984b, «A Study of the Sasanian Disk-Nimbus: Farewell to its Xvarnah Theory», *Bulletin of the Ancient Orient Museum VI*, pp.29-50

Tanabe, K, 1986, «A Study of the Investiture of Narseh at Naqsh-i Rostam, Anahita or Queen of Queens?», *Orient XXII*, pp.105-127

Tanabe, K, 2006, «The Identification of the King of Kings in the Upper Register of the Larger Grotte, Taq-i Bustan: Ardashir III Restated», *Erān ud Anērān, Studies Presented to B.I. Marshak on the occasion of his 70<sup>th</sup> birthday*, ed. M. Compareti, P.Raffetta, G.Scarcia, Venizia, pp. 583-601

Trinkaus, K.M, 1986, Pottery from the Damghan Plain, Iran: Chronology and Variability from the Parthian to the Early Islamic Periods, *Studia Iranica* 15, pp.23-88

Vanden Berghe, L, 1983, Reliefs rupestres de l'Iran ancien (vers 2000 av. J.C- 7e s. Apres J.C), Bruxelles

Vanden Berghe, L, 1987, «L'heritage parthe dans l'art sassanide», *Iranica Antiqua* 5, pp.241-252

Vanden Berghe, L, 1988, «Les scenes d'investiture sur les reliefs rupestres de l'iran ancien: evolution et signification», *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, vol.II, eds. G.Gnoli, Rome, pp.1511-1531

Vanden Berghe, L, 1993, «la sculpture», Splendeur des Sasanides, L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642], Bruxelles, pp.71-88

Von Gall, H, 1990, «The Figural Capitals at Taq-e Bostan and the Question of the so-called Investiture in Parthian and Sasanian Art», *Silk Road Art and Archaeology*, vol.1, pp.99-122

de Waele, A, 2004, «The Figurative Wall Paintings of the Sasanian Period from Iran, Iraq and Syria», *Iranica Antiqua* 39, pp.339-381

Whitehouse, D, 1993, «La Verrerie», Splendeur des Sassanides, L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642], Bruxelles, pp. 109-111

Whitehouse, D, 2006, «La Verrerie Sasanide», *Les Perses Sasanides, Fastes d'un Empire Oublie (224-642)*, Paris, pp.139-142

<http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/compareti.html>

<http://www.livius.org/place/taq-e-bostan/taq-e-bostan-large-cave>

<http://www.barakatgallery.com/Store/Index>

<http://www.iranicaonline.org/articles/sasanian-textiles>

## هنر کوشانی

عسکر بهرامی که پیش نژاد

### مقدمه

در سه سده نخستین آغاز عصر مسیحیت، بر قلمروی گسترده از دره رود گنگ تا واحه‌های آسیای مرکزی، امپراتوری بزرگی فرمان می‌راند. این امپراتوری را قومی از بیابان گردان ایجاد کردند که فرمانروایان ایشان نام کوشان را برای سلسله خویش برگزیده بودند (نک: کوشانیان، ج ۲ همین کتاب).

کوشانیان در واقع بر سرزمینی در ملتقای سه جهان فرهنگی — شبه‌قاره هند، ایران، و شرق هلنی یا یونانی‌مآب — و نیز دشت‌های آسیای میانه فرمان می‌راندند و امپراتوری آنان کانون شماری از مهم‌ترین رویدادهای تاریخ تمدن آسیا بوده است. از هند آیین بودایی به این امپراتوری راه یافت، سراسر آن را به سرعت درنوردید، در شهرهای حوضه رودخانه تاریم گسترش یافت و از آنجا به درون چین نفوذ کرد. خود شاهان این امپراتوری هم سرسپرده آیین بودایی شدند و در شکل‌گیری مکتب مه‌ایانه نقشی مهم ایفا کردند. ارتش آنان با چین و ایران و هند به جنگ پرداخت و بر



راهبردهای سیاسی قدرت‌های بزرگ آن روزگار تأثیری چشمگیر گذاشت. از سوی دیگر، در امتداد جاده‌هایی که از قلمرو کوشانیان می‌گذشت، کالاهای فراوان و از این رهگذر پدیده‌های تمدنی و فرهنگی بسیاری میان خاور دور و امپراتوریهای غرب آسیا مبادله می‌شد (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۱).

اما واقعیت آن است که کوشانیان، به رغم داشتن اقتدار سیاسی در قلمرو گسترده خود، هرگز در سراسر این امپراتوری حضور فرهنگی یکپارچه و واحدی نداشتند. این فقدان یکپارچگی — خواه به سبب ناتوانی حکومت در تعیین و تبیین سیاست فرهنگی واحد بوده است و خواه محصول مدارا و سعه صدر فرمانروایان کوشانی — به ویژه در زمینه هنر و دستاوردهای هنری به کثرت و تنوعی انجامیده است که نظیر آن را در کم‌تر جایی می‌توان یافت.

براساس یافته‌های هنری از عصر و قلمرو کوشانیان، این امپراتوری را به چهار ناحیه اصلی می‌توان بخش کرد: بلخ در شمال غربی، که تخارستان و حوضه رود جیحون و سرچشمه‌های آن را زیر نفوذ داشت؛ آراخوزیا و نگرهاره در جنوب غربی در محدوده افغانستان امروز، که نینهار، کابلستان و استان جلال‌آباد امروزی را در برمی‌گرفت؛ گندهاره در شمال شرقی، که در قلمرو پاکستان کنونی قرار داشت؛ و متهوره در جنوب شرقی، که در سرزمین هند واقع می‌شد.

هریک از این نواحی چهارگانه ویژگی‌های خاص خود را داشت و محصول جهان‌بینی و فرهنگی جداگانه بود؛ از این رو هر یک را می‌توان به منزله یک مکتب هنری مطرح و معرفی کرد: مکتب بلخ به شدت متأثر از فرهنگ یونانی بود و مکتب متهوره زیر نفوذ جدی سنت‌های هندی قرار داشت؛ و این در حالی است که دو مکتب دیگر که در دو منطقه جغرافیایی مستقل و با خاستگاه‌هایی گوناگون بالیده بودند، وضعیتی میانه داشتند؛ یعنی نه به شدت یونانی بودند و نه کاملاً هندی. با وجود این گونه تفاوت‌های بنیادین و چنین تنوعی، از آنجا که این نقاط در دوره کوشانیان یک واحد سیاسی یکپارچه بودند، مکتب‌های برآمده از آنها ویژگی‌های مشترکی یافتند که بر پایه این مشترکات، از هنری با هویت یکسان به نام هنر کوشان می‌توان سخن به میان آورد (پوگا چنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۱). همین‌جا باید اشاره کرد که به سبب حمایت‌های

پادشاهان کوشانی از این هنر، برخی از پژوهشگران غربی از آن با عنوان هنر درباری یا پادشاهی یاد کرده‌اند (نک: رزنفیلد ۱۹۶۷)؛ اما شماری هم در درستی استفاده از چنین صفتی برای هنر کوشانی، تردید روا داشته‌اند (برای بحثی جامع در این باره نک: ورا دی ۱۹۸۳: ۲۲۵ ب). نظر به اهمیت تحولات سیاسی هریک از این نواحی و نقش این تحولات در شکل‌گیری مکتب هنری آن، در بررسی هر مکتب نخست به مهم‌ترین تحولات سیاسی منطقه اشاره می‌شود؛ اما پیش از بررسی هر مکتب، نکاتی درباره ویژگی‌های کلی و مشترک هنر کوشانی در چند حوزه مهم می‌آید.

به سبب اندک بودن آگاهی‌های کنونی از دوره کوشانیان، نمی‌توان تصویر کاملی از فعالیت‌های هنری آنان ارائه کرد؛ با این همه از منابع موجود می‌توان دریافت که در این سرزمین — به‌ویژه در دو حوزه گندهاره و متهوره — هنر در خدمت دین بوده است و در اغلب آثار هنری کوشانی به‌جامانده جنبه‌های دینی به‌خوبی پیداست. آثار به‌دست‌آمده و همچنین گزارش‌های موجود، نشان می‌دهند که مهم‌ترین فعالیت‌های هنری کوشانیان در سه زمینه معماری، نگارگری، و پیکره‌سازی بوده است (سن گوپتا ۱۹۸۴: ۱۴۵). از هنرهای دیگر، همچون فلزکاری و جواهرسازی هم آثاری به دست آمده که به سبب اندک‌بودنشان تصویر چندان روشنی از این هنرها حاصل نشده است (برای بررسی کوتاهی درباره جواهرات در هنر گندهاره، نک: تیسون ۱۹۹۹: ۳۹۹-۴۱۲).

## شهرسازی و معماری

ناچیزی آگاهی‌ها از معماری دوره کوشانی بسیار محسوس است و مطالعه در این زمینه را دشوار ساخته است. اغلب نقاط باستانی مربوط به این دوره هنوز کاوش نشده‌اند و از نقاط کاوش شده هم هیچ اثر معماری کاملی به‌جامانده است، جز بقایایی از چند سازه و قطعاتی از نقش‌برجسته‌های آنها و البته پیکره‌ها و دست‌ساخته‌ها و آثاری که سازه‌ها را بدان‌ها آراسته بودند. از این‌رو برای به‌دست آوردن تصویری از این هنر بایستی به منابع مکتوب هم متکی بود (سن گوپتا ۱۹۸۴: ۱۴۵).

شواهد حاکی از آن است که در دوره حکومت کوشانیان فعالیت‌های ساختمانی و شهرسازی چشمگیری وجود داشته است. منابع گزارش می‌دهند که در این دوره

چندین شهر جدید با خانه‌هایی زیبا و باشکوه ساخته و در راه‌ها و بیشه‌ها تأسیسات آبرسانی متعددی برپا شد.

درواقع در دوره‌ای از سده نخست پیش از میلاد تا سده‌های سوم و چهارم میلادی که دوره حکومت کوشانیان را نیز دربر می‌گیرد، در آسیای مرکزی به طرز بی‌سابقه‌ای شهرنشینی و شهرسازی رشد یافت و افزون‌بر ایجاد شهرهای جدید، در شهرهای قدیم نیز تحولات چشمگیری از جمله به صورت توسعه شهر و افزایش تراکم ساختمان‌ها رخ داد. دیگر تحول مهم، تقسیم شهرها به سه بخش ارگ، بخش اصلی شهر، و حومه بود که در آنها، گذشته از خانه‌های مسکونی، کارگاه‌ها، بناهای مذهبی و گورستان‌ها هم وجود داشتند (لیتوینسکی ۱۹۹۴: ۲۹۹-۳۰۱).

کوشانیان چند شهر جدید - به ویژه بر مسیر میان تکسیلا تا کابل امروز - بنا کردند و چندین شهر دیگر را نیز گسترش دادند (همانجا). آنان در طراحی شهر و احداث امکانات - به ویژه از نوع دفاعی - برای آن، توانایی‌های چشمگیری از خود نشان دادند (نک: متهور ۱۹۹۸: ۲۹ ب). وجود طرح‌های هندسی و مهم‌تر از آن، در نظر گرفتن امکانات شهری و به ویژه بناهای عمومی و همچنین مشابهت میان شهرها، نشان می‌دهد که شهرها را بر اساس نقشه می‌ساخته‌اند (غفوروف ۱۳۷۷: ۲۳۵).

هنگام گزینش محلی برای ساخت شهر جدید، به امکانات دفاعی طبیعی محل توجه داشتند و افزون‌بر آن، شهر را با ایجاد تأسیساتی استوارتر می‌ساختند (لیتوینسکی ۱۹۹۴: ۳۰۱ ب؛ متهور ۱۹۹۸: ۲۹). تقسیم شهر به چند محله، و ایجاد بناهای عمومی و خیابان‌ها و تقاطع‌های مناسب، و تأسیسات آبرسانی، از جمله دیگر ویژگی‌های شهرسازی کوشانی بوده است (غفوروف ۱۳۷۷: ۲۳۹). جوشنکاپور در شمال سرینگر، هوشکاپور در جنوب شرقی باراملا، و کانیشکاپوره در جنوب سرینگر، و به ویژه سورسوکه در شمال شرقی بر کرانه مقابل لوندی‌نالا از جمله شهرهایی با این ویژگی‌ها بودند که کوشانیان آنها را بنا کردند (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۱-۳۳۳؛ متهور ۱۹۹۸: ۲۹).

در دشت‌های شمالی، دیوارها را اغلب از خشت خام یا پخته، و در نقاط کوهستانی از سنگ می‌ساختند. در ساختن بناهای بزرگ و باشکوه در بخش‌های اساسی و مهم

و همچنین در تزیینات، سنگ بسیار به کار می‌رفت، اما خانه‌ها و بناهای روستایی را بسیار معمولی و از خشت و گل می‌ساختند. برای پوشاندن سقف از تیر چوبی، گنبد، و در راهروها از تاق ضربی استفاده می‌کردند. تالار مرکزی، هشتی و حیاط ایوان‌دار و امکانات رفاهی، در اغلب خانه‌های ثروتمندان و حتی در پرستشگاه‌ها هم وجود داشت. در نقاط غربی، نماهای بیرونی سازه‌ها را چندان تزیین نمی‌کردند؛ اما درون خانه و اتاق‌ها را با پیکره‌ها و دیوارنگاره‌هایی می‌آراستند (غفوروف ۱۳۷۷: ۲۴۰-۲۴۱؛ پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۳-۳۳۶).

### پیکرتراشی و نگارگری

مکتب‌های گندهاره و متهوره سهمی بنیادین در سنت و تاریخ هنر بودایی داشته‌اند. تا پیش از راه‌یابی آیین بودایی به سرزمین کوشان و پذیرش و رواج آن، فرهنگ هلنی بیشترین تأثیر را بر پیکرتراشی و نگاره‌گری داشت. در قدیم‌ترین نمونه‌های به‌دست آمده، نقش‌ها فربه و عضلانی‌اند و جامه تن آنان با سرزمین هند بیگانه است (متهور ۱۹۹۸: ۴۲). از سوی دیگر، آیین بودایی در آغاز شمایل‌پردازی را اساساً نمی‌پذیرفت. در بهاروت، سانچی، و آمرواتی پیش از سده نخست میلادی، بودا را تنها با نمادهایی نشان می‌دادند: اسب بی‌سوار، درخت یا گردونه، و استوپه، نمادهای زهد، اشراق، تعالیم و نیروانه بودند. اما هنر گندهاره و متهوره — زیر نفوذ فرهنگ بومی — بودا را به شکل انسان نشان داد. در گندهاره تندیس‌هایی هم از بودیستوه‌ها و دیگر خدایان مهاییانه به‌دست آمده (کریشان ۱۹۶۷: ۱۰۴، ۱۰۹) و از آن‌جا که چنین آثاری در دیگر مناطق بودایی، چون سیلان و سیام و برمه یافت نشده است، از این‌رو آن را دستاورد مکتب مهاییانه می‌دانند که خودبرگرفته از سنت‌های هنری یونانی است. درواقع، تأثیر فرهنگ هلنی بر هنر بودایی که برخی آن را پیوند عقل‌گرایی یونانی با دین هندی خوانده‌اند، به روزگار فرمانروایی یونانیان بر بلخ و درست اندکی پیش از برافتادن حکومت آنان به دست سکاییان و پارتیان، می‌رسد: گروه شاهزادگان یونانی بلخ — نظیر مناندر — به آیین بودایی، زمینه پیدایش نوعی هنر بودایی را فراهم آورد که به خلق تصویر بودا انجامید (ساپر ۱۹۵۱: ۳۰۱).

شواهد موجود نشان می‌دهند که هنرمندان کوشانی بناهای بسیاری را با نگاره‌های خود آراسته بودند که به سبب ناپایداری مواد به کار رفته در آب و هوای منطقه، آثار چندانی از هنر آنان باقی نمانده است (نک: پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۸)، اما از روی چهره‌پردازی‌های نقش‌برجسته‌ها و پیکره‌های موجود، و نیز نقش‌های روی سکه‌ها پاره‌ای از ویژگی‌های هنر نگارگری کوشانی را می‌توان بازشناخت. بخشی از تمایزهای میان مکتب‌های هنری یادشده برای قلمرو کوشانیان را بیش از هر چیز در این هنر می‌توان دید. نمونه آن بازنمایی بودا در مکتب گندهاره است که در نمونه‌ای موجود، سر او یادآور آپولون یونانی است، درحالی‌که جامه‌ای به سبک رومی به تن دارد (متهور ۱۹۹۸: ۴۲-۴۳).

بقایای دیوارنگاره‌ها از کاربرد گوناگون موضوعات عناصر تزئینی حکایت دارند. تصویر انواع جانوران واقعی یا تخیلی، تصاویری از زندگی دربار یا موضوعات دینی و اسطوره‌ای، به‌ویژه بودایی، رواج بسیار داشته است (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۹). برخی نقش‌های تزئینی هم تأثیر هنر یونانی را به‌خوبی باز می‌نمایانند. در پیکره‌های به‌جامانده از دوره کوشانی نیز کمابیش همین موضوعات را می‌توان دید؛ گو این‌که فراوانی آثار موجود در این زمینه آگاهی‌هایی به‌مراتب بیشتر از نگاره‌ها در اختیار می‌گذارد؛ هم از این‌رو مکتب‌های هنری دوره کوشانیان عمدتاً بر اساس همین پیکره‌ها تعریف شده‌اند. شخصیت‌ها (درباری، دینی، افسانه‌ای، یا مردمی)، و نیز موجودات و جانوران مختلف از جمله پربسامدترین موضوعات هنر پیکرتراشی کوشانی بوده‌اند. گوناگونی کیش‌های (هندی، یونانی، و ایرانی) رایج در منطقه بر سنت پیکرتراشی کوشانی تأثیری چشمگیر داشته است. این تأثیر را افزون‌بر مضمون این آثار، در سبک کار و پرداخت جزئیات، از جمله در پوشش شخصیت‌ها و آرایه‌های آنها، هم به‌خوبی می‌توان دید.

پیکرتراشان کوشانی که در زمره برترین هنرمندان آسیا معرفی شده‌اند، ظاهراً پرشمار و بسیار پرکار بوده‌اند. در این مورد هم، مانند معماری، کاربرد مصالح تابع محیط بوده است: در نقاط شمالی، از جمله در بلخ تندیس‌ها اغلب گلی (و اندوده به رنگ یا گچ) بودند و گاه از سنگ گچ نیز پیکره‌هایی می‌تراشیدند که مرمرین می‌نمودند

(همانجا). از نقاط دیگر چون متهوره، که دسترسی به سنگ آسان بود، تعداد قابل توجهی پیکره سنگی به دست آمده است. ماده خام هنر پیش‌بودایی گل بود و پیکره‌های سفالین به دست آمده از سیرکاپ، شیخان دهری، و بگرام — متعلق به پیش از سده نخست میلادی — گواه این مدعایند. اما از این زمان، همگام با دگرگونی در سبک، استفاده از سنگ نیز گسترش یافت. در گندهاره، دست‌کم از نیمه دوم سده نخست پیش از میلاد، سنگ به کار می‌رفته است؛ اما کاربرد این ماده بیشتر در آثار تزئینی، و نه برای ساخت اشیای عبادی، دیده شده است (دابینز ۱۹۷۳: ۲۸۶-۲۸۷).

### فلزکاری

منابع کهن از کاربرد آهن در شمال هند آگاهی‌هایی در دسترس می‌گذارند؛ اما در واقع از نقاط باستانی این ناحیه آثار فلزی نسبتاً کمی به دست آمده است و از آنجا که آهن در آب و هوای این ناحیه به آسانی زنگ می‌زند، بی‌درنگ این انگاره به ذهن می‌آید که دست‌ساخته‌های فلزی ساکنان باستانی شمال هند بر اثر زنگ‌زدگی از بین رفته‌اند. با توجه میزان آگاهی‌های موجود، پذیرش یا رد این انگاره ممکن نیست؛ اما برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند با همین اندک آثار به دست آمده، تصویری از فلزکاری دوره باستان این ناحیه ترسیم کنند (گوردن ۱۹۵۰: ۵۵).

از طلا تپه در حوالی بلخ مجموعه ارزشمندی از اشیای تزئینی زرین و سیمین به دست آمده است. بررسی سبک و نقش‌مایه‌های این آثار از تداوم سنتی کهن خبر می‌دهند که از عصر برنز تا عصر موسوم به کلاسیک (کهن) وجود داشته است (سارینیدی ۱۹۸۰: ۱۳۱). این آثار شامل هزاران شی زرین، از جمله گردنبند، دستبند، تاج و نیز گلک‌های ریزی است که برای تزئین جامه به کار می‌رفتند. برخی از این اشیا مرصع به سنگ‌های قیمتی، و شماری از آنها شاهکارهای صنعت جواهرسازی هستند. بررسی نقش‌های مجموعه این آثار، آمیزه‌ای از سنت‌های شرقی و غربی را نشان می‌دهد: برای نمونه نقش شیردال‌های شاخ‌دار یا نقش جنگجویی پادشاهی در حال مبارزه با اژدهای شاخ‌وبال‌دار — به‌رغم برخی اجزای بومی‌شان — یادآور هنر هخامنشی هستند. از سوی دیگر، پیکره‌هایی از خدایان یونانی به دست آمده است که

برای نمونه در نمونه‌ای (آرس، خدای جنگ یونانی) زره یونانی به تن و کلاه خودی پارسی - بلخی به سر دارد. در برخی از اشیای طلاپه تأثیر اقوام ایرانیان شمالی، از جمله سمرتیان و سکاییان - در شکل موسوم به «سبک جانوری» - دیده می‌شود که فرهنگ آنان از سده یکم پیش از میلاد تا سده نخست میلادی در بخش قابل توجهی از اوراسیا گسترش داشته و شکوفا بوده است. برخی اشیای زرین به دست آمده از دالورزین هم، که به دست هنرمندان بلخی ساخته شده‌اند، این ویژگی‌ها و تأثیر را باز می‌نمایانند (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۴۵ ب).

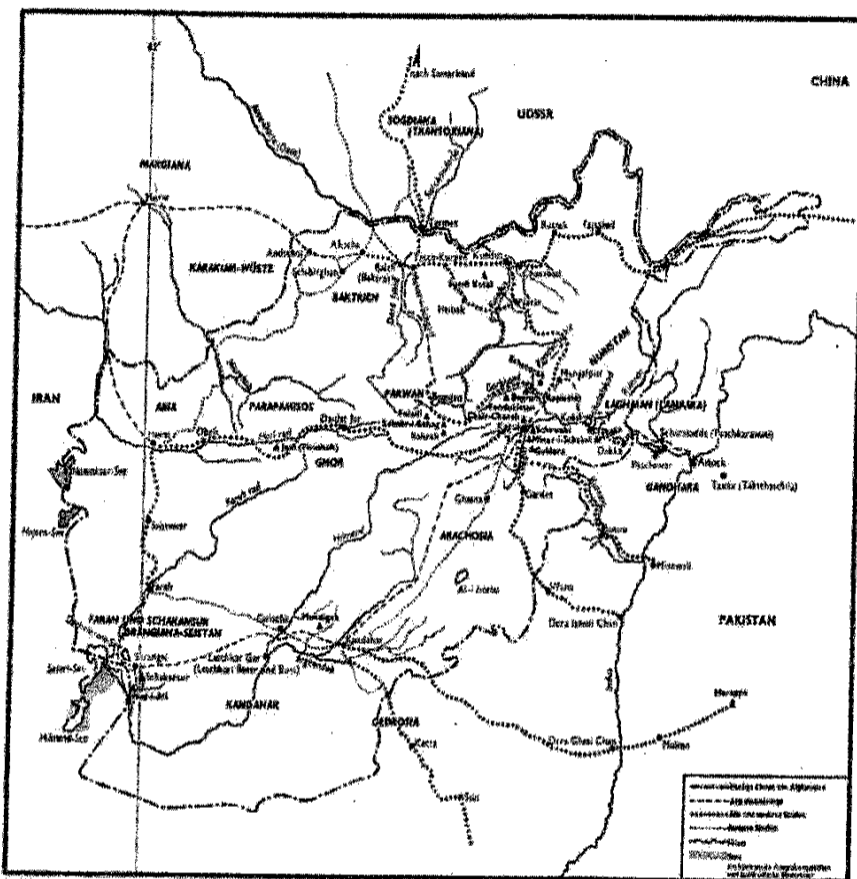
از جمله آثار به دست آمده از مکتب هنری گندهاره چند جام دستشویی سنگی‌ای است که نقش خدایان یونانی بر سطح درونی آنها کنده شده است؛ اما سبک هنری آنها را ایرانی - شاید پارسی یا سکایی - دانسته‌اند. حتی در برخی از آنها آمیزه سبک یونانی با سبک ایرانی را هم می‌توان دید (دابینز ۱۹۷۳: ۲۸۵؛ برای مجموعه‌ای از دیگر آثار و تأثیرات آنها، نک: همو ۱۹۶۸: ۱۵۱-۱۶۲).

در ادامه معرفی اجمالی چهار مکتب هنری رایج در دوره و قلمرو کوشانیان، که بر اساس مهم‌ترین ویژگی‌های آثار به دست آمده از آنها تعریف شده‌اند، به همراه اشاره به برخی از نمونه‌ها می‌آید. همین جا باید افزود که به سبب همانندی‌های میان پاره‌ای ویژگی‌های مکتب‌های یادشده، در برخی حوزه‌ها این تفکیک صورت نگرفته است و برای نمونه مبحث معماری و شهرسازی کوشانی، تنها ذیل مکتب باکتريا یا بلخ به تفصیل آمده و در ادامه آن، به حوزه‌های دیگر فقط اشاره‌هایی کوتاه شده است.

## بلخ

باکتریای دوره باستان قلمرویی گسترده بود که امروزه به بخش‌های مختلفی تقسیم شده است و تنها بخشی از آن با محدوده بلخ امروزی در افغانستان انطباق دارد. باکتريا سرزمین واقع میان کوه‌های هندوکش و رود جیحون بود که دشت‌های آبرفتی پهناور و آب فراوان با آب و هوایی معتدل داشت. پس از مرگ اسکندر این ناحیه با مرکزیت شهر باستانی باکترا (بلخ) به دست سلوکیان اداره می‌شد و در میانه سده سوم پیش از میلاد پایتخت قلمرو یونانی مستقلی شد که از شمال تا سغد و از شرق

و جنوب شرقی تا درون شبه‌قاره هند را زیر فرمان داشت. در حدود سال ۴۰۱ ق م قبایل بیابانگردی که یوئه‌چی‌ها هم در زمره آنان بودند بلخ را تصرف کردند و حکومت کوشانی را در آنجا بنیاد نهادند (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۴۴؛ نیز، نک: «تاریخ سیاسی کوشانیان»).



بلخ میان چهار جهان ایرانی، هندی، تورانی، و چینی - مغولی قرار داشت و از این رو جنبه‌های مختلف فرهنگی و تمدنی آن تحت تأثیر این چهار حوزه تمدنی شکل گرفت. در نقاط مختلف قلمرو بلخ آثار گوناگون هنری به دست آمده است که کمابیش ویژگی‌های مشترکی دارند. این ویژگی‌ها آمیزه‌هایی از فرهنگ و هنر حوزه‌های یادشده هستند. به موجب این ویژگی‌ها از مکتبی موسوم به مکتب باکتريا یا بلخ سخن به میان می‌آید. مهم‌ترین این نقاط سرخ‌کتل، دلبرجین، و طلا تپه هستند.

### معماری

در بلخ شکوفایی بسیاری از هنرها از جمله شهرسازی و معماری، از دوره حکومت یونانی آغاز شده بود. در این منطقه افزون بر تأثیر فرهنگ و هنر یونانی، تحولات



سیاسی هم، به‌ویژه بر شهرسازی و معماری، اثر مستقیم و شدید گذاشت. در دوره کوشانیان، همچنان که اشاره شد، روند شهرسازی شتاب یافت و پیرامون مرکز سیاسی منطقه، یعنی بلخ، در نقاطی مانند دلبرجین، ترمذ، و دالورزین تپه، چندین مرکز اداری و نظامی دیگر شکل گرفت. این مراکز در واقع دژهایی مستطیل‌شکل و محصور با دیوارهایی ستبر و بلند (در پایه به قطر هشت تا دوازده متر، و به ارتفاع پانزده تا بیست متر) و با دروازه‌های محکم بودند که در مواردی، خندقی هم پیرامون آن کنده شده بود یا مانعی طبیعی — مانند کوه، رود، یا دریا — دست‌کم بخشی از آن را محفوظ می‌داشت. دیوار چندین برج داشت و دارای راه‌روها و جان‌پناه‌هایی برای کمان‌داران و روزنه‌هایی برای تیراندازی بود (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۳؛ غفوروف ۱۳۷۷: ۲۳۵).

کوشانیان برای ساخت شهری جدید، نخست در پی نقطه‌ای خرم برمی‌آمدند، و پس از انجام عملیات آماده‌سازی زمین، به ساخت شهری عالی و منظم می‌پرداختند. آنان شهر را به‌صورت مناسبی به محله‌هایی تقسیم می‌کردند. خیابان‌های پهن با فضاهای باز و تقاطع‌های مناسب، و همچنین بخش‌های تجاری و نیز بوستان‌هایی با دریاچه و آبگیر، از ویژگی‌های بسیاری از شهرهای کوشانی به‌ویژه در بلخ بوده است. گذشته از خانه‌های مسکونی معمولی، بناهای عمومی دیگری نیز می‌ساختند که اغلب آنها — به‌ویژه کاخ‌ها و پرستشگاه‌های متعدد که به خدایان مختلف اختصاص داشتند — بسیار باشکوه بودند (متهور ۱۹۹۸: ۲۹؛ نیز: پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۳؛ لیتوینسکی ۱۹۹۴: ۲۹۹ ب). نمونه شهرهای کوشانی واقع در سرزمین هند هم کئوشامبی است که ویرانه‌های آن در ساحل چپ رود یمونه، تقریباً در پنجاه کیلومتری الله‌آباد، وجود دارد (شارما ۱۹۶۸: ۱ ب).

کوشانیان در ساخت بناهای بزرگ و مهم مهارت بالایی از خود نشان می‌دادند. اساس این مهارت همانا نقشه واحدی بود که البته در همه جا یکسان اجرا نمی‌شد. در این نقشه به‌طور کلی بخش‌های مهم سازه را پی هم در یک ردیف جا می‌دادند: برای نمونه ایوان، در پی آن دهلیز، سپس تالار و گردهاگرد بنا دالان، و متصل به آن، اتاق‌های گوناگون مسکونی و امکانات رفاهی (غفوروف ۱۳۷۷: ۲۴۰). این سبک معماری و پلان،

ویژگی مشترک اغلب سازه‌ها بود و افزون بر کاخ‌ها و خانه‌ها در پرستشگاه‌ها کیش‌های رایج در بلخ — از جمله زردشتی — هم به کار می‌رفت که نمونه‌هایی از آن را در تخت سنگین، دلبرجین، یا سرخ کتل می‌توان دید (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۳۴-۳۳۵). اصولاً کاخ‌ها و خانه‌های بزرگان را بر نقاط مرتفع و با دیواری استوار بر گرداگرد آن می‌ساختند. سقف بلند آن آراسته به تندیس‌ها و نقش‌های بسیار بود و دیوارهای ستبری بخش‌های گوناگون خانه را از هم جدا می‌کرد (غفوروف ۱۳۷۷: ۲۳۹-۲۴۰؛ لیتوینسکی ۱۹۹۴: ۳۰۴ ب).

در بلخ برای ساختمان‌ها اغلب از مصالح گلی و نوعی چینه استفاده می‌کردند و برای پوشش سقف تیر چوبی به کار می‌بردند. سقف راهروهای طویل تاق ضربی بود و برای سقف بناهای چهارگوش هم تاق‌های گنبدی شکل به کار می‌رفت (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۳-۳۳۴).

دیگر ویژگی متداول معماری کوشانی در بلخ ردیف ستون‌های آزاد یا متصل به دیوار بود. در رواق‌ها و ایوان‌ها و نیز در تالارهای بزرگ، سقف را با ستون‌هایی چوبی نگاه می‌داشتند که روی پایه‌های سنگی مربعی شکلی، به سبک ایرانی یا یونانی، قرار می‌گرفتند. ستون‌های چهارگوش را از سنگ، گل یا گچ می‌ساختند و سرستون اغلب از نوع کورینتی بود که تزییناتی از جمله با دو یا سه ردیف برگ ریواس داشت و گاه نقش‌هایی از گاو نر یا شیردال نیز بدان افزوده شده بود (همانجا).

اگرچه در دشت‌های شمالی، به سبب دسترسی به خاک، برای ساختن دیوار معمولاً خشت خام یا پخته را (اغلب با ابعاد ۳۲×۴۴) به کار می‌بردند؛ اما در مناطق کوهستانی سنگ کاربرد بیشتری داشت. در اغلب بناهای بلخ دوران کوشانی — که میراث‌دار پاره‌ای از ویژگی‌های معماری یونانی بود — سنگ حضور چشمگیری داشت و در بخش‌های اساسی و مهم سازه و همچنین در تزیینات آن به کار می‌رفت. پایه‌ستون آراسته به نقش‌های گوناگون، ته‌ستون، و سرانجام سرستون‌های دارای سبک کورینت یا نقش انسان و گریفن، همه از سنگ بود (غفوروف ۱۳۷۷: ۲۴۰-۲۴۱). شمار قابل توجهی از این سرستون‌ها با نقش‌های متنوع در کاوش‌های بلخ، ترمذ، ایرتم، دره‌حصار، بغلان و سرخ‌کتل به دست آمده است (نک: استاوینسکی

۱۹۷۳:۲۶۷).

خانه‌ها و بناهای روستایی را بسیار معمولی و از خشت و گل می‌ساختند. این خانه‌ها دوبه‌دو یا سه‌به‌سه با هم پیرامون حیاطی کوچک بنا می‌شدند (غفوروف ۱۳۷۷: ۲۴۰). در سرزمین‌های غربی ساختمان‌ها تزیینات چندانی نداشتند و دیوارهای صاف را تنها پنجره‌هایی شکاف‌مانند و بیرون‌زدگی تیرهای سقف از یکنواختی به‌در می‌آورد. اما درون خانه تزییناتی داشت و اتاق‌های اصلی را با پیکره‌ها و دیوارنگاره‌هایی می‌آراستند (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵:۳۳۳).

از نمونه‌های شهرسازی کوشانی، شهری است که بقایای آن در هشت کیلومتری شهر یاوان کنونی یافت شده است: در این شهر، که در زمینی به مساحت حدود چهل هکتار بنا شده بود، یک بلندی ارک‌مانند و — متصل به آن — تپه‌ای به بلندی هشت متر و به وسعت ۲۰۰×۳۸۰ متر وجود داشت و دیواری استوار و ستبر آن را فراگرفته بود. از کاوش‌ها بازمانده‌های خانه‌هایی نه‌چندان بزرگ — ولی گویا برخی دوطبقه — به‌دست آمده است که در دو سوی کوچه‌هایی تنگ یا بن‌بست بنا شده بودند (غفوروف ۱۳۷۷: ۲۳۵-۲۳۶ و ۲۳۷). گزارش‌های توصیفی دو شهر، یکی واقع در شیخان دهری و دیگری شهری که امروزه ویرانه‌های آن (در شانزده کیلومتری جنوب شرقی الله‌آباد) بهیئتاً خوانده می‌شود، تصویری تقریباً روشن از شهرهای کوشانی به‌دست می‌دهند (نک: لیتوینسکی ۱۹۹۴:۲۹۲-۲۹۴).

در ناحیهٔ تکسیلا هم که مرکز سیاسی و فرهنگی پنجاب غربی بود، ویرانه‌های سه شهر باقی است: تل بهیر که قدیم‌ترین شهر این ناحیه بود؛ سیرکاپ که شهری یونانی - پارسی بود؛ و سرانجام، سیرسوک که احتمالاً بقایای دژی کوشانی است. از میان این سه شهر، در سیرکاپ کاوش‌های بیشتری انجام و در نتیجهٔ آنها معلوم شده است که کوشانیان این شهر را (احتمالاً در حدود ۵۰م) از سلسلهٔ هندوپارتی گندوفارس گرفتند (رزنفیلد ۱۹۶۷:۴۹).

در سرخ‌کتل، واقع در بخش جنوبی دشت بلخ، هم نمونه‌ای مهم از آثار معماری دورهٔ کوشانی به‌دست آمده و آن مجموعهٔ سازه‌هایی است که گویا شاهان کوشانی به عنوان آرامگاه یا پرستشگاه (و به‌عقیدهٔ برخی، آتشکده) ساخته بودند. مهم‌ترین سازه

این مجموعه پرستشگاهی بر فراز تپه‌ای بلند بود که پلکانی عظیم (به بلندی ۵۵ متر) از قاعده مجموعه بدان راه می‌یافت. این پلکان و نیز بخش پایینی دیوارها از سنگ تراش خورده بود. خود پرستشگاه سقفی مسطح داشت که بر روی ستون‌هایی قرار می‌گرفت. این بنا نمونه جالبی از آمیزش سبک‌های گوناگون و فرهنگ‌های مختلف است. در حالی که ستون‌هایی به سبک کورینتی داشت، تندیس‌هایی یونانی‌مآب آن را آراسته بود و در همان حال نقش‌های گیاهی و جانوری آن از گونه‌ای بود که در مکتب گندهاره از تکامل نمونه‌های غربی پدید آمده بود و تندیس‌های انسانی آن (برای نمونه تندیس سنگی خود کانیشکا) تأثیر هنر سکایی - پارسی متهوره را نشان می‌داد و سرانجام این که پلان خود بنا نیز کاخ‌های هخامنشی ششصدسال پیش از آن را به یاد می‌آورد و همچنین، تزیینات آجری سازه هم ایرانی بود. با این همه اثری از نفوذ هنر بودایی در آن دیده نمی‌شود؛ زیرا بنا در دوره کانیشکا و اندکی پیش از درآمدن وی به کیش بودایی ساخته شده است (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۳۷؛ استاوینسکی ۱۹۷۳: ۲۵۶؛ رزنفیلد ۱۹۶۷: ۱۵۴؛ بی).

با راه‌یابی آیین بودایی از هند به بخش‌های شرقی و سپس غربی قلمرو کوشانی، و پذیرش آن از سوی کانیشکا، بناهای بودایی متعدد و گوناگونی، از جمله دیر، استوپه، و معبد ساختند که با نمونه‌های هندی این بناها تفاوت‌هایی داشتند، که از جمله آنها تزییناتی شامل دیوارنگاره‌ها و پیکره‌هایی با مضمون‌های دینی بود (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۳۹). زائران چینی که در سده‌های بعد از این نواحی دیدن کردند، گزارش داده‌اند که تنها در گندهاره دست کم هزار معبد و در نگرهاره نیز چندین مجموعه بودایی وجود داشته است (سن گوپتا ۱۹۸۴: ۱۴۶).

اگرچه برخی همچنان بر این عقیده‌اند که حضور هنرمندان یونانی در بلخ هنوز ثابت نشده است، اما بی‌شک سنت هلنی که از دوره حکومت یونانی بلخ در این منطقه پا گرفته بود، تا دوره کوشانی همچنان بقا و تداوم داشت. یکی از تأثیرهای این حضور را انبوه پیکره‌های بودا می‌توان دید که از دستاوردهای مکتب گندهاره به‌شمار می‌رود که ویژگی اصلی و بارز آن آمیختن نوآوری‌هایی با هنر بومی، برای پرداختن به مضمون‌های بودایی است (نک: ادامه).

## پرستشگاه سرخ کتل

گذشته از پیکره‌های با مضامین بودایی، هنرمندان کوشانی پیکره‌های بسیاری هم از شخصیت‌های غیردینی، به‌ویژه درباریان ساختند. پیکره‌های یافت شده در دلورزین تپه، از سده نخست میلادی به بعد، و پیکره‌های سرخ کتل، از سده دوم میلادی به بعد، نمونه‌های بارز هنر پیکرتراشی مکتب بلخ هستند که پژوهشگران معتقدند در بسیاری از آنها تأثیر مکتب متهوره دیده می‌شود.

در پرستشگاه سرخ کتل، گذشته از پنج پیکره سنگی بزرگ که همگی آسیب جدی دیده‌اند، چندین پیکره گچی شکسته از ایزدان هم یافت شده است. افزون‌بر پیکره‌های گلی بسیاری هم به‌دست آمده است که آنها را پس از پختن، رنگ‌آمیزی یا گچ‌اندود کرده‌اند. در پیکره‌سازی مکتب بلخ پاره‌ای جزئیات، برای نمونه پوشش یا آرایش مو و زیورآلات کاملاً بومی یا ایرانی است. نمونه قابل ذکر تأثیر ایرانی را در حمایل، شمشیر، و جامه پیکره کانشکا می‌توان دید. با این همه تأثیر هنر هلنی، به‌ویژه در حالت شخصیت‌ها به‌خوبی دیده می‌شود (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۴۵، ۳۵۵؛ سلپر ۱۹۵۱: ۳۰۱؛ رزنفیلد ۱۹۶۷: ۱۵۷، ۱۷۶ ب). این تأثیر که پیش از کوشانیان آغاز شده بود. به عقیده برخی، در این منطقه چنان ریشه دوانید که آثار آن تا عصر حاضر نیز رسیده است. امروزه در دهکده استلف در سی کیلومتری جنوب غربی کابل - که برخی روایت‌ها بنیاد آن را به گروهی از سفالگران یونانی نسبت می‌دهند - هنوز پیکره‌های گلین کوچکی می‌سازند که سبک یونانی آنها آشکار است (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۲۴).

گفتنی است که روند درآمیختن هنر بومی با هنرهای دیگر هم پیش از دوره کوشانیان آغاز شده بود. گواه آن آثاری است که در ویرانه‌های معبدی در طلاتپه (واقع در پنج کیلومتری شمال شبرغان) یافت شده‌اند. این معبد در دوره هخامنشیان ساخته شده بود، یونانیان آن را به کلی نابود کردند و سپس کوشانیان از آن به عنوان گورستان بهره جستند. در این محل، گذشته از آثار متعلق به دوره یونانی - بلخی، آثاری به‌دست آمد که سبک هنری آنها نشانگر ترکیبی از روند هنرهای بومی و آمیزه‌ای از هنرهای یونانی - بلخی، رومی، و پارتی است (پوگاچنکووا و دیگران

۱۹۹۵:۳۵۵؛ ساریانیدی ۱۹۸۰:۱۳۵ (ب).

در پرستشگاه‌های دلبرجین، در چهار کیلومتری شمال غرب بلخ هم آثاری از جمله پیکره‌های گلی رنگ‌شده و دیوارنگاره‌هایی متعلق به نیمه نخست سده پنجم میلادی به دست آمده که هنر بلخی متأثر از هنر ماورای جیحون را نشان می‌دهند. چند قطعه دیوارنگاره هم از ویرانه‌های قره‌سو و فیاض‌سو (در ترمذ) به دست آمده است که در آنها موضوعات مختلفی، از شخصیت‌های غیردینی، دینی، ایزدان و موجودات اساطیری هندی (نظیر شیوه، پروتی، ناندی در نیایشگاه دلبرجین) و صحنه‌های آیینی (نظیر آنچه در دلبرجین یافت شده) گرفته، تا جانوران واقعی یا خیالین، عناصر تزیینی بودایی (خوشه‌های انگور، میوه‌ها، و دیگر عناصر)، و صحنه‌های بازنمایی بودا و راهبان و بخشندگان و غیره (در قره‌سو و فیاض‌تپه) تصویر شده است (از جمله نک: پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵:۳۵۵ ب).

به ظاهر یکی از عوامل شکوفایی هنر در بلخ از دیرباز، علاقه اهالی این منطقه به تجملات بوده است که گذر کالاهای بازرگانی از این منطقه آن را تشدید می‌کرد (تالبوت رایس ۱۳۷۲:۱۳۲). اشیای فلزی و به‌ویژه ظروف فلزی نقش‌دار متعددی هم از قلمرو بلخ به دست آمده است که برخی آنها را با هنر ساسانی مرتبط دانسته‌اند. این اشیا را که دارای کندکاری و گاه تزیینات طلا بودند، در آغاز تنها هنرمندان یونانی (برای هم‌وطنان خود) می‌ساختند، ولی با افزایش تقاضا برای این آثار و اشیا هنرمندان بومی هم سبک یونانی را به کار گرفتند (همان: ۱۲۷). از نمونه‌هایی عالی هنر جواهرسازی بلخ آثاری است که در مجموعه موسوم به گنجینه جیحون به دست آمده است و آنها را کار هنرمندان یونانی و بلخی می‌دانند. با این همه برای نمونه شیردال مفرغینی که در این مجموعه وجود دارد و در نهایت ظرافت و سرزندگی ساخته شده، بیش از هر چیز یادآور آثار هخامنشی است (همان: ۱۳۰).

## آراخوزیا و نگرهاره

آراخوزیا و سیستان (سکستان دوره باستان) که بی‌گمان جزو قلمرو هخامنشیان و خراج‌گزار آنان بودند، به احتمال تا برافتادن حکومت یونانی بلخ در حدود ۱۴۴ ق م، از

شاهان یونانی فرمان می‌بردند؛ اما هرگز در درون کوشانشهر جای نداشته‌اند. کسانی هم بر این باورند که حکومت شاهان هندی - پارتی بر این نواحی، تا برآمدن ساسانیان دوام داشته است؛ با این همه باید به یاد داشت که سیستان خاستگاه گروهی از سکه‌های کوشانی متأخر بوده است (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۴۸).

اما در ناحیه جلال آباد یا نگرهاره باستانی، واقع در منتهای تنگه خیبر، چند مرکز سیاسی و فرهنگی کوشانی شناسایی شده است: مهم‌ترین این مراکز، شهر بگرام یا همان کاپیشای باستانی، در ۶۴ کیلومتری شمال شرقی کابل است، که در مقایسه با نقاط دیگر این ناحیه، بیشترین یافته‌های باستان‌شناختی از آنجا بوده است. هر چند برای مرتبط ساختن کوشانیان با کاپیشا هنوز شواهد زیادی در دست نیست، اما هسوان تسانگ، زائر چینی (سده هفتم میلادی) از آن به «شهر شاهی کانیشکا، راجه گندهاره» یاد کرده است که وی تابستان میهمانانش را در آنجا می‌پذیرفت. در کاوش‌های این ناحیه، به‌ویژه در پیتاوه (نزدیک چریکر) و شترک (چهار کیلومتری بگرام)، نقش‌های افرادی به دست آمده است که جامه هندوسکایی به تن دارند. شترک را، البته با قید احتمال، پرستشگاه بودایی خاندان شاهی دانسته‌اند. وانگهی از این ناحیه بیش از سی هزار سکه از دوره‌های یونانی - بلخی تا کوشانیان و فرمانروایان بعدی هم به دست آمده است (همان: ۴۷-۴۸).

کاوش‌های باستان‌شناختی در ویرانه‌های کنونی بگرام، آثار سه شهر از دوره‌های مختلف را نشان داده‌اند: شهر نخست، گویا از ساخته‌های اسکندر، و پایتخت واپسین فرمانروایان یونانی بلخ و نخستین شاهان کوشانی بود؛ کانیشکا و جانشینانش با ساختن کاخ‌ها و استحکامات آن را تغییر دادند و پایتخت تابستانی خود ساختند. این شهر در حمله ساسانیان به امپراتوری کوشانی ویران و چندی بعد بازسازی شد تا سرانجام حمله هفتالیان (هون‌های سفید) آن را به کلی ویران و متروک ساخت (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۵۶؛ سن گوپتا ۱۹۶۸: ۷ ب).

در محلی که اقامتگاهی کاخ‌مانند یا شاید هم بازار بوده، انبوهی از اشیای تجملی، از جمله قالب‌های گچی برای نشان‌های نقره‌ای از غرب یونانی - لاتینی، پیکرک‌های برنزی هلنی، شیشه سوریایی، اشیای لاکی چینی، عاج‌های هندی کنده‌کاری شده

برای تزیین جعبه و صندلی، به دست آمده است. این اشیاء، هر چند تاریخشان تعیین نشده، بی گمان گواه جهان وطنی و دولتمندی شاهزادگان کوشانی هستند و از روابط نزدیک هنری و فرهنگی میان این ناحیه با بلخ و گندهاره و روم خبر می دهند (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۴۷؛ پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۵۶).

ناحیه نگرهاره یکی از پربارترین منابع نقش‌های رومی - بودایی، به‌ویژه در زمینه آثار گچی به‌شمار می‌رود. از هده - در هشت کیلومتری جنوب جلال‌آباد - انبوهی نقش به دست آمده که شخصیت‌های آنها جامه کوشانی (هندوسکایی) بر تن دارند. بقایای سه مجتمع پرستشگاهی مهم، از جمله استوپه‌های هده و بیمران، و نیز گزارش‌هایی از وجود هزاران استوپه در هده و نگرهاره نفوذ و گسترش فرهنگ و هنر بودایی در این ناحیه را به خوبی نشان می‌دهند (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۴۸). بقایای تزیینات معماری، و نیز پیکره‌ها و نقاشی‌های زینت‌بخش معابد و استوپه‌ها گواه اهمیت هنری این ناحیه در دوره کوشانیان هستند. سبک هنری این آثار - که عمدتاً آمیزه‌ای از فرهنگ‌های یونانی - رومی و هندی را نشان می‌دهد - ارتباط نزدیکی با مکتب گندهاره دارد و پیکره‌های گچی آن را برخی گواه تجدید حیات هنر هندی - بلخی و کسانی هم صورت تحول یافته سبک گندهاری می‌دانند (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۵۹).

## گندهاره

از میان مکتب‌های هنری قلمرو کوشانی مکتب گندهاره بیش از بقیه بررسی و شناخته شده است. عنوان گندهاره برای مکتبی هنری - به‌ویژه در زمینه‌های پیکرتراشی و معماری - به کار می‌رود که در اوایل عصر مسیحیت در ایالتی موسوم به همین نام رواج داشت. ایالت گندهاره تقریباً شمال هند، میان تنگه خیبر و رود سند و ناحیه دره کابل در افغانستان را در برمی‌گرفت؛ با این حال آثار هنر و معماری مکتب گندهاره در شمال تا رود جیحون و در جنوب تا پنجاب یافت شده است (برای گزارشی از یافته‌های باستان‌شناسان شوروی سابق در این حوزه، نک: موریس ۱۹۸۳: ۵۵۷ ب). به بیان دیگر، آنچه به عنوان هنر گندهاره خوانده می‌شود، دستاوردهای هنری



بخش‌های بزرگی از هند شمالی، پاکستان، و افغانستان امروز، تقریباً از سده اول تا سده هفتم میلادی را در برمی‌گیرد. در روزگار باستان مسافران و بازرگانان و ماجراجویان بسیاری که راه‌های ارتباطی میان ایران، آسیای میانه و چین با غرب مدیترانه را درمی‌نوردیدند، از گندهاره دیدار کردند. از نخستین سده‌های میلادی به بعد، شماری از مسافران گزارش‌هایی درباره این منطقه نگاشتند و به یادگار نهادند که در برخی موارد، تنها دانسته‌های موجود هستند (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۴۲؛ کریشان ۱۹۶۷: ۱۰۶ ب).

در سده‌های ششم تا چهارم پیش از میلاد مسیح ایالت گندهاره تحت سلطه هخامنشیان و متأثر از فرهنگ ایرانی بود. از سال ۳۲۷ ق م که این سرزمین به دست اسکندر افتاد، فرهنگ هلنی در آنجا رواج یافت و تا سال ۵۰ ق م مرکز این فرهنگ در شمال هند بود. با پیوستن این سرزمین به قلمرو مائوری‌های هند، آشوکا (۲۷۳ تا ۲۳۲ ق م) کوشید دین بودایی را در این منطقه رواج دهد؛ اما تنها در دوره کانیشکا و تحت نفوذ او بود که مردم گندهاره در اندک‌زمانی به سرعت بوداییانی متعصب شدند. با این همه فرهنگ یونانی (و ایرانی) و نیز خود یونانیان حضوری چنان مؤثر در این سرزمین داشتند که بوداییان نیز به شمایل‌سازی برای موجودات الهی خود روی آوردند و برای ساختن پیکره‌های آنان به هنرمندان یونانی متوسل شدند. چندان نگذشت که شمار پیکره‌های بودا بر ایزدان بومی شده این سرزمین، از جمله آرتمیس - آناهیتا (که ایزدبانویی یونانی - بلخی بود) و شیوه (خدای هندو)، فزونی گرفت (رحمان ۱۹۹۰: ۴۷-۴۸؛ تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۴۲-۱۴۳).

از سده نخست پیش از میلاد بسیاری از یونانیان منطقه و حتی ظاهراً هنرمندان یونانی هم به این آیین نو گرویدند و این هنرمندان مؤمن، سبکی برای خلق پیکره‌های بودا ایجاد کردند که در اندک‌زمانی سراسر ترکستان شرقی و غربی و بخش‌هایی از آسیای میانه، و بلکه کشمیر و متهوره و آمورت را هم فراگرفت (همان: ۱۴۳-۱۴۴ و ۱۴۷-۱۴۸).

هنر گندهاره در سرتاسر دره‌های کابل، سوات (اودیانه)، تکسیلا، و کشمیر از سده یکم تا پنجم میلادی در دو مرحله جداگانه و در دو ناحیه جغرافیایی گسترش یافت.

در مرحله نخست از سده یکم تا سوم میلادی ابزار بیانی این هنر سنگ (شیست و فیلیت‌های آبی یا سبز، و گاه نوعی استاتیت یا سنگ صابون) بود که در دشت پیشاور (تخت بهی، شاه‌جی کی دهری، شهر بهلول) و دره سوات به‌وفور یافت می‌شده‌اند. در مرحله دوم، از سده سوم تا پنجم، پیکره‌ها را با گچ و آهک و رس می‌ساختند که در بیشتر نقاط این منطقه، در دشت پیشاور و تکسیلا در پاکستان، کشمیر در هند، و هده (نزدیک جلال‌آباد)، بامیان، بگرام، و کابل در افغانستان پراکنده بودند. اندک نمونه‌های بازمانده از این آثار نشان می‌دهد که آنها را جلا و صیقل هم می‌داده‌اند (کریشان ۱۹۶۷: ۱۰۵؛ سیول ۱۹۶۰: ۱۰؛ دابینز ۱۹۷۳: ۲۹۳-۲۹۴؛ رحمان ۱۹۹۰: ۵۰).

مکتب هنری گندهاره در سراسر دوره کوشانیان و حتی پس از برافتادن حکومت آنان به‌دست ساسانیان، همچنان رواج داشت، تا آن‌که سرانجام در سده ششم میلادی، یورش‌های ویرانگر هون‌های سفید یا هفتالیان بر تمام فعالیت‌های خلاقه ایالت شکوفای گندهاره نقطه پایان گذاشت. از این دوره آگاهی‌های چندانی در دست نیست، جز گزارش‌های مسافران چینی سده پنجم میلادی که سفرهای دور و درازی به سرزمین مقدس آیین بودایی داشته‌اند. این گزارش‌ها آورده‌اند که هون‌های سفید گندهاره را تاراج و دیرهای بودایی آن را نابود کردند. در این یورش بیشتر مردم گندهاره از پای درآمدند و یک سده بعد گندهاره جز ویرانه‌ای خالی از سکنه نبود. اما مکتب گندهاره در نواحی دورتر، در کشمیر و در فندقستان و افغانستان همچنان شکوفان بود و در این مراکز فعالیت‌های هنری تا سده هفتم ادامه داشت (همان: ۴۷-۴۹).

بر خلاف دیگر مکتب‌های هنری دوره کوشانیان، هنر گندهاره از همان آغاز شکل‌گیری، به‌سبب پرداختن به مضامین بودایی، همچنان که اشاره شد، از حمایت شاهان این سلسله، به‌ویژه کانیشکا (حدود ۱۲۹ تا ۱۶۰ م) برخوردار شد. گاه حتی پیدایش مکتب گندهاره را هم به این پادشاه نسبت می‌دهند. بر اساس سنت بودایی، کانیشکا پس از گرویدن به این آیین برای گسترش آن تلاش بسیار کرد. او چهارمین شورای بودایی را تشکیل داد که به پیدایی تفسیرهای موسوم به تری‌پیتکه انجامید (کریشان ۱۹۶۷: ۱۰۵).

استیلای اقوام مختلف بر ایالت گندهاره و قرارگرفتن این سرزمین بر سر راه

ارتباطی میان شرق و غرب، سبب شد فرهنگ‌ها و اندیشه‌های گوناگونی بدان راه یابند. مهم‌ترین آنها از یک سو فرهنگ‌های یونانی و رومی و ایرانی بود که از شمال به این سرزمین رسیدند (برای برخی از این تأثیرها، نک تفسیرهای پوگانکووا، به نقل از: موریس ۱۹۸۳: ۵۵۷ ب-); از سوی دیگر، مرزهای جنوبی گندهاره با هند دروازه ورود جلوه‌هایی از فرهنگ هندی و مهم‌تر از همه آیین بودایی شد و هم از این‌رو در نخستین سده‌های میلادی، در دوره کوشانیان، پیروان آیین بودایی معابد و دیرهایی برپا کردند که معماری و نیز برخی پیکره‌ها و دیگر آرایه‌های آنها تأثیر هنرهای ایرانی و غربی را به خوبی بازمی‌نمایند؛ گو این‌که در پاره‌ای موارد تأثیر فرهنگ‌های آسیای میانه و حتی خاور دور هم در آثار این مکتب دیده می‌شود. با این‌همه پیکره‌های بودا و بودیستوه‌های ساخت گندهاره بودایی - رومی باقی‌ماندند و آثار ایرانی و چینی در آنها دیده نمی‌شود. برعکس، پژوهشگران بازنمایی بودا در نقش برجسته‌ها و نگاره‌های چینی را تحت تأثیر هنر کوشانی می‌دانند و برخی ویژگی‌های هنر گندهاره را در این آثار بازشناخته‌اند (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۴۷-۱۴۸؛ کریشان ۱۹۶۷: ۱۰۵؛ بوسالی: ۷۷؛ برای تأثیر سبک رومی بر هنر گندهاره، نک: ساپرا ۱۹۵؛ و برای تأثیر هنر گندهاره بر هنر بودایی چین، نک: کنگو ۱۹۹۲: ۷۷ ب). با این‌همه برخی هم هنر گندهاره را به موازات هنرهای هلنی و رومی می‌دانند که تبار آن به هنر دوره یونانی افغانستان و پنجاب می‌رسد (کومارسوامی ۱۹۶۵: ۵۲).

دیگر دستاورد این مکتب دیوارنگاره‌هایی - به احتمال - با همین مضامین بوده که به سبب شرایط آب و هوایی گندهاره آثار چندانی از آنها به‌جا مانده است (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۴۲).

از آمیزش این فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها سبکی التقاطی پدید آمد که بسیار مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است و اغلب از آن با عنوان مکتب یونانی / رومی - بودایی و در همان حال هنری مستقل و بومی، یاد می‌کنند: مهم‌ترین ویژگی سبک هنری گندهاره آن است که اغلب بن‌مایه‌ها و اجزا خاستگاه آسیای غربی یا هلنی دارند و در کنار آن، بن‌مایه‌های میانرودان موجود در آثار ایرانی را هم می‌توان یافت. صورت‌هایی نظیر آتلانیس، یا اروس با تاج گلی بر سر، و همچنین موجودات نیمه‌انسانی چون

سنتاور و تربتن، ویژگی‌های هنر هلنی را نشان می‌دهند که هنرمندان اوراسیایی روم آنها را به دربار کوشان شناساندند. هیولاهای خیالی، اسفینکس‌ها و گریفن‌ها، هم گویا از همین راه وارد مکتب‌های هندی شدند. با این‌همه موضوع و دست‌مایه هنر کوشانی گندهاره پیش و بیش از هر چیز دیگر کیش بودایی و به‌ویژه بازنمایی بودا به شکل انسان است، و این چیزی است که پیش از آن در هنر بودایی وجود نداشته است. هم از این رو می‌گویند که هنر بودایی در گندهاره به وجود آمد (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۴۱)؛ اما چنان‌که خواهد آمد، در این زمینه مکتب متهوره پیشگام‌تر بوده است.

بر پایه آثار به‌دست آمده، برخی پژوهشگران تاریخ هنر هند — به‌ویژه پژوهشگران هندی — این نظریه را مطرح کردند که در آیین بودایی، نخست از چهره‌پردازی برای بودا اجتناب می‌شد. آنان به شواهدی از متون مقدس بودایی استناد می‌کردند که در آنها صراحتاً یا تلویحاً به این ممنوعیت اشاره شده است (هانتینگتن ۱۹۹۰: ۴۰۱، ۴۰۶). براساس این نظریه شمایل‌سازی برای بودا ریشه در باورهای غیرهندی و به‌ویژه سنت پیکره‌سازی یونانی دارد.

در نخستین سده‌های آیین بودایی، هنرهای تجسمی تنها در شمال هند و برای تزیین درهای سنگی و نیز نرده‌های استوپه‌ها کاربرد داشتند. مضمون این نقش‌ها را اغلب از شرح زندگی بوداهای پیشین (مذکور متون مقدس پالی‌زبان) و روایت‌های گسترش‌یافته از زندگی بودای تاریخی می‌گرفتند. چهار بن‌مایه اصلی، فیل سفید، درخت انجیر پرستشگاه‌ها، چرخ قانون، و تلی از خاک (به نشانه مرگ او) بودند. نمادهای فرعی دیگری چون جای پای بودا، گل لوتوس، هاله نورانی، و نردبان هم به کار می‌رفت (بارنز ۱۹۹۵: ۱۷۰؛ رحمان ۱۹۹۰: ۴۹-۵۰).

در آثار هنر هندی، متعلق به سده سوم تا سده اول پیش از میلاد بودا را بیش از هرچیز با نمادهایی چون جای پا، چتر، تخت خالی، یا اسب بدون سوار نشان داده‌اند (کریشان ۱۹۶۷: ۱۰۴)، از این رو و براساس شواهد دیگر تارن (۱۹۵۱: ۳۹۶ بی) شمایل‌سازی بودا را به هنرمندان یونانی نسبت می‌دهد که از بلخ به هند رفتند. یونانیان تصور خود از آپولون را به شرق بردند و در آنجا آن را به صورت بودای یونانی‌شکلی درآوردند که در حالت مراقبه نشسته بود. این نوع شمایل بودا را از

ویژگی‌های مکتب گندهاره می‌دانند. در واقع نخستین بار این هنرمندان گندهاره دوره کوشانی بودند که شمایل بودا را در حالت مراقبه یا اندیشیدن ساختند. محبوب‌ترین موضوع به‌کاررفته در این گونه آثار، خود سیدهارته است که در حالت نخستین مراقبه در زیر درخت جمبو نشسته است (لی ۱۹۹۳: ۳۵۲).

در نخستین شمایل‌نگاری‌ها - که با الهام از متون مقدس و مفاهیم سنتی و نمادهای آنها (اغلب برگرفته از اساطیر ودایی) و نمونه‌های اولیه پیکره‌سازی یونانی - رومی ساخته می‌شدند - بودا را با نشانه‌های جادویی نظیر چشم سوم بر پیشانی و به صورت یک برجستگی در بالای سر، و با نرمه‌های گوش آویخته و جامه رهبانی‌ای نشان می‌دادند که بی‌شک از نوعی ردای رومی گرفته شده بود. پشت سر او هاله نورانی‌ای دیده می‌شود که در تصویرپردازی‌های زردشتی رواج داشته است (کریستیسُن ۱۹۶۶: ۶۳۰).

بر مهرهایی از دوره سند نقش بودا به صورت شیوا (خدای هندو) در حالت چارزانو نشسته آمده است. این روش را بعداً پیکره‌سازان یونانی در متهوره گرفتند و این سبک با اندک تغییراتی تا دوره گوپتا باقی ماند (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۴۴-۱۴۵). همین‌جا باید یادآور شد که برخی از پژوهشگران گذر از نمادپردازی بودا به شمایل‌سازی او را نه تأثیر بیرونی یک‌باره، بلکه پاسخ به نیازی می‌دانند که از پیش‌تر خود پیروان آیین بودایی داشته‌اند و بعدها عوامل دیگر آن را تشدید کرده بود (نک: کریشان ۱۹۶۷: ۱۱۹). اما کشف شمایل بودا از دوره پیش از کوشانیان، به همراه پژوهش‌های جدید براساس شواهد باستانشناختی و ادبی و کتیبه‌ای، نظریه یاد شده (موسوم به Theory of Aniconism) را به چالش کشیده است (هانتیگتن ۱۹۹۰: ۴۰۲ ب.د.).

هنر گندهاره، همچنان که اشاره شد، پیش از هرچیز، بر خود بودا متمرکز بوده است. بودیستوها و دیگر خدایان مه‌ایانه به‌ندرت در نقش‌های گندهاره تصویر شده‌اند. تنها دو بودیستوه را با پدمه‌پانی و اولوکیتشوره همسان دانسته‌اند. در مورد اولی چندان هم قطعی نیست و بودیستوه‌های بازنمایی شده، سیدهارته یا میتریه هستند و بقیه ناشناخته‌اند. با این همه همان اندک بازنمایی‌های بودیستوها هم مربوط به اواخر دوره مکتب گندهاره است و از مرحله اولیه این مکتب تنها پیکره‌های خود بودا

به دست آمده است. و سرانجام به این نکته باید اشاره کرد که هر چند بوداهای مهیانه بی شمار بوده‌اند، هنر گندهاره به ظاهر به سنتی تعلق دارد که به هشت بودا اعتقاد داشت، از جمله شش تا که پیش از شاکیامونی بوده‌اند و میتریه که پس از او بوده است (کریشان ۱۹۶۷: ۱۰۹؛ برای بررسی باستان‌شناختی پیکره‌های بودایی مکتب گندهاره، نک: دابینز ۱۹۷۳: ۲۸۷؛ ب: و برای روایت‌های بودایی در نقش برجسته‌های گندهاره، نک: دای ۱۹۷۶: ۲۱۹؛ ب:).

یک نمونه بارز مکتب گندهاره پیکره‌های بودا به شکل شخصیتی فرانسائی و نیرومند است. این نوع پیکره که اندازه آن بزرگ‌تر از انسان معمولی است، به مرحله کاملاً توسعه یافته سبک گندهاره، یعنی در حدود قرن سوم میلادی تعلق دارد. او جامه‌ای سرتاسری با انبوه چین‌های افتاده بر تن دارد که تنشی قوی میان این چین‌ها نیرو و سرزندگی پیکره را بازمی‌نمایاند. این نوع جامه که شباهت زیادی به ردای برخی پیکره‌های رومی دارد، در پیکره‌های بودای ساخته شده در آسیای میانه و شرقی بسیار دیده شده است (نک: متهور ۱۹۹۸: ۴۲-۴۳).

کاوش‌های باستان‌شناختی در ناحیه گندهاره چندین استوپه و دیر را شناسانده‌اند. این بناهای دینی اغلب مجتمع‌هایی بوده‌اند که در آنها دو گونه ساختمان اصلی وجود داشته است: یکی خود نیایشگاه موسوم به استوپه — که سازه‌ای با معماری ویژه و متعلق به آیین بودایی است (نک: ادامه) — و دیگری مکان‌هایی برای سکونت راهبان. همه این سازه‌ها را با تزیینات معماری آراسته بودند. این تزیینات شامل پیکرپایه (پیکره ستونی)، سرستون، رف، نعل درگاه، قرنیز، طارمی، و چتر بود. افزون بر نقش‌های هندسی و نمادین، شماری از استوپه‌ها و وهاره‌ها آراسته به نگارهایی از نقوش گیاهی بوده‌اند که آن را ویژگی اصلی معماری کوشانی دانسته‌اند. گاه صحنه‌های شادخواری، نثار، و یا داستان، یا صحنه‌های عاشقانه را تصویر می‌کردند. دیگر موضوع مورد علاقه ردیف پیکره‌های افراشته یا نشسته در زیرتاقی‌ها بود. گزارش‌های به‌جامانده از آغاز سده پنجم میلادی از استوپه‌ها و دیرهای باشکوه و زیبایی خبر می‌دهند و این‌که دیواره‌های استوپه‌ها را با لایه‌هایی از سیم و زر و مواد گرانبه‌ای دیگر آراسته بودند (همان: ۳۰).

استوپه سنتی که آن را ابداع آشوکا می‌دانند، دارای سازه‌ای ساده و به شکل پشته‌ای نیم‌کروی بود؛ اما معماران گندهاره با افزودن اجزا و بخش‌هایی، آن را به صورت سازه‌ای پیچیده درآوردند. گندهاره‌ای‌ها که در پی خلق بنایی رفیع‌تر بودند، بر آن شدند تا استوپه را بلندتر و بر فراز صفه‌ای مرتفع بنا کنند. در ناحیه گندهاره نخستین بار در دوره کانیسکا استوپه‌ای را ساختند که سرآغاز جریان ساخت استوپه‌های برج‌مانند شد. استوپه پیشاور — که آن نیز دستاورد روزگار همین پادشاه است — نمونه‌ای بارز از این نوع معماری ویژه استوپه و بلندترین بنای دوره کوشانیان است. این بنا بر روی پی پنج‌پله‌ای (با حدود ۴۵ متر ارتفاع) ساخته شد بود. خود استوپه نیز از چوب کنده‌کاری‌شده و دارای سیزده طبقه (حدود ۲۲۰ متر) بود که بر بالای آن ستونی آهنی با سیزده تا ۲۵ چتر مس‌اندود پنج متری قرار داشت (متهور ۱۹۹۸: ۳۱).

### متهوره

دومین مکتب اصلی هنر بودایی در دوره کوشانیان در متهوره پا گرفت و اگر چه پیوندی با سنت‌های هلنی و رومی نداشت، با این همه سبک آن بازنمایی موجوداتی مینوی، موسوم به یکشه‌ها، یعنی خدایان مظاهر طبیعت، بود که خود این بازنمایی خدایان را اساساً سنتی یونانی دانسته‌اند. در واقع حتی پیش از هنر گندهاره بازنمایی بودا در مکتب متهوره آغاز شده بود. به گفته تارن (۱۹۵۱: ۳۹۶) در هنر هندی - یونانی گندهاره، برخلاف سنت هندی، پیکره بودا را به شکل انسان می‌ساختند، در حالی که در متهوره هم پیکره‌هایی کاملاً هندی به شکل انسان یافت شده که تأثیر هلنی در آنها اصلاً دیده نمی‌شود. بدین ترتیب، در مقام مقایسه باید گفت که هرچه هنر کوشانی مکتب گندهاره آمیزه‌ای از مضامین بودایی با فنون و آرایه‌ها و شکل‌های یونانی و رومی بود، هنر متهوره — دست کم در مراحل نخستین آن و در بازنمایی بودا — کمابیش کاملاً هندی بود.

مکتب متهوره یک دوره زمانی تقریباً هزارساله را در بر می‌گیرد که مدت‌ها پیش از شکل‌گیری امپراتوری کوشانی پدید آمده بود؛ اما در این دوره — به‌ویژه در زمان کانیسکا، هوویشکا، و واسودوه، یعنی سده‌های دوم و سوم میلادی — شکوفا شد که

آن را عصر طلایی هنر متهوره دانسته‌اند (پوگاچنکووا ۱۹۹۵: ۳۷۱). این هنر، به‌ویژه در مجموعه‌ای از پیکره‌های بزرگ و کوچک تبلور یافته که نمونه‌های پرشماری از آنها از نقاط مختلفی از قلمرو کوشانی، در خود متهوره (در ایالت اوتارپرادش) و نیز نقاطی چون سانچی، سارنات، اهی چهرته، و کئوشامبی به‌دست آمده است (متهور ۱۹۹۸: ۷۲). شهر متهوره واقع بر کرانه راست رود یمونا از حدود سده ششم پیش از میلاد یکی از شهرهای آباد شمال هند بود و حدود یک سده بعد جزو امپراتوری مگدن به‌شمار می‌آمد که در روزگار سلسله ننده شکوه و اقتدار یافت. این سلسله بعدها به دست مائوری‌ها (حدود ۳۲۱-۱۸۴ ق م) از میان رفت و ناحیه متهوره زان پس زیر فرمان آنان قرار گرفت. در آغاز سده دوم پیش از میلاد، سلسله شونگه (۱۸۵-۱۷۲ ق م) در ناحیه چنان قدرت یافت که یونانیان هم ابتدا نتوانستند بر آن دست یابند. اما مدتی بعد مناندر، فرمانروای یونانی، بخش اعظم شمال غربی هند و برخی نقاط دیگر را تصرف کرد. از پی آن سکاها و پارتی‌ها بر این ناحیه تسلط یافتند و سرانجام هم کوشانیان در سده نخست میلادی این دو گروه را از این ناحیه بیرون راندند و تا سده سوم میلادی بر آنجا حکومت کردند (لیپ ۱۹۶۰: ۱۷۰؛ همو ۱۹۸۳: ۷۱).

تقریباً از اوایل سده نخست میلادی متهوره ارتباط چشمگیری با دیگر نقاط شبه‌قاره هند داشت و میان متهوره و جهان بیرونی رفت و آمدهای بسیاری در جریان بود که زمینه انتقال آرا و عقاید و نیز پدیده‌های فرهنگی و هنری را فراهم می‌کرد. در این زمان شهر متهوره که بسیار پررونق و آباد بود، به صورت یکی از مرکز مهم هنری درآمد (متهور ۱۹۹۸: ۷۱-۷۲).

کهن‌ترین پیکره‌های به‌دست آمده از این ناحیه — که تاریخشان تعیین شده — متعلق به دوره امپراتور مشهور مائوری، یعنی آشوکا (۲۷۴-۲۳۲ ق م) هستند که در آنها تأثیر هنر ایرانی - یونانی به چشم می‌آید. در آثار روزگار جانشینان مائوری‌ها، یعنی دوره شونگه، رشد هنر هندی ناب را می‌توان دید که از جمله ویژگی‌های این آثار، بازنمایی زندگی به شکل حقیقی و واقعی آن است. سبک نقش‌های متهوره در مراحل اولیه آن، از سنت هنری هند دوره‌های مائوری و شونگه وام گرفته بود و حتی در نگاه نخست چنان می‌نماید که این مکتب دنباله هنر هندی قدیم بهروت و سانچی بوده است



(برای روابط میان هنر بهروت و گندهاره، نک: اسپانیولی ۱۹۷۰:۳۲۷ ب). نمایش تنومند و حجیم با پیکره یکشه‌ها باب شد. با این‌همه در دوره کوشانیان این ویژگی جای خود را به شکل‌های پیراسته‌تر و صیقل‌یافته‌تری داد. الگوهای صرفاً مجرد و خیالین نخستین نقش‌ها، به نفع شیوه واقع‌گرایانه‌تری کنار رفت و حالت ایستای آنها جای خود را به تندیس‌هایی داد که حالات و حرکتهای مختلفی را به نمایش می‌گذاشتند. این ویژگی‌ها از نفوذ هنر بودایی - یونانی گندهاره خبر می‌دهند (همان: ۷۲؛ پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵:۳۷۲؛ لپ ۱۹۶۰:۷۹).

متهوره مرکز بسیاری از کارگاه‌های سنگ‌تراشی و پیکرتراشی بود. سنگی که در این جا به کار می‌رفت، ماسه‌سنگ سرخ لکه‌داری با بافت ریز بود که در نقاط مختلف میان متهوره و آگرا - به‌ویژه در سیکری - معادن فراوانی از آن وجود داشت. به اعتقاد برخی از پژوهشگران، برای جلوگیری از فرسایش این سنگ، که به‌آسانی متورق می‌شد، هنرمندان متهوره تمام سطح تراشیده را با چندین لایه رنگ می‌پوشاندند یا زراندود می‌کردند. در متهوره و سنگه‌ل نقش‌هایی یافت شده که به حالت ایستاده از جلو و اغلب تمام‌برجسته ساخته شده‌اند. بنابراین فن به‌کاررفته در این نقش‌ها فن کوچک‌سازی بود (متهور ۱۹۹۸:۷۲؛ پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵:۳۷۱). پیکره‌های ساخته شده از این سنگ‌ها را که برای تزئین پرستشگاه‌ها به کار می‌رفتند، بارزترین بقایای هنر بودایی دوره کوشانیان می‌دانند (لی ۱۹۴۹:۱۸۴).

در هنر دوره مائوری - شونگه‌گرایش به نوعی فقدان حرکت، و نیز تنومندی و حالت آمرانه‌ای وجود داشت که در شخصیت یکشیه‌ها و یکشی‌ها تصور می‌شد. دستاوردهای هنری دوره کوشانیان، معمولی، هوسناک، خوشایند، جذاب و سرشار از جنب‌وجوش بودند. بر خلاف سنت پیشین، نقش‌ها را نه روی سطوح تخت، بلکه روی سنگ‌های حجیم می‌کنند. بلندای پیکره‌ها افزایش یافت و در پاره‌ای موارد کل بلندای تخته‌سنگ را کنده‌کاری می‌کردند. شخصیت‌های حجیم و درشت‌اندام جای خود را به شخصیت‌های متناسب و لاغراندام ظریف‌تر و هنری‌تر دادند و بالاپوش آنها دیگر شکل نواری پهن نداشت، بلکه از شانه افتاده و تا پا و کفل کشیده بود و طرف دیگر آن تاب می‌خورد و به صورت حلقه‌های برآمده آویخته می‌شد. دیگر ویژگی مهم

سبک کوشانی، گرد شدن چهره‌ها بود. در شماری از پیکره‌های هر دو طرف انحنای دارند. در ضمن پیکر تراشان به پشت پیکره هم به همان اندازه جلوی آن توجه نشان می‌دادند (متهور ۱۹۹۸: ۷۳؛ برای بررسی نمونه‌ای از پیکره‌های یکشی‌ها نک: لی ۱۹۴۹: ۱۸۴ ب).

در مراحل اولیه هنر کوشانی شخصیت‌های مذکر بالاپوشی بر روی شانه چپ دارند و به بخش پایینی بدن آنها توجه نسبتاً کم‌تری شده است. ران و ساق نسبتاً شق و ورق و کوتاه‌اند. در مراحل بعد، یعنی در اواسط سده دوم میلادی باوقارتر، ولی اندکی خمیده به نظر می‌رسند (متهور ۱۹۹۸: ۷۳).

در بهروت و سانچی، روایتی مفصل را در یک صحنه نقش می‌کردند. در متهوره دوره کوشانی آنها را در یک رشته تابلوهایی نشان می‌دادند که یا با نوارهای تزیین شده، جرز، یا چیزهایی از این قبیل از هم جدا می‌شدند (همان: ۷۴).

هنرمندان متهوره‌ای بیشتر به تصویر کردن انسان‌ها علاقه داشتند و آنها را با کم‌ترین پوشش نشان می‌دادند. با این همه نقش‌هایی هم جامه به تن و بسی آراسته به زیورآلات آرایه‌های بودند. دیگر ویژگی هنر متهوره ساخت تندیس‌های پادشاهان در اندازه‌های طبیعی و با ذکر نامشان در کتیبه، بود که این سنت هم نخستین بار در متهوره باب شد (همان ۱۹۹۸: ۷۴؛ پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۷۵).

در متهوره در دوره کوشانی که همزمان سه کیش برهمایی، جینی، و به‌ویژه بودایی گسترش داشتند و آثار فراوانی هم از هر سه کیش پدید آمد. در حالی که کیش برهمایی در میان مردم رواج داشت، آیین بودایی از حمایت پادشاهان کوشانی برخوردار بود و کیش جینی هم پیروانی ثروتمند داشت (همان: ۳۷۲). مکتب متهوره همچنان که اشاره شد، در تبدیل نمادها به بازنمایی مستقیم خدایان و گسترش شمایل‌پردازی آنان نقش مهمی ایفا کرد (متهور ۱۹۹۸: ۷۴).

### کیش برهمایی

کیش‌های برهمایی از دیرباز در هند پیروان بسیار داشتند. با باب‌شدن سنت شمایل‌سازی در مکتب متهوره به ویژه در دوره آغازین حکومت کوشانیان، تقاضا برای

شمایل‌ها و تندیس‌های ایزدان و ایزدبانوان این کیش‌ها افزایش یافت. چندین خدای هندو در این دوره دارای شکل شدند و هنرمندان متهوره‌ای خدایانی هندو نظیر برهما، ویشنو، شیوا و همسرش پاروتی، سرسوتی، گروده، کارتیکیه، سوریه، کوبره، لکشمی، گجه‌لکشمی، شری‌لکشمی، و ناگه را الگوی کار قرار دادند (همان: ۷۴-۸۰). از این میان ویشنو، با چهار یا هشت (و به‌ندرت با دو دست) در شکل‌های مختلف، و به همراه اشیایی چون گرز و ظرف آب، بارها تصویر شد (پوگانکووا و دیگران ۱۹۹۵: ۳۷۵). از بالارما، و نیز برادر بزرگ‌تر او، کریشنا، هم تندیس‌های پرشماری به‌دست آمده است که آنها نیز نمادهایی به همراه دارند. محبوبیت شیوا را هم از فراوانی تندیس‌هایش می‌توان دریافت که او نیز مانند دیگر خدایان هندو گاه به شکل انسان و گاه به صورت نمادین، و گاهی هم به همراه همسرش تصویر شده است. و سرانجام از کارتیکیه (پسر شیوا یا آگنی) و سوریه (خدای خورشید) باید یاد کرد که به‌ویژه اولی، در دوره کوشانیان و حتی در گندهاره هم محبوبیت بسیار داشته است. از این دو نیز آثار متعددی به دست آمده است (همان: ۱۹۹۵؛ آگراوالا ۱۹۶۸: ۱۶۳ ب).

### کیش جینی

کیش جینی هم اگر چه در اصل مخالف بت‌پرستی بود، اما پیروانش به‌مرور زمان به پرستش تیرته‌نگره‌ها (خدایان جینی) پرداختند و اندک‌اندک نمادهایی به‌وجود آمد که نماینده آموزگار دین و خود دین شدند. نخستین بار در متهوره بود که خدایان جینی در هنر مطرح شدند و به تصویر درآمدند (متهور ۱۹۹۸: ۷۴). در منطقه متهوره، گنگلی طلا کانون تجمع پیروان کیش جینی بود و دیرها و استوپه‌های فراوانی داشت که از آنها آثاری به دست آمده است (همان: ۸۱).

دو نوع پیکره جینی موجود است: یک نوع در حالت ایستاده است و دیگری چهارزانو نشسته است. شخصیت نقش‌شده اغلب دارای سر تراشیده است یا طره‌های کوچکی بر سر دارد. نرمه گوش این پیکره‌ها به‌شانه‌ها نمی‌رسد و صورت حالت ویژه‌ای را نشان نمی‌دهد، جز لبخندی که چندان هم رایج نیست. در حالت چهارزانو نماد چنگک سه‌شاخه (تری‌رتنه) و چرخ مقدس (دهر مه‌چکره) را دارد، درحالی که در کف

دست او فقط نماد چرخ دیده می‌شود. بیشتر پیکره‌ها کاملاً برهنه‌اند. پیکره‌های نشسته اغلب روی تختی با پایه‌هایی از شیر قرار گرفته‌اند که اشاره به موقعیتشان به عنوان چکره‌ورتین‌ها دارد (همانجا). این گونه تخت در نگاره‌های یهودی میانرودان از خشیارشای هخامنشی هم دیده می‌شود (نک: لویت توپل ۱۹۸۳: ۶۰). در دوره کوشانیان از این نقش‌ها بر چهار طرف قطعات سنگی کنده‌اند. در نقشی دیگر جینا در وسط، زیر چتری آفتابی و در چهار طرف آن نماد تری‌رتنه نقش شده است و وقف‌نامه‌ای از سده‌های اول و دوم میلادی هم دارد (متهور ۱۹۹۸: ۸۱). در میان نقش‌های جینی ساخته‌شده در سرتاسر هند، آثار هنرمندان متهوره در دوره کوشانیان، موقعیت یگانه‌ای دارند، چرا که راهبان جینی را برهنه و با پوششی بسیار مختصر تصویر کرده‌اند (برای اهمیت این موضوع در مطالعات جینی، نک: جینی ۱۹۹۵: ۴۷۹ ب).

### کیش بودایی

به اعتقاد برخی صاحب‌نظران، مهم‌ترین دستاورد مکتب متهوره خلق نوعی بودای کاملاً هندی بوده است (متهور ۱۹۹۸: ۸۲). پیکره‌های بودایی مکتب متهوره، هم در خود این منطقه و هم در نقاط دیگر، به‌دست آمده‌اند (پوگاچنکووا ۱۹۹۵: ۳۸۴). همچنان‌که اشاره شد، تا پیش از شکل‌گیری مکتب متهوره بودا را با نمادهایی نشان می‌دادند و شمایل‌سازی برای بودا در سرزمین‌های غربی جهان بودایی، یعنی گندهاره و متهوره آغاز شد. شواهد نشان می‌دهند که در این زمینه متهوره حتی از گندهاره هم پیشگام‌تر بوده و این سنت پیش از استیلای کوشانیان بر متهوره آغاز شده است (همان: ۳۸۴). به‌نظر می‌رسد که در متهوره میان دو مرحله نمادپردازی و شمایل‌نگاری بودا یک مرحله گذر وجود داشته که در آن بودیستوهایی خلق کرده‌اند. به بیان دیگر، خلق شمایل بودیستوهایی در متهوره و سوات را مرحله آغازین تحول در سنت شمایل‌پردازی برای بودا باید به‌شمار آورد (رهی ۱۹۹۴: ۲۲۴).

از آنجا که سنت شمایل‌سازی در منطقه با خدایان برهمایی آغاز شده بود، برای شمایل بودا هم نخست از سنت برهمایی الهام گرفتند و بودا را هم به همان بزرگی

یکشه‌ها و دیوارپاله‌ها به صورت زمینی و زمخت و تنومند تصویر می‌کردند. اما در گذر زمان این اشکال زمخت تبدیل به صورت‌هایی ظریف شد و هنرمندان لطافت بیشتری در چهره او نشان دادند (متهور ۱۹۹۸: ۷۴)، به طوری که چهره بودای کوشانی ظاهری گشاده و درخشان دارد: چشمانی کاملاً باز، گونه‌های گرد و توپر، دهان گشاد، و لبانی آراسته به لبخندی ملایم. این لبخند به احتمال قدیم‌ترین جلوه و تنها وسیله ممکن بود که با آن پیکرتراش می‌توانست خرسندی و آرامش بودا را نشان دهد. اندک‌اندک بودا به چهره‌ای آرمانی نزدیک شد و هاله نور، و نقش درخت را هم به شمایل او افزودند. جامه بودا غالباً ردایی بود که بعدها تغییراتی یافت، اما هرگز از سادگی دور نشد و او را به صورتی راهبی نشان می‌داد.

تندیس‌های غول‌پیکر بودا، که به حالت ایستاده و از جلو نمایش داده شده‌اند، نمونه‌هایی عالی از هنر هنرمندان متهوره هستند. شانه‌های پهن، دستان کشیده و دارای پیچ‌های عضلانی به حالت موسوم به آبیه‌مودره از ویژگی‌های بارز این تندیس‌ها هستند. جامه چسبان با چین‌های موزون و در همان حال، هاله بزرگ پشت سر او حالت الوهیت ویژه‌ای به او می‌بخشد.

پیکره بودا، شیست تیره، گندهاره، سده دوم میلادی، ارتفاع حدود هفتاد سانتی‌متر (کرامریش ۱۹۶۶).

هر چند کهن‌ترین اثر تاریخ‌گذاری شده از هنر کوشانی متهوره پیکره یکی از شخصیت‌های بودایی است که در سال سوم پادشاهی کانیشکا ساخته شده است (پوگاچنکووا ۱۹۹۵: ۳۷۱)، پیدایش بودای متهوره با ویژگی‌های یادشده را اغلب به اواخر دوره کوشانی، سده دوم میلادی، نسبت می‌دهند و این که نتیجه توجه ویژه هویشکا به فعالیت‌های هنری در متهوره بوده است (تارن ۱۹۵۱: ۳۹۷؛ نیز، نک: رابینز ۱۹۷۳: ۲۸۷).

هنر متهوره اگر چه ویژگی بارز دینی داشت، در آثار این مکتب برخی رویدادهای غیردینی را هم می‌توان ردیابی کرد. این موضوع سبب شده است که شماری از پژوهشگران گرایش‌های دنیوی نقش‌های تزئینی و همچنین بازنمایی صحنه‌های اجتماعی و عمومی موجود در آثار مکتب متهوره و ترکیب کردن شکل‌های مختلف

هنری و آمیختن آنها به صورت یک سبک مشخص را مهم‌ترین ویژگی مکتب هنری متهوره بدانند. دیگر نوآوری هنر متهوره نمایش زیبایی‌های زنانه بود. در هنر دوره پیشین، یعنی هنر بهروت و سانچی، زنان را یا در حال پرستش نقش می‌کردند یا موجوداتی الاهی که پرستندگانی داشتند، ولی در هنر متهوره بر زیبایی زنان و اندام‌های آنان تأکید می‌شد (پوگاچنکووا ۱۹۹۵: ۳۷۴).

ویژگی غیردینی برخی آثار مکتب متهوره این بحث را پیش می‌کشد که پیکره‌های پادشاهان کوشانی هم که در مت، واقع در نزدیکی متهوره، به دست آمده‌اند، ممکن است محصول این مکتب بوده باشند، با این همه وارداتی بودن آنها هم محتمل است. پژوهشگران با بررسی این پیکره‌ها که همگی در روزگار پادشاهی هوویشکا ساخته شده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که این آثار نه متهوره‌ای هستند و نه گندهاری، بلکه ویژگی‌های سبکی ویژه خود را دارند. پیکره نشسته ویمه‌گدفیسس جامه و چکمه‌ای چرمین دارد که خاستگاهشان آسیای میانه است. مشابه این ویژگی‌ها را در پیکره بدون سر کانیشکا هم می‌توان یافت (همان: ۳۷۲؛ لیپ ۱۹۶۰: ۱۸۰؛ نیز نک: شیوارامامورتی: ۹۷ ب).

### سرانجام سخن

طی شش دهه در سده بیستم میلادی سه گروه باستان‌شناسی اروپایی کاوش‌هایی گسترده‌ای در قلمرو پیشین کوشانیان انجام دادند تا تاریکی‌های هنر گندهاره و متهوره را روشن سازند، ولی به‌رغم دست یافتن به آثار پرشمار و ارزشمند، هنوز هم نتوانسته‌اند به‌ویژه دشواری‌های مربوط به منابع و گاه‌نگاری این موضوع را از میان بردارند (فوسمن ۱۹۹۶: ۲۴۴).

با این همه براساس آگاهی‌های موجود می‌توان گفت که هنر کوشانی، در چشم‌اندازی کلی از مکتب‌های مختلف آن، هنری پیچیده و بالنده به‌نظر می‌آید. این هنر کمابیش ترکیبی است از عناصری هلنی، رومی، ایرانی، ایرانی شمالی (سکایی و سرمتی)، و تأثیرات هندی و به‌ویژه بودایی، که همگی در درون سنت‌های بومی به هم پیوند خورده‌اند و خلاقیت هنرمندان کوشانی آن را به‌صورت مرحله‌ای نو و متفاوت

درآورده است. این هنر که در اغلب حوزه‌های جغرافیایی آن، در خدمت دین بود، تأثیرات عمیقی هم بر اندیشه‌های دینی و آیین‌ها گذاشت که مهم‌ترین آنها وارد کردن شمایل‌سازی (متأثر از سنت‌های غربی) در دین‌های هندی، و به‌ویژه آیین بودایی بوده است. با این همه به‌نظر می‌رسد این تحول نه تحمیلی بر این دین‌ها، بلکه پاسخی بوده است به نیازی که از مدت‌ها پیش تر احساس می‌شده است.

آیین بودایی که تا چند سده پس از پیدایی آن، جغرافیای نسبتاً محدودی داشت، با راه‌یابی به قلمرو کوشانیان، حمایت شاهان این سلسله را به‌دست آورد. تحول گسترده این آیین در گندهاره دوره کوشانی آغاز شد و به‌ویژه در دوره کانشکا (سده دوم میلادی) که با ایجاد مراکز مقدس، نیاز به شمایل‌هایی از بودا افزایش یافت و بازنمایی بودا به شکل انسان باب شد و این، سنتی هنری و دینی شد که در سده‌های بعدی، در تمامی سرزمین هند گسترش یافت و تا خاور دور راه پیدا کرد و بر هنر سراسر سرزمین‌های بودایی تأثیر گذاشت.

## کتابشناسی:

بلنیتسکی، آ.، ۱۳۷۱، خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و مرکز اسناد فرهنگی آسیا.

تالبوت رایس، تامارا، ۱۳۷۲، هنرهای باستانی آسیای مرکزی تا دوره اسلامی، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، انتشارات تهران.

غفوروف، باباجان، ۱۳۷۷، تاجیکان، ویراسته احرار مختاروف، دوشنبه، عرفان.

Agrawala, R.C., 1968, «Gandhāra Skanda with Flames», *East and West*, New Series, vol. 18, nos. 1-2 (March-June), pp. 168-165.

Agrawala, R.C., 1995, «Skanda-ahī in Gandharan Reliefs-A Review», *East and West*, vol. 45, nos. 1-4 (Dec), pp. 329-332.

Auboyer J. und Darbois, D., 1968, *Afghanistan und seine Kunst*, Text von Jeannine Auboyer, Fotografien von Dominique Darbois, Prague, Artia.

Barnes, G., 1995, «An Introduction to Buddhist Archaeology», *World Archaeology*, vol. 27, no. 2, Buddhist Archaeology (Oct), pp. 165-182.

Bussagli, Mario [n.d.], «The Art of Gandhara», *5000 Years of the Art of India*, ed. M. Bussagli, New York and Bombay, pp. 77-96.

Christison, M. B., 1966, «Buddhist Stele (Kranert Art Museum)», *The Burlington Magazine*, vol. 108, no. 765 (Dec), pp. 630-633.

Coomaraswamy, A. K., 1965, *History of Indian and Indonesian Art*, New York, Dover Publications.

Dobbins, W., 1968, «Two Gandhāran Reliquaries», *East and West*, New Series, vol. 18,



nos. 1-2 (March-June), pp. 151-162.

Dobbins, W., 1973, «Gandharan Art from Stratified Excavations», *East and West*, New Series, vol. 23, nos. 3-4 (Sep.-Dec), pp. 279-294.

Dye, Jo. M., 1976, «Two Fragmentary Gandhāran Narrative Reliefs in the Peshawar Museum: A Study of Gandhāran Representations of the Four Encounters», *Artibus Asiae*, vol. 38, no. 2/3, pp. 219-245.

Fussman, G., 1996, «Southern Bactria and Northern India before Islam: A Review of Archaeological Reports», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, no. 2, (Apr.-Jun.), pp. 243 -259.

Gordon, D.H., 1950, «The Early Use of Metals in India and Pakistan», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 80, no. 1/2, pp. 55-78.

Huntington, S. L., 1990, «Early Buddhist Art and the Theory of Aniconism», *Art Journal*, Vol. 49, No. 4, New Approaches to South Asian Art (Winter), pp. 401-408.

Jaini, P. S., 1995, «Jaina Monks from Mathura: Literary Evidence for Their Identification on Kuṣāṇa Sculptures», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. LVIII, part 1.

Kengo, H., 1992, «Buddhist Triad Icon in Gandhara: Its Spread Eastward and Transformation», *Significance of Silk Roads in the History of Human Civilizations*, edited by Umesao Tadao & Sugimura Toh, Osaka, National museum of Ethnology, pp. 77-96.

Kramrisch, S., 1966, «Image of Buddha from Gandhara», *Philadelphia Museum of Art Bulletin*, vol. 61, no. 289, (Spring), pp. 37-39.

Krishan, Y., 1964, «Was Gandhāra Art a Product of Mahāyāna Buddhism»? *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, no.3-4 (Oct.), pp.104-119.

Lee, J., 1993, «The Origins and Development of the Pensive Bodhisattva Images of Asia», *Artibus Asiae*, vol. 53, no. 3-4, pp. 311-357.

Lee, S. E., 1949, «A Kushan Yakshi Bracket», *Artibus Asiae*, vol. 12, no. 3, pp. 184-188.

Levit-Tawil, D., 1983, «The Enthroned King Ahasuerus at Dura in Light of the Iconography of Kingship in Iran», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 250 (Spring), pp. 57- 78.

Lippe, A., 1960 «The Sculpture of Greater India», *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, vol. 18, no. 6 (Feb), pp. 177-192.

Litvinsky, B.A., 1994, «Cities and urban life in the Kushan kingdom», *History of Civilizations of Central Asia*, vol. II: The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B.C. to A.D. 250, ed. J. Harmatta, Paris: UNESCO, pp. 291-312.

Mathur, S., 1998, *Art and Culture under the Kusanas*, Delhi.

Morris, R., 1983, «Some Observations on Recent Soviet Excavations in Soviet Central Asia and the Problem of Gandhāra Art», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 103, no. 3 (Jul.-Sep), pp. 557-567.

Pugachenkova, G.A. *et al.*, 1995, «Kushan Art», *History of Civilizations of Central Asia*, vol. II: The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B.C. to A.D. 250, ed. J. Harmatta, Paris: UNESCO, pp. 331-395.

Rahman, S., 1990, «Introduction to Gandhara», *Journal of Central Asia*, vol. XIII, no. 1 (Jul.), pp. 47-55.

Rhi, J., 1994, «From Bodhisattva to Buddha: The Beginning of Iconic Representation in Buddhist Art», *Artibus Asiae*, vol. 54, no. 3-4, pp. 207-225.

Rosenfield, J., M., 1967, *The Dynastic Arts of the Kushans*, Berkeley, University of California Press.

Sarianidi, V.I., 1980, «The Treasure of Golden Hill», *American Journal of Archaeology*, vol. 84, no. 2 (Apr.), pp. 125-131.

Sen Gupta, N., 1984, *Cultural History of Kapisa and Gandhara*, Delhi, Sundeep Prakashan.

Sewell, J., 1960, «Gandhara Sculpture», *The Art Institute of Chicago Quarterly*, vol. 54,

no. 3, (Sep.), pp. 10.

Sharma, G.R., 1968, «Kuṣāṇa Architecture with Special Reference to Kauśāmbī (India)», *Kuṣāṇa Studies*, ed. G.R. Sharma, Allahabad, University of Allahabad, pp. 1-41.

Sivaramamurti, C., [n.d.], «The Art of Gandhara», *5000 Years of the Art of India*, ed. M. Bussagli, New York and Bombay, pp. 97-104.

Soper, A. C., 1951, «The Roman Style in Gandhāra», *American Journal of Archaeology*, vol. 55, no. 4 (Oct., 1951), pp. 301-319.

Spagnoli, M. M., 1970, «Relationship between the Perspective and Compositional Structure of the Bhārut Sculptures and Gandharan Art», *East and West*, New Series, vol. 20, no. 3 (Sep. 1970), pp. 327-347.

Staviskij, B. Ja., 1973, «The Capitals of Ancient Bactria», *East and West*, New Series, vol. 23, nos. 3-4 (Sep.-Dec.), pp. 265-277.

Tarn, W.W., 1951, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tissot, F., 1999, «Jewellery in Gandhāran Art: Images and Reality», *Coins, Art, and Chronology: Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderlands*, edited by M. Alram and D. E. Klimburg-Salter, Wien.

Verardi, G. and Grossato, A., 1983, «The Kuṣāṇa Emperors as *Cakravartins* Dynastic Art and Cults in India and Central Asia: History of Theory, Clarifications and Refutations», *East and West*, New Series, vol. 33, nos. 1-4 (Dec.), pp. 225-294.

# موسیقی در ایران باستان

تقی بینش

با آن که بر مبنای بخش‌بندی تاریخی، می‌توان موسیقی ایران را شامل دو دوران اصلی از آغاز تا اسلام و دوران اسلامی دانست و حتی برای هر یک از آن دو، به نوبه خود دوره‌های فرعی در نظر گرفت (فارمر، بی‌تا: ۲۸۷۳، ۲۷۸۹)<sup>۱</sup> ولی مدارک و اسناد موجود به اندازه‌ای نیست که بتواند سیمای راستین این هنر والای ایرانی را بنمایاند. مدارک و اسناد مربوط به دوران پیش از اسلام در درجه نخست شامل آثار و یافته‌های باستان‌شناختی چون نقش‌برجسته‌ها، تندیس‌ها، مهرها و ظرف‌هایی می‌شود که قدمت آنها به هزاره چهارم یا اوایل هزاره سوم پیش از میلاد می‌رسد. نقش‌ها و تصاویری از سازهای باستانی یا صحنه‌هایی از هم‌نوازی و رقص، وجود و استمرار

---

۱. مؤلف از ترجمه عربی کتاب تاریخ موسیقی عرب اثر فارمر که بدون تاریخ در بیروت چاپ شده، استفاده کرده است. با این حال در کتابشناسی هم نسخه بدون تاریخ عربی فارمر (موجود در کتابشناسی فارسی) و هم نسخه اصلی فارمر (۱۹۹۵) آمده است.

موسیقی را در دوران پیش از تاریخ تأیید می‌کند. در گات‌ها و متن‌های فارسی میانه و مانوی به مناسبت‌های مختلف از سازهای گوناگون و خنیاگری یاد شده و در متن‌های کهن دری، یعنی آثار منظوم و منثور دوران اسلامی، نیز اشارات زودگذری به موسیقی و موسیقی‌دانان دوران پیش از اسلام ایران، شده است که به نوبه خود می‌تواند در خور توجه و ثمرآفرین باشد. در عین حال، این مدارک و اسناد گذشته از محدود و مسدود بودن، تاب انتقاد علمی را ندارد؛ زیرا برای نمونه، تطبیق سازهایی که تصویرشان در آثار و اشیای باستانی دیده می‌شود با مصداق خارجی آنها به آسانی میسر نیست؛ به‌ویژه که بسیاری از سازها حتی در زمان معینی در نقاط مختلف کشور بر حسب اختلاف لهجه و زبان به نام‌های گوناگونی خوانده می‌شده و یا بر اثر گذشت زمان تغییر شکل داده است. همچنین، از آنجایی که متن‌های فارسی میانه در سده‌های نخستین هجری بازسازی یا بازنویسی شده‌اند (بهار ۱۳۴۹: ۴۲)، در معرض تحریف و تصحیف که از ویژگی‌های گذشت زمان و استنتاج یا نقل به‌شمار می‌رود، قرار گرفته‌اند. چنان‌که نام آهنگ‌های باستانی ایران و الحان باربدی یا اسامی موسیقی‌دانان قدیم در مآخذ مختلف، یکسان دیده نمی‌شود، و شمار رامشگرانی که در دوران شهریاری بهرام گور (۴۲-۴۳ ق م) از هند به ایران فرستاده شده بوده‌اند به اختلاف روایت یک‌هزار (منهاج سراج، طبقات: ۱۶۲) و دوهزار (مستوفی، تاریخ: ۱۱۲)، چهارهزار (ثعالبی، غرر: ۵۶۷)، ده‌هزار (فردوسی، شاهنامه: ۴۵۱) و حتی دوازده‌هزار (میرخواند، روضه: ۷۶۳) ذکر شده است.

## از آغاز تا اسلام

چنین به نظر می‌رسد که ساکنان ایران زمین با بهره‌گیری از فرهنگ باستانی، عوامل اقلیمی و آمیزش با اقوام بومی می‌توانسته‌اند موسیقی را به شکل فراگیری وسیله تسکین دردها، شادکامی، بیان احساس و کارآرایی در مراسم مذهبی و جشن‌های ملی قرار دهند. اثر مَه‌ری — که در کاوش‌های باستان‌شناختی از چغامیش به‌دست آمده و به نیمه دوم هزاره چهارم پیش از میلاد تعلق دارد — سه نوازنده را نشان می‌دهد که همزمان به نواختن چنگ، طبل و بوق اشتغال دارند و در کنار آنان

آوازه‌خوانی دیده می‌شود که به رسم خوانندگان دست راستش را زیر گوشش گذاشته است. (کانتور و دلوگاز ۱۳۴۸: ۲۳-۲۵).

این مَهر می‌تواند کهن‌ترین نمونه هم‌نوازی در جهان به‌شمار رود. کتیبه‌های سومری و اکدی تأیید می‌کنند که به روزگار حکومت پوزور اینشوشینک فرمانروای شوش (سده ۲۷ ق م) هر بامداد و شامگاه گروهی از خنیاگران ایلامی در برابر درهای پرستشگاه اینشوشینک نغمه‌سرایی می‌کرده‌اند (فارمر، بی تا: ۲۷۸۴، حاشیه ۶).

یکی از جالب‌توجه‌ترین نمونه‌های بازمانده باستانی، نوعی ساز بادی سفالی متعلق به میانه هزاره دوم پیش از میلاد است که در کاوش‌های هفت‌تپه به‌دست آمده و ظاهراً با لوله‌ای از قلم استخوان که درون آن می‌پیوسته، نواخته می‌شده است و در حقیقت عنوان کهن‌ترین ساز بادی تک صدایی جهان را دارد (فروغ ۱۳۵۴: ۶).

سه تندیس کوچک گلینی که از ویرانه‌های شوش به‌دست آمده است و احتمال دارد متعلق به ۱۵۰۰ ق م باشد، نوازندگانی را نشان می‌دهد که سازی شبیه بربط و تنبور می‌نوازند و این از لحاظ شیوه نوازندگی نیز دارای اهمیت است (همان: ۷-۸)؛ همچنین تندیس تنبورنوازی که از آرامگاه اینشوشینک (نینورته) به‌دست آمده، می‌تواند در نوع خود شایان توجه باشد (اکرم ۱۹۶۷: ۱/۲۱۸، ۷/۷۴). نقش برجسته کول‌فره<sup>۱</sup> واقع در ایزه از سده هشتم پیش از میلاد نیز که یادگاری از دوران فرمانروایی حاکمان محلی است و نوازندگانی را در حال نواختن ون (نوعی چنگ) و دایره نشان می‌دهد (آمیة ۱۹۶۶: ۵۵۸).

جام برنزی ارجان که به دوره ایلام نو (۵۲۰-۱۰۰۰ ق م) نسبت داده شده (والا ۱۳۶۴: ۱۸۸؛ علیزاده ۱۳۶۵: ۲۷۳؛ صراف ۱۳۶۹: ۵۸؛ مجیدزاده ۱۳۶۹: ۱۹، ۲۰، ۲۴) از مدارک مهمی است که بر روی آن هماهنگی موسیقی و رقص و حرکات نمایشی نشان داده شده است. بر نقش نوار چهارم این جام نوازندگان چنگ‌های گوناگون، تنبور، دایره، نای، سنج و جز آن، رقصندگان و بازیگران را

همراهی می‌کنند.

## موسیقی و مذهب

هر چند تاریخ دقیق تدوین *اوستا* مشخص نیست، بدون تردید یکی از کهن‌ترین و اصیل‌ترین نمونه‌های تبلور فرهنگ ایران باستان به‌شمار می‌رود. گات‌ها یا گائا با مفهوم لغوی «سرود مذهبی» یا «سرود خوانی» و یشت به معنی «نیایش موسیقایی» با آهنگ خوانده می‌شده است (فارمر، بی‌تا: ۲۷۸۵؛ درپیر ۱۳۴۳: ۵-۶) بندهای گات‌ها از سه تا پنج پاره هجایی هم‌وزن با کشش یکسان تشکیل می‌یافته و نزدیک به میانه هر مصراع وقفه یا سکوتی داشتند، در نتیجه آنها را با آهنگ مشابهی می‌خوانده‌اند. (همان: ۱۱). این سرودهای مذهبی آهنگین که در حقیقت نوعی ترتیل یا خوانندگی با تانی و تجوید به‌شمار می‌رود، بنا بر پیشینه دیرینه‌ای که داشته است، هنوز در میان زردشتیان ایران و پارسیان هند رواج دارد (همان: ۹/۱). از سوی دیگر، چنان‌که پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد سرودهای مذهبی مه‌ری نخست از ایران به امپراتوری روم رفته و تا بریتانیا رواج یافته است (همان: ۵)؛ بدین جهت میان ترتیل کلیسای قدیم مسیحی و ترتیل زردشتی شباهت زیادی وجود دارد (همان: ۱۶/۲). این گونه ترتیل پیش از سال ۶۷ ق‌م و رواج آیین مهر در قلمرو رومیان، از ایران به اطراف مدیترانه باید رفته باشد (همانجا). لذا بسیاری از ویژگی‌های ترتیل زردشتی مانند خوانندگی گروهی در ترتیل مسیحی کارآرایی دارد و حتی برخی از انواع آن مانند شیوه هیپولیدیان همانند ترتیل زردشتی در میانه بزرگ اجرا می‌شود و به شاهد<sup>۱</sup> یا فائق پایان می‌گیرد و نواخوانی مکرری دارد که در گروه‌های پیایی پدیدار می‌شود (همان: ۷/۲-۱۳).

قرینه دیگر آوازهای گریگوری کلیسا است که از لحاظ دوبخشی بودن پرسش و پاسخ، شباهت کاملی به «دم گرفتن» دسته‌های سینه‌زنی ایران دارد (برکشلی ۱۳۲۶: ۲۳ ح) و این همبستگی یا همانندی را تأیید می‌کند.

1. tonic

## موسیقی و رقص

دیگر از شواهدی که کاربرد موسیقی را در دوران باستانی ایران نشان می‌دهد، آثار و نقش‌های مربوط به رقص و نمایانگر رقص همراه با موسیقی است. ملازمه رقص با موسیقی آن‌چنان که آثار باستانی حکایت دارد، چنین ایجاب می‌کرده است که رقص هم مانند موسیقی و همراه با آن به عنوان یکی از واکنش‌های روانی و مبین هیجان یا شادمانی به‌ویژه در مراسم مذهبی ظاهر شود. از جمله مدارک و آثاری که این مطلب را ثابت می‌کند قطعه سفالی است از اواخر هزاره پنجم یا اوایل هزاره چهارم پیش از میلاد که در کاوش‌های تپه سیلک کاشان به‌دست آمده است و چهار بانو را که با گرفتن دست‌های یکدیگر به رقص مذهبی اشتغال دارند، نشان می‌دهد (ذکا ۱۳۴۲: ۴۵). دیگر ظرف سفالین تل جری نزدیک تخت جمشید فارس و یادگاری از همان روزگار است و در دوران آن نقش گروهی از مردان برهنه دیده می‌شوند که با نظم و خضوع کامل پیرامون توده‌ای آتش افروخته سرگرم پایکوبی هستند (همان: ۴۸-۴۹).

همانند این‌ها، و شاید جالب توجه‌تر، سفالی است که در حدود چشمه‌علی به‌دست آمده و نقشی از بانوانی در حال رقص «دستبند» دارد (همان: ۵۱) و دور نیست اشاره‌ای که ابن زیله (الکافی: ۷۳) به «الزفن» و «الدستبند» کرده است، یادگاری از آن رقص دیرینه باشد که همچنان که هنوز در بعضی از نقاط ایران و به‌ویژه خراسان و آذربایجان باقی مانده است.

## دوران هخامنشی

موسیقی در دوران هخامنشی همچنان استمرار داشته و رونق‌آفرین دربار و مراسم مذهبی و کارآرای لشکرکشی‌ها بوده است. تاریخ‌دانان و جغرافی‌نویسان یونانی به سرودخوانی مَغ‌ها در نیایش و مراسم مذهبی و رقص غیرمذهبی همراه با موسیقی اشاره کرده‌اند (هرودت، کتاب اول، ۲۱۶-۲۱۷؛ ذکا ۱۳۴۳: ۹) و نوعی کرنایی بلند از آثار دوران هخامنشی در آرامگاه اردشیر سوم در تخت جمشید به‌دست آمده است (فروغ ۱۳۵۴: ۹). در دوران زودگذر اسکندر و جانشینان او، چنین پیداست که



موسیقی ایرانی، به‌رغم نفوذ بیگانه توانسته است استقلال و منش خود را نگاه دارد؛ چنان‌که در گلدانی از آثار سدهٔ چهارم پیش از میلاد نقش دو جنگجوی ایرانی و یونانی را در حال نواختن بوق و کرنا می‌توان مشاهده کرد (فارمر، بی‌تا: ۲۷۸۵).

## دوران اشکانی

با آن‌که از دوران اشکانی، آثار زیادی به‌دست نیامده است، نمونه‌های بازیافته استمرار موسیقی را نشان می‌دهد: از جمله می‌توان از جام شاخوار عاج به‌دست آمده در کاوش‌های نسا، که دو نوازندهٔ چنگ و دو نای را بر آن کنده‌اند، تندیس گلین با نوعی چنگ نواز (کالج ۱۳۵۵: ۱۳۱، نیز ۲۰ شکل d، ۱۹۹) و تندیس‌های سفالین نوازندگان بربط و تنبور (امام شوشتری ۱۳۴۸: ۹۹، ۱۰۳) یاد کرد. افزون‌بر این اشکانیان چنان‌که پلوتارخ (۱۳۱۵: ۲/۲۱۴) متذکر شده است، در جنگ‌ها برای ایجاد وحشت در سپاه دشمن از کوس استفاده می‌کرده‌اند.

## دوران ساسانی

دوران ساسانی را به استناد مدارک موجود می‌توان دوران طلایی یا شکوفایی موسیقی ایران باستان نامید. یکی از عوامل بسیار مؤثر در این کار علاقهٔ شهریاران ساسانی به موسیقی بود؛ زیرا بعضی از آنان آن‌چنان به این هنر دلبستگی داشتند که خود تا حدی موسیقیدان بودند. برای نمونه اردشیر اول (۲۲۴-۲۴۱م) بنیان‌گذار سلسلهٔ ساسانی، «به ستورگانه نشسته و تنبور می‌زد و سرود و دیگر خرمی می‌کرد (کارنامه اردشیر بابکان: ۲۳). یا بهرام پنجم معروف به بهرام گور (۴۲۰-۴۳۰م) یازدهمین شهریار ساسانی، هنگامی که به دستور پدرش یزدگرد در حیره به‌سر می‌برد، از باب علاقه‌ای که به موسیقی داشت آزادهٔ چنگی را با خود به شکارگاه می‌برد تا برایش چنگ بنوازد و این داستان آن‌چنان در یادها مانده بود که قرن‌ها پس از آن، سخنورانی چون فردوسی (شاهنامه: ۲۷۳/۷) از آن سخن گفته یا نگارگران هنرمند ایرانی در شاهکارهای هنری خود همین شهریار وقتی به پادشاهی رسید از شنگل (همانجا) یا شنگل (فردوسی شاهنامه: ۴۵۱/۷) فرمانروای هند خواست تا گروهی

خواننده و نوازنده را به ایران بفرستد و این خنیاگران بعدها نام لوری، زوت یا جاتی مشهور شدند (فارمر، بی تا: ۲۷۸۶).

به طور کلی موسیقی دانان در دوره ساسانی پایگاه والایی داشته و از امتیازاتی برخوردار بوده‌اند. اردشیر اول در آغاز دوران شهریاری خود، موسیقی دانان را در طبقه ویژه‌ای قرار داد و برای آنان مزایایی در نظر گرفت (جاحظ، التاج: ۲۵؛ کریستن سن ۱۳۱۴: ۴۵). خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹) بیست و دومین شهریاری ساسانی نیز موسیقی دانان را مورد توجه قرار داد (همانجا) و خسرو پرویز (۶۲۸-۶۲۹ م) بیست و چهارمین شهریار ساسانی که موسیقی دانان بسیاری مایه شکوه دربار او بودند، در جشن مجللی که به مناسبت افتتاح سد اروندرود ترتیب داده بود، موسیقی دانان را در ردیف شهرها (ساتراپها) شرکت داد (همانجا؛ فارمر، بی تا: ۲۷۸۷).

در آثار گوناگون و متعددی که از دوران ساسانی به دست آمده، جلوه موسیقی به خوبی محسوس و مشهود است. از جمله می توان از تنگ سیمینی یاد کرد که بر آن صورت بانوانی در حال نوازندگی و دست افشانی نقش بسته است؛ و نیز جام سیمینی منقش به نگاره نوازنده نوعی ساز بادی (احتمالاً سُرنا)، و موزاییکی از بیشاپور فارس با نقش بانویی چنگ نواز (گیرشمن ۱۳۵۰: ۱۴۳) شایان ذکر است.

در میان این گونه آثار، دو صحنه شکارگاه تاق بستان کرمانشاه، که شهریار ساسانی را در حال شکار گراز و گوزن نشان می دهد، دارای امتیاز ویژه‌ای است؛ زیرا در آن دو صحنه نوازندگان بسیاری با سازهای گوناگون دیده می شوند که در صحنه نخست، درون قایق و در دومی بر روی سکویی مشرف به شکارگاه (ظاهراً برای مصون ماندن از گزند جانوران وحشی) قرار دارند (فارمر ۱۹۶۶: ۱۴-۱۷) این دو صحنه از دیدگاه سازشناسی، به ویژه از لحاظ اثبات هم نوازی، درخور توجه است.

همبستگی موسیقی و رقص که پیش از این به وجود آن در دوران پیش از تاریخ اشاره شد، همچنان در دوران تاریخی ادامه داشت. از جمله می بایست در دوران ماد و هخامنشی و اشکانی ادامه یافته باشد (ذکا ۱۳۴۳: ۱، ۹/۲ ب) و به ویژه در آیین مهری یا عشای ربانی مهری با ترتیبی خاص و گاه با زدن نقاب به چهره اجرا می شد (همان: ۳۱/۲، ۳۴/۳) و همراه با این مراسم نان، میوه، نوشابه و گاه ماهی مصرف می کرده‌اند

(همان: ۹/۲، ۲۸/۳، ۳۳-۳۴). در دوران ساسانی نیز رقص‌های گوناگونی زیر عنوان کلی «بازی» وجود داشته است مانند: رسن‌بازی (طناب‌بازی)، داربازی (رقص با شاخه گل یا گیاه)، ازروای‌بازی (شبهه بالانس) و معلق که مینیاتورهای دوران اسلامی کارایی آن را تا این اواخر تأیید می‌کند (ملکی ۱۳۴۳: ۲۱، ۲۲/۲، ۸۸-۸۷/۳؛ خالقی ۱۳۷۶: ۲۸/۱) که چون نام این گونه بازی‌ها یا رقص‌ها همراه و در ردیف سرایش یا خنیاگری آمده (نک: ملکی ۱۳۴۳: ۹۰/۳) معلوم می‌شود آمیخته با موسیقی بوده است و باقی ماندن واژه بازیگر به معنی رقص به صورت بازیگر در زبان خراسان (گویش مشهدی) می‌تواند مؤید این نکته باشد.

علاقه شدید خسرو پرویز به زیبایی و تجمل را باید یکی از مؤثرترین عوامل گسترش موسیقی و پرورش موسیقی‌دانان هنرمند در آن روزگار دانست. در متون نظم و نثر دوران اسلام ایران از هنرمندانی چون: بامشاد (نک: برهان) رامین یا رامتین و رامین (همان) سرکش یا سرگش و سرگس، سرکب که بعضی آنها را یکی دانسته‌اند (همان) و به قولی سرجیوس (همان، ذیل «یرکس»، حاشیه؛ معین، نک: ذیل «سرکش»). نکیسا یا نکیسا (برهان) به صورت‌های مختلف و آمیخته با افسانه یاد شده است که در میان آنها باربد در درجه اول از اشتهار قرار دارد. ساختن آهنگ‌هایی به عدد روزهای هفته و ماه و سال را با اسامی ویژه‌ای به او نسبت داده‌اند (همایی ۱۳۳۶: ۲/۱، ۱۷۴-۱۷۱/۱؛ اقبال ۱۳۵۰: ۲۸-۳۲) که برخی از آن نام‌ها در ردیف‌های سازی و آوازی موسیقی ایران باقی مانده است. برای نمونه گوشه‌ای به نام خسروانی در دستگاه ماهور، راست پنجگاه (یا: راست و پنجگاه) و شور (آواز بیات ترک) یا تخت تاقدیس در دستگاه سه‌گاه، شور و نوا؛ و نوروزها (خارا، صبا، عرب) و در دستگاه همایون و راست پنجگاه با آهنگ‌های باربدی تشابه اسمی دارد (فرصت شیرازی ۱۳۳۲: ۳۴-۳۷، برکشلی ۱۳۲۶: ۲۶، ۲۷).

## سازها

به استناد مآخذی مانند متن‌های پارتی، مانوی و فارسی میانه، می‌توان فهرستی از نام سازهای باستانی ایران ترتیب داد و حتی برای تطبیق آن نام‌ها با مصداق خارجی

آنها و تشخیص ساختار یا شکل سازها از نقوش و آثار بازمانده و بازیافته باستان‌شناختی استفاده کرد. بدیهی است که تأثیر گذشت زمان و تطور تاریخی را نباید نادید گرفت؛ زیرا بسیار بعید به نظر می‌رسد که برای نمونه، سازی به نام «ستا» که نظامی در خسرو و شیرین (ص ۳۶۶) به صورت «ستای باربدی» یاد کرده است همان سه تار کنونی باشد؛ بلکه بیشتر احتمال می‌رود نظامی از تا یا تای، مفهوم لغوی آن یعنی رشته، تار (سیم وتر) را اراده کرده باشد (برهان؛ نیز معین ۱۳۵۳-۱۳۵۸)؛ همچنان که عبدالقادر مراغی (۱۳۵۶: ۱۲۹، ۱۲۶) شش تاء یا شش تای را سازی با شش وتر و یکتای را با وتر واحد معرفی کرده است.

### نام سازها (پارتی و مانوی)

پندورگ<sup>۱</sup> که بویس معادل عود دانسته است؛ تبل، تبیل<sup>۲</sup> تبیره یا طبل؛ سنگ<sup>۳</sup> یا چنگ؛ شیفور<sup>۴</sup> یا شیپور؛ نای<sup>۵</sup> یا نی (بویس ۱۹۷۷: ۶۰، ۷۱، ۸۵، ۸۶)؛ بربت یا بربط<sup>۶</sup>، (ملکی ۱۳۴۳: ۲۰/۲) که خوارزمی (مفاتیح: ۲۳۸) آن را عود می‌داند؛ تمبور یا تنبور<sup>۷</sup>؛ (ملکی ۱۳۴۳: ۲۰/۲)؛ تنبور مَس<sup>۸</sup> شاید به معنای تنبور بزرگ (همان: ۸۸/۳)؛ چنگ<sup>۹</sup> که در صحنه شکارگاه تاق بستان در ردیف بالا مشاهده می‌شود (همان، ۱۵/۲)؛ خورژاک<sup>۱۰</sup> (همانجا) را ظاهراً در ردیف پایین شکارگاه می‌توان ملاحظه کرد (همان: ۱۷/۲)؛ دمبلگ / دنبگ<sup>۱۱</sup> یا دمبرگ (همان: ۲۱/۲) و شاید نوعی تنبک؛ کرمیل<sup>۱۲</sup> (همان: ۸۸/۳) یا کرمیر (کریستن‌سن، ۱۳۱۴: ۱۶۲)؛ کنار<sup>۱۳</sup> (ملکی ۱۳۴۳: ۱۷/۲ و ۱۹) یا کنار<sup>۱۴</sup> که گویا نوعی چنگ بوده که از درخت کنار (سدر) ساخته می‌شده است (همانجا)؛ مشتگ<sup>۱۵</sup> (همان: ۱۷/۲، ۲۰) یا به قولی ارغنون دهنی شباهت به مشت بسته انسان و شاید بیشه مشته (خوارزمی، مفاتیح...: ۲۳۷) که در شکارگاه تاق بستان در دست نوازنده‌ای که ایستاده است دیده می‌شود؛ نای نی (ملکی ۱۳۴۳: ۲۰/۲)؛

1. pandūrag      2. tabil      3. sang      4. šīfōr      5. nāy      6. barbat      7. tambūr  
8. tambūr-i-mas      9. čang      10. xurāzhak      11. dambalg      12. karmil      13. kinnār  
14. kannār      15. muštatak, muštag

ون<sup>۱</sup> (فارمر ۱۹۳۹: ۲۰۵-۲۰۶) نوعی چنگ و شاید همانند آن چه در ردیف بالای شکارگاه تاق بستان می‌توان مشاهده کرد (ملکی: ۱۳۴۳، ۱۵/۲، ۱۹)؛ ون کنار<sup>۲</sup> ظاهراً نوعی چنگ که در دست نوازندگان درون قایق و در ردیف پایین صحنه شکارگاه تاق بستان نشان داده شده است (همان: ۱۶/۲-۱۷، ۱۹).

اعشی (میمون بن قمیس) معروف به صنّاجة العرب (د: ۸ق/۶۲۹م) در اشعار خود نام بعضی از سازهای دوره ساسانی را که در زمان او وجود داشته، بدین قرار آورده است: بربط، صبح (چنگ)، عود، مشتق (مشته یا مشتگ)، نای و ون (اعشی، دیوان: ۱۵۷، ۱۸۵، همایی ۱۳۳۶: ۱۷۷/۱).

### اصطلاحات موسیقایی

در رساله خسرو کوتان بارها واژه «سرایی» به صورت ترکیب اضافی دیده می‌شود (چنگ‌سرایی، ون‌سرایی و ...) (ملکی ۱۳۴۳: ۱۹/۲-۲۱) که با توجه به پیشینه لغوی سراییدن به معنی نغمه‌پردازی یا سرودن و آواز خواندن (معین، برهان) می‌تواند گویای همبستگی خوانندگی همراه با ساز و یا به عبارت دیگر پیوند موسیقی با شعر باشد. همان رساله چنگ‌سرایی را که دارای «بانگ تیز و آواز خوش باشد» برتر می‌داند (ملکی ۱۳۴۳: ۹۱/۳) از این رو از دیر باز اغلب خوانندگان ترجیح می‌داده‌اند که خود نوازنده هم باشند چنان که نظامی عروضی (چهارمقاله: ۵۲) خواندن قصیده معروف «بوی موی جولیان» رودکی را با چنگ، انگیزه فسخ عزیمت امیر سامانی و حرکت از هرات به بخارا می‌داند. یا عبدالقادر مراغی مانند بسیاری از هنرمندان قدیم، هنر نوازندگی (عود) و خوانندگی را توأمان داشته است (نک: یزدی، ظفرنامه: ۲۹۳a)، آن سان که واژه خنیاگری در همان رساله به معنی خوانندگی و نوازندگی (برهان) این همبستگی دیرینه را در تاریخ موسیقی ایران تأیید می‌کند؛ زیرا اساساً داشتن آزادی عمل و پیش نیاز گرفتن مایه یا تغییر مایه در خوانندگی ایجاب می‌کرده است که خواننده خود نوازنده هم باشد تا بتواند در شکوفایی استعداد توفیق بیشتری حاصل کند.

1. win      2. win kennār (lown chested harp)

اما واژه بازی در ترکیباتی نظیر: اندروای بازی (ملکی ۱۳۴۳: ۸۷/۳)، رسن بازی (همان: ۲۱/۲) و جز آن چنان که اشاره شد مفهوم رقص همراه با موسیقی را می‌رساند نه آن چنان که آنوالا اظهار نظر کرده است فقط نوازندگی (همان: ۲۰/۲، ۲۲). در متن‌های پارسی و مانوی (فارسی میانه) نیز پاره‌ای از اصطلاحات موسیقایی دیده می‌شود که می‌تواند در حد خود شایان توجه و درخور بحث باشد:

پدخوناد	padxunād (پارسی، اسم مفعول نواخته) (بویس ۱۹۷۷: ۶۹).
زخس	zaxs (پارسی، صوت (اعم از صدا و موسیقایی) (همان: ۱۰۵).
زگر	zagr (فارسی میانه: آهنگ <sup>۱</sup> ، لحن <sup>۲</sup> (همان: ۱۰۴).
زگرواگ	zagrwāg (فارسی میانه: آهنگین <sup>۳</sup> (همانجا)
سرد	srōd (پارسی و فارسی میانه: آواز، سرود مذهبی <sup>۴</sup> (همان: ۸۲).

### نظام علمی

از نظام علمی موسیقی باستانی ایران اطلاع بسنده‌ای در دست نیست تنها فارمر اظهار نظر می‌کند که فارابی (د: ۳۳۹ق/۹۵۰م) در کتاب *الموسیقی الکبیر* (ص ۶۳۰) ضمن معرفی و شرح پرده‌بندی سازی به نام الطنبور البغدادی یا المیزانی (نیز خوارزمی، *مفاتیح*...: ۲۳۷) که در روزگار او متداول بوده یکی از گام‌های دوران پیش از اسلام ایران را نشان داده است. این گام که از تقسیم وتر (زه، تار، سیم) به ۴۰ بخش یکسان بنیان می‌گرفته دارای پرده‌هایی بر حسب سنت<sup>۵</sup> [یکای جهانی موسیقی<sup>۶</sup> مبتنی بر تشکیل اکتاو از ۱۲۰۰ سنت] به شرح زیر بوده است:

پرده	۱	۲	۴	۶	۸	۱۰
سنت	۰	۸۹	۱۸۲	۲۸۱	۳۸۶	۴۹۸

در پی آمد این نظر چنین احتمال داده شده است که گام قدیم عود یا فیثاغورسی<sup>۷</sup> از همان طنبور بغدادی اقتباس شده باشد؛ زیرا گامی بوده است یک‌هنگامی<sup>۸</sup> با

1. melody    2. tune    3. melodious    4. hymn    5. cent    6. Savart    7. Pythagorean  
lut seal    8. One Octave

کوک<sup>۱</sup> C- D- Ga (دو- ر- سل بزرگ) (فارمر، بی تا: ۱۳۰) و پرده‌هایی بر حسب سنت بدین قرار:

۲۰۴ ۴۰۸ ۴۹۸ ۷۰۲ ۹۰۶ ۱۱۱۰ ۱۲۰۰

هر چند به صرف شباهت صوری یا تشابه اسمی یا نادیده گرفتن گذشت زمان نمی‌توان آهنگ‌هایی را که با همان نام‌های باستانی در ردیف‌های سازی و آوازی کنونی موسیقی ایران وجود دارد و به برخی از آنها پیش از این اشاره شد. کاملاً همان آهنگ‌های باستانی دانست ولی چون آموزش موسیقی به صورت گوش‌ی و با کمک حافظه صورت می‌گرفته و در حقیقت از نسلی به نسل دیگر یا از استاد به هنرآموز منتقل می‌شده است. این شباهت دست‌کم نمودار یادگار یا نشانی از گذشته‌های بسیار دور به‌شمار می‌رود. برای نمونه پسوند «گاه» در آهنگ‌هایی مانند دوگاه (گوشه‌ای از آواز بیات ترک، نک: معروفی ۱۳۴۲: ب)، سه‌گاه، چهارگاه (دو دستگاه از دستگاه‌های هفت‌گانه کنونی، همان: ب - ج) و پنجگاه (از گوشه‌های دستگاه راست پنجگانه یا راست و پنجگانه) (همان: ه) گات‌ها و گاه‌های اندرگاهان پنج‌گانه زردشتی را تداعی می‌کند (بهار ۱۳۴۹: ۸/۱) و این‌که بعضی از متأخران گاه را پسوند مکان و نمایندهٔ برج (نغمه) دانسته‌اند (مشاقه، الرسالة ...: ۱۱) نوعی نوآوری به‌نظر می‌رسد.

دربارهٔ خسروانی و آهنگ‌های منسوب به باربد پیش از این توضیح داده شد ولی شمس قیس رازی (المعجم: ۲۰۰-۲۰۱) با انتساب خسروانی به باربد می‌گوید: «بر نثر نهاده است و هیچ از کلام منظوم در آن به‌کار نداشته». در صورتی که خسروانی و آنچه بعدها در آثار دوران اسلامی از آن به‌عنوان «طرق الملوکیه» یاد شده است عنوان عامی برای سرود به‌ویژه سرودهایی که «برای پادشاهان و مؤبدان و خدا و آتشکده می‌سروده‌اند» به‌شمار می‌رفته است (بهار ۱۳۴۳: ۱۳) و نمونه‌ای که ابن‌خردادیه نقل کرده است آن نوعی شعر هجایی<sup>۲</sup> و در هر مصراع ۱۰ تا ۱۱ هجا توصیف می‌کند (شفیعی کدکنی ۱۳۶۸: ۵۷۱-۵۷۴).

اگر چه نام آهنگ‌های منسوب به باربد بدان صورتی که در اشعار گویندگانی

1. accoratuna

2. syllabic

همچون منوچهری و نظامی یا در آثاری مانند برهان قاطع و برهان جامع آمده است نمی‌تواند از تأثیر عواملی نظیر تصحیف و تحریف و تغییراتی که در استنسخ و بازنویسی روی می‌دهد، برکنار مانده باشد ولی استمرار یا سنت‌گرایی در موسیقی ایرانی چنین ایجاب می‌کند بسیاری از آن آهنگ‌های زیبا از دیرباز و حتی به احتمال پیش از دوره ساسانی و موسیقی‌دانان آن دوران وجود داشته و سپس به تدریج همراه با استحاله و تکاملی که لازمه مرور زمان است به دوران اسلامی رسیده باشد. شاید هم بسیاری از آن آهنگ‌های اصیل باستانی با «الحن باربدی» در ایران و دیگر کشورهای اسلامی باقی مانده باشد زیرا شرقیان در این رشته از صنعت بسیار محافظه کار هستند (کریستن سن ۱۳۵۱: ۵۰۶).

برای نمونه اکنون خسروانی گوشه‌ای است در دستگاه ماهور و راست پنجگاه و آواز بیات ترک و با اندکی اختلاف

انگاره خسروانی در ماهور (معروفی ۱۳۴۲: ماهور، ۱۰)

انگاره خسروانی در راست پنجگاه (همان: راست پنجگاه، ۹)

انگاره خسروانی در بیات ترک (همان: بیات ترک، ۴)

همچنین نوروژ عرب، نوروژ صبا، نوروژ خارا از گوشه‌های دستگاه راست پنجگاه و همایون (معروفی ۱۳۴۲: د، ه) و به‌ویژه نوروژ عجم در راست پنجگاه (برکشلی ۱۳۲۶: ۲۶-۲۷) که قید عجم در آن ایرانی بودن و اصالتش را تثبیت می‌کند. یادآورد نوروژ بزرگ منسوب به باربد و آهنگ‌هایی است که به مناسبت روزهای آغازین سال نو در حضور خسروان ایران خوانده می‌شده است.



## کتابشناسی

- ابن زبیله، حسین، *الكافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴ م.
- اعشی، میمون بن قیس، *دیوان*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸ م.
- اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۵۰، *مجموعه مقالات*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران.
- امام شوشتری، محمدعلی، ۱۳۴۸، *ایران گاهواره دانش و هنر*، تهران.
- برکشلی، مهدی، ۱۳۲۶، *موسیقی دوره ساسانی*، تهران.
- برهان، محمد حسین تبریزی، ۱۳۶۱-۱۳۶۲، *برهان قاطع*، به کوشش محمد معین، تهران.
- بهار، محمدتقی، ۱۳۴۳، *تاریخ تطور شعر فارسی*، به کوشش تقی بینش، مشهد.
- بهار، محمدتقی، ۱۳۴۹، *سبک شناسی (یا تاریخ تطور نثر فارسی)*، تهران.
- پلوتارخ، ۱۳۱۵، *گلچینی از کتاب پلوتارخ*، تهران.
- ثعالبی، غرر اخبار ملوک فرس و سیرهم، به کوشش زتنبوگ، پاریس، ۱۹۰۰ م.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *التاج فی الخلاق الملوک*، به کوشش احمد زکی باشا، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م.
- خالقی، روح الله، ۱۳۷۶، *سرگذشت موسیقی ایران*، تهران.
- خوارزمی، محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش وان ولتن، لیدن، ۱۸۹۵ م.
- دریپر، جان، ۱۳۴۳، «سرود زردشتی و ترتیل صدر مسیحیت»، *مجله موسیقی*، ش ۹۲-۹۳، ۹۴ دوره سوم، تهران.
- ذکاء، یحیی، ۱۳۴۲، «رقص در ایران پیش از تاریخ»، *قسمت اول، مجله موسیقی* ش ۷۹ و ۸۰، تهران.
- ذکاء، یحیی، ۱۳۴۳، «سرگذشت رقص در ایران»، *قسمت دوم و سوم، مجله موسیقی*، ش ۸۶، ۸۷، تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۶۸، *موسیقی شعر*، تهران.
- شمس قیس رازی، محمد، ۱۳۳۸، *العجم فی معایب اشعار العجم*، به کوشش عبدالوهاب قزوینی، تهران.

- صراف، محمدرحیم، ۱۳۶۹، «جام برنزی کیدین هوتران مکشوفه از ارجان بهبهان»، اثر، ش ۱۷، تهران.
- علیزاده، عباس، ۱۳۶۵، «آرامگاهی مربوط به دوره ایلام نو در ارجان نزدیک بهبهان»، ترجمه رسول وطن دوست، اثر، ش ۱۲-۱۴، تهران.
- فارابی، محمد بن محمد، الموسیقی کبیر، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۶۷ م.
- فارمر، هنری جورج، بی تا، تاریخ الموسیقی العربیه، جرجیس فتح الله محاصی، بیروت.
- فردوسی، شاهنامه، به کوشش م. ن. عثمانوف، مسکو، ۱۹۶۹-۱۹۶۸ م.
- فرست شیرازی، ۱۳۳۲، محور الحان، بمبئی.
- فروغ، مهدی، ۱۳۵۴، نفوذ علمی و عملی موسیقی ایران در کشورهای دیگر، تهران.
- کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۵۴، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران.
- کالج، مالکوم، ۱۳۵۵، پارتیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران.
- کانتور، هلن، دلوگاز، پیناس ۱۳۴۸، «چغامیش شهر پنج هزار ساله ایران چه چیزها را فاش کرد»، ترجمه جهانگیر افکاری، مجله پیام سال اول ش ۴، تهران.
- کریستن سن، آرتور، ۱۳۵۱، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران.
- کریستن سن، آرتور، ۱۳۱۴، وضع ملت و دولت و دربار در دوره ساسانیان، ترجمه مجتبی بنیوی، تهران.
- گیرشمن، رومن، ۱۳۵۰، هنر ایران، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران.
- مجیدزاده، یوسف، ۱۳۶۹، «جام ارجان»، مجله باستان شناسی و تاریخ، ش ۸-۹، تهران.
- فراغی، عبدالقادر، ۱۳۵۶، مقاصد الاحان، به کوشش تقی بینش، تهران.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۱۰ م.
- مشاقه، میخائیل، الرسالة الشهابیه فی الضاعه الموسیقیه، به کوشش لوئیس ونزوال، بیروت، ۱۸۹۹ م.
- معروفی، موسی، ۱۳۴۲، ردیف هفت دستگاه موسیقی ایران، همراه با کتاب شرح ردیف موسیقی ایران، برکشلی، تهران.
- معین، محمد، ۱۳۵۳-۱۳۵۸، فرهنگ فارسی (متوسط)، تهران.
- ملکی، ایرج، ۱۳۴۳، «خسرو وریدک»، مجله موسیقی، ش ۸۷، ۸۹-۹۰، ۹۵-۹۶، تهران.
- منظومه درخت آسوریک، ۱۳۴۶، به کوشش و ترجمه ماهیار نوابی، تهران.
- منهاج سراج، ۱۳۶۳، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران.

میرخواند، میر محمد، ۱۳۳۹، *روضه الصفا*، تهران.

نظامی عروضی، احمد بن عمر، ۱۳۳۳، *چهار مقاله*، به کوشش محمد معین، تهران.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، ۱۳۱۳، *خسرو و شیرین*، به کوشش یادگار وحید دستگردی و

ارمغان وحید دستگردی، تهران.

والا، فرانسوا، ۱۳۶۴، «تذکری در مورد نوشته میخی شی طلابی مکشوفه از ارجان»، ترجمه افسانه

خلعت‌بری، اثر، ش ۱، تهران.

هردوت، ۱۳۳۶، *تاریخ*، ترجمه هادی هدایتی، تهران.

همایی، جلال‌الدین، ۱۳۳۶، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران.

یزدی، شرف‌الدین علی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اوروبنایوف، تاشکند، ۱۹۷۲ م.

Ackerman, Ph., 1967, «Cult figtrines» *A Survery of Persian Art*, I, VII.

Amiet, Pierre , 1966, *Elam*, Paris.

Boye. Mary, 1977, «A world-list of Manichaeon middle Persian and Parthian», *Acta Iranica* 9a, Leiden, Vol II-Supplément.

Farmer, Henry George, 1939, *Studies in Oriental Musical Instruments*, Glasgow: The Civic Press.

Farmer, Henry George, 1995, *A History of Arabian Music*, Luzac Oriental.

Farmer, Henry George, 1966, *Islam*, Dt. Verlag für Musik .

Farmer, Henry George, 1939, «Music», *A Survery of Persian Art*, IV, Oxford University Press.

Farmer, Henry George, 1986, *Studies in Oriental Music* V.II.

Van Den Boorn. G. P. F, 1983, *Oud Iran*, Leiden.

# هنر مانوی

ابوالقاسم اسماعیل پور

## درآمد

هرچند مانی در سده سوم میلادی به عنوان پیامبر نور و مروج بزرگ کیش گنوسی ظهور کرد و آیین او قرن‌ها بعد در گستره وسیعی از جهان شرق و غرب گسترش یافت، اما در تواریخ و روایات کهن ایرانی دوره اسلامی بیشتر به عنوان مانی صورتگر و نقاش آوازه یافت.

این خود از آن رو بود که بیشتر تاریخ‌نگاران با آگاهی نسبی از باورهای گنوسی و ثنوی او، به عمد خواسته‌اند تنها شخصیت هنری‌اش را برجسته سازند. چون معرفی مانی نقاش چه بسا بی‌خطرتر از مانی پیامبر و مروج ثنویت بود.

هنر مانی در سنجش با هنر یا اعجاز دیگر پیامبران، یک ویژگی برجسته دارد. او خود نیک از آن آگاه بود و در کفالایا<sup>۱</sup> (خطابه‌ها) بدین گونه از آن یاد کرده است که

---

1. Kephalaia

«همهٔ رسولان و برادران من که پیش از من آمدند، [به نوشتار در نیاورده‌اند] خرد خویش را چونان که من، ونه به تصویر کشیده‌اند خرد خویش را چونان که من» (گاردنر ۱۹۹۵: ۱۲۵).

همین ویژگی برجستهٔ مانی در سنت نگارگری و بعدها در هنر نیبگان‌نگاری<sup>۱</sup> (کتاب‌نگاری، تذهیب)، دبیری<sup>۲</sup> (خوشنویسی) موسیقی، نواگری و مهرسرای<sup>۳</sup> (سرودخوانی) است که نبوغ هنری او را به اثبات می‌رساند، به طوری که حتی دشمنان آیینش را ناگزیر به اعتراف می‌کند.

## ارژنگ مانی

ارژنگ به فارسی میانه و پارتی اردَهَنگ<sup>۴</sup>، نگارنامهٔ مانی در شرح مهم‌ترین موضوعات آیین او، از جمله کیهان‌شناخت، رستاخیز و برخی مراسم آیینی بوده است. ارژنگ به احتمال زیاد، برابر نهادِ واژهٔ ایگون<sup>۵</sup> به معنای تصویر است که در نوشته‌های قبطنی، مانند مواعظ<sup>۶</sup>، از آن یاد شده و نامش پس از هفت کتاب رسمی دینی مانویان آمده است (پولوتسکی ۱۹۳۴: ۲۵). به استناد همین اثر، ایگون شامل چندین نگاره بوده است (همان: ۱۸). در روایات آمده که مانی با اشاره به پیش‌بینی زمان شکنجه و آزار خود گفته است: «بر نگاره‌های خود می‌گیرم» (کلیم‌کایت ۱۹۸۲: ۱۶؛ نیز نک: همو ۱۳۷۳: ۵۸ ترجمهٔ فارسی). نینگ که نخست تصور می‌کرد منظور از ایگون تنها تصویر بزرگ مانی بوده که در مراسم بَما<sup>۷</sup> (جشن سالانهٔ عروج مینویی مانی) از آن استفاده می‌کرده‌اند، بعدها تغییر عقیده داد و به صراحت اظهار کرد که «پولوتسکی حق داشت پیشنهاد کند که ایگون همان کتاب مصور یا نوعی نگاره‌نامه بوده که آموزهٔ مانی را تصویر می‌کرده است» (همان: ۵۸-۵۹).

از سوی دیگر، در کفالایا آمده که یکی از نیوشایان گلایه کرده است که چرا نگارهٔ فرد راست‌کاری که رستگار شده و به سرزمین روشنی رسیده و نیز نگارهٔ مرد گنه‌کاری

1. 1. nibēgān nigārīrī

2. dibīrī

3. mahrsrāyī

4. Ārdahang

5. Eikōn

6. Homilien

7. Bēmā

که در برابر داور محکوم گشته و به دوزخ پرتاب می‌شود، در تصویر بزرگ (= ارژنگ) آمده، اما نگاره نیوشایان نیامده است (کفالایا: ۹۲؛ کلیم‌کایت ۱۹۸۲: ۱۶-۱۷؛ نیز نک: همو ۱۳۷۳: ۵۹ ترجمه فارسی). این شواهد خود ثابت می‌کند که مانی شاهکاری تصویری آفریده بوده است که به احتمال در آن زمان به‌عنوان اعجاز پیامبر تلقی می‌شده است. از این گذشته، مانی نوشته‌ها و کتاب‌های زیبا و تذهیب شده‌اش را برای باسوادان و فرهیختگان، و نقاشی‌هایش را برای نیوشایان و جماعت عامه مانوی که قادر به خواندن نبودند، رقم زده بود (گولاچی ۲۰۰۱: ۷). اما به نظر نگارنده، افزون بر این نکته، نقاشی‌های ارژنگ برای توجیه ساده‌تر اسطوره‌های پیچیده مانوی پیرامون تکوین جهان، ایزدان شگفت‌آور متعدد، رستاخیز و فرایند چندگانه رستگاری و نجات نور بوده است.<sup>۱</sup>

اما نکته مستندتر درباره ارژنگ آن است که قطعاتی از آردهنگ و فراس<sup>۲</sup> (تفسیر ارژنگ) یافت شده که نشان می‌دهد نگاره آتش بزرگ در پایان جهان، در کنار نگاره‌های دیگر بایست در ارژنگ مصور شده باشد. این همان قطعه پارتی M35 (هنینگ ۱۹۴۳: ۷۱-۷۲) بازیافته در تورفان است که دربردارنده چند تمثیل به‌هم‌پیوسته است که تصویرکننده نیروی ویرانگر آن آتش بزرگ است.<sup>۳</sup>

ارژنگ در روایات کهن دوره اسلامی، به‌گونه کتابی شگرف مزین به انواع تصاویر حیرت‌انگیز توصیف شده است. از جمله، در بیان‌الادیان آمده که مانی با چیره‌دستی‌ای که در هنر تصویرگری داشت، «کتابی کرد به انواع تصاویر که آن را ارژنگ مانی خواندند و در خزاین غزنین هست» (ابوالمعالی ۱۳۱۲: ۱۷؛ افشار شیرازی ۱۳۳۵: ۴۹۱). این روایت نشان می‌دهد که ارژنگ به احتمال تا اواخر قرن پنجم هجری در غزنه وجود داشت و جزو خزاین سلطان محمود غزنوی نگه‌داری می‌شد و از آن پس دستخوش حوادث زمانه شد و از بین رفت.

۱. برای تحلیل مفصل این دیدگاه نک: اسماعیل‌پور ۱۳۷۸.

2. Ārdhang Wifrās

۳. دیگر قطعات تورفان از تفسیر ارژنگ عبارت‌اند از: M186, M8255, M852, M836, M205, M258, M470, M833,

M6898, M4637, M907, M871, M258, M205. نک: بویس ۱۹۷۷: ۸۳؛ همو کاتالوگ ۴، ش ۳۵.

عوضی در آغاز سده هفتم هجری در *جوامع الحکایات و لوامع الروایات* گزارشی افسانه‌وار از مانی و چگونگی پدید آمدن ارژنگ به دست داده است. بنا به روایت او، مانی برای آفریدن آن، به غاری پناه برد و به اصحاب خود گفت که به آسمان خواهد رفت و پس از یک سال باز خواهد گشت. پس از یک سال، «درج مصور در دست گرفت و برون آمد ... چون خلق آن را بدیدند و همگنان از مثل آن عجز بودند، باور داشتند و تصدیق کردند و آنرا ارتنگ مانی خواندند» (عوضی ۱۳۵۲: باب ۸؛ افشار شیرازی ۱۳۳۵: ۱، ۵۰۹).

میرخواند نیز در *روضة الصفا شرحی دلکش*، اما مشابه به شرح عوضی، از پیدایی ارژنگ آورده، با این تفاوت که نقش‌ها را منقوش در لوحی توصیف کرده است: «مردم از آن لوح در شگفت مانده، مانی دعوی کرد که این را از آسمان با خود آورده‌ام تا معجزه من باشد» (افشار شیرازی، ۱، همان، ص ۵۲۵-۵۲۶).

بنابراین ارژنگ به هر شکل که مصور شده باشد - کتاب، طومار، یا لوح - نشان از سنت باستانی پرده‌خوانی در برابر مردم دارد. نشانه‌هایی از این سنت کهن در متون مانوی (M219، بویس ۱۹۷۷: متن dl) در دست است که ثابت می‌کند سنت پرده‌خوانی از پیش از اسلام در بخش‌هایی از ایران رایج بوده و به احتمال مانی به خوبی از این سنت بهره گرفته است. بازمانده‌های این سنت را در دوره اسلامی در مراسم پرده‌خوانی برای نقالی داستان‌های حماسی شاهنامه فردوسی می‌توان دید.

## آثار هنری

آثار هنری مانویان اعم از نقاشی‌ها، دیوارنگاره‌ها، دست‌نوشته‌ها و کتاب‌های تذهیب‌شده، ابریشم‌نگاره‌ها، بیرق‌ها و اشیای هنری دیگر در آغاز قرن بیستم (۱۹۰۲) در واحه تورفان، واقع در ایالت سین کیانگ چین کشف شده است. این آثار از قرون هشتم تا سیزدهم میلادی تا آغاز سده بیستم در ویرانه‌ها و بناهای خشتی - آجری در زیر شن یا در دیواره غارها مدفون بود. در پی بازگشت هریک از هیأت‌های اکتشافی چهارگانه آلمانی از ۱۹۰۴ تا ۱۹۱۲م، آثار مذکور به برلین آورده شد. گرینویدل، پیشتاز کشف این آثار، در ۱۹۰۶ و ۱۹۱۲م دو گزارش مهم از آثار اکتشافی به دست

داد (گرینویدل ۱۹۰۶-۱۹۰۹؛ همو ۱۹۱۲).

اکنون این آثار هنری در نتیجه تفاوت مواد متنی و هنری، در دو مجموعه هنری تورفان در برلین نگهداری می‌شوند. نقاشی‌ها و اشیای هنری به مجموعه موزه‌های دولتی برلین وابسته به بنیاد میراث فرهنگی آلمان<sup>۱</sup> تعلق دارند ولی در موزه هنر هندی<sup>۲</sup> نگهداری می‌شوند. متن‌های مانوی به فرهنگستان برلین - براندنبورگ<sup>۳</sup> تعلق دارند؛ اما در کتابخانه دولتی برلین، بنیاد میراث فرهنگی آلمان<sup>۴</sup> نگهداری می‌شوند. بعضی از آثار هنر مانوی متعلق به موزه هنر هندی به صورت نمایشگاه دائمی قابل دیدن‌اند و اغلب در بولتن‌های هنری موزه چاپ می‌شوند. لوکوک نخستین نمونه‌های نقاشی مانوی را در ۱۹۱۳م منتشر کرد. پس از آن، در ۱۹۲۳م، رساله‌ای پیرامون مینیاتورهای مانوی نوشت. او افزون‌بر ویرایش متون ترکی مانوی، نخستین کسی بود که به نحوی نظام‌مند درباره بسیاری از این قطعات هنری بحث کرد و تحلیلی از محتوای دینی آنها به دست داد، به طوری که در تاریخ هنر می‌توان او را استاد پیشکسوت مطالعات هنر مانوی به‌شمار آورد.

مطالعات بعدی درباره هنر مانوی بسیار اندک بود و شامل بخش هنر مانوی دانشنامه هنر جهان، به لویی هامبی (۱۹۶۴: ۴۴۳-۴۴۴) و تک‌نگاری کلیم‌کایت (۱۹۸۲) بوده است. سوزانا گولاچی، متخصص تاریخ هنر و پژوهشگر هنر مانوی، جدیدترین پژوهش در زمینه هنر مانوی را با عنوان هنر مانوی در مجموعه‌های برلین (۲۰۰۱) منتشر کرد و در آن تحلیلی علمی از نود و چهار قطعه هنری به‌دست داد. (گولاچی ۲۰۰۱).

آثار هنری مانویان شامل چهار بخش است:

۱- دیوارنگاره‌ها، عمدتاً در پرستشگاه‌های مانوی خوچو و بزقلیق، شامل دیوارنگاره‌های دیناوران برجسته (یکی از آنها به احتمال مانی)، طبقه‌گزیدگان،

1. Staatlich Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz.

2. Museum für Indische Kunst

3. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

4. Le Coq, A. von, Chotscho: (Berlin:

Dietrich Reimer, 1913; Repr. in Gratz: Akademie Druck, 1973).



پیشکش کنندگان، شاهزادگان و شخصیت‌های برجستهٔ اویغوری، ایزدان مانوی، درخت سه‌تنه، نمادهای بودایی مانند نماد چلیپا و نماد کشتی است؛

۲- نگاره‌های مینیاتوری، عمدتاً روی کاغذ، چرم و ابریشم نقاشی شده‌اند (گولاچی ۱۹۹۶: ۱۰۱)، شامل صحنهٔ بما، ایزدان هندو، صحنهٔ داوری، نوازندگان، خوشنویسان، توبه‌گران، دیناوران، بودا، بانوان مانوی، تثلیث خدایان، و برگه‌های مصور از کتاب‌های آیینی؛

۳- بیرق‌ها و ابریشم‌نگاره‌ها، با تصاویری از ایزدان نجات‌بخش، بانوان گزیده، یک شاهزاده خانم، چهرهٔ ایزدی در ماه، و قطعاتی از ابریشم گلدوزی شده؛

۴- دست‌نوشته‌ها و کتاب‌ها، شامل طومارنگاره‌ها، کتب مانوی، جلدهای چرمی، برگه‌های مصور کتب کاغذی، چرمی و ابریشمی به زبان‌های پارسی، فارسی میانه، سغدی، ترکی اویغوری و چینی (برای تصاویر و شرح مفصل دربارهٔ این آثار، نک: کلیم‌کایت ۱۳۷۳: ۱۱۵-۲۳۴).

## مکان‌های هنری

همهٔ آثار مانوی، به استثنای چند فقره، از واحهٔ تورفان به‌دست آمده‌اند. تورفان، واقع در استان سین‌کیانگ، شامل شهرهای خوچو<sup>۱</sup>، یارخوتو<sup>۲</sup> و دامنه‌های کوهستانی چون تویوق<sup>۳</sup>، مورتوق<sup>۴</sup>، بزقلیق<sup>۵</sup> و درهٔ سنگیم<sup>۶</sup> است.

۱. خوچو: پایتخت قدیم ترکان اویغور بود که اکنون به شکل نیمه‌ویرانه درآمده و شامل پرستشگاه‌ها و محراب‌های مانوی است. منطقهٔ اصلی آن به وسعت یک کیلومتر مربع محصور به دیوارهای به بلندی بیست متری است. در این محوطه، بنایی گنبدی شکل قرار دارد. در چهار سوی آن به‌احتمال محرابه‌ای ساخته بودند؛ اما امروز تنها محراب جنوب غربی (معروف به ویرانهٔ الف) و محراب جنوب شرقی باقی است. در قسمت جنوبی این ساختمان گنبدی شکل و بناهای اطراف آن، محراب دیگری (معروف به ویرانهٔ ک) قرار دارد. لوکوک مجتمع مرکزی (معروف به ساختمان ی) را

1. Khocho

2. Yārkhoto

3. Tuyuq

4. Murtuq

5. Bázáqıq

6. Sangim

— که در نزد ساکنان، کاخ شاه تصور می‌شد — پرستشگاهی محصور و نوعی گورستان می‌پنداشت (کلیم کایت ۱۳۷۳: ۷۱). در چهار بنای گنبدی شکل شمال ویرانه<sup>۱</sup> ک، دست‌نوشته‌های مانوی به زبان مانوی اویغوری کشف شد.

لوکوک در یکی از اتاق‌های گنبدی شکل مجتمع شمالی، کتابخانه‌ای شکوهمند کشف کرد. کف این کتابخانه با جلدهای چرمی کتاب‌ها پوشیده شده و دست‌نوشته‌ها زیر آن مدفون شده بود. درون پرستشگاه‌ها نیز آبرنگ‌نگاره‌های دیواری<sup>۱</sup>، دیوارنگاره‌ها<sup>۲</sup>، نقاشی‌هایی روی ابریشم و بیرق‌های آیینی کشف شد.

۲. یارخوتو: شهرکی به وسعت یک کیلومتر مربع که در دوره هان، اردوگاه بود و در دوره تانگ یکی از مراکز مهم به‌شمار می‌رفت. ویرانه دیرها و پرستشگاه‌های بودایی و مانوی در این خطه باقی است. دست‌نوشته‌های چینی، ترکی و مانوی، از جمله متن مهم خواستوانفت<sup>۳</sup> (توبه‌نامه، اعترافات)، و بیرق‌های آیینی در این جا کشف شده‌اند.

۳. دامنه‌های کوهستانی: در آب‌کنده‌های دامنه‌های کوهستانی تورفان، ویرانه پرستشگاه‌ها و دیرهای غارمانند دیده می‌شوند. البته بیشتر محرابه‌ها بودایی و شماری از آنها مانوی است. این نقاط کوهستانی شامل غارهای تویوق، مورتوق، بزقلیق و دره سنگیم است. در تویوق، دست‌نوشته‌های هندی و چینی، مانوی، سریانی، سغدی و اویغوری به دست آمدند. در غار مورتوق، مینیاتورهای مانوی و دیوارنگاره‌ها، از جمله چهل و نه تصویر «درخت زندگی» (شجره‌الحيات)، کشف شدند. در غار بزقلیق، دیوارنگاره‌های مانوی، مانند آبرنگ‌نگاره دیواری معروف که درخت سه‌تنه را نشان می‌دهد، مشاهده شد. در دره سنگیم واقع در جنوب شرقی جلگه میان دو شهر خوچو و یارخوتو، نیز چند دیر و پرستشگاه بودایی یافت شده است (کلیم کایت ۱۳۷۳: ۷۰-۷۷؛ هامبی ۱۹۶۴: ۴۳۳-۴۳۵؛ همو ۱۳۷۶: ۱۳-۱۶).

پرستشگاه هیبت‌انگیز شمال در سنگیم نمودار پرستشگاه‌های مانوی است. نگاره «درخت زندگی» و «درخت مرگ» در یکی از دیوارهای تالار این پرستشگاه نقش شده است (کونگ ۱۹۹۴: در روزنامه China Daily پکن).

1. frescos      2. wall-painting      3. xwāswnift

ساختار مانستان یا پرستشگاه مانوی که از روی پرستشگاهی در بزقلیق (غار ۳۸ب) بازسازی شده است، نشان می‌دهد که مانستان‌ها معمولاً گنبدی شکل‌اند. بسیاری از دیواره‌ها و حتی سقف‌ها نقاشی شده‌اند. داخل هر پرستشگاه، تالار گردهم‌آیی وجود داشت که به یک محراب ختم می‌شد. گاه در کنار مانستان استخری می‌ساختند و نیلوفر آبی یا گیاهان آبی همانند در آن می‌رویاندند. درون هر پرستشگاه، چند نهانخانه وجود داشت که ویژه مراسم آیینی بود، گاه کف آنها را نقاشی می‌کردند (چائو ۱۹۹۴: ۴۰۶).

### نمادها و ویژگی‌های هنری

شناخت آثار هنری مانوی، به‌ویژه نقاشی‌ها، مستلزم شناخت نمادها، تمثیلات و استعاره‌های مهم مانوی است. این نمادها گاه در شمار نمادهای کلی کیش گنوسی است. از جمله، نماد مروارید — نماد مشترک گنوسی، مانوی و بیشتر نحله‌های عرفانی — مربوط به روح یا نور محبوس در تخته‌بند تن انسان است که باید رها شود و نیز نمود پاره‌های روح یا نور کیهانی، نفس زنده<sup>۱</sup> است که در سراسر جهان آفرینش پراکنده است و توسط ایزدان رهایی بخش نجات می‌یابد.

نماد گنج نیز در زمره نمادهای مهمی است که در مانویت شرقی (فرقه دیناوریه) با صفاتی چون سنگ قیمتی، گوهر یا جواهر شناخته شده است. گنج نماد نور یا روح زندانی در این جهان مادی است. گردآوری گنج به معنی نجات روح یا نور است که در چنگ راهزنان و گمراهان اسیر است.

نماد کشتی نیز از نمادهای رایج گنوسی و حتی بودایی است. کشتی‌ای پُر از گنج و کالا که سکاندارش هرمزدبغ، یکی از مهم‌ترین ایزدان مانوی است. کشتی نیز در دست راهزنان دریایی به اسارت می‌افتد و رهایی آن یکی از بُن‌مایه‌های مهم مانوی است. نماد بازرگان در پیوند با همین نماد کالا و کشتی است. بازرگان نماد مانی و بازرگانان حواریون‌اند (کلیم‌کایت ۱۳۷۳: ۵۵-۵۷).

1. grīw zindag

بدیهی است که شناخت دقیق این نمادها به فهم نگاره‌ها و مینیاتورهای مانوی کمک شایانی می‌کند. از میان همه نگاره‌های بازمانده، تنها چند نگاره تصویرگر مضامین کیهان‌شناختی (تکوین عالم) است، از جمله تصویر صحنه‌ای که ایزدان زمین و ماه (گولاچی ۲۰۰۱: ۱۷۵) و تجلی ایزدان (همان: ۱۰۳-۱۰۴) را نشان می‌دهد.

یکی دیگر از نگاره‌های مهم کیهان‌شناختی، نگاره «درخت زندگی و درخت مرگ» است که در دیوار جلویی تالار ویژه مراسم روزه در یکی از پرستشگاه‌های سنگیم (غار ۴) منقوش شده است. نگاره درخت زندگی سرشار از حیات و نشانگر تنه درخت و شاخه‌هایی به رنگ سیاه و برگ‌هایی همانند برگ درخت بید است. درحالی‌که درخت مرگ پریده‌رنگ و دارای برگ‌های پراکنده است. تنه این دو درخت در دو جا درهم پیچیده‌اند.

این نگاره بیانگر یکی از مهم‌ترین نمادهای مانوی، نماد دو بن نور و ظلمت است. یکی از موضوعات بنیادی کیش مانی، «سه دوره» است که در نگاره درخت سه تنه بزقلیق متجلی است. سه دوره به سه مرحله در فرایند تکوین عالم اشاره دارد.

تعدادی از نگاره‌ها نیز بخش‌هایی از آموزه مانوی را رقم زده‌اند؛ مانند صحنه آیینی و صحنه داوری. موضوع اغلب نگاره‌ها (اعم از مینیاتورها، آبرنگ نگاره‌ها و دیوارنگاره‌ها) درباره آیین‌ها و مناسک روزانه پرستشگاه‌های مانوی است. براس نمونه صحنه آداب صدقه که از رایج‌ترین صحنه‌هاست، نیوشایانی را نشان می‌دهد که خوراک طبقه گزیدگان را فراهم می‌کنند. این آیین پیش از غذای مقدس روزانه گزیدگان نمایانده می‌شود، چون آنها باید جامه ویژه غذاخوری بر تن داشته باشند. صحنه جشن بما نیز در شمار همین تصاویر آیینی است. در این نگاره‌ها، گزیدگان همیشه جامه سراپا سپید پوشیده‌اند، به استثنای یک مورد، حتی همه دست‌هایشان نیز پوشیده است. انواع دستار بر سر گزیدگان دیده می‌شود.

در بسیاری از نگاره‌ها، زنان گزیده را می‌بینیم که جامه‌های سپید پوشیده، دستارهای شال‌مانند بر سر دارند. تنها در یک مورد، زنان را در کنار مردان می‌بینیم. این نشان می‌دهد که به احتمال مراسم زنان و مردان جدا بوده است.

شمار زیادی از نگاره‌های مندرج در کتاب‌های مانوی، روابط میان گزیدگان و

نیوشایان را نشان می‌دهند. این نیوشایان منقوش در نگاره‌ها و دیوارنگاره‌ها، افراد عادی جامعه نیستند؛ بلکه جزو شاهزادگان و طبقه فرمانروای اویغوری‌اند. دستار آنها خود نمایانگر رتبه اجتماعی آنهاست. در بعضی از نگاره‌ها نام فرمانروا یا شاهزاده آمده است. نیوشایان بیشتر در صحنه‌های صدقات، خطابه‌ها، سرودخوانی و به‌ویژه در جشن بما نمایانده شده‌اند. تصویر شاهزادگان و برجستگان اجتماعی در این نگاره‌ها خود ثابت می‌کند که آنان حمایت مالی می‌کرده‌اند.

### مکتب هنری

تنوع آثار هنری مانویان، اعم از نقاشی مینیاتور، دیوارنگاره‌ها، تذهیب، تجلید و خوشنویسی و کاربرد شیوه خاص آنان در نهایت ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که مکتب خاصی در هنر مانوی وجود داشته است. پژوهشگران عمدتاً بر آن‌اند که هنر مانوی بر بستری از سنت هنری گنوسی نهاده شده و زیر تأثیر هنر اشکانی منطقه میانرودان بوده است. از مکتب اشکانی، آثار معروف آبرنگ نگاره دیواری یا فرسک بازمانده که صحنه‌هایی از کیش میتراپی را بازمی‌نمایاند.

دوویلار و کلیم‌کایت با این‌که به وجود مکتب مانوی باور دارند که بیشترین آثار مانوی را از سبک‌شناسی در یک گروه متحد قرار می‌دهد، به تأثیر هنر بودایی نیز اشاره کرده‌اند (دوویلار ۱۳۷۶: ۴۳-۴۴؛ کلیم‌کایت ۱۳۷۳: ۶۱-۶۲). تأثیر هنر بودایی را باید پذیرفت، چون بسیاری از آثار نقاشی مانوی و بودایی چندان شبیه یکدیگرند که گاه تشخیص آنها از یکدیگر بس دشوار است و حتی متخصصان را به تردید می‌افکند. به‌ویژه که پس از سقوط اویغوری‌ها، بودایی‌ها بر پرستشگاه‌های مانوی چیره شدند و بر روی نقاشی‌های مانوی، آثار بودایی خلق کردند.

نمونه این شباهت را می‌توان در پرستشگاه بزقلیق یافت. از این گذشته، مضامین بودایی را در نقش گل نیلوفر می‌توان دید که در بیشتر نگاره‌های مانوی، اورنگ ایزدان مانوی است.

درباره شیوه نقاشی مانوی تنها می‌دانیم که سطح نقاشی را سفت کرده، آن‌گاه خطوط مرزی را با مرگب سرخ یا سیاه طراحی می‌کردند و در پایان، طراحی اصلی با

رنگ‌های زیبا پُر می‌شد یا بعضی از قسمت‌ها را طلاکوب می‌کردند. رنگ‌هایی که عمدتاً مورد استفاده هنرمندان مانوی بود، عبارت بودند از: سرخ، سبز و آبی تیره. هنر ایرانی بی‌تردید در شکل‌گیری مکتب هنری مانوی نقشی به‌سزا داشت. ایرانیان بسیاری از متون مانوی را به زبان فارسی میانه، پارتی و سغدی برگرداندند و در این کار، ناگزیر بودند بسیاری از صفحات کتاب‌ها را به مینیاتور مزین سازند. یکی از نمونه‌های آشکار تأثیر سنت ایرانی در هنر مانوی در این است که بسیاری از شخصیت‌های مانوی که به تصویر درآمده یا نامشان در پای نگاره‌ها آمده، نام‌های ایرانی دارند.

هنرهای ایرانی تأثیرگذار بر مکتب هنری مانوی، افزون‌بر هنر اشکانی خطهٔ میانرودان شامل هنر ساسانی نیز است. اکنون دیگر در این نکته تردید نیست که هنر مانوی رگه‌هایی از هنر متأخر ساسانی را نشان می‌دهد. دوویلار نیز در این نکته با لویی‌هامبی هم‌عقیده است که تأثیر هنر ساسانی بر هنر مانوی غیرقابل تردید است. برای نمونه او به یکی از نگاره‌های مصور مانوی اشاره می‌کند و پیوند آن را با هنر ساسانی نشان می‌دهد. در نقش برجستهٔ تاق بستان، نقش خسرو دوم (حک-۵۹۰-۶۲۸م) نمایانگر نوار مرواریدی است که یکی از ویژگی‌های تزیینی ساسانی است؛ این نوار مروارید در یکی از نگاره‌های مانوی نیز آمده است (دوویلار ۱۳۷۶: ۴۴). اما این در حد یک فرضیه است و فقط می‌توان به تأثیر هنر ساسانی در یک دورهٔ زمانی محدود اذعان داشت. چون هنر مانوی، همانند کیش مانوی، متأثر از عوامل و عناصر فرهنگی چندگانه بود.

پس، در هنر مانوی از سویی تأثیر هنر گنوسی، اشکانی و ساسانی را می‌بینیم و از دیگر سو نمی‌توانیم تأثیر هنر بودایی، چینی و حتی هندی را نادیده انگاریم. تأثیر هنر چینی را در طراحی، ترکیب خطوط و رنگ‌مایهٔ کلی بعضی از آبرنگ‌نگاره‌های دیواری، به‌ویژه در نگاره‌های قزل می‌توان دید (همان: ۱۷-۱۸). تأثیر هنر هندو را نمی‌توان نادیده گرفت، زیرا در دو مینیاتور مانوی، چهرهٔ ایزدان هندو نقش شده است. هنر بودایی تورفان نیز از تأثیر هنر هند برکنار نبوده است (هويزر و کلیم‌کایت ۱۹۹۸: ۲۹۱). با این همه، می‌توان تأثیر هنرهای غیرمانوی را به‌گونه‌ای دسته‌بندی کرد. تالوت

رایس (۱۳۷۲: ۱۹۰) ضمن تحلیل تأثیر هنرهای ایرانی، چینی و هندی بر هنر مانوی به فرضیه نسبتاً متعادلی دست یافت. او معتقد است که «در طی نخستین مرحله هنر اویغوری، نفوذ ایرانی و هندی در مقابل نفوذ چینی کاهش یافت، زیرا اویغورها سخت مجذوب واقع‌گرایی هنر دوره تانگ شده بودند. اما عناصر ایرانی هنر مانوی در طول سده‌های ۷ و ۸م تحت فشار مزداییان و نسطوریان مقام پیشین خود را بازیافت».

اما به نظر نگارنده، مانویان همان‌طور که در تبیین کلامی کیش خود و نیز در ادبیات و هنرهای کلامی، ضمن بهره‌مندی از عناصر فرهنگی چندگانه، به مکتب ویژه خود دست یافته بودند، در هنرهای دیداری، به‌ویژه در نیگمان‌نگاری، مینیاتور و خوشنویسی به مکتب ویژه‌ای دست یافتند که می‌توان آن را مکتب مانوی نامید، مکتبی که همانند بسیاری از دیگر مکاتب هنری جهان، به‌ناگزیر تحت تأثیر هنرهای دیگر نیز بوده است. همان‌گونه که درباره کیش مانوی نیز نگارنده بر این باور است که به‌هیچ‌وجه کیشی التقاطی نیست، بلکه کیشی مستقل و دارای جهان‌شناسی ویژه‌ای است که حتی از جهان‌شناسی دیگر نحله‌های گنوسی ممتاز است؛ اما به هر ناحیه فرهنگی هنری که پا گذارده، تاحدی صبغه فرهنگی هنری آن خطه را پذیرفته است. این تساهل فرهنگی هنری نه به معنی التقاط، که بیشتر به معنی جذب عناصر مثبت دیگر فرهنگ‌هاست و در نوع خود از ویژگی‌های مثبت فرهنگی است.

تعیین چهارچوب مکتب هنری مانوی از این نظر دشوارتر می‌شود که تاریخ‌گذاری آثار هنری خود یکی از مشکلات است. به‌طور سنتی پذیرفته‌اند که آثار هنری بازمانده از اواسط سده هشتم تا اوایل سده یازدهم میلادی هستند. لوکوک نخستین پژوهشگری است که درباره تاریخ این آثار بحث کرده و همین محدوده تاریخی را مفروض دانسته است (۱۹۷۳: ۱۹-۲۰). لویی هامبی آنها را از اواسط سده هشتم تا اواخر ۱۰ سده دهم میلادی حدس زده است (هامبی و دیگران ۱۳۷۳: ۱۴). کلیم‌کایت آنها را مربوط به سده نهم تا دوازدهم دانسته است (۱۳۷۳: ۶۹). هرتل و یالدیز (۱۹۸۳: ۱۷۵-۱۸۱)، و به پیروی از آنها، آثار منتشر شده موزه هنر هنری برلین (۱۹۸۶: ۱۳۹-۱۴۱) نیز از لوکوک پیروی کرده‌اند.

اما جدیدترین نظریه از آن سوزانا گولاچی است. او تاریخ‌گذاری دقیق آثار مانوی را

از روی سبک یا متن نگارشی امری دشوار و غیرممکن می‌داند. به نظر او، بهترین راه تاریخ‌گذاری تصاویر، شیوه علمی و تاریخ‌گذاری رادیوکربنی است. یک نمونه تاریخ‌گذاری رادیوکربنی از قطعه MIK III 8259 نشان داده که مربوط به اوایل قرن دهم و اواسط یازدهم میلادی است. به این ترتیب، باید در تاریخ‌گذاری‌های پیشین اندکی تردید روا داشت. گولاچی براساس تاریخ‌گذاری رادیوکربنی و تحلیل سبک‌شناسانه معتقد است که بیشتر آثار هنری نگه‌داری‌شده در موزه‌های برلین مربوط به همین تاریخ است و پیشینه‌ای کهن‌تر ندارد (گولاچی ۲۰۰۱: ۹-۱۰).

### هنر مانوی در دوره اسلامی

آشکار است که نگارگری، نییگان‌نگاری، به‌ویژه هنر مینیاتور پس از گسترش اسلام در آسیای میانه، هند و چین، نیز از پویایی بازنیاستاد؛ بلکه به جهاتی رونق هم گرفت. امروز دیگر بیشتر متخصصان تاریخ هنر اذعان دارند که مینیاتور و هنر تذهیب دوره اسلامی در ایران و غرب ترکستان چین، دنباله‌رو هنر مانوی بوده و تا سده‌های بعد از زیر تأثیر آن بیرون نیامده است. نقاشی دوره ایلخانان در این مورد کاملاً گواه است، زیرا «یادآور نقاشی‌های تورفان است، ریشه در سنت هنری تیموریان عهد داشته و مراکز مهم آن سمرقند و هرات بوده است» (کلیم‌کایت ۱۳۷۳: ۶۵).

ویژگی‌های نخستین هنر مانوی قرن‌ها بعد در هنرهای دیگر فرهنگ‌های آسیای میانه جلوه‌گر شد. دوویلار به برخی از این ویژگی‌ها اشاره کرده است:

«سرعنوان یک نسخه خطی که با خطوطی درشت‌تر از خط متن، در بالای هر صفحه نوشته می‌شود و رنگ آن معمولاً روشن و اغلب مطلقاًست و با حاشیه‌پردازی غنی، متشکل از نوارهای موج‌محصور شده است و شاخه‌هایی با انارهای درشت و انواع گل ... و نقوش گیاهی پس‌زمینه‌ای برای خط بود و گل‌ها هیچ‌وقت با خطوط ظاهر نشده یا در لابه‌لای آنها فرو نرفته، تا آن‌جا که اصل همان است که عمدتاً در بعضی از کتیبه‌های کوفی خراسان در مسجد خرچرد یا در بقعه سنگ‌پست از دوره محمود غزنوی یا در بقعه خود سلطان آمده است. طراچی که از هنر مانوی وارد هنر کتاب‌آرایی ایران شده بود، در پایان سده نهم و آغاز سده دهم هجری قمری در نسخ



خطی سلطانعلی مشهدی به اوج شکوفایی خود دست یافت. شاخ و برگ‌های گیاهی هنر مانوی ظاهراً به گونه‌ی پایه‌ای برای فانتزی‌های حیوانی تصاویر معروف جانوران در نسخه‌ی منافع‌الحیوان ظاهر شده است. از این نسخه‌ها نمونه‌ی باشکوه تذهیب شده‌ای از سال‌های ۶۹۵-۷۰۰ ق موجود است» (دوویلا ۱۳۷۶: ۴۶-۴۷).

تداوم هنر مانوی در دوره‌ی اسلامی، از دوره‌ی غزنوی به سلاجقه و سرانجام به مغول‌ها رسید و اوج آن را در هنر ایلخانی می‌توان یافت. سبک هنری مینیاتورهای دوره‌ی مغول خود یادآور ظرافت‌ها و ویژگی‌های هنر مانوی است که پیش‌تر درباره‌اش بحث کرده‌ایم. مغول‌ها با شیفتگی تمام به استقبال این سبک رفتند و به گفته‌ی تالبوت رایس، «حتی بیشتر از ایرانیان شیفته‌ی آن شدند» (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۹۱).

تأثیر هنر مانوی بر هنرهای دیداری دوره‌ی اسلامی، به‌ویژه در آسیای میانه، چندان گسترده بود که حتی در هنر بودایی تبت آثارش دیده می‌شود و در ایران نیز تأثیر پایدار آنرا از دوره‌ی سامانی تا روزگار تیموری و ایلخانی می‌بینیم.

با آن‌که خوچو و دون‌هوانگ در آغاز سده‌های میانه به انحطاط گراییدند، سبک نقاشی مانویان اویغور نه‌تنها از بین نرفت، بلکه نقاشان مغولی را عمیقاً تحت‌تأثیر قرار داد (همان: ۱۹۵-۱۹۶). نمونه‌های این تأثیر ژرف را می‌توان در شکل‌گیری مکاتب هنری مینیاتور ایرانی، نگارگری شاهنامه و دیگر متون حماسی، غنایی ایرانی، هنر تذهیب و خوشنویسی ادوار متأخر اسلامی بازجست که خود نیازمند تحلیل جامع و گسترده‌تری است.

### نبیگان‌نگاری (تذهیب)

اصطلاحاتی چون نبیگان‌نگاری (تذهیب، کتاب آرایبی) برگرفته از واژه فارسی میانه‌ی نیبگ<sup>۱</sup> (کتاب) است که در فارسی به صورت نبی، نبی و نبوی بازمانده است. وجود این اصطلاحات خود بر سنت دیرینه‌ی این شاخه از هنر تصویری دلالت دارد و به احتمال زیاد به زمان مانی برمی‌گردد، چه او خود بنیان‌گذار سنت نگارگری و خوشنویسی

1. nibēg

مانوی بوده است. اگرچه شمار دست‌نوشته‌ها و جلدهای تذهیب شده بسیار کم‌تر از خود آثار نوشتاری است، هنر کتاب‌آرایی امری مسلّم در تاریخ هنر مانوی است. شماری از دست‌نوشته‌های مانوی تورفان که مزین به آرایه‌های تزیینی‌اند، از مضامینی چون گل‌بوته‌ها و گیاهان سرسبز بهره گرفته‌اند و در واقع ادامه‌سرعنوان‌های خوشنویسی شده‌اند که تا حواشی و حاشیه‌ی زیر صفحه ادامه دارد. از میان همه‌ی دست‌نوشته‌های محفوظ مانده در دو مجموعه‌ی تورفان در برلین، تنها یک برگ است که صرفاً نقاشی است و نوشته ندارد (گولاچی ۱۹۹۶: ۱۰۳، ۱۰۵-۱۰۶، MIKIII 4965). حتی نقاشی‌های روی پارچه یا ابریشم نیز تنها از آن روست که آن قطعه بخشی از کتابی است که بر ابریشم نگاشته‌اند.

بعضی از کتاب‌ها به صورت فرورده<sup>۱</sup> (طومار) بوده که سر و ته آن را به استخوان، عاج، یا میله فلزی وصل می‌کرده‌اند. برخی دیگر کتاب‌های تاخورده بودند که از نوارهای طویل کاغذی درست شده و در فواصل معین تا می‌خوردند، طوری که بتوان آنها را ورق زد. نوع دیگر کتاب‌آرایی به سبک پوتی هندی بود، شامل یک دسته اوراق که به اندازه‌های مساوی بریده می‌شدند و میان دو لوحه‌ی چوبی تزیین شده روی هم چیده می‌شدند (کلارک ۱۹۸۲: ۱۴۵-۲۱۸؛ گولاچی ۱۹۹۶: ۷). هر سه نوع کتاب با رنگ‌های سرخ، سبز و آبی تیره تذهیب می‌شدند.

دست‌نوشته‌ی خواستوانفت (توبه‌نامه) بازیافته در خوچو را می‌توان نمونه‌ی برجسته‌ی کتاب‌آرایی دانست، چه سربرگ همه‌ی صفحات آن تذهیب شده، حواشی بسیاری از صفحه‌ها مزین به گل‌بوته‌های ویژه‌ی مانوی است. متن‌ها به شیوه‌ای تنظیم شده که فضای صفحه پر می‌شود یا هر صفحه به دو یا چند ستون موازی تقسیم شده که با سطرهایی به رنگ سرخ پررنگ یا سرخ متمایل به زرد محصور شده است. خطوطی که برای تنظیم سطرها کشیده می‌شد، گاه به رنگ خاکستری روشن و از مرگب هندی رقیق بوده است. عنوان‌ها تقریباً همه‌جا شامل یک جمله‌ی طویل به رنگ روشن است. در مجموعه دست‌نوشته‌های گلن، دست‌نوشته‌ای چرمی دیده می‌شود به اندازه‌ی یک

کتاب جیبی که یکی از کوچک‌ترین کتاب‌های جهان باستان است. اندازه متن ۲/۵ در ۳/۵ سانتی‌متر است، با این حال در هر صفحه ۲۳ سطر نوشته‌اند و نحوه کتاب‌آرایی بی‌نظیر است (گولاچی ۱۹۹۶: ۶۶-۶۷).

### دبیری (خوشنویسی)

اصطلاحاتی چون دبیری<sup>۱</sup> (کتابت، خوشنویسی) و دبیر<sup>۲</sup> (کاتب، خوشنویس) که بعدها در فارسی دری به صورت دبیری / دفیری، دبیره / دفیره درآمد، نشان‌دهنده سنت ریشه‌داری است که در مانویت به سده سوم میلادی می‌رسد. شمار متعدد دست‌نوشته‌ها و شیوه‌های خوشنویسی خود نشان دیگری است بر رواج این هنر در دیرها و پرستشگاه‌های مانوی. خطی که در نوشته‌های مانوی از آن استفاده می‌شد، خط استرانجیلی است که مانی با ابتکار ویژه خود، برپایه خط سُرّیانی، آن را تحول بخشید. از این گذشته، خط‌های سغدی و اویغوری نیز رواج داشت. خط‌های قبطی و یونانی نیز برای نوشتن متونی به کار می‌رفت که مانویان در مصر و یونان می‌پرداخته‌اند.

در هنر خوشنویسی مانوی، نفیس‌ترین خط را، خط دست‌نوشته‌های مانوی گلن توصیف کرده‌اند. نفیس بودن این خط‌های مانوی چندان بود که حتی کسانی چون آگوستین قدیس، که در دوره‌ای جزو دشمنان مانوی‌گری بودند، نیز از تحسین و شگفتی بازمانده‌اند (آگوستین: ۱۳ / ۱۸، ۶: به نقل از گولاچی ۱۹۹۶: ۶۷-۶۸).

خوشنویسان برای ظرافت و جذابیت بیشتر، متن‌هایی را که با مرکب مشکی می‌نوشتند، چندین سطر رنگی، عمدتاً به رنگ سرخ ارغوانی، در وسط سطرها می‌آوردند. این کار به‌ویژه برای خوشنویسی اشعار و سرودهای نیایشی رایج‌تر بود. شیوه‌های خوشنویسی در خط‌های مختلف، خود باعث پدید آمدن گونه‌های الفبایی شد.

خوشنویسی‌ها روی کاغذ، پوست درخت، برگ خرما، چرم یا ابریشم انجام می‌گرفت. کاغذ را معمولاً از علف چینی، درخت شاه توت یا بوته شاهدانه می‌ساختند.

1. dibīr: فارسی میانه و پارسی / dibīrft: پارسی / dibīr: فارسی میانه. 2. dibīr: فارسی میانه و پارسی.

سرعنوان بعضی از دست‌نوشته‌ها مطلقاًست و گاه از گرد یاقوت استفاده می‌کردند. بسیاری از حروف با گل‌های پیچک‌وار تزیین شده‌اند. سرفصل‌ها را با جوهرهای مختلف رنگی (معمولاً سرخ ارغوانی و آبی) از هم مجزاً نشان می‌داده‌اند.

## موسیقی و سرودخوانی

موسیقی و سرودخوانی در زمرهٔ هنرهای دینی کیش مانوی است. بنا به گواهی آگوستین قدیس، مانی نه‌تنها اهل موسیقی بود، بلکه سرچشمه‌ای ایزدی برای آن قایل می‌شد (به نقل از کلیم‌کایت ۱۳۷۳: ۶۰). در بعضی از دست‌نوشته‌های مکشوف در تورفان آمده که هنگام سرودخوانی، به‌ویژه در جشن بما یا مراسم بزرگداشت بزرگان دین، یک سرودخوان<sup>۱</sup> یا گروه هم‌نوازان اشعار دینی را با موسیقی می‌خوانده‌اند و دیناوران و نیوشایان نیز با آنها همراه می‌شده‌اند. در یکی از مینیاتورهای تورفان، نیایشگری را با آلت موسیقی نشان می‌دهد. اصولاً سرودهای دورهٔ ساسانی با موسیقی همراه بوده است. سرودهای مانوی به سه دسته تقسیم می‌شوند: سرودهای بلند که هر بخش آن اندام<sup>۲</sup> (عضو) نام داشت<sup>۳</sup>، آفرشنان<sup>۴</sup> (نیایش‌های بلند) نیایش‌هایی که خطاب به یکی از ایزدان یا به یکی از بلندپایگان کیش مانی خوانده می‌شده است<sup>۵</sup>؛ و سرودهای کوتاه (مهر)<sup>۶</sup> که در ستایش ایزدان، بزرگان دین یا در رثای آنها خوانده می‌شد. بسیاری از این سرودها را در روزهای دوشنبه (روز تعطیل رسمی مانویان) به‌صورت دسته‌جمعی در مانستان‌ها می‌خواندند. کاربرد اصطلاح پدوازگ<sup>۷</sup> (پاسخ) در

1. mahrsrāy      2. handām

۳. مانند گفتار نفس زنده (gōwišnī grīw zīndag)، گفتار نفس روشن (gōwišn ī grīw rōšn)، هویدگمان (Huyadag-) (mān) و انگدروشانان (angad rošnān).

4. āfurišnān, āfriwan: پارتی:

۵. مانند āfurišn ī Narisahyazd (نیایش نریسه ایزد)، āfurišn ī gāhrōšn (نیایش بمای روشن) و غیره. دو صفحه از دست‌نوشته‌های مانوی (بازسازی شده از روی قطعات M169, 299e, 647, 2303) حاوی گروهی از آفرشنان است. یک دست‌نوشتهٔ سغدی (k8) نیز شامل نیایش نامهٔ بما است.

۶. mahr، پارتی، bāšāh

7. padwāzag

این سرودخوانی‌ها خود نشان می‌دهد که نخست سرودها به صورت دسته‌جمعی بوده و در بخش پدوازگ‌ها همه باید پاسخ می‌دادند. این خود دالّ بر سنت ریشه‌دار هنر مانوی است.

از این گذشته، نام برخی از الحان موسیقی در سرودهای مانوی به صراحت به کار رفته است. در هربخش که از الحان موسیقی نام برده می‌شد، آن قسمت از سرود بایست با همان آهنگ ویژه خوانده می‌شد. برخی از این الحان عبارت‌اند از: بهمن اوزخت<sup>۱</sup> (بهمن بخشوده شده)؛ رام و وشیداخ<sup>۲</sup> (رامش و اعتماد)؛ خویش‌نوا<sup>۳</sup> (آهنگ خویش)، تی‌تیت‌نوا<sup>۴</sup> (آهنگ تی‌تیت)، سغدی<sup>۵</sup> (آهنگ سغدی)، پنجی خزان<sup>۶</sup> (دارای پنج نت قوی؟) (بویس ۱۹۷۷: متن‌های cq, cr, cu).

1. wahman awezax

2. rām ud wišdāx

3. xwēšniwāg

4. \*tititniwā

5. suglī

6. \*panzixazān

## کتابشناسی:

- ابوالمعالی، م. ع.، ۱۳۱۱، *بیان‌الادیان*، تصحیح عباس اقبال، تهران.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۷۸، «بازسازی ارزش‌های مانوی»، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، س ۱۲، ش ۲/۱، پاییز ۱۳۷۶/بهار ۱۳۷۷، صص ۱۰-۱۳.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۱، *اسطوره‌آفرینش در آیین مانوی*، ویراست ۲، تهران: کاروان.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *سرودهای روشنایی (جستاری در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی)*، تهران، کاروان.
- افشار شیرازی، احمد ۱۳۳۷، *متون عربی و فارسی درباره مانوی و مانویت*، تهران، مجلس، ۱۳۳۷.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *ادبیات مانوی*، تهران: کارنامه.
- تالبوت رایس، تامارا، ۱۳۷۲، *هنرهای باستانی آسیای مرکزی تا دوره اسلامی*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، انتشارات تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، سخن.
- چائو، خ.، ۱۳۷۲، «بازپژوهی نیایشگاه‌های غارای در تورفان» ترجمه محب‌علی موجانی، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، س ۸، ش ۱، صص ۴۸-۵۴.
- چیان، ک.، ۱۳۷۲، «غارهای مانوی مکشوف در تورفان»، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ماهنامه کک، مهر و آبان.
- دوویلا، م.، ۱۳۷۶ «پیوندهای هنر مانوی با هنر ایران» در *هنر مانوی و زرتشتی (تهران)*، صص ۴۳-۴۴.
- عوضی، م.، ۱۳۵۲، *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات*، تصحیح کریمی، تهران.
- کلیم‌کایت، ه. ی.، ۱۳۷۳، *هنر مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.
- هامبی، ل. دوویلا، م.، ویدنگرن گ.، ۱۳۷۶، *هنر مانوی و زرتشتی (تاریخ هنر ایران ۳)*، ترجمه آژند، ی.، تهران: مولی، ۱۳۷۶.

یارشاطر، احسان، ۱۳۷۷، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، پژوهش دانشگاه کمبریج، جلد ۳، بخش ۲، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

Boyce, M., 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Téhéran-Liége: E.J. Brill.

Chao, H., 1994, «Investigation of Manichaean Cave Temples in Turfan», *Iranian Journal of Archeology and History*, 8, no.1, pp.4-6.

Clark, L., V., 1982, «the Manichaean Turkic Poethi-Book», *Altorientalische Forschungen*, 9, pp.145-218.

Emmerick, R.E. et.al., 1996, *Corpus Fontium, The Textile Furnishings of Uyghur Manichaean Miniatures in Turfan, Khotan und Dun-huang: Vorträge der Tagung*, A.V. Gabain und die Turfantorschung, pp. 101-134, Berlin: Akademie Verlag.

Emmerick, R.E. et.al. 2001, *Reconstructing Manichaean Book Paintings through the Techniques of their Makers in the Light and Darkness: Studies in Manichaeism and its World*, ed. by Merecki, P. and BeDuhm, J., pp.105-127, Leiden: E.J. Brill.

Emmerick, R.E. et.al., 1997, «Rules of Payges Arrangement on Manichaean Illuminated Book Fragments» *Studia Manichaica: IV*, Internationaler Kongress zum Manichäismus. Berlin 14-18

Esin, E., 1967, *Antecedants and Development of Buddhist and Manichaean Turkish Art in Eastern Turkestan and Kansu*, Istanbul.

Gardener, I., 1995, *the Kephalaia of the teacher: the Edited Coptic Manichaean texts in Translation with Commentary*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 37, Leiden: E.J. Brill.

Gulácsi, Z., 2001, *Manichaean Art in Berlin Collections Corpus Fontium Manichaeorum: Series Archeologica et Iconographica*, Turhout: Brepols, 2001.

Hambis, L., 1964, «Manichaean Art», *Encyclopedia of World Art*, 9, New York, McGraw-Hill, pp.433-443.

Härtel, H., Yaldiz, M., 1982, *Along the Ancient Silk Routes: Central Asian Art from the*

west, Berlin State Museum of Art.

Heuser, M., Klimkeit, H.J., 1998, *Studies in Manichaean Literature and Art*, Leiden: E.J. Brill.

Klimkeit, H. J., 1982, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden: E.J.Brill.

Le Coq, A.V., 1923, Die manichaichäischen Miniaturen, Die buddhistische Spätantike in Mittelasien 2, Berlin, Dietrich Reimer.

Le Cop,A.V., 1973, Bilderalas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asien, Berlin: Ditrich Reimer and Ernst Vohsen, Repr, in Cratz, Akademie Druck.

Le Coq, A.von. 1913, chotscho: Facsimile-wiedergabe der wichtigeren Funde der ersten Königlich Preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan, Berlin, Dietrich Reimer.

Polotsky,H.J. 1934, Manichäische Homilien, Stuttgart.

Sundermann,W., 1984, «Afurišn», *Encyclopaedia of Iranica*, ed.by. Yarshater, E., vol.1, London:Routledge and Kegan Paul, pp.593-594.

Talbot Rice, T., 1965, *Ancient Arts of Central Asia*, London:Thames and Hudson.

Yaldis,M., 1991, «The History and Art of central Asia», *central Asian Art*, pp. 21-27, Tokyo.





# آموزش و پرورش در ایران باستان

فریدون وهمن

## مقدمه

مفهوم آموزش و پرورش در دوره‌های گوناگون و جامعه‌های متفاوت یکسان نیست. در مقاله حاضر ما با دوره‌های تاریخی گسترده‌ای که از حدود ۵۵۰۰ ق م آغاز می‌شود و به قرن هفتم میلادی می‌رسد روبه‌رو هستیم و کشوری پهناور را در نظر داریم که در این برهه تحولات بسیار به خود دیده و دستخوش پستی و بلندی‌های فراوان، چه از نظر فرهنگی و چه از نظر تاریخی، بوده است. اگر چه به‌طور عام از مفهوم آموزش و پرورش بلافاصله سوادآموزی و کسب معارف به‌ذهن می‌رسد، در زمان هخامنشیان آموزش و پرورش کودکان بیش‌تر شامل ورزش و پرورش جسمی و آموختن فنون نبرد و نیزه‌پرانی و کمانگیری بوده است، تا آنان را برای خدمت در لشکریان پادشاه آماده سازد. در زمان ساسانیان آموزه‌های مذهبی، که با سوادآموزی همراه بوده، خنیاگری و دیگر آداب اجتماعی نیز به مفهوم پیشین افزوده شده است. پژوهشگران بر این نکته تأکید می‌کنند که در دوران هخامنشیان و نیز در دوره‌های

بعدی، تعلیم خط و سوادآموزی به طور عام چندان مورد توجه نبوده و فقط کودکانی از طبقه شاهزادگان و اشراف از این نوع آموزش بهره می‌برده‌اند. مبنای این نظریه یکی روایات اساطیری و گزارش‌های تاریخی است، و دیگر درک ما از متونی که در زبان پهلوی به این موضوع پرداخته‌اند. اگر به این دو عامل فقدان اسناد و مدارک کافی را از دوران پیش از اسلام دربارهٔ نحوهٔ آموزش و پرورش و اشاعهٔ سواد بیافزاییم، آن‌گاه می‌توانیم به اشکال کار پژوهشگران در پژوهش در این زمینه پی ببریم.

سواد خواندن و نوشتن<sup>۱</sup> در ایران باستان بستگی داشته است به وجود الفبا و نیازهایی که برای اختراع خط وجود داشته؛ لذا پیش از این که به موضوع آموزش و پرورش در ایران باستان پردازیم، باید مختصری دربارهٔ اختراع خط در همسایگی ایران، یعنی در میان سومریان و بابلیان و به‌طور کلی مردم میانرودان، گفتگو کنیم و ببینیم که چنین دستیابی انقلابی و تحول‌انگیزی چگونه در خاک ایران نفوذ کرد و سبب دیر رسیدن آن به فرهنگ ایران چه بود.

## اختراع خط

در حدود ۳۵۰۰ ق م فعالیت‌های شدید شهرسازی در جلگه‌های حاصل‌خیز اطراف دو رود دجله و فرات به‌وجود آمد که به دورهٔ اوروک موسوم است<sup>۲</sup> تا حدود ۲۹۰۰ ق م امتداد می‌یابد. در این نواحی ساختمان‌ها و پرستشگاه‌های بزرگ با معماری‌های پیشرفته ایجاد شد، شهرهایی با بازارهای پررونق به‌وجود آمد، و صنایع گوناگون رواج یافت. چنین تمدنی به‌طبع برای ادامهٔ حیات و رشد خود نیاز به واردات داشت و بدین ترتیب بود که تجارت با نواحی همسایه از جمله ایران قوت گرفت. هم‌چنین، این تمدن برای تنظیم تجارت خارجی خود، تقسیم آب کشاورزی، کشت غلات و دادن

۱. وقتی از سواد خواندن و نوشتن گفتگو می‌کنیم در مقابل آن سواد ناشی از یادگیری از راه حافظه، یعنی سنت شفاهی آموختن، را در نظر داریم که در ایران سابقه‌ای دیرینه دارد.

۲. اوروک (Uruk، ورکای کنونی) منطقه‌ای است در جنوب میانرودان که اکتشافات باستان‌شناسی بسیاری در آنجا انجام شده و شامل هجده طبقه است و هر طبقه ویژگی‌های سفال‌سازی ویژهٔ خود را دارد. باستان‌شناسان بر این باورند مطالعات باستان‌شناختی که دربارهٔ تمدن و فرهنگ این منطقه انجام شده، هماهنگ با دیگر مناطق میانرودان است.

سهم رعایا و کارگران، و نیز اداره سازمان اداری پیشرفته و گسترده خود نیاز به ایجاد خطی برای ثبت و ضبط امور داشت. الفبای تصویری که هزاران نمونه از آن بر روی سفال‌ها، مهرهای استوانه‌ای و بر ساختمان پرستشگاه‌ها یا آثار هنری دیده می‌شود، با کارایی محدودش دیگر نیازهای روزافزون جامعه را به تبادل پیام‌های پیچیده‌تر یا عقد قراردادهای تجاری و غیره بر نمی‌آورد، لذا نیاز به ایجاد خطی که بتواند با آن تمدن پیشرفته در توافق باشد، حس می‌شد؛ و بدین ترتیب بود که به تدریج خطی در سومر به وجود آمد که صورت پیشرفته‌اش را به نام خط میخی می‌شناسیم.

این انقلاب بزرگ فرهنگی به طبع می‌بایست به سرعت در نزدیک‌ترین همسایه میانرودان یعنی ایران منتشر شود، به‌ویژه که ایران به خاطر وجود معادن گوناگون از جمله سنگ لاجورد و فلزات، بیش‌ترین ارتباط تجاری را با میانرودان داشته است. اما گسترش خط و نوشته در ایران به سرعت انتقال آن در میانرودان نبود.

برای دریافت علت کندی گسترش خط و نوشته در ایران که سوادآموزی و آموزش و پرورش را در پی دارد، نباید به دنبال علل سیاسی و یا اجتماعی رفت. نگاهی کوتاه به وضع جغرافیایی این دو منطقه می‌تواند دلیل کافی در این باره در اختیارمان بگذارد.

در میانرودان دو رود دجله و فرات مسیری به ترتیب شامل حدود ۱۹۰۰ و ۲۷۰۰ کیلومتر را از منابع آب در ارمنستان طی کرده و به خلیج فارس سرازیر می‌شوند. هر دو رودخانه، به‌ویژه رود فرات که آرام‌تر از دجله است، از روزگاران کهن محل تردد و رفت‌وآمد قایق‌ها و کشتی‌های تجاری بوده است. این دو رود عوامل مؤثری در اشاعه تمدن و هم‌زمان، ایجاد تمدن‌های یکسان در مناطق ساحلی دور و نزدیک از یکدیگر بودند. همین دو رودخانه امروزه نیز شریان حیات سرزمین‌های وسیع زراعتی اطراف خود را تشکیل می‌دهند و تأثیر بزرگی بر شرایط اقلیمی منطقه می‌گذارند. سوای آن، خود منبع غذا هستند و باتلاق‌ها و مرداب‌های اطراف آنها مراکزی برای جلب و جذب انواع طیور و پرندگان است.

برعکس، ایران با داشتن یک رشته کوه‌های عظیم در مرکز کشور، دارای کویری بزرگ در آن منطقه است که قرن‌هاست بایر و بی‌حاصل افتاده، و اگر واحه‌های

سرسبزی یافت شوند، دور از جریان رفت و آمدهای قافله‌ها و کاروان‌ها بوده و ارتباطی با جهان خارج نداشته‌اند. رودهایی به عظمت و وسعت دجله و فرات وجود نداشته که بتواند دو سوی کشور را به هم وصل کند، و آب بیش‌تر رودها معمولاً یا به مصرف مردم اطراف آنها می‌رسیده یا در صحراها بخار می‌شده است. از سوی دیگر، با وجود کوه‌های سرشار از منابع غنی و سنگ‌های معدنی که رقم بزرگ صادرات ایران را به میانرودان تشکیل می‌داده، نیازی برای معدن‌کاران و ساکنان کوهپایه‌ها به سفرهای دور و دراز نبوده و همین امر نیز دوری از جریان‌ات اجتماعی و مدنی را در روزگارانی که سفر تنها وسیله ارتباط بوده، تشدید می‌کرده است. بدین ترتیب، عجیب نیست که خط و الفبا دیر به این سرزمین رسید و وقتی هم که رسید عاملی بیگانه و قرضی تلقی گردید و بعدها این تصور را پیش آورد که ایرانیان با تأمل و احتیاط خط و نوشته را پذیرفته‌اند.

آن‌گونه که در شاهنامه فردوسی و دیگر مآخذ می‌بینیم، اساطیر ایران خط و نوشته را میراثی از دیوان و یادگاری اهریمنی می‌دانند. طهمورث پس از جنگی سخت دیوان را در بند آورد و لقب دیو بند گرفت. دیوان از او تقاضای عفو کردند و در عوض قول دادند که هنر نوشتن را به او بیاموزند، به روایتی در سی نوع مختلف، و به روایت دیگر در هفت نوع (شاهنامه، به کوشش خالقی مطلق: ۳۷/۱؛ کریستن‌سن ۱۹۱۷: ۱۹۰ ب). بر اساس این اسطوره خط و نوشته عاملی غیرایرانی یا به اصطلاح آنیرانی است.

### آموزش و پرورش در زمان هخامنشیان (۵۵۰-۳۳۰ ق م)

مشهورترین روایت تاریخی که از یونانیان درباره آموزش و پرورش در ایران داریم، گفته هروودت است که می‌گوید، ایرانیان یکی از نشانه‌های برتری و مردانگی را داشتن پسران فراوان می‌دانستند و به فرزندان خود از پنج سالگی تا بیست سالگی فقط سه چیز می‌آموختند: اسب سواری، کمان‌کشی و راستگویی (کتاب اول، بند ۱۳۶). از مقایسه این روایت با شرحی که از زندگانی آشور بانپال پادشاه آشوری در دست است، آشکار می‌شود که این پادشاه سامی اسب‌سواری (و راندن ارابه)، کمان‌کشی،

دانایی نابو<sup>۱</sup> و تمامی هنر نوشتن را بر اساس سنت استادان فراگرفته است. مقایسه این دو روایت تفاوت میان تمدن آریایی و تمدن سامی را نشان می‌دهد (نک: ویدنگرن ۱۹۵۵: ۶۳). تمدن آریایی بر اساس یادگیری از راه شنیدن و به حافظه سپردن یعنی سنت شفاهی بوده و تمدن سامی بر اساس خط و نوشته قرار داشته است.

افزون بر هرودت، گزنفون در کتاب خود، کورش‌نامه، شرحی نیز درباره شیوه تربیت شاهزادگان و فرزندان اشراف ایرانی در زمان هخامنشیان دارد. وی می‌نویسد که هدف تربیت کودکان آن بود که ایشان مردانی شایسته و برومند بار بیایند. این پسران اشراف ایرانی تا سن شانزده و هفده سالگی در جایگاه ویژه خود در دربار شاهی تربیت می‌شدند. آنان می‌بایست هر صبحگاه هنگام طلوع آفتاب در آنجا حاضر باشند و زیر نظر دوازده فرد کارآموده تربیت شوند. گزنفون می‌نویسد همچنان که در کشور ما کودکان برای آموختن خواندن و نوشتن به مدرسه می‌روند، فرزندان ایرانیان برای یادگیری عدالت به مدرسه فرستاده می‌شوند.

پس از شرح شیوه یادگیری عدالت‌ورزی، گزنفون نوشته است که به این کودکان تحمل سختی‌ها و انضباط نفسانی آموخته می‌شد. بدین معنی که غذا خوردن و آشامیدن کودکان تحت نظمی بود و سرپرستان ایشان در این زمینه سرمشقی برای ایشان به‌شمار می‌آمدند. کودکان سواری، کمان‌کشی، نیزه‌اندازی و شکار نیز می‌آموختند. غذای خود را از خانه می‌آوردند، ولی آب آشامیدنی ایشان از رودخانه بود. وقتی که از مرحله کودکی می‌گذشتند و به نوجوانی می‌رسیدند، می‌بایست تا ده سال در همان محیط، ولی در جایگاهی جداگانه، تحت فراگیری آموزه‌های دیگری باشند. بدین معنی که شبها وظیفه کشیک دادن در بیرون دروازه‌ها و دیوارهای دور شهر بر عهده ایشان گذارده می‌شد و روزها فرمان متصدیان امور را اجرا می‌کردند. کشیک شبانه برای تربیت جسمانی و عادت دادن ایشان به سختی بوده است. این جوانان هم‌چنین می‌بایست همراه شاه به شکار بروند. این شکار شاهانه چند بار در ماه

۱. نابو (Nabu) یکی از خدایان عمده آشوری - بابلی و خدای ۶ دانش و نوشته (و نباتات) است. در تمامی اساطیر ایران خدایی

که چنین سمتی را داشته باشد، نمی‌یابیم.

تکرار می‌شد و هر بار نیمی از اردو دنبال او می‌رفتند. این شکارها با تحمل سختی، سرما، گرما، گرسنگی، مقابله با حیوانات وحشی و نبرد با آنان یکی از بهترین شیوه‌های تربیت جوانان برای جنگ و آمادگی برای سختی‌های آن به‌شمار می‌رفت. بخشی از اردو که در شهر باقی می‌ماند وقت خود را به کمان‌کشی و تیراندازی، و برگزاری مسابقات گوناگون می‌گذراند و هرگاه گروهی برنده می‌شد، نه تنها سرپرست ایشان جایزه می‌گرفت، بلکه آموزگاران دوران کودکی آن گروه نیز موفق به دریافت جوایز می‌شدند. پس از گذراندن این ده سال جوانان وارد جهان مردان می‌شدند. کورش به تمام شهرهای کشور دستور داده بود که آموزش کودکان را بر اساس شیوهٔ دربار او برگزینند، یعنی کودکان را در دربار محلی تربیت کنند و وقتی به نوجوانی رسند ایشان را به شکار ببرند و یا به نگاهبانی باروهای شهر بگمارند، تا بدین‌وسیله برای جنگ آماده شوند.

گزنفون هم چنین سخنان کورش را پس از فتح بابل نقل می‌کند که چگونه به بزرگان رفتار باعدالت و محبت‌آمیز را با ملت مغلوب توصیه می‌کند و دربارهٔ تربیت پسرانی که از ایرانیان در آنجا به دنیا می‌آیند، می‌گوید آنان را باید به همان آداب خودمان تربیت کنیم و باید خود سرمشقی از خوبی باشیم تا فرزندانمان بدی نیاموزند (کورش‌نامه، کتاب اول، فصل ۲، بندهای ۲-۱۲؛ کتاب هفتم، فصل ۵، بند ۸۶؛ کتاب هشتم، فصل ۶، بند ۱۰). گزنفون در اثر دیگر خود، *آناباسیس* (کتاب اول، فصل ۹، بندهای ۲-۶)، از عادت هخامنشیان بر این که کودکان در دربار با مناظر زیبا و دلپذیر روبه‌رو باشند و زشتی و بدی نبینند یاد می‌کند (نیز: استرابو، کتاب پانزدهم، فصل ۳، بند ۱۸).

بدین ترتیب، می‌بینیم که هدف آموزش و پرورش بار آوردن جوانانی دلیر، مطیع و سخت‌کوش بود. آنان هم‌چنین افرادی معتقد به عدالت، مطیع اوامر شاه و کوشا برای برآوردن خواسته‌های او بار می‌آمدند. هدف چنین آموزش و پرورشی سوادآموزی و تربیت دبیر نبود.

داندامایف (۱۹۹۸: ۱۷۸) بر این باور است که در آن زمان [زمان هخامنشیان] حتی اشراف و کارمندان عالی رتبهٔ دولتی هم بی‌سواد بوده‌اند، زیرا خواندن و نوشتن در

روش آموزش و پرورش معمولی ایرانیان نقش چندانی نداشته است. به همین جهت ایرانیان برای نگارش اسناد رسمی و دولتی از دبیران خارجی که به خط آرامی آشنا بودند استفاده می‌کردند. این مطلب از سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان و نیز شرحی که از دربار پادشاهان آن سلسله در دست است بر می‌آید. این سنگ‌نبشته‌ها غالباً به سه زبان فارسی باستان، ایلامی و بابلی هستند. نامه‌نگاری‌ها به زبان آرامی بود، ولی دبیر پادشاه می‌بایست متن آرامی را در دست گیرد و آن را به فارسی، که امروزه آن را فارسی باستان می‌نامیم، برای پادشاه بخواند. پادشاه به نوبه خود فرمان‌های خود را به فارسی باستان به دبیر دیکته می‌کرد، ولی او آنها را به زبان آرامی که برای همه دبیران آن شاهنشاهی پهناور قابل فهم بود، می‌نگاشت و به مقصد می‌فرستاد.

اگرچه از دوران هخامنشیان جز گزارش‌های تاریخ‌نگاران یونانی هیچ سند و مدرکی که ما را به شیوه آموزش و پرورش راهبری کند نداریم، از روی قرینه می‌توانیم حدس بزنیم که آموزه‌های مذهبی درباره سنت شفاهی ادامه داشته است و سوای مغان و فرزندان ایشان، سایر طبقات، به‌ویژه اشراف و شاهزادگان، را هم شامل می‌شده است. در اثری منسوب به افلاطون (*آلکسیادس*، فصل ۱، بندهای ۱۲۰-۱۲۳) آمده است که شاهزادگان ایرانی از سن چهارده‌سالگی به چهار ایرانی برجسته سپرده می‌شدند که به ترتیب عاقل‌ترین، عادل‌ترین، متعادل‌ترین و شجاع‌ترین افراد بودند و آنان نوجوانان را پرستش‌خدایان، دولت‌مداری، اعتدال‌گرایی و شجاعت می‌آموختند. پلوتارک (*اردشیر*، فصل ۳، بند ۳) از موبدی یاد می‌کند که به کورش جوان دانش مغان را می‌آموخته است. در همان حال در مصر و میانرودان که زیر سلطه هخامنشیان قرار داشت، مدارس فراوان دایر بود. از کتاب‌های درسی آن زمان که امروزه به دست ما رسیده در می‌یابیم که در آن مدارس خواندن و نوشتن، دستور زبان، ستاره‌شناسی، ریاضیات و غیره به دانش‌آموزان، که فقط پسران بودند، آموخته می‌شد. این کتاب‌ها شامل لغت‌نامه‌های سومری - بابلی، جدول‌هایی با نشانه‌های میخی و مجموعه‌ای از اصطلاحات دستوری است. بعدها از میان شاگردان همین مدارس دبیران و افراد باسواد بر می‌خاستند که برخی به دربار هخامنشیان نیز راه می‌یافتند.

اگرچه مدرک و سندی در دست نداریم که آغاز نهضت یادگیری خط و نوشته را



در ایران نشان دهد، از قراین می‌توان به این نتیجه رسید که سال‌ها تماس نزدیک با تمدن‌های کهنی مانند مصر و بابل، که با ایران روابط تجاری داشتند و یا زیر سلطهٔ هخامنشیان بودند، هرگز نمی‌توانسته بر فرهنگ نوشتاری ایران بی‌تأثیر بوده باشد. باید پذیرفت که به تدریج هنر خط و نگارش و به دنبال آن تعلیم و آموزش، نخست در میان شاهزادگان و فرزندان اشراف، سپس در میان دیوانیان برای تربیت دبیران و منشیان ایرانی، و نیز در میان فرزندان موبدان و مغان رواج یافته است. اما همان‌طور که در بالا اشاره کردیم، گسترش آن به‌خاطر وضع جغرافیایی و پراکندگی جمعیت و نیز شاید به دلیل عدم نیاز آهسته و کند بوده است.

در پایان این بخش اشاره‌ای به روایت وجود *اوستای* مکتوب در زمان هخامنشیان ضروری به‌نظر می‌رسد. بر اساس متون پهلوی، مانند *دینکرد* و *ارداویراف‌نامه*، و نیز بر اساس تاریخ‌هایی که در قرن‌های نخست اسلامی به فارسی و عربی نگاشته شده است، متن کاملی از *اوستا* آن‌چنان‌که از سوی اهوره‌مزدا به زردشت الهام شده بود، بر دوازده هزار پوست گاو با آب زر نوشته شده بود و در زمان هخامنشیان در دو جا نگاه‌داری می‌شد. اسکندر مقدونی آن *اوستا* را بر آورد و سوزانید و فقط یک سوم آن در دل‌ها باقی ماند که بعدها اساس نگارش *اوستا* قرار گرفت (نک: تفضلی ۱۳۷۶: ۶۷). این روایت، که اگر درست می‌بود تصویر خط و سواد را در دوران هخامنشی به کلی دگرگون می‌کرد، نمی‌تواند به دلایل علمی درست باشد. کل *اوستا* در یک زمان واحد وجود نداشته است و میان زمان تدوین بخش کهن آن شامل سرودهای گاهان و دیگر بخش‌ها که *اوستای* متأخر نام دارد، قرن‌ها فاصله وجود دارد. حتی تفاوت زمانی میان متن‌های مختلف *اوستای* متأخر مانند *وندیداد* و *یشت‌ها* و یا *یسن‌ها* محسوس است. بنابراین، دربارهٔ گفتگو از نوشته و خط در زمان هخامنشیان باید این روایت را کنار گذاشت.

### آموزش و پرورش در دوران اشکانیان و ساسانیان

از دوران اشکانیان (۲۴۸ ق م - ۲۲۴ م) مدارک و شواهدی مبنی بر چگونگی آموزش و پرورش کودکان در دست نداریم. این امر نه به‌خاطر فقدان این عامل فرهنگی، بلکه

به خاطر نابودی اسناد و مدارک آن دوران است که به ظاهر به دست ساسانیان صورت گرفته است. منظومه عاشقانه ویس و رامین اثر فخرالدین اسعد گرگانی که به فارسی میانه نیز موجود بوده، به احتمال در اصل یک اثر پارتی بوده است. در این منظومه جابه جا گفتگو از دبیران می شود که برای نوشتن نامه در دستگاه پادشاه یا دیگر شخصیت های داستان که از نزدیکان شاه هستند حضور داشته اند. حتی در نامه های بسیار خصوصی عاشقانه نیز که جز عاشق و معشوق کسی دیگر نمی بایست از مضمون آن با خبر باشد، دبیران را به کار می گرفته اند. اشاره ای که به بابل در رابطه با صفت دبیر در بیتی آمده، نیز گویای آن است که این دبیران ایرانی نبوده اند، بلکه آنان را از میانرودان استخدام می کرده اند (نک: ویس و رامین: ۲۵۹).

آن چه از کیفیت آموزش و پرورش از دوران ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ م) در دست داریم، باید از سویی با وضع آموزش در دوران اشکانیان - و نیز دوران هخامنشیان - موافق و هم خوان باشد، و از سوی دیگر با گذشت زمان ترقی میزان با سواد و تعمیم بیش تر آموزش خط و الفبا را نشان دهد.

در زمان ساسانیان تربیت از سن مقتضی، یعنی میان پنج تا هفت سالگی، آغاز می شد. طبری (۱/۸۱۵، ۸۵۵) می گوید اردشیر در سن هفت سالگی و بهرام پنجم در سن پنج سالگی مدرسه را آغاز کردند. آموزش و پرورش بیش تر ویژه شاهزادگان و کودکان طبقه اشراف، فرزندان موبدان و دبیران بوده است و بر اساس مدارک پهلوی و تواریخ عربی می توانیم چگونگی آن را بازسازی کنیم. کریستن سن (۱۹۴۴: ۴۱۶) معتقد است که بازرگانان نیز به آن اندازه که لازم بوده با خواندن و نوشتن آشنایی داشته اند.

در رساله پهلوی خسرو قبادان و ریدکی که گفتگوی غلامی از خانواده اشراف با خسرو پرویز است، کیفیت تربیت یک اشراف زاده را می بینیم. غلام که در کودکی پدر را از دست داده، با سرپرستی مربیان خود در ناز و نعمت، و با بهره وری از ثروت پدر بهترین آموزش و پرورش را یافته است. وی می بالد که در دوران مدرسه سخت کوش و ساعی بوده و یشت ها، هادخت نسک، بغان یسن و وندیداد را از بر کرده است. از علم ستاره شناسی آگاهی دارد و در بازی شطرنج و نرد نیز پرمهارت است. سوای آن در

تیراندازی و اسب‌سواری و نیزه‌پرانی و دیگر هنرهای رزمی چیره‌دست است و نواختن عود و سه‌تار و دیگر آلات موسیقی را می‌داند. در طول سیزده سؤال و جواب شاه از او پرسش‌هایی دربارهٔ بهترین خوراک، بهترین گل، بهترین می و غیره می‌کند و غلام همه را به نیکی پاسخ می‌گوید (جاماسپ آسانا ۱۹۱۳: ۲۷-۳۸).

این رساله شاید از تربیتی دست‌نیافتنی گفتگو می‌کند که آرزوی هر پدری برای فرزندش است، ولی به هر حال می‌تواند گویای ساختار تربیتی دوران ساسانی و انتظاراتی باشد که از شاهزادگان، پسران اشراف و نزدیکان شاه می‌رفته است. اردشیر بنیان‌گذار سلسلهٔ ساسانی هنوز هفت سال داشت که به فرمان بابک، نزد فرماندهٔ دارابگرد فرستاده شد تا تعلیم بیابد (طبری: ۸۱۵/۱؛ بلعمی: ۸۷۶). بر اساس روایت *کارنامهٔ اردشیر بابکان* وقتی اردشیر به سن یادگیری رسید سواری، دبیری (خواندن و نوشتن) و دیگر هنرها را چنان آموخت که در پارس شهره شد (انکلساریا ۱۹۳۵: ۸). او در جوانی در دربار اردوان آخرین پادشاه اشکانی به شاهزادگان سواری و آیین شکار می‌آموخت (ثعالبی: ۴۷۵). دیگر هنرها می‌تواند شترنج و نرد یا نواختن موسیقی و بازی چوگان باشد که به‌ظاهر جزئی از تربیت شاهزادگان و بزرگ‌زادگان بوده است و *کارنامهٔ اردشیر بابکان* دربارهٔ اردشیر جای‌جای به آنها اشاره دارد. سوی آن، شاهزاده می‌بایست آداب دربار و چگونگی سخن گفتن با پادشاهان، شیوهٔ همنشینی با بزرگان و آداب سفره را بداند و خوش‌گفتار و سخنور باشد.

بهرام پنجم (بهرام گور) هنوز خردسال بود که نزد منذر حکمران عرب حیره فرستاده شد تا زیر نظر او آموزش ببیند. وقتی به هفت سالگی رسید، نزد منذر رفت و از او خواست که برایش مربیانی بگیرد تا دانش و فرهنگ بیاموزد. منذر دانشمندانی از روم و موبدانی از پارس به حیره آورد تا این آداب را به او تعلیم دهند. بهرام در دوازده سالگی این دانش‌ها را آموخت و پس از آن به یادگیری کمان‌کشی و سواری و دیگر هنرهای رزمی پرداخت و در آنها تا حد استادی چیره شد (نک: بلعمی: ۹۲۹-۹۳۰؛ ثعالبی: ۵۴۱؛ *شاهنامه*، چاپ مسکو، ۲۷۰/۷-۲۷۱).

براساس متون پهلوی مانند *پندنامهٔ زردشت* و *اندرز پوریوتکیشان*، تربیت کودکان در سن پانزده سالگی به پایان می‌رسید و در این سن نوجوان می‌بایست بر متون دینی

آگاهی کامل داشته باشد. اگر محتویات رساله/ ندرز پوریوتکیشان را اساس قرار دهیم، به نظر می‌رسد که در زمان ساسانیان آموزه‌های دینی و اخلاقی و وقوف به تکالیف دین زردشتی اهمیت ویژه‌ای داشته است. از جمله نوجوان باید در شبانه روز از وقت خود یک سوم را در هیربدستان (مدارس مذهبی) بگذرانند، به وجود دو عامل نیک و بد در جهان، به حقیقت جهان پس از مرگ، به وظایف شخص در این جهان، و به وظایف خود نسبت به پدر و مادر و غیره واقف باشد. باید زن بگیرد، در گیتی پیوند روان کند (دارای فرزند شود) به دین مزدیسنان استوار باشد و دیگر دین‌ها را نستاید و بزرگ ندارد و به آنها ایمان نیاورد.

نظری به ساختار دربار و سازمان اداری ساسانیان روشن می‌دارد که تحصیلات نمی‌توانسته فقط ویژه شاهزادگان و اشراف‌زادگان باشد، زیرا فقط دربار پادشاه نیازمند دبیران نبوده است. کشور به افرادی نیاز داشته که بتوانند سایر وظایف را مانند کارهای اداری و قضایی، تاریخ‌نگاری و ثبت وقایع، حسابداری و نسخه‌برداری از کتابها و غیره را انجام دهند. این طبقه مهم دبیران نامیده می‌شدند و یکی از طبقات مهم اجتماعی ساسانیان به‌شمار می‌آمدند (نک: تفضلی ۲۰۰۰: ۱۸-۳۷). همین دبیران اگر در دربار راه می‌یافتند نقش بزرگی در امور سیاسی کشور و تصمیم‌گیری‌های مهم داشتند و اغلب همراه با موبد موبدان مورد مشورت پادشاه در امور مهم قرار می‌گرفتند. به طبع برای آموزش دبیران و کسانی که آنان را در وظایفشان یاری دهند نیاز به وجود افراد تحصیل کرده و درس خوانده بوده و بدین ترتیب، تحصیلات فقط در علوم دینی خلاصه نمی‌شده است.

بر اساس متون پهلوی، دبیران در مدارس ویژه که دبیرستان نامیده می‌شد، توسط آموزگار آموزش می‌دیدند. در این مدارس شاهزادگان و فرزندان اشراف نیز شرکت می‌کردند.

افزون بر دبیران، گروه‌های بزرگ دیگری از پیشه‌وران، تاجران، صنعتگران و دهقانان بوده‌اند که آنان نیز در زندگانی هر روزه نیاز به سواد داشته‌اند. در ادبیات پهلوی از محلی به نام فرهنگستان نام برده می‌شود که همان مدرسه معمولی و به ظاهر محل آموزش مطالب عمومی بوده است (یونکر ۱۹۱۲: ۱۵-۱۶، ۲۰؛ دابار ۱۹۰۹: ۳۹).

کسانی که در این مدارس تدریس می‌کردند فرهنگ‌بند نام داشتند.

بیش‌ترین مدارک را در زبان پهلوی برای نوعی مدرسه دینی به نام هیربدستان در دست داریم که محل تربیت مریبان مذهبی بوده است. هیربد آموزگار دینی بود که سوای حفظ کردن/اوستا، به زند نیز آگاهی دقیق داشت و می‌توانست به شاگردان خود معانی دقیق متون مذهبی را بیاموزد (نک: کرینبروک ۱۹۸۷: ۱۵۱-۱۶۶). رساله هیربدستان در بیست فصل مطالب متنوعی را شامل می‌شود، از جمله کسانی که باید به چنین مدارسی بروند، تا چه اندازه می‌توان برای رفتن به چنین مدارسی از خانه دور شد، ساعات مناسب سفر، مساله دانش‌آموزان زن و مشکلات این نوع آموزش، چگونگی یادگیری و خواندن متون مقدس و وظایف آموزگار دینی.

بر اساس همین رساله زنان به تعداد کم برای یادگیری مطالب عمومی دینی در هیربدستان شرکت می‌کردند. در *بغ نسک* شرحی درباره تعلیم زنان در خانه‌داری آمده است. دختران خانواده‌های اشراف شاید می‌توانسته‌اند مانند برادرانشان به تحصیلات عالیه پردازند. در اثر پهلوی *مادیان هزار دستان* از زنانی یاد شده است که در امور قضایی معلومات فراوان داشته‌اند (کریستن‌سن ۱۹۴۴: ۴۱۸).

در میان متون پازند به دو رساله کوچک درباره تحصیل کودکان در مدرسه بر می‌خوریم: *خویشکاری ریدگان* و *اندرز خوبی کنم به شما کودکان*. این دو رساله که مطالبی شبیه به هم و گاه یکسان دارند، شامل اندرزهایی درباره وظایف کودکان است که از هنگام برخاستن از خواب و رفتن به مدرسه تا هنگام خوابیدن را در برمی‌گیرد، از جمله: وظایف دینی صبحگاهی، فرمانبرداری از پدر و مادر و نیاززدن ایشان، رفتار ایشان در خیابان و در راه مدرسه، احترام به آشنایان، رفتار با آموزگار و آداب غذا خوردن. در *اندرز خوبی کنم به شما کودکان* چنین توصیه شده است: چون که به روز نشوید به دبیرستان به شبان شوید به نزد استاد (مزداپور ۱۳۶۸).

سوای آموزش و پرورش بر مبنای خط و سواد، نباید سنت یاد گرفتن شفاهی رایج در ایران باستان را از یاد برد و نقش مهم آن را فراموش کرد. می‌دانیم که متون اوستایی سینه‌به‌سینه، نسلی پس از نسلی به زمان‌های بعد رسیده و سرانجام به کتابت درآمده است. همان گونه است هزاران افسانه و اسطوره و تاریخ سلسله‌ها و جنگ‌ها و

خانواده‌ها که امروزه فقط به بخش کوچکی از آن گنجینه گرانبها دسترسی داریم. اگر چنین سنتی بر پایه آموزش مرتب و مداوم در خانواده و اجتماع نگاه‌داشته نمی‌شد، امروزه به هیچ یک از این آثار دسترسی نداشتیم. باید بپذیریم که این سنت حتی پس از آشنایی با خط و نوشته نیز حفظ شده است. حافظه است که با شخص پایدار می‌ماند و به دست نابودی نمی‌افتد و می‌تواند پیش از محوشدن از لوح خاطر به کسی دیگر سپرده شود.

مطلب دیگری که در آثار پژوهندگان آموزش و پرورش در ایران باستان به آن اشاره می‌شود انحصار یادگیری در فرزندان طبقات بالای جامعه است. باید پذیرفت که اگر چنین سنتی هم وجود داشته، کم‌کم از میان رفته و در اواخر دوره ساسانی منعی برای رفتن اطفال عادی به مدارس نبوده است. هیچ یک از رسالات پهلوی که در بالا به آنها اشاره کردیم، اشاره‌ای به انحصار رفتن مدرسه به طبقه ویژه‌ای ندارد. به طبع در آن دوران آموزش و پرورش به مانند امروز شیوع نداشته، ولی این امر ویژه ایران نبوده است و اصولاً در جهان تا قرن‌های اخیر مسأله‌ای به نام آموزش و پرورش عمومی یا اجباری وجود نداشته است.

کسانی که بر منع تحصیل برای کودکان طبقات عادی در زمان ساسانیان پافشاری می‌کنند، داستان خسرو انوشیروان و فرزند کفشگر را که در شاهنامه آمده است، گواه می‌گیرند. بر مبنای این داستان خسرو انوشیروان برای جنگ با رومیان ناچار می‌شود از بازرگانان پول قرض کند و برای این کار فرستاده‌ای به اطراف گسیل می‌کند. کفشگری موزه‌فروش تمامی مخارج جنگ را به فرستاده می‌پردازد و در عوض می‌خواهد که شاه اجازه دهد فرزندش تحصیل کند و به دبیری برسد. شاه از دیدن آن همه مال و خواسته شاد می‌شود و می‌گوید هر آرزویی که کفشگر دارد بر آورده خواهد کرد. اما با شنیدن پیغام کفشگر سخت دل‌تنگ می‌شود. فرمان می‌دهد شتر حامل پول را پس فرستند و می‌گوید که فرزند یک کفشگر نباید به دبیری برسد چون ممکن است روزی دبیر فرزند من که به تخت خواهد نشست شود و در این صورت: به ما بر پس از مرگ نفرین بود / چو آیین این روزگار این بود (نک: شاهنامه، چاپ مسکو، ۲۹۷/۸-۲۹۹).

این داستان حتی اگر حقیقت داشته باشد، بیش از آن‌چه بازتاب وضع تحصیل

فرزندان مردم عادی باشد گویای جدایی طبقات اجتماعی در عصر ساسانیان است، به ویژه که فردوسی کسی را چون کفشگر که در ادبیات پهلوی نماینده پایین ترین طبقات است، برگزیده باشد؛ و گر نه تحصیل در فرهنگستان که نوعی مدرسه معمولی برای مردم عادی بوده، نمی بایست نیازی به آن داشته باشد که کفشگری مخارج سنگین جنگ ایران و روم را تحمل کند.

## کتابشناسی:

بلعمی، ابوعلی محمد، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران.

ثعالبی، ابومنصور عبدالملک، ۱۹۰۰، غرر أخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتنبرگ، پاریس.

طبری، محمد بن جریر، ۱۹۰۱-۱۸۷۹، تاریخ الأمم و الملوک، به کوشش دخویه، لیدن.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۹۶۰-۱۹۷۱، شاهنامه، به کوشش برتلس و دیگران، مسکو.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۹۸۸، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک، دفتر یکم.

گرگانی، فخرالدین اسعد، ۱۳۳۷، ویس و رامین، به تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران.

مزداپور، کتایون، ۱۳۶۸، «اندرز کودکان»، مجله چیستا، س ۶، ش ۷ و ۸، تهران.

Anklesaria, B. T., 1935, *Kârnâmak-i Artakhšîr-i Pâpakân*, Bombay.

Christensen, A., 1917, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens*, Stockholm.

Christensen, A., 1944, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen.

Dandamayev, M. A., 1998, «Education in the Achaemenid Period», *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, Costa Mesa/California, vol. VIII.

Dhabhar, B. N., 1909, *Saddar Nasr & Saddar Bundelesh*, Bombay.

Jamasp Asa, M., 1897, *Pahlavi Texts*, Bombay.

Junker, H. F. J., 1912, «Ein mittelpersisches Schulgesprach», *SBA VIII*.

Kotwal, F. M and Kreyenbroek, Ph. G., 1992, *The Hērbedestân and Nērangestân I*, *Studia Iranica*, Cahier 10, Paris.



Kreyenbroek, Ph. G., 1987, «The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire», Transition Periods in Iranian History, *Studia Iranica*, Cahier 5, Paris.

Tafazzoli, A., 2000, *Sasanian Society*, New York.

Widengren, G., 1954-1955, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», *Numen I and II*.

# دین ایلامی

گراتزیا جوویناتزو، ترجمهٔ عسکر بهرامی

## مقدمه

کاوش‌های باستان‌شناختی در ایران و اسناد میخی، توصیفی اجمالی از پاره‌ای جنبه‌های دین ایلامی، از پایان هزارهٔ سوم پیش از میلاد تا دورهٔ هخامنشیان، به‌دست می‌دهند. از آن‌جا که بیش‌تر این مواد از دشت سوزیانا (عمدتاً شامل شوش، چغازنبیل و هفت‌تپه) به‌دست آمده‌اند، که نواحی تحت‌نفوذ شدید میانرودان بود، دشوار بتوان ویژگی‌های خاص ایلامی را بیرون کشید. با این همه، برخی از چنین ویژگی‌هایی را می‌توان با یافته‌هایی از فلات ایران، به‌ویژه از کورنگون، نقش‌رستم و تل‌ملیان در فارس، مالمیر در خوزستان، شهداد در کرمان و لیان (بوشهر) بر کرانهٔ خلیج فارس، همسان دانست. وانگهی، پاره‌ای جزئیات را هم از اسناد میانرودان، هم نوشتاری و هم شمایل‌ها، می‌توان بیرون کشید.

در متن‌های به‌دست آمده از شوش، که به سومری، اکدی یا ایلامی نوشته شده است، نیز در اسناد میانرودانی مربوط به ایلام، به نام بیش از دویست خدا اشاره شده

است که در دشت سوزیانا یا فلات ایران ستایش می‌شده‌اند. چندین عامل سبب پیدایش این همه خدا بوده است. پیش از هر چیز تفکیک خاستگاه این موجودات ضروری می‌نماید.

از آن‌جا که شوش دیرزمانی در دایره نفوذ میانرودان بود، چندین خدای سومری و اکدی (ایننه، اء، سین، بِلت‌آلی، ایم و شله) در شوش یا ایلام پرستشگاه‌هایی داشتند. برخی از این خدایان از محبوبیت بالایی برخوردار بودند و این موضوع را از بسیاری نام‌های خاصی می‌توان دانست که اجزایی از نام‌های خدایان دارند و آدء، اء، انلیل، ار، سین و شَمَش، تنها چند مورد از متداول‌ترین آنهایند. بیش‌تر سوگندها را به نام شَمَش (اغلب به همراه اینشوشینک یا ایشنیگرب) می‌خوردند، هر چند هیچ پرستشگاهی را بدو اختصاص نداده بودند. برخی از خدایان، به‌ویژه اینشوشینک (که نامش در سومری به معنای «سرور شوش» است)، به‌ظاهر همچون ایشنیگرب، لگمل و منزت، به‌طور ویژه با شوش یا دشت سوزیانا پیوند داشتند.

چندین تن از خدایان فلات ایران را می‌توان با خدایان واحدهای سیاسی تشکیل‌دهنده ایلام پیوند داد، برای نمونه پینیکی، نهونت، هوترن، هومبن و کیرمشیر در آوان؛ هیشمیتیک و روهورتر در شیمشکی؛ نپیریشه، کیریریشه، سیموت، کیله‌شوپیر، سیلیرقترو و اوپورکوپک در انشان. با این همه، دشوار بتوان تعیین کرد که دیگر خدایان ایلامی به کدام مجموعه خدایان محلی تعلق دارند. بدین ترتیب، بازشناسی دوره‌ای خدایان این مجموعه ناهمگن سودمند خواهد بود. اگر چه پرستش برخی از خدایان و ایزدبانوان در سراسر طول تاریخ ایلام ادامه داشت — برای نمونه اینشوشینک، پینیکی، هومبن و نهونت — بسیاری از آنان فقط طی دوره‌ای معین پرستش می‌شدند. برای نمونه آیین پرستش اء و انزگ (خدای بزرگ دیلمون)، که پرستشگاه مشترکی با اینشوشینک داشتند، فقط در روزگار پادشاهی تمتی‌اگون رواج داشت و آنونیتوم فقط در دوره آته‌هوشو پرستش می‌شد.

سرانجام، این خدایان را می‌توان به کمک ماهیت منابع از یکدیگر تمیز داد. در کتیبه‌های شاهی از خدایان رسمی یاد شده است که دارای پرستشگاه بوده‌اند یا در آیین‌های دینی نقش داشته‌اند، در حالی که متن‌های اقتصادی نام‌های خدایانی را

نشان می‌دهند که از محبوبیت بسیاری برخوردار بوده‌اند. از این گونه شواهد می‌توان دانست که، به لحاظ تاریخی، نام‌های خاص مجموعه‌ای را تشکیل می‌دادند که از کاملاً بین‌النهرینی گرفته تا صرفاً ایلامی در تغییر بوده‌اند.

با این همه، گسستگی موجود در گزارش‌های باستان‌شناختی، کار بازسازی این مجموعه خدایان را پیچیده می‌سازد. تقریباً نیمی از خدایان ایلامی، که منابع سومری و اکدی وجودشان را گواهی می‌دهند، در خود نوشته‌های ایلامی ناشناخته‌اند. برای نمونه از پنج خدای ایلامی همتای نینورت، فقط اینشوشینک شناخته شده است، و از هفت برادر نروندی تنها نهونت و ایگیشتی شناخته شده‌اند، و نام ایگیشتی فقط در نام‌های خاص آمده است. از نوزده خدای ایلامی، که آشوربانیپال در سده هفتم پیش از میلاد برمی‌شمارد، نام پنج خدا در جای دیگر نیامده است. از این گذشته، شگفت است که انلیل، که نامش در نام‌های خاص بسیار می‌آید، هرگز آیین رسمی نداشته است، در حالی که شیلهک اینشوشینک، احتمالاً در شوش، پرستشگاهی برای شک‌آمرهنیشته ساخت که نامش فقط در یک گل‌نبشته آمده است.

### دوره ایلامی کهن

طی مرحله آوان، شوش زیر سلطه سارگن و جانشینانش بود که با این همه اثر چندانی از حضور خود باقی نگذاشتند. از سارگن یا ریموش چیزی بر جای نمانده است، و به ظاهر جانشین آنان، منیشتوشو (حدود ۲۲۶۹-۲۲۵۵ ق م)، نخستین کسی است که بنایی در آن جا ساخته است. دو گل‌نبشته به دست آمده از پرستشگاه وی، چنان تکه‌تکه است که نام خدای صاحب پرستشگاه را نمی‌توان دریافت. با این همه اِشپورم، فرمانروای دست‌نشانده منیشتوشو در شوش، تندیس را «برای طول عمر نرام‌سین» (۲۲۵۴-۲۲۱۸ ق م) به ایزدبانو نروندی اهدا کرد. در حقیقت پیمان‌نامه نرام‌سین، به زبان ایلامی، نخستین نشان از مجموعه خدایان ایلامی را در بر دارد. این متن با برشماری نام حدود چهل تن از خدایان آغاز می‌شود، اما فقط نام سی و سه تن از آنان باقی مانده است. از آن جا که این پیمان میان دست‌نشانده شوشی نرام‌سین و فرمانروای معاصر او، شاید هیته آوانی، بسته شده است، این خدایان چه بسا شوشی -

میانرودانی یا آوانی بوده باشند. نیمی از آنان نامشان فقط در این سند آمده است. چند تن دیگر، طی دوره‌ای یا در تمام دوره‌ها، در شوش یا ایلام آیین‌هایی داشته‌اند: پینیکیر، هوبن، نهیتی (املای کهن‌تر برای نهونت)، اینشوشینک، سیموت، هوترن، سیشوم، منزت، نریده (نروندی)، نرزینه و کیرمشیر، از این جمله‌اند.

واپسین فرمانروای آوان، پوزوراینشوشینک، شوش را فتح کرد؛ اما خدایان خود را بر آن تحمیل نکرد. او به‌استثنای ایزدبانو نروندی - که خاستگاهش جای بحث دارد - و خدای ناشناخته دیگری به نام شوگو، پرستنده خدایان شوشی - میانرودانی بود. این فرمانروا برای اینشوشینک، که خدایی محلی بود، یادمان‌های گوناگونی ساخت. هنگام نفرین بر آسیب‌رسانان به تندیس‌های وقف‌شده به بلت‌تربن و نروندی، او اینشوشینک و شمش، انلیل و انکی، ایشتر و سین، نین‌هورسگ و نروندی، و گاه نرگل، را فرا می‌خواند. از اسناد اقتصادی چنین بر می‌آید که بیش‌تر نام‌های خاص خاستگاه میانرودانی داشته‌اند و در این نام‌ها تقریباً همیشه نام‌های خدایان میانرودانی دیده می‌شود. به‌جز نروندی و منزت، تقریباً نام هیچ خدای ایلامی در این اسناد دیده نمی‌شود.

در دوره سوم اور در میانرودان، شوش تحت استیلای سومریان درآمد، و شولگی (۲۰۹۴-۲۰۴۷ ق م) پرستشگاهی برای اینشوشینک و یکی هم برای نین‌هورسگ ساخت. او نوشته‌ای هم بر مهره‌ای عقیق برای نینگل فراهم آورد. بازرگانی دریانورد نیز گریزی «برای طول عمر شولگی» وقف نینور و امودو کرد. جانشین شولگی، امرسین، در آکروپل شوش اثری از خود به جای نهاد، ولی یکی از مقاماتش برای وی لوحه‌ای مفرغی وقف نینگل کرد. سرانجام، جانشین امرسین، شوسین، چندین آجر مزین به نام و القاب خویش بر جای نهاد، ولی در آنها هیچ اشاره‌ای به پرستشگاه یا خدایی خاص نکرد؛ این آجرها به احتمال به سازه‌ای تعلق داشته است که عمومی بوده است، نه دینی. شگفت نیست که خدایان منحصراً میانرودانی اینشوشینک را احاطه کرده بودند؛ اما تعجب‌آور این است که نخستین فرمانروایان شیمشکی که پیش از سقوط اور بر شوش حکومت می‌کردند، هیچ‌یک از خدایان فلات را بر آنجا تحمیل نکردند. از کتیبه‌های شیلهک اینشوشینک می‌دانیم که کیندتو و جانشینش، ایددوی اول، چندین پرستشگاه

برای اینشوشینک ساختند یا بازسازی کردند. در نفرین‌نامه‌ای بر ظرفی آیینی، که وقف پرستشگاه اینشوشینک شده است، ایددو تنها خدایان میانرودانی، یعنی شَمَش، ایشتر و سین، را فرا خوانده است. طی دورهٔ پَرآشوب بعدی، فرمانروایان شیمشکی شوش، به‌ویژه تَن‌روهوَرتر و همسرش مکوبی، ساختن پرستشگاه برای اینشوشینک و ایننه را، که در آن زمان همسر وی تصور می‌شد، ادامه دادند.

شواهد مستقیمی از دورهٔ طولانی سوگَل‌مَخ‌ها، که کتیبه‌های شیلَهک‌اینشوشینک هم بر آنها صحه می‌گذارند، نشان می‌دهد که استیلای اینشوشینک بر آکروپل شوش، که در آن جا وی در محاصرهٔ انبوهی از خدایان شوشی - میانرودانی بود، ادامه یافت. اِبَرَت، سیلَههه و آتَه‌هوشو دست به ساخت و احیای پرستشگاه نَنه زدند. آتَه‌هوشو پرستشگاه‌هایی هم برای نینگَل، آنونیتوم و نروندی ساخت. در دورهٔ کوتیرنَهونت و تمی‌اگوم، اینشوشینک پرستشگاهی مشترک با اِء و انزگ داشت و پرستشگاهی هم به ایشنیگرب اختصاص یافته بود. با این همه، بیش‌تر فرمانروایان کوشش‌های خود را وقف احیای یادمان‌های مختلف مربوط به اینشوشینک کردند.

### دورهٔ ایلامی میانه

در پایان دورهٔ سوگَل‌مَخ‌ها، خدایان ایلامی کاربرد چندانی در نام‌های خاص نداشتند، ولی با جانشینان کیدینو بود که آنان در دشت سوزیانا شهرت رسمی یافتند. کیدینو و تپتی‌اَهَر خود را «خدمتگزار کیرمَشیر» می‌خواندند، و در عبارات سوگندی هم، گاه روهوَرتر جانشین شَمَش می‌شد.

با این همه تغییر واقعی را در دورهٔ شاه بزرگ اونتش‌نپیریشه می‌توان دید. وی با ساختن دوراونتش (چغازنبیل) از گذشته برید. آجرهای کتیبه‌دار یافت شده در این محل، نشان می‌دهد که بسیاری از خدایان ایلامی بار دیگر به دشت سوزیانا راه یافتند. نیمی از بیست‌وشش خدای یاد شده، از مجموعهٔ خدایان شوشی - میانرودانی، و نیم دیگر ایلامی بودند. این توازن را در لقب شاه هم می‌توان دید که همواره خود را «شاه انشان و شوش» (یا «شوش و انشان» در کتیبه‌های اکدی) می‌خواند. اصلاحاتی که شاه یاد شده انجام داد، بسی بیش‌تر از معرفی خدایان ایلامی در آیین رسمی دشت

سوزیانا بود.

درواقع، در مجتمع دینی چغازنبیل، زیگوراتی محوریت دارد و دو مرحله آن تغییر در جهت‌گیری سیاسی و دینی این پادشاه را نشان می‌دهد. مرحله نخست شامل ساختمانی با یک حیاط چهارگوش است که در آن زیگورات کوچکی برافراشته‌اند؛ پرستشگاه بالا (kukunnum) واقع بر روی زیگورات، از آجرهای لعاب‌دار ساخته شده بود و تنها به اینشوشینک، خدای این استان، اختصاص داشت. این زیگورات نخست ویران شد و ساختمان‌های پیرامون حیاط، در نخستین طبقه زیگورات بزرگ، که بر جای مانده است، ادغام شد. این سازه سپس به نپیریشه، خدای بزرگ ایلام، و اینشوشینک، خدای بزرگ شوش، اختصاص یافت. منظور این پادشاه در برتری دادن نپیریشه بر اینشوشینک در این مرحله دوم از ساختمان، همانا نشان دادن تفوق انشان بر شوش بوده است.

اونتس نپیریشه، افزون بر این، خدایانی از فلات را هم وارد شهرهای دشت سوزیانا کرد. او در شوش پرستشگاهی برای اوپور کوپک ساخت، و به‌صراحت اعلام کرد که این ایزدبانوی ایلامی پیش‌تر چنین چیزی نداشته است. این ایزدبانو را در چغاپهن و گتوند هم می‌پرستیدند. مَشتی و تپتی پرستشگاهی در دیلم داشتند. اونتس نپیریشه در شوش، ساخت پرستشگاه برای خدایان گوناگون شوشی - میانرودانی را ادامه داد و سازمان روحانیت این شهر می‌بایستی از ورود خدایان فلات برآشفته شده باشد.

روند ایلامی شدن مجموعه خدایان دشت سوزیانا بایستی در دوره جانشینان شوتروک پیش‌تر هم رفته باشد. اینشوشینک خدای اصلی باقی ماند و بالاترین شمار موقوفات را به خود اختصاص داد، ولی نپیریشه و در مواقعی کیریریشه بر او پیشی جستند. شیلهک اینشوشینک بر ستون یادبودی به چند خدا اشاره می‌کند که از آنها فقط نَر خاستگاه میانرودانی دارد.

### دوره ایلامی نو

روند ایلامی شدن خدایان تا سقوط ایلام ادامه یافت. آشوربانیپال پس از پیروزی بر شوش، تندیس‌های نوزده تن از خدایان را همراه خویش به تاراج برد؛ همه این

خدایان ظاهراً نام ایلامی شوشی داشتند. به‌رغم تحریف املاها، نام چند تن از خدایان را می‌توان تشخیص داد، که در میانشان اینشوشینک، سیموت، لگمل، پینیکیر، هوترن و کیرمشیر بالاترین جایگاه را داشتند.

در دوره ایلامی نو، اگر چه خدایان اصلی همچنان ستایش می‌شدند، خدایان کم‌تر شناخته یا پیش‌تر ناشناخته‌ای هم به مجموعه خدایان افزوده شدند که از جمله آنها می‌توان مَشتی و تپتی را در مالمیر، ششوم را در کست، شتی و للی را در شوش نام برد. محبوب‌ترین خدا هوبن/هومبن بود که در فهرست خدایان پیمان‌نامه نرام‌سین، دومین نام است. در این دوره نام وی در نیمی از نام‌های شاهی و نیز در بسیاری از نام‌های دیگر آمده است. با تمام این احوال، وی در شوش پرستشگاهی نداشت. همه این خدایان اساساً ایلامی بودند. همچنین نام میانرودانی ایزدبانو دیلبت، که اینشوشینک پرستشگاهی وقف او کرد، می‌تواند لقبی برای ایزدبانو مَشتی بوده باشد. کوتاه سخن آن که، در دوره ایلامی کهن بیش‌تر خدایان پرستیدنی در شوش، شوشی - میانرودانی بودند. تنها استثنای واقعی نروندی بود که او هم می‌توانست میانرودانی نباشد و بیش‌تر شوشی باشد. شواهدی از پرستش وی در دوره منیشتوشو موجود است؛ همچنین در پیمان‌نامه نرام‌سین نام وی پیش از اینشوشینک آمده است. اشاره بعدی به وی در نفرین‌نامه‌های پوزوراینشوشینک است. و سرانجام این که آته‌هوشو پرستشگاهی را وقف او کرد. با این همه، نام وی بعداً از اسناد ایلامی کنار می‌رود و فقط در متون میانرودانی دوباره دیده می‌شود که در آنجا وی به منزله خواهر هفت خدای بزرگ یا همسر ایگیگی معرفی می‌شود. نام دو خدای ایلامی دیگر، شوگو و انزگ، فقط یک بار آمده است.

برتری میانرودان در دوره ایلامی میانه به پایان رسید و خدایانی از فلات به سوی دشت سوزیانا یورش آوردند؛ تسریع این روند تا پایان تاریخ ایلام ادامه یافت. اگرچه در آغاز اینشوشینک همچنان خدای اصلی مجموعه خدایان ایلام باقی ماند، با شروع اصلاحات سیاسی و دینی اونتش‌نپیریشه، او نیز ناچار شد جایگاه نخست را به نپیریشه، خدای آنتان، و گاه نیز به همسر وی، کیریریشه واگذار کند. آنتان نه تنها بر سراسر دشت سوزیانا، بلکه بر تمام دیگر واحدهای سیاسی تشکیل‌دهنده ایلام برتری یافت.



برای نمونه، به روزگار شیلهک اینشوشینک، هوترنِ آوانی را پسر نپیریشه و کیریریشه، دو خدای آشنایی، می‌دانستند. مجموعه خدایان دقیقاً بازتابی از موقعیت سیاسی بود: شاهان ایلامی مستقر در دشت سوزیانا نخست سامی شدند و سپس، با اونتش نپیریشه، این استان به‌طور روزافزون رو به ایلامی شدن نهاد، و سرانجام ایلام محدود به همین استان شد.

با این همه، هرگونه بازسازی امروزی مجموعه خدایان ایلامی ناگزیر آکنده از خطا خواهد بود، تا اندازه زیادی بدین سبب که منابع به‌دست آمده، عمدتاً از دشت سوزیانا است. از نشان فقط شماری سند مرتبط به‌دست آمده است. می‌دانیم که سیوپلر هوپک پرستشگاهی در آن جا ساخت، ولی نمی‌دانیم برای کدام خدا. مدت‌ها بعد هوتلوتوش اینشوشینک پرستشگاهی برای نپیریشه، کیریریشه، اینشوشینک و سیموت ساخت؛ اما درباره متون اقتصادی متأخرتر باید گفت که نام‌هایی با اجزایی از نام‌های خدایان، نظیر هو بن، هوترن، پینیکیر و اینشوشینک، دربر دارد. آگاهی‌های به‌دست آمده از لیان نیز به همین اندازه ناچیز است: موقوفه‌ای از سیموت ورتش برای کیریریشه و شماری آجر از دوره ایلامی میانه با نوشته‌هایی برای نپیریشه، کیریریشه و خدایان بَهِهوتیپ. از این رو، به نظر می‌رسد که کیریریشه ایزدبانوی نگاهبان این محل بوده است.

### پرستشگاه‌ها

دو گروه اصلی از مکان‌های آیینی را می‌توان باز شناخت: پرستشگاه‌های روباز و پرستشگاه‌های پوشیده. در گروه نخست سه محل مورد توجه وجود دارد: کورنگون، ایزه/مالمیر و نقش رستم.

در کورنگون نقش برجسته‌ای، به احتمال در سده هفدهم پیش از میلاد، بر فراز صخره‌ای کنده شده است. در صحنه اصلی، خدایی دیده می‌شود که بر تختی ساخته شده از ماری با سر انسان (نماد جانوری نپیریشه) نشسته است. این خدا عصای شاهی و صفحه‌ای دوآر، یعنی نمادهای قدرت برتر، را در دست دارد. پیرامون وی هفت پیکره دیده می‌شود: یکی از آنها ایزدبانویی با نیم‌تاج شاخ‌دار است که شاید همسر وی، یعنی

کیریریشه، باشد. در سمت چپ، صحنه دیگری، شاید از دوره ایلامی نو، دیده می‌شود که در آن جماعتی متشکل از سه ردیف نمازگزار، به سوی صحنه اصلی در حرکت‌اند. نقش برجسته‌های ایذه/ مالمیر را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: نخست آنها که در اشکفت سلمان، در جنوب غربی ایذه، است، و دوم، نقش‌های موجود در کول‌فره در شمال غربی. هر یک از این‌ها چندین صحنه آیینی، شامل دسته‌های نمازگزاران، نوازندگان، جانوران قربانی و نظایر آنها، را در بر دارد. کتیبه‌هایی از اواخر دوره ایلامی نو، یعنی نیمه نخست سده ششم پیش از میلاد، در کنار این صحنه‌ها دیده می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد که تصویرها مقدم بر کتیبه‌ها باشند.

نقش برجسته‌های ایلامی نقش رستم، هر چند به شدت آسیب دیده است، استمرار و تداوم مکان‌های مقدس را نشان می‌دهند. هنرمندان دوره ایلامی نو به یک صحنه که در دوره ایلامی کهن کنده شده، دو تصویر، به احتمال از شاه و ملکه، افزوده‌اند، ولی نقش برجسته‌ای از بهرام دوم، پادشاه ساسانی، تا حد زیادی این گروه را محو کرده است. در این فاصله زمانی، چهار پادشاه هخامنشی (داریوش اول، خشیارشا، اردشیر اول و داریوش دوم) مقبره‌های خود را در دل کوه کنده‌اند، و بعدها چندین پادشاه ساسانی نقش‌هایی به این مکان افزوده‌اند. بدین ترتیب، نقش رستم طی بیش از دو هزار سال مکان دینی مهمی بوده است.

این سه نمونه از پرستشگاه‌های روباز نشان می‌دهد که ایلامیان برای انجام آیین‌هایشان گروهی به زیارت اماکن مقدس می‌رفتند. هیچ بعید نیست که مکان‌های آیینی همیشه به روی مردم باز بوده باشد.

در شناخته شده‌ترین مجتمع دینی، یعنی چغازنبیل، ساختمان‌ها نسبتاً کوچک است و می‌بایستی فقط در دسترس روحانیان و خانواده شاهی بوده باشد. از سوی دیگر، میان دیوارهای محوطه دوم و سوم، فضای خالی بزرگی وجود دارد که در آیین‌های بسیار مهم تعداد زیادی از مؤمنان را در خود جای می‌داده است.

در شوش بقایای چندانی از معماری دینی دوره ایلامی دیده نمی‌شود و شاید بدان سبب باشد که لایه‌های مربوطه در اشغال‌های بعدی آسیب جدی دید. تنها شاهد باقی‌مانده پرستشگاه اینشوشینک و نین‌هورسگ از دوره ایلامی کهن، واقع در

کنار تلی است که ممکن است زیگورات بوده باشد، نیز یک پرستشگاه چهارگوش کوچک که شوتروک‌نَهونت دوم ساخته است. با این همه، اسناد گوناگون این امکان را می‌دهد تا این مجتمع دینی را بازسازی کنیم. گذشته از موقوفات ایلامی، یک ماکت مفرغی (با نوشتهٔ *sit shamshi* «طلوع») از یک آیین تطهیر به همراه دو روحانی برهنه نیز یافت شده است که پیرامونشان را بناها و یادمان‌های مختلف فرا گرفته است. دو سند میانرودانی هم هست که حتی از این هم آشکارتر و واضح‌تر است: یکی نقش برجسته‌ای از کاخ سناخریب در نینوا، که به احتمال بازنمایی شهر شوش است، و دیگری روایتی از تاراج شوش به دست آشوربانیپال. این منابع گوناگون امکان بازسازی طرحی کلی برای این دورهٔ سرشار از اسناد مکتوب، که همانا دورهٔ شیلهک‌اینشوشینک باشد، فراهم می‌آورند (هر چند این مجموعه اساساً نمی‌توانست در دوره‌های دیگر متفاوت بوده باشد). در آکروپل، یک محلهٔ مقدس<sup>۱</sup> را برای پرستشگاه‌ها در نظر گرفته بودند. بنای متمایز آنجا یک زیگورات<sup>۲</sup>، یعنی برجی چندطبقه بود. پرستشگاه واقع بر فراز زیگورات<sup>۳</sup> را با یکی دو جفت زایده تزئین کرده بودند و در پایهٔ زیگورات، پرستشگاه پایینی<sup>۴</sup> قرار داشت و در نزدیکی آن یک دروازهٔ یادبود<sup>۵</sup> برافراشته بودند. کل مجموعهٔ زیگورات در یک محوطهٔ مقدس<sup>۶</sup> قرار داشت. اگرچه پرستشگاه‌های<sup>۷</sup> خدایان اصلی را نزدیک هم ساخته بودند، برخی، مانند «پرستشگاه بیرونی»، بر روی آبدنه/آپادانا (خارج از *kizzum*) بنا شده بود. این بنای اخیر، که دارای *suhter*، یعنی نمازخانه‌ای کوچک برای خانوادهٔ شاهی بود، به ظاهر بیش‌تر اهمیت سیاسی داشته است تا دینی. احتمال می‌رود که همهٔ شهرهای مهم چنین مجتمع‌هایی داشته‌اند، هر چند به احتمال کوچک‌تر از مجتمع شوش بوده‌اند.

شگفت آن که واژهٔ زیگورات (ایلامی *zagratume*؛ هیچ‌یک از وام‌واژه‌های اکدی پسوند *-me* ندارد) هرگز برای شوش به کار نرفته است. تنها اشاره‌های متون ایلامی به این واژه دو مورد، آن هم در متن‌های مربوط به چغازنبیل و چغاپهن است. اما دربارهٔ

1. *kizzum*2. *zagratume*3. *kukunnum*4. *hashtu*5. *hiel, sippu*6. *husa*7. *siyan*

hashtu باید گفت که این واژه فقط در یک کتیبه دیده شده است و آن متنی است که در آن شیلهک اینشوشینک نام هجده تن از شاهان ایلامی را، از دوره دوم ایلامی کهن تا نیاکان بلافصل خویش، بر می‌شمارد و می‌گوید که hashtu را ساختند یا بازسازی کردند. بدین ترتیب، اهمیت این بنا آشکار می‌شود.

آشکار است که در کتیبه‌های ایلامی هر تک‌جزو اشاره به یک مجموعه کامل دارد. برای نمونه هرگاه kukunnum می‌آید، پذیرفتنی است که از آن وجود یک زیگورات را استنباط کنیم. به همین قیاس، «پرستشگاه بیشه» می‌تواند نشانگر کل یک مجتمع دینی مرتبط با مرگ باشد. از آن‌جا که شیلهک اینشوشینک به کار خود در زمینه بازسازی حدود پانزده «پرستشگاه بیشه» در سراسر کشور می‌بالد، پس به احتمال شهرهایی که او نام برده مجتمع‌های دینی‌ای مانند شوش داشته است.

مهم‌ترین عناصر موجود در این بازسازی کلی را بیش‌تر در چغازنبیل می‌توان یافت، یعنی در جایی که خود زیگورات بر محوطه مقدس موسوم به siyan-kuk سیطره دارد. همه پرستشگاه‌ها، به استثنای پرستشگاه نوسکو، در درون دومین دیوار زیگورات، و برخی در مجاورت دیوار نخست، ساخته شده است. زیگورات، یعنی بخش اصلی این مجتمع، بر روی پی اولیه‌ای به وسعت ۱۰۵ متر مربع ساخته شده و در اصل پنج طبقه داشته، که پنجمی، موسوم به kukunnum، از آجرهایی لعاب‌دار شبیه به نقره، طلا، افسیدین و گچ ساخته شده است. مقابل ضلع جنوبی دیواری قرار داشت که سه نمازخانه کوچک را در بر می‌گرفت. در ضلع شمالی پرستشگاه‌های ایشنیگرب و کیریریشه دیوار را قطع می‌کرد، در حالی که پرستشگاه نپیریشه بدان متصل بود. در فضای میان این دیوار و دیوار دوم، پرستشگاه‌هایی برای شماری از خدایان ساخته بود. از جنوب شرقی به شمال شرقی به ترتیب پرستشگاه‌های پینیگیر، آدد و شله، سیموت و نین‌الی و خدایان نپرتپ قرار داشت و پس از یک فاصله زیاد، پرستشگاه هیشمیتیک و روهورت واقع بود. طرح هیچ یک از این‌ها شبیه دیگری نبود، ولی همگی ابعاد نسبتاً کوچکی داشت.

بناهای دینی را در آغاز با خشت ساخته بودند و به تدریج با آجر تجدید بنا کردند؛ شماری معدود از آنها را، بخشی یا به کلی، با آجر لعاب‌دار پوشانده بودند و این کار در

دوره شوتروک‌نهونت اول آغاز شد که حتی مدعی شده نخستین کسی است که این مصالح تجملی را به کار برده است. بیشتر پرستشگاه‌هایی که حفاری شده است، دارای کتیبه‌های وقف است، ولی از تندیس‌های خدایان ذکر شده در کتیبه‌ها، به‌ندرت چیزی یافت شده است.

## حیات دینی

نقش اساسی خدایان زندگی بخشیدن و حفظ هر چه بیش‌تر آن، و سرانجام بازپس‌گرفتنش و همراهی مرده در جهان دیگر بود. این جنبه‌های گوناگون خدایی را با نمونه‌های بسیاری می‌توان نشان داد. چندین مهر استوانه‌ای یافت شده در چغازنبیل دارای چنین نوشته‌ای است: «جان با خداست؛ نجات آن با شاه است». هومبن‌نومنه خاطر نشان می‌کند که «نپیریشه و اینشوشینک نام وی را از آغوش مادرش آفریدند». در سرتاسر تاریخ ایلام موقوفات شاهی نشان می‌دهند که شاهان پرستشگاه‌ها را برای طول عمر خود و گاه برای تمام خاندان شاهی، می‌ساختند. ساده‌ترین عبارت در این قبیل متون چنین است: «من، فلان کس، فلان پرستشگاه را ساخته و برای طول عمر خویش به فلان خدا تقدیم کرده‌ام». ولی دعاهایی ویژه نیز برای پادشاهی‌ای پردوام و خوش، برای طول عمر و برای نسلی کامیاب خطاب به خدایان مختلف وجود داشته است.

با این همه، دغدغه اصلی ایلامیان همانا مرگ بوده است. بیش‌تر بناهای دینی به آیین مردگان مربوط می‌شد و خدایان اصلی پیوند تنگاتنگی با گذر مردگان به جهان دیگر داشتند. پیوند بیشه با آیین تدفین را در روایت آشوربانیپال از تاراج شوش آشکارا می‌توان دید: «بیشه‌های نهانی ایشان را، که هیچ بیگانه‌ای بدان‌ها راه نیافته و بوته‌هایش را لگدمال نکرده بود، سربازان من بدان‌ها راه یافتند و رازهایشان را دیدند. آنها را به آتش سوزاندند. مقبره‌های شاهان دیروز و امروزشان را ... ویران کرده‌ام، آنها را ویران کردم، آنها را در برابر خورشید نهادم و استخوان‌هایشان را به کشور آشور بردم». از این گذشته، نقش برجسته‌ای از نینوا، که به احتمال بازنمونی از آکروپل شوش است، نشان می‌دهد که مجتمع دینی را در بیشه‌زاری

ساخته بودند.

اهمیت حضور پرستشگاه در بیشه‌زار را از ستون یادبود شیلهک اینشوشینک نیز می‌توان دانست، چه، این پادشاه در کتیبه‌اش مدعی می‌شود که در سراسر قلمروی خویش حدود بیست پرستشگاه را بازسازی کرده که بیشتر آنها «پرستشگاه‌های بیشه» بوده است. در همین کتیبه، وی هجده تن از پیشینیانش را برمی‌شمارد که hashtu ی اینشوشینک را در شوش بازسازی کردند، که نشان می‌دهد میان این دو جزو مهم kizzum ارتباطی بوده است. اگرچه اغلب این پرستشگاه‌ها وقف اینشوشینک بودند، شماری هم به لگمل، سوهسیپه و نپیریشه اختصاص داشت. کیریریشه و اینشوشینک در بیشه‌زار چغازنبیل صاحب پرستشگاه بودند. در چغاپهن، شیلهک اینشوشینک پرستشگاهی برای اینشوشینک و لگمل ساخت. آشوربانیپال در گزارش لشکرکشی‌اش به ایلام، به بیشه‌ای از آن منزینیری، خدایی که نامش در جایی دیگر نیامده، اشاره می‌کند.

دروازه شاید نمادی برای داخل شدن شخص مرده به جهان دیگر بوده باشد. در بالای دروازه موجود بر نقش برجسته نینوا سه نمازگزار دیده می‌شود که یادآور یکی از القاب کیریریشه است: «بانوی زندگی که بر بیشه‌زار، دروازه و کسی که نماز می‌گزارد فرمان می‌راند». خدایانی که دروازه‌ها را وقف ایشان می‌کردند، در واقع آنانی بودند که بیش‌ترین پیوند را با جهان زیرین داشتند، یعنی اینشوشینک، ایشنیگرب، لگمل، و نپیریشه و اینشوشینک با هم. پوزور اینشوشینک فرمان داده بود هر بامداد و شامگاه، در دروازه متعلق به اینشوشینک، با سرایش سرود گوسفندی قربانی کنند.

اگرچه خدایان بسیاری با آیین‌های مرگ مرتبط بودند، سه تن از آنان در این باره نقشی ویژه داشتند: اینشوشینک، که سنجش اعمال روان را بر عهده داشت، و دو دستیارش، ایشنیگرب و لگمل. چند لوحه کوچک مربوط به تدفین، اگر چه چندان سالم نمانده است، نکاتی درباره گذر به جهان دیگر به دست می‌دهند: شخص مرده، که ایشنیگرب یا لگمل یا هر دو، به پذیره‌اش می‌آیند، در hashtu (در متون اکدی shuttu، مترادف hashtu)، به پیشگاه اینشوشینک، که درباره سرنوشت روان تصمیم می‌گیرد، خود را معرفی می‌کند. این صحنه، به نظر همانی است که بر روی شماری از مهرهای

استوانه‌ای تصویر شده است و معمولاً «صحنه تقدیم پیشکش» شناخته می‌شود، هر چند به احتمال بیش‌تر، صحنه داوری فرجامین است.

پس از داوری، مرده را دفن می‌کردند. در کاوش‌های دشت سوزیانا، شواهدی از انواع مختلف تدفین، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین نوع، به دست آمده است. گاه جنازه پیچیده در بوری را مستقیماً به همراه اشیایی چند، به ویژه ظروف سفالین برای دریافت فدیها، به خاک می‌سپردند. در دوره‌های مختلف گورهای کوچکی از گل یا آجر، و گاهی هم از هر دو، می‌ساختند و از آنها برای تدفین‌های تکی یا چندنفره استفاده می‌کردند، که نوع اخیر یا دسته‌جمعی بود، مانند آنها که در هفت‌تپه یافت شده، یا یکی پس از دیگری و به‌مرور، که نمونه آن در شوش دیده شده است. گاه مقبره‌ای، معمولاً قوسی‌شکل، با یک ستون یا محور تهیه می‌کردند، که امکان تدفین متوالی اعضای یک خانواده را فراهم می‌آورد. در برخی از تدفین‌های ثانوی، استخوان‌های بلند مرده را در ظرف‌هایی جمع می‌کردند و مجسمه‌ها را در خمره‌هایی می‌انباشتند. گاه جنازه را در خمره یا تابوت می‌نهادند. گونه‌های مختلف تدفین را چه بسا بتوان بازتاب وضعیت اجتماعی فرد مرده انگاشت. تنها ویژگی مشترک تمام تدفین‌ها، وجود فدیها بود که بسته به دوره و طبقه اجتماعی مرده متفاوت بود: از سفال‌های ساده گرفته تا مجموعه‌ای پرتجمل، شامل زیورآلات، زین‌افزار، مهرهای استوانه‌ای و دیگر اشیای مختلف، حتی چرخ ارابه.

با این همه شگفت است که از ایلامیان مقبره‌های شاهی چندانی به دست نیامده است. مقبره یافت شده در هفت‌تپه به احتمال از آن تپتی‌آهر نیست و مقبره‌های متعدد نسبتاً ساده‌ای هم که در چغازنبیل دیده می‌شود، نشانه‌ای ندارد که بتوان به کمک آن مقبره را به کسی نسبت داد. در این جا هم، مانند شوش، مقبره آجری‌ای را که در درون سردابه آن sit shamsi یافت شده است، می‌توان به شیلهک‌اینشوشینک نسبت داد، ولی، از آنجا که در عهد باستان غارت شده است، این انتساب در حد فرضیه می‌ماند.

دیگر امتیاز ویژه خدایان، اعطای پادشاهی و حمایت آنان از شاه بود. پوزوراینشوشینک از آن سالی سخن به میان می‌آورد «که اینشوشینک بدو نگریست

و چهار ناحیه را بدو داد». همین طور اینشوشینک بود که پادشاهی را به هومبن نومه و پسرش اونتش نپیریشه عطا کرد؛ اما درباره ایگیهلکی، این کار را منزت انجام داد.

نقش ایزدبانوان در مجموعه خدایان ایلامی بیش از جاهای دیگر بود. فهرست چهل خدای ذکر شده در پیمان نامه نرامسین، با پینیکی، ایزدبانوی عشق و باروری، آغاز می شود که در سراسر تاریخ ایلام پرستش می شد و یک ashtam یا پرستشگاه باروری داشت؛ وی بارها و بارها در آثار هنری باز نموده شده است. از این گذشته، بسیاری از خدایان محلی هم ایزدبانو بودند: کیریریشه در لیان، اوپور کوپک در چغاپهن و گتوند، مشتی در مالمیر و منزت در ده نو.

مجموعه خدایان ایلامی، در واقع از خدایان واحدهای سیاسی تشکیل دهنده ایلام به وجود آمده بود؛ از این رو، چندان شگفت نمی نماید که خدایان مختلفی نقش های یکسانی داشته اند یا این که موارد مشابهی به آنان نسبت داده شده است. چندین تن از خدایان و ایزدبانوان لقب «خدای بزرگ» داشتند، که به احتمال منظور از آن «خدای برتر» بوده است، که از جمله آنان اینشوشینک، نپیریشه، هوبن، نهونت، کیریریشه و منزت بودند. وانگهی چندین تن از خدایان پشتیبان خدایان (مشتی، نپیر)، شاهان (اینشوشینک، کیریریشه، نپیر) یا ایلام (سیلیرکترو) بودند. کیریریشه و مشتی «مادر خدایان» بودند. چندین تن از خدایان، از جمله اینشوشینک، کیریریشه، اوپور کوپک، و شاید روهورتر و تپتی، با داشتن لقب lahakra (یعنی «مربوط به مرگ») پیوند خاصی با مرگ داشتند.

منابع ایلامی درباره شخصیت خدایان چندان آگاهی بخش نیست؛ اما متون میانرودانی در پرکردن این خلأ به کار می آیند، هر چند آنها در بیش تر موارد متأخر هستند. در متون اکدی همانند نگاری لگمل با نرگل و نپیریشه با اء را می توان به خوبی دید. لگمل خدایی دوزخی است و در نقش برجسته کورنگون، نپیریشه با تختش که از ماری با سر آدمی ساخته شده است، قابل تشخیص است. او صفحه ای دوآر و عصای شاهی را در دست دارد که از آن آب زندگانی بیرون می جهد. بنابراین، ارتباط وی با اء، خدای آب در میانرودان، منطقی می نماید. از سوی دیگر، ایبرو، که با آنو یکی شمرده



شده، در منابع ایلامی ناشناخته است و شاهدهی هم در دست نیست که نشان دهد هوبن ویژگی‌های انلیل را داشته است. سرانجام، هیچ لقب ایلامی‌ای در دست نیست که بر اساس آن بتوان گفت کدام خدا شخصیتی جنگجو بوده است، هر چند در میانرودان هفت خدای ایلامی را با نینورته یکی می‌انگاشتند.

## کتابشناسی:

Amiet, P., 1966, *Elam*, Auvers-sur-Oise.

Aynard, J. M., 1957, *Le prisme du Louvre*, Antiquités orientales 19.939, Paris.

Bottéro, J., 1977, «Les inscriptions cunéiformes funéraires», *La mort, les morts dans les sociétés anciennes, Actes du colloque sur l'idéologie funéraire*, Ischia, Cambridge, pp. 373-406.

Civil, M., 1974, «Medical Commentaries from Nippur», *JNES* 33, pp. 329-338.

De Waele, E., 1981, «Travaux archéologiques à Shekaf-e Salman et Kul-e Farah près d'Izeh (Malamir)», *Iranica Antiqua* 16, pp. 45-61.

Gauthier, J.-E., 1905, «Le "sit shamshi" de Shilhak-Inshushinak», Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 31, pp. 1-28.

Ghirshman, R., 1962, «Têtes funéraires en terre peinte des tombes élamites», *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 92, pp. 149-156.

Ghirshman, R., 1968, *Tchoga Zanbil (Dur Untash) II: Téménos, temples, palais, tombes*, (= Mémoires de la mission archéologique en Iran 40), Paris.

Grillot, F., 1982, «Notes à propos des formules votives élamites» *Akkadika* 27, pp. 5-15.

Grillot, F., 1983, «Le suhter royal de Suse», *Iranica Antiqua* 18, pp. 1-23.

Grillot, F. and Vallat, F., 1978, «Le verbe élamite pi(sh)i», *Cahiers de la délégation archéologique française en Iran* 8, pp. 81-84.

Grillot, F., 1984, «Dedicace de Shilhak-Inshushinak à Kiririsha», *Iranica Antiqua* 19, pp. 21-29.

- Hakemi, A., 1972, Catalogue de l'exposition Lut, Shahdad (Xabis), Tehran.
- Herrero, P., 1976, «Tablettes administratives de Haft-Tépé», *Cahiers de la délégation archéologique française en Iran* 6, pp. 93-116.
- Hinz, W., 1965, «The Elamite God <sup>d</sup>GAL», *JNES* 24, pp. 351-354.
- Hinz, W., 1972, *The Lost World of Elam*, London.
- Hinz, W. and Koch, H., 1987, *Elamisches Wörterbuch*, 2 vols., Berlin.
- King, L. W., 1909, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* XXV, London.
- Koch, H., 1977, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit*, Göttinger Orientforschung 3/4, Wiesbaden.
- Koch, H., 1995, «Theology and Worship in Elam and Achaemenid Iran», *Civilizations of the Ancient Near East III*, ed. J. Sasson, New York, pp. 1050-1069.
- König, F. W., 1965, *Die elamischen Königsinschriften*, Archiv für Orientforschung, Beiheft 16, Graz.
- Lambert, M., 1970, «Objets inscrits du musée du Louvre», *Revue archéologique* 64, pp. 69-72.
- Lambert, M., 1972, «Hutélutush-Insushnak et le pays d'Anzan», *Revue archéologique* 66, pp. 61-76.
- Lambert, W. G., 1976-1980, «Ishme-karab», *Reallexicon der Assyriologie* 5, pp. 196-197.
- Lambert, W. G., 1980-1983, «Lagamal», *Reallexicon der Assyriologie* 6, pp. 418-419.
- Lambert, W. G., 1989, «Manziniri», *Reallexicon der Assyriologie* 7, p. 346.
- Lambert, W. G., 1989, «Manzi'at/Mazzi'at/Mazzat/Mazzet», *Reallexicon der Assyriologie* 7, pp. 344-346.
- Legrain, L., 1913, «Tablettes de comptabilité, etc, de l'époque de la dynastie d'Agadé», *Textes élamites-sémitiques*, 5<sup>e</sup> série, (= *Mémoires de la mission archéologique de Susiane* 14), Paris, pp. 62-130.

Mecquenem, R. de, 1911, «Vestiges de construction élamites», Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 33, pp. 2-19.

Mecquenem, R. de, 1943-1944, «Note sur les modalités funéraires susiennes et leur chronologie», *Vivre et penser*, pp. 133-142.

Miroschedji, P. de, 1980, «Le dieu élamite Napirisha», *Revue archéologique* 74, pp. 129-143.

Miroschedji, P. de, 1981, «Le dieu élamite au serpent et aux eaux jallissantes», *Iranica Antiqua* 16, pp. 1-25.

Nagahban, E. O., 1991, *Excavation at Haft Tepe, Iran*, (= University Museum Monograph 70), Philadelphia.

Pézard, M., 1970, *Mission à Bender-Bouchir*, Mission archéologique de Perse 15, Paris.

Porada, E., 1970, *Tchoga Zanbil (Dur-Untash) IV. La gliptique*, (= Mémoires de la mission archéologique en Iran 42), Paris.

Reiner, E., 1970, *Shurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Archiv für Orientforschung, Beiheft 11, Graz, 1958; new ed., Osnabrück.

Reiner, E., 1970, «Légendes et cylindres», *Tchoga Zanbil (Dur-Untash) IV. La gliptique*, by E. Porada, (= Mémoires de la mission archéologique en Iran 42), Paris, pp. 133-137.

Reiner, E., 1973, «The Location of Anshan», *Revue archéologique* 67, pp. 57-62.

Reiner, E., 1973, «Inscription from a Royal Elamite Tomb», *Archiv für Orientforschung* 24, pp. 87-102.

Roche, C., 1990, «Les ziggurats de Tchoga Zanbil», *Contribution à l'histoire de l'Iran: Mélanges offerts à J. Perrot*, Paris, pp. 191-197.

Scheil, V., 1902, *Textes élamites-sémitiques*, 2<sup>e</sup> série, (= Mémoires de la mission archéologique en Perse 4), Paris.

Scheil, V., 1905, *Textes élamites-sémitiques*, 3<sup>e</sup> série, (= Mémoires de la mission archéologique en Perse 6), Paris.

Scheil, V., 1908, *Textes élamites-sémitiques*, 4<sup>e</sup> série, (= Mémoires de la mission archéologique en Perse 10), Paris.

Scheil, V., 1913, *Textes élamites-sémitiques*, 5<sup>e</sup> série, (= Mémoires de la mission archéologique en Perse 14), Paris.

Scheil, V., 1930, *Actes juridiques susiens*, (= Mémoires de la mission archéologique en Perse 22), Paris.

Scheil, V., 1932, *Actes juridiques susiens* (suite: n° 166 à n° 327), (= Mémoires de la mission archéologique en Perse 23), Paris.

Scheil, V., 1933, *Actes juridiques susiens* (suite: n° 328 à 395), (= Mémoires de la mission archéologique en Perse 24), Paris.

Scheil, V., 1939, *Mélanges épigraphiques*, (= Mémoires de la mission archéologique en Perse 28), Paris.

Seidl, U., 1986, *Die elamischen Felsreliefs von Kurangun und Naqsh-e Rostam*, (= Iranische Denkmäler, Lieferung 12, Reihe II), Berlin.

Spycket, A., 1992, *Les figurines de Suse*, Paris.

Steve, M.-J., 1967, *Tchoha Zanbil (Dûr-Untash) III: Textes élamites et accadiens de Tchoha Zanbil*, (= Mémoires de la délégation archéologique en Iran 41), Paris.

Steve, M.-J., 1987, *Nouveaux mélanges épigraphiques: Inscriptions royales de Suse et de la Susiane*, (= Mémoires de la délégation archéologique en Iran 53), Nice.

Steve, M.-J., Gasche, H. and De Meyer, L., 1980, «La Susiane au deuxième millénaire. À propos d'une interprétation des fouilles de Suse», *Iranica Antiqua* 15, pp. 49-154.

Stolper, M. W., 1978, «Inscribed Fragments from Khuzistan», *Cahiers de la délégation archéologique française en Iran* 8, pp. 89-96.

Stolper, M. W., 1982, «On the Dynasty of Shimashki and the Early Suktalmahs», *Zeitschrift für Assyriologie* 72, pp. 42-67.

Stolper, M. W., 1984, *Texts from Tell-i Malyan I: Elamite Administrative Texts (1972-*

74), (= Occasional Publications of the Babylonian Fund 6), Philadelphia.

Vallat, F., 1983, «Les briques élamites de Deylam», *Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 10*, pp.11-18.

Vallat, F., 1989, «Religion et civilisation élamites en Susiane», *Dossiers histoire et archéologie 138*, pp. 46-49.

Vallat, F., 1995, «Shutruk-Nahhunte, Shutur-Nahhunte et l'imbroglia néo-élamite», *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires*, pp. 37-38.

Vanden Berghe, L., 1963, «Les reliefs élamites de Malamir», *Iranica Antiqua 3*, pp. 29-39.

Walker, B. F., 1981, *Cuneiform Brick Inscriptions in the British Museum*, The Ashmolean Museum, The City of Birmingham Museums and Art Gallery, London.

Wright, H. T. and Stolper, M. W., 1990, «Elamite Brick Fragments from Choga Pahn East and Related Fragments», *Contribution à l'histoire de l'Iran: Mélanges offerts à J. Perrot*, Paris, pp. 151-163.

Zadok, R., 1984, *The Elamite Onomasticon*, (= *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, suppl. 40), Naples.



# باورهای هندواروپاییان (آریاییان)

سیامک ادهمی

## مقدمه

نوشتن درباره باورهای دینی - اسطوره‌های اقوام پیش‌هندواروپایی، یعنی نیاکان مردمی که امروزه به زبان‌های هندواروپایی سخن می‌گویند، کار آسانی نیست. همانند بازسازی زبان پیش‌هندواروپایی، از ساختارهای اسطوره‌های جامعه هندواروپایی هم اسناد مستقیمی در دست نیست. با وجود این برای حل مشکل، آنچه در دسترس ماست، تنها گزارش‌های اسطوره‌های ویژه‌ای مربوط به مردمان هندواروپایی زبان است که تا به امروز باقی مانده‌اند. برای آن که به شناختی درست از ایزدان و باورهای فراطبیعی اقوام هندواروپایی دست یابیم، ناچاریم از شیوه‌های معرفت‌شناختی یاری بجوییم؛ رهیافتی که خود در گذر زمان پیوسته دستخوش دگرگونی و تحول بوده است. رهیافت‌های مختلفی که پژوهشگران معتقدند در بررسی اساطیر هندواروپایی می‌توانند به کار آیند، بی‌گمان خود در طی ۱۵۰ سال اخیر رشد بسیار کرده‌اند و بازنگری کوتاه آنها می‌تواند در بررسی موضوع موردنظر ما بسیار راهگشا باشد.



در میانه سده نوزدهم میلادی رویکرد مهم در بررسی اساطیر و ادیان، بیشتر بر این فرض استوار بود که تنها می‌توان با بررسی پدیده‌های طبیعی، به‌ویژه خورشید، تندر و دیگر نیروهای طبیعی، به فهم اساطیر دست یافت. در اوایل سده بیستم میلادی بیشتر بر رهیافتی تأکید می‌شد که سپس به نام مکتب آیین‌گرا<sup>۱</sup> شناخته شد. بر پایه این مکتب اسطوره‌ها نمود باورهای آیینی بودند؛ باورهایی که در اصل درباره دستکاری در عالم و به‌ویژه تجدید حیات جهان بودند. مقارن همین دوره مکتب‌های دیگری هم گسترش یافتند که بر بنیادهای روان‌شناختی اسطوره‌ها تأکید داشتند. برای نمونه می‌توان از مکتب روانکاوانه فروید و یونگ نام برد که عموماً از سوی پژوهشگران اساطیر هندواروپایی رد شده‌اند. رهیافت عمده در بررسی اساطیر در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم رویکردی برخاسته از مکتب نقش‌گرا<sup>۲</sup> بوده است که بیشتر بر پایه روشی کار می‌کرد که اساطیر را منشور رفتار و سلوک اجتماعی می‌دانست. نخستین کسی که با استفاده از این رویکرد آوازه یافت، ژرژ دومزیل<sup>۳</sup> بنیان‌گذار اسطوره‌شناسی تطبیقی بود. ویژگی کلی یا عمومی این رهیافت آن است که رویکردی نسبتاً جامعه‌شناختی نیمه‌ساختاری<sup>۴</sup> و چندبعدی<sup>۵</sup> نسبت به اسطوره‌ها دارد. این بدان معنی است که این رهیافت در بررسی اسطوره‌ها، درون‌مایه‌ها و همانندی‌های موجود در اساطیر به معنی دقیق آن بهره می‌گیرد، بلکه از داستان‌های حماسی و حتی منابع نیمه‌تاریخی نیز استفاده می‌کند. از این رو این مکتب همچنان که باور دارد که اثرات اسطوره را در بسیاری از جاهای دیگر نیز می‌توان دید، تعریفی گسترده و همه‌گیر از اسطوره دارد. بر پایه مکتب نقش‌گرا نقش اسطوره‌ها فراهم کردن منشوری اجتماعی است؛ از این رو در بررسی اساطیر هندواروپایی باید کوشید که جامعه یا ساختار اجتماعی هندواروپاییان را توصیف یا بازآفرینی کرد. در این بازآفرینی اگر نمی‌توان واقعیت یا پیش‌واقعیتی تاریخی را اثبات کرد، لااقل باید الگویی آرمانی از آن ارایه کرد. از عنوان نیمه‌ساختاری که به کوشش پیروان مکتب طبیعت‌گرا<sup>۶</sup> در سده نوزدهم و

1. Ritualist school

2. Functionalist school

3. Georges Dumézil

4. meso-structural

5. transdisciplinary

6. Naturist school

مکتب ساختارگرا در سده بیستم انجام گرفته بود، نیز بهره می‌گیرد و سرانجام آن که این رهیافت تطبیقی جدید رویکرد چندبعدی دارد که بر واژه‌شناسی، زبان‌شناسی، تحلیل اسطوره و شیوه‌های دیگر متکی است.

### مکتب طبیعت‌گرا

یکی از مکتب‌هایی که در سده نوزدهم در بررسی اسطوره‌ها به کار می‌رفت، مکتب طبیعت‌گرا بود. این مکتب بیشتر بر این باور است که اساس اسطوره‌های هندواروپایی تمثیلی از پدیده‌های طبیعی به‌ویژه خورشید و پدیده‌های دیگر است. فردریش ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰م) از مهم‌ترین پیشروان این مکتب بود که تأکید خاصی بر اسطوره خورشید داشت. او بر این باور بود که اقوام اولیه هندواروپایی قادر به درک مفاهیم مجرد نبودند، از این رو مهم‌ترین چیز برای آنها پدیده‌های دیدنی بودند. این رهیافت که نخستین کلید راهگشا در تفسیر اسطوره‌های هندواروپایی بود، سرانجام کنار گذاشته شد. با این‌همه پیوند برخی اسطوره‌های هندواروپایی را با پدیده‌های طبیعی نمی‌توان انکار کرد؛ به‌ویژه از آن رو که نام شماری از ایزدان هندواروپایی را در اساطیر بسیاری از اقوام هندواروپایی می‌بینیم که گمان می‌رود صورت‌های هندواروپایی آنها با پدیده‌های طبیعی نظیر خورشید، سپیده‌دم و آسمان، مرتبط بوده‌اند.

مکتب طبیعت‌گرا تا اندازه زیادی بر پیوندهای ریشه‌شناختی مبتنی بود. به‌تازگی گارت اومستدز<sup>۱</sup> به این رهیافت معنای گسترده‌تری بخشیده است. وی کوشیده است با در کنار هم نهادن و مقایسه القاب (اسامی دیگر، صفت‌ها، و مظاهر) ایزدان گوناگون سلتی و بسط این مقایسه به سنت‌های اسطوره‌شناختی دیگر اقوام هندواروپایی، اساطیر هندواروپایی را بازسازی کند. برای نمونه او یکی از ایزدان اقوام گل<sup>۲</sup> را پیش‌نمونه دو ایزد ولانوس<sup>۳</sup> و اسوس<sup>۴</sup> (برابر مارس و مرکوری در روم)

1. Garrett Omsted's

۲. گل‌ها (Gaul) اقوامی از نژاد سلتی بودند که از سده پنجم پیش از میلاد در سرزمین گل که امروزه کشور فرانسه، بخشی از بلژیک، غرب آلمان و شمال ایتالیا را دربرمی‌گیرد، زندگی می‌کردند.

3. Velanuos

4. Essuos

می‌گیرد و ویژگی‌های آن ایزد را با بررسی القاب گوناگونش مشخص می‌کند. برای نمونه صفات این ایزد چنین‌اند: vernostonos «پیچیده با تندر» (یعنی اختیار آذرخش در دست اوست)، Oselos «چشم» یا «بیننده» (همانند oëinn در اسطوره‌های اسکاندیناوی)، Medocios «آن که داوری می‌کند» (همانند ورونه در اساطیر ودایی). او از این ایزد هندواروپایی آسمان را بازسازی می‌کند که رعدوبرق را در اختیار دارد، ابرها را از دست شیاطین نجات می‌دهد و مولد باروری و باران است. در این روش — که تفاوت چندانی با نظریهٔ «بیماری زبان»<sup>۱</sup> ماکس مولر ندارد — با چندگانگی صفات ایزدان هندواروپایی روبه‌رو هستیم که می‌تواند به دوره «جامعهٔ واحد» هندواروپایی بازگردد. این روش خود به یافتن علت تعدد نام ایزدان گوناگون کمک می‌کند.

## مکتب آیین‌گرا

مکتب آیین‌گرا که پژوهشگری چون جیمز فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱م) در کتاب خود به نام شاخه‌های زرین از آن پیروی کرده‌اند، بیشتر بر ارتباط نزدیک میان اسطوره و آیین تأکید دارد. باور اساسی پیروان این مکتب بر آن بوده است که آیین‌ها برای تجدید حیات و دستکاری در نظام عالم انجام می‌شدند و اسطوره تنها برای روایت چنین آیین‌هایی پدید آمده است. فریزر در کتابش توجه خود را بیشتر بر این نکته معطوف کرده است که شاه، تجسم باروری باروان با مادینه‌ای پیوند آیینی داشت تا رشد سالانهٔ گیاهان را برانگیزاند. چنان‌که بهبودی وی آئینهٔ تمام‌نمای جامعه‌اش بود. همهٔ بیماری‌ها و زشتی‌ها پیامد ناتوانی شاه در برانگیختن باروری گیاهان بودند. در چنین شرایطی جانشینش او را برکنار می‌کرد یا می‌کشت و یا خود شاه به تناوب می‌مرد و دوباره خود را زنده می‌کرد. پایهٔ تجربی مطالعهٔ فریزر بر روایت‌های

۱. ماکس مولر معتقد بود که در عصر اسطوره‌سازی، اقوام هندواروپایی قادر به بیان مفاهیم ذهنی و مجرد در قالب واژه‌ها نبودند و برای بیان این مفاهیم استعاره و مجاز را به‌کار می‌بردند. او منبع فیاض و اصلی این بدایع لفظی را خورشید می‌دانست. با گذشت زمان و در مراحل بعدی رشد زبان، معنای آن نام‌ها و صفات استعاره‌ای به فراموشی رفت و آن مجازها نام خدایان این مفاهیم ذهنی شدند. مولر این فراموشی را بیماری زبان می‌نامد.

جهان شمول سنت‌ها، عادات و باورهای مردمی و اساطیر استوار بود. اسطوره‌شناسی تطبیقی ممکن است در آینده از درون‌مایه‌های اساطیر کهن مرتبط با باروری پرده بردارد یا حتی در برخی موارد نشانه‌هایی از رفتار آیینی را که بر نیروهای طبیعت اثر می‌گذاشتند، آشکار کند.

همان‌طور که درباره‌ی رویکرد مکتب طبیعت‌گرا هم گفتیم، نمی‌توان برخی ویژگی‌ها را که در اساطیر هندواروپایی دیده می‌شود و پیروان مکتب آیین‌گرا بر آنها تأکید دارند، نادیده گرفت. از جمله درون‌مایه رایجی که نشان می‌دهد مناسک پیوند آیینی شاه با پیکره‌ی مادیان یا مادینه‌ای، خود تصویری از [باروری] سرزمین اوست. از سوی دیگر، برخی پیروان این مکتب مانند لرد راگلان<sup>۱</sup> تأثیر عمده‌ای بر مطالعه تطبیقی اسطوره‌ها گذاشته‌اند. او در کتاب خود *پهلوانان* (۱۹۳۰)، بر پایه ادبیات اسطوره‌ای و نیمه‌تاریخی، قالب‌های ساختاری تکرارشونده در زندگی پهلوانان را بررسی کرده است، قالب‌هایی که در آنها رشته‌حوادث تکرارشونده‌ای مانند تولد غیرعادی پهلوان از خاندانی اصیل و یا خروج و بازگشت او را می‌توان دید. بروس لینکلن<sup>۲</sup> با تأکید بر رفتارهای آیینی بنیادین در برخی اساطیر هندواروپایی، ویژگی‌های آیین قربانی هندواروپاییان را زیر عنوان کلی اساطیر مربوط به تکوین جهان بررسی کرده است؛ آن‌جا که جهان با قربانی کردن حیوانات نوسازی یا به بیان بهتر «بازیابی» می‌شود و به عالم وجود که در آغاز آفریده شده بود، باز می‌گردد. در برخی موارد وجود آیین‌های ویژه‌ای در سنت‌های هندواروپاییان، مانند به‌خاکسپاری مو برای برانگیختن باروری، به دلیل همانندی میان رویش سر و گیاهان، کار بازسازی اساطیر هندواروپایی را آسان‌تر می‌کند؛ اما طبیعی است که استفاده صرف از رهیافت آیین‌گرا در حکم تنها کلید راهگشا در تفسیر همه اساطیر هندواروپایی، هم مستلزم نادیده گرفتن بسیاری از نکته‌هایی است که ضروری به نظر می‌رسند و هم آن‌که ایجاب می‌کند بسیاری از عناصر اسطوره‌ای را به زور توجیه و تفسیر کنیم.

1. Lord Raglan

2. Bruce Lincoln.

## مکتب نقش‌گرا

مکتب نقش‌گرا اساطیر را زبان حال گروهی اجتماعی می‌داند که هدفش تقویت و هماهنگ کردن رفتارهای اجتماعی است. چنین اسطوره‌هایی بازتاب ساختارهای اجتماعی ویژه‌ای (اغلب کهن) هستند که می‌توانند بنیادی سخت تجربی داشته باشند. با ملاحظه خدایانی که هسته اصلی ایزدکده یونانی را تشکیل می‌دهند، می‌بینیم که ایزدان گوناگون ضمن آن که هر کدام یکی از پیشه‌ها را دارند (مانند دسیسه‌های دائمی و پیمان‌شکنی)، در مقام مقایسه خدایان اسکاندیناوی که در رفتارشان مواردی چون می‌گساری، جنگاوران مرده و به شکلی محدودتر پیچیدگی مسایل اجتماعی بیشتر نمود دارد، واقعیات جامعه آغازین اقوام ژرمنی را بسیار بهتر نشان می‌دهند. در سطحی انتزاعی‌تر اسطوره‌ها می‌توانند بنیانگر منشور بنیادی رفتارهای اجتماعی و ساخت آنها باشند. این رویکرد به‌ویژه بیشتر مورد توجه امیل دورکم<sup>۱</sup> (۱۸۵۸-۱۹۱۷) بوده است. او دین را نماد تجربه‌های اجتماعی می‌داند و بر این باور بود که ایزدان گوناگون یا مجموعه خدایان را باید باز نمود جمعی طبقات اجتماعی مختلف جامعه دانست. تقابل میان ایزدان نیز باید باعث تقویت و استحکام روابط موردنظر در اجتماع شود یا دامنه تضادهای ساختاری موجود در جامعه را روشن کند. برای نمونه توجیه این مکتب درباره موقعیت اجتماعی نازل‌تر طبقات دون‌پایه جامعه آن است که در برخی کشمکش‌های پیش‌تاریخی، جوامعی دون‌پایه به درون اجتماعی بلندپایه‌تر راه یافته بودند. یا درباره ترتیب ساده‌تولدهای سه‌گانه سه برادر نقش سه طبقه اصلی اجتماع (روحانی، جنگاور، و گله‌دار - کشاورز) را به خود می‌گیرند. گرچه این مکتب بر کارهای ژرژ دومزیل تأثیر ژرفی نهاد، اما هنوز از اهمیت ویژه‌ای درباره اساطیر هندواروپایی برخوردار است.

## مکتب ساختگرا

رویکرد ساختگرا اسطوره‌ها را با توجه به تضادهای دوگانه - که اسطوره در پی حل آن است - بررسی می‌کند. فرض این مکتب بر آن است که انسان‌ها نظام‌های

1. Emil Durkheim

ذهنی سخت ریشه‌داری هستند و این نظام‌ها انگاره‌های متضادی را فراهم می‌کنند که هدف از آنها یافتن راهکاری برای حل پدیده‌های متعارض است. این تضادها می‌توانند شامل چنین تعارض‌هایی باشند: جهان طبیعی و جهان ساخته فرهنگ (یا تفاوت میان «خام و پرورده»)، نر در برابر ماده، چپ در برابر راست، فعال در برابر بی‌جان، دیدنی در برابر نادیدنی، خدایان در برابر غول‌ها، تضاد رنگها (سیاه در برابر سفید)، تضاد جهت‌ها (بالا در برابر پایین، شرق در برابر غرب، و غیره)، یا هر چیز دیگری که بتواند در قالب تقابلی دوگانه جای گیرد. این رویکرد می‌تواند در حکم ابزاری تفسیری، تقریباً هر اسطوره‌ای را روشن کند.

گامکرلیدزه<sup>۱</sup> و ایوانف<sup>۲</sup> در بررسی فرهنگ هندواروپایی، بر پایه این رهیافت به بازسازی فرهنگ اقوام هندواروپایی پرداخته‌اند. آنان در بررسی خود در جهان‌بینی و رفتار اجتماعی هندواروپاییان در پی یافتن تقابلی دوگانه هستند که نوع همسرگزینی هندواروپاییان ریشه در آن داشت؛ ازدواجی که — دست‌کم از دید آنها — در قالب ازدواج زنان از طریق پیوندهای هم‌خونی در بسیاری از بخش‌های جامعه انجام می‌گرفت. از این رو آنها بازتاب این دوگانگی را در پادشاهی دوگانه، آیین همزادهای الهی، دوگانگی راست و چپ، و غیره می‌دیدند. رویکرد دوگانه‌باور مکتب ساختگرا هم در حکم رویکرد جایگزین مکتب نقش‌گرا و هم در حکم رهیافتی مکمل در کنار رویکردهای دیگر، در اسطوره‌شناسی تطبیقی هندواروپایی در حد گسترده‌ای به کار رفته است.

### ساختار سه‌بخشی

رایج‌ترین رهیافت را درباره اساطیر هندواروپایی نخستین بار ژرژ دومزیل (۱۹۸۶-۱۸۹۸م) در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰م مطرح کرد. دومزیل در پی آن بود تا با در کنار هم نهادن شواهد، اسناد و مدارک اطلاعاتی، شیوه غالب و معمول الگوساز جامعه هندواروپایی و به‌ویژه ساختار سه‌بخشی آن را به‌منظور تقسیم ساخت‌های اسطوره‌ای

1. Gamkerlidze

2. Ivanov

به سه بخش، شناسایی کند. ساخت سه‌بخشی پایه و اساس نظام یا جهان‌بینی هندواروپاییان به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب با جهت‌گیری و انگیزشی سخت‌پاره‌پاره، اسطوره — خواه اصلی باشد خواه وام‌گرفته (یا ناهمگون) — در حکم توضیح و تبیین این جهان‌بینی مطرح می‌شود.

پیوند روشمند سه خویشکاری یا کارکرد — که به‌صورت خویشکاری فرمانروایی (F1)، خویشکاری یا جنگاوری (F2) و خویشکاری باروری (سلامتی، رفتار جنسی، و غیره) (F3) در نظر گرفته می‌شود — با توجه به گزاره‌های مرتبط با اسطوره‌بنیاد و ساختارها و باورهای دینی، در تشکیلات اجتماعی — سیاسی جامعه جستجو می‌شود (این گزاره‌ها بنیادین و اصلی هستند؛ اما گاه می‌توان آنها را به شکل غیرمستقیم و با استنباط از ویژگی‌ها و درون‌مایه‌های بازمانده از افسانه‌های مردمی بازسازی کرد).

فرض تلویحی بر آن است که اصول و چارچوبی اسطوره‌ای از دوران هندواروپایی یا پیش‌هندواروپایی (و عمدتاً با انگیزش سه‌بخشی بودن) در جامعه تأثیری ماندگار از خود بر جای گذاشته است. فرض دیگر، استمرار این قالب در گذر زمان است؛ برای نمونه در یونان باستان هنگامی که جنبه‌های کارکردی دین «سرودستایش» (با ایزدکده‌ای که به‌نظر می‌رسد بر پایه سه کارکردی که نماد آن بودند یا در نقش آن عمل می‌کردند، تقسیم شده بودند)<sup>۱</sup>، با پیدایش مسیحیت از میان رفت، اصول نظام سه‌بخشی می‌تواند بعدتر جایی دیگر سر برآورد. برای نمونه تمدن قرون وسطایی غرب به‌شیوه خوشایندی به سه بخش تقسیم می‌شد و هر بخش عهده‌دار یکی از سه خویشکاری جامعه بود: «سخنوران، نیاشگران»<sup>۲</sup>، «جنگاوران»<sup>۳</sup> و «کارگران»<sup>۴</sup> این سه طبقه احیاکننده همان ساختار اجتماعی رایج در جامعه پیش‌هندواروپایی هستند. در موردی دیگر دومی‌ها در بررسی یکی از نظام‌های خانوادگی هندواروپایی نشان داده است که الگوی سه‌بخشی و قالب‌های رفتاری دیگری که در اساطیر و افسانه‌های

۱. Paean «سرود ستایش» در یونان باستان سرودهایی الهام‌بخش بودند که برای طلب رستگاری خطاب به ایزدان آپولو و آرتیمیس سروده می‌شدند. منظور از دین سرود ستایش، دین پیش از مسیحیت یعنی پرستش ارباب انواع است.

2. oratores 3. Bellatores 4. laboratores

پیش از مسیحیت وجود داشت، هنگامی که سرزمین اسکاندیناوی به دین مسیحیت درآمد، این الگوها آشکارا در اداها و ساگاهای<sup>۱</sup> حماسی - پهلوانی که سه قرن و بیش تر پس از نخستین گرویدن آنها به دین مسیحیت نوشته شده بودند، بار دیگر خود را نشان دادند. بدین ترتیب استمرار نظام سه‌بخشی هندواروپایی الگویی بنیاد می‌نهد که نه تنها هم‌زمانی - ساختاری بلکه در زمانی - تاریخی نیز هست. از این جهت از اساس با نگرش ساختگرایان به اسطوره‌شناسی تفاوت کلی دارد.

پژوهشگرانی چون امیل بنونیست<sup>۲</sup> و استیگ ویکاندر<sup>۳</sup> با پژوهش‌های خود به دفاع از نظریهٔ دومزیل مبنی بر سه‌بخشی بودن اسطوره‌های هندواروپایی پرداختند. بنونیست در بررسی اساطیر ایرانی نظریات دومزیل را پایهٔ کار خود قرار داد، در حالی که ویکاندر این رهیافت را در بررسی حماسه‌های هندی و برخی حماسه‌های ایرانی به کار برده است. بدین ترتیب از آن زمان به بعد الگوی نظام سه‌بخشی در دریافت برخی باورها و درام‌های ویژهٔ اسطوره‌ای و فرااسطوره‌ای هندواروپاییان به کار رفته است. این رهیافت برای رازگشایی از احتمال وجود زیرساخت، ریشه یا تأثیر اسطوره‌های هندواروپایی بر برخی زمینه‌های فرهنگی ویژه، به کار رفته است. سه مورد زیر - که البته به هیچ‌وجه تنها به همین سه مورد محدود نمی‌شود - نمونه‌هایی موضوعی از نظام سه‌بخشی هستند: ۱. سه گناهی که از شاه سومی‌زند (با این درون‌مایه در ارتباط است که شاه یا فرمانروا لزوماً بر هر سه خویشکاری سرپرستی دارد) و بلاهایی که در پی این گناهان پیش می‌آیند. ۲. سه گناه جنگاور. درون‌مایهٔ نوعی مرگ که شایستهٔ هر یک از سه خویشکاری است. این مورد نیز به نقش فرمانروا اشاره دارد و این که چون وی نقش همهٔ خویشکاری‌ها را به خود می‌گیرد، باید مرگی سه‌گانه داشته باشد. ۳. سه گروه عمدهٔ بیماری‌ها یا ناخوشی‌ها و سه نوع درمانی که باید برای علاج آنها به کار روند.

۱. اداها (Eddas) ادبیات حماسی ایسلندی از سدهٔ سیزدهم میلادی هستند، شامل دو کتاب، یکی کوچک‌تر به نشر و دیگری بزرگ‌تر و به شعر است. این دو کتاب مهم‌ترین منبع در شناخت اساطیر ژرمنی هستند. ساگاها (sagas) نیز داستان‌ها و روایت‌های تاریخی‌ای هستند که سرگذشت پهلوانان اسکانلندی را در قرون وسطی (سده‌های نهم تا یازدهم میلادی) روایت می‌کنند.

2. Emile Benveniste

3. Stig Wikander



با بهره گرفتن از نتایج به دست آمده از رهیافت‌های مختلف که پیش از این شرح داده شد، در ادامه خواهیم کوشید تا به برخی جنبه‌های مهم ایزدان و باورهای دینی هندواروپاییان نگاهی گذرا داشته باشیم.

باور به وجود خدای نیاکانی قبیله و مردم، تقریباً در همه فرهنگ‌های جهان باستان دیده شده است. با این همه، برای بازسازی چنین خدایی در میان اقوام هندواروپایی، استناد به دلایل زبان‌شناختی چندان قابل اعتماد نیست. نخستین نمونه‌ای که ما را به دریافت چنین مفهومی نزدیک می‌کند، ایزدی هندوایرانی است که صورت ودایی آن Vivásvat و صورت ایرانی آن Vīvahvant است. به نظر می‌رسد این ایزد نقش خدای نیاکان قبیله را ایفا می‌کرده است. صورت‌های هندی و ایرانی نام این ایزد بازمانده صورت هندوایرانی Vivasvat\* است. در هند Vivásvat افزون بر آن که خدای نیاکانی نوع بشر است، در مقام پدر منو<sup>۱</sup> با نخستین آیین قربانی نیز در ارتباط است. این ایزد هندی که نامش به معنی «درخشان» است، در دین هندیان آغازین نقش خدای خورشید را ایفا می‌کرد.

در گروه خدایان هندواروپایی، ایزدان و ایزدبانوان دیگری نیز هستند که در ادامه بدان‌ها خواهیم پرداخت. باور بر این است که هندواروپاییان به وجود ایزدبانوی خورشید اعتقاد داشتند. در وداها سوریا<sup>۲</sup> دوشیزه خورشید و دختر سوریه ایزد خورشید است. او گاهی چونان عروس اشوین‌های همزاد<sup>۳</sup> و گاهی عروس سومه<sup>۴</sup> ایزد ماه به‌شمار می‌رود. از وجود ایزدبانوان همسر نیز در اسطوره‌های هندواروپایی شواهدی در دست است. خویشکاری آنها حمایت از پیمان زناشویی، باروری و پیشگوی است. در یونان هرا<sup>۵</sup> نمونه‌ای از ایزدبانوان همسر بود. همتای وی در اساطیر ژرمنی فریگ<sup>۶</sup> و در اساطیر هندی دوی<sup>۷</sup> است. ایزدبانوی هندی چونان نیروی شکتی<sup>۸</sup> به همسرش هدیه شده است. ایزدبانوی رومی جونو<sup>۹</sup> نیز همان ویژگی‌های هرای یونانی را دارد؛ او خواهر و همسر ژوپیتز «ملکه» یا «مادر» خوانده می‌شود.

1. Manu      2. Sūryā      3. Ásvin      4. Soma      5. Hēra      6. Frigg      7. Devi  
8. Śakti      9. Jūnō

گروه دیگر از ایزدان در باورهای هندواروپاییان، ایزدان «پیشه‌ور» هستند. از آن جا که هیچ شاهد واژگانی از این ایزدان در دست نداریم، ناچاریم آنها را در ساخت جامعه هندواروپایی جستجو کنیم. دومی در نظام پیشنهادی خود – که پیش از این شرح داده شد – الگویی ذهنی در نظر می‌گیرد که بر پایه آن جامعه دارای سه کارکرد اجتماعی قضایی – دینی، دفاعی، و تولیدی است یا سه طبقه اجتماعی روحانی، جنگاور و گله‌دار – کشاورز دارد. گاهی طبقه چهارم صنعتگران هم به این تقسیم‌بندی افزوده می‌شود. برای نمونه در ایران چهار طبقه «روحانی آتشیان»<sup>۱</sup> «گردونه‌ران»<sup>۲</sup> «چوپان، گله‌دار»<sup>۳</sup> و «صنعتگر»<sup>۴</sup> داریم که بی‌گمان ایزدان آهنگر از این گروه بوده‌اند. شگفت آن که طبقه اخیر در زبان‌های ژرمنی و لاتینی معمولاً کوتاه‌قد و لنگ توصیف می‌شوند.

دیگر ایزدبانوی هندواروپاییان، ایزدبانوی سپیده‌دم است. از روی واژه‌های *Uśás* در ودایی، *Eōs* در یونانی و *Aurora* در لاتینی، واژه هندواروپایی *h<sub>a</sub>éusōs* «سپیده‌دم» بازسازی می‌شود. افزون بر این، شواهدی در دست است که از وجود ایزدبانوی اسب در اسطوره‌های بسیاری از اقوام هندواروپایی حکایت دارند. برای نمونه ایزدبانوی ایرلندی مچه<sup>۵</sup> سه صورت مادینه اسطوره‌ای دارد: نخست به صورت بانوی پیشگو، دوم به صورت «مچه سرخیال» است و در صورت سوم او خاستگاه باروری است. صورت سوم ویژگی‌های اسب‌پیکری را نیز نشان می‌دهد. سرانجام مچه برانگیخته می‌شود تا نقش اسب را در مسابقه اسب‌دوانی برعهده گیرد.

در میان ایزدبانوان هندواروپایی دو گروه از ایزدبانوان رودخانه نیز وجود دارند. از وجود دسته نخست به واسطه وجود نام‌های هم‌ریشه آنها – که از جهت زبان‌شناختی بازمانده صورت فرضی هندواروپایی *\*deh<sub>a</sub>nu-* به معنی رودخانه هستند – آگاهی داریم. دسته دوم نیز محدود به ایزدان هند و ایرانی می‌شوند. هندو اروپایی *\*deh<sub>a</sub>nu-* توسط ودایی دانو<sup>۶</sup> مادر ورتره<sup>۷</sup>، ایرلندی دنو<sup>۸</sup> مادر توتته<sup>۹</sup> دنان<sup>۹</sup> و ولزی دون<sup>۱۰</sup>

1. aθravan      2. raθaēštar      3. vāstryō.fšuyant      4. huitiš      5. Macha      6. Dānu  
7. Vritra      8. Danu      9. Tūtha Dē Danann      10. Dôn

تأیید می‌شود. دسته دوم در ودایی به صورت Sárasvatī و در اوستایی به صورت Anāhitā آمده است. سرسوتی در اساطیر ودایی ایزدبانوی موسیقی، شعر و زبان‌آوری است. در کل او بخشنده فراوانی شیر، کره آب‌شده و آب شیرین است.

در بسیاری از اسطوره‌های هندواروپایی به نشانه‌هایی از وجود «ایزد تندر»<sup>۱</sup> نیز برمی‌خوریم. باور بر این است که تندرهای این ایزد از درختان آتش می‌افروزد و این که آتش را درون درختان اندوخته دارد. باورهای دیگر – آن‌جا که درباره آتش و سنگ، تندر از سنگ آتش ایجاد می‌کند – به آفرینندگی وی اشاره دارند. آفرینندگی وی ممکن است، نشان‌دهنده ابزاری باشد که این ایزد چون سلاح به کار می‌برد، یعنی گرز یا چکش، که در برخی سنت‌های هندواروپایی آن را با باروری ارتباط داده‌اند. شواهدی هم از وجود ایزد جنگ در میان هندواروپاییان حکایت دارند. در حالی که ایزد ودایی ایندره<sup>۲</sup> و همراهانش «ماروت‌های سرکش» چونان خدای جنگاور عمل می‌کنند. گمان می‌رود او جایگزین ایزدی کهن‌تر، یعنی ویو<sup>۳</sup> «ایزد باد»، شده است. در باورهای ایرانیان پس از اصلاحات زردشت، مهر که ایزد موکل بر بسیاری از امور جهانی است، صفت خشمناکی ایندره (اوستایی: Indara) را به خود گرفته است.

این که خاستگاه انسان و جهانی که در آن زندگی می‌کند چیست، پرسشی است که بی‌گمان برای هندواروپاییان اهمیت فراوانی داشت. در واقع در میان اقوام مختلفی که به زبان‌های هندواروپایی سخن می‌گفتند، اسطوره‌های گوناگونی درباره آفرینش وجود داشت، با این همه می‌توان به ویژگی‌های مشترکی میان آنها دست یافت که نشان‌دهنده اسطوره هندواروپایی درباره آفرینش باشند. اسطوره‌های مربوط به تکوین جهان معمولاً به دو بخش تقسیم می‌شوند:

۱. اسطوره‌هایی که به تبیین خاستگاه طبیعی و اجتماعی جهان می‌پردازند.
۲. اسطوره «بنیاد» که مستقیماً با خاستگاه انسان یا آفرینش قومی ویژه پیوند دارد.

1. \*perkunos

2. Indra

3. Vaya

## اسطورهٔ تکوین جهان

این اسطوره به تکه‌تکه شدن وجودی الهی و آفرینش جهان از اندام‌های مختلف پیکر وی می‌پردازد. برای نمونه اسطورهٔ ودایی پوروشه سوکته<sup>۱</sup> (از حدود ۹۰۰ ق م) بیان می‌کند که چگونه پوروشه<sup>۲</sup>، انسان نخستین، تکه‌تکه شد تا از چشم وی خورشید، از دهانش آتش، از دم او باد و از پاهای او زمین آفریده شود. در کتاب پهلوی شکند گمانیک وزار (فصل ۱۶، سطرهای ۸-۲۰) (سدهٔ سوم هجری قمری) - که ردیه‌ای بر ادیان آن دوره است - آمده است که بنابر باور مانویان جهان از تن دیوی به نام kunī آفریده شد، از پوست او آسمان، از گوشت او زمین، از استخوان‌هایش کوه‌ها و از موهایش گیاهان آفریده شدند. معمول‌ترین بیان برای تطبیق اندام‌های تن تکه‌تکه شده با بخش‌های جهان آفریده چنین است: گوشت = زمین، استخوان = سنگ، مو = گیاهان، خون = آب، چشم = خورشید، اندیشه = ماه، مغز = ابر، سر = آسمان، دم = باد.

## اسطورهٔ بنیاد

در این اسطوره «همزاد» به دست برادرش من<sup>۳</sup> قربانی می‌شود. این اسطوره را در سنت هندوایرانی، رومی، و ژرمنی می‌بینیم. در منابع هندی، یمه<sup>۴</sup> در نقش «همزاد» و منو<sup>۵</sup> در نقش من عمل می‌کنند. یمه نیای انسان‌ها، نخستین شاه، بنیان‌گذار آیین قربانی و سرایندهٔ افسانه‌ای قانون‌نامهٔ منو است. یمه چونان قربانی آیینی برادرش، منو، آفرینش را به جنبش وا می‌دارد. برابر ایرانی یمه، در اوستایی به صورت یمه<sup>۶</sup> (فارسی: جم) آمده است. پس از گناهی که از او سر می‌زند، فره (xvarənah) از او دور و نصیب سه پشتیبان سه طبقهٔ اجتماعی می‌شود. نمونهٔ دیگر را در اساطیر رومی می‌بینیم: شهر رم به دست دو برادر به نام رومولوس<sup>۷</sup> و رموس<sup>۸</sup> ساخته می‌شود. رموس برای شکستن تابویی برادرش رومولوس را می‌کشد، یا این که مجلس سنا خود رومولوس را چونان فرمانروایی ستمکار تکه‌تکه می‌کند.

1. Puruśasūkta    2. puruśa    3. Man    4. Yama    5. Manu    6. Yima    7. Romulus  
8. Remus

محور اصلی هر دو اسطوره آیین قربانی است. انجام قربانی نه تنها رخدادی ازلی است، بلکه می‌تواند نماد بازآفرینی جهان باشد که بخش‌های گوناگون آن از نو ساخته می‌شوند. این سنت‌ها را در میان همه اقوام هندواروپایی می‌توان دید. برای نمونه گاو در روم باستان و ایران باستان یا پهلوان در هند باستان، آن‌جا که اندام‌های تکه‌تکه شده‌اش به‌گونه‌ای پراکنده می‌شوند که می‌تواند الگوی اساسی تقسیم‌بندی یا کیهانی جهان را بازتاب دهد.

عنصر اصلی در بسیاری از آیین‌های قربانی در میان هندوایرانیان نوشیدنی مقدس بود که در هندی سومه<sup>۱</sup> و در اوستایی هومه<sup>۲</sup> نامیده می‌شود. این نوشابه باید فشرده و پالوده و با آب، شیر، کره یا جو آمیخته می‌شد. زردشت نوشیدن بیش از اندازه هوم را به‌وسیله روحانیانی که با خوردن آن مست می‌شدند، نکوهیده بود (یسن ۴۸، بند ۱۰). در سالیان اخیر باستان‌شناسان در آسیای مرکزی خانه‌هایی وقف امور دینی کشف کرده‌اند که در آنها نشانه‌هایی از وجود گیاه افدرا<sup>۳</sup> و شاهدانه به‌دست آمده است. افدرا گیاهی است که در مناطق اوراسیا یافت می‌شود، ریشه این گیاه ماده افدرین دارد که فشار خون، تحرک، متابولیسم و ضربان قلب را بالا می‌برد و تعرق را افزایش می‌دهد.

یکی از اهداف پژوهشگران علاقه‌مند به مطالعات هندواروپایی، آن است که به دریافت هندواروپاییان از عالم پی ببرند؛ به سخن دیگر، می‌خواهند بدانند آنها چگونه نظام عالم و شیوه عمل آن را تصور می‌کردند. یکی از راه‌ها برای رسیدن به چنین مقصودی، بهره‌گیری از واژه‌های زبان‌های هندواروپایی است. با بررسی این شواهد به‌روشنی می‌بینیم که اقوام گوناگون هندواروپایی جهان را به دو قسمت چپ و راست تقسیم می‌کردند. در سمت راست مفاهیمی چون نرینه، قدرت، سلامت و دیگر صفات «مثبت» جای می‌گرفتند. برای نمونه در زبان لاتینی dexter به معنی راست، چیره‌دست، ماهر، خجسته، مطلوب و غیره است. در سمت چپ نیز مفاهیمی چون مادینه، ضعیفه، بیمار، کج و یک رشته صفات بد دیگر قرار می‌گرفتند. برای نمونه

1. Soma      2. haoma      3. ephedra

Sinister در لاتینی به معنی «چپ، نادرست و تباه» است. این دوگانگی را نه تنها در واژگان بلکه در الگوهای رفتاری آنها نیز می‌توان دید، که سمت راست چادر، خانه و غیره به مرد مهمان گرامی و سمت چپ به افراد زیر دست اختصاص می‌یافت. از آیین‌های خاکسپاری اقوام ابتدایی هندواروپایی درمی‌یابیم که آنها مردگان خود را رو به خورشید به خاک می‌سپردند، چون خورشید از شرق طلوع می‌کرد؛ از این رو شمال در سمت چپ قرار می‌گرفت و جنوب در سمت راست که خوشایند آنها بود. افزون‌بر این نظام دوگانه، برخی پژوهشگران گمان می‌برند که باورهایی هم درباره تقسیم‌بندی طبیعی عالم به سه بخش وجود داشت. بر پایه این نظریه هندواروپاییان تصور می‌کردند که جهان از سه آسمان چرخان ساخته شده است که هر کدام ایزدان، رنگ‌ها و روابط اجتماعی ویژه خود را داشتند. برای نمونه، آسمان روز هنگام مسکن خدای آسمان است و رنگ آن سفید یا دست‌کم روشن است. آسمان شب مسکن خدایانی همچون خدای یونانی اورانوس<sup>۱</sup> است و رنگ آن نیز تیره یا سیاه است. آسمان طلوع و غروب نیز قلمرو ساتورن<sup>۲</sup> و کروونوس<sup>۳</sup> و رنگ آن نیز سرخ است.

سرنوشت روان و مقصد پایانی آن نیز از جمله باورهایی بود که در اندیشه هندواروپاییان وجود داشت. چند تن از ایزدان هندواروپایی به جهان دیگر — که در زیر زمین قرار داشت — تعلق داشتند و وظیفه آنها فرمانروایی بر جهان زیرین و داوری روان در گذشته، کمک به روان‌ها برای گذار به جهان دیگر، نظارت بر فرایند نابودی روان و نوزایی آن از خاک و پاسبانی از مواد معدنی بود. هندواروپاییان از این ایزدان می‌ترسیدند و برایشان قربانی می‌کردند. جانوران پست و پلید برای آنها آفریده شده بودند.

فرمانروایان جهان زیرین هم ایزدان و هم انسان‌های خداگونه بودند. ایزد یونانی هادِس<sup>۴</sup> بهترین نمونه از این‌گونه خدایان است. او روان‌های مردگان را در فرمانروایی زیرزمینی خود می‌پذیرد، اما به هیچ‌گونه با آنها ارتباط ندارد، مواد معدنی زمین از آن او است. او کلاهی از پوست گرگ بر سر دارد که نمادی از نقش او در مقام سگ

1. Ouranos      2. Saturn      3. Kronos      4. Hades

پاسبان بر دروازه قلمرو خویش است و هم نشان‌دهنده خصلت درنده‌خویی گرگ‌آسای وی است.

در اسطوره‌های برخی از اقوام هندواروپایی، فرمانروای جهان زیرین انسانی خداگونه است. او نیای نوع بشر و نخستین انسانی است که می‌میرد. برای نمونه یمه در اساطیر ودایی شاه مردگان است. وظیفه او در آغاز تنها سرپرستی بر تجدید دیدار شادمانه روان مردگان است؛ اما سپس مردگان را برمی‌گزیند، روان‌های آنها را دنبال و اسیر می‌کند و به داوری مردگان می‌پردازد. او از جمله ایزدانی است که هر چند از خدایان جهان زیرین هستند، اما آنجا اقامت ندارند. او را می‌توان از جمله ایزدان روان‌گسیل<sup>۱</sup> دانست، یعنی ایزدانی که روان‌های درگذشتگان را به سوی جایگاه نهایی راهنمایی می‌کنند.

از نمونه‌های دیگر جهان زیرین نابودی و مرگ است. در هند نریته<sup>۲</sup> و همسرش نریتی<sup>۳</sup> ایزدان موکل بر مرگ هستند. بدان‌ها تنها غلات و حیوانات پست پیشکش می‌شود، گروه دیگر از ایزدانی که در جهان زیرین سکوت دارند، ایزدان قایقران هستند که روان‌های مردگان را از رودخانه‌های جهان زیرین می‌گذرانند.

## آیین خاکسپاری

سنت‌های هندواروپاییان نشان می‌دهند، هنگامی که شخصی می‌مرد، دوستان و خانواده‌اش سوگوار می‌شدند و جسدش را برای آیین مرده‌سوزان یا دفن در خاک، آماده می‌کردند. در آغاز عصر تاریخی، آیین دفن مردگان در میان اقوام هندواروپایی معمول‌تر از آیین مرده‌سوزان بود؛ با این‌همه مرده‌سوزان نیز در بسیاری از فرهنگ‌ها پذیرفته شده بود. با این حال دگرگونی در مناسک خاکسپاری در طی زمان و در جاهای مختلف موجب شده است که بازسازی شیوه اصلی خاکسپاری قوم هندواروپایی بر پایه بررسی مناسک خاکسپاری اقوام مختلف هندواروپایی، ممکن نباشد. تمهیدات نهایی برای جسد، شامل اجرای مناسک دینی ویژه‌ای بود که هدف از آن فراهم کردن

1. Psychopomp

2. Nrrita

3. Nrriti

آسایش آینده برای روان شخص در گذشته بود. این آیین‌ها شامل نذر نوشیدنی و خوراک و قربانی کردن حیوانات بود. جنگ‌افزار، وسایل مختلف، پوشاک و جواهر از جمله پیشکش‌هایی بودند که معمولاً همراه جسد در گور نهاده می‌شدند. آیین‌های بعدی نذر، پس از مراسم خاکسپاری انجام می‌گرفتند. این آیین‌ها هم پس از مراسم خاکسپاری با فواصل زمانی معین (معمولاً سه، نه، سی و چهل روز پس از مرگ) و هم در مراسم سالانه ویژه‌ای که به بزرگداشت روان در گذشتگان اختصاص داشت، برگزار می‌شدند. آنها بر این باور بودند که روان شخص در گذشته با مکان خاکسپاری — که نیازها و قربانی‌ها آنجا انجام می‌شد — هنوز ارتباط دارد. در میان برخی اقوام هندواروپایی در گذشتگانی که فرزندی نداشتند تا برایشان مراسم قربانی به جای آورد، محکوم بودند که در گرسنگی جاودانه بمانند. آرزوی پرهیز از این سرنوشت، تکریم نیاکان، افزایش میزان زاد و ولد و حتی گاهی پذیرش فرزندخواندگی را موجب می‌شد.

## جهان آخرت

شواهد بسیاری در دست است که نشان می‌دهند هندواروپاییان آغازین اعتقاد داشتند که روان پس از مرگ سفری می‌کند که به گذشتن وی از رودخانه‌ای یا بالا آمدن از گودالی برای رسیدن به حیات اخروی، می‌انجامد. در جهان پسین که ایزدان جهان زیرین بر آن فرمان می‌رانند، روان‌های در گذشته به حیات خود ادامه می‌دهند و گاهی به جهان زندگان نیز برمی‌گردند. در فرهنگ‌های گوناگون، سفر روان به جهان پسین، ممکن است در همان لحظه مرگ آغاز شود، یا پس از پایان یافتن مناسک و آیین‌های مقرر، یا پس از آن که جسد از هم پاشید؛ خواه این فروپاشی در اثر سوزاندن باشد، خواه به صورت طبیعی انجام گرفته باشد. مهم‌ترین دلیل بر وجود سفر مرگ، وجود واژه‌ها و اصطلاحاتی درباره مرگ است که در اصل یا متعلق به زبان عامیانه‌اند یا حسن تعبیری از مفهوم مرگ هستند. این واژه‌ها برگرفته از واژه‌هایی در معنی «رفتن» و «پیش رفتن» هستند. دلیل زبان‌شناختی دیگر، رواج یافتن حسن تعبیرهایی برای بیان مرگ و کشتن است که از ترکیب واژه‌هایی در معنی «گذاشتن» و «آوردن» با پیش‌واژه ساخته می‌شوند و معنی حرکت از جایی به جایی دیگر می‌دهند (برای



نمونه: لاتینی<sup>۱</sup> «اندر نهادن، کشتن»، ودایی<sup>۲</sup> «اندر نهادن، کشتن».

انجام مناسک ویژه و پیشکش‌هایی که در گور نهاده می‌شدند نیز وجود سفر را تأیید می‌کنند. آیین ودایی شرددها<sup>۳</sup> در فواصل زمانی یک‌ساله یا دوساله تکرار می‌شد تا برای روان خوراک سفر تهیه کنند. پس از مدتی که فکر می‌کردند روان به مقصد خود رسیده است، این آیین‌ها قطع می‌شدند. در آیین خاکسپاری هیتی‌ها<sup>۴</sup> روحانیان وظیفه داشتند که با آمیزه‌ای از عسل، پیه و روغن، راهی را که روان می‌پیمود، هموار کنند. در باورهای ایرانیان روان در گذشته باید از روی پلی به نام چینوت<sup>۵</sup> که بر روی گودالی قرار دارد، بگذرد. در اساطیر یونانی روان در گذشته تا رودخانه مرز هادس، آنجا که خارون<sup>۶</sup> قایقران منتظر او بود می‌رفت. گفته شده است که درون مایه قایقران شاید بازتاب این باور هندواروپایی باشد که پیرمردی روان در گذشته را به جهان پسین می‌برد. درون مایه قایقران در سنت‌های هندوایرانی و اسلامی نیز دیده شده است. اما در این جا نقش وی به بردن روان شخص «رستگار» به سوی حیات پسین پرسعادت محدود شده است و روان همه مردگان را در بر نمی‌گیرد.

از اشارات مهم دیگری که در روایات مربوط به جهان دیگر بدان برمی‌خوریم، وجود رودخانه است. معروف‌ترین رودخانه یونانی لتهه<sup>۷</sup> است که در جهان زیرین قرار دارد و حافظه مردمان را پاک می‌کند. در اساطیر هندی رودخانه وجر<sup>۸</sup> کردارهای نیک و بد را پاک می‌کند. در اساطیر یونان روان شخص تدفین نشده نمی‌تواند از رودخانه بگذرد و تنها می‌تواند بیرون دروازه جهان پسین منتظر بماند. بقایای مربوط به آیین خاکسپاری و نگاره‌های به دست آمده از گور در ایتالیا از سده چهارم تا ششم پیش از میلاد، نشان می‌دهند که روان در گذشته سوار بر اسب یا ارابه به سوی جهان پسین حرکت می‌کند. ارابه یا گردونه در گورهای اقوام سلتی و ایرانیان استپ‌نشین نیز دیده شده است. این درون مایه در هنر مردم روم و یونان باستان نیز به تصویر کشیده شده است.

1. interficio

2. antar dha

3. Śraddha

4. Hittite

5. činvat

6. kharōn

7. Lēthē

8.

به نظر می‌رسد که هندواروپاییان تصور می‌کردند که جهان پسین با حصار یا دیواری خاکی محصور شده است. برای نمونه از صورت هندواروپایی «دیوار، حصار، پرچین»<sup>۱</sup> در اسکاندیناوی باستان *gardar* ایزدبانوی مرگ، دیواری که قلمرو دوزخ را محصور کرده است. در *اوستا* *gərəða-* مگاک دیوان است که آلوده به مرگ است، واژهٔ ودایی «خانهٔ گلی»<sup>۲</sup> جایی است که شخص در گذشته پس از مرگ بدان جا می‌رود.

هرگاه موانع پشت سر نهاده می‌شد و سفر به انجام می‌رسید، گمان می‌کردند که روان در جهان پسین حیات جاودانه یافته است. طبیعی است که دربارهٔ جایگاه نهایی اقوام مختلف هندواروپایی باورهای یکسانی نداشتند؛ برای یونانیان، رومیان و اقوام سلتی و ژرمنی، سفر مرگ به جایی در غرب یا شمال می‌انجامید؛ هندیان آن را در جنوب می‌دانستند و دیگر اقوام هندواروپایی، از جمله ایرانیان، بر این باور بودند که جایگاه روان در گذشته در آسمان است، تنها سمت شرق است که سفر منتهی به جهان پسین بدان جا نمی‌انجامد.

«سرور مردگان» بر جهان پسین فرمان می‌راند، او در اسطوره‌های کیهان‌شناختی هندواروپاییان گاه به صورت همزاد (دوقلو) ظاهر می‌شود. چنین باوری را در اسطوره‌های ودایی — آنجا که یمه فرمانروای مردگان است — به روشنی می‌توان دید. برابر او یمه نیز نخستین انسان و نخستین شهریار است. هر چند نقش اصلی او پس از اصلاحات زردشت تغییر کرده است، با این‌همه او دژی (اوستایی: *vara*) زیرزمینی می‌سازد و بنابر اسطوره‌ای انسان‌ها، جانوران و گیاهان را در آن دژ جای می‌دهد.

افزون بر سرور مردگان به مفهوم سگ یا سگان اسطوره‌ای یا به بیان بهتر «دوزخ» — سگان» نیز برمی‌خوریم. از صورت هندواروپایی *Kerberos*\* در یونانی *Kerberos* و در ودایی *Sarvara* را داریم. یمه دو سگ چهارچشم به نام شبله<sup>۳</sup> «خالداری» و شیامه<sup>۴</sup> «سیاه» دارد. این دو سگ نگهبانان و پایندگان راه جهان پسین هستند. تنها روان کسانی که به آیین قربانی کرده‌اند، می‌توانند به حیات اخروی پرسعادت برسند. در سنت‌های ایرانی سگ چهارچشم بر جسد مردگان چشم می‌دوزد تا دیوان را از آن

1. \*ghórdhos      2. m̥nmáyam gṛhám      3. Šabala      4. Śyama

دور کند، به ویژه نسو مادیانه دیو پوسیدگی تن را که به شکل مگس بر تن مرده ظاهر می شود. برخی پژوهشگران سگ چهارچشمِ باورهای هندواروپاییان را نمادی از جنبه ویرانگر مرگ می دانند. این سگ ها مردگان را برمی گزینند و پاسبان راهی هستند که مردگان را به آن جهان می رساند. در سنت های یونانی و ژرمنی شواهدی در دست است که نشان می دهند روان کسانی که به دلایل مختلف (از جمله خودکشی، فرزند نداشتن و بی همسری) نمی توانند وارد جهان پسین شوند، مدتی حد فاصل را به پیکر سگ یا گرگ سپری کنند.

هر چند در باورهای اقوام هندواروپایی به کیفر گناهکاران و پاداش نیکوکاران — آن گونه که در ادیان متأخر مانند اسلام و یهودی گری می بینیم — اشاره ای نشده است، اما تصویر جهان پس از مرگ در میان اقوام گوناگون هندواروپایی متفاوت است. با این همه، به نظر می رسد که آنها از جهان پس از مرگ تصویری خوشایند و امیدوارکننده داشتند. در آن جا امکان دیدار دوباره نیاکان، بهره مندی از خوراک فراوان و زندگی دلپذیر داشتند. این تصویر را در سنت های ایرانی، هندی و یونانی می بینیم. یا آن گونه که هیتی ها می پنداشتند، می توانست دوران انتظاری بی فرجام باشد که طی آن روان در گذشته، اگر از سوی بازماندگانش فراموش می شد، جاودانه رنج می کشید. شک نیست که هندواروپاییان اسطوره هایی معادشناختی درباره پایان جهان داشتند که سخت بر نگرش نبرداندیش آنها مبتنی بود. آنها باور داشتند که پایان جهان نبرد بزرگی میان دو نیروی خیر و شر هست. از میان اساطیر گوناگون معادشناختی درون مایه های زیر میان آنها مشترک است:

۱. در اجتماع خدایان کهن دیوی وجود دارد که اسلاف وی نیز از دیر باز با خدایان دشمن بودند.

۲. این کهن دیو از طریق غیب و با نیرنگ رهبری اجتماع را بر عهده دارد.

۳. طی فرمانروایی او زیردستانش مورد غضب قرار می گیرند، درحالی که بیگانگان مرحمت می شوند.

۴. کهن دیو در پی ایجاد دژ و استحکامات دفاعی برمی آید و زیردستان او مجبورند که برای وی بیگاری کنند.

۵. سرانجام زیردستان کهن‌دیو را بیرون می‌کنند.
  ۶. در پایان کهن‌دیو به خویشان خود پناه می‌برد.
  ۷. پهلوانی پدیدار می‌شود که با کهن‌دیو در ارتباط است.
  ۸. زمان درازی می‌گذرد تا دو طرف برای نبرد پایانی آماده شوند.
- نبرد پایانی در نبردگاهی عظیم رخ می‌دهد و در آن شمار بسیاری از ایزدان و دشمنان آنها کشته می‌شوند. در پی این نبرد نظم امور کیهان از هم می‌گسلد و آشفتگی‌های بسیاری پدید می‌آید. آنچه ذکر شد تنها روایت ایرانیان و هندیان دربارهٔ نبرد پایانی است. بسیاری از عناصر اصلی ایدهٔ «نبرد فرجامین» از طریق دین زردشتی در اساطیر ایرانی باقی مانده است. روایتی از این نبرد چنین است که در پایان نبردی دیرپا میان اهرمزد و اهریمن، هر یک از ایزدان دیو مقابل خود را نابود می‌کند. پس از پیروزی جاودانه ایزدان بر دیوان، روان همهٔ مردگان باید تن به آزمون فلز گداخته دهند تا میزان شایستگی آنها مشخص شود. در هند این نبرد هستهٔ اصلی داستان حماسی مهابهاراته<sup>۱</sup> را تشکیل می‌دهد. این نبرد — که پیکاری میان دو عموزاده از خاندان شاهی به نام‌های پاندوس<sup>۲</sup> و کئوروس<sup>۳</sup> است — در دشت کوروکشتره<sup>۴</sup> رخ می‌دهد. سرانجام پاندوس که از حیث شمار سپاه برتری دارد، با هم‌پیمانی کریشنا موفق می‌شود پس‌رعمویش را که قدرت و پادشاهی را به‌ناحق غضب کرده است، شکست دهد.

1. Mahabharata

2. Pandavas

3. Kauravas

4. Kuruksetra

## کتابشناسی:

Allen, N. J., 1987, «The Ideology of the Indo-Europeans: Dumézil's theory and the idea of a Fourth Function», *International Journal of Moral and Social Studies*, 2(1), pp. 23-39.

Baldick, J., 1994, *Homer and the Indo-Europeans : Comparing Mythologies*, London and New York.

Benveniste, E., 1938, «Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales», *Journal Asiatiques* 230, pp. 529-549.

Dumézil, G., 1988, *Mita-Varuna, An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, New York, (repr.).

Dumézil, G., 1950, «Dieux Cassites et Dieux Védiques à Propos d'un Bronze du Louristan», *Revue Hittite et Asiatique* 11, pp. 18-37.

Dumézil, G., 1958, *L'Idéologie Tripartite des Indo-Européens*, Brussels.

Dumézil, G., 1961, «Les 'trois fonctions' dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitani» *Bulletin de la classe des lettres, 5th series 4g7h*, pp. 265-98.

Dumézil, G., 1968-1973, *Mythe et Epopée*, 3 vols., Paris.

Dumézil, G., 1977, *Les Dieux Souverains des indo-Européens*, Paris.

Dumézil, G., 1973, *Gods of the Ancient Northmen*, Berkeley-Los Angeles.

Eliade, Mercea, 1978, *A History of Religious Ideas I-III*, Volume 1, From the Stone Age to the Eleusian Mysteries, Translated by Willard R. Trask, Chicago.

Ghoshman, R., 1977, *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, Leiden.

Gianakis, G. K., 2003, «Greek Sanskrit parvata-, and related terms», in *Painimana Essays*

*in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt I-II* (ed.)

Siamak Adhami, Costa Mesa, CA, pp.1-12.

Grottanelli, C., 1986, «yoked Horses, Twins, and the Powerful Lady», *Journal of Indo-European Studies (JIES)* 14, 125-152.

Haudry, J., 1987, *La religion cosmique des Indo-Europeans*, Milan-Paris.

Hillenbrandt, A., 1929, *Vedische Mythologie*, 2nd. Edition, Breslau.

Larson, G. J. et al. (Eds), 1974, *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Angeles.

Lincoln, B., 1979, «The Hellhound», *JIES*, pp. 273-285.

Lincoln, B., 1981, *Priests, Warriors and Cattle*, Berkeley-Los Angeles.

Lincoln, B., 1986, *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, M A.

Littelton, C. S., 1982, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley-Los Angeles.

Lyle, E., 1990, *Archaic Cosmos. Polarity, Space and Time*, Edinburgh.

Macdonnel, A. A., 1897, *Vedic Mythology*, Strasborg.

McCone, K., 1987, «Hund Wolf und Krieger bei den Indogermanen» *Studien zum Indogermanischen Wortschatz*, ed. W. Meid, Innsbruck, pp.101-153.

Mallory, J. P., 1981, «The Ritual Treatment of the Horse in the Early Kurgan Tradition», *JIES* 9, pp. 205-226.

Mallory, J. P., 1989, *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archeology and Myth*, London.

Mallory, J. P., & D.Q. Adams., (eds) 1977, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London-Chicago.

Mayrhofer, M., 1966, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien*, Wiesbaden.

Mayrhofer, M., 1974, *Die Arien im Vorderen Orient-Ein Mythos?*, Vienna.

Miller, D. A., 1922, «Trisecting trifunctionality. Multiplying and dividing Dumézil»,

*Shadow 9*, pp. 13-22.

O'Brien, S., 1976, «Indo-European Eschatology: A Model», *JIES* 4, pp. 296-320.

Olmstead G., 1994, *The Celts and the Indo-Europeans*, Budapest.

Puhvel, J., 1970, (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles.

Puhvel, J., 1975, «Remus et Frater», *History of Religions* 15, pp. 146-157.

Puhvel, J., 1978, «Vicinital Hierarchies in Indo-European Animal Sacrifice», *American Journal of Philology* 99, pp. 354-362.

Puhvel, J., 1987, *Comparative Mythology*. Baltimore, 1987.

Rees, Alwin and Binley, 1961, *Celtic Heritage, Ancient Tradition in Ireland and Wales*, London.

Schlerath, Bernfried, 1998, «Religion der Indogermanen» *Sprache und Kultur der Indogermanen*, Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Innsbruck, 22.-28. September 1996, Herausgegeben von Wolfgang Meid, Innsbruck, pp. 87-99.

Schmidt, Hanns-Peter, 1999, «How to Kill a Sacrificial Animal» *Studien zur Indologie und Iranistik* 22, pp. 119-129.

Watkins, Calvert, 1995, *How to Kill a Dragon, Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford.

Wikander, S., 1948, «La légende des pandava et le fond mythique du Mahābharata», translated by G. Dumézil in *Jupiter, Mars, Quirinus*, supplementary vol. 4, pp. 37-53.

## زردشت و دین او

چنگیز مولایی

### نام و خاندان زردشت

آگاهی‌های تاریخی درباره زندگی زردشت، وقایع و اتفاقات دوران او بسیار اندک و پراکنده است. این اطلاعات نیز عموماً مبتنی بر گزارش‌های متون اوستایی و کتب پهلوی است. روایت‌های آمده در این منابع، گرچه اغلب ویژگی اسطوره‌ای دارند، آگاهی‌های قابل توجهی درباره نام و نسب، خاندان، کسان و خویشان نزدیک زردشت و پیروان پس از او به دست می‌دهند و گاه شرحی بر برخی از وقایع زندگی او دارند. نام پیامبر در متن‌های اوستایی به صورت *zaraθuštra* آمده است. این نام یا به معنی «دارنده شتر پیر»، مشتق از *zarant-> zarat* \**zarant* «پیر»<sup>۱</sup>، + *uštra-* «شتر»، (بارتلمه: ۱۹۰۴: ۱۶۷۶؛ دوشن‌گیمن ۱۹۳۶: ۱۷۴) و یا به احتمال به معنی «ساربان، شترران»، مشتق از ریشه *zar-* «راندن» است (بیلی ۱۹۵۳: ۴۰-۴۱؛ مایرهوفر ۱۹۷۷: ۵۰-۵۲؛ همو

۱. (قس: هندی باستان-*jarant* «پیر، سالخورده»).



۱۹۷۹: ۱۰۵/۱؛ فرای ۱۹۶۳: ۴۹). برای جزو نخست نام پیامبر، معانی «زرد، زرین»، «خشمگین» و «باجرات» نیز پیشنهاد شده است (پورداود ۱۹۲۶: ۲۳؛ همو ۱۳۵۶ الف: ۳۹۶؛ معین ۱۳۳۸: ۷۷/۱).

آنچه، با استناد به متون اوستایی درباره زردشت، می‌توان گفت، این است که او از خاندان «سپیتَمَه»<sup>۱</sup> بوده است (یسن ۲۸، بند ۸؛ یسن ۴۶، بند ۱۵؛ یسن ۵۱، بند ۱۲؛ یسن ۵۳، بند ۳). حتی در قطعاتی از اوستای متأخر، از واژه سپیتَمَه خود زردشت اراده شده و با همین نام خوانده شده است (یشت ۵، بند ۸۹، ۹۱؛ یشت ۱۰، بند ۲؛ یشت ۱۳، بند ۱۷، ۱؛ یشت ۱۷، بند ۲۱؛ یسن ۶۲، بند ۷ و جاهای دیگر). پدر بزرگ زردشت، «هئِیچَت آسپه»<sup>۲</sup> (یسن ۴۶، بند ۱۵؛ قس. یسن ۵۳، بند ۳) و پدرش «پُئوروشسب»<sup>۳</sup> نام داشته است (یشت ۵، بند ۱۸؛ وندید/د، فرگرد ۱۹، بند ۶). مطابق گزارشی سنتی که در یسن ۹، بند ۱۳، آمده است، پوروشسب سومین کس از مردمان بود که هوم افشرد و آشامیدنی آن را تهیه کرد و به پاداش این عمل، پسری «زردشت» نام به او بخشیده شد. شایان ذکر است که در کتاب‌های پهلوی هئِیچَت آسپه پدر شخصیت دیگری به نام «اورگَدَسپ»<sup>۴</sup> یا «اوروتَسپ»<sup>۵</sup> و شخص اخیر نیز پدر «پتیریتَرَسپ»<sup>۶</sup> و پتیریتَرَسپ پدر پوروشسب به‌شمار آمده است (قس: یوستی ۱۸۹۵: ۲۵۲). در بندهش (بهار ۱۳۶۹: ۱۵۲)، فقط از «پیتَرَسپ»<sup>۷</sup> نامی یاد شده است که پدر «پوروشسب» بوده است. در متن‌های اوستایی به این دو شخصیت اشاره نشده و اطلاعاتی درباره آن برجای نمانده است. مادر زردشت «دوغدو» نام داشته است. نام او فقط یک‌بار در یکی از قطعات اوستایی که دارمستتر در زند/اوستا (۱۸۹۲-۱۸۹۳:

۱. اوستایی: spitāma، پهلوی: spitāmān.

۲. اوستایی: Haēčaṭ.aspa، پهلوی: Hēčatasp.

۳. اوستایی: Pourošaspa، پهلوی: Porušasp.

۴. Urgaḍasp، نک: دینکرد، مدن ۱۹۱۱: ۶۱۳.

۵. Urwatasp، براساس گزیده‌های زادسپرم، ژینیو و تفضلی ۱۹۹۳: ۶۲.

۶. Patērētarasp، نک: دینکرد، همان‌جا؛ قس: «فرترَسپ» Fratarasp، گزیده‌های زادسپرم، همان‌جا، یا «پیرترَسپ» Piratrasp.

وزیدگی‌های زادسپرم، نک: راشد محصل ۱۳۸۵: ۵۵، ۴۱۲.

۱۵۱/۳) منتشر کرده، به صورت *Duyδō.vā*<sup>۱</sup> آمده است. شهرستانی (ملل و النحل: ۶۶/۲-۶۷) این نام را به صورت «دغد» آورده و او را از مردم ری دانسته است.

شواهدی در دست است، حاکی از این که زردشت از کودکی، شاید از هفت سالگی — که مطابق سنت معمول در میان هند و ایرانیان، زمان آغاز آموزش موبدی بوده (بویس ۱۹۷۵: ۱۸۸/۱) — آموزه‌های روحانی را فراگرفته است؛ چنان که او در یکی از سرودهای گاهانی (یسن ۳۳، بند ۶) خود را «زوتر»<sup>۲</sup> می‌نامد و آن اصطلاحی بوده است که برای روحانی و دین‌مرد واجد شریط به کار می‌رفته است (نیز نک: آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۰: ۲۳-۲۴). از سوی دیگر، در اوستای متأخر (یشت ۱۳، بند ۹۴) درباره زردشت کلمه «آثرون»<sup>۳</sup> به کار رفته است که مطلقاً روحانی و دین‌مرد معنی می‌دهد.

مضمون یسن ۴۳، بند ۵-۱۵ آشکارا نشان می‌دهد که زردشت پیش از اعلام رسالت و دریافت وحی از جانب آهوره‌مزدا به مکاشفاتی دست یافته و به دیدار از ملکوت خدا نایل آمده است. این مطلب در سرود گاهانی یادشده، با ایجاز تمام آمده، لیکن تفصیل آن در متن‌های پهلوی ذکر شده است. بر اساس کتاب هفتم دینکرد (مدن ۱۹۱۱: ۶۲۴-۶۲۵)، و وزیدگی‌های *زادسپرم* (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۶۶-۶۷)، زردشت در سی‌سالگی پس از شرکت در مراسم جشن «بهاربود»<sup>۴</sup> برای به جای آوردن نیایش به کنار رودخانه «دایتی» رفت تا برای تهیه شیره گیاه «هوم»، از آن جا «آب هومیگان» بردارد. چندبار در آب داخل شد، چون چهارمین بار از آب بیرون آمد، مردی را دید که از طرف جنوب به سوی او می‌آید و او بهمن امشاسپند بود. بهمن شاخه سفیدی در دست داشت، که نماد دین بود. پس از تجلی بهمن بر زردشت و گفتگویی که میان آن دو صورت گرفت، هر دو با هم — بهمن از پیش و زردشت از پس — به سوی اورمزد و انجمن امشاسپندان روانه شدند. مطابق گزارش *زادسپرم* (راشدمحصل، همان جا)، این واقعه در بامداد روز دی به مهر (= روز پانزدهم) از ماه

۱. پهلوی: *Duydū*.

2. *zaotar*- 3. *āθravan*-

۴. جشن بهاری که زمان آن چهل و پنج روز پس از پایان اسفند ماه بود، نک: وزیدگی‌های *زادسپرم*، راشدمحصل ۱۳۸۵: ۶۶.

اردیبهشت اتفاق افتاد.

پس از همپرسی با اهوره‌مزدا و اعلان رسالت، نخستین کسی که به او ایمان آورد و به گفتار و آموزه‌هایش گوش فراداد «میدیوماه»<sup>۱</sup>، پسر «آراستی»<sup>۲</sup> بود (یشت ۱۳، بند ۹۵). در یسن ۵۱، بند ۱۹، این شخص از خاندان سپیتمان معرفی شده و در منابع بعدی از جمله بندهش (همان جا) پسر عموی زردشت به‌شمار آمده است. در فروردین یشت بند ۹۶، بلافاصله پس از نام «میدیوماه» از شش شخصیت دیگر به نام‌های اَسْمُوخُونَوْت، اَشْنُوخُونَوْت، گَوین، پَرَشْتْ‌گو، و هُوَسْتی و اِیسُونْت<sup>۳</sup> یاد شده است که نظر به ذکر این اسامی پس از میدیوماه در صدر فهرست اسامی فروردین یشت، چنان می‌نماید که این‌ها از یاران زردشت بوده باشند، گرچه درباره آنها اطلاعاتی در دست نیست، فقط از «پَرَشْتْ‌گو» در کتاب نهم دینکرد، فصل ۲۴ بند ۱۷ (مدن ۱۹۱۱: ۸۲۱؛ وست ۱۸۱۲: ۲۳۰) در میان نخستین یاوران پیامبر یاد شده است. قراین موجود نشان می‌دهند که زردشت، در تبلیغ دین خود، با موانع و مشکلات فراوانی روبه‌رو بوده است. چه، خود در یکی از سرودهایش (یسن ۴۶، بند ۲) از فقر و درویشی، شمار اندک یاران و حامیان خویش سخن می‌گوید و از ستم «گوی‌ها» و «گَرَب‌ها» و «اوسیح‌ها»، که به‌ظاهر شهریاران و روحانیان آن زمان بودند (نیبرگ ۱۹۳۴: ۴۸-۴۹) شکوه می‌کند (نک: یسن ۳۲، بند ۱۴؛ یسن ۴۴، بند ۲۰؛ یسن ۴۶، بند ۱۱). نام برخی از این دشمنان از جمله «گَرَهْمَه»<sup>۴</sup> (یسن ۳۲، بند ۱۲) و «بندوه»<sup>۵</sup> (یسن ۴۹، بند ۱-۲) در گاهان بر جای مانده است. زردشت در قطعاتی آنها را نفرین می‌کند که با آموزه‌های خود، مردم را گمراه و با فریاد شادمانی گاو را قربانی می‌کنند (یسن ۳۲، بند ۱۲-۱۳) و سدّ راه او در گسترش دین‌اند (یسن ۴۹، بند ۱-۲). در زادگاه پیامبر، به‌ظاهر از آموزه‌های نوین وی استقبال نمی‌شود، کوردلان و سرسپردگان

۱. اوستایی: -Maidyōi.mānha، پهلوی: Mēdyōmāh.

۲. اوستایی: -Ārāstyā.

۳. درباره این اسامی نک: مولایی، ۱۳۸۲: ۲۳۴-۲۳۶.

۴. اوستایی: -Grāhma.

۵. اوستایی: -Bēndva.

قدرت به آزارش می‌پردازد و پیامبر مجبور به ترک دیار خود می‌شود و به سرزمین مجاور روی می‌آورد که گشتاسب بر آن فرمان می‌راند. در یسن ۵۱ بند ۱۲ گزارشی آمده است که مطابق آن، زردشت به یکی از کوی‌های فرومایه پناه می‌جوید، اما مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد. نام این کوی، چنان‌که هومباخ (۱۹۹۱: ۲۲۸/۲) یادآورده کرده، به احتمال، به سبب شهرت و آوازه‌اش در متن نیامده و تلویحاً به او اشاره شده است. هرتسفلد این اشاره گاهانی را، گزارشی مجمل و کوتاه از هجرت پیامبر می‌داند. این پژوهشگر واژه *vaēipyō* را که اغلب مترجمان گاهان، «رذل و فرومایه» ترجمه کرده‌اند (برای نمونه نک: هومباخ ۱۹۹۱: ۱۸۹/۱؛ اینسلر ۱۹۷۵: ۱۰۵)، گونه‌ی دیگرگون‌شده‌ای از *vehviyo* — نام این کوی — می‌داند و معتقد است که وی یکی از نجبای پارسی بوده و در ناحیه قومش، میان ری و توس استقرار داشته است (برای تفصیل بیشتر نک: هرتسفلد ۱۹۴۷: ۲۱۱/۱-۲۲۳). مضمون سرود گاهانی یادشده، بعید نیست که اشاره‌ای به هجرت پیامبر داشته باشد، اما جزییاتی که هرتسفلد از این مسافرت ترسیم کرده، دور از حقیقت و در واقع نوعی خیال پردازی است. نیبرگ (۱۹۳۴: ۱۹۱) احتمال می‌دهد که این کوی که از پناه‌دادن به پیامبر خودداری کرد، پسر بدکاره بندوه، یکی از دشمنان بوده است. در هر حال زردشت در این سرزمین موفق می‌شود که گشتاسب را به دین خود در آورد. در یشت نهم، در بندهای ۲۵-۲۷، آمده است که زردشت در ایران‌ویج، در کنار رود دایتی نیک، از ایزد درواسب می‌خواهد که او را یاری دهد تا بتواند هوتوس<sup>۱</sup> همسر گشتاسب را به دین مزدیسنا زردشتی در آورد؛ و ایزد درواسب آن را اجابت می‌کند. برخی پژوهشگران، با عنایت به این روایت اوستایی، احتمال داده‌اند که نخست هوتوس و سپس، به توصیه او، شاه نیز به کیش زردشتی در آمده است (آموزگار و تفضلی ۱۳۷۰: ۲۴). در کتاب‌های پهلوی هم که متضمن روایاتی درباره نحوه گروش گشتاسب به دین زردشتی هستند؛ هوتوس، همسر گشتاسب، به گونه‌ای نقش میانجی را برعهده دارد؛ چه بر اساس این منابع، هنگامی که چشم جان گشتاسب در اثر خوردن نوشیدنی‌ای که اردیبهشت امشاسپند

۱. اوستایی: Hutaosa.

به فرمان اورمزد تهیه کرده بود، به دیدن جهان مینوان روشن شد و در آن جا پیروزی خود بر ارجاسب را دید، چون از این حالت بیرون آمد، زن خویش هوتوس را فراخواند و از او خواست تا زردشت را به دربار فراخواند تا زردشت آموزه‌های دین را به او بیاموزاند (دینکرد هفتم، فصل ۴ بندهای ۷۴-۷۸؛ ترجمه راشد محصل ۱۳۸۵: ۲۴۳-۲۴۶؛ مدن ۱۹۱۱: ۶۳۹-۶۴۲؛ آموزگار، تفضلی ۱۳۷۰: ۱۰۱-۱۰۵؛ روایت پهلوی، فصل ۴۷ بندهای ۱۱-۱۹؛ ترجمه میرفخرایی ۱۳۶۷: ۳۱۱-۳۱۲). با گروه گشتاسب به دین زردشت، فرمانروایان سرزمین‌های همجوار با او به مخالفت پرداختند. در یشت پنجم، بند ۱۰۹ و در یشت نهم، بند ۳۰-۳۱، اسامی شماری از این مخالفان آمده است که در میان آنها ارجاسب تورانی از همه نام‌آورتر است. در نبردهایی که گشتاسب در راه گسترش آیین بهی با ارجاسب و دیگر دیوپرستان کرد، برادرش «زریر»<sup>۱</sup> - که شرح دلاوری‌هایش در جنگ با ارجاسب، شاه خیونان، به تفصیل در رساله پهلوی یادگار زریران آمده است - و نیز «بستور»<sup>۲</sup> (یشت ۱۳، بند ۱۰۳) و «جاماسب» (یشت ۵، بند ۶۸-۶۹) یاوران او بودند. اما قهرمان اصلی این نبردها، پسرش، اسفندیار<sup>۳</sup> بود که نامش در یشت ۱۳، بند ۱۰۳ آمده است.

بنابر روایات سنتی، زردشت سه بار ازدواج کرد. نام همسر نخست و دوم زردشت معلوم نیست و در متن‌های موجود اوستایی و پهلوی اشاره‌ای به نام آنها نشده است. از همسر نخست، پسری به نام «ایست‌واستره»<sup>۴</sup> (یشت ۱۳ بند ۹۸) و سه دختر به ترتیب به نام‌های «فرنی»<sup>۵</sup>، «ثریتی»<sup>۶</sup> و «پوروچیستا»<sup>۷</sup> (یشت ۱۳ بند ۱۳۹) داشت. زردشت در گاهان (یسن ۵۳ بند ۳) از ازدواج این دختر، که جوان‌ترین دخترش بوده است، با جاماسب یاد می‌کند. زن دوم پیامبر که نام او نیز در متن‌ها مذکور نیست، دو پسر، به نام‌های «اروتت‌نره»<sup>۸</sup> و «هورچیثره»<sup>۹</sup> (یشت ۱۳ بند ۹۸) به دنیا آورد. در سنت زردشتی «ایست‌واستره» آسرون، و موبدان موبد بود که به یک‌صدسالگی دین

۱. اوستایی: zairi-vairi.

۲. اوستایی: Bastavairi.

۳. اوستایی: Spəntō.dāta.

4. Isaṭ.vāstra-      5. Frānī      6. θrīī-      7. Pouro.čistā-      8. Urvataṭ.nara-      9. Hvarə.čiθra-

در گذشت؛ «أُرْوَتَتْ نَرَه» سرور و داور مردمان در ورجمکرد (وندید/د، فرگرد ۲ بند ۴۳) و واستریوش یا رد کشاورزان بود و «هُورِ چِیْثَرَه» ارتشتار و سپاه سالار پشیوتن گشتاسبان در گنگ دژ بود. زردشت از هووی به ظاهر فرزندی نداشت، اما در سنت زردشتی، او مادر سه منجی آخرالزمان یعنی اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس تصور شده است (برای همه موارد نک: بندهش، ترجمه بهار ۱۳۶۹: ۱۵۲). و بنابر همان روایات، زردشت در هفتاد و هفت سالگی (دینکرد، مدن ۱۹۱۱: ۶۴۴؛ گزیده‌های زادسپرم، نک: ژینیو، تفضلی ۱۹۹۳: ۸۶، ۲۴۸) در ماه دی، روز خور، به دست مردی به نام «توربرادرش»<sup>۱</sup> به قتل رسیده است (روایت پهلوی، ترجمه میرفخرایی ۱۳۶۷: ۵۸).

### زمان زردشت

درباره زمان زردشت، پژوهشگران اتفاق رأی ندارند. اساس محاسبات برخی از دانشمندان، مبتنی بر ارقامی است که از طریق کتاب‌های پهلوی به آثار مؤلفان اسلامی راه یافته است؛ این تاریخ‌گذاری عموماً به «تاریخ سنتی» معروف شده است؛ بعضی دیگر، برعکس، روایات زردشتی و گزارش‌های مؤلفان اسلامی درباره زمان زردشت را قابل اعتماد نمی‌دانند و برای رسیدن به هدف، به قراین زبان‌شناختی و شواهد تاریخی استناد می‌کنند. براساس این دو شیوه، دورترین تاریخی که برای زردشت در نظر گرفته‌اند، قرن هجدهم و نزدیک‌ترین آن قرن ششم پیش از میلاد است.

در کتاب پهلوی بندهش (ترجمه بهار ۱۳۶۹: ۱۵۶) فاصله زمانی میان زردشت تا کشورگشایی اسکندر ۲۵۸ سال و تا مرگ شاه مقدونی ۲۵۲ سال محاسبه شده است. افزون بر این روایت، در برخی از کتاب‌های دیگر از جمله در *ارداویرافنامه* (فصل ۱ بند ۲، ژینیو ۱۳۷۲: ۳۹) و *ویزیدگی‌های زادسپرم* (ترجمه راشد محصل ۱۳۸۵: ۷۳) مدت دوام دین پاک تا استیلای اسکندر ۳۰۰ سال تمام قید شده است. این دو رقم در آثار مؤلفان دوره اسلامی نیز انعکاس یافته است، چنان‌که بیرونی در *آثارالباقیه* (۱۴) و مسعودی در *مروج الذهب* (۱/ ۲۷۶) فاصله زمانی از زردشت تا اسکندر را ۲۵۸ سال

1. Tūr ī Brādarēš

دانسته‌اند، خود مسعودی در کتاب دیگرش *(التنبیه و الاشراف: ۹۸)* از روایت دوم پیروی کرده و فاصله میان زردشت و اسکندر را در حدود ۳۰۰ سال ذکر کرده است. دو نکته مهم، درباره این روایات شایان ذکر است: نخست به‌راستی معلوم نیست که آیا مراد از ظهور زردشت در این روایات ولادت اوست، یا آغاز پیامبری او، یا گرویدن گشتاسب به دین و به تبع آن، رسمی شدن آیین زردشتی؛ و دیگر این‌که دقیقاً مشخص نیست که مراد از «تاریخ اسکندر» استیلای شاه مقدونی بر ایران‌شهر است، یا تاریخ اسکندری که به تاریخ سلوکی معروف است و مبدأ آن سال ۳۱۱ ق م بوده است. طبیعتاً انتخاب هر یک از این موارد نتایج مختلف و تا اندازه‌ای ناهمگون در محاسبه به بار خواهد آورد. به همین سبب حتی دانشمندانی هم که درستی روایات زردشتی را پذیرفته‌اند، برای زمان زندگی زردشت ارقام مختلفی پیشنهاد کرده‌اند.

تقی‌زاده (۱۳۸۱: ۳۴۳-۳۴۴) و به پیروی از او هنینگ (۱۹۵۱: ۴۱) مراد از «تاریخ اسکندر» در روایت بیرونی را تاریخ استیلای اسکندر بر ایران و قتل داریوش سوم به سال ۳۳۰ ق م یا شکست او در سال ۳۳۱ ق م می‌دانند. به عقیده تقی‌زاده، اگر منظور از ظهور زردشت ولادت او باشد، در این صورت با عنایت به این‌که مطابق سنت، زردشت ۷۷ سال عمر کرده است، باید فرض کرد که زایش او در سال ۵۸۸ ق م و درگذشت او در سال ۵۱۱ ق م اتفاق افتاده است؛ اما اگر مراد از ظهور زردشت، آغاز پیامبری او در سی‌سالگی باشد، تاریخ تولد او را می‌توان در سال ۶۱۸ ق م در نظر گرفت و اگر مراد از ظهور زردشت، گرویدن گشتاسب به دین باشد که در ۴۲ سالگی پیامبر اتفاق افتاد، پس زایش او در سال ۶۳۰ (یا ۶۲۹) ق م بوده است. هنینگ (همانجا) نیز در محاسبه خود تقریباً چنین روشی را اتخاذ کرده است، با این تفاوت که به اعتقاد او تاریخ ۵۸۸ (= ۳۳۰ + ۲۵۸) ق م را یا باید مربوط به سی‌سالگی زردشت دانست که در آن، پیامبری او آغاز می‌شود و یا چهل سالگی او که در آن، توفیق تبلیغ دین می‌یابد و یا ۴۲ سالگی که گشتاسب‌شاه را به دین بهی در می‌آورد؛ با توجه به این معنی که مطابق سنت، زردشت در هفتاد و هفت سالگی در گذشته است، پس تاریخ زایش و درگذشت او بیرون از این سه وجه نمی‌تواند بود: ۶۳۰-۵۵۳ ق م؛ ۶۲۸-۵۵۱ ق م؛ ۶۱۸-۵۴۱ ق م.

هرتسفلد «تاریخ اسکندر» در روایت بیرونی را به «تاریخ سلوکی» تعبیر می‌کند که

ایرانیان مبدأ آن را مصادف با ولادت زردشت می‌انگاشتند و معتقد بودند که هزاره زردشت با آن آغاز می‌شده است. بر مبنای این تصور و نیز به پیروی از عقیده‌ای کهن، مبنی بر یکی دانستن گشتاسب، حامی زردشت با گشتاسب پدر داریوش — که نادرستی آن را به بهترین وجهی هنینگ (۱۹۵۱: ۲۴-۲۵) ثابت کرده است — هرتسفلد (۱۹۳۳: ۱۳۲-۱۳۶) زایش زردشت را ۵۷۰ (= ۲۵۸-۳۱۲) قم و در جای دیگر (۱۹۴۷: ۵۱/۱) آن را در حدود ۵۶۹ (= ۲۵۸+۳۱۱) قم دانسته است.<sup>۱</sup>

در آثار مؤلفان یونانی نیز ارقامی درباره زمان زردشت آمده است که برخی از پژوهشگران در تعیین زمان زردشت بدان‌ها استناد کرده‌اند. خانتوس<sup>۲</sup> لیدیایی، معاصر اردشیر اول هخامنشی، زمان زردشت را ۶۰۰ یا، مطابق برخی از نسخ، ۶۰۰۰ سال پیش از فتح یونان به دست خشیارشا می‌داند. شایان ذکر است که عدد ۶۰۰۰ مطابق با روایات دیگر یونانی است که براساس آن زردشت ۶۰۰۰ سال پیش از افلاطون زندگی می‌کرده است؛ چنان که ارسطو و اودوخوس<sup>۳</sup> زردشت را ۶۰۰۰ سال پیش از افلاطون و هرمودوروس<sup>۴</sup> و پلوتارک<sup>۵</sup> زمان او را ۵۰۰۰ سال پیش از جنگ تروا<sup>۶</sup> ذکر کرده‌اند (درباره روایت‌های یونانی؛ نک: ست‌گاست ۲۰۰۵: ۵۴؛ جکسن ۱۹۱۹: ۲۲۶؛ بی؛ نیز نک: معین ۱۳۳۸: ۸۴/۱؛ پورداود ۱۳۵۶: ب: ۷۹/۱؛ پورداود ۱۹۲۶: ۲۶-۲۷)، و شهبازی (۱۹۹۷: ۳۴؛ بی) در روایت خانتوس، عدد ۶۰۰ را صحیح می‌دانند، به‌گمان این دو پژوهشگر، زردشت ۱۰۸۰ (= ۴۸۰+۶۰۰) قم زندگی می‌کرده است. هلموت هومباخ نیز بعدها، درستی این تاریخ را تأیید کرد (نک: ۱۹۹۱: ۲۶/۱؛ همو ۲۰۰۱: ۳۲۲).

در مقابل این دسته از دانشمندان، عده‌ای دیگر، ضمن رد تاریخ سنتی، کوشیده‌اند تا در تعیین زمان زردشت بر قراین و شواهد زبانی و تاریخی استناد کنند. نکته قابل توجه این است که، در گاهان و در یشت‌های قدیم، کوچک‌ترین اشاره‌ای به وجود

۱. برای آگاهی از آرای پژوهشگران دیگر درباره تاریخ سنتی حیات زردشت نک: نیولی ۱۹۸۰: ۹۰؛ شهبازی ۱۹۹۷: ۲۷-۳۴؛ نیولی که نخست صحت تاریخ سنتی را بی‌اعتبار می‌دانست، بعدها تغییر رأی داد و به پیروی از هنینگ کوشید تا اصالت آن را توجیه کند، نک: نیولی ۲۰۰۰: ۱-۳۴.

2. Xantus      3. Eudoxus      4. Hermodoros      5. Plutarch      6. Troie



قدرتی مرکزی و نیز اماکن و مراکز شهری ایران غربی، مانند پارس یا ماد، دیده نمی‌شود و این امر به روشنی نشان می‌دهد که سوابق شفاهی این متون باید مربوط به زمانی پیش از تکوین سازمان‌های دولتی متمرکز در سرزمین‌های غربی فلات ایران باشد. قدیم‌ترین بخش از متون اوستایی در واقع معرف محیط و قلمروی متفاوت با محیط و قلمرو مادی‌هاست، از این رو می‌توان گفت، به احتمال، آن دوران تاریخی که ایران‌ویج در بخش جنوبی - مرکزی ایران شرقی تعیین شده بود و نیز احتمالاً دوره‌ای که ریشه‌های سنت‌های زردشتی در خلال آن شکل گرفته بود، باید متعلق به سده‌های پیش از قرون هشتم و هفتم پیش از میلاد باشد (نیولی ۱۹۸۰: ۱۵۹). براساس همین دیدگاه، بارتلمه (۱۹۲۴: ۱۱) بر آن بود، متأخرترین تاریخی که می‌توان برای زردشت قایل شد، دست‌کم در حدود ۹۰۰ ق م است. پیشنهادهای پژوهشگرانی مانند ادوارد مایر<sup>۱</sup>، وزندونک<sup>۲</sup> و شدر<sup>۳</sup>، که زمان زردشت را اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره اول پیش از میلاد می‌دانستند (نک: نیولی ۱۹۸۰: ۱۵۹-۱۶۰) بر همین اصل اساسی استوار است. تاریخ دیگری که به همین شیوه درباره زمان زردشت ارایه شده، پیشنهادی است که بارو (۱۹۷۳: ۱۲۳-۱۴۰) بر اساس آگاهی‌های تاریخی یشت ۱۳ و اطلاعات به دست آمده از میانرودان، طرح کرده است (همان: ۱۳۷ ب). به باور بارو، آگاهی‌هایی که در یشت‌ها آمده، همه متعلق به شرق ایران است و در آن خبری از حوادث غرب ایران و میانرودان دیده نمی‌شود، بنابراین، به آسانی می‌توان پذیرفت که این آثار متعلق به دوره‌ای مقدم بر مهاجرت ایرانیان از شرق به غرب است و از آن‌جا که اسامی قبایل ایرانی مذکور در منابع تاریخی آشوری، یعنی پارسی‌ها (۸۴۴ ق م) و مادی‌ها (۸۳۶ ق م)، متأخرتر از نیمه دوم قرن نهم پیش از میلاد نیست، پس حرکت قبایل ایرانی به سوی مغرب را نمی‌توان نزدیک‌تر از سال ۹۰۰ ق م دانست و تاریخ تدوین یشت سیزدهم نیز، به احتمال، برابر با همین دوره بوده است. در فروردین یشت، تقریباً از پنج نسل پی‌درپی خاندان‌های پیرو زردشت سخن رفته است که بر روی هم نمی‌توانند دوره‌ای کوتاه‌تر از یک زمان ۱۵۰ ساله را شامل شوند. بنابراین، چنان می‌نماید که

1. Eduard Meyer      2. Wesendonk      3. Schaefer

دست کم ۲۰۰ سال دیگر باید به ۹۰۰ ق م افزود تا از مجموع آن تاریخ تقریبی زندگی زردشت به دست آید. بدین ترتیب تاریخ به دست آمده در حدود ۱۰۰ ق م خواهد بود که می توان آن را نزدیک ترین تاریخ برای زمان زردشت انگاشت. بنابراین، تاریخی که بر این اساس، بارو برای زمان زندگی پیامبر ارایه کرده است، به گونه قابل توجهی با گزارش خانتوس لیدیایی هماهنگ است که زندگی زردشت را ۶۰۰ سال پیش از فتح یونان به دست خشیارشا گزارش کرده است. همچنین تاریخی که خانم مری بویس (۱۹۷۵: ۱۹۰/۱؛ همو ۱۹۷۹: ۲، ۱۸) بر اساس تطبیق و مقایسه سرودهای گاهانی با ریگودا به دست آورده و احتمال داده است که زردشت زمانی، میان ۱۴۰۰ تا ۱۰۰۰ ق م زندگی می کرده است، به گونه ای با گزارش خانتوس همسو و سازگار است.

### زادگاه زردشت

دانشمندان درباره زادگاه اصلی زردشت نیز مانند زمان زندگی او اختلاف نظر دارند، در کتاب های پهلوی، و پیرو آن در آثار مؤلفان اسلامی، ایران ویج، خاستگاه اصلی ایرانیان و محل ابلاغ دین به زردشت، با آذربایجان تطبیق داده شده است (نک: معین، ۱۳۳۸: ۷۹/۱-۸۲). به نظر می رسد که تطبیق ایران ویج با آذربایجان، باید حاصل دوره ای باشد که آیین زردشتی به غرب ایران و در انجمن مغان راه یافت و پیرو آن، کوششی آگاهانه به کار رفت تا با دگرگونی جهت ها و افق جغرافیایی اوستا، جایگاه مکان های مقدس یادشده در متون اوستایی را در غرب ایران تعیین کنند (قس. نیبرگ ۱۹۳۴: ۴۰۰-۴۰۲). امروزه دانشمندان انتساب زردشت را به آذربایجان نمی پذیرند؛ مهم ترین دلیل آنها دلیل زبانی است. زبان اوستایی بدون تردید یکی از زبان های شرقی ایران بوده است و در متن های موجود آن، آثاری از این که واژه های اصل مادی یا فارسی باستان داشته باشد، وجود ندارد.

پژوهش های دانشمندان در یک صد سال گذشته نشان می دهد که ایران ویج با خوارزم یکی بوده است و زادگاه زردشت نیز بایستی در همان ناحیه بوده باشد. تطبیق ایران ویج با خوارزم را نخستین بار مارکوارت (۱۹۰۱: ۱۵، ۱۴۱)، با تکیه بر دو دلیل، مطرح کرد: نخست این که در جغرافیای منسوب به موسی خورنی از ناحیه ای به نام

«تور» در خوارزم یاد شده است که خوارزمیان از آن جا سنگ گرانبهایی به نام xolozmik به دست می‌آورند (نیز نک: نیولی ۱۹۸۰: ۱۱۰؛ هرتسفلد ۱۹۴۷: ۷۷۰/۲؛ همو ۱۹۶۸: ۳۲۵). واژه tur در این گزارش باید همان واژه tūirya- (تورانی) در متن‌های اوستایی باشد. دیگر این که توصیف ایران‌ویج در منابع پهلوی با توصیف خوارزم در آثار نویسندگان اسلامی هماهنگی بسیار دارد. این نظر را بنونیست و هنینگ نیز پذیرفته و در تأیید آن دلایل دیگری ارایه کرده‌اند. بنونیست (۱۹۳۳-۱۹۳۵: ۲۶۵-۲۷۴) از مقایسه شانزده سرزمینی که نامشان در فرگرد اول وندید/د آمده است، با هفت سرزمین یادشده در یشت ۱۰، بند ۱۴، به این نتیجه رسیده است که ایران‌ویج در فهرست وندید/د، با خوارزم یادشده در یشت ۱۰ یکی است. بعدها هنینگ (۱۹۵۱: ۴۳) این نظر را بسط داد و یادآوری کرد که ایران‌ویج صرفاً خوارزم زمان‌های بعد نبوده، بلکه نواحی گسترده‌تری تا مرو و هرات را نیز شامل می‌شده است. نیولی (۱۹۸۰: ۲۲۷) این نظر را نمی‌پذیرد و، با توجه به فهرست نام‌های جغرافیایی در اوستا و توصیف نویسندگان یونانی از نواحی شرقی ایران و اهمیت سیستان در سنت‌های دینی زردشتی، معتقد است، زادگاه زردشت در ناحیه‌ای میان هندوکش و هامون هیرمند بوده است. به گمان او، بلخ و هرات شمالی‌ترین و زرننگ (حوزه سفلی هیلمند و اطراف دریاچه هامون) و رُخج (حوزه علیای هیلمند) جنوبی‌ترین ناحیه‌ای بوده است که زردشت در آن فعالیت داشته است.

هلموت هومباخ (۱۹۸۴: ۲۴-۲۵). براساس برداشتِ مارکوارت (۱۳۶۸: ۹-۱۱) از توصیف هرودت (کتاب سوم، بند ۱۱۷) درباره رود اَکس<sup>۱</sup>، مبنی بر یکی بودن این رود با رود تِجَن و شعبه آن هریرود، احتمال داده است که دره رود کَشَف‌رود، که شعبه غربی تِجَن است، ایران‌ویج بوده است (هومباخ ۱۹۸۴: ۲۵، ۲۸). این محل در ناحیه‌ای بوده است که اکنون ده «مزدوران» در حدود صد کیلومتری شرق توس و مشهد و در نیمه‌راه سرخس واقع است؛ به گمان هومباخ، «مزدوران» از مزدا (= اهوره‌مزدا) مشتق است. این ده، بر گردنه‌ای واقع است که دره کَشَف‌رود را از دشت ترکمنستان

---

1. Akes

جدا می‌کند، از این‌رو، مرز سنتی ایران و توران را تشکیل می‌دهد (نیز نک: هومباخ ۱۹۹۱: ۴۰/۱-۴۱)؛ همچنین، در جغرافیای بطلمیوس (زیگلر ۱۹۹۸: ۲۱۴-۲۱۵) به مردمان این روستا با عنوان Masdoranoi اشاره شده است.

## آموزه‌های زردشت

خداشناسی زردشتی بر مبنای اعتقاد به یگانگی و یکتاپرستی اهوره‌مزدا، پرستش و نیایش و رواج نام این خدای یگانه شکل گرفته است، مطابق آموزه‌های زردشت، اهوره‌مزدا خالق، و آفریدگار آسمان‌ها و زمین، خورشید و ماه و ستارگان، آب‌ها و گیاهان، روشنایی و تاریکی، خواب و بیداری، بامداد و نیمروز و شب است (یسن ۴۴ بندهای ۳-۷)، هیچ‌چیز از دایره قدرت، اراده و خواست او بیرون نیست، حتی نیک‌بختی و تیره‌روزی هم، هر دو آفریده‌ی اویند (یسن، ۴۵ بند ۹). او هم‌تا و هم‌وردی در کار آفرینش کیهان و هستی، ندارد؛ با این‌همه یگانه ذات موجود در نظام دینی اوستای گاهانی به‌شمار نمی‌رود. اگرچه در کنار او هیچ‌خدایی از انجمن خدایان ودایی و یا ایزدانی که فرّ و شکوه آنان در یشت‌های کهن ستوده شده‌اند، حضور ندارند، با این‌همه گروهی از موجودات الهی که بنابر سنت، امشاسپندان<sup>۱</sup> یا «جاودانان سودبخش» خوانده می‌شوند، او را احاطه کرده‌اند؛ این ذوات در واقع تجلیات گوناگون خدایند و او را در امر آفرینش و اداره امور کیهان و هستی یاری می‌کنند. اصطلاح امشاسپند، گرچه کاربرد گاهانی ندارد و نخستین بار در هفت‌ها (یسن ۳۷ بند ۴) به کار رفته است، اما نام تک‌تک امشاسپندان در متون گاهانی آمده است. در اوستای متأخر تعداد امشاسپندان گاهی شش (یشت ۱ بند ۲۵) و گاهی هفت ذکر شده است. براساس گزارشی در یشت ۱۳ بندهای ۸۲-۸۴ که عیناً در یشت ۱۹ بندهای ۱۵-۱۷ نیز تکرار شده است، امشاسپندان جملگی شکوهمند، دارای چشم‌های نافذ، بلند، بسیار توانا، تهم اهورایی، پاکان زوال‌ناپذیر توصیف شده‌اند که هر هفت، هم‌اندیشه، هم‌گفتار، هم‌کردار هستند. پدر و فرمانروای آنان یکی است و آن دادار اهوره‌مزدا است. یکی از

1. aməša.spənta-

آنان روان دیگری را که به پندارهای نیک، گفتارهای نیک، کردارهای نیک و گرزمان (= بهشت) می‌اندیشد، نظاره می‌کند، هنگامی که به سوی زوهرها (=نثارها) در پرواز هستند، راه‌هایشان درخشان است. در یشت ۱۹ بند ۱۸ در ادامهٔ مطالب پیشین آمده است که آنان آفریدگار، شکل‌دهنده، سازنده، نگهبان و پاینده و پاسدار مخلوقات اهوره‌مزدا هستند.

این توصیف کلی، به‌روشنی نشان می‌دهد که از یک‌سو، باور به هفت‌تایی بودن آنان در انجمن دینی مزدیسنان، پذیرش همگانی داشته و از دیگر سو حاکی از این است که خود اهوره‌مزدا، چنان‌که اغلب بر اساس متون متأخر تصور شده است، جزو این هفت‌تن نیست، بلکه در رأس آنان اقنوم بزرگ دیگر یعنی سپندمینو<sup>۱</sup> «مینوی متبارک» خدا، که به تعبیر عالیخانی (۱۳۷۹: ۸۳) واسطهٔ فیض تکوینی و تشریحی است، قرار دارد.

نام این ذوات که در اوستای متأخر به شیوه‌ای خاص فهرست شده‌اند، به ترتیب تکرار نامشان در اوستای گاهانی، عبارت‌اند از: اَشَه، وُهومَنَه، خَشَثْرَه، اَرْمَیْتی، هَتُورَوَات و اَمِرِنَات. نام اَشَه گرچه در اوستای گاهانی بیشتر از وُهومَنَه آمده است، اما قراین موجود حاکی از تقدّم وُهومَنَه بر اوست (نک: یسن ۳۹ بند ۳؛ یسن ۴۴ بند ۱، یسن ۲۸ بند ۵؛ نیز نک: عالیخانی ۱۳۷۹: ۸۷-۸۸) و در تحلیل نهایی معلوم می‌شود ترتیبی که در سنت، برای این اقانیم در نظر گرفته شده، از روی هدفی معین بوده است. ترتیب امشاسپندان بر مبنای سنت و معانی نام آنان به این شرح است:

(۱) وُهومَنَه<sup>۲</sup> «اندیشهٔ نیک»؛ کلنز (۲۰۰۰: ۱۸) معتقد است که مراد از آن «اندیشهٔ نیک آیینی» است.

(۲) اَشَه<sup>۳</sup> «راستی/حقیقت، نظم و ناموس هستی».

(۳) خَشَثْرَه<sup>۴</sup> «شهریاری/قدرت؛ شاید درگاهان مراد از آن صرفاً قدرت سیاسی نبوده

۱. اوستایی: Spenta Mainyu.

۲. اوستایی: Vohu-Manah.

۳. اوستایی: Aša.

۴. اوستایی: Xšaθra.

و مفهوم گسترده‌ای را دربرداشته است، به باور هومباخ (۱۹۹۱: ۲/۲۲۱) خُشْثَرَه نیروی مرموزی است که با آن، فرد روحانی لطف و عنایت خدا را به خود جلب می‌کند؛ قدرتی است آسمانی که خدا را توانا می‌کند تا درخواست‌ها و آرزوهای فرد روحانی در حق حامی خویش را برآورده سازد؛ نیرویی است که این امکان را به حاکم و فرمانروای جهان مادی ارزانی می‌دارد تا وی شرایط لازم برای یزش را — که در طی آن قدرت شخص او و فرد مؤمن از طریق روحانی به اهوره‌مزدا منتقل و به او تسلیم می‌شود — فراهم آورد.

(۴) آرمئیتی<sup>۱</sup> «اخلاص / انصاف»؛ به باور کلنز (۲۰۰۰: ۱۸) طریق، اندیشیدنی است که نه تحقیر روا می‌دارد، نه غفلت و بی‌اعتنایی؛ بلکه هرچیز را منصفانه در نظر می‌آورد.

(۵) هئوروتات<sup>۲</sup> «تندرستی».

(۶) امرتات<sup>۳</sup> «نامیرایی و جاودانگی».

در برخی از بندها، اِشَه با صفت *vahišta* «بهترین»؛ خُشْثَرَه با صفت *vairya* «مطلوب، برگزیدی» و آرمئیتی با صفت *spəntā* «متبارک، فزونی‌بخش» توصیف شده‌اند و به همین لحاظ در سنت، این صفت‌ها جزو ثابت نام آنان شده است. در چند بند، زردشت، آشکارا اهوره‌مزدا را خالق و آفریدگار وهومنه (یسن ۴۴، بند ۴) و اِشَه (یسن ۳۱، بند ۸) و پدر وهومنه (یسن ۳۱، بند ۸؛ یسن ۴۵، بند ۴) و اِشَه (یسن ۴۴، بند ۳؛ یسن ۴۷، بند ۲) و آرمئیتی (یسن ۴۷، بند ۴) می‌داند. تردیدی نیست که اصطلاح اخیر، کاربرد استعاری دارد که در اوستای متأخر، یشت ۱۳ بندهای ۸۲-۸۴ و یشت ۱۹ بندهای ۱۵-۱۸ نیز چنان که گذشت، درباره هر هفت امشاسپند — یعنی شش اقنوم یادشده همراه با سپند مینو — به کار رفته است. برخی پژوهشگران تصور کرده‌اند، امشاسپندان در واقع صفات و جلوه‌های مختلف اهوره‌مزدا هستند که نخست،

۱. اوستایی: *Āramaiti*.

۲. اوستایی: *Haurvatāt*.

۳. اوستایی: *Aməretāt*.

پیروان زردشت آنها را به عنوان موجودات الهی پرستش کردند، اما چنان که گایگر (۱۹۱۶: ۸۵ بب، ۱۰۴) و بعدها مری بویس (۱۹۷۵: ۱/۲۰۲-۲۰۳) نشان داده‌اند، شواهد متعددی در گاهان وجود دارد که به روشنی نشان می‌دهد، خود پیامبر، این اقانیم را به سان موجودات الهی، همراه با اهوره مزدا ستایش کرده است (نک: یسن ۳۱، بند ۴؛ یسن ۳۳، بندهای ۸ و ۱۱؛ یسن ۳۴، بند ۳؛ یسن ۵۰، بندهای ۴ و ۷). شاید ذکر این نکته در این جا خالی از فایده نباشد که در گاهان، در همه موارد این اسامی، به عنوان اصطلاحی برای نامیدن اقانیم به کار نرفته‌اند، بلکه در برخی از بندها در همان مفاهیم انتزاعی خود آمده‌اند (نک: یسن ۳۴، بند ۱۱؛ یسن ۵۱، بند ۵؛ یسن ۵۳، بند ۵).

در سنت مزدیسنان، به ویژه گزارشی که در منابع پهلوی آمده است (نک: بندهش، ترجمه بهار، ۱۳۶۹: ۴۸-۴۹؛ برای دیگر منابع پهلوی، نک: دهالا ۱۹۱۴: ۲۲۶-۲۳۵)، هریک از این ذوات، موکل بر یکی از عناصر گیتی هستند؛ چنان که وهومنه انواع گوسفندان (= چهارپایان سودمند)، اشته آتش؛ خشتره فلزات؛ آرمئیتی زمین؛ هئوروات آب‌ها؛ امرتات گیاهان را در حمایت خود دارند؛ نخست هرمان لومل (۱۹۳۰: ۱۲۳-۱۲۹) و به پیروی از او تعدادی از پژوهشگران، از جمله گرشویچ (۱۹۵۹: ۹-۱۲) و بویس (۱۹۷۵: ۱/۲۰۵ بب؛ ۹۳۴) کوشیده‌اند تا برای اثبات اصالت این باور در سنت مزدیسنان، شواهدی دال بر ارتباط هریک از امشاسپندان با عناصر طبیعی تحت حمایت خود، از متون گاهانی عرضه کنند. برای نمونه درباره ارتباط وهومنه با چارپایان سودمند / گاو به یسن ۲۸، بند ۱، یسن ۳۱، بند ۱۰؛ اشته با آتش به یسن ۳۴، بند ۴؛ یسن ۴۳، بند ۴ و ۹؛ نیز درباره ارتباط آرمئیتی و زمین به یسن ۳۰، بند ۷؛ یسن ۴۷، بند ۳؛ و برای ارتباط هئوروات و امرتات با آب‌ها و گیاهان به یسن ۳۳، بند ۸؛ یسن ۳۴، بند ۱۱ و یسن ۵۱، بند ۷ استناد کرده‌اند. بویس (۱۹۸۵: ۹۳۴) یادآور شده است که این پیوندها، گاه در گاهان چنان ظریف بیان شده‌اند که غالباً ترجمه آنها مشکل است؛ به همین خاطر در برخی از ترجمه‌ها هیچ اشاره‌ای به آنها نشده است.

ژرژ دومزیل در کتاب خود با عنوان «پیدایی فرشتگان مقرب» که به سال ۱۹۴۵م در پاریس منتشر شد، بدون آن که پیوند امشاسپندان با عناصر طبیعی را انکار کند،

کوشید تا ویژگی نخستین آنان را در نظام جهان بینی سه گانه، مبنی بر اقتدار دینی، جنگاوری و باروری که به گمان او در اندیشه های دینی اغلب مردمان هندواروپایی بازتاب یافته است، جستجو کند. به عقیده دومزیل خویشکاری اصلی این موجودات در واقع احیا و بازسازی شالوده نظام سه جزوی جهان خدایان است که در اثر زوال باورهای کهن سنتی مربوط به ایزدان به مخاطره افتاده بود. براساس این جهان بینی، دومزیل، امشاسپندان زردشتی را تجسم ایزدی و آرایش ملکوتی نقش های سه گانه اجتماعی اقتدار دینی، جنگی و اقتصادی به شمار آورد؛ بدین معنی که اشه و وهومنه، حاکمیت دینی و اقتدار مذهبی را مجسم می کنند، خشره، نماینده نقش ارتشتری و جنگاوری و خرداد و مرداد، نماینده نقش باروری و برکت اند. اما آرمئیتی، شخصیتی سه جنبه ای است و می تواند هر سه خویشکاری را به نوبت در خود مجسم سازد (برای همه موارد نک: دوشن گیمن ۱۹۶۲: ۱۹۹). طرح دومزیل درباره امشاسپندان زردشتی، اگرچه ممکن است درباره نقش های دوم و سوم، یعنی خویشکاری های جنگاوری و باروری که نماینده آنها شهرپور، خرداد و مرداد هستند، مصداق داشته باشد، اما واقعیت این است که درباره خویشکاری نخست، یعنی فرمانروایی و اقتدار دینی قانع کننده نیست و چنان که کلنز (۲۰۰۰: ۴۹) یادآوری کرده است، براساس تعبیر او نمی توان پاسخ روشنی برای این پرسش پیدا کرد، که چرا وظیفه حمایت از گاو، باید به وهومنه که جایگزین نقش فرمانروایی شده است، واگذار شود. نارتن از بررسی دقیق آگاهی هایی که در متن های اوستایی درباره امشاسپندان آمده است، به نتایج بسیار جالبی درباره این موجودات الهی دست یافته است. چکیده پژوهش او به شرح زیر است:

عنوان *aməša spənta* صرفاً مربوط به اوستای متأخر است و اطلاق آن بر ذوات مذکور در اوستای قدیم درست نیست. درگاهان این ذوات را اهورهها، یعنی همان عنوانی که به مزدا هم داده شده، نامیده اند. در اوستای جدید آشکارا قید شده است که امشاسپندان هفت تا هستند، اما فهرستی که از آنان در این متون ارایه شده، از شش در نمی گذرد. دلیلی ندارد تا ایزد سروش یا سپندمینو به فهرست آنان افزوده شود؛ فرد اول فهرست باید خود اهوره مزدا باشد (نارتن ۱۹۸۲: ۱-۲۴). درگاهان و یسن هفت ها، ذوات، با گروه شش نفره امشاسپندان معرفی نشده اند. این گروه در اوستای جدید



شکل می‌گیرد، از سوی دیگر شمار آنان در اوستای قدیم محدود نیست، اما با مطالعه و بررسی دقیق، ویژگی‌هایی را که در اوستای قدیم به آنها تشخیص می‌بخشد، می‌توان بازشناخت و برشمرد (همان: ۳۴-۳۵). نارتن پس از بررسی دقیق متن گاهان، فهرست مفصلی از این ذوات به دست داده است؛ ذواتی که این فهرست را تشکیل می‌دهند، عبارت‌اند از وهومنه، آرمئیتی، سپنتمینو، خشتره، گاه سروش و اشی، تا اندازه‌ای هئوروات و امرتات و شاید دینا (همان: ۵۳-۵۴). نارتن در فصل پایانی کتابش (همان: ۱۰۱-۱۴۸) فرضیه پیوند امشاسپندان با عناصر گیتی را دوباره بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که در هیچ جای اوستای قدیم، ارتباطی منطقی میان ذوات و عناصر به چشم نمی‌خورد. تنها نمونه در خورتوجه (همان: ۱۰۶) عبارت تکراری یسن ۳۴، بند ۱۴ و یسن ۴۳ بند ۲۴ است که به گونه‌ای بر پیوند آتش و اشته دلالت می‌کند، اما کاملاً دور از احتیاط می‌نماید که بر این مبنا، اشته، خدای موکل بر آتش تصور شود. بدیهی است که با پذیرفتن نتایجی که نارتن از بررسی متون به دست آورده است، هم فرضیه مربوط به ارتباط امشاسپندان با عناصر گیتی متزلزل می‌شود و هم فرضیه ژرژ دومزیل؛ زیرا فرضیه پژوهشگر اخیر، چنان‌که کلنز (۲۰۰۰: ۵۰-۵۱) یادآوری کرده است، تنها در صورتی می‌تواند پذیرفتنی باشد که در سراسر سنت مزدایی، نه فهرست ذوات دستخوش تغییر شده باشد و نه سلسله مراتب آنان؛ همین‌که فهرست امشاسپندان از ساختار منظم و روشنی برخوردار نباشد؛ تحلیل مبنی بر خویشکاری‌های سه‌گانه، خودبه‌خود منتفی خواهد شد. ژان کلنز (همان: ۵۲-۵۵) کلیت طرحی را که نارتن درباره امشاسپندان ارائه کرده است، می‌پذیرد؛ اما با معیارهای او از جمله توجه بیش از اندازه بر نقش بایی<sup>۳</sup> در تشخیص شخصیت یافتن ذوات، موافق نیست، بلکه منادا واقع شدن اسامی، اسناد عنوان خدایی برای واژه‌ها و استعارات خانوادگی (برای نمونه «پسر فلان») را نشانه‌های شخصیت یافتن به‌شمار می‌آورد و از میان این نشانه‌ها

۱. ... at̥ tōi ātrēm ahurā aōjōṇvantēm ašā... «پس آتش تو را، ای اهورا، نیرومند از طریق راستی را...».

۲. θwahyā garēmā ātrō ašā. aōjanhō «با گرمای آتش تو که نیرومند از طریق راستی است».

۳. مفعولی‌معه

استعارات خانوادگی را معیار واقعی تلقی می‌کند. کلنز پس از بررسی اوستای گاهانی با معیارهای یادشده، دو فهرست از ذوات به دست می‌دهد:

(الف) فهرستی بسته؛ متشکل از اَشَه، وُهومَنَه و اَرْمَئیتی، سه ذات صاحب‌شأنی که نامشان بارها در گاهان آمده و فرزندان اهوره‌مزدا معرفی شده‌اند و در ضمن، میان دو ذات خنثی و مؤنث، عدم تقارن ظریفی هم مشاهده می‌شود، بدین معنی که آن دو غیر فعالند، (به ندرت نهاد فعلی واقع می‌شوند و تازه در این صورت، غالباً مسندالیه فعل «بودن» هستند)؛ حال آن که ذات مؤنث، گو آن که نامش کم‌تر از آن دو به کار رفته است، در همه موارد تشخیص یافته و مانند اهوره‌مزدا ممکن است فاعل افعالی شود که بر انجام عملی دلالت می‌کند.

(ب) فهرستی باز، متشکل از ذواتی که تشخیص مفاهیم انتزاعی‌اند و شمار افرادشان ثابت نیست. تعدادی از این ذوات به واسطه ارتباط همنشینی تشخیص یافته‌اند، مانند آشی<sup>۱</sup> «سهم»؛ هئوروات «تندرستی»؛ امرتات «بی‌مرگی»، اَتیوتی<sup>۲</sup> «جوانی»؛ تویشی<sup>۳</sup> «توش»؛ و گروهی دیگر به سبب تمثیلات آیینی شخصیت یافته‌اند، مانند خشره «قدرت»؛ آدا<sup>۴</sup> «محل جمع آمدن فدیة‌ها»؛ ایژا<sup>۵</sup> «نیروبخش»؛ آزوتی<sup>۶</sup> «نذر». و امشاسپندان اوستای جدید ترکیبی از سه ذات اصلی (اشه، وهومنه و اَرْمَئیتی) و شمار معدود برگزیده‌ای (خشره، هئوروات و امرتات) از این گروه دوم هستند.

فهرستی جامع، اما تا اندازه‌ای تثبیت‌شده دیگری از ذوات/اوستای کهن در یسن هفت‌ها (یسن ۳۶، بند ۴ تا یسن ۳۹، بند ۲) آمده است. این فهرست اساساً ترکیبی از برخی مفاهیم انتزاعی است که با قلمروهای سه‌گانه جهان، یعنی آسمان و زمین و

۱. اوستایی: -ašī.

۲. اوستایی: -utayūiti.

۳. اوستایی: -təvišī.

۴. اوستایی: -ādā.

۵. اوستایی: -īžā.

۶. اوستایی: -āzūiti.

فضای میانی ملازمت دارند و نیز صورت مجرد بعضی اجزای این قلمروها هستند، اما در تحلیل نهایی همان ذواتی هستند که در گاهان هم پیرامون اهوره‌مزدا گرد آمده‌اند. در هر دو فهرست گاهانی و یسن هفت‌هایی، اشه، وهومنه و آرمئیتی در رأس گروه هستند و خشتره و دینا هم به گروه آنها افزوده شده‌اند. کلنز (۲۰۰۰: ۵۹-۶۰) فهرست هفت‌هایی را با توجه به ملازمت آنان با قلمروهای سه‌گانه جهان، به سه دسته به شرح زیر تقسیم می‌کند:

۱- ذوات آسمانی و فضایی (۳۷، بند ۴-۵): اَشه، وهومنه، خشتره، دینا<sup>۱</sup>، فسرتو<sup>۲</sup>، آرمئیتی.

۲- ذوات زمینی (یسن ۳۸): زمین، ایژا، یوشتی<sup>۳</sup>، فرشتی<sup>۴</sup>، آرمئیتی، اشی، ایش<sup>۵</sup>، آزوتی، فرسستی<sup>۶</sup>، پرندی<sup>۷</sup>، آب<sup>۸</sup>؛ (آرمئیتی که نامش در هر دو مقوله آمده است، وضعیتی ویژه دارد).

۳- گئوش تَشَن<sup>۹</sup>، روانِ بعضی موجودات زنده، یعنی گاو و پرستندگان، جانوران اهلی، ددان بی‌آزار و پیروان اشه.

گروه‌های اول و دوم این فهرست آشکارا از سلسله‌مراتبی برخوردارند، در گروه اول اشه برجسته‌ترین ذوات است و در گروه دوم گرایش به عناصر طبیعی مشاهده می‌شود. اهوره‌مزدا در شمار امشاسپندان هفت‌هایی نیست، چون او، آنها را ایجاد کرده است، گذشته از این، تکرار تعبیر *spəntəm aməšəm* در یسن ۳۷ بند ۴ و *spəntəng aməšəng* در یسن ۳۹، بند ۳ درباره ذوات این گروه، آنان را از اهوره‌مزدا متمایز ساخته است.

۱. اوستایی: Daēnā.

۲. اوستایی: Fsəratū.

۳. اوستایی: Yaošti.

۴. اوستایی: Fərašti.

۵. اوستایی: īš.

۶. اوستایی: Frasati.

۷. اوستایی: parəndi.

۸. اوستایی: Āp.

۹. اوستایی: Gəuš Tašan.

از تطبیق و مقابله فهرست‌های گاهانی و هفت‌هایی، کلنز (همان: ۶۲) به این نتیجه رسیده است که ذوات اوستای کهن قابل شمارش نیستند؛ چراکه فهرستی باز دارند. در گاهان، تثلیث غالب (اشه، وهومنه و خشتره) انگار انجمنی از ایزدان فرودست اهوره‌مزدا ساخته‌اند، اما در یسن هفت‌ها تقریباً با فهرستی ثابت و سلسله‌مراتبی روبه‌رو هستیم. در هر دو متن ذوات از ترتیب قلمروهای کیهانی منبعث شده‌اند؛ اما نه به این معنی که نتیجه تحلیل «عناصر» کیهان باشند؛ بلکه از عقیده هند و ایرانی درباره فضاهای سه‌گانه ناشی شده‌اند. به گمان کلنز (همان: ۶۱-۶۲) نظام ذوات اوستای جدید بیشتر برگرفته از یسن هفت‌ها است و از طریق سه تغییر، از بطن آن پدید آمده است:

۱- گزیدن ذوات آسمانی و فضایی یسن ۳۷؛ ۲- گنجانیدن اهوره‌مزدا که موجب هفت‌تایی شدن شمار امشاسپندان در اوستای جدید شده است ۳- نشانیدن هئوروات و امرتات بر جای دینا و فسرَتو.

تعبیر اخیر، به‌ظاهر نشان می‌دهد که کلنز درباره این که امشاسپندان اوستای جدید برگرفته از فهرست دوگانه گاهانی هستند یا فهرست هفت‌هایی، دچار تردید شده است، چون پیش‌تر او (همان: ۵۴) امشاسپندان اوستای جدید را ترکیبی از فهرست دوگانه گاهانی تصور کرده بود. با این‌همه، به نظر می‌رسد این امر تفاوت چندانی در نتیجه نداشته باشد. چه به‌ظاهر این فهرست برگرفته از فهرست ذوات اوستای کهن است، خواه گاهانی باشد یا هفت‌هایی؛ اما از آن‌جا که نام هر شش امشاسپند در متون گاهانی آمده است و همه این اقانیم حتی براساس معیارهایی که کلنز شرط تشخیص یافتگی ذوات گاهانی تلقی کرده است، دارای شخصیت هستند، افزون بر این اهمیت و علو مقام ذواتی چون اِشَه، وُهومَنَه، اَرْمَئیتی و حتی خشتره را در سروده‌های گاهانی نمی‌توان نادیده انگاشت؛ پس به‌ناچار، این تصور پیش می‌آید که هر شش ذات نزد پیامبر نیز نسبت به ذوات دیگر از اهمیت و امتیاز ویژه برخوردار بوده و همین امتیاز بعدها منجر به گرد آمدن آنان در یک مجموعه شش‌تایی شده است. عقیده کلنز مبنی بر این که یکی از تغییرات اعمال شده بر فهرست ذوات یسن هفت‌هایی برای پیدایش و شکل‌گیری نظام ذات اوستای جدید، گنجاندن نام اهوره‌مزدا

در مجموعه امشاسپندان بود که منجر به هفت‌تایی شدن شمار آنان شد، شوربختانه با آگاهی‌های حاصل از بخش اوستای جدید کاملاً در تعارض است، چه مطابق نصّ صریح یشت ۱۳ بندهای ۸۳ و یشت ۱۹ بندهای ۱۶-۱۸ اهوره‌مزدا پدر و فرمانروای هر هفت امشاسپند است. این گزارش تردیدی برجای نمی‌گذارد که در نظر سراینده یا سرایندگان این یشت‌ها اهوره‌مزدا فراتر از مجموعه هفت امشاسپند بوده و خالق و آفریننده آنها به شمار می‌رفته است. در هر حال به نظر می‌رسد اقنومی که در رأس شش امشاسپند قرار دارد و موجب هفت‌تایی شدن آنها می‌شود، ذات دیگری جز سپندمینو نمی‌تواند باشد. این که در مواردی سرش (Sraoša-) نیز جزو امشاسپندان به شمار آمده، به احتمال به لحاظ انطباقی است که میان سپندمینو و سرش دیده می‌شود (در این مورد نک: عالیخانی ۱۳۷۹: ۷۷-۸۰). با این وصف جای گرفتن اهوره‌مزدا در ردیف امشاسپندان، قطعاً باید حاصل دورانی باشد که در آن متکلمان زردشتی، اهوره‌مزدا و سپندمینو را یکی دانستند و او را در برابر مینوی متخاصم قرار دادند.

موضوع دیگری که در الهیات زردشتی از اهمیتی ویژه برخوردار است و باید مورد توجه قرار گیرد، این است که آیا بزرگداشت و تجلیل از ایزدان و ایزد بانوانی که سرود ستایش آنان در یشت‌های اوستا آمده است، در میان جماعت گاهانی هم مرسوم بوده و یا پیامبر به گونه‌ای حکم بر تحریم پرستش آنان داده بوده است؟ متأسفانه قرینه روشنی دال بر پرستش یا نفی ستایش آنان در گاهان در دست نیست و تا حدودی می‌توان گفت در این مورد سکوت اختیار شده است. چنین سکوتی گاه منجر به این تصور شده است که زردشت با دین‌آوری خود، قصد داشت تا بنیادهای مجرد اخلاقی را جایگزین پرستش ایزدان گیتی سازد؛ آیین زردشتی سخت کوشید تا این باورها را طرد و نفی کند، اما مجبور شد آنها را در خود مستحیل کند (بنونیست ۱۹۲۹: ۱۱)؛ از سوی دیگر برخی از پژوهشگران از جمله مری‌بویس (۱۹۶۷: ۱۰-۳۴) معتقد هستند که عدم ذکر نام این ایزدان، در گاهان نمی‌تواند دلیل و برهانی قاطع بر نفی ستایش آنان توسط پیامبر بوده باشد؛ چه زردشت در گاهان، افزون بر اهوراه‌مزدا و امشاسپندان، از اهوراهای دیگر (قس: mazdā ahurān̄hō در یسن ۳۰، بند ۹، یسن ۳۱، بند ۴) نیز

یاری می‌جوید و در چنین مواردی مراد از اهوراها تنها می‌تواند مهر و ورونه - اپام نیات<sup>۱</sup> بوده باشد (بویس ۱۹۷۵: ۱۹۵/۱). اما این فقط یک فرض است و به آن اندازه می‌تواند پذیرفتنی باشد که نظر نارتن در این که مراد از اهوره‌ها در کلام زردشت، ذوات گاهانی بوده است. با این‌همه یک نکته را نباید نادیده انگاشت و آن، این که اگر زردشت با پرستش ایزدانی مانند مهر و تیشتر و بهرام و حتی با آیین‌هایی نظیر فشردن هوم مخالفت اساسی داشت، بسیار بعید می‌نمود که چندی پس از دین‌آوری زردشت پرستش این ایزدان و اجرای آن آیین‌ها، در قلب آیین زردشتی که یکی از محافظه‌کارترین ادیان است، راه یافته باشند.

خدایانی که زردشت الوهیت آنان را انکار و پرستش آنها را نفی کرد، دیوان<sup>۲</sup> دسته‌ای از خدایان هندوایرانی برخوردار از صلابت و نیروی رزمی بودند. پرستش این خدایان هرگز جایی در آیین زردشتی پیدا نکرد و دیوان به‌حد قوای اهریمنی و شیاطین نزول کردند.<sup>۳</sup>

موقعیت دیوان در اوستای کهن بسیار مبهم و پیچیده است. هیچ قرینه‌ای در دست نیست تا بتوان ماهیت آنها را دقیقاً روشن ساخت؛ اسامی آنان در متون ذکر نشده است، حتی در یشت‌های کهن نیز اغلب با عنوان کلی -daēva در کنار جادوان و پریان، فرمانروایان ستمگر، کوی‌ها و گرب‌ها یاد شده‌اند. تنها در وندید/د (نک: فرگرد ۱۹، بند ۴۳) اسامی شماری از دیوان آمده است که نام سه تن از آنان یعنی ایندره<sup>۴</sup>، سائورو<sup>۵</sup> و نانگهئیشیه<sup>۶</sup> برابر با نام‌های Indra، Saurva و Nāsatya در متن‌های هندی باستان است. از روی چنین قرینه‌هایی شاید بتوان گفت که مراد از دیوه‌های گاهانی نیز خدایانی از این دست بوده‌اند، اما این فقط یک فرض است. تنها سرود گاهانی که

1. Vouruna Apam-napāt

۲. اوستایی: -daēva، هندی باستان: -déva مأخوذ از هند و اروپایی: -deiwo\*.

۳. برای آگاهی بیشتر درباره دیو و نحوه تحول مفهوم آن در تفکر ایرانیان نک: مولایی ۱۳۸۸: ۲۵۳-۲۵۹.

۴. اوستایی: Indra.

۵. اوستایی: Saurva.

۶. اوستایی: Nāṇhaiθya.

به اعمال و کارکرد دیوان پرداخته، یسن ۳۲ است. این یسن، ویژه ذکر اعمالی است که از دیوان و پیروان آنان سرزده و این جماعت به لحاظ همین اعمال، سزاوار نکوهش و تقبیح شناخته شده‌اند؛ کلنز (۲۰۰۰: ۲۱-۲۲) از بررسی این یسن به نتایجی درباره دیوان و دیویسنان در گاهان دست یافته است، اما واقعیت این است که استدراکات او کلی است و چیزی بر آگاهی‌های موجود نمی‌افزاید. نتایجی که این پژوهشگر از بررسی یسن ۳۲ به دست آورده، به شرح زیر است:

۱. بند یک حاکی از این است که دیوان و پیروان آنها، حاکمیت اهوره‌مزدا را تصدیق کرده و با تقدیم قربانی، خواستار یاری و حمایت او هستند.
  ۲. بند هشتم آشکارا نشان می‌دهد که جماعت گاهانی نیز در گذشته دیوان را بزرگ می‌داشته‌اند.
  ۳. پیروان دیوان از مقام و موقعیت ویژه اجتماعی برخوردار بودند، چنان که در بند سوم یسن، پرستندگان دیوان maz- «بزرگ» نامیده شده‌اند که باید مراد از آن دارندگان قدرت دنیوی باشد.
  ۴. مهم‌ترین دلیل روی گرداندن جماعت گاهانی از دیوان، شیوه اجرای آیین‌ها است. دیوان میان حالت نیک و بد ذهن<sup>۱</sup> که از نظر فرد مؤمن، تعیین‌کننده نوع رفتار آیینی است، تمایزی قایل نیستند (یسن ۳۰ بندهای ۳-۶) به همین لحاظ پرستش و نمازی را که بر مبنای آیین‌های نادرست برگزار می‌شود، می‌پذیرند.
  ۵. جماعت گاهانی، آیین‌های پذیرفته دیوی را نمی‌پذیرند و آن را نکوهش می‌کنند و از آن به aēnah<sup>۲</sup> تعبیر می‌کنند که معنای دقیق آن، «خشونت» است و با گسترش معنایی در مفهوم «خطا و قصور» به کار رفته است. به نظر می‌رسد که aēnah، هم درباره فعالیت‌های آیینی و هم اقتصادی به کار رفته باشد.
- از دیدگاه آیینی، پیروان دیوه‌ها، متهم به کاهش قدرت سرودها می‌شوند (یسن

۱. به عقیده کلنز (۲۰۰۰: ۷۶) مراد از manyu- «نیروی ذهنی است که آدمی را توانا می‌کند تا عقیده‌ای درباره بدایت عالم

حاصل کند و آیینی را انتخاب کند که از این عقیده نشأت می‌گیرد.

۲. ودایی: énas.

۳۲، بند ۹؛ سرودهای بد بر زبان جاری می‌کنند «که خود، گاو و خورشید را ببینند» و این امر شاید به دلیل مخالفت جماعت گاهانی با «ویژگی شبانه آیین‌های دیویسنان باشد» (یسن ۳۲، بند ۱۰)؛ آنان قطرات هوم را می‌سوزانند و با گاو چنان بدرفتاری می‌کنند که موجب مرگش می‌شوند — که خود دلیلی برای منع استفاده از مسکرات و قربانی بی‌رحمانه حیوانات است (یسن ۳۲، بند ۱۴). اما از دیدگاه اقتصادی، محکوم به تباه کردن وسایل و اسباب معاش هستند (یسن ۳۲، بند ۱۱)، مراتع و چراگاه‌ها را نابود می‌کنند (یسن ۳۲ بند ۱۰) و به‌ظاهر مخالف مشارکت عادلانه همگان در برخورداری از ذخایرند (یسن ۳۲ بند ۱۱)».

این تصویر کلی، در گاهان از دیوه‌ها و جماعت دیویسنان عرضه شده است. مجموع این مطالب حقیقتی را کاملاً روشن می‌کند و آن این است که دیوه‌ها خدایان مورد احترام و پرستش طبقه حاکمه و مردمانی بودند که قدرت دنیوی را در اختیار داشتند، در استفاده از مسکرات افراط می‌کردند و چارپایان را قتل عام و مراتع را ویران می‌کردند و در برابر مزدیسنان — که معترض کارهای خشونت‌بار آنان بودند — از زور و خشونت یاری می‌جستند.

مطالبی که به‌طور اجمالی درباره‌ی مقام و موقعیت اهوره‌مزدا، اقانیم نور یا امشاسپندان، ایزدان و حتی دیوان که به‌هنگام تدوین سرودهای گاهانی دیگر از مقام خدایی برخوردار نبودند، ذکر شد، در واقع درآمدی بر طرح این پرسش یا پرسش‌های اساسی به‌شمار می‌رود که بارها از جانب پژوهشگران طرح شده است؛ آیا دینی که زردشت بنیان نهاد، توحیدی است؟ آیا شالوده‌ی آن بر ثنویت استوار شده؟ یا اصولاً دینی چندخدایی بوده است؟ از میان این موارد، نگارنده مورد سوم، یعنی چند خدایی بودن آیین زردشت را منتفی می‌داند، گرچه کلنز (۲۰۰۰: ۱۵-۲۴) با تأکید بر دورنمای تاریخی مسأله، مزدیسنای اوستای کهن را، عقیده به چندخدایی ناپایدار تعریف می‌کند. این موضوع، چنان‌که گرشویچ (۱۹۶۴: ۱۴) هم اشاره کرده است، هر اندازه که در اوستای متأخر و شاید به تعبیری در یسن هفت‌ها قابل‌توجیه باشد، در سرودهای گاهانی پایه و اساسی ندارد، و هیچ شاهی برای اثبات آن، در دست نیست. تصور بویس مبنی بر این که عدم ذکر نام ایزدانی چون مهر در گاهان، امری کاملاً



تصادفی است و هر آن چه در اوستای متأخر و سنت مزدیسنان است، در گاهان نیز بوده است، فقط در حد یک فرض مبتنی بر سنت زردشتیان، می تواند قابل تأمل باشد، نه فرضیه ای مستند به شواهد بیرون آمده از اوستای کهن، حال باقی می ماند اعتقاد به توحید و ثنویت که از میان این دو، به ظاهر باید یکی را برگزید.

تصور ثنویت در تعالیم زردشت، که هنینگ (۱۹۵۱: ۴۶) آن را اعتراضی علیه یگانه پرستی و توحید موجود پیش از دین آوری زردشت می داند، اساساً مبنی بر یسن ۳۰، بند ۳ است که معمولاً آن را فرضیه دو مینو یا دو روح تلقی می کنند. ترجمه این بند براساس تعبیر هلموت هومباخ (۱۹۹۱: ۱۲۳/۱) چنین است:

«این ها (هستند) دو مینوی / روح (حاضر) در نخستین (مرحله هستی)، توأمانی که (بسان) دو رویا، دو پندار و گفتار (و) دو کردار شناخته شده اند (دو مینوی) بهتر و بد؛ میان این دو، بخشندگان درست تمیز می دهند، نه خسیسان».

شارحان و مفسران پهلوی دو مینو را در این بند به «اهوره مزدا و اهریمن» تفسیر کرده اند (نک: دابار ۱۹۴۹: ۱۳۴؛ نیز نک: دارمستتر ۱۹۸۲-۱۹۸۳: ۲۲۰/۱، یادداشت ۹) و برخی از پژوهشگران، از جمله مری بویس (۱۹۷: ۱۹۳/۱) تا حدودی آن را پذیرفته اند؛ با این توضیح که به گمان بویس، سپند مینو که براساس بند ۵ همین یسن، بلور آسمان را بر تن می کند و اشته را برمیگزیند، آشکارا خود اهوره مزدا است، و با این که توجیه کارکرد سپند مینو در گاهان تا حدودی دشوار و پیچیده است — چه گاهی بر نیروی پنهان در اهوره مزدا دلالت می کند که با آن می اندیشد و عمل می کند؛ و گاه ایزد مستقلی است که منشاء و مبداء این نیرو محسوب می شود — باین همه از گاهان و سنت زردشتیان چنین برمی آید که برداشت درست، همان است که اهوره مزدا و سپند مینو را یکی می داند. بعدها زروانیان، براساس معنی واژه ای «دو مینوی همزاد» اظهار کردند که مراد، دو نیروی بزرگ متضاد و موجود است که چون در یک رحم نشو و نما یافته اند، در عمل توأم یا همزاد هستند و زروان یا زمان بی کرانه پدر آنان است. احتمال این که مراد از دو مینوی همزاد در بند یادشده، سپند مینو و اهریمن باشند، چنان که اشاره خواهد شد، به گمان من تقریباً قطعی است؛ اما احتمال یکی بودن اهوره مزدا و سپند مینو در گاهان، بر هیچ سندی متکی نیست، بلکه در

یسن ۴۷ بند ۳، اهوره‌مزدا به‌روشنی، پدر سپند مینو معرفی شده است؛ و این امر آشکارا با اصرار خانم بویس مبنی بر یکی بودن اهوره‌مزدا و سپند مینو در تعارض است. کلنز (۲۰۰۰: ۱۶-۱۷) با توجه به این که افعال یسن ۳۰ بند ۳ گذشته نیستند، مضمون و محتوای آن را بیان اسطوره‌ای دربارهٔ منشاء خیر و شر نمی‌داند. بلکه آن را تحلیل اجمالی رفتار انسان در چارچوبهٔ تنگ عمل آیینی تلقی می‌کند. بر همین اساس، معتقد است که استنباط مفهوم ثنویت از آن کاملاً منتفی است.

کلنز پس از بررسی مسایل نحوی بند، ترجیح داده است، بند یادشده را به این صورت ترجمه کند: «دو حالت اساسی روح را (اعلام خواهم کرد) که در زمان اندیشه و گفتار به مثابهٔ دو رویای همزاد شناخته شده‌اند؛ در زمان عمل، دو (عمل) وجود دارد: بهتر و بد. میان این دو، بخشنندگان درست تمیز دادند و نه خسیسان». به عقیدهٔ کلنز بند را به این صورت نیز می‌توان تعبیر کرد که دو حالت ذهن که اساس رفتار آیینی در هر یک از مراتب سه‌گانهٔ آن (یعنی اندیشه و گفتار و کردار) هستند، تا زمانی که در مرحلهٔ اندیشه و گفتاراند، رویاهایی توأمان هستند، رویا به این جهت که درجهٔ صفر رفتار را تعیین می‌کنند که خود در مرتبه‌ای فروتر از مرتبهٔ اندیشه قرار دارند و توأمان هستند، به این لحاظ که در دو مرتبهٔ مورد نظر، نمی‌توان آن دو را از هم بازشناخت. در لحظهٔ کردار است که معلوم می‌شود، یکی سبب کار نیک است و آن دیگری کار بد؛ خدایان بد، برخلاف خدایان نیک، میان دو حالت ذهن، درست تشخیص نمی‌دهند و آیین‌های بد و خوب، هر دو را می‌پذیرند.

تردید نیست که با این تعبیر، ویژگی ثنویتی که بیشتر پژوهشگران پیشین به آن توجه کرده‌اند، از این بند سلب می‌شود، و تا آنجا که صرفاً به موضوع ثنویت مربوط می‌شود، به نظر می‌رسد حق با کلنز باشد؛ اما با پذیرش کل تعبیر او به‌ویژه تفسیر عبارت *manyū pouruyē* به «دو حالت اساسی روح» یا «دو حالت ذهن که اساس رفتار آیینی در هر یک از مراتب سه‌گانهٔ آن (یعنی اندیشه و گفتار و کردار) هستند»، صرف‌نظر از ایراد دستوری و معنایی که دربارهٔ *pouruyē* به‌وجود می‌آید، ارتباط منطقی این بند با بندهای ۴ و ۵ — که طی آنها از برخورد و رویارویی این دو مینوی توأمان برای رقم زدن سرنوشت هستی و مرد گفتگو شده است — کاملاً گسسته

می‌شود. قرآینی در دست است که نشان می‌دهد، برداشت شارحان پهلوی دربارهٔ این دو مینو مبتنی بر سنتی کهن‌تر و اصیل‌تر بوده است، اما مراد از آن، برخلاف تصور بویس، نه اهوره‌مزدا و اهریمن، بلکه سپند مینو (نیروی خلاق و صفت رحمانیت خدا) و اهریمن (قوهٔ قهریه و صفت جباریت خدا) بوده است. چنان‌که به مناسبتی، پیش‌تر اشاره شد، اهوره‌مزدا پدر سپند مینو است، بر همین اساس استنتاج این که اهریمن نیز از اهوره‌مزدا صادر شده باشد، تقریباً قطعی است. این مسأله هنگامی اهمیت پیدا می‌کند که به یادآوریم براساس نصوص صریح گاهانی، همهٔ هستی و جلوه‌های مختلف آن و حتی پدیده‌هایی که به‌گونه‌ای با هم تعارض دارند و به عبارت دیگر از اضداد هستند، چون روشنایی و تاریکی، خواب و بیداری، بامداد و نیمروز و شب (یسن ۴۴ بندهای ۷-۳) نیک‌بختی و تیره‌روزی (یسن ۴۵ بند ۹)، همه آفریدهٔ اهورا مزدا هستند. بخشی از این پدیده‌ها بر صفت رحمانی خدا و بخش دیگر بر جباریت او دلالت می‌کنند، پس منشاء این دو، یعنی سپند مینو و اهریمن، هر دو باید آفریدهٔ اهوره‌مزدا باشند.

نگارنده، نخست می‌پنداشت که اهریمن نیز همانند سپند مینو مستقیماً و بدون واسطه از هویت مطلقه و ذات الهی سرچشمه گرفته است، اما بعدها تعبیری را که مرحوم استاد گرشویچ در این مورد ارایه کرده بود، درست‌تر دانست. به عقیدهٔ گرشویچ (۱۹۶۴: ۱۳) «ذات الهی، در ازل به صورت روحی واحد و نامتمایز تجلی کرد و سپس با ظهور اختیار — که از اصول اصلی اعتقادات زردشتی است — به دو روح، با کیفیت‌های کاملاً متضاد تقسیم شد». این تعبیر را خانم بویس (۱۹۷۵: ۱۹۴/۱) نمی‌پذیرد و بر آن است که چنین تفسیری هر اندازه که آراسته شود، باز به لحاظ اعتقادی با سنت زردشتیان درست — دین منافات دارد که بدی و شقاوت از اهوره‌مزدا به وجود آمده باشد. درواقع یگانه دلیل بویس برای رد این تعبیر، تناقض آن با سنت زردشتی است، بدون آن که مستندی از اوستای کهن داشته باشد؛ عجیب است که این پژوهشگر، در رد انتساب آفرینش اضدادی چون، بامداد و نیمروز و شب به اهوره‌مزدا، اظهار کرده است، هر کجا که در گاهان، زردشت به طرح چنین مواردی می‌پردازد، به‌عنوان یک شاعر سخن می‌گوید نه یک عالم علوم الهی (و همانند شعرای بدیهه‌پرداز) تعدادی کلمات معین و قالبی را به‌کار می‌گیرد، چه، تعلیم زردشتیان از آفرینش این

است که، جهانی که اهوره‌مزدا شکل داد، شب و روزی نداشت و همواره نیمروز بود، چون اهریمن هجوم آورد، شب و روز به پیدایی آمد (نک: بویس ۱۹۷۵: ۱/۱۹۶، یادداشت ۲۳). تردیدی نیست که چنین استدلالی صرفاً ناشی از یک‌سونگری پژوهشگر است. اهمیت و اعتبار سنت زردشتی هر اندازه که باشد، نمی‌تواند ملاک و معیاری برای اعتبار کلام زردشت تلقی شود، بلکه منطقاً این کلام بنیان‌گذار دین است که میزان اعتبار سنت را تعیین می‌کند. بدین ترتیب بررسی شواهد، به‌وضوح نشان می‌دهد که ثنویت به آن مفهومی که بعدها در ادیان و مکاتب فکری چون آیین گنوسی و دیانت مانوی دیده می‌شود، جایگاهی در آموزه‌های زردشت ندارد. این نکته را کلنز (۲۰۰۰: ۳، یادداشت ۷) به‌خوبی یادآوری کرده است که در گاهان هیچ شاهد قطعی و مسلمی را نمی‌توان بدست آورد که دلیلی بر تضاد خیر و شر باشد. تضادی که در اوستای کهن مشاهده می‌شود، تضاد کیهانی است، تضادی میان اِشه و دروج. اهوره‌مزدا خدای یگانه آموزه‌های گاهانی است، او قرین و هم‌تا، مخالف و معارضی ندارد، دوگانگی و نوعی ثنوبتی که در دو سلسله از حوادث نیک و بد کیهانی، میان «اِشه و دروج» دیده می‌شود، چنان‌که نیولی (نیولی ۱۹۸۰: ۱۸۵) به نقل از پتازونی آورده است، در حقیقت نفی توحید نیست، بلکه خود توحید است با دو وجه متضاد آن.

مسألة اختیار یکی دیگر از اصول اساسی تعالیم زردشت است. اختلاف اساسی و ژرفی که میان دو مینوی نیک و بد وجود دارد از همین اختیار در انتخاب نشأت گرفته است. در یسن ۳۰ بند ۵ آمده است که از دو مینوی نیک و بد، آن که نیک است راستی را برگزید و آن که پیرو دروغ است بدی را. این گزینش درواقع پیش‌نمونه و الگوی انتخابی است که مردمان در زندگی خود با آن رویاروی هستند و مختارند میان پیروی از راه اِشه و دروج یکی را برگزینند (گرشویچ ۱۹۶۴: ۱۳). آنان با انتخاب آزاد خود، اگر راستی را برگزینند پیرو اِشه<sup>۱</sup> هستند و با این گزینش به رستگاری ابدی نایل می‌شوند و اگر راه دروغ را انتخاب کنند، پیرو دروغ<sup>۲</sup> هستند و با گزینش نادرست خود

۱. اوستایی: ašavan-

اوستایی drugvant.

گرفتار قهر و محکومیت دایمی خواهند شد.

اعتقاد به جهان آخرت در سرتاسر گاهان نمایان و متجلی است، تقریباً در اغلب بندهای گاهانی از سرنوشت انسان پس از مرگ، از پاداشی که نسیب پاکان و مردان خدا خواهد شد و از عقوبتی که در انتظار ناصالحان و دروندان و بدکاران است، سخن گفته شده است (نک: یسن ۳۰، بند ۱۰؛ ۳۱ بند ۲۱؛ ۳۴ بند ۱۳، ۴۳ بند ۴؛ ۴۴ بند ۱۰؛ ۴۸ بند ۱۵؛ ۴۹ بند ۱۰؛ ۵۱ بند ۱۵). همچنین زردشت در آموزه‌های خود نوید فرارسیدن جهانی نو در پایان هستی می‌دهد که شادی و روشنایی، سرتاسر آن برقرار خواهد شد و پلیدی و تاریکی در هم خواهد شکست (قس. یسن ۳۴ بند ۶).

برخی از سرودهای گاهانی به‌روشنی نشان می‌دهند که زردشت با برخی از آداب نیایش رایج در جامعه خود که میراثی از دوره هند و ایرانی بود، نظیر قربانی‌های خونین و نوشیدن هوم مخالف بوده و برگزارکنندگان آنها را نکوهش کرده است (نک: یسن ۳۲، بند ۱۴، یسن ۴۸، بند ۱۰). این اصلاح زردشت، طبیعتاً، نیاز به وجود آمدن نظام جدیدی را اعلام می‌دارد که در آن حکومت نیک جوامع دام‌پرور و کشاورز، جانشین خشونت ویرانگر خواهد شد. نظامی که در آن شهریاران توانا، غارتگران را از غارت و نابودی منابع مادی باز خواهند داشت (نیولی ۱۹۸۰: ۱۹۰) با این‌همه باید به یاد داشت که اجرای مراسم قربانی و تهیه نوشیدنی هوم در مراسم یسنا از صدر دیانت زردشتی تاکنون از اهمیت اساسی برخوردار بوده است و اگر زردشت با چنین مراسمی کاملاً مخالفت داشت و اجرای آن را تحریم کرده بود، دوام و بقای چنین مراسمی در سنت زردشتیان کاملاً بعید می‌نمود. با این حال، آنچه که قطعی است، این‌که پیامبر کشتار بی‌رویه و آنابین<sup>۱</sup> چارپایان، به‌ویژه اجرای مراسم قربانی به هنگام شب را تحریم کرده است.

## کتابشناسی:

آسموسن، ج. پ، ۱۳۴۸، «اصول عقاید و اعتقادات دیانت زردشتی»، دیانت زردشتی، ترجمه فریدون وهمن، تهران.

آموزگار، ژاله، تفضلی، احمد، ۱۳۷۰، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران.

ابوریحان بیرونی، *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م.

بهار، مهرداد، ۱۳۶۹، *بندهش*، تهران.

پورداد، ابراهیم، ۱۹۲۶، *گات‌ها*، بمبئی.

پورداد، ابراهیم، ۱۳۵۶ الف، *یادداشت‌های گاتاها*، تهران.

پورداد، ابراهیم، ۱۳۵۶ ب، *یسنا*، دو جلد، تهران.

ژینیو، فیلیپ، ۱۳۷۲، *ارداویراف‌نامه*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران.

تقی‌زاده، حسن، ۱۳۸۱، *بیست مقاله تقی‌زاده*، تهران.

راشد محصل، محمد تقی، ۱۳۸۵، *ویزیدگی‌های زادسپرم*، تهران.

شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش شیخ احمد فهمی محمد، قاهره، ۱۹۴۸ م.

عالیخانی، بابک، ۱۳۷۹، *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران.

قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۴، *فرهنگ سعدی*، تهران.

مارکوارت، ژوزف، ۱۳۶۸، *وهرود و ارنگ*، ترجمه داود منشی‌زاده، تهران.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۹۴ م.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، ۱۳۴۴، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده،

تهران.

معین، محمد، ۱۳۳۸، *مزدیسنا و ادب فارسی*، تهران.

مکنزی، د. ن.، ۱۳۷۳، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران.

مولایی، چنگیز، ۱۳۸۲، فروردین یشت، تبریز.

مولایی، چنگیز، ۱۳۸۸، دیو، دانشنامه زبان و ادب فارسی، ج ۳، زیر نظر اسماعیل سعادت، تهران،

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۶۷، روایت پهلوی، تهران.

هینلز، جان، ۱۳۶۸، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران.

Bailey, H. W., 1953, «Indo-Iranian Studies», *TPS*, pp. 21-42.

Bartholomae, Ch, 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Bartholomae, Ch, 1924, *Zarathustras Leben und Lehre*, Heidelberg.

Benveniste, E., 1929, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris.

Benveniste, E., 1933-1935, «L' Ērān-Vēž et l'origine légendaire des Iraniens», *BSOS*, 7, pp. 265-274.

Boyce, M., 1967, On Mithra's Part in Zoroastrianism, *BSOAS*, 32, 1, PP. 10-36.

Boyce, M., 1975, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Leiden.

Boyce, M., 1979, *Zoroastrians*, London.

Boyce, M., 1982, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden.

Boyce, M., 1985, «Aməša Spənta», *Encyclopædia Iranica*, vol. 1, pp. 933-936.

Burrow, T., 1973, «The Proto – Indoaryans», *JRAS*, pp. 123-140.

Darmsteter, 1892-1893, *Le Zend – Avesta*, Paris.

Dhabhar, E.B.N., 1949, *Pahlavi Yasna and Visperad*, Bombay.

Dhalla, M. N., 1914, *Zoroastrian Theology*, rep. 1972, New York.

Durkin - Meisterernst, D., 2004, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Brepols.

Duchesne – Guillemin, J., 1936, *Les Composés de l'Avesta*, Paris.

Duchesne – Guillemin, 1962, *La Religion de l'Iran ancien*, Paris.

Frye, R. N., 1963, *The Heritage of Persia*, New York.

Geiger, B., 1916, *Die Aməša Spəntas*, Wien.

- Gershevitch, I., 1959, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Gershevitch, I., 1964, «Zoroaster's Own Contribution», *JNES*, 23, 1, . 12-38.
- Gignoux, Ph. et A. Tafazzoli, 1993, *Anthologie de Zādspram*, Paris.
- Gnoli, Gh., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples.
- Gnoli, Gh., 2000, *Zoroaster in History*, New York.
- Henning, W. B., 1951, *Zoroaster Politician or Witch – Doctor ?*, London.
- Herodotus*, 1920, With and English tr., by A.D Godley, London.
- Herzfeld, E., 1933, «The Traditional Date of Zoroaster», *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, London.
- Herzfeld, E., 1974, *Zoroaster and his World*, 2 vol. S, Princeton.
- Herzfeld, E., 1968, *The Persian Empire*, Wiesbaden.
- Humbach, H., 1984, «A Western Approach to Zarathushtra», *JCOI*, 51, PP. 6ff.
- Humbach, H., 1991, *The Gāthās of Zarathuštra*, 2 vol. s, Heidelberg.
- Humbach, H., 2001, «Gāthās», *Encyclopædia Iranica* vol. X, Edited by E. Yarshater, New York.
- Insler, S., 1975, *The Gāthās of Zarathustra*, Leiden.
- Jackson, A.V.W., 1919, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York.
- Justi, F., 1895, *Iranisches Namenbuch*, Marburg.
- Kellens, J., 2000, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, tr. and ed. by P. O. Skjærvø, Mazda Publisher, U.S.A.
- Lommel, H., 1930, *Die Religion Zarathustras*, Tübingen.
- Marquart, J., 1901, *Ērānšahr*, Berlin.
- Mayrhofer, M., 1977, *Zum Namengut des Avesta*, Wien.
- Mayrhofer, M., 1979, *Iranisches Personennamenbuch, Die Altiranischen Namen*, Wien.
- Nartan, J., 1982, *Die Aməša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden.



Nyberg, H. S., 1934, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig.

Settegast, M., 2005, *When Zarathustra Spoke*, California.

Shabazi, Sh., 1977, «The Traditional Date of Zoroaster Explained», *BSOAS*, 40, 1, pp. 25-35.

Ziegler, S., 1998, *Ptolomy Geography*, Book 6, Wiesbaden.

# دین هخامنشیان

چنگیز مولایی<sup>۱</sup>

## مقدمه

مواد دینی موجود در کتیبه‌های شاهنشاهان هخامنشی که گواهی‌های مستقیم تاریخی آن دوران به‌شمار می‌روند، به دلیل سرشت و ویژگی سیاسی این آثار، اندک و گاه پراکنده هستند. به‌گونه‌ای که مجموع اطلاعات و آگاهی‌های دینی به‌دست آمده از این سنگ‌نبشته‌ها به‌تنهایی برای ترسیم سیمای کلی آیین هخامنشیان و تفکرات دینی آنان کافی نیستند؛ در چنین شرایطی متن‌های اوستایی که عمده‌ترین منبع آشنایی

---

۱. با این‌که چندسالی از تألیف این مقاله می‌گذرد و در طول این سال‌ها پژوهش‌های چشمگیری درباره‌ی دین هخامنشیان انجام شده و کارهای ارزشمندی در این زمینه به چاپ رسیده است (نک: دو یونگ ۱۹۹۷) و حتی برخی پژوهشگران درباره‌ی جزئیات برخی مسایل تغییر رأی داده‌اند (برای نمونه نیولی ۲۰۰۰: ۱-۳۴) که نخست درستی تاریخ سنتی زندگی زردشت را بی‌اعتبار می‌دانست، بعدها تغییر رأی داد و به پیروی از هنینگ کوشید تا اصالت آن را توجیه کند) و این‌که خود مؤلف نیز بر اساس پژوهش‌های جدید، تجدیدنظر درباره‌ی جزئیات برخی از مسایل را ضروری می‌داند، با این حال، نظر او درباره‌ی دین هخامنشیان و چگونگی آن تغییری نکرده است.

ما با باورهای دینی ایرانیان باستان هستند و نیز اخبار و روایات تاریخ‌نگاران یونانی، به‌ویژه هرودت، که کاوش‌های باستان‌شناسی، درستی مشاهدات او را تأیید می‌کنند، آگاهی‌های گرانبهایی در اختیار هر پژوهنده قرار می‌دهند. هرگاه بتوانیم چگونگی تحول و توسعه باورهای دینی ایرانیان غربی، به‌ویژه پارسی‌ها را از طریق سنجش و مقابله و تطبیق آگاهی‌های به‌دست‌آمده از این منابع ترسیم کنیم، دین هخامنشیان و ماهیت آن تا اندازه‌ای روشن می‌شود؛ اما همواره باید به یاد داشت که ارزیابی و بررسی دقیق روایات نویسندگان یونانی نشان می‌دهد که اخبار آنان به دین واحدی مربوط نمی‌شود، بلکه کیش‌های مختلفی را توصیف می‌کند که در دوره‌های مختلف و شاید هر کدام در محدوده معینی از سرزمین ایران رواج داشته است. از سوی دیگر، همچنان که می‌دانیم متن *اوستا* خود حاصل جریان‌های فکری مختلف است و پژوهش‌های صد سال گذشته به‌خوبی روشن کرده است که این متن ترکیبی از متن‌های گوناگونی است که به دوره‌های متفاوت تعلق دارند. از این لحاظ ممکن است، اتکای صرف بر آگاهی‌های حاصل از بررسی این متن‌ها در برخی از موارد سیمای دینی هخامنشیان را تا اندازه‌ای مبهم و تیره سازد. در این تردید و ناآگاهی، آنچه مسلم و قطعی می‌نماید، این است که تفکرات دینی ایرانیان در پهنه یک شاهنشاهی عظیم و پهناور و در طول قرن‌های متمادی به‌مرور تغییرات و تحولاتی یافته و دگرگونی‌های فراوان پذیرفته است، اما قطعاً سرچشمه و منشأ این تفکرات و اندیشه‌های دینی کیش کهن ایرانی بوده است که بنیادهای آن بر پرستش عناصر طبیعت و گیتی استوار بوده و با آیین پرستش آریاییان قرابت نزدیک داشته است.

در میان آریاییان، چنان که دومزیل نشان داده است، بر مبنای یک سنت دینی که پیشینه هندواروپایی دارد، سه گروه خدایان که در حقیقت تظاهر لاهوتی سه رکن اساسی اجتماع یعنی اقتدار دینی، نیروی نظامی و قدرت تولید اقتصادی بودند، پرستش می‌شدند؛ چنان‌که در آیین هند باستان نقش مربوط به اقتدار دینی به‌صورت دو خدای میتره - ورونه (mitra-varuṇa) و نقش ارتشتاری توسط خدای ایندره (indra) و نقش اقتصادی در قالب دو خدای توآمان ناستیه (nāsatya) یا آشوین (asvin) تجسم یافته است (به گمان دومزیل در ایران نیز آمشاسپندان زردشتی تجسم این نقش‌های

سه گانه اجتماعی به شمار می‌روند، نک: دومزیل، ۱۹۵۲؛ همو، ۱۹۵۸). در ود/ها خدایان طبقات سه گانه یادشده، به ظاهر متأثر از ثنویت حاکم بر دین آریاییان به دو دسته دوه (deva) ها و آسوره (asura) ها تقسیم می‌شوند. هر دو گروه خدایان نخست به طور یکسان ستایش و پرستش می‌شدند، اما به مرور در برابر هم قرار گرفتند؛ چنان که دوه‌ها اقتدار ایزدی و مقام خدایی را حفظ کردند، اما گروه دوم سریر خدایی را از دست دادند و تنها آسوره‌های بزرگ، مانند میتره و ورونه، پس از آن که از صفات آسورایی پالوده شدند به گروه دوه‌ها پیوستند و جزو خدایان باقی ماندند (موله ۱۳۶۵: ۴۱-۴۴). عکس این تحول در ایران روی داد، بدین معنی که آهوره (ahura) ها همچنان مقام خدایی را حفظ کردند، برعکس دیوه (daēva) ها «دیوان» از جرگه خدایان رانده شدند و نخست به صورت خدایان شر و مطرود و آن گاه بسان موجودات نابکار اهریمنی درآمدند که در پی آشفتن آفرینش اهورایی هستند و علیه ایزدان بزرگ صف نبرد آراسته‌اند. قراین روشنی وجود دارد که نشان می‌دهد آهوره نخست در ایران نام خدای واحدی نبوده، بلکه بر ایزدان دیگری نیز اطلاق می‌شده است، چنان که در برخی از سرودهای گاهانی واژه ahura به شمار جمع به کار رفته (یسن ۳۰، بند ۹؛ یسن ۳۱، بند ۴) و در اوستای متأخر این لفظ در مورد میثره (miθra) «مهر» و آپام نپات (apām napāt) نیز به کار رفته است (نک: یشت ۱۰، بندهای ۲۵، ۶۵ و جاهای دیگر؛ یسن ۲، بند ۵؛ یسن ۶۵، بند ۱۲). در چنین دورانی در نقطه‌ای از ایران خاوری (شاید در بلخ یا خوارزم) حدود ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد، زردشت به تبلیغات مذهبی پرداخت و با اصلاحات و نوآوری‌های دینی کوشید تا ستایش بنیادهای مجرد اخلاقی را جایگزین پرستش ایزدان باستانی سازد، همان ایزدانی که شکوه و فرآنان در یشت‌های اوستا ستایش شده است. هیچ دلیل روشن و برهان قاطعی در دست نیست که بر گسترش و رواج آیین زردشتی، خواه به هنگام حیات پیامبر یا چند گاهی پس از وفات او، در سرتاسر نجد ایران دلالت کند. آشکار است که تبلیغات پیامبر، چنان که بخشی از مطالب یسن ۴۶ نشان می‌دهد، در آغاز با مخالفت شدید حاکمان و فرمانروایان و روحانیان کیش‌های رایج روبه‌رو شد و برای مدتی به نسبت طولانی نتوانست به برتری و پیروزی کامل نایل شود و چون در این راه توفیق یافت به لحاظ

جذب و استحاله بسیاری از باورهای کهن که میراث آریایی بودند و آثار و نشانه‌های آن به وضوح در یشت‌ها و دیگر بخش‌های *اوستای* متأخر به چشم می‌خورد، سخت دگرگون شد و به گونه‌ای کاملاً متفاوت با تعالیم اصیل زردشت که سرودهای گاهانی معرف آن است، به ایران باختری رسید. تصور نمی‌رود که نفوذ تدریجی و گسترش دیانت زردشتی در ایران غربی مقدم بر قرن ششم پیش از میلاد باشد و شاید مغان مادی نخستین تیره از ایرانیان غربی بودند که کیش زردشتی را پذیرفتند (دیاکونوف ۱۳۷۱: ۳۴۸؛ نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۳۶ ب؛ ویدنگرن ۱۳۷۷: ۱۶۴؛ قس: بویس ۱۹۸۲: ۴۰/۲) و در دوره‌های بعد به‌ویژه از زمان خشیارشا به بعد نقش قابل توجهی در تحول و توسعه باورهای دینی هخامنشیان ایفا کردند (نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۶۶، ۳۶۸)؛ اما قطعاً میان عقاید دینی و آداب و رسوم مغان و آیین هخامنشیان اختلاف عمده‌ای وجود داشته است و هرودت نیز پاره‌ای از این اختلافات را در تاریخ خود برشمرده است. به هر حال، زمان طرح این پرسش فرارسیده است که آیا هخامنشیان نیز زردشتی بودند یا کیشی غیر از دین زردشتی داشتند؟ عده‌ای از دانشمندان که در میان آنان استادان نامی و پرآوازه نیز دیده می‌شوند، البته با آرای متفاوت به این سؤال پاسخ مثبت و عده‌ای دیگر بدان پاسخ منفی داده‌اند. در میان پژوهشگرانی که از نظریه زردشتی بودن هخامنشیان حمایت می‌کنند، عده‌ای که در رأس آنها هرتل و هرتسفلد قرار دارند، گشتاسپ کیانی، حامی زردشت را با گشتاسپ پدر داریوش یکسان انگاشته و بدین ترتیب، داریوش هخامنشی را مروج آیین زردشتی و مغان را پیروان کیش کهن ایرانی و پرستندگان ایزدانی به شمار آورده‌اند که زردشت ستایش آنها را رد و نفی کرده بود. بعدها مغان چون موفقیت آیین زردشتی را دیدند، به ظاهر بدان گرویدند و معتقدات و باورهای دینی خود را به تدریج وارد این دین کردند؛ اما عکس‌العمل واقعی آنان در برابر کیش زردشتی نخستین بار در زمان اردشیر دوم پدیدار شد (هرتسفلد ۱۹۳۵: ۴۰؛ همو ۱۹۴۱: ۲۲۰؛ هرتل ۱۹۲۴: ۱۲).

فرضیه پژوهشگران یادشده درباره یکسان‌شماری دو گشتاسپ با آن که پیشینه دیرینی دارد و نخست‌بار تاریخ‌نگار رومی آمیانوس مارکلینوس آن را مطرح کرده است (در: جکسون ۱۹۶۵: ۲۴۴)، بر مدارک متقن و قابل اعتمادی استوار نیست و بررسی

انتقادی برخی از پژوهشگران بی‌اعتباری این پندار و ضعف و سستی این عقیده را اثبات کرده است (کریستن‌سن ۱۹۲۸: ۲۵-۳۵؛ همو ۱۹۳۱: ۱-۷؛ هنینگ ۱۹۵۱: ۴-۷، ۲۴-۲۹). لذا بحث دوباره درباره آن بی‌فایده می‌نماید؛ اما هنینگ که به حق و با دلایل قانع‌کننده هرگونه رابطه را میان گشتاسپ کیانی و گشتاسپ هخامنشی رد می‌کند - البته با رعایت احتیاط - به گونه‌ای میان هخامنشیان و زردشت ارتباط تاریخی برقرار می‌کند؛ زیرا به گمان او کورش بزرگ فاتح دولت خوارزمی مرو و هرات بود که گشتاسپ کیانی، حامی زردشت بر آن حکومت می‌کرد. این دولت در اثر فتوحات کورش همان سرنوشتی را پیدا کرد که بابل و لیدیه پیدا کرده بودند؛ به عبارت دیگر، موجودیت مستقل خود را از دست داد و در شاهنشاهی عظیم کورش جذب شد (هنینگ ۱۹۵۱: ۴۲ ب). گرشویچ این عقیده را گسترش می‌دهد و براساس روایتی در تاریخ هرودت (کتاب اول، بند ۲۱۰) گشتاسپ هخامنشی، پدر داریوش، را کسی می‌داند که از لشکرکشی کورش بزرگ علیه ماساگت‌ها به ایران بازگشت تا اعمال و رفتار فرزندش داریوش را که شاه بزرگ نسبت به او بدگمان شده بود، تحت نظر بگیرد. بدین ترتیب، داریوش از طریق پدرش گشتاسپ، نخست با تعالیم و آموزه‌های زردشت آشنا شد. با عنایت به این که داریوش، شاه آینده هخامنشی، از ایرانویج بود، طبیعتاً به آیین نو‌گرایش داشت، بدون آن که اهمیت خاصی برای بنیان‌گذار آن قایل شود. به همین علت در کتیبه‌های فارسی باستان، پادشاهان هخامنشی پیروان اهوره‌مزدا نامیده شده‌اند، بدون آن که از زردشت یاد شود (گرشویچ ۱۹۵۹: ۱۵ ب).

با اندکی تأمل کاملاً روشن می‌شود که نظر هنینگ و گرشویچ تنها در صورتی می‌تواند پذیرفتنی باشد که صحت تاریخ سنتی درباره زمان حیات پیامبر تأیید شود، اما از آن جا که بیشتر پژوهشگران امروزه بر اساس قراین و شواهد و دلایل قانع‌کننده زمان زردشت را حدود ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ سال پیش از میلاد می‌دانند (نک: آموزگار و تفضلی ۱۳۷۰: ۱۳-۲۳) و تقریباً تاریخ سنتی در این باره به کنار نهاده شده است، در نتیجه احتمال پیوند تاریخی شاهان نخست هخامنشی با زردشت یا دست‌کم با انجمن دینی صدر دیانت زردشتی به گونه‌ای که هنینگ و گرشویچ تصور کرده‌اند،

منتفی می‌شود. گذشته از این، نحوه پیوند گشتاسپ هخامنشی با انجمن دینی زردشتیان و چگونگی گروش وی به دین زردشتی به هنگام حضور کوتاه مدتش در اردوی جنگی کورش در ایالات شرقی ایران خود مشکل دیگری را پیش می‌آورد که پاسخ بدان سهل و آسان نمی‌نماید.

گراردو نیولی (۱۹۸۰: ۱۷۵، ۲۲۷) نیز کوشیده است تا مسأله آیین هخامنشیان را از طریق تعیین زمان حیات زردشت روشن سازد. او زمان زردشت را در اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره اول پیش از میلاد می‌داند و با عنایت به این که مطابق منابع آشوری حضور مادی‌ها و پارسی‌ها در نواحی غربی فلات ایران در نیمه دوم قرن نهم پیش از میلاد تقریباً قطعی است، لذا احتمال می‌دهد که همه قبایل ایرانی که بعدها تحت عنوان «مادی و پارسی» معروف شدند، در پایان قرن دهم پیش از میلاد از شرق به غرب مهاجرت کردند و هنگامی که این دسته از ایرانیان وارد نجد ایران شدند سال‌ها از اصلاحات و دین‌آوری زردشت سپری شده بود. بنابراین، منطقی است تصور شود که آیین مزداپرستی پیش از حرکت ایرانیان به سوی غرب در میان آنان گسترده شده بود و در نتیجه همه قبایل مادی و پارسی یا دست‌کم بخش قابل‌توجهی از آنان از همان آغاز دوران تاریخی، خود مزداپرست بوده‌اند (قس: کریستن‌سن ۱۳۵۷: ۳۲-۳۴). به گمان نیولی اهوره‌مزدا به تمام معنی یک خدای زردشتی است و با انجمن خدایان پیش از زردشت پیوندی ندارد؛ بنابراین، ذکر نام او در منابع آشوری به صورت *assara mazaš* (از *\*asura mazdās*) و *bagamašta* (از *\*baga-mazdā*) به این لحاظ دلیلی بر قدمت نام اهوره‌مزدا بر آیین زردشتی تلقی می‌شد که زمان زردشت را حدود قرن هفتم تا ششم پیش از میلاد تعیین می‌کردند، درحالی که تاریخ حیات پیامبر بسی کهن‌تر از عهد مذکور است. به گمان نیولی هر گاه برای نام اهوره‌مزدا، اصلی زردشتی، آن هم با چنین قدمتی، قایل شویم، در آن صورت به راحتی می‌توان تحول بعدی این نام را در کتیبه‌های فارسی باستان توجیه کرد؛ زیرا در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی نام اهوره‌مزدا در حکم یک واژه مرکب به صورت *auramazdā* به کار رفته است، درحالی که در *اوستا* (هم در *گاهان* و هم در *اوستای متأخر*) هر دو جزو این نام به صورت *ahura mazdā* جدا از هم به کار می‌رود و حتی در *گاهان* جزو دوم در

برخی از موارد بر جزو اول مقدم است و این واژه به صورت *mazdā ahura* به کار می‌رود؛ بنابراین، محتمل است که تحول نام اهوره‌مزدا و تبدیل آن به یک واژه مرکب در کتیبه‌های فارسی باستان در پایان قرن ششم پیش از میلاد روی داده است (نیولی ۱۹۸۰: ۱۹۹-۲۰۲). به عقیده نیولی همهٔ مزداپرستان زردشتی بودند؛ به عبارت دیگر، آیین مزداپرستی در همهٔ دوره‌های تاریخی خود، علی‌رغم تحولاتی که یافته و دگرگونی‌هایی که پذیرفته بود، دین و آیین خدایی بود که زردشت پرستش او را تبلیغ می‌کرد و او را در اندیشه ازلی و ابدی می‌دانست (همان: ۲۰۲). بنابراین، هخامنشیان به این دلیل که مزداپرست بودند، پیرو دیانت زردشتی بودند، اما باید به یاد داشت که آنان زردشتیان زمان خود بودند، یعنی دوره‌ای که آیین مزداپرستی به علل گوناگون، از جمله تأثیر فرهنگ میانرودان در میان پارسی‌ها و مصالح سیاسی هخامنشیان در ادارهٔ کشوری پهناور و چندنژادی، تغییر یافته و به صورتی درآمدی بود که با تعالیم و آموزه‌های اصیل پیامبر کاملاً متفاوت بود.

عقیدهٔ نیولی اگرچه نغز و آراسته می‌نماید ولیکن موانعی در پذیرفتن آن به چشم می‌خورد، از جمله هیچ دلیل و برهان قاطعی در دست نیست که نشان دهد آیین زردشتی از همان آغاز در میان همهٔ قبایل مختلف ایرانی گسترش یافته باشد و حتی اعتقاد به دستگاه دینی کهن هندوایرانی، به عبارت دیگر پرستش دیوان، با وجود دین‌آوری زردشت مدت‌ها در ایران شرقی دوام داشته است (بارو ۱۹۷۳: ۱۲۸ ب-). از سوی دیگر شواهد موجود نشان می‌دهد که نام اهوره‌مزدا باستانی‌تر و کهن‌تر از دین‌آوری زردشت است.

بویس اگرچه تاریخ حیات زردشت را میان ۱۲۰۰ تا ۱۷۰۰ ق م می‌داند (بویس نخست معتقد بود که زردشت زمانی میان ۱۴۰۰ تا ۱۰۰۰ ق م می‌زیسته است؛ سپس تاریخی میان ۱۷۰۰ تا ۱۵۰۰ ق م را پیشنهاد کرد و اخیراً ۱۴۰۰ تا ۱۲۰۰ ق م را معتبر می‌داند، برای آگاهی از عقاید او به ترتیب نک: بویس ۱۹۷۵: ۱۹۰ ب-؛ ۱۹۷۹: ۱۸؛ ۱۹۸۲: ۱ ب-؛ ۱۹۸۴: ۱۱)، معتقد است که آیین زردشتی علی‌رغم گسترش وسیع آن در شرق، تقریباً در پایان قرن هفتم پیش از میلاد از طریق راه‌های تجاری که از بلخ به ماد می‌رفت، به غرب ایران رسید. بنابراین، مادی‌ها پیش از پارسی‌ها با دین زردشتی



آشنا شدند. در گسترش آیین زردشتی در غرب افزون بر معاهدات و قراردادهای تجاری و بازرگانی غرب با شرق، ازدواج اشراف و شاهزادگان ایرانی غربی با خاندان نجبای شرق ایران سهم به‌سزایی داشته است، زیرا دختران این خاندان به‌احتمال کیش زردشتی را همراه خویش به ارمغان آوردند و بدین ترتیب، کیشی که فقط در مرکز جامعه بازرگانی ری جایی برای خود باز کرده بود، اندک‌اندک در میان نجبا و اشراف ایرانی غربی نفوذ کرد و پیروانی برای خود یافت (بویس ۱۹۸۲: ۱۲-۱۳)؛ با این حال، آیین جدید به هنگام سلطه سکاها (سه ربع نخست سده هفتم پیش از میلاد) در سرزمین ماد رواج کامل یافت و بدین‌سان پیام زردشت موجهی از امید و اشتیاق و انگیزه کافی برای ایستادگی و مقاومت در برابر قتل و غارت و خشونت سکاها در میان مردم پدید آورد. پس از مدتی، دین زردشتی هنگامی که پارسی‌ها تحت فرمان مادی‌ها بودند، در میان ایشان راه یافت و در این میان، به‌احتمال شاهدخت‌های مادی که به ازدواج شاهزاده‌های پارسی درمی‌آمدند، نقش مهمی برعهده داشتند (همان: ۴۰-۴۱). بویس در تأیید زردشتی شدن پارس به شواهدی چند، استناد می‌کند که مهم‌ترین آنها به قرار زیر است:

۱. اسامی برخی از شخصیت‌های هخامنشی، نظیر گشتاسپ (فارسی باستان: *vištāspa-*، پسر آرشامه و پدر داریوش بزرگ (در سنت اوستایی از میان شهریاران کیانی گشتاسپ حامی زردشت به این نام خوانده می‌شود) و آتوسا (یونانی: *Atossa*)، دختر کورش بزرگ (این نام را معمولاً صورت یونانی شده‌ی واژه اوستایی *-hutaosā* می‌دانند که مطابق روایات اوستایی شهربانوی کی گشتاسپ بوده است). به گمان بویس این اسامی دلیل و گواهی بر این است که هر دو شاخه دودمان شاهی هخامنشی در اوایل سده ششم پیش از میلاد کیش زردشتی را پذیرفته بودند.

۲. هخامنشیان نزدیک‌ترین و قدیم‌ترین باج‌گزاران مادی‌ها بودند و از راه ازدواج و پیوند با نجبای مادی با آنان پیوند خویشاوندی داشتند، چنان‌که مطابق روایت هرودت ماندانا دختر بزرگ آستیاگ، همسر کورش بود؛ بنابراین، زمینه آشنایی پارسی‌ها با آیین زردشتی توسط مادی‌ها کاملاً فراهم بوده است و به‌احتمال از طریق ازدواج‌های سیاسی با دختران نجبا و اشراف مشرق ایران بود که نفوذ مبلغان زردشتی در ری

شدت یافت و شاید این امر سبب شد تا نام اوستایی گشتاسپ در میان هخامنشیان رواج یابد. افزون بر این بعید نیست که چنین ارتباطی با خاندان‌های اشراف و بزرگان مشرق ایران در انتصاب گشتاسپ به‌عنوان فرمانروای ایالات شرقی پارت و گرگان مؤثر بوده باشد.

۳. دلیل حمایت و جانب‌داری بزرگان مادی از کورش در برابر آستیاگ اختلاف در عقاید دینی و مذهبی بوده است. چون آستیاگ نسبت به کیش پدران و نیاکان خود وفادار بود، درحالی که کورش خود را پرچم‌دار دیانت زردشتی معرفی می‌کرد و بدین طریق نظر موافق پیروان این کیش را در میان مادی‌ها و پارسی‌ها جلب کرد.

۴. شباهت و همانندی‌های چشمگیر مطالب و مضامین کتاب اشعیای ثانی به‌ویژه باب‌های ۴۰-۴۸ با مطالب یسن ۴۴/اوستا و احتمال این که یکی از عاملان زردشتی کورش، پنهانی مطالب یسن ۴۴ را به اشعیای تلقین کرده و بدین‌وسیله تبلیغات سیاسی و دینی وسیع و گسترده‌ای را به نفع کورش انجام داده باشد.

۵. تأثیر زردشتی‌گری بر تعالیم کیهان‌شناختی اناکسیمندر میلئوسی؛ این فیلسوف یونانی نیز همانند اشعیای ثانی که تعلیمات زردشت را در چارچوب سنت یهودی جای داده بود، آنها را در سنت‌های یونانی‌گری عرضه می‌کرد. کسی که اناکسیمندر را با تعالیم زردشت آشنا کرده، به‌احتمال یک روحانی دانشمند زردشتی بوده که در میلئوس ساکن شده بود. قرینه‌ای که بر کارکرد عاملان و کارگزاران کورش در این ناحیه دلالت می‌کند از این‌جا حاصل می‌شود که نیروهای مسلح ایرانی به هنگام ورود به این ناحیه با استقبال غیب‌گوی معبد آپولو در حوالی مگنیزیا واقع در ایونیه روبه‌رو شد. مبلغان ایرانی ساکن ایونیه به‌احتمال مغان معتقد به کیش زردشتی بودند که یا به صورت تبعیدی یا داوطلبانه برای دور ماندن از ستم آستیاگ به آن ناحیه دورافتاده رفته بودند (همان: ۴۱-۴۸).

اگرچه نظر بویس به‌ظاهر بر شواهد عینی و دلایل تاریخی استوار است، در نقد کلی آن نکاتی به نظر می‌رسد که ناگزیر باید یادآوری کرد:

نخست، نام‌هایی که بویس با استناد بدان‌ها هر دو تیره خاندان هخامنشی را زردشتی می‌انگارد، همچنان که می‌دانیم جزو اسامی مرسوم و معمول در ایران شرقی

بوده و در ردیف آن دسته از اسامی نیستند که پس از دین‌آوری زردشت رواج یافته باشند. تنها احتمالی که این اسامی به‌طور ضمنی درستی آن را تأیید می‌کند، حدس آن دسته از پژوهشگرانی است که تصور می‌کنند هخامنشیان دراصل از طوایف ایرانیان شرقی بودند که به‌احتمال در سده هفتم پیش از میلاد به پارسی‌های جنوب غربی پیوستند. با پذیرش این فرض می‌توان برای رواج اسامی مورد بحث در غرب ایران توجیهی منطقی یافت.

دوم، تصور این که بزرگان مادی به این دلیل از کورش در برابر آستیگ حمایت کردند که شاه مادی معتقد و وفادار به کیش پدران و نیاکانش بود و کورش خود را پرچمدار و پیشوای زردشتی‌گری معرفی کرد و متعهد شد که پس از خلع آستیگ از پادشاهی کیش زردشتی را در سراسر قلمرو خویش برقرار کند، حدسی است که بر اساس متینی استوار نیست. چون از یک سو کوچک‌ترین قرینه و شاهدهی دربارهٔ تعصب کورش نسبت به کیش خاص و علاقه و اشتیاق شدیدش برای گسترش آن در دست نیست، از سوی دیگر تمامی اسناد و مدارک و گواهی‌های تاریخی به‌روشنی بر تسامح و تساهل کورش در برخورد با ادیان ملت‌های مغلوب دلالت می‌کند. پادشاهی که با پیروان زردشت پیمان می‌بندد تا در گسترش دین بکوشد، اما به هنگام جشن سال نو بابلیان، به تقلید پادشاهان بابل دست خدای بعل را لمس می‌کند و نیز فرمانی صادر می‌کند که بر اساس آن تمامی پیکرهای خدایانی که نبونید به پایتخت خود حمل کرده بود، به پرستشگاه‌های اصلی‌شان بازگردانده می‌شود، نمی‌تواند یک شاه متعصب زردشتی باشد.

سوم، شباهت و همانندی مطالب کتاب اشعیای ثانی با مضامین و محتوای سرودهای گاهانی (یسن ۴۴) - اگرچه پیش از بویس برخی دیگر از پژوهشگران نیز بدان اشاره کرده‌اند (اسمیث ۱۹۶۳: ۴۱۵-۴۲۱) - قطعی به نظر نمی‌رسد و احتمال این که موارد مشابه ناشی از این است که یکی از عاملان زردشتی کورش این مطالب را به اشعیای آموخته، تنها یک حدس و گمان است و هیچ قرینه‌ای برای اثبات آن در دست نیست.

چهارم، اگر فرض بر این باشد که مادی‌ها در آغاز قرن ششم پیش از میلاد آیین

زردشتی را پذیرفته بودند، معلوم نیست که به چه دلیل باید پادشاهان ماد را از این امر مستثنی دانست، از سوی دیگر روشن نیست که چرا شهریاران این سلسله برای استوار کردن پایه‌های حکومت خود نسبت به احساسات و علایق دینی مردمان بی‌توجه مانده و فرصت استفاده از این امتیاز را به کورش هخامنشی واگذار کرده‌اند (دیاکونوف ۱۳۷۱: ۳۷۰).

مواردی که گفته شد دلایل و مستندات آن دسته از پژوهشگرانی بود که هخامنشیان را، البته با آرای متفاوت، زردشتی می‌دانستند. در مقابل، عده‌ای دیگر کوشیده‌اند تا با استناد به گواهی‌های مستخرج از کتیبه‌های بازمانده از شاهنشاهان هخامنشی، اخبار و روایات تاریخ‌نگاران یونانی، به‌ویژه هرودت، و تطبیق این گواهی‌ها با متن‌های اوستایی، پیوند هخامنشیان را با دیانت زردشتی نفی کنند؛ پژوهشگرانی مانند هارتمان (۱۹۳۷: ۱۵۵)، میه (۱۹۲۵: ۲۱، ۲۵)، کامرون (۱۹۴۸: ۹)، نیبرگ (۱۹۳۸: ۳۴۸-۳۷۴)، موله (۱۳۶۵: ۹۸-۹۹)، دیاکونوف (۱۳۷۱: ۳۶۵ ب)، داندامایف (۱۳۷۳: ۳۰۵-۳۴۱) و لکوک (۱۹۹۷: ۱۵۴-۱۶۴) از این دسته هستند. رئوس مطالبی که پژوهشگران اخیر برای اثبات عقاید خود طرح کرده‌اند در موارد زیر خلاصه می‌شود: الف) مجموعه خدایان و آداب ستایش و پرستش آنان، ب) آداب و رسوم تدفین، ج) واژه‌ها و اصطلاحات دینی کتیبه‌های فارسی باستان.

### مجموعه خدایان و آداب ستایش و پرستش آنان

بررسی اجمالی کتیبه‌های فارسی باستان به‌خوبی نشان می‌دهد که اهوره‌مزدا به‌عنوان بزرگ‌ترین خدایان در صدر انجمن بغان قرار دارد. تردیدی نیست که افزون‌بر اهوره‌مزدا بغان دیگری نیز بوده‌اند که پارسی‌ها آنها را ستایش می‌کردند. از یک سو، عبارت‌هایی نظیر «دیگر بغانی که هستند» و یا «همراه با همه بغان» در کتیبه‌های شهریاران هخامنشی از جمله داریوش و خشیارشا آشکارا این را نشان می‌دهد، و از سوی دیگر، ذکر صریح نام مهر و آناهید در کتیبه‌های اردشیر دوم و گفته هرودت (کتاب اول، بند ۱۳۱) درباره ایزدان مورد ستایش پارسی‌ها، درستی آن را تأیید می‌کند. عبارت‌های آغازی کتیبه داریوش در نقش رستم تصور ایرانیان یا دست‌کم شخص

شاه را دربارهٔ اهوره‌مزدا به‌صراحت نشان می‌دهد: «بغ بزرگ [است] اهوره‌مزدا که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که انسان را آفرید، که شادی را برای انسان آفرید، که داریوش را شاه کرد، یکی را شاه بسیاران، یکی را فرمانروای بسیاران».

این عبارت‌ها که به گمان برخی از پژوهشگران اصل مادی دارد (نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۴۹ قس: ویدنگرن ۱۳۷۷: ۱۷۰)، به همین‌گونه در سنگ‌نبشته‌های شاهان پس از داریوش، به‌ویژه در کتیبه‌های پسرش خشیارشا، تکرار می‌شود و چندان بعید نمی‌نماید که در آن یک عقیدهٔ کهن هندوایرانی دربارهٔ آفرینش در قالب جملات کوتاه و مکرر بازگو شده باشد (نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۴۹). مشابه این عبارات در متن‌های اوستایی نیز به چشم می‌خورد (نک: یشت ۱۳، بند ۲)، اما در کتیبه‌ها، برخلاف *اوستا*، فعل خلقت با آفرینش شاه و اعمال و کردار او امتداد می‌یابد و بدین‌سان عمل آفرینش جهان و عمل سازندگی شاه به موازات هم هستند، چنان که شاه با اعمال خود برابر زمینی اهوره‌مزدا به‌شمار می‌رود. این معادله که «خدای آفریننده» و «شاه سازنده» را با هم متحد می‌کند، در *اوستا* ناشناخته است.

اهوره‌مزدا خدایی است که همهٔ اعمال و کردار شاه به خواست او تحقق می‌یابد، به یاری او شاه در نبردها پیروز می‌شود، آشوب‌ها را فرو می‌نشاند، شاهنشاهی را زنده می‌کند و بر اساسش استوار می‌سازد، از یایگان و سرکشان باج و خراج می‌ستاند و آنها را گوشمالی می‌دهد. به خواست اهوره‌مزدا است که استان‌های گوناگون شاهنشاهی داد و قانون شاه را گردن می‌نهند. در سرتاسر کتیبه‌ها اهوره‌مزدا همه‌جا بسان خدایی نگاهبان جلوه می‌کند، با او شخص شاه، خاندان و فرزندان او را در حمایت خویش دارد و بناهایی را که شاه پی افکنده و کتیبه‌هایی را که نویسانده است، می‌پاید. بدینسان پادشاهان هخامنشی مشروعیت شاهی و فرمانروایی خود را بسان لطف و آیفی از جانب اهوره‌مزدا دریافت می‌کنند؛ چنان که بارها داریوش در کتیبه‌های خود پادشاهی و فرمانروایی خویش را مدیون لطف اهوره‌مزدا می‌داند. مشروعیت ایزدی شاهان هخامنشی در میان ایرانیان امری کاملاً جدید است و چنان می‌نماید که تحت‌تأثیر الگوی میانرودان پدید آمده، و شاید در تحول این عقیده اقوام اورارتویی نیز تأثیر داشته‌اند؛ در صورتی که در *اوستا* نیرویی که پادشاهی و فرمانروایی کیان و

شاهان را مشروعیت می‌بخشد و قانونی و به‌حق قلمداد می‌کند، فره شاه‌ی است و جالب است که اعتقاد به این فره در جهان‌بینی هخامنشیان، حداقل به گواهی متن‌های موجود، کاملاً ناشناخته است (لکوک ۱۹۹۷: ۱۵۷).

پیش از این نیولی نیز دریافته بود که میان خدای بزرگ (baga vazarka) و شاه بزرگ (xšāyaθiya vazarka) توازنی نزدیک به چشم می‌خورد که در متون اوستایی، خواه /اوستای گاهانی یا /اوستای متأخر، قرینه‌ای ندارد. شهریاران هخامنشی شاهان (xšāyaθiya xšāyaθiyānām) هستند، همچنان که اهوره‌مزدا بزرگ‌ترین بغان (maθišta bagānām) است. شاه پیوند ویژه‌ای با خدای برین، آفریدگار آسمان و زمین دارد و مشروعیت پادشاهی خویش را از او دریافت می‌کند. نیولی نیز این مورد را تصور و عقیده‌ای نو در میان ایرانیان می‌داند که در جهان‌بینی آنها تحت‌تأثیر اقوام میان‌رودانی پدید آمده است؛ با این تفاوت که ایرانیان اندیشه نو را جایگزین تصور و عقیده سنتی فره کیانی کرده‌اند که در /اوستا و نیز در حماسه ملی بارها بدان پرداخته شده است (نیولی ۱۹۸۰: ۲۱۵-۲۱۶). تصور این که اندیشه مشروعیت ایزدی پادشاهی که منشأ میان‌رودانی دارد، در میان ایرانیان جایگزین پندار کهن فره کیانی شده است، عقیده‌ای است که پذیرفتن آن دشوار می‌نماید، چه هرگاه بپذیریم که اعتقاد به فره در میان پارسی‌ها نیز همانند ایرانیان شرقی رواج داشته است، یافتن توجیهی درباره عللی که سبب شده است تا اعتقادی کهن در برابر اندیشه‌ای جدید رنگ ببازد و به جای جذب و استحاله عنصر جدید، خود در آن مستحیل گردد به‌گونه‌ای که آثار و نشانی از آن برجای نماند، سخت دشوار است.

حال باید دید که آیا اهوره‌مزدا به تمام معنی یک خدای زردشتی است یا پرستش این خدا از دیرباز در میان قبایل مختلف ایرانی رواج داشته و زردشت در دین‌آوری خود تنها از وجودش استفاده کرده است. وابستگی میان اهوره‌مزدا و آیین زردشتی چنان نزدیک است که در بادی امر چنان می‌نماید که پرستش این خدا از دین زردشتی سرچشمه گرفته و ذکر نام او در سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان دلیل و گواهی بر زردشتی بودن شاهان هخامنشی است؛ اما دلایل متقن در دست است که نشان می‌دهد اهوره‌مزدا و اعتقاد به او باستانی‌تر و کهن‌تر از دین‌آوری زردشت است.

نام این خدا به صراحت دلالت بر این دارد که او در اصل یکی از اهوره‌ها بوده است. گذشته از این، عبارت «سروران خرد» (اهوره‌مزدا در صیغه جمع) در برخی از سرودهای گاهانی (یسن ۳۰، بند ۹؛ یسن ۳۱، بند ۴) به گروهی از اهوره‌ها اشاره می‌کند که اهوره‌مزدا یکی از آنان بوده و در صدر آنان جای داشته است، چنان که در ود/ها نیز ورونه در رأس آدیتیه‌ها جای دارد (بنونیست ۱۹۲۹: ۴۳).

بویس (۱۹۸۲: ۲۸) معتقد است که ایزدی تحت عنوان *asura medhā* (معادل اهوره‌مزدا) در انجمن خدایان هندوایرانی ستایش می‌شده است، اما حقیقت این است که معادل نام اهوره‌مزدا آشکارا در متن‌های ودایی نیامده است؛ در نتیجه، به ظاهر این تصور که اهوره‌مزدا، یک خدای زردشتی به تمام معنی باشد تا حدودی تأیید می‌شود؛ اما هرگاه معنی نام اهوره‌مزدا و تصورات دینی‌ای که او را احاطه کرده است به دقت بررسی شود، نتیجه به دست آمده از این بررسی بنیان چنین تصویری را می‌لرزاند و شواهد موجود نشان می‌دهد که مفهوم «سرور دانا» برای هندیان امری بیگانه نبوده است، زیرا در متن‌های ودایی، ورونه با اوصافی چون «سرور دانا» (ریگ‌ودا، کتاب ۱، سرود ۲۴، بند ۱۴) و «سرور همه‌آگاه» (ریگ‌ودا، کتاب ۸، سرود ۴۲، بند ۱) توصیف می‌شود. اگرچه این القاب در ود/ها صرفاً ویژه ورونه نیست، چنان که در *اوستا* «مزدا» فقط صفت اهوره است، ولیکن به گونه‌ای حاکی از این است که هندوایرانیان با مفاهیم یاد شده و کاربرد آنها در مورد ایزدان آشنایی داشتند. گذشته از موارد مذکور قراین دیگری در متون هندی و ایرانی وجود دارد که آشکارا ارتباط و پیوستگی اهوره‌مزدا و ورونه را نشان می‌دهد. نخست، هر دو ایزد برین با یکی از اساسی‌ترین بنیادها و تصورات دینی هندوایرانی یعنی «راستی، نظم و سامان و قاموس هستی» (سنسکریت -*ṛta*، اوستایی -*aša*، فارسی باستان -*arta*) ارتباط دارند. دوم، هر دو ایزد توسط گروهی از موجودات ایزدی احاطه شده‌اند. گرچه اسامی این بوده‌های ایزدی دقیقاً با هم مطابقت نمی‌کنند، تشابهات روشن و آشکاری میان آنان وجود دارد؛ این موجودات در *اوستا* *آمشاسپندان* و در ود/ها آدیتیه‌ها نامیده می‌شوند. سوم، هر دو ایزد دارای قدرت خلاقیت و آفرینندگی هستند. به عبارت دیگر خالق و آفریدگار هستی توصیف شده‌اند (مالاندرا ۱۹۸۳: ۴۵-۴۶). اگر این تشابهات، علی‌رغم مخالفت‌هایی که

با آن شده است (تیمه ۱۹۶۰: ۳۰۸-۳۰۹)، بازمانده باورهای کهن هندوایرانی دربارهٔ اهوره - ورونه باشد و اگر این فرض پذیرفتنی باشد که *asura medhā* (اهوره‌مزدای ایرانی) در همان دورهٔ هندوایرانی در انجمن خدایان از حشمت و جلال و جبروت تام برخوردار بوده و مادی‌ها و پارسی‌ها به اعتقادات و باورهای دینی نیاکان خود وفادار باقی مانده بودند، در این صورت تردیدی بر جای نخواهد ماند که پرستش اهوره‌مزدا، پیش از دین‌آوری زردشت در میان ایرانیان رواج داشته است. از سوی دیگر نام *mazdāku* در کتیبه‌ای از سارگون دوم متعلق به قرن هشتم پیش از میلاد نشان می‌دهد که پرستش این خدا در این دوره به اندازه‌ای رواج داشته است که در نام‌گذاری اشخاص از آن استفاده می‌کردند و چون دلیلی در دست نیست تا زردشتی بودن مادی‌ها را در قرن هشتم پیش از میلاد ثابت کند، از این لحاظ استعمال نام *māzda* در سنگ‌نبشتهٔ سارگون احتمال تقدم اهوره‌مزدا را بر آیین زردشتی یا حداقل گسترش آن را در غرب ایران تقویت می‌کند (بنونیست ۱۹۲۹: ۴۱-۴۲). بر این گواهی می‌توان نام خدایی را که به صورت *assara mazaš* در فهرست خدایان کتابخانهٔ آشور بانیپال (متعلق به قرن ۸ یا ۷ ق م) آمده است، افزود (امستد ۱۹۳۳: ۳۶۶-۳۷۲؛ بویس ۱۹۸۲: ۱۵؛ نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۳۴). اگرچه دربارهٔ تطبیق نام اهوره‌مزدا با *asura medhā* تردید شده است (بنونیست ۱۹۲۹: ۴۲)، در هر حال موارد مذکور حاکی از این است که نام اهوره‌مزدا مقدم بر دین‌آوری زردشت است و در نتیجه ذکر نام او در سنگ‌نبشته‌های شاهان هخامنشی نمی‌تواند دلیلی بر زردشتی بودن آنان به شمار آید. نام بغان و خدایان دیگری که مورد پرستش هخامنشیان بوده‌اند در کتیبه‌های شهریاران این سلسله تا عهد اردشیر دوم (۴۰۵-۳۵۹ ق م) مذکور نیست، در کتیبه‌های برجای مانده از این پادشاه است که نخستین بار در کنار نام اهوره‌مزدا نام دو خدای دیگر یعنی مهر (*miθra-* یا *mitra-*) و آناهید (*anāhitā-*) نیز دیده می‌شود<sup>۱</sup> و چنان که بعداً اشاره خواهد شد قرینهٔ روشنی در دست است که نشان می‌دهد پرستش آناهید پس از

۱. برای آگاهی از نظرات و یافته‌های جدید مؤلف، دربارهٔ ایزدبانو اردویسور آناهیتا و موقعیت او در باورهای دینی پادشاهان



فترتی به نسبت طولانی در دوران فرمانروایی اردشیر دوم دوباره در غرب ایران رواج پیدا کرد، اما پرستش مهر پیش از هخامنشیان در میان مادی‌ها از گستردگی زیادی برخوردار بوده است. گونه‌های نام این خدا در کتیبه‌های هخامنشی چنان که برخی از پژوهشگران یادآوری کرده‌اند، بدون تردید از زبان مادی وارد فارسی باستان شده است (نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۶۸؛ ویدنگرن ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۷۳)، از سوی دیگر شمار به نسبت زیادی از اسامی خاص مادی مانند *\*miθradāta\** و *\*miθrapāta\** در منابع ایلامی و آرامی و یونانی بر جای مانده است (نک: اشمیت ۱۹۷۸: ۳۹۵-۴۵۵؛ هینتس ۱۹۷۵: ۱۶۶-۱۶۷) که بر اهمیت پرستش این خدا در میان مادی‌ها دلالت می‌کند. از سوی دیگر شماری از پژوهشگران از دیرباز با این نکته همداستان‌اند که مهر در میان هخامنشیان تحت عنوان *baga-* ستایش می‌شده است (دوشن‌گیمن ۱۹۷۴: ۱۴ ب؛ هنینگ ۱۹۴۴: ۱۳۴ ب؛ نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۵۳) و این امر را می‌توان آشکارا از نام هفتم سال که در تقویم هخامنشی *bāgayādi-* «ماه پرستش خدا» نامیده شده است، دریافت؛ چه در تقویم فارسی میانه و فارسی نو هفتمین ماه سال «مهر» (از *miθra-*) نامیده شده است و این امر به نوبه خود تطبیق مهر و *baga-* را محتمل می‌سازد، و شاید در اسامی خاص *bagābigna-* و *bagabuxša-* از لفظ *baga-* «ایزد مهر» اراده شده است.

توصیفی که از ایزد مهر در *اوستا* و سرودهای ودایی ارایه شده است، تردیدی به جای نمی‌گذارد که او یکی از کهن‌ترین ایزدان هندوایرانی است که نامش افزون‌بر متن‌های *اوستایی* و *ودایی* در سنگ‌نبشته‌های میتانی مربوط به سده چهاردهم پیش از میلاد نیز آمده است. نام مهر هر چند در سرودهای گاهانی بنا به دلایلی نیامده است ولیکن یشت‌های *کهن اوستا* (یشت ۱۰) به ستایش و نیایش او اختصاص داده شده است. مجموعه شواهد و قراین موجود در این منابع نشان می‌دهد که ایزد مهر که یادگاری از دوره هندوایرانی است، به لحاظ اهمیت فراوانی که در کیش کهن ایرانی داشت، چند زمانی پس از رانده شدن از انجمن ایزدان گاهانی دوباره اهمیت خویش را در آیین *اوستایی* بازیافته است، لذا ذکر نام او در سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان پیش از آن که دلیلی بر زردستی بودن هخامنشیان باشد، مستقیماً ما را متوجه کیش

کهن می کند که در اصول کلی خود با آیین زردشتی مغایرت داشته است (بنونیست ۱۹۲۹: ۳۹).

ایزد دیگری که در کتیبه‌های شاهان هخامنشی از او در کنار اهوره‌مزدا و مهر یاد شده است، ایزد بانوی اناهید است. دربارهٔ این بغ‌بانو در کتیبه‌های فارسی باستان اطلاع زیادی در دست نیست، ولیکن از روی گزارش‌های اوستایی و نیز نویسندگان یونانی و ارمنی می‌دانیم که او در باورهای ایرانیان نشانهٔ دلیری و خرد و همچنین باروری و فراوانی بوده است. یشت پنجم/اوستا به ستایش و نیایش او اختصاص دارد. توصیفاتی که در این یشت از اناهید ارائه شده برخی از پژوهشگران را بر آن داشته است تا تصور کنند که سرایندهٔ یشت، تندیس و پیکرهٔ این زن ایزد را پیش چشم داشته است (گری ۱۹۲۹: ۵۷۰؛ هرتسفلد ۱۹۴۷: ۵۲۰). به گواهی نویسندهٔ یونانی، بروسوس که گزارش او در اثر کلمانس اسکندرانی نقل شده است، اردشیر دوم نخستین کسی بود که پیکره‌ای از اناهید را در بابل، شوش، همدان، بلخ، سارد و دمشق برافراشت و پرستش او را رواج داد. اناهید در باورهای دینی شاهان هخامنشی، به‌ظاهر از دوران اردشیر دوم به بعد، به احتمال در مشروعیت پادشاهی نیز نقش داشته است؛ و این امر، آشکارا از این قول پلوتارک برمی‌آید که «اندکی پس از مرگ داریوش دوم، شاه (= اردشیر) روانهٔ پاسارگاد شد تا منصب پادشاهی را از انجمن روحانیان پارس دریافت کند، در آن جا پرستشگاهی متعلق به بغ‌بانویی جنگجو قرار داشت که می‌توان آن را با آتنه مقایسه کرد» (در: لکوک ۱۹۹۷: ۱۵۹). چنان‌که می‌دانیم یونانیان این بغ‌بانوی ایرانی را با ایزدانی چون آرتمیس، آفرودیت، آتنه و هرا یکی شمرده‌اند.

شماری از ایران‌شناسان بر آن‌اند که اناهید اصل سامی و انیرانی دارد (بنونیست ۱۹۲۹: ۲۸؛ مولتون ۱۹۷۲: ۱۱۵، ۲۳۸-۲۴۰، ۳۹۴)، اما برخلاف تصور این دانشمندان چنان‌که نظر می‌رسد که اناهید زن ایزدی ایرانی است که پیشینهٔ ستایش او به احتمال به دورهٔ هندوایرانی می‌رسد و تنها در ادوار بعدی و به هنگام هم‌آمیگی آیین‌ها در زمان پس از هخامنشی است که او را با دیگر زن‌ایزدان میانرودانی و آسیای صغیر یکسان انگاشته‌اند (گری ۱۹۲۹: ۵۹). نیبرگ (۱۹۳۸: ۲۶۱) این بغ‌بانو را در اصل خدای رودخانهٔ سیحون و لومل (۱۹۵۴: ۴۰۵-۴۱۳) آن را برابر و همتای

ایزد هندی سرسوتی می‌داند. به گمان لومل نام ایرانی او -harahvatī\* بوده است که در متن‌های اوستایی با القاب -arədvī- sūrā- و -anāhitā- توصیف شده است. این دو بخ‌بانو در حقیقت دو جلوهٔ مختلف از یک ایزد کهن هندوایرانی است که مظهر «رودخانهٔ آسمانی» به شمار می‌رود، خدایی که آب‌ها را در بستر رودخانه‌ها جاری می‌سازد و با باران، باروری و حاصلخیزی پیوند دارد (نیز نک: مالاندرا ۱۹۸۳: ۱۱۹؛ نیولی ۱۹۸۰: ۵۶-۵۷).

نکتهٔ قابل توجه، سه‌گانهٔ اهوره‌مزدا (aramazd)، بهرام (vahagn) و اناهید (anahit) در ارمنستان است (گری ۱۹۲۹: ۵۹). مورد اخیر به طریقی نشان می‌دهد که شاید سه‌گانهٔ اهوره‌مزدا، مهر و اناهید در کتیبه‌های اردشیر دوم به‌گونه‌ای بازتاب جهان‌بینی سه‌سویهٔ هندوایرانیان باشد که در آن اهوره‌مزدا تجسم وظیفهٔ اول، مهر که در ایران تغییر ماهیت داده و تا اندازه‌ای به صورت خدای جنگ درآمد است، مظهر وظیفهٔ دوم (صفت -uyra-bāzu- به معنی «قوی‌بازو») که در توصیف مهر به کار رفته است، به این ایزد سرشت جنگی می‌بخشد و سلاح ویژهٔ او یعنی -vazra- چنان که دومیل ۱۹۵۳: ۷ بـ یادآوری کرده است همان -vajra- سلاح مخصوص ایزد هندی ایندیره است) و اناهید که با باروری و حاصلخیزی ارتباط دارد، مظهر وظیفهٔ سوم باشد. اگر ذکر نام مهر و اناهید در کنار اهوره‌مزدا ابتکار و نوآوری اردشیر دوم تلقی شود، این حرکت را می‌توان نوعی بازگشت و عنایت دوباره به باورهای دینی کهنی تلقی کرد که از دوران داریوش اول یا پسرش خشیارشا از رواج افتاده بود (لکوک ۱۹۹۷: ۱۵۹؛ قس: داندامایف ۱۳۷۳: ۳۱۹).

دربارهٔ بغان و خدایان ایرانیان و آداب پرستش آنان، هرودت نیز آگاهی‌های مهمی ارائه کرده است. مطالب اساسی مشاهدات او در این باره به قرار زیر است:

کتاب اول، بند ۱۳۱: «چنان که من می‌دانم ایرانیان این رسم‌ها را دارند، آنان برافراشتن تندیس خدایان، پرستشگاه‌ها و محراب‌ها را ناروا می‌دارند و کسانی را که چنین کنند، نادان می‌شمارند. زیرا چنان که من تصور می‌کنم آنان همانند یونانیان خدایان را به گونهٔ و سرشت مردمان نمی‌انگارند، بلکه همهٔ گنبد آسمان را زئوس می‌نامند و بر فراز بلندترین قلهٔ کوه‌ها به او قربانی می‌کنند. آنان همچنین برای

خورشید، ماه، زمین، آتش، آب و بادهای یزش می‌کنند. این‌ها بغانی هستند که ایرانیان از آغاز برای آنها قربانی کرده‌اند. اما افزون بر این ستایش اورانیه (Ούρανιη) را نیز از آشوریان و تازیان آموخته‌اند، آفرودیت (Ἀφροδιτην) را آشوریان مولیتا (Μύλιττα)، عرب‌ها آلایلات (Ἀλιλατ) و ایرانیان مهر (Μίτραν) می‌خوانند».

کتاب اول، بند ۱۳۲: «آیین ایرانیان به گاه تقدیم قربانی برای بغان یاد شده چنین است: به هنگام یزش آنان نه محرابی بر پا می‌کنند، نه آتش می‌افروزند، نه فدیۀ نوشیدنی به کار می‌برند، نه نی می‌نوازند، نه تاج گل و نه فدیۀ خوراکی می‌آورند، بلکه مردی که بخواهد برای هر یک از این بغان یزش کند، قربانی را به فضای باز می‌برد و درحالی که پوششی از تاج گل غالباً از گل مورد بر سر دارد، آن خدا را فرامی‌خواند. مردی که قربانی می‌کند مجاز نیست که آیفته‌ها و نیکی‌ها را تنها برای خود بخواهد، بلکه او دعا می‌کند که نیکویی از آن شاه و از آن همه مردم ایران باشد؛ زیرا که خود او نیز در شمار آنهاست. آنگاه او قربانی را تکه‌تکه می‌کند و پس از آن که گوشت آن را پخت، بستری از نرم‌ترین گیاهان به‌ویژه شبدر می‌گسترده و همه گوشت قربانی را بر آن می‌نهد. هنگامی که او این چنین آن را آماده کرد، مغی فراز می‌آید و بر آن «سرود تبار خدایان» (Θεογονιην) را زمزمه می‌کند، چنان که رسم ایرانیان است. بدون حضور مغ روا نیست که قربانی برگزار گردد. آن‌گاه پس از اندکی انتظار مرد قربانی‌کننده گوشت را می‌برد و چنان که می‌خواهد آن را مصرف می‌کند».

خدایان و بغانی که هرودت در گزارش خویش از آنان یاد کرده است، نظیر خورشید، ماه، زمین، آتش، آب و باد، خدایانی هستند که شکوه و فرشان در یشتهای *اوستا* ستایش و نیایش شده، اگرچه نام آنان در سرودهای گاهانی نیامده است. توصیفات دقیق و مفصلی که درباره سرشت و گوهر و اعمال آنان آمده، حاکی از آن است که پرستش آنها از دیرباز در میان ایرانیان رواج داشته و در مذهب عامۀ مردم دوام آورده است.

درباره این روایت هرودت که ایرانیان پرستش آفرودیت را از مردمان آشور و عرب‌ها آموخته بودند و تحت عنوان «مهر» پرستش می‌کردند، تقریباً همه پژوهشگران یک‌صدا هستند که در این‌جا مهر به اشتباه به جای اناهید ذکر شده و شاید دلیل

چنین خطایی این باشد که در ایران این دو ایزد رابطه نزدیکی با هم داشتند و جفتی را تشکیل می‌دادند. هرودت به روشنی دریافته است که آیین پرستش اناهید پدیده‌ای به نسبت نو در دین پارسی‌ها است. به احتمال هم‌آمیگی و التقاط آیین پرستش ایشتر با آیین بغ‌بانوی ایرانی در برجسته کردن اناهید در غرب ایران سهم به‌سزایی داشته است (بنونیست ۱۹۲۹: ۲۷؛ مولتون ۱۹۷۲: ۲۳۸؛ نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۷۰؛ ویدنگرن ۱۳۷۷: ۱۷۵).

روایت هرودت دربارهٔ رسم پارسی‌ها به هنگام نیایش بغان مذکور نکات سودمندی را در بر دارد که در بازشناسی دین هخامنشیان از اهمیت خاصی برخوردار است. به گزارش این تاریخ‌نگار یونانی، ایرانیان مراسم قربانی را بر فراز بلندترین قلّه کوه‌ها برگزار می‌کردند. مطابق مطالبی که در یشت‌های *اوستا* آمده است یلان و پهلوانان برای ایزدانی چون اناهید، تیشتر، درواسپ، مهر و وای بر فراز بلندترین قلّه کوه‌ها قربانی نثار می‌کنند؛ بنابراین، چنان می‌نماید که این همان رسم و آیینی است که زردشت در پی برانداختن آن بود ولیکن ذکر دوبارهٔ آن در *اوستا* دلیل و گواهی بر این حقیقت است که این رسم در میان عامهٔ مردم همچنان دوام داشته است و با عنایت به این که همهٔ پژوهشگران پذیرفته‌اند که یشت‌های کهن از لحاظ مضمون و محتوا قدیم‌تر از گاهان است، لذا می‌توان استنباط کرد که هم در گزارش هرودت و هم در یشت‌های *اوستا* با مراسمی روبه‌رو هستیم که پیشینهٔ آن به دورهٔ هندوایرانی می‌رسد و بنیاد تاریخی آن از دین‌آوری زردشت کهن‌تر است.

قرینهٔ دیگری در روایت هرودت وجود دارد که مراسم قربانی ایرانیان را با آیین همانند آن در هند دورهٔ ودایی مرتبط می‌سازد، بنا به گفتهٔ هرودت مرد یزشگر، گوشت قربانی را می‌پخت و آن را بر «بستری از نرم‌ترین گیاهان» می‌نهاد. در میان هندوان دورهٔ ودایی نیز رسم بر این بود که قربانی را بر بستری از گیاهان قرار می‌دادند. این گسترهٔ گیاهی *barhis*- خوانده می‌شد و اغلب با فعل *star-* به معنی «گستردن» به کار می‌رفت. معادل این واژه در متون اوستایی به صورت *barəziš* به معنی «بالش» به کار رفته، ولی مفهوم ویژهٔ دینی خود را از دست داده است. در متون اوستایی به‌ظاهر واژهٔ دیگری به صورت *barəsmān* «برسُم» در مفهوم یک اصطلاح آیینی به کار رفته،

و جالب این که واژه اخیر نه تنها با فعل star- «گستردن» به کار رفته است، بلکه کاربرد آن در برخی از فقرات /وستای متأخر به ویژه یشت‌ها (قس: ارد یشت، بند ۱۶) یادآور مفهوم دیرین اصطلاح آیینی «گستره گیاهی» است.

قرآینی در دست است که نشان می‌دهد اصطلاح «سرود تبار خدایان» در گزارش هرودت – اگرچه برخی از پژوهشگران آن را با سرودهای گاهانی تطبیق داده‌اند (دوشن‌گیمن ۱۹۴۸: ۱۴۸؛ شِدر ۱۹۴۰: ۴۰۷) – همان یشت‌ها است؛ زیرا سرودهای گاهانی نه از لحاظ مضمون و محتوا و نه از لحاظ فحوای کلی باورهایی که آنها را به وجود آورده است، هیچ‌گونه وجه اشتراک و تناسبی با مراسم قربانی ندارد؛ برعکس، یشت‌ها هم به لحاظ مطابقت با سرودهای نیایشی ود/ها و هم به جهت سبک ویژه خود می‌توانند در اجرای این قبیل مراسم قربانی به کار روند. هرچند در یشت‌های موجود، رویدادهای اندکی بر جای مانده است که ویژه سرگذشت اساطیری بغان و اعمال آنان است (قس: یشت ۸، بندهای ۲۰-۲۹؛ یشت ۱۹، بندهای ۴۶-۵۱)، ولیکن نباید فراموش کرد که ما فقط متن‌هایی در اختیار داریم که در دوره‌های بعد رنگ و صبغه زردستی یافته‌اند.

درباره صحت گفتار هرودت مبنی بر این که ایرانیان نه پرستشگاه بر پا می‌کردند نه محراب و نه تندیس خدایان، اغلب تردید شده است، زیرا میان این روایت هرودت و گفتار داریوش در کتیبه بیستون (ستون یکم، سطر ۶۴) که می‌نازد پرستشگاه‌هایی را که گئوماته مغ ویران کرده بود، او دوباره ساخته است، مغایرتی به چشم می‌خورد. بنابراین بیشتر پژوهشگران با استناد به قول داریوش وجود پرستشگاه‌هایی را در دوره هخامنشیان مسلم انگاشته و برای رفع این مغایرت به مواردی از قبیل تفاوت موجود میان گونه‌های سنتی و رسمی آیین و گونه‌های عامیانه آن و نیز احتمال برافراشتن پرستشگاه‌ها تحت تأثیر سنت‌های میانرودان و رواج آن در مذهب عامه مردم استناد کرده‌اند (بنونیست ۱۹۲۹: ۴۷-۴۸؛ نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۶۹؛ ویدنگرن ۱۳۷۷: ۱۸۹-۱۹۱؛ درباره تعبیر و آرای پژوهشگران درباره پرستشگاه‌های مورد بحث و این که آیا این پرستشگاه‌ها به ملت‌های شکست‌خورده و تابع شاهنشاهی تعلق داشته یا از آن ایرانیان و شاهان پارس بوده و همچنین درباره این که گئوماته از تخریب آنها چه اهدافی

داشته است، نک: داندامایف ۱۳۷۳: ۳۳۱ ب). واژه‌ای که پژوهشگران آن را به معنی «پرستشگاه» گرفته‌اند در متن کتیبه به صورت āyadanā (در حالت رایبی جمع) استعمال شده است. تاکنون عقیده بر این بود که این واژه با پسوند -(a)na- از ā + yad- (اوستایی ā + yaz-، سنسکریت ā + yaj-) «قربانی کردن؛ پرستیدن، ستایش کردن» مشتق شده، اما به‌تازگی لکوک (۱۳۷۷: ۶۲-۶۹) واژه مورد بحث را با توجه به واژه فارسی «آیین»، «مسلک، رسم و سنت» معنی کرده است. به عقیده لکوک واژه فارسی یادشده بازمانده همین کلمه است و به‌احتمال از طریق گونه مفروض \*āyēn در فارسی میانه (از -āyaina\*)، از فارسی باستان (-āyadana) به فارسی دری رسیده است. بر اساس این تعبیر، لکوک عبارت موجود در کتیبه را چنین ترجمه می‌کند: «من آیین‌هایی را که گئوماته مغ برانداخته بود، دوباره برقرار کردم». به نظر لکوک این گفتار داریوش دال بر اختلافی بزرگ در اعمال دینی است که او و گئوماته را در برابر هم قرار می‌داد. اما این که چرا تحریر بابلی کتیبه واقعه را به گونه‌ای دیگر بیان کرده و در مقابل āyadana لفظی را به کار برده است که «پرستشگاه» معنی می‌دهد، دلیلش را باید در سنت میانرودانی جستجو کرد که در آن شاه غالب مطابق سنت رایج، پرستشگاه‌های ملت‌های مغلوب را ویران می‌کرد و اموال آنها را به غارت می‌برد. بدین ترتیب، اگر تعبیر لکوک درباره این عبارت پذیرفتنی باشد، راستی گفتار هرودت — که اغلب به چالش کشیده شده است — در این باره نیز آشکار خواهد شد.

از گزارش‌های هرودت، گزنفون و پلوتارک چنین برمی‌آید که گاو و اسب از جمله چارپایانی بودند که نثار بغان می‌شدند. به‌ویژه اسب ارتباط ویژه‌ای باخدایان خورشید و آب داشت و برای این خدایان قربانی می‌شد. افزون بر قربانی‌های یادشده، هرودت (کتاب هفتم، بند ۱۱۳) از مرسوم بودن قربانی انسان نیز در میان پارسی‌ها سخن می‌گوید. مطابق گزارش او هنگامی که سپاه خشیارشا به رودخانه استریمون رسید، پیش از عبور از رودخانه در کنار آن مغان اسبان سفیدی را برای یمن و تبرک قربانی کردند، آن‌گاه پس از عبور از رودخانه در مکانی موسوم به «نه راه» نه کودک پسر و دختر را زنده دفن کردند. روایت هرودت در این باره چنین است: «چون آنان (= پارسی‌ها) دریافتند که نام این مکان «نه راه» است، نه پسر و دختر خردسال را از

مردمان بومی شهر زنده به خاک کردند. به خاک سپردن موجودات زنده یک رسم پارسی است. من شنیده‌ام آمستریس زن خشیارشا هنگامی که پیر و فرتوت گشت چهارده فرزند را از نجبای پارسی به عنوان خیرات از بهر خویشتن در راه خدای افسانه‌ای جهان زیرین به خاک سپرد.»

آشکار است که چنین رسمی با اصول اخلاقی و تعالیم آیین زردشتی به شدت مغایرت دارد. این تعارض به اندازه‌ای روشن و غیرقابل انکار است که پژوهشگری چون بویس (۱۹۸۲: ۱۶۷ ب) که زردشتی بودن هخامنشیان را امری مسلم می‌انگارد، به ناسازگار بودن این عمل با سنت زردشتی اعتراف کرده است. بویس دلیل این عمل آمستریس را خودخواهی و سنگ‌دلی بانوی خشیارشا دانسته است. از سوی دیگر، رسم قربانی انسان را برگرفته از اقوام و ملل بیگانه تصور کرده است.

### آداب تدفین

هرودت در جایی دیگر آداب و رسوم دیگری را به پارسی‌ها نسبت می‌دهد که آنها نیز در تحلیل نهایی با باورهای زردشتی ناسازگار است، از آن جمله است مراسم تدفین و به خاک سپردن مردگان. گزارش هرودت در این باره چنین است (کتاب اول، بند ۱۴۰): «چیزهای دیگری دربارهٔ مردگان وجود دارد که چون راز می‌دارند و فاش نمی‌گویند. این که چگونه جسد یک ایرانی پیش از آن که مرغان یا سگان آن را بدرند، دفن نمی‌شود. به یقین می‌دانم که این رسم مغان است؛ زیرا آنان این عمل را پنهان نمی‌کنند، اما مسلم است که پارسی‌ها پیش از آن که جسد را در خاک دفن کنند، آن را با موم می‌پوشانند.»

رسم افکندن جسد پیش سگان و پرندگان که هرودت آن را به مغان یعنی مادی‌ها نسبت داده است از آن جا که در موارد دیگر و به گونه‌ای متفاوت با روایت هرودت به بلخیان نسبت داده می‌شود (بنونیست ۱۹۲۹: ۳۳؛ نیبرگ ۱۹۳۸: ۳۱۰؛ ویدنگرن ۱۳۷۷: ۶۳)، به نظر می‌رسد که یکی از این‌های ویژهٔ قبایل ایرانی کهن باشد که در دشت‌های آسیای مرکزی زندگی چادرنشینی داشتند و به مقتضای شرایط اقلیمی و شیوهٔ معیشت امری را که از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر زندگی این اقوام بوده است،



به صورت یک آیین مذهبی درآورده‌اند (استرابو، کتاب یازدهم، فصل ۱۱، بند ۳). اما در دورانی کهن‌تر به احتمال به هنگامی که هندوایرانیان زندگی مشترک داشتند، جسد را می‌سوزاندند. این رسم شاید چند گاهی در ایران شرقی دوام داشته و آیین زردشتی سخت کوشیده است تا این رسم کهن را براندازد و پس از آن که در این راه توفیق می‌یابد، رسم و شیوه چادرنشینان آسیای مرکزی را جایگزین آن می‌کند. یکی از دلایلی که این احتمال را تأیید می‌کند، واژه *daxma-* در متن‌های اوستایی است که از ریشه *dag-* (سنسکریت *dah-*) به معنی «سوزاندن» مشتق است و در اصل به معنی هیزمی بوده است که نعش مرده را بر روی آن می‌سوزاندند، اما بعدها کاربرد اصطلاحی این واژه تغییر یافته و در مفهوم جایگاه بلندی استعمال شده است که نعش مردگان را در آن جا پیش پرنده‌گان می‌نهادند (بنونیست ۱۹۲۹: ۳۳).

گزارش هرودت نشان می‌دهد که پارسی‌ها نعش مرده‌های خود را به خاک می‌سپردند، بر خلاف مادی‌ها که آنها را پیش جانوران درنده قرار می‌دادند. هرودت (کتاب هفتم، بند ۱۱۷) می‌گوید که به هنگام لشکرکشی خشیارشا به یونان در آکانتوس (*Acanthus*) مردی که ناظر کندن آبراهه بود، در اثر بیماری درگذشت و خشیارشا دستور داد تا او را که مردی محتشم و از خاندان هخامنشی بود با عزت و احترام دفن کنند. چنان که می‌دانیم به خاک سپردن نعش مرده گناهی بزرگ در آیین زردشتی به‌شمار می‌رود.

### لغات و اصطلاحات دینی کتیبه‌های فارسی باستان

تطبیق و مقابله واژه‌ها و اصطلاحات دینی کتیبه‌های فارسی باستان با لغات و اصطلاحات اوستایی نیز چنان که اغلب اشاره شده است، به گونه‌ای حاکی از مغایرت کیش هخامنشیان با آیین زردشتی است. واژه اوستایی *yazata-* به معنی «شایسته پرستش، ایزد» در کتیبه‌های فارسی باستان ناشناخته است، همچنان که واژه پارسی *baga-* در *اوستا* به‌جز در چند مورد، در عمل کاربردی ندارد. واژه اخیر که در اسامی خاص ایرانیان غربی نیز دیده می‌شود، از ریشه‌ای مشتق است که در زبان‌های هندواروپایی «تقسیم کردن» معنی می‌دهد. در ریگ‌ودا/ خدایی به نام *bhaga-* یافت

می‌شود که نقش بسیار مهمی در انجمن خدایان ودایی ایفا می‌کند و در گروه آدیتیه‌ها جای دارد و با مهر در ارتباط نزدیک است. این که چرا پارسی‌ها به جای واژه شناخته‌شده اوستایی -yazata برای نامیدن «خدا» واژه‌ای را برگزیدند که در دوران کهن هندوایرانی نام خدایی بوده است که همکار و شریک مهر به شمار می‌رفت، نکته‌ای قابل تأمل است؛ اگرچه برخی از پژوهشگران اهمیت این موضوع را نادیده انگاشته و واژه -baga را در برابر -yazata اصطلاحی عام برای اشاره به همه بوده‌ها و موجودات مینوی و ایزدی به شمار آورده‌اند (کلنز ۱۹۷۶: ۱۲۶؛ نیولی ۱۹۸۰: ۲۰۳)؛ اما نمی‌توان فراموش کرد که هر دو واژه در کتیبه‌های شاهان ساسانی به کار رفته‌اند، با این تفاوت که واژه bay (با هزوارش 'RHY') درباره توصیف چهار خدایی شاهان ساسانی و گونه تحول‌یافته -yazata به صیغه جمع به صورت yazadān درباره ایزدان زردشتی به کار رفته است. این امر به نوبه خود نشان می‌دهد که چندی پس از برافتادن هخامنشیان یا دست کم در اواخر دوره فرمانروایی آنان واژه -yazata در اثر گسترش دیانت زردشتی وارد واژه‌های زبان فارسی شده و در برابر آن واژه باستانی -baga تحدید معنایی یافته و شاهان آن را به کار برده‌اند. قراین مذکور نشان می‌دهد که نفوذ آیین زردشتی در سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان — اگر چنین نفوذی وجود داشته — به اندازه‌ای نبوده است که سبب به‌کارگیری اصطلاحات دینی زردشتی در کتیبه‌های شاهان هخامنشی شود.

در کتیبه‌های فارسی باستان آگاهی‌های زیادی درباره چگونگی ستایش و پرستش خدایان به‌ویژه اهوره‌مزدا، برجای نمانده است. تنها مورد قابل توجه ریشه فعل -yad (اوستایی -yaz) است که اغلب آن را «ستایش کردن» معنی کرده‌اند؛ ولیکن چنان‌که معادل ودایی آن یعنی -yaj نشان می‌دهد، معنی آن در اصل «ستایش کردن با برگزاری مراسم قربانی» بوده است. از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که مراسم پرستش خدایان در میان هخامنشیان، و به‌طور کلی در میان ایرانیان غربی، با برگزار کردن مراسم قربانی همراه بوده است، سنتی که زردشت به‌شدت در پی برانداختن آن بود، گو این که بعدها در اثر تلفیق باورهای کهن هندوایرانی با آیین زردشتی، دوباره آیین قربانی وارد دیانت زردشتی شد. اغلب کوشش شده است تا اختلاف موجود میان

فعل فارسی باستان *yad-* و اوستایی *yaz-* ناشی از نظام‌های آوایی مختلفی به‌شمار آید که بر دستگاه صوتی این دو زبان حاکم بوده است. این امر از لحاظ آواشناسی درست است، اما با مشاهده کاربرد واژه *yašt* در کتیبه‌های ساسانی که علی‌رغم مغایرت آن با قوانین آوایی زبان فارسی میانه، به‌عنوان یک واژه دینی در این زبان پذیرفته شده است، این پرسش مطرح می‌شود که چرا چنین اتفاقی درباره ریشه *yaz-* روی نداده و این واژه یا مشتقات آن به‌عنوان یک اصطلاح دینی در کتیبه‌های فارسی باستان به‌کار نرفته است.

افزون بر ریشه *yad-*، *خشيارشا* در ستایش اهوره‌مزدا سه بار اصطلاح *artāčā brazmaniya* را به‌کار برده است (کتیبه دیو، سطرهای ۴۱، ۵۱، ۵۴). هرچند معنی این اصطلاح چندان روشن نیست، به نظر می‌رسد که ارتباطی با اصطلاحات دینی آیین زردشتی ندارد. کوشش‌های هنینگ (۱۹۴۴ الف: ۱۰۸-۱۱۸) و لکوک (۱۹۹۷: ۱۶۰) معنی این اصطلاح را تا اندازه‌ای روشن کرده است. واژه *arta-* (معادل *ṛta-* در سنسکریت به معنی «نظم و سامان» و *aša-* در اوستا به معنی «راستی») به‌ظاهر در کتیبه *خشيارشا* در مفهوم کلی «زمان مناسب برای قربانی» به‌کار رفته است. واژه دوم یعنی *brazmaniya* به‌احتمال معادل *brahmaniya* در سنسکریت (مأخوذ از *brahman-*) است و «رسم و آیین، رفتار و سلوک» معنی می‌دهد. اگر این حدس پذیرفتنی باشد، اصطلاح *artāčā brazmaniya* را می‌توان «در زمان مناسب و بر طبق رسم و آیین» معنی کرد.

درباره هیأت روحانیان ایرانی در دوره هخامنشی آگاهی‌های بسیاری از کتیبه‌ها به‌دست نمی‌آید، با این همه کتیبه بیستون پیشینه کلمه «مغ» را که در کتیبه‌ها و ادبیات دینی زردشتیان عهد ساسانی به‌عنوان اصطلاحی ویژه برای روحانیان دینی به‌کار رفته است، تا اندازه‌ای روشن می‌کند. در این کتیبه گئوماته که چندی پادشاهی را به‌دست آورد و داریوش با کشتن او به پادشاهی رسید، مگوش (*maguš*) نامیده شده است. درباره مفهوم این اصطلاح در زمان هخامنشیان بحث‌های فراوان شده است. شاید چنان‌که هرودت گفته است مغان دراصل یک طبقه مادی بودند که اعضای آن را روحانیان دینی تشکیل می‌دادند. این روحانیان هم بر مراسم قربانی نظارت

داشتند (کتاب اول، بندهای ۱۳۲، ۱۴۰) و هم رویا تعبیر می‌کردند (کتاب ۱، بندهای ۱۰۷-۱۰۸). جالب است بدانیم که لغت maguš در *اوستا* تقریباً ناشناخته است و تنها یک‌بار به احتمال تحت تأثیر سنت‌های جنوب غربی در *اوستای* متأخر در قالب ترکیبی به صورت moyu.tiš- (یسن ۶۵، بند ۷) به معنی «مغ‌آزار» آمده است. از سوی دیگر، واژه‌های zaotar- و āθrauuān- که در *اوستا* به موبدان و پیشوایان دینی اطلاق شده است، در میان واژه‌های دینی فارسی باستان یافت نمی‌شود (بنونیست ۱۹۲۹: ۴۴).

واژه drauga- «دروغ» و فعل druj- «دروغ گفتن» در فارسی باستان، که برخی پژوهشگران کوشیده‌اند، آن را با واژه اوستایی druj- «دیو بدی و ناراستی» بسنجند و آن را تجسمی از اهریمن در کتیبه‌های فارسی باستان به‌شمار آورند، به‌ظاهر در مفهومی گسترده‌تر از دروغ امروزی بوده و درباره هرگونه خیانتی به‌کار می‌رفته است. بنابر گفته بنونیست (۱۹۲۹: ۳۶) نامقبولی آن به سبب یک نهاد معین دینی نبوده است، بلکه حاصل نفرتی بوده که ایرانیان نسبت به هرگونه دروغ و ناراستی داشته‌اند. از سویی دیگر چنین به‌نظر می‌رسد که این واژه افزون‌بر مفهوم اخلاقی خود، تا اندازه‌ای رنگ سیاسی نیز داشته است، زیرا بنابر گفته خود داریوش، یاغیانی که علیه قدرت او قیام کرده بودند، یاغیانی ساده نبودند؛ بلکه افرادی دروغزن (-draujana) به‌شمار می‌رفتند که به‌دروغ ادعای تاج و تخت می‌کردند و هنگامی در این کار توفیق می‌یافتند که در میان مردمان پراکنده و گسترش یافته بود (کتیبه بیستون، ستون ۱، سطرهای ۳۴-۳۵؛ ستون ۴، سطرهای ۱-۳۱، ۳۶-۴۰).

سراسر کتیبه‌های فارسی باستان تنها یک‌بار فارسی باستان واژه hašiya- به معنی «راست» در مقابل «سخن دورغ» (-duruxta) به‌کار رفته است (کتیبه بیستون، ستون ۴، سطر ۴۴) که از لحاظ شکل و ساخت با واژه اوستایی aša- متفاوت است. واژه artāvan- که در کنار šiyāta- «شاد» در کتیبه دیو خشیارشا (سطرهای ۴۸، ۵۵) به‌کار رفته است؛ اگرچه از لحاظ ساخت تقریباً معادل ašavan- در زبان اوستایی است، به‌نظر نمی‌رسد که از لحاظ معنی با واژه اخیر مطابقت داشته باشد، چه واژه فارسی باستان به‌ظاهر به معنی «خوشبخت در آخرت» است، همچنان که šiyāta-

به ظاهر «خوشبخت در دنیا» معنی می‌دهد؛ در حالی که واژه *ašavan-* در *اوستا* صفتی است به معنی «پاک، پارسا و پرهیزگار» که هم دربارهٔ ایزدان به کار می‌رود و هم دربارهٔ مردمان و دیگر آفریده‌های نیک اهورایی. در این جا، باز به گونه‌ای میان اصطلاحات دینی کتیبه‌های فارسی باستان و متون اوستایی مغایرتی آشکار به چشم می‌خورد.

باتوجه به مطالبی که گفته شد، چنین می‌نماید که کیش هخامنشیان در اصول کلی خود از یک سو با آیین زردشتی، به ویژه با تعالیم و آموزه‌های اصیل گاهانی، آشکارا در تعارض بوده و از سوی دیگر تا حد زیادی با بقایای آیین کهن هندوایرانی منطبق بوده است. در کیش هخامنشیان ایزدان و خدایان متعدد و نیروهای طبیعت پرستش می‌شدند و برگزار کردن مراسم قربانی از اهمیت ویژه برخوردار بوده است. با وجود این، به هنگام استقرار پارسی‌ها در نجد ایران و آشنایی آنان با مراسم و باورهای دینی مردمان بومی و اقوام همسایه، به ویژه مردم میانرودان، رسوم و عقاید تازه‌ای بر آن کیش کهن افزوده شد.

## کتابشناسی:

- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۷۰، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران.  
داندامایف، م. آ.، ۱۳۷۳، *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه روحی ارباب، تهران.  
دیاکونوف، ا. م.، ۱۳۷۱، *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران.  
کریستنسن، آ.، ۱۳۵۷، *مزد/پرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران.  
لکوک، پ.، ۱۳۷۷، «جلوه‌ای از سیاست دینی گئوماته مغ»، ترجمه آرزو رسولی، *نامه فرهنگستان*،  
س ۴، ش ۲.

مولایی، چنگیز، ۱۳۹۳، *آبان یشت*، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

موله، م.، ۱۳۶۵، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران.

ویدنگرن، گئو، ۱۳۷۷، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران.

Benveniste, E., 1929, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris.

Boyce, M., 1975, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Leiden.

Boyce, M., 1979, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London.

Boyce, M., 1982, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden.

Boyce, M., 1984, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester.

Burrow, T., 1973, «The Proto-Indoaryans», *JRAS*.

Cameron, G. C., 1948, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago.

Christensen, A., 1928, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, København.

Christensen, A., 1931, *Les Kayanides*, København.

Duchesne-Guillemin, J., 1974, «Le dieu de Cyrus», *Acta Iranica 3*, Leiden.

Duchesne-Guillemin, J., 1948, *Zoroaster*, Paris.

- Dumézil, G., 1952, *Les dieux indo-européens*, Paris.
- Dumézil, G., 1958, *L'idéologie tripartite des indo-européens*, Brussels.
- Gershevitch, I., 1959, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Gnoli, Gh., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples.
- Gnoli, Gh. 2000, *Zoroaster in History*, New York.
- Gray, L. H., 1929, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay.
- Hartmann, H., 1937, «Zur neuen Inschrift des Xerxes von Persepolis», *OLZ*.
- Henning, W. B., 1944a, «Bráhma», *TPS*.
- Henning, W. B., 1944b, «The Murder of the Magi», *JRAS*.
- Henning, W. B., 1951, *Zoroaster: Politician or Witch-doctor?*, Oxford.
- Hertel, J., 1924, *Achaemeniden und Kayaniden*, Leipzig.
- Herzfeld, E., 1935, *Archaeological History of Iran*, London.
- Herzfeld, E., 1941, *Iran in the Ancient East*, London.
- Herzfeld, E., 1947, *Zoroaster and His World*, Princeton.
- Hinz, W., 1975, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden.
- Jackson, W., 1965, *Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran*, New York.
- de Jonge, A. 1997, *Traditions of the Magi*, Brill.
- Kellens, J., 1976, «Trois réflexions sur la religion des Achéménides», *Studien zur Indologie und Iranistik II*.
- Lecoq, P., 1997, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris.
- Lommel, H., 1954, «Anāhitā-Sarasvatī», *Asiatica, Festschrift für F. Weller*, Leipzig.
- Malandra, W. W., 1983, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis.
- Meillet, A., 1925, *Trois Conférences sur les Gâthâ de l'Avesta*, Paris.
- Moulton, J. H., 1972, *Early Zoroastrianism*, Amsterdam.
- Nyberg, H. S., 1938, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig.
- Olmstead, A. T., 1933, «Ahura mazdā in Assyrian», *Oriental Studies in Honour of C.*

*Pavry*, London.

Schaeder, H. H., 1940, «Ein indogermanischer Liedertypus in dem Gāthās», *ZDMG*.

Schmitt, R., 1978, «Die theophoren Eigennamen mit altiranische \*miθra-», *Acta iranica* 17, Leiden.

Smith, M., 1963, «II Isaiah and the Persians», *JAOS* 83.

Thieme, P., 1960, «The Aryan Cods of the Mitanni Treaties», *JAOS* 80.





## دین در دوره سلوکی و اشکانی

پیپر فرانچسکو کالیپری، ترجمه اسفندیار طاهری

اوضاع دینی ایران را در دوره سلوکیان و اشکانیان باید در راستای دو سنت دینی بررسی کرد: نخست سنت‌های دینی بومی مناطقی که زیر سلطه این دو فرمانروایی بودند، یعنی ایران و الیمایی (بدون در نظر گرفتن سنت سامی مناطق سوریه و میانرودان)، دیگری جنبه‌های دینی یونانی‌مآبی که هم‌زمان با گسترش سلطه فرمانروایان مقدونی و یونانی به سمت شرق، در این مناطق حاکم شد و تا دوره اشکانیان ادامه یافت. در هر دو مورد نبود منابع دست اول ایرانی که بتوان آنها را با اطمینان خاطر به این دوره منسوب کرد، ما را ناچار می‌سازد که تا حد زیادی بر منابع غیرایرانی و عمدتاً یونانی و لاتینی و نیز اشاره‌های نویسندگان ارمنی تکیه کنیم.

کلمن در کتاب خود به نام *منابع تاریخ دین ایران* (۱۹۲۰م) اشاره‌ها و نقل قول‌های نویسندگان دوره باستان را درباره دین ایران به ترتیب زمانی، از زمان نخستین نویسندگان یونانی تا آخرین آنها که رومی و بیزانسی بودند، فراهم کرده است. همان‌گونه که بنونیست (۱۹۲۹: ۱۱۹) اشاره کرده است، نویسندگان دوره باستان «به

ما کمک می‌کنند تا تصویری از فعالیت دینی و تنوع و پیچیدگی نوآوری‌ها در جایی داشته باشیم که انتظار می‌رفت تنها یک‌نواختی جزم‌اندیشانه و سنت‌های بی‌روح مشاهده شود». تأکید ما نیز بر همین «تنوع و پیچیدگی» است، زیرا نویسندگان یونانی تنها با یک صورت ویژه از دین ایرانی آشنا نبودند (همان: ۱۱۸؛ قس. فرای ۱۹۸۴: ۱۶۶). با این‌همه آثار این نویسندگان ما را تنها با برداشت سطحی از جهان دینی ایران آشنا می‌کند؛ از این‌رو، هنگام استفاده از آثار این نویسندگان، منابع اصلی مورد استفاده ایشان را باید با دیدی نقادانه نگریست تا میزان صحت و اعتبار مطالب مشخص شود، زیرا توصیف آنها از جهان بیرون با جهت‌گیری‌های ستیزه‌جویانه همراه است، به‌ویژه که در زمان اشکانیان جهان ایرانی مهم‌ترین رقیب سیاسی فرمانروایی روم بود. در این چارچوب، اهمیت آثار کتیبه‌ای و باستان‌شناختی برای بازآفرینی تصویری قابل قبول از جهان دینی ایرانی نمود بیش‌تری می‌یابد.

سومین جلد از کتاب تاریخ دین زردشتی نوشته بویس و گرنه (۱۹۹۱) جامع‌ترین رهیافت را درباره دین بومی ایران در دوره مقدونی و سپس یونانی به‌دست می‌دهد. در این کتاب دامنه پژوهش بسیار فراتر از فلات ایران است و علاوه بر محدوده «سکونت ایرانیان باستان»، همه «سرزمین‌های غیرایرانی زیر سلطه شاهنشاهی هخامنشی»، یعنی آسیای صغیر، سوریه و مصر را نیز شامل می‌شود. این دو نویسنده با پذیرش اهمیت آثار کتیبه‌ای و باستان‌شناختی، بسیار از این دو منبع بهره گرفته‌اند. در بخش‌هایی که گرنه نوشته، آثار باستان‌شناختی با نگاهی نقادانه بررسی شده، اما بویس که باستان‌شناس نبوده، به‌ناچار به گزارش‌های باستان‌شناختی چاپ شده بدون در نظر گرفتن اعتبار آنها تکیه کرده است. در مقاله حاضر که به‌دست یک باستان‌شناس نوشته می‌شود، در کنار داده‌های کلی درباره امور دینی دوره‌های سلوکی و اشکانی، تأکید بر بازنگری منابع باستان‌شناختی خواهد بود تا کار بویس و گرنه به روز شده باشد.

بر پایه متون زردشتی، دوره فرمانروایی مقدونیان و یونانیان بر ایران یکی از دوران‌های سختی است که دین زردشتی از سر گذرانده است. در واقع، نسبت ناروایی که به اسکندر درباره سوزاندن و از میان بردن / اوستا داده شده است (نیولی ۱۹۸۹: ۱۲۴)، خود نشانه بارزی از وجود نگرشی منفی است که در سنت متأخر زردشتی،

زیر تأثیر تبلیغات ساسانیان، نسبت به این دوره وجود دارد (قس. یارشاطر ۱۹۸۳: بیست و سه). سنت زردشتی همین نگرش منفی را نسبت به اشکانیان، دست کم تا دوره پادشاهی بلاش که معروف است بخش‌های باقی‌مانده/وستا را گردآوری کرد، دارد (زهر ۱۹۵۵: ۸، ۳۱ ب؛ نیولی ۱۹۸۹: ۱۱۷، ۱۲۷). بلاشی را که در دین زردشتی از وی نام رفته است، می‌توان با چند تن از پادشاهان اشکانی که بلاش نام داشتند یکی دانست، اما «احیای» ایرانی‌مآبی در زمان بلاش یکم (۵۱-۵۸م) آغاز شد و در تمام دو سده پایانی پادشاهی اشکانیان ادامه یافت. از این رو، شاید بلاش مذکور در منابع زردشتی همین بلاش یکم بوده باشد. شواهدی در دست است که بر احیای هویت ایرانی در زمان اشکانیان دلالت می‌کند (نیولی ۱۹۸۹: ۱۱۸-۱۱۹). چنین تحولی در تغییرات سبک و نوع سکه‌زنی و نیز در تاریخ سیاسی اشکانیان آشکار است. همان‌گونه که دوشن‌گیمن (۱۹۸۳: ۸۶۷) در شرح تاریخ تحول دین زردشتی خاطر نشان می‌کند، پس از تأثیر یونانی‌مآبی بر فرهنگ ایرانی، در نیمه دوم فرمانروایی اشکانیان شاهد احیای دین ایرانی هستیم. امروزه همه بر این باورند که قبیلۀ صحرانشین پرنی پس از اشغال سرزمین پارت، دین زردشتی آنجا را پذیرفتند (نیولی ۱۹۸۹: ۱۱۶).

با این‌همه، جدا از نگرش منفی متون دینی ایرانی نسبت به یونانی‌مآبی و فرهنگ دوره اشکانی، نگرشی که در ایران امروز هم بازتاب یافته است، در این دوره به عناصری فراوان با ماهیت‌های گوناگون برمی‌خوریم که بر تحولات فرهنگی پس از خود تأثیر گذاشته‌اند و از این رو شایان بیش‌ترین توجه هستند.

مشکل عمده در زمینه پدیده‌های دینی در دوره‌های سلوکی و اشکانی، کمبود منابع درباره نگرش ایرانیان نسبت به یونانی‌مآبی است. ویل (۱۹۶۶: ۲۴۸) فرضیۀ مقاومت منفعلانه جهان ایرانی را در برابر یونانی‌مآبی معتبر دانسته است. این مقاومت شکل دینی به خود گرفته و در متون دینی مکاشفه‌ای بازتاب یافته است. با این حال، همین نویسنده (همان: ۲۴۹) می‌پذیرد که «با داده‌های موجود، چیزی دشوارتر از تعیین میزان واقعی تأثیرهای متقابل یونانی‌مآبی و ایرانی‌مآبی وجود ندارد، تا بدانجا که درباره دامنه ارتباط میان این دو تمدن به‌زحمت می‌توان درست داور کرد».

این جمله به اختصار مشکل موجود را بیان می‌کند: در کنار شواهدی از مقاومت و عکس‌العمل (قس: ادی ۱۹۶۱: ۶۹-۷۲)، به نشانه‌هایی از پذیرش فرهنگی، یونانی‌مآبی، برمی‌خوریم که به‌ظاهر از برخورد ستیزه‌جویانه، به‌ویژه در حوزه دین، اجتناب می‌کرد (همان، ۲۵۰).

یکی از نخستین نمونه‌های تأثیر یونانی‌مآبی بر دین ایرانی، اتفاقی بود که در فارس، خاستگاه هخامنشیان، طی نبرد میان آنتیگنوس و ائومنس رخ داد. این واقعه برگزاری مراسمی دینی در تخت جمشید در سال ۳۱۷ ق م بود که مصادف می‌شد با دوره فرمانروایی پئوکستس، شهربان مقدونی، که به داشتن نگرش ایران‌دوستانه معروف بود. دیوذر سیکولوس (۱۹: ۲۲) این مراسم را چنین توصیف کرده است: «هنگامی که به تخت جمشید، پایتخت، رسیدند، پئوکستس که فرمانروای این سرزمین بود، برای خدایان، اسکندر و فیلیپ قربانی باشکوهی برگزار کرد و پس از آن که تقریباً از سراسر پارس انبوهی از حیوانات قربانی و هر چیز دیگر را که برای جشن‌ها و انجمن‌های دینی لازم بود فراهم آورد، ضیافتی برای سپاه ترتیب داد. او با همراهی حاضران چهار حلقه انباشت، یکی در میان دیگری ... سرانجام در حلقه درونی که محیط آن دو استادس<sup>۱</sup> بود، هر یک از سرداران و فرماندهان سواره‌نظام و نیز هر یک از پارسیان که بسیار مورد احترام بودند، بر سریر خود نشسته بود. در میان آنها محراب‌هایی برای خدایان و برای اسکندر و فیلیپ بود».

این‌جا مقدونیان و یونانیان در مراسم دینی در کنار پارسیان نشسته‌اند و برای خدایان، اسکندر و فیلیپ قربانی باشکوهی برگزار شده است. تصادفی نیست که ویسهوفر (۱۹۹۴: ۷۳) پنج لوح سنگی را که بر هر یک نام خدایی یونانی حک شده و توسط هرتسفلد در منطقه موسوم به «پرستشگاه فرترکه‌ها» یافت شده است، با این مراسم مرتبط می‌داند. گزارش این کتیبه‌ها هنوز منتشر نشده است و در مؤسسه شرق‌شناسی شیکاگو نیز در دسترس نیست. وجود این کتیبه‌ها را هرتسفلد (۱۹۳۵: ۴۴؛ همو ۱۹۴۳: ۲۷۵) یادآور شده است. به اعتقاد وی، این کتیبه‌ها شواهدی بر تفکر

1. Stades

التقاطی یونانی - ایرانی است و در این کتیبه‌ها نام خدایان یونانی برای برابری ایرانی آنها به کار رفته است. کتیبه‌شناس فرانسوی روبر (۱۹۶۷: ۲۸۲) با بررسی عکس‌هایی که هرتسفلد به او داده در اشاره‌ای گذرا، این کتیبه‌ها را متعلق به «آغاز دوره یونانی‌مآبی» می‌داند. با وجود این، نخستین عکس موجود را روزمون (۱۹۹۹: ۶) منتشر کرده است. این عکس ماهیت پایه کتیبه‌ها را، که هرتسفلد توصیف نکرده بود، آشکار می‌سازد: پایه این کتیبه‌ها، چنان که از نوشته هرتسفلد برمی‌آید، بلوک سنگی یا حتی «محراب» نیست، بلکه تخته‌سنگی است که می‌بایست به سنگ یا آجری دیگر یا به بنایی سنگی یا آجری متصل می‌شد.

اهمیت نوشته دیودر در آن است که برای نخستین بار در ایران آیین مربوط به شاهان در گذشته مشاهده می‌شود. این آیین مشخصه دین یونانی در منطقه مدیترانه بود و سنت هخامنشی با آن بیگانه بود (پانائینو ۲۰۰۳: ۲۶۷-۲۶۹). آیا این شاهد نشان می‌دهد که میان دین زردشتی و آیین‌های فرمانروایان یونانی تضادی وجود نداشت؟ (قس: فرای ۱۹۸۴: ۱۶۶). چنان که خواهیم دید، این جنبه در بررسی دین ایران در دوره سلوکی اهمیت فراوان دارد. ذکر نام «خدایان» نیز، که می‌توانستند خدایان المپ بوده باشند و نامشان در پنج لوح پیش‌گفته آمده است، به همان اندازه اهمیت دارد. به هر حال، حضور پارسیان در کنار مقدونیان و یونانیان نشان‌دهنده نوعی التقاط است.

با این حال، حتی بدون در نظر گرفتن فرضیه ویسهوفر، مدرک باستان‌شناختی «پرستشگاه فرت‌که‌ها» اهمیت بسیار دارد، زیرا برای نخستین بار در ایران به پرستشگاه دارای مجسمه برمی‌خوریم، پدیده‌ای که با سنت زردشتی بیگانه است. در واقع، اکنون مسلم شده است که پایه مستطیل شکل بزرگی که در اتاق چهارگوش یافت شده و چهار پایه ستونی شکل دارد، پایه مجسمه بوده است و در نتیجه این ساختمان یک معبد بوده است. پایه‌ها نیز از نوع هخامنشی نیستند؛ از این رو، این بنا نمی‌تواند، چنان که پیش‌تر تصور می‌شد (استروناخ ۱۹۸۵: ۶۱۷؛ قس: بویس و گرنه ۱۹۹۱: ۱۱۸)، متعلق به دوره هخامنشی باشد.

برخی از منابع تاریخی وجود پرستشگاه‌هایی را که وقف خدایان محلی شده بودند،

تأیید می‌کنند. وجود این پرستشگاه‌ها که احتمالاً در آنها پرستش پیکره رواج داشته، نتیجه تأثیر یونانی‌مآبی بر سنت‌های ایرانی است (بویس ۱۹۷۵ الف: ۹۸). ایزودور خاراکی (فصل ۶) از وجود پرستشگاه «آنائیتیس» در اکباتانا سخن گفته است: این پرستشگاه احتمالاً همان پرستشگاه «آینه» بوده که پولیبیوس (۱۰: ۲۷) به وجود آن در همین شهر اشاره کرده و احتمالاً همان پرستشگاه «آرتمیس اکباتانا، که آنائیتیس نام دارد» است که پلوتارک (اردشیر، ۲۷) از آن یاد کرده است. ایزودور (فصل ۶) به وجود پرستشگاه آرتمیس در گنگبار نیز اشاره کرده است. این منطقه را کنگاور امروزی دانسته‌اند، اما یکی دانستن مجموعه معماری بزرگی که در کاوش‌های این ناحیه از زیر خاک بیرون آمده، با پرستشگاهی که ایزودور نام برده نادرست است. برخی از نویسندگان نیز این مجموعه را معبد اناهیتا دانسته‌اند، اما این مجموعه در واقع یک کاخ متأخر ساسانی است (آذرنوش ۱۹۸۱: ۹۴). معبد اناهیتا در استخر که برای نیاکان دودمان ساسانی اهمیت فراوان داشت، بی‌گمان در دوران پیش از ساسانیان و پیش از آن که آتشکده شود، پرستشگاهی دارای پیکره بوده است. پیشینه این پرستشگاه شاید به دوره‌ای برگردد که اردشیر دوم، پادشاه هخامنشی، آیین پرستش این ایزدبانو را در میان پارسیان رواج داد (قس. شومون ۱۹۶۵: ۱۷۱). پلینی (۲۳: ۴، ۲۴) از معبد مهمی در ارمنستان نام می‌برد که پیکره‌ای زرین از اناهیتا در آن بود و سپاهیان روم در سده نخست پیش از میلاد آن را غارت کردند (قس. شومون ۱۹۶۵: ۱۷۳؛ بویس ۱۹۷۵: ۹۹).

ظهور پرستشگاه‌های دارای پیکره در ایران، التقاط دینی و برگزاری آیین‌هایی برای پادشاهان در گذشته که پیش از این از آنها سخن گفتیم، سه جنبه از دین دوره سلوکی را می‌نمایانند و به نظر می‌رسد که با تأسیس شهرک‌نشین‌های یونانی با نهادهای سیاسی و فرهنگی ویژه خود در ارتباط است.

تا دهه ۱۹۷۰م اطلاعات ما درباره این پدیده تنها به مدارک کتیبه‌ای متکی بود، اما کاوش‌های باستان‌شناسان فرانسوی در شهرک‌نشین یونانی آی‌خانم در بلخ، مدارک باستان‌شناختی جدید و مهمی را آشکار کرد.

ویژگی مهم شهرک‌سازی یونانی در ایران و آسیای مرکزی که تبعات دینی نیز

داشت، حضور شهرک‌نشینان مقدونی و یونانی در کنار جمعیت بومی ایرانی بود. این موضوع به خوبی در اسناد اداری مکتوبی که در آی خانم به دست آمده، نشان داده شده است (راپین: ۱۹۹۲). بسیاری از کارگزاران شهر یونانی نام بلخی دارند و به نظر می‌رسد ایرانی باشند. شایان ذکر است که براساس مدارک به دست آمده از میان‌رودان در دوره سلوکی، زبردستان نیز می‌توانستند نام یونانی داشته باشند (قس. دونی ۱۹۸۸: ۲۰-۲۲، ۴۶). در آی خانم، نهادهای مهم سیاسی و اداری و ساختار اصلی معماری شهر، همانند شهرهای یونانی است. می‌دانیم که در این شهر بلخی‌های بسیاری زندگی می‌کردند و به نحوی با شهرک‌نشین‌های یونانی و مقدونی در هم آمیخته بودند. با بررسی دو پرستشگاه اصلی یافت شده در آی خانم، یکی در مرکز شهر (دونی ۱۹۸۸: ۶۵-۷۶) و دیگری بیرون دیوارهای شهر (همان: ۷۳-۷۵؛ قس. برنار ۱۹۷۶: ۳۰۳-۳۰۷)، درمی‌یابیم که طرح آنها نه یونانی است نه ایرانی، بلکه سبک معماری دینی بابل را به یاد می‌آورد. این دو پرستشگاه محوطه بزرگی دارند که پیش از آن محوطه کوچک‌تری قرار گرفته و پیرامون آن را حجره‌های کوچکی روی سطحی پله‌دار احاطه کرده است که برگرفته از سنت ایرانی سکوه‌های آیینی روباز است (دونی ۱۹۸۸: ۷۶). تنها یک بنای کوچک دینی که سکویی پله‌دار است، در گوشه جنوب غربی ارگ در صحن مکانی مقدس یافت شده که مختص برگزاری آیین فضای باز بوده و کاملاً متعلق به سنت ایرانی است (برنار ۱۹۷۶: ۳۰۶-۳۰۷). برنار (۱۹۷۶: ۲۶۶-۲۷۳) بر این باور است که شهرک‌های سلوکی سبک معماری «شهرک‌نشینی» را که در میان‌رودان به وجود آمده بود، پذیرفته بودند. نباید فراموش کرد که یکی از دو پایتخت سلوکیان، سلوکیه دجله بود. در عین حال، فرهنگ بابلی تاثیر دیرپای بر فرهنگ ایرانی داشت (نیولی: ۱۹۸۸؛ پانائینو: ۲۰۰۰).

در پرستشگاه اصلی، مجمرهایی خستی و چند پایه سنگی در داخل محوطه و صحن وجود دارد که برای برگزاری آیین قربانی استفاده می‌شد. وجود جوی آبی روباز که از میان صحن می‌گذرد، نشان می‌دهد که آب در انجام مراسم تطهیر نقش مهمی داشته است. از آن گذشته، در کنار سکو، در امتداد ضلع شمال غربی پشت آن، خمره‌هایی به دست آمده که واژگون زیر خاک مدفون شده بودند. این موضوع



نشان‌دهنده آیین‌های رازآمیز قربانی است که در سمت تاریک بنا انجام می‌شد و نمونه‌های شبیه آن از هزاره دوم پیش از میلاد به بعد در کاوش‌های آسیای مرکزی به دست آمده است. شاید همین آیین‌های قربانی بود که دین زردشتی تلاش در جلوگیری از آنها داشت، اما ظاهراً یونانیان مانع از اجرای آنها نمی‌شدند (بویس و گرنه ۱۹۹۱: ۱۶۹-۱۷۱؛ گرنه ۱۹۹۱: ۱۵۰). بدین ترتیب، یونانیان و پرستشگران بومی از همین پرستشگاه استفاده می‌کردند.

در میان اشیایی که از درون این پرستشگاه به دست آمده، گذشته از پیکره‌های کوچک سفالین با ویژگی‌های بومی، دو لوح فلزی به سبک سوری - میانرودانی در دوران یونانی مآبی به دست آمده است که یکی چهره ایزدبانویی را درون هلال ماه و دیگری سیبل، ایزدبانوی طبیعت، را سوار بر گردونه‌ای که شیری آن را می‌کشد نشان می‌دهد (فرانکفور ۱۹۸۴: ۵۷-۵۸، ۹۳-۱۰۴).

گونه دیگری از ارتباط میان سنت‌های دینی یونانی و ایرانی را می‌توان در بنایی مقدس مشاهده کرد که دانشمندان شوروی سابق در تخت سنگین در تاجیکستان یافته‌اند و به «معبد جیحون» معروف است. این معبد به برگزاری آیین‌های آتش و آب اختصاص داشته است. در حالی که در آی‌خانم عنصر بومی یا ایرانی از بنایی براساس الگوهای بیگانه بهره گرفته است، در تخت سنگین احتمالاً یکی از نخستین آتشکده‌های ایرانی را می‌یابیم که در آغاز دوره سلوکی ساخته شده است. هسته اصلی بنا تالاری مرکزی با چهار ستون و محرابی در گوشه شمال غربی دیوار پشتی است که پیرامون آن را اتاق‌هایی فراگرفته‌اند. دلیل اصلی انتساب این بنا به آتشکده وجود دو اتاق مربع شکل در دو سمت رواق مرکزی است که دارای آتشدان هستند و آثار آتش در آنها و نیز بر دیوارها مشهود است. آتشدان‌های کوچک دیگری نیز در گوشه‌های دو اتاق به چشم می‌خورد و بقایای خاکستر و ذغال چوب نیز در اتاق‌ها یافت شده است. هرچند برنار (۱۹۹۴) در مقاله‌ای بر پایه گزارش مقدماتی پیچیکیان درباره انتساب این بنا به عنوان آتشکده تردید کرده است، اکنون پس از انتشار گزارش نهایی (لیتوینسکی و پیچیکیان: ۲۰۰۰)، این انتساب پذیرفتنی می‌نماید. در واقع، شواهد نشان می‌دهد که بنای موجود در تخت سنگین کارکردی آیینی و ماهیتی زردشتی

داشته است. در این پرستشگاه، که لیتوینسکی آن را متعلق به آغاز دوره سلوکی می‌داند، وقف‌نامه‌ای یونانی نیز به دست آمده که بنابر نوشته آن، فردی بلخی به نام آترسکس آن پرستشگاه را به ایزد اُکسُس اهدا کرده است. این کتیبه خود دلیلی است بر آن که این پرستشگاه به آیین رودخانه بزرگ جیحون و به عبارت دیگر، به آیین‌های مربوط به آب نیز اختصاص داشته است. لیتوینسکی (همان: فصل ۷) این اختصاص پرستشگاه را به گونه هم‌زمان به آتش و آب از مشخصه‌های دین زردشتی رایج در بلخ می‌داند.

وجود انبوهی از اشیای وقف شده در این پرستشگاه، به ویژه انواع جنگ‌افزار و اشیاء هنری، از جمله نمونه‌هایی نادر از هنر یونانی‌مآبانه شرقی، شیوه رایج در میانرودان و سرزمین‌های یونانی‌مآب را به یاد می‌آورد. یونانی‌مآب شدن تدریجی سبک معماری در بلخ، که نشانه آن گذر از ساخته‌های خشتی ساده به محراب‌های سنگی باشکوه است، افزایش تبادل فرهنگی را می‌نماید، زیرا یونانیان با آتش آیینی بیگانه نبودند. از این رو، به نظر می‌رسد که در تخت سنگین با بنای متعلق به بلخی‌هایی روبه‌رو هستیم که بعداً برخی از عناصر یونانی را پذیرفته‌اند.

پیکره‌های مرمری یافت شده در ایران که سبک یونانی اما گوناگونی‌های محلی دارند، به دلایلی پیکره‌های آیینی هستند. کشف این پیکره‌ها نه تنها پرستش‌خدایان در قالب پیکره‌های آیینی را در ایران در نتیجه تأثیر فرهنگ یونانی تأیید می‌کند، بلکه نشان‌دهنده ارتباط و التقاط دین‌های شرقی با دین مربوط به خدایان المپ است. در این باره، به ویژه پیکره‌ای که در پرستشگاه اصلی آی‌خانم پرستش می‌شده، دارای اهمیت است. این پیکره تقریباً از میان رفته، اما تکه‌هایی که از دست‌ها و پاهای آن باقی مانده نشان می‌دهد که سبک کاملاً یونانی داشته است. تنه آن از گل رس، اما سر، دست‌ها و پاهای آن سنگی بوده است. این پیکره را براساس تکه‌های بازمانده آن مجسمه خدای التقاطی زئوس - میثره دانسته‌اند. این دیدگاه پذیرفتنی‌تر از آن است که آن را از آن زئوس - اهرمزد بدانیم، زیرا در سکه‌های شرق ایران، میثره با زئوس یکی شده است (گرنه: ۱۹۹۱).

یکی از دلایل مهم که می‌تواند وجود التقاط دینی را توجیه کند، آمیختگی نژادی

در جوامع یونانی مآب شرقی است. یادآوری می‌شود که سلسله سلوکی، از زمان آنتیوخوس اول، تلفیقی از دو نژاد یونانی و ایرانی بود (قس. ولسکی ۱۹۹۹: ۲۱) و دودمان حاکم در محیطی با فرهنگ‌های مختلط رشد می‌کرد (قس. ویل ۱۹۶۶: ۲۴۵). به هر حال، هرچند منابع یونانی از نگرش مساعد سلوکیان نسبت به دین بابلی سخن گفته‌اند (قس. ماراسکو ۱۹۸۲: ۱۰۱-۱۰۲) و از ارتباط نزدیک آنها با نهادهای دینی میانرودان در چندین کتیبه میخی یاد شده است (موستی ۱۹۶۶: ۱۹۲؛ دونی ۱۹۸۸: ۹-۱۴، ۳۳، ۴۵)، هیچ مدرکی درباره نگرش پادشاهان یونانی نسبت به دین زردشتی در دست نیست. همان‌گونه که موستی (۱۹۶۶: ۱۳۴) به‌درستی تأکید می‌کند، این امر نمی‌تواند حاکی از سیاست بابل‌دوستی و ایران‌ستیزی سلوکیان باشد. چنان‌که بیکرمن (۱۹۳۸: ۲۵۱) خاطر نشان می‌کند، شواهدی در دست است که نشان می‌دهد در سپاه سلوکیان سربازان ایرانی و زردشتی حضور داشتند. البته این گفته بیکرمن (۱۹۶۶: ۹۷) که «آنتیوخوس، که پرستشگاه خدای بابلی نبور را ساخت، احتمالاً در ایران به‌عنوان پیرو اهوره‌مزدا شناخته می‌شد»، پایه و اساس منطقی ندارد، اما هیچ مدرکی دال بر نگرش ستیزه‌جویانه سلوکیان نسبت به دین زردشتی موجود نیست (قس. موستی ۱۹۶۶: ۱۳۵-۱۳۶). در واقع، نبود منابع درباره ایران می‌تواند ناشی از این واقعیت باشد که در میانرودان پرستشگاه‌ها ثروتمند و قدرتمند بودند، اما در ایران پرستشگاهی با این ویژگی‌ها وجود نداشت (قس. فرای ۱۹۸۴: ۱۶۶). گویا ایرانی‌مآبی در دوره یونانی‌مآبی در آسیای صغیر نیرومندتر از خود ایران بود (کلپ ۱۹۸۳: ۸۲۶).

در واقع، گزارش‌های تاریخی درباره ایران اندک است و محدود می‌شود به تلاش‌های پادشاهان سلوکی در تاراج پرستشگاه‌های الیمایی که در آن زمان، دین بومی آن، گونه متأخر دین ایلامی بود (قس. هانسمن: ۱۹۸۵) و غارت طلا و نقره از پرستشگاهی در اکباتانا توسط آنتیوخوس سوم در سال ۲۰۹ ق م منبع مربوط به غارت پرستشگاه اکباتانا، یعنی پولیبیوس (۱۰: ۲۷)، آن را متعلق به ایزدبانوی «آینه» دانسته است. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، برخی از پژوهشگران با توجه به این که ایزودور خاراکی (فصل ۶) از پرستشگاه آنائیتیس در اکباتانا سخن گفته، آن را پرستشگاه

انهیتا پنداشته‌اند. تراج این پرستشگاه‌ها را نباید لزوماً مخالفت دینی دانست، بلکه نمونه‌ای از نگرش این پادشاهان نسبت به خزائن پرستشگاه‌ها است که در هنگام نیاز متعلق به شخص شاه شمرده می‌شد (بویس و گرنه ۱۹۹۱: ۶۲). در واقع، وجود چنین دارایی‌هایی در این پرستشگاه‌ها خود می‌تواند نشان‌دهنده احترامی باشد که پادشاهان سلوکی برای آنها قائل بودند (موستی ۱۹۶۶: ۱۳۶).

شواهدی که درباره نگرش دینی شهرک‌نشین‌های یونانی وجود دارد، نشان می‌دهد که آنان ضمن اعتقاد به خدایان المپ، آیین‌های بومی را پذیرفته بودند. همان‌گونه که بیکرمن (۱۹۶۶: ۱۰۳) به درستی اشاره کرده است، «یونانی‌مآب شدن مستلزم تغییر دین و دگرگونی بنیادین نبود، بلکه تنها توانایی سخن گفتن و اندیشیدن به زبان یونانی بود». در واقع، سلوکیان و شهرک‌نشین‌های یونانی برای تغییر دین دیگران کوشش نمی‌کردند (همو ۱۹۸۳: ۱۳). در برخی از کتیبه‌های به‌دست آمده از ایران، نام شماری از خدایان یونانی آمده است. شهرک‌نشین‌های یونانی نیز از مگنسیا در مئاندر واقع در غرب آناتولی خدایان خود را به انطاکیه در پارس آورده بودند (رابرت ۱۹۴۹: ۱۹؛ تاد ۱۹۴۳؛ بیکرمن ۱۹۸۳: ۱۴). در همین زمان، یونانیان علاقه بسیاری به دین‌های شرقی داشتند (قس. برنار ۱۹۷۶: ۳۰۵-۳۰۶؛ بیکرمن ۱۹۸۳: ۱۴).

نمونه روشنی را از این نگرش یونانیان که در سراسر مناطق زیر سلطه آنان در آسیا، از مدیترانه تا هند، بازتاب یافت، می‌توان در آثار کتیبه‌ای فراوانی که در کاوش‌های شوش به‌دست آمده، مشاهده کرد. این آثار نشان می‌دهد که در دوره اشکانی، آیین پرستش خدایان یونانی توسط یونانیان تأثیرهایی از ادیان شرقی پذیرفته بود. سرودی منظوم که در سده نخست میلادی خطاب به آپولو، خدای پشتیبان سلوکیان، سروده شده، تأثیر دین الیمایی و دین سامی را نشان می‌دهد (لورید ۱۹۶۵: ۲۹۴-۲۹۵). در همین حال، در شوش بردگان از طریق وقف به خدایان بومی نظیر نانائیا یا خدایان یونانی همچون آپولو و آرتمیس آزاد می‌شدند (موستی ۱۹۶۶: ۱۳۶). با وجود این، خدایان شرقی غالباً به‌صورت یونانی تصور می‌شدند (قس. فرای ۱۹۸۴: ۱۶۶)، به گونه‌ای که، برای نمونه، در طول دوره یونانی‌مآبی در ایران تصویر هرکول حضوری بسیار گسترده دارد (قس. موستی ۱۹۶۶: ۱۳۲): نه تنها بر بسیاری از سکه‌ها،

بلکه در کنار کتیبه یونانی مورخ ۱۴۳ ق م در بیستون، در کتیبه‌ای بر مدخل غارهای گرفتو در آذربایجان (برنار: ۱۹۸۰) و در چند ناحیه باستانی در الیمایی. حتی نمونه‌هایی نیز در آسیای مرکزی و میانرودان به دست آمده است. حضور این تصویرها در چنین گستره وسیعی حاکی از آن است که هرکول برابر رستم پهلوان ایرانی (فرای ۱۹۸۴: ۱۶۶) و ایزد بهرام پنداشته می‌شد، زیرا «نام آیینی او، کالینیکس «پیروزمند»، می‌توانست دلیل یکسان شمردن او با ایزد پیروزی در ایران باشد» (بویس ۱۹۷۵: ۱۰۰). با وجود این، هرکول را نمی‌توان کاملاً معادل بهرام ایرانی دانست: «ظاهراً همسان‌انگاری‌های موجود فقط بر پایه شباهت‌های جزئی و سطحی است، نه بر پایه برابری کامل و تغییرناپذیر» (بنه ۱۹۹۲: ۱۸۹؛ نیز قس. بیکرمن ۱۹۸۳: ۱۴). درباره حضور دیگر خدایان یونانی در آثار هنری ایران از دوره‌های سلوکی و اشکانی، باید بررسی کرد که آیا می‌توان پذیرش یک نام یا یک صورت یونانی را نشانه‌ای از التقاط در سطح فکری نیز دانست یا خیر (یارشاطر ۱۹۸۳: بیست و شش).

هنگام بحث درباره ارتباط میان باورهای ایرانی و یونانی، ازدواج با خویشاوندان نزدیک اهمیت بسیار دارد، زیرا این گونه ازدواج ویژه دودمان‌های یونانی از جمله سلوکیان بود و در عین حال، در خاندان شاهی ایران با نام خویدوده شناخته می‌شد (قس. بویس و گرنه ۱۹۹۱: ۳۰۳). ملکه‌های سلوکی در بسیاری از اسناد رسمی «خواهر» شاه خوانده شده‌اند. بر پایه داده‌هایی که از تبارشناسی سلسله سلوکی در دست است، مشخص است که در بسیاری از موارد، این عنوان تنها جنبه تشریفاتی داشته است. هر چند در سال ۱۹۶ ق م آنتیوخوس سوم دختر خود لائودیکه را به ازدواج پسرش آنتیوخوس درآورد، ازدواجی که از دید یونانیان ازدواج با محارم به شمار می‌رفت و جایز نبود. پیش از آن، آنتیوخوس دوم با خواهر ناتنی خود لائودیکه ازدواج کرده بود که از مادر دیگری بود؛ از این رو، قانون آتن را نقض نکرده بود (بون ۱۹۰۲: ۱۶۹).

پیش از او نیز آنتیوخوس یکم نامادری خود استراتونیکه را به زنی گرفته بود. سلوکوس در توضیحی که به درباریان درباره این ازدواج داد، تصریح کرد که این عمل را نباید اقدامی در جهت پذیرش سنت‌های ایرانی یا شرقی دانست (قس. برودرسن

۱۹۸۹: ۱۷۴). به هر حال، آیا این سه عمل نشان نمی‌دهند که پادشاهان سلوکی اندک‌اندک به سمتی می‌رفتند که به تدریج یکی از سنت‌های ایرانی، یعنی ازدواج با محارم را بپذیرند؟ (قس. بون ۱۹۰۲: ۵۲)

از دوره اشکانیان نیز شواهدی از ازدواج با نزدیکان در دست است. این واقعیت که لوکان، شاعر لاتینی، پادشاهان اشکانی را به خاطر ازدواج با محارم نکوهش کرده، نشان می‌دهد که رومیان با این سنت ایرانی نیک آشنا بودند. در پوست‌نوشته یونانی که در اورامان به دست آمده است و تاریخ آن به زمان پادشاهی مهرداد دوم (۱۲۴/۳-۸۷ ق م) بازمی‌گردد، دو تن از ملکه‌های نام برده شده «خواهر و همسر (شاه) و هم‌پدر» خوانده شده‌اند (مینز ۱۹۱۵: ۳۵). نیز در اسناد میخی به دست آمده از میانرودان، در بخش مربوط به ذکر تاریخ، یکی از ملکه‌های پادشاه اشکانی «خواهر او» نامیده شده است (همانجا).

البته عبارت «هم‌پدر» می‌تواند بدین معنی باشد که از دو مادر بوده‌اند. در هر صورت، این گفته هرودیان (۴: ۱۰)، نویسنده سده‌های دوم و سوم میلادی تأیید می‌شود که پادشاهان اشکانی همسران خود را از میان فرزندان ارشک، یعنی از درون خاندان شاهی، برمی‌گزیدند. در این مورد، ازدواج با نزدیکان بیش از آن که رسمی یونانی‌مآبانه را بنمایاند، نشانه‌ای از گرایش به دین زردشتی است. منبعی سریانی به نام گفتگو درباره قوانین کشورها (فصل ۳۸) که آن را یکی از شاگردان بردیسان در سده دوم میلادی نوشته است، ازدواج با محارم را نه به اشکانیان بلکه به پارسیان نسبت می‌دهد. از این رو ممکن است که این نوع ازدواج میان اشکانیان از امتیازهای ویژه شاه بوده است، اما با گسترش دین زردشتی در پایان دوره اشکانی این گونه ازدواج میان پارسیان در دیگر طبقات اجتماعی نیز رایج شد.

یکی از ویژگی‌های اساسی دین ایران در دوره سلوکی رواج آیینی ویژه برای پادشاهان بود که پیش از این به نمونه‌ای از آن برای پادشاه در گذشته در تخت جمشید به نقل از دیودر اشاره کردیم. این آیین چنان نهادینه شده بود که حتی در دوره اشکانی نیز از روحانیان این مراسم یاد شده است (قس. راستووتزف ۱۹۵۳: ۴۸۶).

راستووتزف بر این باور است که در آغاز دوره سلوکی، در زمان پادشاهی سلوکوس

و آنتیوخوس یکم، آیینی ویژه برای نیاکان پادشاه وجود داشت، که پادشاهان قدیم مقدونی و هخامنشیان پارسی را شامل می‌شد. گویا آنتیوخوس سوم بود که آیین دودمانی جدیدی ترتیب داد و از میان نیاکان خود اسکندر و هخامنشیان را حذف کرد (همو ۱۹۳۵: ۶۵). در واقع، بسیاری از پژوهشگران بر این باوراند که آیین دودمانی رسمی سلوکیان با آیین‌هایی که شهرک‌نشین‌های یونانی برای پادشاهان خود برگزار می‌کردند متفاوت بود. این آیین از زمان پادشاهی آنتیوخوس سوم برای پادشاه زنده نیز برگزار می‌شد، هرچند یکی از منابع، آغاز برگزاری آن را به پادشاهی آنتیوخوس یکم برمی‌گرداند (قس. رابرت ۱۹۶۶: ۱۸۴). برداشت سلوکیان از پادشاهی، حتی در ایران، کاملاً یونانی‌مآبانه است و به نظر نمی‌رسد که از باورهای ایرانی تأثیر پذیرفته باشد. از این‌رو، مفهومی شبیه فرّه در آن یافت نمی‌شود (کلپ ۱۹۸۳: ۸۲۵).

برگزاری آیین برای پادشاه زنده سلوکی، در کتیبه یونانی مهمی که در نهاوند، لائودیکئا در ماد، به دست آمده است تأیید می‌شود. بر استوانه‌ای سنگی یکی از سه تحریر موجود فرمان آنتیوخوس سوم به چشم می‌خورد که در آن آنتیوخوس فرمان داده است که برای ملکه لائودیکه آیین ویژه‌ای برگزار شود. دو تحریر دیگر در نزدیکی کرمانشاه و در فریگیه یافت شده است (رابرت: ۱۹۴۹؛ همو: ۱۹۶۷). همراه این فرمان، نامه‌ای از میندیس، کارگزار شاه، خطاب به داوران و شهر لائودیکئا دیده می‌شود که از آنها خواسته شده است فرمان پادشاه را بر استوانه سنگی حک کنند و در باشکوه‌ترین پرستشگاه شهر قرار دهند. این نامه نشان می‌دهد که در شهر لائودیکئا پرستشگاه‌هایی وجود داشته است. متن فرمان چنین است: «از پادشاه آنتیوخوس به میندیس، درود. با آرزوی افزایش احترام به خواهرمان ملکه لائودیکه و با بسیار ضروری دانستن این نکته، نه تنها به خاطر این که او عشق و علاقه خود را در زندگی به ما نشان می‌دهد، بلکه به خاطر این که نسبت به خدا نیز پرهیزگار است، ما در انجام هر چه لازم است و هرچه او به حق از ما به دست آورد، کوتاهی نمی‌کنیم، و به‌ویژه تصمیم می‌گیریم همان‌گونه که ما در کشور روحانیان بزرگ خود هستیم، در همانجاها لائودیکه روحانی زن دانسته شود، که بر تصویرش تاج زرین داشته باشد، و نامش در پیمان‌ها پس از نام روحانیان بزرگ نیاکان ما و نام خود ما نوشته شود. اکنون چون یکی از جاهایی که

بر آن فرمان می‌رانی لائودیکننا نامیده می‌شود، همه چیز مطابق این فرمان‌ها اجرا شود، و نسخه‌هایی از این نامه بر استوانه‌های سنگی نوشته شود و در باشکوه‌ترین جاها نهاده شود، تا، اکنون و در آینده، نظر مساعدی که در این مورد نیز نسبت به خواهرمان داریم آشکار گردد. سال ۱۱۹، روز ... از ماه خاندیگس (مارس - آوریل ۱۹۳ق م)» (به نقل از: رابرت ۱۹۴۹).

درباره آیین ویژه پادشاهان، شواهد پرستشگاه شمی در الیمایی به‌ویژه دارای اهمیت است؛ با وجود این، ساده‌انگارانه نیست اگر آن را تأیید فرمان پیشین بدانیم. ابتدا باید یادآوری کرد که در این پرستشگاه کوچک، قطعاتی از پیکره‌های برنزی پیدا شده است که حداقل برخی از آنها از دوره اشکانی است و سبک برخی دیگر چنان طبیعت‌گرایانه است که می‌توان آنها را به دوره سلوکی نسبت داد؛ برخی از پیکره‌ها احتمالاً مجسمه‌های خدایان و برخی دیگر احتمالاً مجسمه‌های پادشاهان بوده‌اند. برای نمونه می‌توان به سر دیهیم‌دار یک پادشاه یونانی نسب اشاره کرد که در موزه ملی ایران نگهداری می‌شود و با کمال تأسف آسب بسیار دیده است. وجود این پیکره تفسیرهای بسیاری را در پی داشته است. اشتاین (۱۹۴۰: ۱۵۵)، کاشف این پیکره، پرستشگاه شمی را چنین توصیف کرده است: «معبدی که در آن شیوه پرستش بومی که تا دوره اشکانیان ادامه داشت، به گونه‌ای التقاطی چنان که در شرق نزدیک متداول بود، آیین پرستش خدایان یونانی را با پرستش شاهانی که برایشان مقام خدایی قائل بودند، احتمالاً از اسکندر بزرگ تا فرمانروایان ایرانی که نامشان را نمی‌دانیم، تلفیق کرده بود».

راستووترف (۱۹۵۳: ۴۳۷) بر این باور است که پرستشگاه شمی نشان می‌دهد که سلوکیان آیین‌های ویژه خود را، چنان که کتیبه‌های نهاوند و کرمانشاه تأیید می‌کنند، در پرستشگاه‌های محلی نیز رواج داده بودند. ادی (۱۹۶۱: ۱۴۶) دامنه تفسیر را بدانجا کشانده که مدعی است این پرستشگاه مخصوص آنتیوخوس اپیفانس بوده است. اخیراً شروین - وایت (۱۹۸۴: ۱۶۱) به بررسی ارتباط میان پیکره پادشاه یونانی نسب و برگزاری آیین دودمانی، با تأکید بر نبود شواهد مشابه در میانرودان پرداخته است؛ اما، استدلال‌های او متناقض است. به اعتقاد او، پیکره این پادشاه، که شاید پادشاهی



سلوکی بوده، احتمالاً بخشی از گنجینه پرستشگاه بوده است. با وجود این، احتمال کاربرد آیینی آن را منتفی نمی‌داند، اما معتقد است که این پیکره نه به آیینی سلوکی، بلکه به آیین پادشاهی محلی تعلق داشته است که، همچون آنتیوخوس یکم در گماگنه، خود را از نسل یک پادشاه سلوکی می‌دانسته است (نیز قس. بویس و گرنه ۱۹۹۱: ۴۳). به نظر می‌رسد این فرضیه ضرورت ندارد. در واقع، همین نویسنده به تفسیر کالج (۱۹۷۷: ۸۶) اشاره می‌کند که معتقد است پیکره پرستشگاه شمی پیکره شاهی است که برای انجام آیین‌های بومی وقف این پرستشگاه شده است. این سنت در مناطق شرقی زیر سلطه یونانیان تا زمان پادشاهی کوشانیان در هند رایج بود (قس. وِراردی ۱۹۸۳). نظر نگارنده این است که هر جا پیکره‌های شاهان در پرستشگاه‌هایی یافت می‌شود که مانند پرستشگاه شمی شواهدی از برگزاری آیین‌های خدایان در آنها وجود دارد، آن پیکره‌ها را باید هدیه‌هایی به پرستشگاه‌ها دانست، نه پیکره‌های آیینی. پیکره‌های آیینی را باید در قطعاتی یافت که احتمالاً قطعاتی از پیکره‌های زئوس یا هرکول بوده است.

از سوی دیگر، یکی از روشن‌ترین نمونه‌های برگزاری آیین‌های ویژه پادشاهان در گماگنه در آناتولی شرقی پیدا شده است. در این ناحیه، دودمان ایرانی تبار یونانی‌مآبی از یکی از شاخه‌های خاندان اُرنُتی ارمنستان از سده دوم پیش از میلاد تا سده نخست میلادی فرمان می‌راند که نخست خراج‌گزار سلوکیان و سپس رومیان بودند. در سده نخست میلادی، شاهی از این سلسله به نام میتراداتس (مهرداد) کالینیکس شاهدختی سلوکی را به زنی گرفت. این وصلت خون مقدونی را وارد آن خاندان کرد. در نتیجه این ازدواج، پادشاهی به نام آنتیوخوس زاده شد که خدایان را با نام‌های ایرانی و یونانی ستایش می‌کرد. روی تپه‌ای در منطقه آرسامئیا<sup>۱</sup>، پرستشگاهی به یادبود میتراداتس کالینیکس وقف شده است که سبک معماری و شیوه تزئین آن یونانی است، اما ظاهراً تضادی با سنت‌های یادبود در دین زردشتی ندارد (هوپفِنر: ۲۰۰۰).

آنتیوخوس پسر میتراداتس برای برگزاری آیینی نو، پرستشگاه یادبودی بزرگی نیز

1. Arsameia

بر روی تپه نمرود داغ در نزدیکی آرسامئیا ساخت (دُرِنِر: ۱۹۸۱؛ ساندرز: ۱۹۹۶). در این پرستشگاه یادبودی، سه تن از خدایان دودمان وی نام‌های یونانی و ایرانی دارند: زئوس - ارماسدس، آپولو - میتراس - هلیوس - هرمس و آرتاگنس - هراکلیس - آرس، دو خدای دیگر نیز تجسم گماگنه و خود پادشاه آنتیوخوس هستند. از هر یک از این خدایان دو پیکره سنگی بسیار بزرگ ساخته شده که در دو ردیف در دو راهرو، یکی در راستای شرقی و دیگری در امتداد غربی بنای مخروطی شکل بالای تپه، قرار گرفته‌اند. این بنا با انبوهی از قلوه‌سنگ روی قبر شاه ساخته شده است. در این دو راهرو، در کنار پیکره‌های بزرگ، استوانه‌هایی سنگی نیز وجود دارد که نیاکان ایرانی و یونانی پادشاه بر آنها نقش بسته‌اند و آتشدان‌هایی در مقابل آنها قرار گرفته است (مِسِرشمیت: ۲۰۰۰). در راهروی غربی پنج استوانه دیگر وجود دارد که چهارتای آنها پادشاه را در حال دست دادن با یک خدا نشان می‌دهند و پنجمین آنها شیری را نشان می‌دهد که ستارگان پیرامونش را گرفته‌اند. پر واضح است که پنجمین استوانه مفهومی نجومی دارد. کتیبه‌های بازمانده آنتیوخوس داده‌های بیش‌تری درباره این آیین نو به دست می‌دهد. پادشاه در تلاش بود تا با برپایی میهمانی‌ها این آیین را گسترش بخشد و از همین طریق بود که این آیین به‌عنوان آیین خدایان کهن رواج یافت (واگنر: ۲۰۰۰ ب). با این کار پادشاه در زمره خدایان قرار می‌گرفت. روان او پس از مرگ به تخت زئوس - ارماسدس صعود می‌کرد؛ با وجود این، خدایی او در زمان زندگی‌اش در سال ۶۲ ق م اعلام شده بود (کُلپ ۱۹۸۳: ۸۴۱؛ یاکوبس: ۲۰۰۰). دشوار می‌توان دریافت که آیا آیین پادشاهان گماگنه با آیینی که ایرانیان برای درگذشتگان برگزار می‌کردند (قس. بویس ۱۹۷۵: ۱۰۲) و با مفهوم فروشی (نیولی: ۱۹۸۲) ارتباط دارد یا خیر؛ اما روشن است که این آیین بیش‌تر با مرگ پادشاه در ارتباط است تا با زندگی وی (موستی ۱۹۸۲: ۱۹۸) و از این جهت با آیینی که سلوکیان برای پادشاه زنده برگزار می‌کردند، متفاوت است.

شلومبرگر (۱۹۷۰: ۱۷۷-۱۷۹) به‌درستی سبک هنری این پیکره‌ها و نقوش برجسته را یونانی - ایرانی خوانده است، زیرا هم میراث یونانی را حفظ کرده و هم از سنت‌های ایرانی مایه گرفته، اما اصالتی قابل توجه در آن دیده می‌شود که بازتاب آن را

در آیینی که بدان منظور آفریده شده است نیز می‌توان دید. درباره‌ی گونه‌های دین ایرانی در دوره‌های سلوکی و اشکانی، با کمبود یا حتی نبود منابع زردشتی که بتوان آنها را با قطعیت متعلق به این دوره‌ها دانست، مواجه هستیم. از این رو، منابعی که ماهیت باستان‌شناختی دارند اهمیت بسیار می‌یابند. سکه‌های فرمانروایان پارس در دوره‌ی اشکانی نشانه‌های جالبی به‌دست می‌دهند. تصویر اهوره‌مزدا به شیوه‌ی هخامنشی درون قرص بالدار خورشید که از دوره‌ی وادفرداد یکم به بعد دیده می‌شود، نشانگر مزداپرستی این فرمانروایان است؛ اما وجود نمادهای نجومی را بر سکه‌های نمبید<sup>۱</sup> و نپد<sup>۲</sup> نشانگر تفاوت باورهای ایشان با مزداپرستی سنتی می‌دانند و آن را دلیلی بر رواج گونه‌هایی از التقاط دینی برمی‌شمرند که بر پایه‌ی مفاهیم نجومی استوار بود (شومون ۱۹۶۵: ۱۷۱).

درباره‌ی معماری دینی، شواهد مربوط به پیش از دوره‌ی یونانی‌مآبی گفته‌ی هرودت را درباره‌ی این‌که پارسی‌ها آیین‌های دینی خود را در فضای باز برگزار می‌کردند، تأیید می‌کند. بویس (۱۹۷۵ب) زمان پیدایی آتشکده را در ایران دوره‌ی اشکانی و آن را واکنش روحانیان زردشتی در برابر پرستشگاه‌های پیکره‌دار دوره‌ی سلوکی می‌داند. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، پرستشگاه تخت سنگین را در بلخ که مربوط به دوره‌ی یونانی‌مآبی است، می‌توان یکی از نخستین نمونه‌های بناهای دینی دانست که به انجام آیین‌های مربوط به آتش و آب اختصاص داشت. بر اساس منبعی ادبی به زبان یونانی، در دوره‌ی یونانی‌مآبی در ایران، آتش بیش‌ترین احترام را داشت. شاعری به نام دیسگریدس<sup>۳</sup> در پایان سده‌ی سوم پیش از میلاد از زبان برده‌ای به نام ائوفراتس بر سنگ مزارش چنین آورده است: «ای فیلنیمس، ائوفراتس را مسوزان و آتش را با تماس با من میالای. ای سرور، من پارسی‌ام، از تبار پارسی، و آلودن آتش برای ما رنج‌آورتر از مرگ است. مرا به خاک بسپار، اما بر تنم آب تابناک مپاش، زیرا رودها را نیز گرمی می‌دارم» (به نقل از بنونیست ۱۹۲۹: ۳۸).

ایزودور خاراکسی (فصل ۱۱) در سده‌ی یکم میلادی نقل می‌کند که در شهر

1. Nambed      2. Napad      3. Discorides

آساک<sup>۱</sup> در پارت «آتشی پایان‌ناپذیر نگهداری می‌شود». اشاره به نگهداری آتش پایان‌ناپذیر در واقع بر وجود آتشکده دلالت می‌کند. در حقیقت، کهن‌ترین بنای شناخته شده‌ای که معماری آن نشان‌دهنده آتشکده‌ای از دوره ساسانی است، آتشکده تخت‌نشین در اردشیرخوره (فیروزآباد) است که تاریخ آن به زمان نخستین پادشاه ساسانی برمی‌گردد. این آتشکده مانند دیگر آتشکده‌های ساسانی تالاری چهارگوش با چهار ستون دارد که گنبدی بر آن قرار گرفته است و در وسط آن آتشدانی وجود دارد. آتشکده بزرگ کوه خواجه در دریاچه هامون در سیستان که مدت‌ها آن را کهن‌ترین آتشکده و متعلق به اواخر دوره اشکانی می‌دانستند (شیپمان ۱۹۷۱: ۵۷-۷۰؛ موسوی: ۱۹۹۹)، اکنون متعلق به زمان شاپور یکم دانسته می‌شود (غنیمتی ۲۰۰۰: ۱۴۶). لایه کهن‌تری که اخیراً در زیر این آتشکده کشف شده و متعلق به پایان دوره اشکانی است، هنوز خوب شناخته نشده است، اما به نظر می‌رسد که شکل پرستشگاهی روباز را داشته است (همانجا).

آثار معماری آیینی در دیگر مناطق ایران مشکل‌ساز هستند، اما نشان می‌دهند که پرستشگاه‌هایی غیر از آتشکده وجود داشته‌اند. دانشمندان شوروی سابق با توجه به طرح ویژه برخی از بناهای پیش از دوره اشکانی در ارگ نسای قدیم (پرستشگاه مدور و برج - پرستشگاه) و بنای موجود در نزدیکی دیوارهای نسای جدید، آنها را بناهای آیینی به شمار آورده‌اند (پیلیپکو: ۲۰۰۰). اما درباره مجموعه‌ای که در منصور تپه در حاشیه نسا در ترکمنستان (حدود سده دوم ق م - سده سوم م) کاوش شده است، اختلاف نظر وجود دارد و تنها برخی از پژوهشگران برای آن ماهیتی دینی قائل شده‌اند (کُشِلِنکو و دیگران: ۱۹۸۹؛ همان‌ها: ۲۰۰۰). در این مکان، آنچه پرستشگاه شمال غربی خوانده شده، دارای اتاقی چهارگوش با چهار ستون چوبی است که از جنوب به سوی ایوانی باز می‌شود و پیرامون آن را راهرویی فرا گرفته که آن را از محوطه بیرونی جدا می‌سازد. نقشه این بنا، از دید کاوشگران، یادآور پرستشگاه برد نشانده در الیمایی و پرستشگاه‌های متأخرتر در پنجیکنت سفد است. در پرستشگاه

---

1. Asaac

اصلی منصور تپه نیز که طرح آن بسیار به خانه‌های اشرافی بلخ شبیه است، ورودی سرسرای اصلی نه بر محور اصلی، بلکه به سمت جنوب چرخیده است. هدف از این ویژگی آیینی، چنان که در پرستشگاه شَمَش در الحضر می‌بینیم و مناسک زردشتی نیز آن را تأیید می‌کند، جلوگیری از ورود نور خورشید به سرسرای اصلی است. با این حال، همین ویژگی را در معماری بناهای غیردینی نیز در سراسر شرق می‌بینیم که برای محفوظ نگه‌داشتن خلوت‌خانه از چشمان کنجکاو عابران بوده است.

تفسیر سه بنای «چلیپاشکل» (سایت‌های IV, VII و XIII) که در شهر قومس در شمال شرقی ایران یافت شده و تاریخ آنها به آغاز سده نخست پیش از میلاد بازمی‌گردد، بسیار دشوار است. با توجه به مجمری که در یکی از بناها پیدا شده و نیز چاه آبی که برای شستشوی آیینی لازم بوده، گمان می‌رود این بناها دست کم در آغاز، کاربردی آیینی داشته‌اند (هانسمن و استروناخ ۱۹۷۴: ۱۷). وجود بقایای اجساد انسان و اسب در دومین مرحله از اشغال این بناها، بر رواج آیین‌های خاکسپاری از نوع سکایی در این مکان حکایت دارد (همان‌ها: ۱۹).

ساختمان دیگری که گمان می‌رود کاربردی آیینی داشته، بنایی است که در تپه چشمه علی در شهر ری طی دهه ۱۹۳۰م کاوش شده و تاریخ آن به فاصله سده یکم ق م تا سده یکم میلادی بازمی‌گردد. البته این نظریه فاقد مدارک مستند و قابل قبول است (شیپمان ۱۹۷۱: ۴۰۰-۴۰۱).

یکی از ویژگی‌های دین ایران در دوره اشکانی، کمبود شواهدی از نوع پیکره‌های کوچک سفالی است که در مناطق هم‌جوار، مانند میانرودان و الیمایی، و حتی در ایران در دوره‌های پیشین به وفور دیده می‌شود. این پیکره‌ها غالباً کارکردی آیینی داشت. یکی از دلایل این کمبود، عدم انجام کاوش‌های علمی در بناهای دینی است، البته در این باره سنت پیکرشکنی زردشتی، که در دوره ساسانی شدت داشت (بویس: ۱۹۷۵ الف) نیز بی‌تأثیر نبوده است.

شواهدی که از معماری دینی الیمایی در دست است مطمئن‌تر به نظر می‌رسد و حکایت از آن دارد که پیوندهای فرهنگی این منطقه با فرهنگ سامی میانرودان قوی‌تر از پیوندهای آن با ایران زردشتی بوده است. بیش‌تر ساختمان‌های دینی الیمایی،

به‌ویژه در مسجد سلیمان و برد نشانده (گیرشمن: ۱۹۷۶)، طرح میانرودانی دارند. از منابع باستانی درمی‌یابیم که در الیمایی پرستشگاه‌هایی وجود داشت که دو تن از پادشاهان سلوکی تلاش کرده بودند آنها را تاراج کنند. در سال ۱۸۷ ق م، آنتیوخوس سوم به بهانه فرونشاندن یک شورش به پرستشگاه بل حمله کرد (دیوڈر ۲۹: ۱۵) اما به عقب رانده و کشته شد. در سال ۱۶۴ ق م نیز آنتیوخوس چهارم بیهوده سعی کرد در گابای پرستشگاه آرتیمیس (پولییبیوس ۳۱: ۹) یا آفرودیت (آپیان، ۶۶) را تسخیر کند، و این نامی بود که یونانیان برای یکی از ایزدبانوان شرقی که کتاب مقدس او را نانائیا نامیده است، به کار می‌بردند.

دارایی‌های این پرستشگاه‌ها احتمالاً بسیار زیاد بوده است، زیرا مهرداد یکم، پادشاه اشکانی، نیز در سال ۱۳۸/۱۳۹ ق م توانست «هر دو پرستشگاه آتنا و آرتیمیس را، که آزارا خوانده می‌شد، بگیرد و گنجینه‌های آنها را که ده هزار تالان بود با خود برد» (استرابو، کتاب ۱۶، فصل ۱، بند ۱۸). پس از آن، آیلیانوس (فصل ۱۲، بند ۲۳) از پرستشگاه «آنائیتیس» در این منطقه نام می‌برد که در آن شیران و پرندگان اهلی نگهداری می‌شد. همه کوشش‌ها برای شناسایی این پرستشگاه‌ها بی‌نتیجه بوده، اما این منابع برای شناخت خدایان اصلی الیمایی بسیار سودمند هستند. از جمله خدای جنگجویی به نام بل و ایزدبانوی جنگجویی که برابر با نانائیا در شوش بوده و یونانیان در آن ویژگی‌های آرتیمیس و آفرودیت را می‌دیدند (هانسمن ۱۹۸۵: ۲۳۳، ۲۴۶). با توجه به ابهام موجود در منابع، نگارنده با هانسمن (۱۹۸۵: ۲۳۵) موافق است که «نام‌های خدایان آیین‌های دیگر به منظور شناساندن باورهای بیگانه به این ایزدبانوی الیمایی داده می‌شد، اما پرستش او لزوماً با پرستش خدایان بیگانه‌ای که نامشان برای شناسایی او به کار گرفته می‌شد تلفیق نشده بود». بسیاری از پیکره‌های دینی که بر قربانگاه‌ها، آثار معماری و تخته‌سنگ‌ها نقش بسته‌اند، وجود ارتباط را میان الیمایی و میانرودان تأیید می‌کنند. موضوعات اصلی این آثار، بر پایه سنت سامی، عبارت‌اند از: پادشاهی در حال پرستش خدای اصلی یا خدای اصلی در حال قربانی کردن برای خود (بویس و گرنه ۱۹۹۱: ۴۷). نیم‌تنه مرمرین بانویی که در موزه ملی ایران نگهداری می‌شود و سبک یونانی دارد، اخیراً پیکره ایزدبانویی محلی دانسته شده است

(کالیپری: ۲۰۰۴).

شهر شوش فاصله کمی با همسایه خود، الیمایی داشت، اما وجود تعداد زیادی کتیبه یونانی در این شهر، حتی از دوره اشکانی، نشان دهنده نفوذ عناصر یونانی در جمعیت ساکن در آن است (لو ریدر ۱۹۶۵: ۲۸۰-۲۸۷). مهم ترین پرستشگاه شوش متعلق به ایزدبانو نانائیا بود (پلینی ۶: ۱۳۵؛ قس بویس و گرنه ۱۹۹۱: ۳۷). در این باره، منابع یونانی آن را همواره با آرتیمیس یکی می دانند (لو ریدر ۱۹۶۵: ۲۹۵)، شاید ویژگی های او به ویژگی های آرتیمیس نزدیک تر بوده تا به ویژگی های آفرودیت. از سوی دیگر، به نظر می رسد که این ایزدبانو با ایزدبانوی جنگجوی الیمایی یکسان بوده است.

دست ساخته هایی آیینی یا نذری، مانند پیکره های کوچک سفالی، از دوره اشکانی در مناطق مختلف الیمایی به دست آمده است. پیکره ایزدبانوی برهنه ای که سینه های خود را می فشارد و آن را با آیین های باروری مرتبط دانسته اند، از نمونه های برجسته این پیکره های کوچک سفالی است که بر ادامه سنتی دینی با خاستگاهی کهن دلالت می کند.

## کتابشناسی:

- Azarnoush, M, 1981, «Excavations at Kangavar», *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 14, pp. 69-94
- Benveniste, E, 1929, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris
- Bernard, P, 1976a, «Campagne de fouilles 1975 à Ai Khanoum (Afghanistan)», *CRAI*, pp. 287-322
- Bernard, P, 1976b, «Les traditions orientales dans l'architecture gréco-bactrienne», *Journal Asiatique*, pp. 245-275
- Bernard, P, 1980, «Héraclès, le grottes de Karafto et le sanctuaire du mont Sambulos en Iran», *Studia Iranica* IX, pp.301-324
- Bernard, P, 1994, «Le temple du dieu Oxus à Takht-i Sangin en Bactriane: temple du feu ou pas?», *Studia Iranica* 23/1, pp. 81-121
- Bevan, E. R, 1902, *The House of Seleucus*, London
- Bickerman, E, 1966, «The Seleucids and the Achaemenids», *Atti del convegno "La Persia e il mondo greco-romano"*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 87-117
- Bickerman, E, 1983, «The Seleucid Period», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 3-20
- Bickerman, E, 1938, *Institutions des Séleucides*, Paris
- Bonnet, C, 1992, «Héraclès en Orient: interprétations et syncrétismes», *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée, bilan et perspectives*, ed. C. Bonnet and C. Jourdain-Annequin, Bruxelles/Brussel/Rome, pp. 165-198



Boyce, M, 1975a, «Iconoclasm among the Zoroastrians», *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, Part 4, Leiden, pp. 93-111

Boyce, M, 1975b, «On the Zoroastrian Temple Cult of Fire», *JAOS*, XCV, pp.454-465

Boyce, M. and Grenet, F, 1991, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, (*Handbuch der Orientalistik*, VIII.1.2.2), Leiden/New York/København/Köln

Brodersen, K, 1989, *Appians Abriss der Seleukidengeschichte (Syriake 45, 232-70, 369)*, Text und Kommentar, München

Callieri, P, 2004, «Su una piccola statua in marmo dall'Elimaide (Iran)», *Transmarinae imagines, studi sulla trasmissione di iconografie tra Mediterraneo ed Asia in età classica ed ellenistica*, ed. E. Acquaro and P. Callieri, Sarzana, pp. 149-163

Chaumont, M.L, 1965, «Le culte de la déesse Anāhitā (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au Ier siècle de notre ère», *JA* 253, pp. 167-181

Clemen, C, 1920, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonnae

Colledge, M. A. R, 1967, *The Parthians*, London

Colledge, M. A. R, 1977, *Parthian Art*, London

Colledge, M. A. R, 1979, «Sculptor's Stone Carving Techniques in Seleucid and Parthian Iran», *EW*, XXIX, pp.221-240

Colpe, C, 1983, «Development of Religious Thought», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 819-865

Dörner, F. K, 1981, *Kommagene*, Bergisch Gladbach

Downey, S. B, 1988, *Mesopotamian Religious Architecture, Alexander through the Parthians*, Princeton

Duchesne-Guillemin, J, 1983, «Zoroastrian Religion», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 866-908

Eddy, S. K, 1961, *The King is Dead, Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism*

334-31 B.C., Lincoln

Erdmann, K, 1941, *Das iranische Feuerheiligtum, (Sendschrift der deutschen Orient-Gesellschaft 11)*, Leipzig

Fleischer, R., 1991, *Studien zur seleukidischen Kunst, I. Herrscherbildnisse*, Mainz.

Fleischer, R, 2000, «Griechische Kunst in Iran vor der Partherzeit», *7000 Jahre persische Kunst, Meisterwerke aus dem Iranischen Nationalmuseum in Teheran*, Wien, pp. 221-229

Francfort, H.-P, 1984, *Fouilles d'Aï Khanoum, III, Le sanctuaire à niches indentées, 2, Les objets, (Mémoires de la délégation archéologique française en Afghanistan XXVII)*, Paris

Frye, R. N, 1984, *The History of Ancient Iran*, München

Genito, B, 1987, «Altari a gradini nell'Iran antico», *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, ed. G. Gnoli and L. Lanciotti, II, Roma, pp. 475-486

Ghanimati, S, 2000, «New Perspectives on the Chronological and Functional Horizons of Kuh-e Khwaja in Sistan», *Iran*, XXXVII, pp. 137-150

Ghirshman, R, 1962, *Iran, Parti e Sasanidi*, Milano

Ghirshman, R, 1976, *Terrasses sacrées de Bard-è Nechandeh et Masjid-i Solaiman, l'Iran du sud-ouest du VIII<sup>e</sup> s. av. n. ère au V<sup>e</sup> s. de n. ère, (MDAFI XLV)*, Paris

Gnoli, G, 1982, «Le «fravaši» e l'immortalità», *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. G. Gnoli and J.-P. Vernant, Cambridge, pp. 339-347

Gnoli, G, 1988, «Babylonian Influences on Iran», *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, London/New York, pp. 334-336

Gnoli, G, 1989, *The Idea of Iran, an Essay on its Origin*, (IsMEO, Serie Orientale Roma LXII), Roma

Grenet, F, 1991, «Mithra au temple principal d'Aï Khanoum?», *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris, pp. 147-151

Hansman, J. and Stronach, D, 1974, «Excavations at Shahr-i Qōmis 1971», *JRAS* 1, pp.

- Hansman, J, 1985, «The Great Gods of Elymais», *Papers in Honour of Professor Mary Boyce I*, (*Acta Iranica* 24), Leiden, pp. 229-246
- Herzfeld, E, 1935, *Archaeological History of Iran*, London
- Hoepfner, W, 2000, «Arsameia am Nymphaios und der Allgötterkult Antiochos I», in: Wagner 2000a, pp. 57-73
- Houghton, A, 1986, *Proceedings of the 10th International Congress of Numismatics*, ed. I. A. Carradice et al, London
- Invernizzi, A, 2001, «Arsacid Dynastic Art», *Parthica* 3, pp. 133-157
- Jacobs, B, 2000, «Die Religionspolitik des Antiochos I. von Kommagene», in: Wagner 2000a, pp. 45-49
- Kawamy, T. S, 1987, *Monumental Art of the Parthian Period in Iran*, (*Acta Iranica* 26), Leiden
- Koshelenko, G, et al., 1989, «Mansur-Depe Excavations», *Bulletin of the Asia Institute* 3, pp. 45-52
- Koshelenko, G. A, et al, 2000, «The Mansur-Depe Excavations of 1986-1987», *Parthica* 2, pp. 87-123
- Le Rider, G, 1965, *Suse sous les Séleucides et les Parthes, les trouvailles monétaires et l'histoire de la ville*, (MDAFI XXVIII), Paris
- Litvinskij, B. A. and Pičikjan, I. R, 2000, *Ellinističeskij khram Oksa v Baktrii (Južnyj Tadžikistan)*, Tom I. Raskopki, Arkhitektura, Religioznaja žizn', Moskva
- Lukonin, W, 1986, *Kunst des alten Iran*, Leipzig
- Luschey, H, 1968, «Iran und der Westen von Kyros bis Khosrow», *AMI* 1, pp. 15-37
- Marasco, G, 1982, *Appiano e la storia dei Seleucidi fino all'ascesa di Antioco III*, Firenze
- Mathiesen, H. E, 1992, *Sculpture in the Parthian Empire*, Aarhus
- Messerschmidt, W, 2000, «Die Ahnengalerie des Antiochos I. von Kommagene», in: Wagner 2000a, pp. 37-43

Minns, E. H, 1915, «Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan», *Journal of Hellenic Studies* XXXV, pp. 22-65

Monneret de Villard, U, 1936, «The Fire Temples», *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology* IV, pp. 175-184

Mørkholm, O, 1963, *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*, København

Mousavi, M, 1999, «Kuh-e Khadjeh, un complexe religieux de l'est iranien», *Empires Perses d'Alexandre aux Sassanides, (Dossiers d'archéologie 243)*, ed. R. Boucharlat, Paris, pp. 81-84

Musti, D, 1966, «Lo stato dei Seleucidi, dianastia popoli città da Seleuco I ad Antioco III», *Studi classici ed orientali* XV, pp. 61-197

Musti, D, 1982, «Morte e culto del sovrano in ambito ellenistico (in particolare sulle tombe-santuario dei sovrani della Commagene)», *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. G. Gnoli and J.-P. Vernant, Cambridge, pp. 189-201

Panaino, A, 2000, «The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship», *The Heirs of Assyria, Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Preoject Held in Tvärminne, Finland, October 8-11, 1998 (Melammu Symposia I)*, ed. S. Aro and R. M. Whiting, Helsinki, pp. 35-49

Panaino, A, 2003, «The Bayān of the Fratarakas: 'Gods' or 'Divine' Kings?», *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia, Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday on 6<sup>th</sup> December 2002*, ed. C. G. Cereti, M. Maggi and E. Provasi, Wiesbaden, pp. 265-288

Porada, E, 1979, *L'Iran Ancien*, Paris

Rapin, C, 1992, «Inscriptions économiques», *Fouilles d'Aï Khanoum, VIII, la trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum, l'apogée et la chute du royaume grec de Bactriane, (MSADA XXXIII)*, Paris, pp. 95-114

Robert, L, 1949, «Inscriptions séleucides de Phrygie et d'Iran», *Hellenica* VII, Paris,

pp. 5-29

Robert, L, 1966, «Sur un decret d'Ilion et sur un papyrus concernant des cultes royaux», *American Studies in Papyrology I, Essays in honor of Bradford Welles*, pp. 175-211

Robert, L, 1967, «Encore une inscription grecque de l'Iran», *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, pp. 281-296

Robert, L, 1967, «Encore une inscription grecque de l'Iran», *CRAI*, pp. 281-296

Rostovtzeff, M, 1935, «Progonoi», *Journal of Hellenic Studies* LV, pp. 56-66

Rostovtzeff, M, 1953, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford

Rougemont, G, 1999, «Les Inscriptions grecques d'Iran», *Empires Perses d'Alexandre aux Sassanides, (Dossiers d'archéologie 243)*, Dijon, pp. 6-7

Sanders, D. H. (ed.), 1996, *Nemrud Dağ, The Hierothesion of Antiochus I of Commagene*, Winona Lake

Schipman, K, 1971, *Die iranische Feuerheiligtümer*, Berlin/New York

Schlumberger, D, 1970, *L'Orient Hellénisé, l'art Grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne*, Paris

Sherwin-White, S, 1984, «Shami, the Seleucids and dynastic cult: a note», *Iran* 22, pp. 160-161

Smith, R. R. R, 1988, *Hellenistic Royal Portraits*, London

Smith, R. R. R, 1991, *Hellenistic Sculpture, a Handbook*, London

Stein, A, 1940, *Old Routes of Western Iran*, London

Stewart, A, 1990, *Greek Sculpture*, New Haven

Stronach, D, 1985, «On the Evolution of the Early Iranian fire temple», *Papers in Honour of Professor Mary Boyce II, (Acta Iranica 25)*, Leiden, pp. 605-627

Tod, M. N, 1943, «A Greek Inscription from the Persian Gulf», *Journal of Hellenic Studies* LXIII, p. 112

Vanden Berghe, L, 1959, *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden

- Verardi, G, 1983, «The Kusana Emperors as Cakravartins, Dynastic Art and Cults in India and Central Asia, History of a Theory, Clarifications and Refutations», *EW33*, pp. 225-294
- Wagner, J, ed., 2000a, *Gottkönige am Euphrat, neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz
- Wagner, J, 2000b, «Die Könige von Kommagene und ihr Herrscherkult», in: Wagner 2000a, pp. 11-25
- Wiesehöfer, J, 1991, «Beobachtungen zu den religiösen Verhältnissen in der Persis in Frühhellenistischer Zeit», *La religion iranienne à l'époque achéménide, Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*, (*Iranica Antiqua*, Suppl. V), ed. J. Kellens, Gent, pp. 129-135
- Wiesehöfer, J, 1994, *Die "dunklen Jahrhunderte" der Persis, Untersuchungen zu Geschichte und Kultur von Furs in frühhellenistischer Zeit (330-140 v. Chr.)*, (Zetemata 90), München
- Will, E, 1966, *Histoire Politique du Monde Hellénistique*, Nancy
- Wolski, J, 1999, *The Seleucids, the Decline and Fall of Their Empire*, Kraków
- Yarshater, E, 1983, «Introduction», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. xvii-lxxv
- Zaehner, R. C, 1955, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford



## مهر و مهرپرستی

عسکر بهرامی

### مقدمه

شواهد نشان می‌دهد که اندکی پیش از میلاد، در آسیای صغیر کیشی شکل گرفت که به قلمرو امپراتوری روم، راه یافت، در سراسر آن گسترده شد و دیری نگذشت که به یکی از فراگیرترین کیش‌های جهان باستان تبدیل شد، اما سرانجام در سدهٔ چهارم میلادی در برابر مسیحیت بازماند. با این همه، برخی از آداب و آیین‌ها و باورهای آن را می‌توان در مسیحیت پی گرفت.

این کیش بی‌گمان به نام ایزدی آریایی است که نام آن پس از دگرگونی سرانجام به صورت مهر به فارسی رسیده است. صورت غربی یا، به بیان مشهورتر، رومی نام این کیش در نوشته‌های اروپایی عصر حاضر Mithraism (و صورت‌های مشابه آن) آمده و برخی از مترجمان آثار آنان نیز، آن را به قیاس با «ایسم»‌های دیگر، میتراپرستی، میتراگرایی و حتی به صورت میترایسیم، آورده‌اند. در غرب نیز به کار بردن این نام مورد توافق همگان نیست. پیش‌تر، استیگ ویکاندر دین‌شناس سوئدی – هرچند به



دلایلی دیگر — مطرح ساخت که به کارگیری کلمات مختوم به «ایسم» دست کم دربارهٔ کیش مهر، خطرناک است. او یادآور شد که اصطلاح Mithraism تا پیش از سدهٔ نوزدهم میلادی وجود نداشت. به گفتهٔ وی، ممکن نیست که چنین اصطلاحی در عصر باستان وجود می‌داشته است. ترتولین (از آبای کلیسا در سده‌های دوم و سوم میلادی) Judaismus و Christianismus را به کار برده است، ولی هنگام سخن گفتن از کیش مهر، اصطلاح sacra Mithrae را استفاده کرده است که به معنای «قداستِ مهر» تواند بود (سیمون ۱۹۷۸: ۴۶۱). دیگر نویسندگان باستان هم این کیش را با چنین عنوانی خوانده‌اند و فرانتس کومن نیز — که در واقع بنیان‌گذار مطالعات مهرپرستی در عصر حاضر است — در عنوان کتابش، از برگردان فرانسوی همین نام (*Les Mystères de Mithra*) را استفاده کرده است. برخی از نویسندگان و مترجمان هم با به کار بردن اصطلاح «میتریسم» — آگاهانه یا نادانسته — در کمرنگ کردن پیوند آن با ایران سهم داشته‌اند. در این نوشتار، برای پرهیز از این ورطه و آشفتگی، برای نام این ایزد (جز در بحث واژگانی) صورت «مهر» آمده و برای نامیدن کیش او نیز، این نام به همراه واژه‌های «کیش» و «دین»، یا ترکیب «مهرپرستی» به کار رفته است.

مطالعه دربارهٔ مهرپرستی رومی و خاستگاه آن، تقریباً از میانهٔ سدهٔ نوزدهم میلادی آغاز شد. پیش‌تر، در دورهٔ روشنگری اروپا، کندوکاو پژوهشگران در عرصه‌های مختلف علمی، تأمل و جستجو در ریشه‌های ادیان و از جمله مسیحیت، آغاز شده بود. در سدهٔ نوزدهم میلادی کاوش‌های باستان‌شناسی در سرزمین‌های آشوری و بابلی میانرودان هم منجر به یافتن گل‌نوشته‌هایی شده بود که روایت‌هایی از متون کتاب مقدس را در بر داشتند و بدین ترتیب، برخی از منابع کهن این کتاب و دین‌های یهود و مسیحی را آشکار می‌ساختند. تقریباً در همین دوران، کشف شواهد دیگر، توجه پژوهشگران را به موضوع ریشه‌های مسیحیت در کیش‌های رمزی جهان یونانی و رومی و به‌ویژه مهرپرستی رومی معطوف ساخت. این نگاه نو و ارتباط دادن دین مسیح با سنت‌های کهن کیشی<sup>۱</sup> هرچند در آغاز مخالفت علمای مسیحی را برانگیخت، دیری نگذشت که

کلیسا نیز بر آن شد تا نشان دهد که میزان چشمگیری از مفاهیم و مراسم عبادی کیش‌های رمزی را به وام گرفته است (کومن ۱۳۷۷: ۱۳).

اما کیش مهر، به‌رغم تاریخ دور و دراز، دوام، گستردگی و تأثیرگذاری‌اش بر فرهنگ و هنر و به‌ویژه ادیان بعدی، همچنان ناشناخته‌ترین و بحث‌انگیزترین دین تاریخ جهان است. برگزاری چند همایش جهانی، انتشار صدها مقاله و ده‌ها کتاب، هرچند پرتوهایی بر گوشه‌های تاریک تاریخ این دین افکنده، از سوی دیگر، پژوهشگران را با نقاط تاریک و مبهم دیگری رویارو ساخته است.

هیچ متن دینی از جوامع مهرپرست به‌دست نیامده است (و به سبب رازآمیزی این کیش، اصولاً نباید انتظار به دست آمدن چنین متونی را داشت)، اما شواهد متنوع نوشتاری و باستان‌شناختی از این کیش باقی است که عمق و گستره نفوذ آن را دست‌کم در یک دوره دوسده‌ای نشان می‌دهند. این شواهد، البته از نظر زمانی و مکانی بسی پراکنده‌اند و دشواری‌هایی در بررسی این دین به‌وجود می‌آورند. از سوی دیگر، همچنان که انتظار می‌رود، هر پژوهشگری این دین را در هر ناحیه از دیدگاهی متفاوت و به شیوه‌ای دیگر بررسی و مطالعه کرده و این موضوع نیز آشفتگی کار را دامن زده است. دست‌کم دو گرایش اصلی در این بررسی‌ها دیده می‌شود: یکی کوشش برای شناخت ارتباط مهرپرستی رومی با ایزد هندوایرانی مهر و جستجوی خاستگاه این دین در شرق و به‌ویژه ایران، و دیگری تلاش برای نفی این ارتباط. و البته در کنار این دو دیدگاه و گرایش، برخی هم این پرسش را پیش می‌کشند که آیا پژوهشگران در بررسی کیش مهر، روی هم‌رفته با یک دین سروکار دارند یا خیر (بیوار ۱۹۹۸: ۱).

درباره خاستگاه آریایی ایزد مهر — و به طریق اولی، ارتباط میان مهرپرستی رومی و جهان هندوایرانی و انتقال این ایزد از ایران به غرب — تردید نیست، اما پرسش اصلی این است که آیا کیشی ویژه پرستش مهر در ایران وجود داشته که سپس به غرب و به‌ویژه روم انتقال یافته است، یا این که مهرپرستی در خود روم پا گرفته و تنها برخی از آرایه‌ها و ظواهر را از خاستگاه این ایزد پذیرفته است. و این موضوعی است که توجه بسیار و بحث‌های دامنه‌داری را برانگیخته است و بحث بر سر آن همچنان ادامه دارد. آشکار است که مهر ایزدی هندوایرانی بود و دو قوم هندی و ایرانی در ایزدکده خود

جایگاهی خاص به او داده بودند. با این همه، شواهد به‌جامانده چندان نیست که براساس آنها از کیش پرستش او به‌گونه مستقل سخن به میان آید. دست‌کم این‌که اگر کیش پرستش مهر هم وجود داشته، نه کیش او، بلکه پرستش خود ایزد به غرب رفته و در آنجا کیشی رمزی برای او شکل گرفته است که البته جز نام این ایزد، عناصر ایرانی دیگری هم در آن قابل بازشناسی هستند (بیوار ۱۹۸۸: ۱-۲). این نوشتار با پذیرش چنین دیدگاهی احتیاط‌آمیز، نخست به معرفی ایزد هندوایرانی مهر در هند و ایران می‌پردازد و سپس نکاتی را در باره مهرپرستی رومی و تأثیر و تأثرات آن مطرح می‌سازد. چنان‌که اشاره شد و در ادامه نیز روشن‌تر خواهد شد، بیشتر مباحث مربوط به این موضوع محل مناقشه هستند و نظریات مختلفی در هر مورد وجود دارد که نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد. از این رو، در این نوشتار، به جای ورود به این گونه مباحث و مطرح ساختن نظریات و دیدگاه‌های متفاوت، مروری اجمالی بر برخی از جنبه‌های ایزد مهر و کیش پرستش او می‌آید که درباره آنها اتفاق نظر بیشتری وجود دارد. به‌ویژه، مباحث نجومی این موضوع و جستجوی آثار این کیش در کیش‌ها و ادیان دیگر - جز مسیحیت - چندان پیچیده و گسترده‌اند که در این نوشتار مجالی برای مطرح کردن آنها، ولو به اجمال نیست.

### تاریخچه پژوهش

اشاره به پرستش مهر و رواج کیش او، نخست در هند و ایران، سپس در سرزمین‌های یونانی و سرانجام در امپراتوری روم، در برخی از کهن‌ترین آثار مکتوب به‌جامانده از روزگار باستان دیده می‌شود. هرودت (کتاب یکم، بند ۱۳۱) که از یزشن کردن و نثار بردن ایرانیان به خورشید و ماه و زمین و آب و آتش و باد خبر می‌دهد و می‌افزاید که ایرانیان از دیرباز این ایزدان را ستوده‌اند؛ ولی جز این، ستایش اورانیا<sup>۱</sup> را نیز از آشوریان و تازیان آموخته‌اند. آفرودیت<sup>۲</sup> را آشوریان مایلیتا<sup>۳</sup> و تازیان آلپتات<sup>۴</sup> و ایرانیان مهر نامند (نیز نک: بنونیست ۱۳۷۷: ۱۲).

1. Urania

2. Aphrodite

3. Mylitta

4. Alilat

صرف نظر از این که هرودت در این نقل دچار خطا شده<sup>۱</sup> و دانسته نیست که وی براساس چه منبعی آفرودیت را با مهر یکی انگاشته (نک: ادواردز ۱۹۹۰: ۱-۴)، این سخن او از آن رو اهمیت دارد که ظاهراً کهن‌ترین اشاره به کیش مهر است. از دیگر نویسندگان دوره باستان، از استرابو هم باید یاد کرد. او نیز در *جغرافیای خود همان فهرست هرودت را می‌دهد؛ اما هنگام یاد کرد خورشید، می‌نویسد که ایرانیان او را «مهر» می‌نامند*<sup>۲</sup> (بنونیست ۱۳۷۷: ۳۲). اگرچه متون اوستایی یکی بودن خورشید و ایزد مهر را رد می‌کنند، اشاره‌های یاد شده نشان می‌دهند که مهر از همان روزگار باستان به منزله ایزدی نزد یونانیان شهرت داشته است و اگر نظر کومن و پیروانش را (مبنی بر ایرانی بودن خاستگاه مهرپرستی) بتوان پذیرفت، باید گفت این موارد نشان می‌دهند که پرستش مهر، یا آنچه پژوهشگران امروزی مهرپرستی می‌نامند، از همان روزگار باستان مورد توجه نویسندگان بوده است. همچنین باید افزود که تصور یکی دانستن خورشید و مهر، چنان گسترده بود که تأثیر آن بر پژوهش‌های این کیش، حتی تا سده نوزدهم میلادی، باقی ماند.

اگر اشاره‌های پراکنده نویسندگان دوره باستان به منزله مطالعه علمی مهرپرستی تلقی نشود، باید گفت که توجه علمی و جدی به این موضوع ظاهراً از عصر رنسانس آغاز شد. لیلیو گرگوریو گیرالدی<sup>۳</sup> همه اشاره‌های متون کهن را به ایزد مهر در کتابی با عنوان *De deis gentium* گرد آورد و در سال ۱۵۴۸م منتشر ساخت. او مهر را با هلیوس - آپولوس یکی دانست، ولی این متن‌ها گزارش منسجمی از این خدا یا کیش رومی او به دست نمی‌دادند. کتاب‌های این‌چنینی دیگری نیز منتشر شدند. ولی در آغاز عصر جدید تا ۱۷۰۰م مهم‌ترین متن در این زمینه کتابی بود باز هم لاتینی با عنوان

۱. بنونیست می‌نویسد: خدایان اصلی که هرودت برشمرده، همه ایزدان *اوستایی*ند. او سپس خورشید را همان مهر *اوستا* می‌داند (بنونیست ۱۳۷۷: ۱۴). وی می‌افزاید: «همه در این باره همداستان‌اند که در این جا مهر [که ایزدبانو معرفی شده] به اشتباه جای آن‌ها آمده است و این اشتباه شاید از اینجا ناشی شده است که مهر و آن‌ها در ایران رابطه نزدیک با هم داشته و تشکیل جفتی را می‌داده‌اند» (بنونیست ۱۳۷۷: ۱۵).

۲. بدین ترتیب استرابو جایگاه اصلی مهر را به عنوان ایزد خورشید معرفی می‌کند، نه آن گونه که هرودت وی را ایزدبانو خوانده است (بنونیست ۱۳۷۷: ۳۴).

«آن که در ژرفای صخره‌های مفاکی پارسی شاخ‌های استوار را در هم می‌پیچاند: میتراس»<sup>۱</sup>. در این آثار عمل این ایزد در خنجر زدن به گاو و کشتن آن تمثیلی از نقش باروری خورشید دانسته می‌شد و در واقع، خود این ایزد را غالباً به منزلهٔ برزگر نیک تفسیر می‌کردند. این تصور که مهر صرفاً نام دیگر خدای خورشید بود، شالودهٔ همهٔ پژوهش‌های مهم دو سدهٔ بعدی را تشکیل داد (گوردن ۲۰۰۴: ۶۰۸۸).

در پایان سدهٔ نوزدهم فرانتس کومن، پژوهشگر بلژیکی، با الهام از الگوی کیش مصری پرستش ایزیس، کیش مهر را وامگیری التقاطی از ثنویت زردشتی از طریق مغان ایرانی یونانی‌زبان دانست که — به زعم وی — پس از فتح ایران به دست اسکندر همچنان در آسیای صغیر حضور فعال داشتند. کتاب اصلی کومن<sup>۲</sup> که در دو جلد (مقدمه، متون و یادمان‌ها) در سال‌های ۱۸۹۶-۱۸۹۹م منتشر شد، سیاهه‌ای از آثار باستان‌شناختی را در بر داشت که راه چاره و الگویی شد که تا دههٔ ۱۹۷۰م باقی ماند و پایان کار آن به سبب دو رویداد مستقل از هم بود: نخست فرضیه‌های ایران‌شناسانی چون گئو ویدنگرن (۱۹۰۷-۱۹۹۶م) دربارهٔ دین ایرانی غیرزردشتی، از جمله نقش جوامع جنگجوی آریایی و قیاس با جنبش مزدک و بابک خرمدین، و ترجمهٔ دقیق و وسواس‌گونهٔ لروی کمبل (۱۹۶۸م) از همهٔ جوانب نگارگری مهرپرستی رومی به اصطلاحات زردشتی، که هدفش بی‌اعتبار کردن نظریهٔ انتقال مستقیم بود. دوم این که آشکار شد که این کیش رومی بس مستقل‌تر از خاستگاه‌های ایرانی آن است که کومن تصور می‌کرد. و این که در غرب نه آثاری از مغان هست و نه کیش آتش و نه مهر به منزلهٔ ایزد پیمان. در نتیجه، جز یکی دو استثناء، ایران‌شناسان اینک مهرپرستی را به باستان‌شناسان و پژوهشگران تاریخ دین‌های یونانی و رومی واگذار کرده‌اند.

اما از دههٔ ۱۹۷۰م، پژوهش دربارهٔ این موضوع در سه جهت پیش رفته است که تأکید همهٔ آنها به شیوهٔ مختلف بر ویژگی یونانی و رومی آن است. نخستین آنها که

1. *Persaei sub rupibus antri indignata sequitur quentem cornua Mithram*

2. Cumont, Franz, 1896 & 1899, *Textes et monuments figures relatifs aux Mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelles.

دین‌شناس سوئدی، مارتین نیلسن، مطرح ساخته، بر آن است که مهرپرستی ابداع فردی ناشناخته است که آن را در سده نخست میلادی در روم بنیاد نهاد و در یک نظام اجتماعی سلسله‌مراتبی امپراتوری ادغام شد. دیگر رویکرد، متکی بر معضل صحنه گاوکشی و تبدیل آن به یک تمثیل و خوانش آن به منزله یک نقشه نجومی و ارتباط مهر با منطقه البروج است.

سومین رویکرد با بهره‌گیری از فنون باستان‌شناختی در پی اثبات نکاتی جدید است؛ مثلاً تضاد میان انجمن قربانی رومی دست‌کم برخی از مهرپرستان شمال‌غربی امپراتوری با انجمن فرانسوی و آلمانی سربازان محلی، یا تاریخ احتمالی برخی از مناسبت‌های خاص. چنین نکاتی ارتباط چندانی با این کیش — آن‌گونه که به شکل سنتی درک شده — ندارند، بلکه برعکس تأکیدی هستند بر زنده بودن آداب دینی این کیش. در عین حال شواهد باستان‌شناختی هم به لحاظ کیفی و هم کمی رو به مزاید هستند. تنها میان سال‌های ۱۹۳۴ تا ۲۰۰۴م، بیش از شصت مهرکده خاکبرداری شده است (گوردن ۲۰۰۴: ۶۰۸۸-۶۰۸۹).

اما میان این پژوهش‌ها کار دو تن از نظر جامعیت و تأثیرگذاری موقعیت خاصی داشته است و به تعبیری دو نقطه عطف در پژوهش‌های مهری به شمار می‌آیند: نخستین اثر همان کتاب یاد شده کومن است و دیگری کتاب راینهولد مرکلباخ<sup>۱</sup> آلمانی که بازنگری نسبتاً جامعی در پژوهش‌های پیشین انجام داده و موضوع را در سطحی گسترده بررسی کرده است. مرکلباخ، پس از ده‌ها سال پژوهش روی منابع و آثار مهری، تفسیری تازه از تاریخ و تحولات کیش پرستش مهر، از آغاز آن در ایران تا پایان آن در سده چهارم میلادی، ارائه کرد که به نظر می‌رسد تفسیر او جان‌شین نظریه قدیم کومن خواهد شد.

مرکلباخ از جمله، در تاریخ کیش مهر سه دوره را باز می‌شناسد. درون و ورای هر دوره تغییرات و تحولات گوناگونی را باید در نظر گرفت، ولی در طول تمام این گسست و انقطاع یک رشته تداوم هم وجود دارد که اجازه می‌دهد از یک فرضیه پرستش این

1. Merkelbach, R., 1984, *Mithras*, Königstein

ایزد سخن به میان آید.

به اعتقاد مرکلباخ، مهر که در اصل ایزد شکار و پیمان و قربانی بود، جزء جدایی‌ناپذیر دین ایران باستان شد. قربانی کردن گاو — که مرکلباخ پیشینه‌اش را تا روزگاران بسیار کهن عقب می‌برد، به رغم مخالفت زردشت جزو دین او شد. در نظام ارباب و رعیتی ایران باستان — که انسجام و حفظ آن بیشتر به واسطه روابط شخصی بین حاکمان و رعایا بود — پیمان و وفاداری به آن، به صورت آیین‌هایی درآمدند که نموده‌های آنها را در کیش مهر می‌یابیم: مانند دست دادن، زانو زدن در برابر فرمانروا، سوگند خوردن و خوراک مقدس. مهر حکم ضامن و کهن‌الگوی وفاداری را میان پرستندگان داشت.

دوره دوم، پرستش مهر در عصر یونانی‌مآبی با شواهدی عمدتاً از فرمانروایی‌های هلنی آسیای صغیر (پنتوس، ارمنستان، گماگنه، و کاپادوکیه) است. به‌ویژه کیش آنتیوخوس کماگنی (حدود ۷۰-۳۵ ق م) — از سنگ‌نگاره نمرود داغ — به شدت برگرفته از سنت‌های کهن‌تر مهري و نیز تأثیرهای یونانی، و به‌ویژه تفسیرهای کیش مهر به منزله باوری گیهانی و سیاسی و نیز دینی نجومی بود.

سومین دوره که تا دوران امپراتوری روم دوام داشت، مربوط به کیش رمزی مهر است. از آنجا که مهرپرستی دگرگونی‌های ژرفی را از سر گذراند، و رازهای آن یک «دین جدید» ایجاد کرد، آنچه در شرق کیشی همگانی بود، در غرب کیش رازآمیز گروهی از داوطلبان شد. درحالی‌که آثاری از تداوم میان این دو وجود دارد، تفاوت‌هایی هم دیده می‌شود، نظیر تغییراتی که معلول شرایط تازه و پذیرش آن است. مرکلباخ با پذیرش و پیش بردن نظریه مارتین نیلسن، از یک بنیانگذار دین مهرپرستی سخن به میان می‌آورد. این فرد ناشناخته می‌بایست آگاهی خوبی از دین مهر شرقی می‌داشته است، ولی هنگام تأسیس این دین رمزی جدید، به مثابه یک نظام دینی و اجتماعی عام، زیر نفوذ عقاید یونانی، به‌ویژه فلسفه افلاطونی، بوده است.

نظریه مرکلباخ، هر چند هنوز پرسش‌های بسیاری را بدون پاسخ می‌گذارد، بسیار تأثیرگذار و گیراست. گیرایی کار او نه تنها به خاطر تفسیر استادانه‌اش از متون، یادمان‌ها، نمادها و آیین‌ها، بلکه همچنین به سبب توانایی‌اش در فرا رفتن از انبوه

جزئیات برای ارائه تصویری خیالی از تمامیت این دین است. جامعه پژوهشی بی‌گمان سال‌ها وقت می‌خواهد تا آرا و نظریات وسوسه‌کننده و برانگیزاننده مندرج در این اثر را بیازماید و به بحث بکشد، از جمله نظریه وجود یک شخص بنیانگذار این کیش، تأثیر کهن فلسفه نوافلاطونی، و تعبیر ایجاد دین با هدف کاربرد اجتماعی و سیاسی، و سرانجام قیاس‌های شگفت‌آور و حیرت‌انگیز میان مسیحیت اولیه و کیش مهر (بتس ۱۹۸۶: ۸۷-۸۹).

### نام ایزد مهر

مهر ایزدی آریایی (هندوایرانی) است که نامش در *ودها* Mitra، در *اوستا* Miθra، و در فارسی باستان Mitra و Miθra (به جای صورت درست Miça) است. این نام را برگرفته از اسم عام mitrá به معنای «پیمان» و در بردارنده مفاهیم «میثاق، عهد، توافق، عهدنامه، وعده، قول» دانسته‌اند. پیشینه این معنا به سده نوزدهم میلادی باز می‌گردد که بارتلمه آن را در فرهنگ خویش آورد (بارتلمه ۱۹۰۴: ۱۱۸۳)، با این‌همه، وی مهر را ایزد آریایی خورشید دانست، ولی ارتباط میان این اسم عام و نام خاص ایزد را روشن نساخت.

در زبان سنسکریت واژه mitra- (مذکر و خنثی) به معنای «دوست؛ دوستی؛ خورشید» است و در *ودها* در کنار این واژه، اسم عام mitrá آمده که بر سر معنای درست و دقیق آن هنوز اختلاف نظر وجود دارد: بیشتر پژوهشگران معنای «پیمان» را برای این نام پذیرفته‌اند که این تفسیر بیش از هر چیز مبتنی بر متن اوستایی مهریشت است. به نظر گرشویچ، میثره را بایستی به گونه‌ای معنا کرد که همه صورت‌های پیمان موجود در جامعه — از پیمان‌های توافقی گرفته تا پیمان‌های خویشاوندی — را هم در برگیرد (گرشویچ ۱۹۶۷: ۳۷).<sup>۱</sup> همچنین گفته‌اند که میثره حتی با عهدنامه‌های میان دو کشور هم ارتباط دارد. هم از این رو پل تیمه (۱۹۷۵: ۲۴) کارکردهای

۱. در یونانی باستان هم واژه‌های «میتره» و «میترو» وجود داشته که اولی را ابزار پیوند زدن (یا کمر بند یا پیشانی‌بند) و دومی را

ابزار اندازه‌گیری معنا کرده‌اند (نک: مرکلباخ ۱۳۸۷: ۱۵).



اجتماعی متنوع میثره را مبتنی بر گونه‌ای «قرارداد اجتماعی»<sup>۱</sup> از نوع دوسویه آن می‌داند (لنتس ۱۳۸۴: ۸۲-۸۳). البته دربارهٔ ارتباط میثره اوستایی با خورشید هم همین‌جا باید اشاره کرد که هرچند پژوهشگران وجود این ارتباط را پذیرفته‌اند، تأکید کرده‌اند که نه میثره اوستایی و نه میثره ودایی هیچ‌کدام ایزد خورشید نیستند و در ایران بعداً خورشید را مهر خواندند (نک: بویس ۱۹۷۵: ۶۹؛ خندا ۱۹۷۲: ۵۴-۶۱). در فارسی میانه و فارسی نو نیز واژه مهر (بازماندهٔ صورت‌های ایرانی باستان یاد شده) وجود دارد. در فارسی واژه مهر به معنای محبت و عشق نیز هست، اما ارتباط آن با میثره ایرانی باستان را صرفاً اشتراک لفظی می‌دانند و این‌که این‌ها دو واژه جداگانه هستند، با این حال بی‌گمان میان این دو نسبتی وجود دارد. در فارسی نو، مهر به معنای خورشید نیز دیده می‌شود (لنتس ۱۳۸۴: ۸۳).

انتقادهایی بر تنگ کردن گسترهٔ معنایی نام میثره هندی و میثره ایرانی، روا داشته‌اند و نیز اشکالاتی روش‌شناختی بر رویکردهای موجود به معنای نام ایزد و خویشکاری‌های آن، وارد ساخته‌اند که هیچ‌یک موضوع این نوشتار نیست (نک: کوئیپر ۱۳۸۴: ۱۳-۲۴). در ادامه تنها چهره و کارکرد این ایزد در باورهای هندی و ایرانی و نیز در تاریخ ایران تا انتقال آن به غرب، معرفی می‌شود.

### مهر در هند

در سنت ودایی مهر با نام Mitra یکی از آدیتیه‌ها یا خدایان اصلی است که معمولاً به همراه ورونه (ایزد کلام راستین و سرور آسمان) که جایگاه برتری دارد، یاد و ستایش می‌شود. ویژگی‌ها و خویشکاری‌های منسوب به این دو — هرچند گاهی تفکیک‌ناپذیر می‌نمایند — اغلب در تقابل هستند و در واقع مجموعه‌ای مکمل را تشکیل می‌دهند؛ مانند کیفر بدکاران به دست ورونه که در تقابل با برخورد مهربانانه و عطوفت‌آمیز میثره قرار دارد، یا ارتباط ورونه با شب و رنگ سیاه (مثلاً برای او جانور

۱. یا به تعبیر هانس پتر اشمیت: «اتحاد» با معنای ضمنی «طرفداری دوسویه» یا «وفاداری» (اشمیت ۱۹۸۷: ۳۸۵؛ نیز، نک:

کوئیپر ۱۳۸۴: ۱۵).

سیاه رنگ قربانی می‌کنند)، و نیز با جانب چپ، درحالی‌که میتره با روز و رنگ درخشان (سپید یا گلگون، جانوری که برایش قربانی می‌شود بدین رنگ باید باشد) و جانب خوش‌یمن راست مرتبط است. در حالی‌که ورونه رته یا نظم کیهانی را حفظ می‌کند، میتره نظم ازدست‌رفته را باز می‌گرداند. یان خندا دربارهٔ میتره در *ودها* چنین جمع‌بندی می‌کند: تا آنجا که به *ودا* مربوط است، یک ایزد میتره (Mitra) هست و یک اسم عام (mitra)، که نشان می‌دهد، آن معنا که این ایزد تشخص آن است، در اصل این بوده است: حفظ — بدون خشم و انتقام — روابط درست و بسامان، که جلوه‌های واقعی آن، بیش و پیش از هر چیز، هم‌پیمانی‌ها و نیک‌خواهی فعالانه بوده است (خندا ۱۳۸۴: ۷۹؛ همو، ۱۹۷۵: ۴۰-۵۲؛ نیز: مرکلباخ ۱۳۸۷: ۲۷).

### مهر در اوستا

*اوستا* که مجموعهٔ متون مقدس زردشتی است، همچنان‌که انتظار می‌رود، دیگر ایزدان — و از جمله مهر — را فروتر از اهوره‌مزدا قرار می‌دهد. مهر، در این جا با نام اوستایی‌اش، میتره، هر چند ایزدی همچنان والا مرتبه است و بلندترین یشت *اوستا* در ستایش اوست، آفریدهٔ اهوره‌مزدا (آفریدگار بزرگ) است و سرآغاز ستایش‌نامهٔ او — که سروده‌ای کهن از دورهٔ آریایی است<sup>۱</sup> — در جرح و تعدیلات زردشتی با این سخن اهوره‌مزدا آغاز می‌شود: «من میتره را آن‌گونه شایستهٔ ستایش و نیایش آفریدم که خود من — اهوره‌مزدا — هستم» (گرشویچ ۱۹۷۶: ۷۵). چنین جایگاهی به هیچ ایزد دیگری داده نشده است. با این همه، این نظر هم وجود دارد که مهر پیش از زردشت یا همزمان با او که در شرق ایران دین خود را ترویج می‌کرد، به سرزمین‌های غربی رسید و در آنجا جایگاهی والا یافت و پس از این پیامبر وارد دین او شد، یا دست‌کم چنین جایگاهی یافت (دهالا ۱۹۳۸: ۱۸۳).<sup>۲</sup> ادامهٔ یشت توصیف‌کارکرد

۱. به گفتهٔ بنونیست، ایزد مهر که یادگاری از دوره‌های باستانی هندوایرانی بود، به علت اهمیت فراوانی که در کیش کهن ایرانی

داشت، پس از رانده شدن انجمن ایزدان گاهانی، دوباره در آیین اوستایی پذیرفته شد (بنونیست ۱۳۷۷: ۲۲).

۲. برای جمع‌بندی دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ مهر از نظر زردشت و دیدگاه بویس، نک: بویس ۱۹۶۹: ۱۳، بی، به‌ویژه پانوشته‌های

۲۴ تا ۲۷ (و ترجمهٔ فارسی آن در: بویس ۱۳۸۴: ۱۰۹-۱۱۰).

این ایزد در مقام ناظر بر پیمان‌ها است: او نگاهدارندگان پیمان را پاداش می‌دهد و مهر دروجان یا پیمان‌شکنان را کیفر. در حالی که ریگ‌ودا/ عموماً مهر را خدایی تصویر می‌کند که از نگاهدارندگان پیمان حمایت می‌کند و آنان را پاداش می‌بخشد، اوستا با دادن نقش منتقمی جبار به مهر در برابر پیمان‌شکنان، این کارکرد پاداش‌بخشی او را تعدیل می‌کند. این دو خویشکاری نه در تقابل با هم، بلکه مکمل یکدیگرند (تیمه ۱۳۸۴: ۳۸).

اما نکته مهم دیگر درباره مهر اوستایی القاب و عناوین اوست: مهر دارنده چراگاه‌های فراخ، بخشنده اسبان تیزتک و آشیان‌های رامش‌بخش، چاره‌گر دردها، نیرومندترین آفریده، نافریفتنی، هم‌آگاه از کلام راستین و هم‌زبان آور، و سرانجام، پناه و پیروزی‌بخش جنگجویانی است که از او یاری می‌خواهند و همین کارکرد اخیر سبب محبوبیتش در میان جنگجویان و پیدایی و گسترش کیش پرستش او در میان جنگجویان شد. با این همه، او پیش از هر چیز ایزد روشنی است که سوار بر گردونه‌ای با اسبان تیزتک، از فراز چکاد کوه دائیتی بر می‌آید و بر سرزمین‌های آریایی نظاره می‌کند. همین ویژگی از یک سو او را با خورشید پیوند داده — چنان‌که او را ایزد خورشید هم دانسته‌اند — و از سوی دیگر نقش نظارگی‌اش، وی را به منزله ایزد نظاره‌گر بر روابط و پیمان‌ها تثبیت کرده است. صفات و القاب و کارکردهای مهر در اوستا، فهرستی تشکیل می‌دهد که چه‌بسا طولانی‌تر از فهرست القاب و عناوین دیگر ایزدان یاد شده در اوستا باشد (نک: گرشویچ ۱۹۶۷: ۳۱ ب).

## مهر در تاریخ ایران

هر چند درباره دین هخامنشیان هنوز بحث و گفتگوی بسیار هست، اما تردید نیست که دست‌کم از نیمه دوم دوره هخامنشی نام مهر گاه — در کنار اهوره‌مزدا و اناهیتا — در فهرست سه‌تایی ایزدانی آمده که برخی از شاهان این سلسله از آنان یاری خواسته‌اند و گاه تنها همراه خدای بزرگ، اهوره‌مزدا، است و گاه نیز تنها بغی که به یاری خوانده می‌شود (کنت ۱۹۵۳: ۱۵۴ و ۱۵۵ و ۱۵۶). راندن گردونه خورشید با اسبان سپید و قربانی کردن آنها در جشن و همچنین پیرامون آرامگاه کورش را

اشاره‌هایی مهری می‌دانند (بریان ۱۳۸۵: ۳۸۵ و ۱۴۴). پی‌یر بریان (همان: ۳۸۶) می‌افزاید: اغلب بنا بر اظهارات استرابن هسوخیوس و سویداس می‌پندارند که ایرانیان خورشید را به مهر مانند می‌کنند. اما بحث بر سر این موضوع همچنان جریان دارد، چون اسناد هم بسیار ناهمگون‌اند و هم تضادهایی در بر دارند. باید توجه داشت که هیچ قربانی‌ای برای خورشید (و مهر) در الواح تخت‌جمشید فهرست نشده است و در هیچ کتیبه‌ای پیش از اردشیر دوم صراحتاً به مهر (و آناهیتا) اشاره نشده است. گاه دعاها و سپاس‌های داریوش خطاب به «اهوره‌مزدا و خدایان دیگر» ادا می‌شود و معمولاً مسلم فرض می‌شود که عبارت «خدایان دیگر» در بر دارنده مهر و آناهیتا نیز هست.

گزنفون حتی از سوگند اردشیر دوم به این ایزد یاد می‌کند و کتسیاس پزشک هم از برگزاری جشن‌هایی برای بزرگداشت مهر سخن به میان می‌آورد (بریان ۱۳۸۵: ۳۸۷-۳۸۸). با این همه، تا این زمان، جهان غربی هنوز با مهر آشنایی درستی نیافته بود، چه — همان‌گونه که پیش‌تر نیز مطرح شد — هرودت (کتاب یکم، بند ۱۳۵) می‌پنداشت که ایرانیان آفرودیت را مهر می‌نامند (دهالا ۱۹۳۸: ۱۳۷؛ ادواردز ۱۹۹۰: ۱-۴). با این همه، این گزارش هرودت خود گواهی بر اهمیت این ایزد نزد ایرانیان و شهرت عالمگیر آن است (شورتهایم ۱۳۸۷: ۲۴).

فراوانی نام‌های بزرگانی که نام از این ایزد گرفته‌اند نیز خود گواه دیگری است. سرانجام از برگزاری جشن بزرگداشت این ایزد با نام جشن مهرگان باید یاد کرد که نویسندگان باستان از اهمیت و برخی از آیین‌های ویژه آن یاد کرده‌اند (نک: بریان ۱۳۸۵: ۳۸۶، ۳۸۸-۳۸۹ و ۶۳۰). اگر درست باشد که گاه‌شماری زردشتی دست‌کم در اواخر دوره هخامنشی وضع شده است، نام ایزد مهر بر روز شانزدهم (یعنی آغاز نیمه دوم) و نیز بر هفتمین ماه (یعنی در این‌جا هم بر نیمه دوم سال) خود گواه اهمیت این ایزد در روزگار هخامنشیان تواند بود (بویس ۱۹۸۲: ۲۴۹). البته تمام این شواهد به خودی خود دال بر وجود کیشی مستقل برای پرستش مهر نیست (نک: بویس ۱۹۶۹: ۱۶ و پانوش‌ها).

هنگامی که شاهنشاهی ایران به دست اسکندر برافتاد، پرستش مهر در میان فاتحان جایی نیافت. جانشینان اسکندر که نام‌های ایزدان ایرانی را به برابر یونانی آنها ترجمه

می کردند و برای ایشان به کار می بردند، درباره مهر — هرچند او را با هلیوس خدای خورشید یونانی یکسان انگاشتند، به سبب جایگاه او در ایران، نام او را حفظ کردند و جایگاه این ایزد ظاهراً همچنان محفوظ بود (نک: ریس ۱۹۲۶: ۵۴-۵۶). همچنین شواهدی هست که آنها را دال بر علاقه آنتیوخوس اول به مهر دانسته‌اند و از دوره اشکانی هم بسامد بالای نام مهر در نام‌های شاهان و بزرگان این سلسله و روزگار را گواه محبوبیت و جایگاه او می توان دانست.

در دیگر دین‌ها و سرزمین‌های ایرانی، باید گفت که شواهد مربوط به ایزد مهر در سغدی نیاز به پژوهش بیشتر دارد<sup>۱</sup>، اما از متون مانوی برمی آید که مانی این ایزد را در دین خود وارد کرد و خویشکاری‌های مهر ایرانی را به دو ایزد مهم ایزدکده خود (روح زنده و رسول سوم) داد (برای تفصیل این موضوع، نک: بویس ۱۹۶۲: ۴۴-۵۴). روی سکه‌های کوشانی هم‌نام این ایزد (غالباً به صورت Miiro) به منزله ایزد خورشید نقش بسته است. این ایزد به همراه ایزد ماه از جایگاهی برتر از دیگر ایزدان برخوردار بوده است (نک: هومباخ ۱۹۷۵: ۱۳۵-۱۴۱).

### راهیابی مهر به غرب

همچنان که شواهد نشان می‌دهند، ایزدی آریایی به نام میتره/ میتره وجود داشته که نخست نزد این قوم و سپس بازماندگان آنها، یعنی هندیان و ایرانیان، پرستش می‌شد و جایگاه والایی داشت. در ایران هم زردشتیان و هم مانویان ایزد مهر را ارج بسیار می‌نهادند و در سغد نیز مهر کمابیش چنین جایگاهی داشت. کوشانیان هم که از هر دو فرهنگ هندی و ایرانی تأثیر گرفته بودند، در ایزدکده خود به وی جایگاهی خاص داده بودند. پرستش این ایزد سپس به سرزمین‌های همسایه در آسیای صغیر راه یافت و از آنجا به جهان رومی و یونانی رسید (وزندونک ۱۹۳۲: ۲۳-۲۸).

۱. نخستین بار یوزف مارکوارت به این موضوع اشاره کرد که ایزد موسوم به «بغه» (baya) که در متون سغدی آمده و ماه هفتم گاهشماری سغدی بدان نامیده شده، در واقع لقبی برای همان مهر است؛ اما هنینگ بغه را ایزدی مستقل دانست و این ارتباط را رد کرد و دیگران هم شواهد دال بر وجود ایزد بغه را بسنده دانسته و بحث در این باره را گشوده خوانده‌اند (دیتز ۱۹۸۷: ۱۱۱-۱۱۴).

شواهدی مانند نقش برجسته یافت شده در نمرود داغ مربوط به آنتیوخوس گماگنی و نیز نقش به دست آمده از آرسامه و نقش‌هایی که او و پدرش، میترداد، را در حال دست دادن با مهر نشان می‌دهند، حاکی از توجه این پادشاه به ایزدان ایرانی و به‌ویژه مهر هستند و آنها را از کهن‌ترین نشانه‌های پرستش مهر در آسیای صغیر دانسته‌اند (ورمازن ۱۳۷۲: ۳۳). این نقش چنین تفسیر شده است: مهر پادشاهی را به آنتیوخوس اعطا می‌کند و آنتیوخوس که در برابر مهر متعهد شده است، با او دست می‌دهد. دست دادن که سنتی ایرانی بوده است (و سپس از آداب کیش مهر و از بنمایه‌های رایج نقش‌های مهری شد) پیمان و قرارداد را تحکیم می‌بخشد (مرکلباخ ۱۳۸۷: ۳۸ و پانوش ۳). مرکلباخ در اثر خود شواهد بیشتری از حضور ایزد مهر (یا کیش او) در پنتوس، کاپادوکیه، و ارمنستان به دست می‌دهد (نک: مرکلباخ ۱۳۸۷: ۵۷-۶۲).

### مهر در امپراتوری روم

پلوتارک در پایان سده نخست و اوایل سده دوم میلادی، در زندگینامه پمپه امپراتور روم (۱۰۶-۴۸ ق م) ظاهراً نخستین گزارش مکتوب را درباره کیش رمزی مهر به دست می‌دهد. او می‌نویسد که در پی تهدیدهای دریازنان سیسیلی، امپراتور طی بیش از یک دهه (از ۷۸ تا ۶۷ ق م) با آنان نبرد کرد و از این برخوردها رومیان آگاهی‌هایی درباره دریازنان و کیش رمزی مهر به دست آوردند. با شکست خوردن دریازنان از پمپه، بازماندگان آنان در روم پراکنده شدند. به نوشته پلوتارک، این دریازنان آیین تشریف خاصی داشتند که خود آن را آورده بودند. از این گزارش چنین برمی‌آید که این کیش تا روزگار خود پلوتارک (دوره فرمانروایی تراژان بر روم، یعنی ۹۸-۱۱۷ م) ادامه داشته، اما آگاهی‌های او مبتنی بر شنیده‌ها بوده است (مرکلباخ ۱۳۸۷: ۱۷۵-۱۷۶). بنابر نوشته پلوتارک، دریازنان ساکن در دامنه‌های المپ چون پرستنده خدایی دیگر بودند، المپ‌نشینان را به دیده تحقیر می‌نگریستند. شماری از بزرگان هم به کیش آنان گرویده بودند. محبوبیت ایزد تازه‌وارد بسیاری از یونانیان را نگران کرده بود و این موضوع حتی در آثار ادبی آنان نیز بازتاب یافته بود (نک: سیمون

۱۹۸۷: ۴۶۲).

آپیانوس دیگر تاریخنگار رومی، در میانهٔ سدهٔ دوم میلادی، مهرپرستان روم را بازماندگان ارتش مهرداد اوپاتر آخرین پادشاه اشکانی سلسلهٔ پنتوس می‌داند و می‌افزاید: هم آنان بودند که رازهای مهر را به دریازنان سیسیلی آموخته بودند. نیروهای ارتش مهرداد اوپاتر — که عمدتاً شرقی بودند — پس از تحمل شکست از پمپه در ۶۶ ق م، پراکنده شدند. به واسطهٔ این‌ها کیش پرستش مهر در سراسر آسیای صغیر انتشار یافت و سربازان و نیز سوداگرانی آن را از این ناحیه به غرب بردند. در سدهٔ نخست میلادی مهرپرستی نه تنها میان لژیون‌های رومی گسترش یافت، بلکه دولتمردان رومی و حتی امپراتوران روم هم آن را پذیرفتند و بدین ترتیب تا سدهٔ چهارم میلادی که در برابر مسیحیت متوقف شد، سراسر روم و مرزهای آن را فرا گرفته بود (نیز نک: وزندونک ۱۹۳۲: ۲۴-۲۵).

پراکندگی آثار مربوط به مهرپرستی نشان می‌دهد که این کیش در بخش عمدهٔ اروپا (از جمله فرانسه و آلمان و بریتانیا) و در امتداد رود دانوب گسترش یافت و تا مصر در آفریقا، و نیز به آسیا و تا پادگان‌های مرزی امپراتوری در دورا اوروپوس (نزدیک فرات) رسید. کم‌ترین آثار در بخش یونانی امپراتوری دیده می‌شود (مرکلباخ ۱۳۸۷: ۱۷۶). بسیاری از این آثار مهرکده‌هایی هستند که آیین‌های تشریف و دیگر آیین‌های رمزی این کیش در آنها برگزار می‌شده است. در واقع، بناهای مهری متعددی در غرب شناسایی شده که برخی از پژوهشگران فهرست‌هایی از آنها به دست داده‌اند و براساس آنها می‌توان گفت که میان سال‌های ۱۴۰ تا ۳۱۲ م مهرپرستی رومی در اوج گسترش بوده است.

براساس گزارش‌های نویسندگان باستان، برخی از امپراتوران روم آشکارا مهرپرست شده بودند و ظاهراً نرون (حک: ۵۴-۶۸ م) نخستین امپراتوری بود که این کیش را پذیرفت. تأثیر مهرپرستی در دربار روم از روی سکه‌ها نیز شناخته می‌شود. گردیانوس سوم امپراتور روم (حک: ۲۳۸-۲۴۴ م) سکه‌ای ضرب کرد که بر یک روی آن مهر در چهرهٔ مشهور غربی آن، یعنی در حال کشتن گاو، نقش شده است. در دورهٔ تراژان (حک: ۹۸-۱۱۷ م) هم در شهر ترابوزان سکه‌ای با نقش این امپراتور ضرب شد که

روی دیگر آن نقش مهر با کلاه مشهورش آمده است. مهر را خدای این شهر دانسته‌اند و تا سده‌های دوم و سوم میلادی همچنان تصویر او روی سکه‌ها نقش می‌شده است (مرکلباخ ۱۳۸۷: ۱۷۶).

### مهرکده

پورفیر (یا: فرفورئوس)، نویسنده لاتینی و فیلسوف نوافلاطونی (۲۲۳-۳۰۴م)، اشاره کرده که پرستش مهر در غارهای طبیعی انجام می‌شده و نزدیک غار می‌بایستی رود جریان می‌داشته است. چندین غار این‌چنینی در فرانسه و آلمان و نیز در اروپای شرقی یافت شده که بر دیوار آنها مهر در حال قربانی کردن گاو نقش شده است. غار که سقفی به شکل گنبد آسمان دارد، پرستشگاهی طبیعی می‌توانست باشد که به آموزه‌های ایرانی پرستش در زیر سقف آسمان نیز نزدیک است<sup>۱</sup>. اما در کیش مهر گاه دسترسی به غار مهیا نبود، از این رو برخی از بلندپایگان در خانه‌های خود مهرکده‌هایی می‌ساختند.

اغلب مهرکده‌ها مکان‌هایی نسبتاً کوچک بودند با پهنای هشت تا ده متر و درازای پانزده تا بیست متر که سی تا پنجاه نفر در آن جای می‌گرفتند. در دو طرف این تالار دو نیمکت سنگی دراز قرار داشت و در کنار این تالار اتاقی بود که در آن وسایل لازم را برای آیین‌ها می‌نهادند و در همین جا نیز مهرپرستان لباس مخصوص می‌پوشیدند. تالارهای بازمانده آراسته به نقش‌ها و تندیس‌هایی هستند که مهم‌ترین آنها شمایل مهر در حال قربانی کردن آیینی گاو است (برای شرحی در باره این نقش‌ها، نک: مرکلباخ ۱۳۸۷: ۱۶۰ ب). روی نیمکت‌ها بالش‌هایی قرار داشت که مهرپرستان، به‌ویژه هنگام تناول کردن خوراک آیینی، رویشان دراز می‌کشیدند و خدمتکاران از آنان پذیرایی می‌کردند (مرکلباخ ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۵۸؛ ورمازن ۱۳۷۲: ۴۹-۵۰).

۱. این نویسنده تا جایی پیش می‌رود که می‌نویسد: زردشت نخستین کسی بود که برای مهر آفریدگار مکانی مقدس برپا داشت. او در کوهستان غاری را که در آن گل و چشمه بود، با افلاک و ستارگان و جهات، و به سان گیهان بیاراست (نک: مرکلباخ ۱۳۸۷: ۱۵۷؛ بک ۲۰۰۰: ۱۴۷). مرکلباخ سپس نتیجه می‌گیرد که همه مهرکده‌های ساخته شده در امپراتوری روم به طرح زردشت باز می‌گردند.



## تشریف و درجات هفتگانه

برای ورود به انجمن مهرپرستان، انجام نوعی مراسم تشریف لازم بود. فرد می‌بایست در جرگه نوآموزان درآید و آموزش‌هایی خاص ببیند تا آمادهٔ مراسم بزرگ بعدی شود. ماهیت و نحوهٔ این آموزش‌ها روشن نیست<sup>۱</sup>، اما دربارهٔ مراسم و آموزه‌های بنیادین آن آگاهی‌هایی به‌دست آمده است. نوآموز، پیش از شرکت در مراسم بزرگ، می‌بایست سوگندی مبنی بر رازداری ادا می‌کرد. دست‌نوشته‌ای حاوی سوگندنامه‌ای مهری به‌دست آمده که علاوه بر این آگاهی‌ها، نشان می‌دهد که رازآموزی را دو تن از بزرگان یا پیران مهری برعهده داشتند. پس از این مراسم، نوآموز به‌عنوان برادر دیگر رازآموختگان، و فرزند معنوی پیر، تلقی می‌شد و پیر دستان وی یا پیشانی‌اش را ممهور یا خالکوبی می‌کرد تا نشان او باشد. نوآموز سپس با گذراندن آموزش‌های روحی و جسمی دیگر (مانند شنا کردن طولانی و تحمل سرما و گرما و زندگی در تنهایی و تحمل گرسنگی) با انجام دادن غسل و تطهیر و روزه آزمون را به پایان می‌رساند و به عنوان عضو سادهٔ انجمن مهرپرستان پذیرفته می‌شد (برای جزئیات بیشتر در این باره، نک: ورمازرن ۱۳۷۲: ۱۵۶ ب).

نوآموز پس از آن مقام‌ها یا مراتب هفتگانه‌ای را پیش رو داشت که با گذراندن آنها به آخرین مقام، یعنی مقام پدر، می‌رسید. این سلسله‌مراتب هفتگانه ارتباط تنگاتنگی با نجوم داشت. به عقیدهٔ مهری‌ها، روح انسان علوی است و از فلک اعلی که آسمان هشتم و جایگاه مهر است، با گذر از هفت سپهر سیارات — که هر یک مقام خدایی خاص است — به زمین هبوط کرده است و فرد باید با گذراندن هفت مقام، روح خویش را رهایی بخشد و بار دیگر به مهر بپیوندد. گذر از هر مقام مستلزم حمایت خدای موکل بر آن مقام است. از این رو این مراتب را به‌صورت نردبانی هفت‌پله نشان می‌دادند که هر یک نشانه‌هایی از عناصر و اشیا داشت.

مراتب هفتگانهٔ سلوک مهری، خدایان مرتبط با آنها و نماد و عناصر همراه هر یک، از این قرار بوده است:

۱. تأکید بر وفاداری و حفظ رازهای این کیش و چگونگی برگزاری آیین‌ها احتمالاً از زمرهٔ آنها بوده است (ورمازرن ۱۳۷۲: ۱۵۷).

کلاغ<sup>۱</sup> نخستین مقام موسوم به کلاغ، مقام خدمتگزاران بود<sup>۲</sup>. فرد تشریف‌یافته به این مقام نقابی به شکل کلاغ به چهره می‌زد و وظیفه پذیرایی از مهرپرستان شرکت‌کننده در مراسم را بر عهده داشت. از نظر مهریان، کلاغ مبشر و پیام‌آور بود و در واقع نقش عطارد (مرکور) را داشت که پیک خدایان انگاشته می‌شد. عنصر مربوط به او هوا، و نمادهای همراهش، جام و چوب یا عصایی بود موسوم به عصای هرمس — مرکور که در نقش‌ها دور آن دو مار چنبره زده‌اند (ورمازن ۱۳۷۲: ۱۷۱-۱۷۲؛ نیز: مرکلباخ ۱۳۸۷: ۹۲).

همسر/ عروس<sup>۳</sup> دومین مقام در واقع به گونه‌ای ازدواج عرفانی با مهر بوده است<sup>۴</sup>. فرد سر و چهره خود را می‌پوشاند و در زمان خاصی از مراسم آن را کنار می‌زد و رخسار خود را به جمع مهرپرستان نشان می‌داد. فردی که به این مقام می‌رسید، در واقع تحت حمایت ایزد و سیاره زهره (ونوس) قرار می‌گرفت. عنصر مرتبط با او آب و نمادهای همراهش چراغ و مشعل بود (ورمازن ۱۳۷۲: ۱۷۳-۱۷۴).

سرباز<sup>۵</sup> با توجه به سیمای شکست‌ناپذیر ایزدمهر و ماهیت نظامی او، هر یک از تشریف‌یافتگان به کیش مهر در واقع سرباز او می‌شد؛ اما با گذراندن آزمون‌های دشوار و تشریف یافتن به مقام سرباز که سومین مقام بود، عضویت او در جرگه رزمندگان مهر رسمیت می‌یافت و مسجل می‌شد. جامه او قهوه‌ای‌رنگ و سیاره خدای و حامی او بهرام یا مریخ یا مارس بود که ارتباط آنها با جنگ (چه در سنت ایرانی و چه در اسطوره‌های یونانی/ رومی) روشن است. دور از انتظار نیست که نمادهای همراه او نیزه و توبره و کلاهخود بوده باشند و عنصر همراهش، خاک (ورمازن ۱۳۷۲: ۱۷۴-۱۷۵). شیر<sup>۶</sup> چهارمین مقام به نام شیر خوانده می‌شد و کسی به آن دست می‌یافت که

1. Korax

۲. برای نمادهای این مراتب، به ویژه نمادهای جانوری، نک: بک ۲۰۰۶: ۷۳ بی.

3. Nymphus

۴. این ازدواج، همچنان که اشاره شد، اگرچه صبغه و ماهیت عرفانی دارد، به قول ورمازن (۱۳۷۲: ۱۷۳) مانع همسری واقعی نمی‌شود. به بیان دیگر، مهرپرستان می‌توانستند ازدواج هم بکنند.

5. Miles

6. Leo

آزمون‌های اخلاقی و ذهنی خاصی را پشت سر می‌نهاد. سپس دست و زبان او را با عسل می‌شستند تا از همه پلیدی‌ها و گناهان پاک شود. جامه او به رنگ ارغوانی و سیاه و ایزد پشتیبان او ژوپیتر (کیوان)، عنصر مرتبط با او آتش، و اشیا و نمادهای همراه او بیلچه جابه‌جا کردن آتش و همچنین آذرخش ژوپیتر و نوعی ساز زنگوله‌ای موسوم به سیستروم بود (ورمازرن ۱۳۷۲: ۱۷۷-۱۸۰).

پارسی<sup>۱</sup> پارسی را مقام آزادگی و دلیری خوانده‌اند. فردی که به درجه پارسی می‌رسید، دستانش را با عسل تطهیر می‌کرد و به سبب باورهای ایرانیان به ارتباط عسل با ماه، خدای او را ماه می‌دانستند. در نگاره‌ها رنگ جامه‌اش خاکستری و نمادهای همراهش ماه نو و داس پولادین است.<sup>۲</sup>

پیک خورشید<sup>۳</sup> نائل به این مقام، نماینده خدای هلیوس - سل روی زمین و برخوردار از حمایت او بود. هاله نور و مشعل و تازیانه نمادها و نشانه‌های اصلی همراه او بودند. دارنده این مقام با جامه‌ای به رنگ سرخ و کمربندی زردرنگ تصویر شده است. پدر<sup>۴</sup> بالاترین درجه در مهرپرستی و به تعبیری نماینده مهر روی زمین، پدر بود و از این رو جامه‌اش را مانند خود مهر سپید می‌انگاشتند. پیر و آموزگار مقدس دانا و حکیم انسان‌پروری بود که تشریف‌یافتگان را راهنمایی و دستگیری می‌کرد. زحل حامی او و نشانه‌های همراهش داس ساتورن و کلاه فریجی مهر بود و عصا و حلقه‌ای که آن را نشان فرزاندگی او تفسیر کرده‌اند. گویا در برخی از جاها، پیش از مقام پیر یا پدر، مقامی به نام آنتی‌پاتروس<sup>۵</sup> وجود داشته است. نظام مهرپرستی رومی هم منصبی موسوم به Pater Sacrorum (پیر رموز یا رازآشنا) داشته که تجسم عالی‌ترین درجه تقوا و پرهیزگاری بوده و صفات و القابی چون pius و pientissimus و sanctus داشته است. باری، در سلسله‌مراتب مهری او عالی‌ترین مقام<sup>۶</sup> را داشت (ورمازرن ۱۳۷۲: ۱۸۴-۱۸۵؛

1. Perses

۲. ورمازرن می‌نویسد: ایرانیان باستان بر این باور بودند که خاستگاه عسل ماه است. نطفه گاوی که مهر قربانی می‌کند در ماه جمع و تطهیر می‌شود. از این نطفه سپس گیاهان و میوه‌های جدید به وجود می‌آید (ورمازرن ۱۳۷۲: ۱۸۱). او برای این گفته مأخذی نمی‌دهد، ولی اگر این سخن درست باشد، این موضوع ارتباط مهر با ماه و با داس و میوه را روشن می‌سازد.

3. Heliodromus      4. Pater      5. Antipatros      6. Dignissimus

نیز: شورتهايم ۱۳۸۷: ۱۷۴ ب؛ کلاوس ۱۹۹۰: ۱۸۳-۱۹۴).

### افسانه مهر و گاوکشی

مهر در روز ۲۵ سپتامبر از درون صخره‌ای زاده شد. مهر در آن زمان برهنه بود و تنها کلاهی موسوم به کلاه فریجی بر سر داشت و با یک دست خنجری و با دیگری مشعلی را بالا گرفته بود. در نقش‌ها او گاه به جای مشعل، کره‌ای در دست دارد و دست دیگرش بر منطقه البروج قرار گرفته است.

زایش مهر رویدادی کیهانی است و نشانه‌هایی همچون پرتوهای نور آن را همراهی می‌کنند. در برخی نقش‌های موجود از این رویداد، چند چوپان نیز حضور دارند. آنگاه کلاغ که پیک سل، خدای خورشید است، سر می‌رسد و فرمان کشتن گاو را به مهر می‌دهد. مهر با گاو - که در علفزار می‌چرد - در می‌آویزد و او را در بند می‌کند. آنگاه مهر او را بر دوش می‌گیرد، با تلاش بسیار به غار می‌برد و در آنجا گاو را با خنجر می‌کشد. از دم گاو خوشه گندم پدید می‌آید و از خون او شراب.

گاو نماد آفرینش و هستی است و مهر با قربانی کردن آن، آفرینش جهان را تکرار می‌کند و به آن معنا می‌بخشد. پس از شکار دشوار گاو، مأموریت مهر روی زمین به پایان می‌رسد. او و سل، در ضیافتی، از خوراک مقدسی که از گوشت گاو قربانی فراهم آمده است، می‌خورند. این ضیافت در غار بر پا می‌شود و مهر در اینجا جامه‌ای ایرانی بر تن دارد. سپس مهر معجزاتی چند می‌کند و سوار بر گردونه سل - هیلوس، خدای خورشید، به آسمان عروج می‌کند (مرکلباخ ۱۳۸۷: ۲۲۵ ب؛ ورمازرن ۱۳۷۲: ۱۱۷-۱۲۷؛ همو ۱۹۵۱: ۲۸۵-۳۰۱؛ برای بحثی جامع درباره مهر و اسطوره‌های خورشید، نک: سیک ۲۰۰۴: ۴۳۲-۴۶۷).

### فرجام مهر در غرب

چنان‌که اشاره شد، مهرپرستی در روم در سده‌های سوم و چهارم میلادی به اوج شکوفایی و رونق رسید و پیروان بسیاری داشت که اغلب از سربازان لژیون‌های رومی بودند؛ شماری از شخصیت‌های سیاسی و نزدیکان امپراتور و حتی برخی از امپراتوران

هم به این کیش گرایش یافته بودند. رازآمیزی این کیش و کنجکاوی برای آگاه شدن از رازهای آن، جذبۀ کافی داشت تا کسانی به آن گرایش یابند و تعلق فرد تشریف‌یافته به خدایی که خود برگزیده بود، نیز می‌توانست جذابیت‌هایی داشته باشد. اما مهم‌تر از همه این‌ها، رستگاری دنیوی و اخروی بود که در کنار گونه‌ای یکتاپرستی متکی به خورشید — که زمینه و محبوبیتی گسترده داشت — چه‌بسا از عوامل اصلی توفیق کیش مهر بوده باشد.

امپراتور کنستانتین (حک: ۳۰۶-۳۳۷م) در سال ۳۱۲م که به مسیحیت گروید و آن را دین رسمی اعلام کرد، همه آیین‌های دیگر — از جمله مهرپرستی — را ممنوع کرد. از این زمان، مهرپرستی رفته‌رفته رو به زوال نهاد و تا واپسین دهه سده چهارم، یعنی در روزگار تئودوسیوس اول (حک: ۳۷۹-۳۹۵م) مهرپرستی تقریباً به کلی از روم رخت بر بسته بود (مارتین ۱۹۸۹: ۲-۱۵؛ شورتهایم ۱۳۸۷: ۱۹۱).

در پی مبارزه حکومت روم و کلیسا با مهرپرستی، تبلیغات گسترده‌ای هم علیه آن آغاز شد و به منظور تخریب چهره آن، شایعات بسیاری در باره آیین‌های مهری بر سر زبان‌ها افتاد و حتی به کتاب‌ها نیز راه یافت. مثلاً در برخی از کتاب‌های عامیانه قدیم آمده است که در این کیش، فرد نوکیش را درون چاله‌ای سرازیر می‌کردند که بالای آن گاوی قربانی می‌شد و فرد را با خون او شستشو می‌دادند. اما این عمل به هیچ وجه مطابق آیین‌های مهری نبوده است و در واقع همه مهرکده‌های شناخته شده کوچک‌تر از آن‌اند که جایی برای انجام چنین عملی داشته باشند. کشتن گاو عملی نمادین و منحصر به خود ایزد مهر بوده که همچنان که در کتیبه‌ای آمده، در مقام منجی و با ریختن خون، تشریف‌یافتگان را نجات بخشیده است.

### مهر و مسیحیت

کومن پس مطرح کردن نظریه‌اش، کاوش در نقاط مختلف امپراتوری روم را پی گرفت و انبوهی از آثار را در این قلمرو، به‌ویژه در شهر رم، یافت. از آنجا که روم هم کانون شکل‌گیری مهرپرستی بود و هم مسیحیت، دور از انتظار نبود که شباهت‌های میان این دو کیش نیز مورد توجه پژوهشگران قرار گیرد. حاصل این توجه و جستجو

ده‌ها کتاب و مقاله بود. کومن، و سپس پیروان نظریه او، از شباهت‌های متعدد (و در واقع وامگیری‌های مسیحیت از مهرپرستی) سخن به میان آوردند. به بیان دیگر، از نظر آنان، مهرپرستی در ظاهر مغلوب مسیحیت شد، ولی به واسطه اندیشه‌ها و بسیاری از آیین‌ها و نمادهایش، در مسیحیت ادامه حیات داد.

نخستین مورد، نقش مهر و عیسی مسیح در مقام منجی است که هر دو به آسمان عروج می‌کنند. وامگیری دیگر، برگزاری آیین‌های مهری در غار و سردابه است و در مسیحیت درون کلیسا، که شباهت‌های این دو مکان نیز آشکار است. مراسم تطهیر و غسل تعمید، افروختن شمع و نواختن ناقوس و نواختن موسیقی و سرود دسته‌جمعی، مراسم شام آخر و نان و شراب (نک: کلاوس ۱۹۸۶: ۲۶۹ و ۲۷۱)، دوازده حواری مسیح که ملهم از دوازده مقام مهری و دوازده فلک یاوران مهر است، رهبانیت و ریاضت، ظهور منجی (آمدن مهر و مسیح در آخرالزمان)، همراهی بره با مهر و مسیح، و نقش میانجی خدا و انسان که مسیح نیز مانند مهر از آن برخوردار است؛ پاپ نیز مانند دارنده مقام هفتم مراتب مهری پدر خوانده می‌شود، و شباهت‌های خردتری مانند هلال ماه بالای شمعدان هفت‌شاخه کلیسا که ملهم از جایگاه ماه در مهرپرستی است. سرانجام این که ۲۵ دسامبر که در سده چهارم میلادی به روز تولد مسیح اختصاص یافت، روز تولد مهر در آغاز انقلاب زمستانی نیز هست (نک: مورای ۱۹۲۱: ۷۶۶-۷۷۶؛ نیز: شورتهایم ۱۳۸۷: ۱۸۸-۱۸۹). طرفه آن که هم دین مهر و هم مسیحیت (که از یهودیت برخاسته بود) خاستگاه‌هایشان بیرون از امپراتوری روم بود؛ هر دو در این امپراتوری پا گرفتند و شکوفا شدند و به بیان دیگر هر دو به یکسان وامدار امپراتوری روم بوده‌اند (شورتهایم ۱۳۸۷: ۱۸۸).

همین جا باید یادآور شد که برخی از پژوهشگران در رد این وامگیری‌ها چنین استدلال می‌کنند که اوج مهرپرستی در سده‌های نخست مسیحیت و زمانی بوده که بسیاری از جنبه‌های مسیحیت تثبیت شده بود؛ از این رو احتمال تأثیرپذیری مستقیم مسیحیت از مهرپرستی در همه این موارد جای گفت‌وگو است. وانگهی مواردی چون چندگانه‌پرستی کیش مهر و ثنویت آن، و نیز غیبت زن در آیین‌های این کیش، و سرانجام تولد مهر از دل صخره به شکل مردی بالغ را از جمله مواردی می‌دانند که

آن را در تقابل با مسیحیت قرار می‌دهد (برای این موضوع، نک: سیمون ۱۹۷۳: ۳۸۵-۳۹۹؛ مارتین ۱۹۸۹: ۲-۱۵).

ارنست رنان، اندیشمند فرانسوی، زمانی گفته بود: «اگر رشد مسیحیت به سبب بیماری اخلاقی مهلکی متوقف شده بود، جهان مهرپرست می‌شد». این گفته که در تأیید اهمیت کیش مهر در جهان غرب باستان است، با مخالفت کسانی مواجه شد که استدلال می‌کردند این کیش حتی در روزگار اوج شکوفایی و رواج آن هم جز فرقه‌ای رمزی نبود و کشورهای بافرهنگ (منظور یونان و جهان شرق یونانی‌مآب) از پذیرفتن آن سرباز زدند. با این همه، بیشتر پژوهشگران با هر دو رویکرد، برخوردی احتیاط‌آمیز دارند: از یک سو صراحتاً یا تلویحاً از گسترش مهرپرستی و خطر آن برای کلیسا سخن به میان آورده‌اند و از سوی دیگر، گفته‌اند که تقابل مسیحیت و کلیسا با این کیش صرفاً محلی و منطقه‌ای بوده است، چنان که هر دین دیگری در این منطقه می‌باید رقیب و خطر بالقوه‌ای برای مسیحیت می‌توانست باشد. البته نباید از نظر دور داشت که مسیحیت عناصر بسیاری را از کیش مهر به وام گرفته بود (نظیر غسل تعمید و نان مقدس و شراب) و حتی برخی از بزرگان، آنها را به منزله تقلید از این کیش بیگانه می‌نکوهیدند (نک: سیمون ۱۹۷۸: ۴۶۴) و در برابر آن مقاومت می‌کردند. اگرچه مهر به برکت همانندنگاری‌اش با خورشید توانست جایگاهی والا میان خدایان یونانی و رومی بیابد و بدین‌سان میان جماعت کثیری محبوبیت یابد، برخی کوشیده‌اند با ناچیز خواندن این جایگاه و نیز محبوبیت او در گستره امپراتوری، خطر مهرپرستی را برای مسیحیت ناچیز بگیرند (سیمون ۱۹۷۸: ۴۵۷-۴۸۷؛ نیز نک: لائوکلی ۱۹۶۸: ۹۹).

اما واقعیت آن است که مهرپرستی در رویارویی با مسیحیت، بیش از آن که مغلوب قدرت حریف شود، از ضعف خود شکست خورد. جدایی عملی آن از الهیات نظری، محرومیت زنان از مراتب<sup>۱</sup> جز پایین‌ترین مرتبه تشریف، و تساهل آن برای جذب و پذیرش دیگر نظام‌ها بدون تطابق لازم و درست، همه و همه، شکست‌هایی ویرانگر بودند که سرانجام موجب نابودی آن شدند. ولی برای شرایط خاص سپاه و زندگی

۱. برای بحثی مفصل درباره این محرومیت زنان، نک: دیوید ۲۰۰۰: ۱۲۱-۱۴۱.

اداری و رسمی در امپراتوری روم، مهرپرستی دینی بهتر از کیش‌های کهنه و فرسوده یونانی و رومی بود. این دین در انسان حس گناه را بیدار کرد و حس نیاز به توبه و عفو را، و در نهایت امید به رستخیز و به یک زندگی پس از مرگ را به او می‌داد و وی را وامی‌داشت تا پرهیزگاران‌تر عمل کند. بدین ترتیب مهرپرستی با این دستاوردها، و نیز دستاوردهای دیگر، بی‌گمان راه را برای مسیحیت و تمدن جدید هموار ساخت (بلکیستن ۱۹۰۳: ۱۳۹-۱۴۱).

### فرجام سخن

ایزد هندوایرانی مهر در گستره وسیعی از شرق باستان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود و اگر هم پرستش او کیش مستقلی داشته است، اینک شواهد کافی برای اثبات آن در دست نیست. اما آشکار است که برخی از جوامع آسیای صغیر، پس از آشنایی با این ایزد، برای وی کیشی ایجاد کردند که به سرعت در جهان غرب آن روزگار گسترش یافت و بر جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جهان باستان، و به ویژه اواخر دوره باستان، تأثیر چشمگیری گذاشت. این کیش در روم به ویژه از سال‌های ۱۴۰ تا ۳۲۰م در اوج شکوفایی بود، اما سرانجام با برآمدن مسیحیت و رسمی شدن آن به منزله دین امپراتوری، در برابر این رقیب نوحاسته از پای درآمد و به یکباره ناپدید شد؛ اما شماری از آیین‌ها و باورهای آن به مسیحیت راه یافت و در قالب این دین نو به حیات خود ادامه داد. ولی تأثیرهای کیش مهر فراتر از مسیحیت بود و جهان امروز میراث‌دار دستاوردهای دیگری از این کیش است که برخی از آنها به راستی از متداول‌ترین رفتارهای اجتماعی و جزء جدایی‌ناپذیر زندگی روزمره شده‌اند. دست دادن برای تحکیم قول و پیمان یکی از آنها است؛ دیگری برگزاری جشن تولد که اینک سنتی تقریباً جهانی است و اتفاق نظر بر آن است که ریشه در کیش مهر و برگزاری آیینی جشن تولد مهر دارد.



## کتابشناسی:

- بریان، پی‌یر، ۱۳۸۵، *امپراتوری هخامنشی*، ج ۲، ترجمه ناهید فروغان، تهران
- بنونیست، امیل، ۱۳۷۷، *دین ایرانی بر پایه متنهای معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران
- بویس، مری، ۱۳۸۴، «نقش مهر در دین زردشتی»، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، مهر در ایران و هند باستان، ویراسته بابک علیخانی، تهران.
- تیمه، پل، ۱۳۸۴، «مفهوم مهر در معتقدات آریایی»، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، مهر در ایران و هند باستان، ویراسته بابک علیخانی، تهران، صص ۲۵-۵۵
- شورتهایم، المار، ۱۳۸۷، *گسترش یک آیین ایرانی در اروپا*، ترجمه نادرقلی درخشانی، تهران
- کوئیپر، فرانسیسکوس برناردوس یاکوبوس، ۱۳۸۴، «سه دیدگاه در مطالعه باب مهر»، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، مهر در ایران و هند باستان، ویراسته بابک علیخانی، تهران، صص ۱۳-۲۴
- کومن، فرانتس، ۱۳۷۷، *ادیان شرقی در امپراتوری روم*، ترجمه ملیحه معلم و پروانه عروج‌نیا، تهران
- لنتس، ولفانگ، ۱۳۸۴، «کارکردهای اجتماعی میثره در ایران باستان»، ترجمه سیروس نصرالله‌زاده، مهر در ایران و هند باستان، ویراسته بابک علیخانی، تهران، صص ۸۱-۱۰۰
- مرکلباخ، راینهولد، ۱۳۸۷، *میترا و آیین و تاریخ*، ترجمه توفیق گلی‌زاده، تهران
- ورمازرن، مارتن، ۱۳۷۲، *آیین میترا*، بزرگ نادرزاده، تهران

Bartholomae Ch, 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg

Beck, R, 2000, «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *The Journal of Roman Studies*, vol. 90, pp. 145-180

Beck, R, 2006, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford and New York

Betz, H.D, 1986, «The Religion of Mithras (*Mithras* by Reinhold Merkelbach)», *History of*

*Religions*, vol. 26, no. 1, (Aug.), pp. 87-89

Bivar, A.D.H, 1998, *The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*, New York

Blakiston, C. H., 1903, «Die Mysterien des Mithra, by Franz Cumont: Book Review»),

*Man*, vol. 3, pp. 139-141

Boyce, M, 1962, «Mithra in Manichian Pantheon», *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, ed. W. B. Henning and E. Yarshater, pp. 44-54

Boyce, M, 1969, «On Mithra's Part in Zoroastrianism», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 32, no. 1, pp. 10-34

Boyce, M, 1975, *A History of Zoroastrianism*, Vol. I, Leiden & Köln

Boyce, M, 1982, *A History of Zoroastrianism*, Vol. II: Leiden & Köln

Clauss, M, 1990, «Die sieben Grade des Mithras-Kultes», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 82, pp. 183-194

Clauss, M, 1986, «Mithras und Christus», *Historische Zeitschrift*, Bd. 243, H. 2 (Oct.), pp. 265-285

Cumont, F.V.M, 1903, *The mysteries of Mithra*, tr. From the second revised French edition, New York, etc

David, J, 2000, «The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?», *Numen*, vol. 47, no. 2, pp. 121-141

Dhalla, M.N, 1938, *History of Zoroastrianism*, New York

Dietz, A, 1978, «Baga and Miera in Sogdiana», *Études mitriques*, *Acta Iranica* 17, Téhéran-Liège, 99. 111-114

Edwards, M. J, 1990, «Herodotus and Mithras: Histories I. 131», *The American Journal of Philology*, vol. 111, no. 1, (Spring), pp. 1-4

Gershevitch, I, 1967, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge

Gonda, J, 1975, «Mitra in India», *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, ed. J. R. Hinnels, 2 vols., Manchester, pp. 40-52

Gordon, R, 2004, «Mithraism», *Encyclopedia of Religion*, 2ed. Edition, Lindsay Jones, USA, pp. 6088-6093

Humbach, H, 1975, «Mithra in the Kuṣāṇa Period», *Mithraic Studies, Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, ed. J. R. Hinnels, 2 vols., Manchester, pp. 135-141

Kent, R.G, 1953, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven

Laeuchi, S, 1968, «Urban Mithraism», *The Biblical Archaeologist*, vol. 31, no. 3, (Sep.), pp. 73-99

Martin, L. H, 1989, «Roman Mithraism and Christianity», *Numen*, vol. 36, fasc. 1 (Jun.), pp. 2-15

Murray, R. H, 1921, «The Birthday of Mithra and Jesus Christ», *Contemporary Review*, 120 (July/ Dec.) pp. 766-776

Riess, E, 1926, «Die Mysterien des Mithra by Franz Cumont (Book Review)», *The Classical Weekly*, vol. 20, no. 7 (Nov. 29), pp. 54-56

Schmit, H. P, 1978, «Indo-Iranian Mitra Studies: The State of the Central Problem», *Études mitriaques, Acta Iranica 17, Téhéran-Liège*, pp. 345-393

Sick, D. H, 2004, «Mit(h)ra(s) and the Mythos of the Sun», *Numen*, vol. 51, no. 4, pp. 432-467

Simon, M, 1973, «Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts», *Religious Studies*, vol. 9, no. 4 (Dec.), pp. 385-399

Simon, M, 1978, «Mithra, Rival du Christ?», *Études miriaques, Acta Iranica 17, Téhéran-Liège*, pp. 457-478

Thieme P, 1975, «The Concept of Mithra in Aryan Belief», *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, ed. J. R. Hinnels, 2vols., Manchester, pp. 21-39

Vermaseren, M.J, 1951, «The Miraculous Birth of Mithras», *Mnemosyne, Fourth Series*,

vol. 4, fase. 3/4 pp. 285-301

Wesendonk, O. G. Von, 1932, «Asia Minor and the Introduction of the Worship of Kybele, Mā, and Mithra-into Rome», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (Jan.), pp. 23-28



# دین زردشتی در دوره ساسانی

فیلیپ کرینبروک

## مقدمه

عصر ساسانی بی تردید در تاریخ دین زردشتی از اهمیت بسیاری برخوردار بود. دین زردشتی به عنوان دین حکومتی و یکی از پایه‌های جهان‌بینی ساسانی، توانست عملاً بدون محدودیت گسترش یابد و در این دوره بود که ویژگی‌هایی در سنت زردشتی به وجود آمد یا در آن تحول یافت که بعدها به طور کلی شاخص این دین قلمداد شد. در همین دوره بود که روحانیت زردشتی — سازمانی مذهبی بر مبنای نظامی منسجم و دارای سلسله‌مراتبی از روحانیان و آتشکده‌ها که بخش عمده‌ای از شاهنشاهی ساسانی را در بر می‌گرفت — به وجود آمد. با وجود این، دانسته‌های ما از این دوره مهم در تاریخ دین زردشتی بر اساس مجموعه محدودی از منابع قرار دارد که بخش بیشتر داده‌های آنها، که هم ناقص و هم غیردقیق هستند، می‌باید پیش از آن که به عنوان مدرک به کار گرفته شوند، به طور جدی ارزیابی شوند.

## منابع

منابع موجود را می‌توان به چهار گروه اصلی تقسیم کرد: ۱. معاصر، زردشتی؛ ۲. معاصر، غیرزردشتی؛ ۳. پس از ساسانی، غیرزردشتی؛ ۴. پس از ساسانی، زردشتی. طبیعتاً داده‌های این منابع باید در پرتو اطلاعات برگرفته از دوره‌های پیش از ساسانی تفسیر شوند.

یک. نخستین گروه شامل کتیبه‌های ساسانی، نقوش برجسته، شواهد باستان‌شناختی و سکه‌ها است. کتیبه‌ها یا از آن شاهان هستند، مانند کتیبه‌های اردشیر اول، شاپور اول، نرسه، شاپور دوم، و شاپور سوم، یا متعلق به شاهان محلی و صاحبان مناصب، مانند کتیبه‌های شاپور سکانشاه، موبد بزرگ کرتیر/کردیر، و وزیر اعظم، مهرنرسه. نقوش برجسته که غالباً نمایشگر صحنه‌های تاجگیری هستند، گاه در نزدیکی کتیبه‌ها یافت می‌شوند. این سنت حتی زمانی که دیگر نیازی به ایجاد کتیبه احساس نمی‌شد، ادامه داشت. آخرین نقش برجسته از این نوع، صحنه تاجگیری خسرو انوشیروان در سال ۵۹۰م است. سکه‌ها و مهرهای شناخته شده بیشتر دوران ساسانی را در بر می‌گیرند. این اشیا داده‌هایی محدود، اما بالارزش، درباره اسامی اشخاص و عناوین روحانیان به دست می‌دهند. مکان‌های باستان‌شناختی که در ارتباط مستقیم با دین زردشتی در دوره ساسانی اند از این قرارند: ویرانه‌های معبد بزرگ آذرگشنسپ در تخت سلیمان آذربایجان، و غار- زیارتگاهی که به ظاهر بیشتر زنان به آن مراجعه می‌کردند و اخیراً توسط باستان‌شناسان ایرانی و آلمانی در وشنوه، نزدیک قم، کشف شده است (نک: چگینی و دیگران ۲۰۰۰).

از مجموعه متونی که با عنوان کتاب‌های پهلوی شناخته می‌شوند، تنها تعداد اندکی را می‌توان بدون اضافات یا تغییرات بعدی، مستقیماً مربوط به دوره ساسانی دانست؛ سایر متون قطعاً حاوی مطالبی هستند که ریشه در دوره ساسانی یا پیش از آن دارند، اما در شکل کنونی‌شان بعد از دوره ساسانی به نگارش درآمده‌اند و ممکن است در بر دارنده مطالبی با اصل بعد از دوره ساسانی باشند. گروه سوم (به‌ویژه *دستان دینی و نامه‌های منوچهر*، اثر منوچهر، موبد بزرگ زردشتی در قرن سوم هجری، *گزیده‌های زادسپرم* از برادر وی، *زادسپرم*، و تعدادی از متون پهلوی که

با عنوان روایت شناخته می‌شوند) پس از دوره ساسانی تألیف شده‌اند و بازتاب‌دهنده واقعیت‌هایی از آن دوران هستند.

دو. ماهیت گروه دوم منابع نیز به همین ترتیب گوناگون است. مهم‌ترین این منابع، نوشته‌های مانوی به زبان‌های فارسی میانه و پهلوی اشکانی است که مطالب آنها تا حدی بازتاب‌دهنده محیط فرهنگی ایران در آغاز دوره ساسانی است. همچنین، تنش‌های میان زردشتیان و مسیحیان در دوره ساسانی منجر به تألیف متونی به زبان‌های سریانی و ارمنی با مضامین خصمانه درباره دین زردشتی شد. با وجود این، آنها را باید منابع باارزشی تلقی کرد، زیرا خوانندگانشان با واقعیت‌های روزمره دین زردشتی در دوره ساسانی در ارتباط بودند. منابع یونانی، رومی و یهودی نیز، گرچه موضوعات متفاوت دارند، گاه حاوی داده‌های مهمی درباره دین زردشتی در دوره ساسانی هستند.

سه. منابع دست دوم متأخرتر به‌طور کلی متعلق به دوره اسلامی هستند و به عربی یا فارسی نوشته شده‌اند. تواریخ عمومی، که غالباً به زبان عربی هستند (مانند تاریخ طبری و مروج الذهب مسعودی)، ارجاعات فراوانی به مسایل دوره ساسانی در بر دارند، و به همین ترتیب، برخی از تواریخ محلی سرزمین‌های ایرانی که به زبان فارسی نوشته شده‌اند (مانند تاریخ سیستان). روشن است که این منابع اغلب در پی آن بودند که واقعیت‌های باستانی را در قالبی ارائه دهند که هم برای نویسندگان و هم برای خواننده آشنا باشد؛ در نتیجه شاید حقایق تاریخی را تا حدی مخدوش کرده‌اند. با وجود این، برخی از منابع اسلامی آرا و عقاید دوره ساسانی را با دقت بسیار بازتاب داده‌اند، زیرا تا اندازه‌ای به مدارک عصر ساسانی که به دست دانشمندانی چون ابن‌مقفع به عربی ترجمه شده بودند، باز می‌گردند (برای نمونه نک: شاگرد ۱۹۸۴). یکی از مهم‌ترین ترجمه‌های ابن‌مقفع، نامه تنسر است. هسته اصلی این اثر نامه‌ای است که گفته می‌شود تنسر (یا توسر)، هیربد اردشیر اول، به شخصی به نام گشنسب، شاه پریشور و طبرستان، نوشته بود. در این نامه، از مشروعیت اعمال اردشیر و در نتیجه از پادشاهی او دفاع می‌شود. اصل فارسی میانه و ترجمه عربی ابن‌مقفع اکنون موجود نیست. آنچه موجود است، ترجمه فارسی آن از سده هفتم هجری به قلم



محمد بن حسن بن اسفندیار است (بویس: ۱۹۶۸ الف). هم ابن مقفع و هم ابن اسفندیار بخش‌هایی را به متن افزوده‌اند که ممکن است شامل مطالبی از زمان خسرو انوشیروان باشد.

دیگر منبع مهم، داده‌هایی دربارهٔ دین زردشتی در دورهٔ ساسانی دارد است. شاهنامهٔ فردوسی را نمی‌توان خالی از اشکال دانست. منابعی که فردوسی برای سرایش شاهنامه از آن بهره برده هنوز موضوع بحث دانشمندان است (برای نمونه نک: یاماموتو: ۲۰۰۳). تعدادی از دانشمندان برخی از مطالب شاهنامه را، مانند اساطیر یونان و اساطیر دیگر اقوام هندواروپایی، بر پایهٔ سنت شفاهی به دوران هندواروپایی باز می‌گردانند. گروهی دیگر با رد این فرضیه، خدایان‌ها را شاهد می‌آورند و بر این باورند که فردوسی از منابع مکتوب بهره برده است.

به نظر نگارنده، ویژگی فرهنگی مهم پایان عصر ساسانی و آغاز دورهٔ اسلامی، به کتابت درآوردن سنت‌های شفاهی بود. بر پایهٔ دانسته‌های ما از دیگر فرهنگ‌های فاقد کتابت، به نظر می‌رسد که در آغاز داستان‌هایی برخاسته از یک سلسله سنت‌های ناهمگون در مناسبت‌های مختلف بازگو می‌شده‌اند که همه به گونه‌ای این احساس را منتقل می‌کردند که تاریخ ایران را روایت می‌کنند، مانند اسطوره‌های پهلوانان و شاهان در سنت دینی زردشتی که اساساً توسط روحانیان بازگو می‌شدند. تاریخ شفاهی سلسله‌های غرب ایران که بر مبنای حافظهٔ فرهنگی بازگو می‌شد، افسانه‌های پهلوانان سیستان که احتمالاً خنیاگران در بازارها می‌خواندند، و داستان‌های عاشقانه که شاید در انجمن‌های ثروتمندان خوانده می‌شدند. ظهور فرهنگ مکتوب امکان مقایسه و بررسی گستردهٔ سنت‌های باستانی را فراهم آورد. از سوی دیگر، برای تدوین کتاب ضروری بود که میان این روایت‌های ناهمگون ارتباطی برقرار شود تا بتوان آنها را در یک چهارچوب خطی با مبنای زمانی جای داد. بعید به نظر می‌رسد که چنین فرایندی، که به شاهنامهٔ فردوسی انجامید، توسط یک فرد یا حتی یک نسل تحقق یافته باشد. احتمال بسیار قوی‌تر این است که رشته‌های متعددی از سنت‌های روایی گوناگون به تدریج، در روندی که بخش بیشتر از عصر ساسانی را در بر گرفت، درهم بافته و منتج به یک سلسله روایت‌های متفاوت شدند که شاید در مجموع با عنوان

خدا/ینامه شناخته می‌شدند.

از آن جا که هیچ اثری به زبان عربی شناخته شده نیست که دربرگیرنده تمامی لایه‌ها یا سنت‌هایی باشد که با هم شاهنامه فردوسی را به وجود می‌آورند، شاهدی در دست نیست که نشان دهد فردوسی از متنی یگانه به‌عنوان الگو استفاده کرده است. اگرچه کاملاً این احتمال وجود دارد که منابع مکتوب در زمره منابع مورد استفاده فردوسی بودند، اما خاطره فرهنگی ایرانیان، آن گونه که در سنت‌های روایی شفاهی منعکس است، به احتمال زیاد نقش مهمی در آفرینش شاهنامه ایفا کرد. با وجود این، متأسفانه هیچ ضمانتی وجود ندارد که این خاطره فرهنگی در همه ویژگی‌ها با واقعیت‌های تاریخی ایران ساسانی انطباق داشته است. اثر دیگر، داستان عاشقانه ویس و رامین است که گمان می‌رود به روایتی قدیم‌تر به زبان پارسی برگردد. این اثر مشکلاتی از همین گونه را ارایه می‌کند: نه درباره منشأ آن و نه تغییراتی که حاصل یک دوره طولانی از انتقال شفاهی است، داده‌های کافی در دست نیست تا بتوان از آن به‌عنوان یک منبع مستقل اطلاعاتی درباره دین زردشتی پیش از اسلام استفاده کرد. چهار. بسیاری از کتاب‌های پهلوی که بخش عمده آگاهی‌های ما درباره دین زردشتی ساسانی از آنهاست، به گونه طعنه‌آمیزی در شکل نهایی خود در سده‌های نهم و دهم میلادی به نگارش درآمدند. از تاریخ اولیه این متون هیچ آگاهی روشنی نداریم. در حالی که می‌توان چنین فرض کرد که برای نمونه، بخش‌هایی از دینکرد از منابع مکتوبی که اصل ساسانی داشتند رونویسی شدند (مثلاً در چاپ مدن، ص ۴۱۳، سطر ۹، از خسرو اول با این عنوان یاد شده است: im bay «این خدایگان، اعلیحضرت»). به نظر می‌رسد بیشتر مضامین این متون پس از یک دوره طولانی از انتقال شفاهی به کتابت درآمده باشد. این به آن معناست که گرچه شاید بیشتر مطالب آنها باستانی باشد، احتمال دارد که در دوران اسلامی بخش‌هایی تغییر یافته، افزوده یا حذف شده باشد، به گونه‌ای که پیش از آن که بتوانیم شواهد این متون را به‌عنوان نماینده اندیشه ساسانی بپذیریم، به منابع دیگری نیاز داریم تا آنها را تأیید کند. از سوی دیگر، آثار مزبور از این مزیت برخوردارند که عموماً نمایانگر یک سنت روحانی و در نتیجه، گونه‌ای معتبر و کم و بیش روشن از دین زردشتی هستند.

آثار متعلق به سنت زَند جایگاه مهمی در ادبیات فارسی میانه زردشتی دارند. واژه فارسی میانه zand که در اصل به معنی «شرح و تفسیر» است، شاید در آغاز اساساً برای ترجمه‌های مستقیم متون اوستایی به فارسی میانه (و احتمالاً دیگر زبان‌های ایرانی میانه مانند پارتی و سغدی، که البته بر جای نمانده‌اند) به کار رفته باشد. این ترجمه‌ها شامل برگردان واژه‌به‌واژه هر کلمه اوستایی به فارسی میانه بدون توجه به قواعد نحوی است.

در یک محیط فرهنگی که به گونه‌ای گسترده بر انتقال شفاهی تکیه داشت، برگردان/اوستا به زَند این امکان را برای تک‌تک روحانیان فراهم ساخت تا بتوانند میزان قابل توجهی از متون اوستایی را همراه با تحریرهای فارسی میانه‌شان به خاطر بسپارند. از سوی دیگر، ترجمه‌هایی که از این طریق ایجاد می‌شدند، طبیعتاً فاقد وضوح لازم بودند و به‌زودی حاشیه‌هایی به آنها افزوده شد. به هنگام نگارش، این حاشیه‌ها به چیزی بیش از یک توضیح بر بخش‌های مشکل تبدیل شد. هیربدان (آموزگاران روحانی) به هنگام آموزش اوستا و زَند، سنت‌های دیگری را نیز منتقل می‌کردند که نه با اوستا ارتباط مشخصی داشت و نه با تفسیر فارسی میانه آن، اما آنها را برای درک صحیح دین زردشتی ضروری می‌دانستند. سرانجام برخی آثار فارسی میانه که بر بنیاد متون اوستایی قرار ندارند، اما حاوی همان داده‌ها هستند، شاید به این دلیل که تصور می‌شد بر مبنای متون گمشده اوستایی قرار داشتند، به عنوان بخشی از سنت مقدس زَند پذیرفته شدند.

متونی همچون یسنه پهلوی، که عمدتاً شامل ترجمه متن‌های اوستایی همراه با معدودی تفسیرهای کوتاه هستند، طبیعتاً تا آنجا جالب توجه‌اند که ما را از چگونگی درک متن اوستایی در دوره ساسانی آگاه سازند. در هر حال، تفسیرهای مستقل افزوده به متون زَند، برای مطالعه دین زردشتی ساسانی حتی مهم‌تر نیز هستند، زیرا باعث می‌شود که موضوعاتی که در اذهان روحانیان ساسانی بود و همچنین سنخ مباحثاتی را که در ارتباط با این مشکلات مطرح می‌کردند، قابل درک شوند. چنین تفسیرهایی به شکلی برجسته در تحریر پهلوی وندید/د و دو متن که معمولاً همراه با هم در نسخه‌ها می‌آیند، یعنی هیربَدِستان و نیرنگِستان، دیده می‌شوند. این سه متن به لحاظ

ساختمان مشابه و حاوی یک هسته مرکزی اوستایی همراه با ترجمه پهلوی و همچنین تفسیرهای طولانی هستند که ضرورتاً با موضوع قطعه اوستایی ارتباط ندارند. در هر سه منبع ارجاعات متعددی به تعدادی از مفسران بزرگ (برای مثال آبرگ، سوشانس، کی آدر بوزید، آدر باد پسر دادفرخ، گوگشنسب و دیگران) وجود دارد که تفسیرهایشان، بدون تلاش برای قضاوت درباره برتری هر یک بر دیگری، اغلب در کنار هم ارائه شده‌اند.

در بعضی از متون می‌توان اشاراتی به یک چاشتگ «مکتب» یا «مسیر انتقال» یافت که به یکی از مفسران بزرگ بازمی‌گردد. به‌ویژه نیرنگستان طرحی از یک نظام شرعی مبتنی بر فتوهای گوناگون ارائه می‌کند که شباهت‌هایی به فقه اسلامی دارد. همین مسأله درباره مادیان هزار دستان نیز صدق می‌کند که عمدتاً به پرسش‌های دنیوی درباره حقوق مدنی و جزایی می‌پردازد. این متن، که اصل اوستایی شناخته‌شده‌ای ندارد، بسیار بهتر از نیرنگستان و هیربدستان باقی مانده است. این متن در شکل کنونی‌اش احتمالاً در قرن هفتم میلادی (قس: ماتسوخ ۱۹۹۳: ۹-۱۰) به کتابت درآمد، یعنی پیش از سه اثر عالمانه دیگر و احتمالاً به این دلیل که به آموزش دقیق موضوعات طلاق یا ارث نیاز مبرم و بیشتری احساس می‌شد تا پرسش‌های مربوط به سرنوشت روان پس از مرگ. از آنجا که قانون مدنی عمدتاً با نظارت مقامات رسمی روحانی انجام می‌شد، هنگام مطالعه دین زردشتی ساسانی، مطالب مادیان هزار دستان باید حتماً در نظر گرفته شوند.

از دیگر آثار مهم دینی به فارسی میانه بندهشن است که حاوی مجموعه‌ای از روایت‌ها درباره آفرینش جهان، چگونگی آفریدگان و تاریخ جهان از آغاز تا پایان زمان است. موضوع اخیر در تعدادی از آثار دیگر نیز مورد بحث قرار گرفته، از جمله در زند و همن یسن (نک: چرتی: ۱۹۹۵؛ کرینبروک: ۲۰۰۲) و گزیده‌های زادسپرم. دینکرد را به راستی دائرةالمعارف دین زردشتی توصیف کرده‌اند، زیرا حاوی آگاهی‌هایی پیرامون گستره وسیعی از موضوعات است. به‌ظاهر بیشتر این آثار (عمدتاً توسط اعضای یک خانواده روحانی) دو یا سه قرن پس از افول فرمانروایی ساسانی، زمانی که جامعه زردشتی از وخیم بودن جایگاه خود آگاه شد، به نگارش درآمدند. آثاری که دارای

ماهیت غیردینی هستند، مانند *کارنامه اردشیر بابکان*، شاید در درجه نخست به دلیل آنچه درباره گرایش‌های عمومی در روزگار ساسانی در اختیار ما قرار می‌دهند، جالب باشند. *علمای اسلام*، اثر متأخر دیگری از قرن دوازدهم میلادی، از این جهت دارای اهمیت است که تداوم بقای اعتقادات زروانی را پس از دوره ساسانی تأیید می‌کند.

### درباره مشکلات تفسیر

در پرتو همه آنچه گفته شد، روشن است که مطالعه منابع مکتوب مرتبط با دین زردشتی ساسانی چندان ساده نیست. موارد زیر از جمله ملاحظات کلی هستند که باید به هنگام استفاده از این منابع در نظر گرفت:

۱. تمامی متون اهداف خاصی را در نظر دارند و طرح ذهنی مشترکی میان نویسنده و مردم وجود دارد. برای نمونه، مفاهیمی چون تاریخ و دین ممکن است در فرهنگ‌های مختلف و در مقاطع مختلف تحولات فرهنگی یک منطقه از اهمیت متفاوتی برخوردار باشند. از یک سو، این یعنی که شاید نویسندگان دوران اسلامی هنگام تحریر یک متن در مقایسه با مؤلفان اصلی آن متن درک متفاوتی نسبت به برخی از مفاهیم داشته‌اند و در نتیجه، مسایلی که آنها ارائه کرده‌اند دیدگاه‌های دوره ساسانی را منعکس نمی‌کنند. از سوی دیگر، متون یا بخش‌هایی از متون که در اعتبار آنها به‌عنوان منابع ساسانی تردید وجود ندارد، ممکن است اطلاعاتی را نه تنها درباره واقعیت‌ها، بلکه درباره طرح‌های ذهنی‌ای ارائه کنند که می‌توانند در تفسیر این واقعیت‌ها مؤثر باشند. به عبارت دیگر، چنین متونی ممکن است بتوانند در روشن شدن زمینه فرهنگی مؤثر در تعیین چگونگی خاطرۀ جمعی راهگشا باشند؛ برای نمونه، این که برداشت اعضای یک فرهنگ از برخی از جنبه‌های گذشته و حال خود چگونه است.

۲. روایت شفاهی احتمالاً نقش مهمی در تاریخ بسیاری از متون پهلوی ایفا کرد. ادبیات شفاهی به‌راحتی می‌تواند آگاهی‌های به‌ظاهر نامربوط را که شاید عنصری ذاتی در فرهنگ پیشین بوده‌اند، حذف و یا بخش‌هایی را به آن بیفزاید که جامعه معاصر آن را پذیرا باشد، اما با فرهنگی که این متون از آن نشأت گرفتند، بیگانه باشند.

همچنین، روایت شفاهی که مضامین آن به ندرت توسط شواهد همعصر خود محدود می‌شود، طبیعتاً حوزه قابل توجهی را برای میل به ارائه تاریخ بر مبنای الگویی که از پیش وجود داشته، فراهم می‌آورد. پدیده «همزمان‌انگاری» (بدین معنی که وضعیت موجود به گونه‌ای آرایه شود گویی که همواره وجود داشته است؛ برای نمونه، رستم حتی گوشی تلفن را بردارد) گاه نقشی مهم و مخرب در چنین گزارش‌هایی ایفا می‌کند.

امرار معاش کسانی که چنین گزارش‌هایی را تألیف و منتقل می‌کنند، عموماً وابسته به پذیرش داستان‌هایشان توسط شنوندگان است و البته می‌توان انتظار داشت که این داستان‌ها را به دلیل عدم انطباق‌شان با نگرش‌های موجود نپذیرند. بدین ترتیب، «خاطره فرهنگی» نقش حساسی در چگونگی شکل‌گیری روند درک جوامع عمدتاً بی‌سواد از پیشینه خود ایفا می‌کند. از سوی دیگر، همان‌گونه که نخستین شاهان ساسانی نیز پی‌بردند، یک داستان می‌تواند وسیله‌ای باشد برای تأثیر گذاشتن بر درک عامه از وقایع، و شاهد روشن این امر ماهیت تبلیغاتی کارنامه اردشیر بابکان است که به خوبی می‌توانسته است آگاهانه توسط محافل درباری برای قانع کردن توده مردم در پذیرش مشروعیت فرمانروایی ساسانی آفریده شده باشد.

۳. روایت‌های شفاهی، معمولاً بدون نیاز به وجود یک ساختار کلی برای تعیین رابطه متقابل‌شان با زمان، نوع روایت یا مکان، در کنار یکدیگر به حیات خود ادامه می‌دهند. اما هنگامی که نقش کتابت اهمیت برجسته‌تری می‌یابد، معمولاً نیاز به وجود روش‌های متفاوت برای ساماندهی این آگاهی‌های سنتی بیشتر احساس می‌شود. درباره شاهنامه فردوسی پیش‌تر بحث شد و روندهای مشابهی نیز می‌بایست در آفرینش آثار دیگر مؤثر بوده باشد، از جمله در زند و همن‌یسن، گزارشی از نویسندگانی ناشناس درباره تاریخ جهان از آفرینش تا پایان زمان است، که آگاهی‌های مأخوذ از سنت‌های گوناگون را به گونه‌ای ترتیب می‌دهد که مجموعه‌ای کم‌وبیش منسجم ایجاد می‌شود. در هر حال، هنگام مطالعه این متون باید آگاه بود که آنها حاوی اطلاعاتی از منابع ناهمگون هستند.

۴. تمامی متن‌ها، چه شفاهی و چه مکتوب، که انتقال‌شان در دست افراد معدود

است، تا اندازه‌ای زیر تأثیر اعتقادات و آرمان‌های آن گروه قرار می‌گیرند. درباره کتاب‌های پهلوی، نبود نشانه‌ای از باورهای زروانی می‌تواند حاصل نگرش خاندانی از موبدان بوده باشد که مسئول اصلی تحریر این متن‌ها بودند. معلوم نیست که آیا فقدان تعجب‌برانگیز واژه ساسانی رایجی مانند مَغ برای «روحانی» در کتاب‌های پهلوی به دلیل مشابهی بوده است، یا بازتاب تغییری کلی در کاربرد آن است. همچنین، سکوت تقریباً تمامی متن‌های دینی درباره پدیده‌هایی چون زیارت و آیین‌های عامیانه اشاره به این دارد که در دین زردشتی ساسانی، مانند بسیاری از دین‌های دیگر، سنت رسمی روحانیت فاصله خود را با شکل‌های عامیانه‌تر دین حفظ کرده بود.

با در نظر گرفتن ابهاماتی که بالا به آنها اشاره شد، نمی‌توان گزارشی جامع از تاریخ دین زردشتی در زمان ساسانیان ارائه کرد، بلکه قصد بر این است که پژوهشی درباره جنبه‌های بااهمیت دین زردشتی ساسانی ارائه شود که تا حد امکان در یک زمینه تاریخی ارائه شده باشد. عنوان‌هایی که بحث خواهند شد، عبارت‌اند از: ۱. روحانیت و حکومت، ۲. تاریخ/وستا و زند، ۳. آموزه‌های دینی، ۴. روحانیت، ۵. معابد و زیارتگاه‌ها، ۶. آیین‌ها و مراسم، ۷. باورها.

## روحانیت و حکومت

### پیش‌گفتار

با توجه به این که انتقال دانسته‌های دینی عمدتاً در خانواده‌های روحانی و بدون یاری منابع مکتوب صورت می‌گرفت، می‌توان انتظار داشت که با گذشت زمان در آموزه‌های دینی این خانواده‌ها از یکدیگر فاصله گرفتند، به گونه‌ای که سلسله‌هایی از مکاتب روحانی به وجود آمد که آموزه‌ها و آداب‌شان از بسیاری جهات متفاوت بودند. این مسأله نیز مطرح شده است که انشعاب خطوط محلی ایرانی میانه (برای مثال فارسی میانه، پارتی، سغدی، و غیره) از اواخر قرن دوم پیش از میلاد، بازتاب آن است که روحانیان مناطق مختلف بیشتر تمایل به ارتباط درونی و برقراری رابطه‌ای محدود با دیگر روحانیان زردشتی داشتند که احتمالاً منتج به تحول سنت‌های متمایز فارسی میانه، پارتی و دیگر موارد شد (یک اثر ارمنی متعلق به قرن پنجم میلادی به مکاتب

زردشتی «پارسی» و «پارتی» اشاره دارد. نک: بویس ۱۹۷۹: ۱۱۳). حتی در هر منطقه، این واقعیت که هاوشتان روحانی تنها به آموزه‌های هیربدان خودشان دسترسی داشته و نمی‌توانستند آنها را با آموزه‌های دیگران مقایسه کنند، می‌بایست به اختلاف نظرهایی در جهان‌بینی، تعالیم و آداب «مکاتب» گوناگون منتهی شده باشد. به نظر می‌رسد که اشکانیان برای برخورد با این تمایلات کاری انجام ندادند. بدین ترتیب، ساسانیان خود را در برابر یک رشته سنت‌های دینی یافتند.

### نخستین شاهان ساسانی

یکی از وجوه اندیشه ساسانی که مشکل بتوان در آن تردید کرد، این واقعیت است که حکومت و روحانیت بسیار نزدیک به یکدیگر و دوجانبه است. در نامه تنسر، این روحانی بلندپایه زمان اردشیر اول، ادعا می‌کند که «روحانیت و حکومت از یک زهدان به دنیا آمدند» (بویس ۱۹۶۸ الف: ۳۳). در کتاب‌های پهلوی اشاراتی به همین معنی وجود دارد، برای نمونه در کتاب سوم دینکرد (چاپ مَدَن: ۴۷، فصل ۵۸) و بعدها در گزیده‌های زادسپرم (فصل ۴). همچنین، این اعتقاد به‌ظاهر به اندازه‌ای در اندیشه ساسانی مرکزیت داشته که تا دوران اسلامی نیز تداوم یافت و ابن‌مقفع را به این بیان ترغیب کرد که «دین و حاکمیت همزادند» (نک: شاکد: ۱۹۸۴).

پیوند میان قدرت شاه و حقانیت او در دیدگاه خداوند از کتیبه‌های هخامنشی (به‌ویژه کتیبه‌های داریوش، نک: کنت: ۱۹۵۳)، و همچنین اساطیر اوستایی، آنجا که گفته می‌شود فره از شاهی که مرتکب گناه شود جدا می‌گردد (نک: کرینبروک ۱۹۹۷: ۴۸) مستفاد می‌شود. این سنت‌ها مطمئناً می‌توانستند در استحکام پیوندهای میان فرمانروایی و مشروعیت دینی در باورهای رایج ایرانی مؤثر باشند. به احتمال زیاد، این مسأله از دیدگاه راهکارهایی که نخستین شاهان ساسانی به منظور مشروع جلوه دادن فرمانروایی خود در نظر زبردستان جدیدشان به کار گرفتند، مؤثر بود. آنها نه تنها با این ادعا که نگهبانان موروثی معبد بزرگ آناهیتا در استخر بودند، بر صلاحیت دینی خانواده خود تأکید کردند، بلکه روحانیت را نیز، با وجود همه آنچه خلاف این امر به نظر می‌رسید، برای تأیید حقانیتشان بر تخت فرمانروایی ایران به یاری طلبیدند.



اردشیر اول (حک: ۲۲۴-۲۴۰م) به تنسر یا توسر، هیربد خود، متکی بود و از او به‌عنوان ولی معنوی خود پیروی می‌کرد، کسی که در سنت آمده است که بعد از تخریب‌های اسکندر، نقشی محوری در برقراری سنت حقیقی زردشتی داشت. سنت متأخرتر ادعا دارد که هدف این بود که تمامی سرزمین‌های ایرانی از دین زردشتی گونه تنسر پیروی کنند. معلوم نیست که این مسأله تا چه اندازه درست بوده و یا مفهوم آن چیست. نمی‌توان به معنایی بیش از این قائل بود که سنت تنها می‌تواند وجود یک خاطره فرهنگی از تلاش نخستین شاهان ساسانی را در برپایی روحانیت مرکزی در سراسر ایران اثبات کند، روندی که تکمیل آن به روشنی بیش از مدت زمان فرمانروایی اسکندر به طول انجامید.

تنسر، با قضاوت بر مبنای نامه‌اش، تمامی نیروی خود را به کار گرفت تا کسانی را که به حقانیت اردشیر تردید داشتند، قانع کند. از یک سو، وی گفته مخاطبان خود را تأیید می‌کند که «شاه به دنبال حقیقت نیاکان» است، در عین حال، بر این نکته نیز تأکید می‌کند که دانش واقعی نسبت به حقیقت دین پس از حمله اسکندر و سوزانده شدن دوازده هزار پوست گاو که به‌ظاهر /اوستا/ بر آنها نوشته شده بود، از میان رفت؛ در نتیجه «دین باید توسط مردی برحق و دارای رأی استوار» (بویس ۱۹۶۹: ۳۷) احیا شود. در نامه تنسر تلاش اردشیر برای احیای نظام طبقاتی (که در اینجا تعداد آنها چهار ذکر شده است: روحانیان، ارتشتاران، دبیران، و صنعتگران) که مردم در آن به دنیا می‌آیند و معمولاً باید در آن باقی بمانند، به‌عنوان بخشی اصلی از دین زردشتی توصیف شده است (همان: ۳۷-۳۸). تنسر در دفاع از قوانین اردشیر به ارائه دلیل متوسل می‌شود، درحالی‌که از عمل بسیار بحث‌برانگیز اردشیر در خاموش کردن آتش‌های شاهان کوچک (به‌ظاهر به منظور باقی گذاشتن تنها یک آتش شاهی، یعنی آتش خود او) با این ادعا دفاع می‌کند که این عمل یک «نوآوری مخض» بود (همان: ۴۷). بدین ترتیب، یک نماینده روحانی فعالیت‌های اردشیر را، چه احیای سنت‌های باستانی بودند و چه در واقع بدعت‌های طبقاتی، تأیید کرد.

اشتیاق اردشیر در تأیید مشروعیت فرمانروایی‌اش از طریق نمادگرایی دینی در نقش برجسته وی در نقش رستم نیز آشکار است. در این نقش، شاه سوار بر اسب است

و حلقه قدرت را از اورمزد دریافت می‌کند. در حالی که اسب اورمزد موجودی مار مانند را، که به ظاهر اهریمن است، لگدکوب می‌کند، اسب اردشیر تصویر انسانی را به زیر پا دارد که مطمئناً آخرین پادشاه اشکانی است. بدین ترتیب، نماینده سلسله اشکانی با قوای اهریمن برابر دانسته شده است (نک: بویس ۱۹۷۹: ۱۰۷). در این نقش، کتیبه‌ای نیز برای تأکید بر موقعیت دینی شاه نوشته شده است: «این پیکر بغِ مزداپرست اردشیر شاهنشاه است که نژاد از ایزدان دارد».

به نظر می‌رسد که اردشیر برای ابراز علائق دینی و همچنین اکراه خود نسبت به اشیایی که در ادیان بیگانه کاربرد داشت (نک: بویس ۱۹۷۹: ۱۰۶-۱۰۷)، استفاده از مجسمه‌های آیینی را در بناهای مقدس، که در زمان وی امری رایج شده بود، ممنوع کرد و دستور داد به جای آنها آتش بر پا شود. سنت شمایل‌شکنی در سراسر دوران ساسانی ادامه یافت. احتمالاً یکی از دلایل برخورد احساسی ساسانیان با تندیس‌ها این بود که ایران هرگز خود دارای یک سنت پیکرتراشی نیرومند نبود. از این رو، مجسمه‌ها را که عموماً توسط هنرمندان یونانی ساخته می‌شدند، بیگانه می‌شمردند. اردشیر برای نشان دادن تعلق خاطر خود به آیین مربوط به آتش در دین زردشتی، فرمان داده بود تا تصویر یک آتش را (احتمالاً آتش شاهی‌ای خود او که نماد قدرت دنیوی وی بود) بر سکه‌هایش نقش کنند؛ و این به صورت یک سنت پذیرفته و رایج میان ساسانیان درآمد.

شاپور اول (حک: ۲۴۰-۲۷۲م) همچون پدرش اردشیر، بر اعتقاد خود به آتش به عنوان یک نماد دینی پافشاری کرد. او در کتیبه‌اش بر کعبه زردشت اظهار می‌دارد که برای سپاسگزاری از ایزدان به دلیل یاری‌هایشان، آتش‌های بهرام بسیاری بر پا کرد. او می‌گوید که به همان دلیل، آسایش روحانیان و بنیادهای دینی را فراهم آورد. همچنین، در همین کتیبه آمده است که شاه آتشی به نام خسرو شاپور برای روان خویش؛ آتش دیگری به نام خسرو آدر اناهید برای روان دختر و همسرش آدر اناهید؛ و سه آتش دیگر برای سعادت معنوی پسرانش هرمزد اردشیر، شاپور و نرسه بنا نهاد. همچنین او فرمان داد که فدییه‌هایی روزانه برای روان خودش و بسیاری از خویشاوندان در گذشته و زنده‌اش، و نیز تعدادی از شاهان کم‌اهمیت‌تر، نجبا و منصب‌داران عالی‌مرتب

تقدیم گردد.

در کتیبه شاپور در جایگاهی نسبتاً بی‌اهمیت، میان افراد نامبرده (سطر ۳۴ تحریر فارسی میانه، سطر ۲۸ تحریر پارتی)، برای نخستین بار به نام کرتیر هیربد (آموزگار دینی) بر می‌خوریم: نام وی در انتهای فهرستی از مقامات رسمی دربار، پس از شاهزادگان بزرگ و نجبای حکومتی آمده است. بنابراین، هیچ نکته‌ای در کتیبه شاپور اول وجود ندارد که نشان دهد کرتیر جایگاهی برجسته یا نیرومند در دربار داشت. در کتیبه‌های خود او، که در زمان متأخرتری نوشته شدند، کرتیر اظهار می‌کند که شاپور اول میان روحانیان دربار، در سراسر استان‌ها و در همه جا در ارتباط با امور ایزدان به وی قدرت و استقلال عمل داد (کتیبه کرتیر بر کعبه زردشت، سطرهای ۱-۲). او چنین ادامه می‌دهد که «از همان ابتدا» برای ایزدان و شاه و همچنین برای روان خود رنج بسیار برد (سطر ۱۱). در میان این تلاش‌ها، به افزایش شمار آیین‌های مربوط به ایزدان، برپایی آتش‌های بهرام، بهبود معیشت روحانیان، همچنین گسترش بنیادهای خیریه برای حمایت از آتش‌ها و روحانیان، اشاره می‌کند. همچنین، به ظاهر شاپور اول به کرتیر اجازه داد تا آزادانه و به صلاحدید خود اداره هزینه‌های یک بنیاد شاهنشاهی خصوصی (bun xānag) را برای امور مذهبی به عهده گیرد (سطرهای ۱-۳).

کرتیر شخصاً آتش‌های بهرام بسیاری بنیاد نهاد و هزینه اجرای مراسم مذهبی را در آنها در روزهای گاهانبار متقبل شد، که به ظاهر به ۶۷۹۸ آیین در طول یک سال می‌رسید (سطر ۱۶؛ نک. بک ۱۹۷۸: ۴۳۸). کرتیر نه تنها در سراسر سرزمین‌های ایرانی (سطر ۱۱)، بلکه در انیران، یعنی مناطقی که پیش‌تر زیر فرمانروایی بیزانس بودند، اما توسط «مردان و اسبان» ساسانی فتح شده بودند، مانند سوریه، کیلیکیه و ارمنستان (سطرهای ۱۱-۱۲)، آتش‌های مقدس و مجامعی از روحانیان را برای خدمت به آنها تأسیس کرد. کرتیر ادعا می‌کند هنگامی که گرجستان و دیگر سرزمین‌های قفقاز تسخیر شدند، وی مردم را از پیامد چپاول‌های شدید در امان داشت و مراقب بود تا دین زردشتی و روحانیان آن در این سرزمین‌ها احترام شوند (سطر ۱۳).

در ادامه، هیربد به شرح چگونگی برخوردش با «روحانیان بدعتگذار و مخرب»

(سطر ۱۳) می‌پردازد که به‌ظاهر در سرزمین‌های فتح شده توسط شاپور در حالی با آنها مواجه شد که «از گزارش [درست] درباره دین زردشتی و آیین‌های آن درباره ایزدان پیروی نمی‌کردند». کرتیر آنان را تنبیه و سرزنش کرد تا این که روش خود را اصلاح کردند. در جای دیگر او به این مسأله باز می‌گردد که «بسیار کسان که بی‌اعتقاد بودند، معتقد شدند، و بسیار بودند پیروان بدعت‌های دیوان که به دلیل عمل من کیش دیوان را رها کردند و به کیش ایزدان درآمدند» (سطرهای ۱۴-۱۵). قدرت کرتیر در کشور از آنجا آشکار می‌شود که «اسناد، مدارک و متن‌هایی» که در دربار و در سراسر کشور صادر می‌شد، همگی دارای مهر کرتیر هیربد (سطر ۳) بود. این احتمالاً بدان معناست که هر آنچه به اعتبار روحانیت نیاز داشت، رسماً به نام کرتیر صادر می‌شد.

پس از شاپور اول، کرتیر به پنج پادشاه ساسانی خدمت کرد: هرمزد اول (حک: ۲۷۲-۲۷۳م)، بهرام اول (حک: ۲۷۳-۲۷۶م)، بهرام دوم (حک: ۲۷۶-۲۹۳م)، بهرام سوم (حک: ۲۹۳م) و نرسه (حک: ۲۹۳-۳۰۲م). به‌ظاهر در دوران فرمانروایی این شاهان موقعیت وی در میان روحانیان و در حکومت به‌سرعت ترقی کرد. هرمزد اول استقلال کرتیر را «در امور آیینی مربوط به ایزدان» افزایش داد و به او لقب «موبد هرمزد» را اعطا کرد. هم‌عنوان و هم‌اختیارات او در زمان بهرام اول حفظ شد، اما در زمان بهرام دوم به درجات بالاتر رسید. بهرام دوم مقام کرتیر را تا حد نجیب‌زادگان بزرگ ارتقا داد و او را «موبد و داور» سراسر مملکت و همچنین «آیین‌بد ارشد» (سطر ۸) آتشکده‌های آناهید آردشیر و بانوگ آناهید در استخر کرد. لقب او نیز «کرتیر، نجات‌دهنده روان بهرام، موبد هرمزد» شد (سطر ۹).

به نظر می‌رسد که بهرام دوم این افتخار منحصر به فرد را به کرتیر اعطا کرد که کتیبه‌هایی به نام خودش داشته باشد. به نوشته کرتیر، در زمان این شاه «آیین‌های مربوط به اورمزد و ایزدان، برتر شد. دین مزدآپرستی و روحانیان در کشور بسیار محترم شد. ایزدان، آب‌ها، آتش‌ها و حیوانات مفید بسیار خشنود شدند و اهریمن و دیوان ضربه و آسیب بزرگ دیدند» (سطرهای ۹-۱۰). نام کرتیر را برای آخرین بار در کتیبه نرسه در پایکولی می‌بینیم که در آن در میان مقامات عالی‌رتبه «موبد هرمزد» خوانده

شده است.

از مجموع فعالیت‌های کرتیر چنین برمی‌آید که قدرت و اعتبار او در بیشتر دوران زندگی‌اش به طور دائم رو به افزایش بوده است. این مسأله از جایگاه به‌ظاهر عادی او در کتیبه شاپور و همچنین این موضوع درک می‌شود که اگر کرتیر در حدود سال ۳۰۰م هنوز در قید حیات بوده، پس در زمان جانشینی شاپور در حدود ۲۴۰م می‌بایست مردی بسیار جوان بوده باشد، و کم‌تر پادشاهی می‌توانسته به یک روحانی بیست‌ساله قدرت و مسئولیت‌های غیرمعمول واگذار کند. بنابراین، عنوان «هیربد» (از صورت اوستایی -*aēθrapaiti*: آموزگار دینی) به‌درستی می‌تواند بازتاب وظایف کرتیر در آغاز کارش باشد: پند و یاری دادن به شاه در امور مربوط به دین به منظور ایجاد زیرساختی از روحانیان وفادار و آتشکده‌هایی که دارای روابط دوستانه با حکومت باشند.

از آن‌جا که کتیبه‌های کرتیر احتمالاً حدود پنجاه سال پس از فرمانروایی شاپور کنده شدند و با توجه به این‌که همه اسناد در سراسر کشور می‌بایست ممهور به مهر کرتیر می‌بودند، نمی‌توان به این نکته پی برد که آیا این تشکیلات تمرکزگرا واقعیت‌های آغاز فرمانروایی شاپور را منعکس می‌کند یا سال‌های پایانی فرمانروایی او را. انتقال از عنوان آموزشی «هیربد» به عنوان سلسله‌مراتبی «موبد» (از ایرانی باستان -*magu.pati*: رئیس مغان) را می‌توان بازتاب جنبشی مرکزیت‌گرا دانست که سرانجام به ظهور «روحانیتی» انجامید که تمامی روحانیان و بنیادهای زردشتی را در یک ساختار منسجم به یکدیگر پیوند می‌داد و این‌همه نمایانگر قدرت مرکزی شاه ساسانی بود.

کتیبه‌های کرتیر بازتابی از آرزوی او در بر پا کردن یک سنت دینی واحد در ایران هستند، سنتی که از هر جهت حقیقتاً زردشتی بود، همراه با آتشکده‌های متعدد، خدمات و آیین‌های دینی دایمی، روحانیتی شکوفا و شهروندانی معتقد. وی در جریان کار خود، با کمک شاهانی که در خدمت آنها بود، به بسیاری از اهداف خود رسید و بدین ترتیب پیوند میان روحانیت و حکومت را تقویت کرد اساسی که بسیاری از منابع بعدی آن را به‌عنوان ویژگی دین زردشتی ساسانی توصیف می‌کنند.

به هر روی، این مسایل ممکن است حاصل تمایلات و تحولاتی بوده باشد که در آغاز دوره ساسانی هنوز به تأثیرگذاری کامل خود دست نیافته بودند. در واقع، پیشرفت این تحولات را در دوره ساسانی می‌توان در نحوه برخورد حکومت (یعنی دربار) با سه جنبشی دانست که دین زردشتی دوره ساسانی با آنها مواجه بود: مانویت، مسیحیت و آیین مزدکی.

شاپور اول قطعاً به یک روحانی زردشتی نیاز داشت که به‌عنوان مشاور او در امور دینی عمل کند، از ادعای مشروعیت خاندان او دفاع کند و قدرتش در حوزه دینی به نوعی بازتاب قدرت خود او در حکومت باشد. با وجود این، شاپور اول به‌رغم اتکایش به تقویت گونه‌ای خاص از دین زردشتی، رهبری را به دربار خود پذیرفت که آموزه‌های او به‌سختی می‌توانست زردشتی قلمداد شود: مانی، بنیانگذار مانویت. بدین ترتیب با اطمینان می‌توان گفت که در عین حال که شاه به کرتیر در حوزه خودش، یعنی میان روحانیت زردشتی، استقلال و قدرت بسیار اعطا کرد، ادیان دیگر نیز بالقوه می‌توانستند از موقعیتی برابر با دین زردشتی بهره‌مند باشند. این وضعیت در زمان بهرام اول، آن هنگام که کرتیر توانست شاه را به کشتن مانی و سرکوب دین او در قلمرو ایران قانع کند، به پایان رسید. پیام تلویحی این مسأله به ملت می‌بایست این بوده باشد که اکنون تنها کسانی که دین زردشتی را، آن گونه که توسط روحانیان دین تشریح شده، پذیرفته‌اند می‌توانند انتظار داشته باشند که از تمامی حقوق و آزادی‌های یک شهروند ایرانی برخوردار شوند.

بدین ترتیب، دین زردشتی که به نظر می‌رسد در زمان هخامنشیان همزیستی با دیگر ادیان را پذیرفته بود و اساساً با پرداختن به خود، با پدیده یونانی‌مآبی کنار آمده بود، اکنون ناچار بود رو در روی دو دین جدید مانویت و مسیحیت بایستد. احتمالاً دلیل اصلی برای این روش جدید را باید در ماهیت ویژه این دین‌ها جستجو کرد. برخلاف یونانی‌مآبی و بیشتر ادیان باستانی، هر دوی این کیش‌ها قویاً بر مبنای کتب مقدس قرار داشتند، جهان‌شمول بودند و هر یک ادعا داشتند که بنیادشان بر وحی حقیقی استوار است و نه برای یک حوزه فرهنگی خاص، بلکه برای همه نوع بشر در نظر گرفته شده‌اند.

طبیعتاً این دعاوی، دین زردشتی ساسانی را که نه بر بنیاد یک وحی جدید، بلکه بر پایه سنتی کهن قرار داشت، به جدال فرا می‌خواند. بر این اساس، احتمال دارد که گزارش کرتیر از معراج و سفرش به بهشت و دوزخ در کتیبه‌اش در سرمشهد (نک. ژینیو: ۱۹۶۸) نمایانگر این باشد که وی نیز تلاش می‌کرد مدعی قدرتی روحانی شود که همچون مانی بر مبنای تجربه مستقیم حقیقت دینی قرار داشت.

### آخرین پادشاهان ساسانی

طی فرمانروایی طولانی شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) مسیحیت به دین حکومتی امپراتوری بیزانس و تهدیدی جدی برای دین زردشتی در ایران بدل شد. از آن زمان به بعد بسیاری از سیاست‌های ساسانیان را رقابت میان بیزانس مسیحی و ایران زردشتی تعیین می‌کرد. روشن است که این رقابت سیاسی رابطه میان سازگاری دینی و تابعیت را تقویت کرد تا اندازه‌ای که احتمالاً دربار می‌بایست بیش از پیش بر مقررات روحانیت متکی شده باشد. اتکای حکومت به دین زردشتی «راستین» همراه با این باور که حقیقت الهی تنها می‌تواند یک صورت داشته باشد، احتمالاً تمایل به تلاش برای ایجاد تنها یک گونه معتبر از دین زردشتی را تقویت کرد. در نتیجه تعجب‌آور نیست که می‌بینیم وجود شورای دیگری از روحانیان ضروری شد که در آنجا سنت متعلق به آذرباد مهرسپندان به‌عنوان سنت معیار تثبیت شد: شاه شاهان، شاپور پسر هرمزد، مردان را از همه نواحی برای بررسی و پژوهش در تمامی سخنان، به مباحثه‌ای بدون پیش‌داوری فراخواند». پس از آن که آذرباد با آزمون آتش بر همه گروه‌ها، مکاتب و فرقه‌های دیگر پیروز شد، این بیانیه را صادر کرد: «اکنون که دین را آن‌گونه که به‌واقع هست دیده‌ایم، هیچ کس از پیروان دین دروغین را تحمل نخواهیم کرد» (دینکرد مدن ۴۱۳؛ ترجمه در: بویس ۱۹۷۹: ۱۱۸).

دشمنی با بیزانس همچنین به این معنی بود که پیروان دین مسیحی با تبعیض از سوی دولت ایران روبه‌رو می‌شدند. در صورتی که «در باورهای دشمن ما قیصر» شریک می‌شدند، نمی‌توانستند به خدمت ارتش درآیند و مجبور بودند مالیات سنگین‌تری پرداخت کنند. زردشتی‌هایی که زیر فرمانروایی بیزانس زندگی می‌کردند

نیز سختی‌های مشابهی را تحمل می‌کردند (بویس ۱۹۷۹: ۱۱۹). تنش میان این دو گروه تنها ماهیت سیاسی نداشت؛ به نوشته اعمال شهدای سُرّیانی، که شرح حال شهدای مسیحی در زمان ساسانیان است، شاپور در سال ۳۲۲ م علیه مسیحیان لشکر کشید، زیرا روحانیان بزرگ از این موضوع شکایت کرده بودند که مسیحیان عناصر طبیعت را، که دین زردشتی آنها را مقدس می‌انگارد، آلوده کرده‌اند («ما به خاطر نصارا نه می‌توانیم خورشید را سپاس گزاریم، نه هوا را پاک کنیم، نه آب را زلال کنیم و نه زمین را پاکیزه گردانیم، زیرا آنان خورشید را استهزا می‌کنند، به آتش کینه می‌ورزند و آب را محترم نمی‌دارند.» بویس ۱۹۷۹: ۱۱۹).

اعمال چنین شکنجه‌هایی نسبت مسیحیان در سراسر دوران پادشاهی شاپور و متناوباً در عصر ساسانی ادامه یافت. البته استثناهایی نیز وجود داشتند، مانند یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۱ م) که در بیشتر دوران فرمانروایی‌اش نسبت به مسیحیان با مسامحه رفتار کرد و همین سبب شد تا در سنت زردشتی لقب «بزهکار» بگیرد. در پایان فرمانروایی او، مسیحیان چنان آشکارا شروع به توهین به نمادهای مقدس زردشتیان (مانند آتش‌ها و آتشکده‌ها) کردند که بار دیگر برقراری قوانین سخت ضروری شد. به‌ویژه، سنت مسیحی دفن مردگان سبب بروز مخالفت شدید شد. بنابر گزارش‌ها، جانشین یزدگرد، بهرام پنجم (۴۲۱-۴۳۹ م) «به مهرشاپور، رئیس مغان، گوش فراداده، مرده‌هایی را که در روزگار پدرش دفن شده بودند بیرون کشید و در برابر خورشید پراکند» (بویس ۱۹۷۹: ۱۲۱). بدین ترتیب، مصالح سیاسی با احساسات عامیانه درهم آمیخت تا موقعیتی را پدید آورد که در آن روحانیت زردشتی و دولت ساسانی یکدیگر را متحدان طبیعی و در واقع «همزاد» تلقی کنند.

گرچه شاید پیروزی پر سر و صدای آذرباد مهرسپندان حقیقتاً گامی مهم برای وحدت روحانیت زردشتی بود، ماهیت سنت دینی ساسانی که بر مبنای انتقال شفاهی در خاندان‌های روحانی بود و هیچ راهی برای مقایسه آموزه‌ها یا تبادل اطلاعات با دیگران نداشت، در طول زمان به انشعابات جدیدی منجر شد. برجسته‌ترین نمونه چنین اختلافی جنبش مزدکی بود که برای مدت زمانی در دوران پادشاهی قباد اول (که به طور متناوب از سال ۴۸۸ تا ۵۳۱ م حکومت کرد) به ظهور رسید. تمامی منابع



موجود به روشنی نمایانگر تلاش ضد مزدکیان در پلید جلوه دادن مزدک در چشم آیندگان است و تا امروز بیشتر دانشمندان کم‌وبیش به این منابع تکیه کرده‌اند، به طوری که تنها بخش بسیار اندکی از اطلاعاتی که در دست داریم قابل اعتماد است.

آنچه می‌دانیم بدین قرار است: مزدک، پسر بامداد، نامی ایرانی داشت و زمانی در دربار پذیرفته می‌شد که چنین موقعیتی به‌سختی در دسترس غیرزردشتیان قرار داشته است. گفته می‌شود که وی پیرو تعالیم آموزگار دینی قدیم‌تری بوده (که حتی منابع خصمانه موجود نیز او را بدعتگذار یا کافر نمی‌خوانند) و به نظر می‌رسد که از چشم‌اندازی روشن برای نمایاندن پیام برادری و برابری، و شاید آزادی بیشتر برای زنان استفاده کرده است؛ پیامی که در منابع متأخر به عنوان صورتی زشت از کمونیسیم معرفی شد. نشانه‌هایی وجود دارد مبنی بر اینکه جنبش او در مقطعی از تنگناهای اقتصادی بروز کرد و به‌سرعت هم در دربار و هم میان مردم گسترش یافت. به نظر می‌رسد یک انقلاب واقعی رخ داده بود که در آغاز قباد اول از آن حمایت می‌کرد، ولی سبب بروز دشمنی بزرگ میان روحانیان، نجبا و جناح‌های سیاسی شد.

در هر حال، این جنبش دست‌کم تا چهل سال پس از آغازش، آن هنگام که قباد اول به پسرش خسرو اول اجازه داد تا مزدک و پیروانش را در سال ۵۲۸م به قتل برساند، به طور کامل سرکوب نشد. در سال ۴۹۴م قباد به دلیل گرایش‌های مزدکی‌اش خلع شد، گرایش‌هایی که وقتی به پادشاهی بازگشت مجبور به تکذیب آنها بود. پسر سوم او خسرو، که نماینده جناح ضد‌مزدکی در دربار بود، وارث پادشاهی قلمداد می‌شد. او از سال ۵۳۱ تا ۵۷۹م با عنوان خسرو اول (یا خسرو انوشیروان، و بعدها نوشیروان عادل) فرمانروایی کرد و فعالانه قدرت روحانیان را در برابر برخی از آزادی‌های خاص برای عوام افزایش داد. منابع متعددی به این واقعیت گواهی می‌دهند که در مقطعی از دوران فرمانروایی‌اش، هنگامی که او «بدعت و بددینی» را در هم کوبیده بود، شورایی از روحانیان سراسر کشور ترتیب داد و اعلام کرد که «حقیقت دین مزدیسنی» اکنون به کمال معلوم شده و باید توسط «دانایان» به بحث گذاشته شود، اما «تبلیغات مؤثر و تدریجی باید، نه از طریق مباحثه بلکه اندیشه‌ها، گفتارها و کردارهای نیک... اساساً در هماهنگی با کلام مقدس باشد» (دینکرد مدن ۴۱۳: ۹-).

۴۱۴: ۶؛ ترجمه در: بویس ۱۹۷۹: ۱۳۳). در جایی دیگر می‌بینیم که این واژه‌ها در عمل چه مفهومی داشتند. بنابر قطعه‌ای از زند و همن یسن (کوتوال و کرینبروک ۱۹۹۲: ۱۷): «... زمانی دشمن دین، مزدک ملعون پسر بامداد پیدا شد، و آنان سبب تباهی دین شدند. آنگاه خسرو انوشیروان ... پسر ماه‌ونداد را از نیوشاپور، داداوهرمزد را از آذربایجان و آذرباد درست‌کار، موبد بزرگ آذر فرنبغ و آذر مهر و بخت‌آفرید را به حضور فراخواند و از آنان التزام خواست و گفت: این متون مقدس (اوستا) را پنهان مدارید، اما زند را مگر به اخلاف خود (یعنی به روحانیان) می‌آموزید.» آنان به خسرو این قول را دادند.

به بیان دیگر، به دلیل فعالیت‌های مزدک، شاه حداقل یک شورای روحانی را فراخواند و در آن اعلام کرد که از آن پس دین حقیقی می‌بایست مبتنی بر فرمانبرداری از اقتدار روحانیت تثبیت شده باشد؛ مباحثه میان روحانیان مجاز بود، اما تشویق نمی‌شد؛ و عوام اجازه داشتند متون اوستایی را (که برایشان قابل درک نبود) شفاهی بیاموزند، اما حق شرکت در آموزه‌های روحانی، آنجا که تفاسیر اوستا بخشی از آموزش زند را تشکیل می‌داد، نداشتند. در واقع از این زمان تا قرن نوزدهم میلادی مطالعه دین در انحصار روحانیان زردشتی باقی ماند.

تصویری که از مزدک، از همه آنچه گفته شد ظاهر می‌شود، آن گونه که گمان می‌رود، تصویر بدعتگذاری که گروهی لگام‌گسیخته و دزد را رهبری می‌کند نیست، بلکه تصویر جنبشی است «پروتستانی» در مفهوم مسیحی آن. بر خلاف مانی، تمامی نشانه‌ها حاکی از زردشتی بودن مزدک است و به‌واقع احتمالاً یک موبد که به وضعیت موجود زمان خود اعتراض داشت و در پیام معنوی خود دنباله‌رو سنت هیربدی پیش از خود بود. گسترش سریع آموزه‌های او گواهی است بر کارایی هیربدستان به عنوان ابزاری برای دسترسی به بخش‌های مهمی از توده مردم. ممنوع شدن چنین آموزش‌هایی برای مردم عامی این مسأله را تأیید می‌کند و این نکته را نیز در بر دارد که آموزش زند توانسته بود خود را به عنوان وسیله‌ای مؤثر برای انتقال اندیشه‌های دینی مبتکرانه به ثبوت برساند.

افزون بر این، تاریخ مزدک نشان می‌دهد که روحانیت و حکومت، و حیات دینی و

اجتماعی در پایان دوره ساسانی تا چه اندازه در هم بافته شده بود. این مسأله همچنین بدین معنی بود که منافع تشکیلات اجتماعی می‌توانست مانع دستیابی دین به راه‌های جدید برای درک پیام دین زردشتی شود. همچنین، این واقعیت که مردم عامی از دسترسی به منابع دانش دینی محروم شده بودند، سبب می‌شد تا روابط میان روحانیت و عوام، که همواره یکی از عوامل مهمی بود که به ایجاد و حفظ ارتباط دین زردشتی با واقعیت‌های اجتماعی کمک می‌کرد، محدود شود. در حالی که ما نمی‌توانیم بدانیم این موضوع تا چه اندازه قوای حیاتی ایران را تضعیف و فتح آن را آسان‌تر کرد، اما بدون تردید این نوع مواجهه با گونه‌ای از دین زردشتی، آن را پس از دوران ساسانی به اندازه پیامدهای برخوردارهای پیشین با مانویت و مسیحیت زیر تأثیر قرار داد.

### تاریخ اوستا و زند

در بسیاری از فرهنگ‌هایی که دستخوش پیشرفت‌های سریع هنری و فنی شده‌اند، این ویژگی وجود دارد که برایشان دشوار است تصور کنند که نیاکانشان — که آنها را از هر جهت برتر از خود قلمداد می‌کنند — به آن امکانات دسترسی نداشته‌اند. به‌ویژه، آن هنگام که متون کهن دینی پس از یک دوره طولانی از انتقال شفاهی به صورت مکتوب درآیند، معمولاً برای نسل‌های بعدی دشوار است که بپذیرند آنها همیشه به این شیوه زندگی نمی‌کردند. گزارشی که از تاریخ اوستا در سنت‌های متأخر زردشتی (به‌ویژه در دینکرد) وجود دارد، چنان‌که کاملاً از واقعیت‌های تاریخی برمی‌آید، متضاد است. این گزارش در واقع تماماً با گونه‌ای روایت شبه‌تاریخی هماهنگی دارد که می‌تواند در چنین شرایطی متصور گردد. در این گزارش ادعا شده است که در زمان دارا پسر دارا (یعنی داریوش سوم، که در تواریخ شفاهی نماینده سلسله هخامنشی است) دو نسخه از اوستا بر دوازده هزار پوست گاو با آب زر نوشته شده بود؛ و این که بعدها سلطه اسکندر گجسته (ملعون) منجر به نابودی این متن‌ها شد، اما بخشی از این سنت در سراسر ایران به حیات خود ادامه داد. بعدها ولخش (بلاش) اشکانی (که در این جا نماینده کل سلسله اشکانی است) فرمانی به سراسر استان‌ها فرستاد تا

آن چه را هنوز از *اوستا* و زند باقی مانده بود حفظ کنند (این مسأله، چه بنیاد تاریخی داشته باشد چه نداشته باشد، در این جا احتمالاً نشان می دهد که سنتی ناگسسته از زمان هخامنشیان تا ساسانیان وجود داشت، به گونه ای که سنت موجود می توانست معتبر تلقی شود).

به ظاهر در زمان ساسانیان تمامی متن های موجود به فرمان اردشیر بابکان و موبد بزرگ او *تَنَسَر* یا *توسر* گردآوری شدند و *تَنَسَر* یک شریعت را بنیان نهاد (که احتمالاً، هدف اثبات این بود که قدرت ساسانی از همان ابتدا بر مبنای حکم صحیح متن های مقدس قرار داشته است). شاپور اول «نوشته هایی از دین را که پراکنده شده بودند، از سراسر هند، بیزانس و دیگر سرزمین ها» (دینکرد *مَدَن* ۴۱۲: ۱۷، ترجمه در: بویس ۱۹۷۹: ۱۱۳) به آن افزود. بدین معنی که او آگاهی های علمی و فلسفی را به سنت زردشتی افزود که تنها از متون غیرایرانی شناخته می شدند و تصور می رفت که به دانشی که بر زردشت آشکار شده بود بازمی گشت و در زمان اسکندر مفقود شده بود (بدین ترتیب، روحانیت زردشتی می توانست همه علوم را، به ظاهر از هر منشأ که بودند، از آن خود بداند). سرانجام، در سنت زردشتی (نامه های منوچهر، نامه ۱، فصل ۴، بندهای ۱۵-۱۶، نک: کرینبروک ۱۹۹۴: ۱۰) چنین آمده که در شورای شاهنشاه خسرو انوشیروان، پسر قباد، موبدان موبد وه شاپور (بیشابور) ۲۱ *نَسک* (کتاب) *اوستا* را به تحریر درآورد و آنها را به همه استان ها ارسال کرد و رهبران دینی آن نواحی مهر خود را بر آنها نشانند.

این *اوستای* مکتوب شامل ۲۱ *نَسک*، مطابق ۲۱ واژه دعای مهم *یثا آهو ویریو*<sup>۱</sup> بود و به سه بخش، هر یک دارای هفت *نَسک*، تقسیم می شد: ۱. گاهانی، شامل گاتاها و متون مربوط به آن؛ ۲. دادیگ یا قانونی، شامل متون فقهی؛ ۳. هادخت مانسریگ یا «مربوط به کلام مقدس»، که به ظاهر شامل سایر متون می شد (نک: بویس ۱۹۷۹: ۱۳۵).

جدا از این واقعیت که تنها دو نسخه از متون مقدس برای این که همه ایران را

1. yaθā ahū vairiō

پوشش دهد، مشکل می‌توانسته چندان تأثیری بر سنت زردشتی به‌گونه‌ای کلی داشته باشد، موجه‌ترین دلیل برای رد سندیت تاریخی مطالب بالا این واقعیت است که در آن زمان هیچ خط آوانگار شناخته شده‌ای وجود نداشت تا کسی بتواند با آن /وستا را به صورت صحیح بخواند. نه خط میخی فارسی باستان و نه هیچ یک از خطوط متنوع صامت‌نگار مشتق از خط آرامی قادر نبودند نظام غنی آوایی /وستا را به طور صحیح بنمایانند. در نتیجه، گرچه غیرممکن نیست که برخی از متون اوستایی به طریقی نوشته شده باشند، روشن است که تا ابداع خط اوستایی در دوره ساسانی، هیچ متن مکتوبی نمی‌توانسته مستقل از سنت شفاهی رایج بوده باشد.

در نتیجه، به نظر می‌رسد که انتقال /وستا تا دوره ساسانی اساساً ماهیت شفاهی داشته است. همچنین، ترجمه فارسی میانه /وستا ترجمه‌ای واژه به واژه و گاه نادرست است. در ادامه می‌توان گفت که در دوره ساسانی، مدت‌ها بود که دیگر حتی موبدان قادر به درک کامل متون مقدس اوستایی نبودند و /وستا به عنوان منشره (یعنی کلامی مقدس که نیروی آن صرفاً به خوانش صحیح و نه فهم آن بستگی دارد) منتقل می‌شد. در واقع، ترجمه‌های محلی متون اوستایی بعداً هسته اصلی زند را تشکیل داد. این ترجمه‌ها، که یقیناً به طور شفاهی منتقل می‌شدند، احتمالاً مدت‌ها پیش از دوره ساسانی به وجود آمده بودند. با گذر زمان، شرح‌های کوتاه و تفسیرهای بلند عالمانه بخشی از سنت زندنویسی را تشکیل دادند. مشخص نیست که در آغاز دوره ساسانی چه میزان از زند به صورت مکتوب درآمد بود، گرچه شواهد موجود دال بر این است که انتقال این متون اساساً شفاهی بوده است.

سپس، در برهه‌ای از زمان، خطی را به وجود آوردند که می‌توانست تمامی آواهای زبان اوستایی را به‌گونه‌ای که در دوره ساسانی تلفظ می‌شدند، ثبت کند. زمان این رخداد هنوز مورد بحث است، اما از آنجا که شکل حرف اوستایی 0 (𐬀) برگرفته از هُزوارش واژه پهلوی 𐬀 (𐬀) «به» است، که در دوره ساسانی کاربرد داشت، مطمئناً خط اوستایی ریشه در دوره ساسانی دارد. بی‌تردید می‌بایست میان زمان ابداع این الفبا و نگارش گسترده /وستا، که دارای گونه‌های متنوع محلی و به زبانی بود که دستور آن کامل درک نمی‌شد، وقفه افتاده باشد. از آنجا که در گزارش‌های کتاب‌های پهلوی،

آنجا که به شرح وقایع پایان دوره ساسانی پرداخته می‌شود، بیش از دوره‌های قدیم‌تر گرایش به دقت عمل دیده می‌شود، ممکن است این روند به‌واقع در شورای خسرو انوشیروان در قرن ششم میلادی به اتمام رسیده باشد. گزارش سنتی از محتوای اوستای ساسانی (با ۲۱ نَسک در سه بخش) تمامی شاخص‌های تصنعی بودن را در بر دارد و از آنجا که بیشتر نَسک‌هایی که در کتاب‌های هشتم و نهم دینکرد به آنها اشاره شده دیگر وجود ندارند، تنها می‌توان ابعاد و محتوای این اثر شگفت را حدس زد.

در نهایت، تأثیر وجود معدودی نسخه‌های مکتوب اوستا بر سنت‌های روحانیت مطمئناً می‌بایست محدود بوده باشد، اما این امر احتمالاً به بهبود موقعیت و وجهه دین زردشتی در نگاه مسیحیت و بعدها اسلام کمک کرد.

### آموزه‌های دینی

بدین ترتیب، انتقال متون مقدس اوستایی و احتمالاً بیشتر آموزه‌های دینی زردشتی، اساساً از طریق سنت شفاهی صورت پذیرفت. *دَدِستان دینِیگ*، اثری متعلق به بعد از دوره ساسانی، عمدتاً بین دو درجه روحانی تفاوت می‌گذارد، یکی «هیربد» یا «آموزگار روحانی»، و دیگری «هاویشت» یعنی «دانش‌آموز»ی که هنوز دوره درس‌هایی را که «هیربدستان» نامیده می‌شود، تمام نکرده است. اصطلاح دوم می‌تواند اشاره به کسی داشته باشد که در واقع در حال تحصیل برای هیربد شدن است، یا یک روحانی آیینی که قصد انجام چنین کاری را ندارد. فصل شصت و پنجم *دَدِستان دینِیگ* (نک: کرینبروک ۱۹۸۷: ۱۹۶-۱۹۷) ادعاهای «هیربدی که متن اوستایی و زند و نَدیداد و پنج فرگرد از نیرنگستان را از بر دارد» با ادعاهای «هاویشتی که پنج نَسک اوستا را از بر دارد، اما اصلاً زند نمی‌داند»، مقایسه می‌کند. نیرنگستان کنونی شامل سه فرگرد است، شاید هیربدستان، که نامش غالباً همراه آن می‌آید، فرگرد چهارم آن بوده است (نک: کوتوال و کرینبروک ۱۹۹۲، ۱۹۹۵). در این صورت، یک فرگرد از آن را باید مفقود دانست.

این گزارش، که بخشی از پرسش‌های مطرح شده توسط زردشتیان قرن نهم

می‌کند، از جهات بسیار جالب توجه است. اول این که، به نیروی حافظه روحانیتی که به متن مکتوب خو ندارد، اشاره می‌کند. دوم این که، نشان می‌دهد تفاوت میان هیربد و هاویشت در این است که اولی یک عالم روحانی متخصص در دانش زند است، در حالی که دومی برای حفظ متون مقدس و اجرای مراسم دینی آموزش داده می‌شد، ولی به تحصیلات بالاتری که بر زند تمرکز داشتند، نمی‌پرداخت. سوم این که مطالعه وندیداد و نیرنگستان مختص عالمان روحانی بوده است.

باقی سنت این داده‌ها را تأیید می‌کند: روحانیت زردشتی موروثی بود و احتمالاً مهارت‌هایی اصلی چون ازبرخوانی یسن‌ها و دیگر متن‌هایی که در مراسم دینی مورد نیاز بودند، معمولاً توسط اعضای خانواده در سنین پایین به کودکان آموزش داده می‌شد (نک: کوتوال و کرینبروک ۱۹۹۲: ۷۰-۷۳). کسانی که می‌خواستند تفسیر متون مقدس را آموزش ببینند، به تحصیل زیر نظر یک هیربد می‌پرداختند، که اصطلاح دینی آن *hērbedestān kardan* (هیربدستان کردن) بود. موضوع اصلی متن هیربدستان این است که عبارات کوتاه اوستایی را با برگردان فارسی میانه آنها و تفسیرهای دیگر می‌آمیزد. برای نمونه، آنجا که گفته شده یک داوطلب باید به مدت یک سال زیر نظر یک آموزگار روحانی تحصیل کند و پس از آن، به دنبال آموزگاری دیگر باشد؛ در مجموع باید به مدت «سه بهار» با سه آموزگار و اگر هنوز آگاهی‌های ناقص باشد، با چهار آموزگار به تحصیل خود ادامه دهد (هیربدستان ۱۲-۱۴).

«هیربدستان کردن» همان گونه که گفته شد، در دیگر منابع نیز تأیید شده است. در یک مورد «روحانی» (آسروگ *āsrōg*) به عنوان «کسی که هیربدستان کرده» توصیف شده (یسنای پهلوی، ۱۰، ۱۵). اشارات مشابهی هم در جاهای دیگر دیده می‌شود (نک: کوتوال و کرینبروک ۱۹۹۲: ۱۷ ب). در حالی که هیربدستان به احتمال زیاد در وهله نخست و بیش از همه، به عنوان یک دوره آموزشی برای عالمان دین در نظر گرفته شده بود. شواهد مهمی وجود دارد دال بر این که تا زمان حکم منع خسرو انوشیروان، شرکت در این دوره‌ها برای عوام نیز یک عمل شایسته محسوب می‌شد.

احتمالاً در عکس‌العمل نسبت به ممنوعیت اعمال شده توسط خسرو، در قطعه‌ای می‌خوانیم: «هیربدستان کردن را پلید مپندارید، چرا که هیربدستان کردن زندگی مردم است» (نک: کوتوال و کرینبروک ۱۹۹۲: ۱۶). این واقعیت را، که عامه مردم سرانجام از شرکت در آموزش‌های روحانی منع شدند، می‌توان نشانه تہدیداتی دانست که این عمل در بر داشت. در متن پهلوی خسرو و ریدگ، که به‌ظاهر واقعیت‌های پایان دوره ساسانی را منعکس می‌کند، یک فرد عادی تحصیل کرده می‌گوید: «من ناچار شدم به همه قطعات زند گوش فرا دهم» (نک: کوتوال و کرینبروک ۱۹۹۲: ۱۷). بدین ترتیب، بر خلاف شاگردان آموزه‌های دینی، از افراد عادی که در چنین دوره‌هایی شرکت می‌کردند تنها انتظار می‌رفت به زند گوش فرا دهند، نه این‌که آن را به خاطر بسپارند (قس: اصطلاح نیوشا «شنونده» در مانویت برای اشاره به عامه مؤمنان).

مطالعه تحریرهای پهلوی متون دعایی، مانند یسنا، احتمالاً بخش اصلی «هیربدستان کردن» را تشکیل می‌داد، اما آموزش‌های روحانی چیزی بیش از آن را شامل می‌شد. در بخش دیگری از متن خسرو و ریدگ به عبارت «به خاطر سپردن وندید/د همچون یک هیربد» برمی‌خوریم، که نشان می‌دهد مطالعه وندید/د و نیرنگستان مشغله اصلی یک هیربد در دوره ساسانی بود. در واقع، وندید/د، هیربدستان و نیرنگستان ویژگی‌های مشترکی دارند که نشان می‌دهد به یک سنت متمایز عالمانه تعلق دارند. هیربدستان و نیرنگستان، بر خلاف دیگر متون اوستایی موجود، هرگز به عنوان متون دعایی به کار نمی‌رفتند. از سوی دیگر، شواهد موجود دال بر این است که وندید/د هم در اصل یک متن عالمانه بوده که تنها در پایان دوره ساسانی در بخشی از آیین‌های عبادی به کار گرفته می‌شد. همچنین، هر سه متن حاوی تفسیرهای بلندی هستند که همیشه ارتباط مشخصی با موضوع اصل اوستایی ندارند و این بدان معنی است که هیربدان هر جا که می‌توانستند، آگاهی‌هایی را که از نظرشان مهم بود به متن‌ها می‌افزودند.

سرانجام، این متون به کرات در بردارنده اشاراتی به آموزگاران نخستین هستند: اساس هیربدستان، چاشتگ (آموزه) پیشگ‌سر و اساس فرگرد دوم نیرنگستان چاشتگ سوشانس است. اشاراتی نیز به همین مفسران در مادیان هزار دستان — که اصل



اوستایی ندارد، اما به جهات دیگر بسیار شبیه این آثار است — دیده می‌شود. *مادیان هزار دستان* عمدتاً به قوانین مدنی و جزایی که در حوزه تخصص قضات روحانی بود می‌پردازد، اما موضوع *نیرنگستان* قوانین و چگونگی اجرای آیین‌های گوناگون است. این دو همچنین در کنار دیگر موضوعات، جایگاه مهمی را در *زند وندیداد* دارند؛ موضوع اصلی *هیربستان* قوانین مربوط به آموزش‌های روحانی است.

در متونی که در بالا ذکرشان رفت، نظرهای مفسران گوناگون در کنار یکدیگر و با اعتبار یکسان ارایه شده‌اند، روشی که بازتاب وضعیت یک فرهنگ پیش از کتابت است و در آن دانسته‌های دینی در سنت‌های مختلف روحانیت به صورت شفاهی منتقل می‌شد، به گونه‌ای که هیچ امکانی برای مقایسه نظام‌مند میان آموزه‌های مختلف، یا داوری وجود نداشت. منابع متأخر گاه سه چاشتگ از این دست را ذکر می‌کنند (نک: کرینبروک ۱۹۹۴ الف: ۱۰).

دیگر مسایل مربوط به آموزه‌های روحانی شامل توصیف‌هایی از آفرینش جهان و اجزای آن، مانند رودها و کوه‌ها، و مراحل مختلف تاریخ و آینده آن بود که بیشتر در قالب نه یا دوازده هزار سال بیان می‌شد (نک: کرینبروک ۲۰۰۲). بیشتر این آگاهی‌ها را می‌توان در *بندَه‌شن پهلوی* یافت. سنت‌های آخرت‌شناختی متعددی نیز در *زند و همن یسن* (چرتی ۱۹۹۵) دیده می‌شود، که به‌ظاهر پیش از آن که فرهنگ‌های مکتوب روحانیان را وادار کند آنها را در یک نظام کم‌وبیش منسجم در هم آمیزند، در کنار یکدیگر وجود داشتند.

برخی از روحانیان نیز مطالعات فلسفی (مانند کتاب *سوم دینکرد*) و جنبه‌هایی از تاریخ دین خود، شامل تاریخ افسانه‌ای *زردشت* (مانند کتاب *هفتم دینکرد*)، یا گفته‌هایی را که در بردارنده مطالبی درباره‌ی *خرد* بودند (مانند کتاب *ششم دینکرد*) گردآوری و منتقل می‌کردند. اکنون نمی‌توان در این باره مطمئن بود که پیدایش *خودای‌نامگ* (*خدا/ینامه*) که سبب شد روایت‌هایی با خاستگاه‌های مختلف — شامل تاریخ اوستایی *قهرمانان* و *شاهان* — در یک تاریخ بزرگ و کم‌وبیش منسجم از ایران گنجانده شوند، تا چه اندازه به فعالیت‌های روحانیان بستگی داشته، گرچه احتمالاً نقش آنان قابل توجه بوده است.

## روحانیت

با توجه به پیوندهای مستحکم میان روحانیت و حکومت در زمان ساسانیان و اهمیتی که آن دو به یک ساختار قدرت مرکزی می‌دادند، چندان جای تعجب نیست که روحانیت زردشتی در طول دوران ساسانی روز به روز پیچیده‌تر شد. احتمالاً به دلیل ماهیت موروثی شغل روحانیت، در یک محیط مناسب مانند ایران عصر ساسانی، جوانان خانواده‌های روحانی تمایل داشتند که حرفه پدرانشان را دنبال کنند. بنابراین، احتمالاً شمار روحانیان به سرعت رو به افزایش گذاشت و می‌بایست برای بسیاری از آنان مشاغل جدید تعریف می‌شد. به نوشته آگاثیاس، نویسنده بیزانسی (۵۸۱م)، «امور مربوط به مردم عمدتاً مطابق نظر شوراها و پیش‌بینی‌های ایشان (یعنی روحانیان) به اجرا درمی‌آید و آنان به‌ویژه امور مرتبط با دادخواهی را اداره می‌کنند و به‌دقت مراقب‌اند که چه کاری انجام می‌شود و حکم خود را صادر می‌کنند و در میان پارسیان هیچ چیزی جنبه قانونی و موجه نمی‌یابد مگر این که به تأیید یک مَغ برسد» (نک: کرینبروک ۱۹۸۷ الف: ۱۵۱).

اصطلاح مَغ، مانند مَجوس عربی، معادل moy در زبان فارسی میانه است که معادل دیگر آن moy-mard است و به عنوان اصطلاحی عام برای هر فرد روحانی به کار می‌رفت. اصطلاحات دیگری که برای برخی از مقام‌های روحانی به کار رفته عبارت‌اند از: ۱. هیربد (فارسی میانه hērbed) و هیربدان هیربد (فارسی میانه hērbedān hērbed)، که به آموزگاران روحانی دلالت دارند؛ ۲. دستور (فارسی میانه dastwar)، که اشاره به مرجع روحانی دارد، مانند مرجع تقلید در مذهب تشیع؛ ۳. چندین اصطلاح برای روحانیانی که مشاغل دولتی داشتند، مانند دادور (فارسی میانه dādwar)، موبد (فارسی میانه mowbed)، رَد (فارسی میانه rad)، مغان اندرزبد (فارسی میانه moyān handarzbed) و موبدان موبد (فارسی میانه mowbedān mowbed).

۱. بیشتر وظایف و شرایط هیربد در بالا ذکر شد. پس از دوره ساسانی، هنگامی که مشکلات مالی به وجود آمد، می‌بینیم که هیربدان از طریق مدیریت مراسم دینی به نمایندگی از طرف کسانی که هزینه آنها را تأمین می‌کردند، و با انتخاب روحانیان واجد شرایط برای اجرای مراسم و تصمیم‌گیری درباره دیگر مسائلی که دارای اهمیت آیینی

بودند، برای خود درآمد داشتند (نک: کرینبروک ۱۹۸۷ ب). احتمال دارد که چنین سنتی در دوره ساسانی نیز وجود داشته است.

۲. شواهد زیادی وجود دارند دال بر این که هر فرد زردشتی موظف بود یک دستور یا مرجع دینی انتخاب کند (نک: کرینبروک ۱۹۹۴ الف). اهمیت دستور در زندگی زردشتیان مؤمن در پایان دوره ساسانی در عبارتی از دینکرد مشهود است: «فرد بدکاری که دستور خوب دارد به همان اندازه امکان رفتن به بهشت را دارد که فرد پارسای دارای دستور بد» (همان: ۹).

بنابر باورهای زردشتی، همه مرجعیت دینی در نهایت در وجود زرثوشرت<sup>۱</sup> متمرکز است، یعنی «آن که بیش از همه شبیه زردشت است». بدون وجود این شخصیت در جهان «دین نمی تواند عمل کند» (همان: ۱۰). شاید این تفکر را بتوان تأثیر اندیشه های شیعی دانست؛ با وجود این، باورهایی از این دست، بازتاب اعتبار روحانیت در دوره ساسانی است. معلوم نیست که چه کسی وظیفه دستور را بر عهده می گرفت، گرچه احتمال دارد که این نقش بخشی از وظایف یک هیربد بوده است.

۳. این عبارت که شاپور اول کرتیر را «در مُغستان (انجمن مُغان) کامروا و صاحب اختیار» کرد (کتیبه کرتیر بر کعبه زردشت، سطر ۱)، تا اندازه ای دگرگونی اولیه روحانیت «رسمی» را آشکار می کند و روشن تر آنگاه که هر مزد اول او را به مقام «موبد» ارتقا داد و این بدان معنی بود که از آن پس، کرتیر سرور روحانیان و در نتیجه «در امور ایزدان کامکارتر و صاحب اختیارتر» بود (کتیبه کرتیر بر کعبه زردشت، سطر ۴). به جز مُغ مرد، هیربد و موبد، هیچ شاهد مستقیمی از سایر عنوان ها در این دوره اولیه در دست نیست. از سوی دیگر، منابع پس از دوره ساسانی (نک: کرینبروک ۱۹۸۷ الف: ۱۵۲)، سلسله مراتبی سنتی را تشریح می کنند که به نظر می رسد به دوران ساسانی باز می گردد. بنا بر این گزارش ها در رأس روحانیت یک روحانی ارشد به نام موبدان موبد قرار داشت و پس از او مُغان اندرزبند. به ظاهر این دو روحانی بزرگ در دربار اقامت داشتند. همچنین، یک رد، رهبر دینی یک ناحیه وسیع (فارسی میانه

1. zaraθuštrōtama-

(kustag) و یک موبد، رهبر دینی یک استان (فارسی میانه šahr) بود. هر بخش (فارسی میانه rōstāg) یک دادور یا «قاضی» و هر روستا یک «گواه معتمد» (فارسی میانه gugāy ī wābar)، یعنی احتمالاً یک روحانی محلی که در دوره ساسانی مُغ خوانده می شد، داشت. واژه های رَد و موبد غالباً با هم می آیند، گویی به یک فرد اشاره دارند. این که چنین سلسله مراتبی در دوره ساسانی وجود داشت توسط شهادت نامه های سریانی (نک: ژینیو ۱۹۸۰) تأیید می شود. عنوان هایی که در این آثار به آن ها اشاره شده عبارت اند از: موبدان موبد یا «رئیس مغان»<sup>۱</sup>، «موبد بزرگ»<sup>۲</sup>، که در دربار زندگی می کرد و احتمال دارد که با مغان اندرزبد یکی باشد، رَد، موبد، دادور، و دیگر مغان<sup>۳</sup> (نک: ژینیو ۱۹۸۲: ۲۶۰). در این آثار نیز، مانند کتاب های پهلوی، وظایف رَد و موبد با هم ذکر شده است (روحانی بیث آرمیه Bēth Aramayē در جایی رَد و در جای دیگر موبد بیث آرمیه خوانده شده است، نک: ژینیو ۱۹۸۰: ۱۹۸، ۲۰۱). در جایی از شهادت نامه که اصطلاح رَد به تنهایی آمده، با نام یک منطقه وسیع آذربایجان (همان: ۲۰۱) همراه است. به ظاهر رهبر دینی یک شهر می توانسته عنوان موبد داشته باشد (نک: همو ۱۹۸۲: ۲۶۱-۲۶۲).

به نوشته مادیان هزار دادستان اختیارات یک رَد بیشتر از یک موبد بود، به گونه ای که برای نمونه، می توانست در آزمون های سخت دینی شرکت کند، در حالی که یک موبد اجازه شرکت در آنها را نداشت (نک: همو ۱۹۸۰: ۲۰۱-۲۰۲). در همین متن، موبدان و دادوران به عنوان افرادی معرفی می شوند که در یک استان (فارسی میانه šahr) و یک ناحیه (فارسی میانه tasūg) فعالیت می کردند، گرچه مهر آنان به ظاهر در جاهای دیگر هم معتبر بود (ماتسوخ ۱۹۹۷: ۸۳). از این گذشته، شهادت نامه ای سریانی به آیین بد (فارسی میانه ewēnbed) نیز اشاره می کند، عنوانی که به نظر می رسد در زمان کرتیر برای «مجری مراسم دینی» یا «رئیس آتشکده» به کار می رفت. به ظاهر در قرن ششم میلادی فردی به نام آدرفره (Ādur-Farrah) لقب «دادور شاهنشاهی» (فارسی میانه šahr dādwar) داشته است (ژینیو ۱۹۸۲: ۲۵۹).

1. rēša dā magušē

2. mauhpata rabba

3. maguš

وظیفه‌ای که قبلاً کرتیر با همان عنوان موبد بر عهده داشت.

همان‌گونه که ژینیو (۱۹۸۰: ۲۰۰) نشان داده است، وجود سلسله‌مراتبی که در بالا شرح آن رفت، در زمان خسرو انوشیروان تأیید شد و ممکن است به همین شکل از قرن ششم میلادی به بعد هم وجود داشته است. اصطلاح موبدان موبد در منابع سده‌های چهارم و پنجم میلادی دیده نمی‌شود. در آن زمان رهبر روحانیان «رئیس مغان» خوانده می‌شد (نک: همو ۱۹۸۲: ۲۵۸).

برای رسیدن به درک جامع از بسیاری از وظایف اجتماعی و اجرایی روحانیان دوره ساسانی به پژوهش‌های بیشتری نیاز است. مسلماً این موارد شامل نظارت بر دارایی‌های قابل توجه روحانیان، وظایف متعدد قضایی از قانون جزا گرفته تا انتقال اموال و تأیید وصیت‌نامه‌ها و احتمالاً رهبری مردم بود. وجود حکایت‌هایی که پرهیزگاری و دانش هیربدان را در مقابل تجمل‌گرایی و زراندوزی موبدان قرار می‌دهد (مثلاً در کتاب ششم دینکرد، نک: کرینبروک ۱۹۸۷ الف: ۱۵۳)، نشانگر آن است که مقام اجرایی روحانیان در دوره ساسانی مورد تمجید همگان نبود.

### معابد و زیارتگاه‌ها

درباره اهمیت مجموعه آتشکده‌ها دوره ساسانی سخن بسیار است. این مجموعه از یک سو نماد وحدت حکومت و سلسله‌مراتب روحانیت بود و از سوی دیگر حضور همه‌جانبه دین را می‌نمایاند. در کنار این معابد «رسمی»، اماکن مقدس دیگری مانند زیارتگاه‌ها نیز وجود داشت تا مردم بتوانند با فاصله بیشتری نسبت به مقامات رسمی، به آداب دینی خود بپردازند.

در حالی که یکی از «آتشکده‌های بزرگ حکومتی»، آذربرزین‌مهر دوره اشکانی، از پیش جایگاه برجسته‌ای در دل پیروان آیین زردشتی داشت، به‌ظاهر ساسانیان دو آتشکده بزرگ دیگر را ترویج کردند، آذرقرنبغ در پارس (که بعدها آذرخره نیز خوانده شد) و آذرگشنسب در ماد. بویس (۱۹۷۹: ۱۲۳) بر این باور است که اختصاص آذرقرنبغ به طبقه روحانیان، آذرگشنسب به طبقه جنگاوران و آذربرزین‌مهر اشکانی به طبقه کشاورزان، بازتاب تلاشی آگاهانه توسط قدرتمندان و روحانیان دوره ساسانی

در ترویج اندیشه برتری پارس‌ها بر اشکانیان است. با صرف نظر از درستی یا نادرستی این نظریه، آنچه قطعی به نظر می‌رسد این است که هم بنابر کتاب‌های پهلوی و هم بر پایه ادبیات متأخر زردشتی، طول دوره ساسانی ارتباط میان آتشکده‌ها و طبقات اجتماعی، حداقل میان آتشکده آذرگشنسب و طبقه جنگاوران (که شامل شخص شاه نیز می‌شد)، امری کاملاً واقعی و بااهمیت بود. هر شاه جدید پس از تاجگذاری، آتشکده آذرگشنسب را زیارت می‌کرد و دربار به طور منظم هدایایی به این آتشکده تقدیم می‌کرد، همان‌گونه که اشکانیان به آتشکده آذربرزین‌مهر تقدیم می‌کردند.

در سلسله‌مراتب آتشکده‌ها، پس از آتشکده‌های بزرگ حکومتی، آتش بهرام قرار داشت (درباره انواع آتش‌ها نک: بویس ۱۹۶۸ ج). در دین زردشتی متأخر این اصطلاح برای بالاترین گونه آتش مقدس به کار می‌رفت. در هیربدستان، که احتمالاً به رسم رایج در دوره ساسانی اشاره می‌کند، گفته شده است که یک زن می‌تواند در خدمت یک آتش کوچک باشد، اما تنها در صورتی که راه دیگری وجود نداشته باشد، می‌تواند آتش بهرام را اداره کند، «زیرا یکی (آتش کوچک‌تر) آتش خود اوست و دیگری (آتش بهرام) آتش مردم» (کوتوال و کرینبروک ۱۹۹۲: ۴۰-۴۱). به عبارت دیگر، از آنجا که آتش‌های مقدس کوچک (فارسی میانه ādurōg) نیایشگاه‌های خصوصی شمرده می‌شدند، یک زن می‌توانست در خدمت آنها باشد، اما این امر درباره آتش بهرام آسان نبود، زیرا در معرض عموم قرار داشت. آتش‌های بزرگ مانند آتش آدران (نک: پایین) و به‌ویژه آتش بهرام به مراقبت منظم توسط روحانیان نیاز داشتند که مستلزم هزینه بسیار بود. چنین هزینه‌ای می‌توانست توسط یک بنیاد خیریه که به دست بنیانگذار آتش تأسیس می‌شد، تأمین گردد؛ اما هدایای مؤمنانی که برای نیایش آتش می‌آمدند، یا کارمزد مراسمی که در آنجا انجام می‌گرفت، نیز می‌توانست منبع تأمین این هزینه باشد، به گونه‌ای که آتشکده هویتی عمومی پیدا می‌کرد. در هر حال، مالکیت یک آتش بهرام بیشتر جنبه خصوصی داشت (نک: ماتسوخ ۱۹۹۳: ۲۰۲، ۲۱۱، ۵۲۰-۵۲۱).

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، شاپور اول (کعبه زردشت، تحریر پارتی، سطرهای ۱۹-۲۸) آتشکده‌های بسیاری برای روان خود و روان چهار تن از فرزندانش بر پا کرد. بر چنین آتشکده‌هایی نام افرادی نوشته شده بود که برای آنها بر پا شده بود با عنوان آتش‌های

padnām «به نام (نامگذاری شده)» شناخته می‌شدند (تحریر فارسی میانه، سطر ۲۳). به‌ظاهر این آتش‌ها را به‌عنوان یک کار خیر بر پا می‌کردند و موقوفاتی نیز برای اداره آنها وجود داشت (درباره این موقوفات، نک: ماتسوخ: ۱۹۹۴).

کرتیر، نخستین موبد بزرگ، از دو آتش سخن می‌گوید: آتش بهرام و آتخش (آتش)، که چنان‌که بویس (۱۹۹۷: ۱۱۰) نشان داده، احتمالاً به یک آتش آدران «آتشدۀ محلی معمولی» اشاره می‌کند. گونه دیگری از آتش «آتش کوچک» یا آدروگ بود که احتمالاً آتش خانگی مؤمنان بود و به مراقبت و هزینه زیاد نیاز نداشت، اما در یک مکان مناسب قرار داده می‌شد. به نظر می‌رسد که ارزش آتش بهرام به اندازه هزار آدروگ بود (ماتسوخ ۱۹۹۳: ۵۹۷). سنت گردآوری خاکستر آتش فروتر و تقدیم آن به آتش برتر در دین زردشتی متأخر حفظ شد. بر اساس روایت‌های زردشتی، خاکستر آتش‌های خانگی باید به آتشدۀ محلی (آتش‌های آدران) برده شود و خاکستر آتش‌های آدران باید سالی یک بار گردآوری و به یک آتش بهرام منتقل شود. این رسم، که همه آتش‌های کوچک خانگی را با بالاترین آتش کشور پیوند می‌دهد، اصل سلسله‌مراتبی و تمرکزگرایی را که ویژگی برجسته دین زردشتی ساسانی بود، نشان می‌دهد.

مادیان هزار دادستان (۹۴: ۳ ب؛ نک: ماتسوخ ۱۹۹۳: ۵۹۷) به گزارش موردی می‌پردازد که در آن هزار آدروگ، معادل یک آتش بهرام، در محلی نشانده شد که قبلاً در آنجا یک تمثال (فارسی میانه uzdēs) قرار داشت. به نظر می‌رسد که تمثال پرستی تا دوره ساسانی گونه مشروع نیایش زردشتی بود و قرن‌ها به طول انجامید تا آتش جای تمثال را بگیرد (نک: بویس ۱۹۹۷: ۱۰۶-۱۰۷).

بدین ترتیب، در دوره ساسانی نظامی از نیایشگاه‌ها به وجود آمد که برخی از ارزش‌ها و اعتقادات بنیادی دین زردشتی را در مکان‌های مختلف در آن دوران نشان می‌داد: معابد تمثال پرستی که نماینده گونه‌های «نادرست» دین زردشتی بودند، ویران و به جای آنها آتشدۀ «نیک» بر پا می‌شد. این آتشدۀها که رسماً مورد تأیید بودند، شبکه‌ای سازمان‌یافته در راستای نظام سلسله‌مراتبی و تمرکزگرا تشکیل می‌دادند.

زیارت اماکن مقدس که آیین‌های مربوط به آتش در آنها از مرکزیت برخوردار نیست، نقش نسبتاً مهمی در دین زردشتی متأخر ایران ایفا می‌کند (دربارۀ زیارتگاه‌های کنونی زردشتیان ایران نک: لانگر ۲۰۰۲). کشف اخیر غار وشنوه این فرض را پیش می‌آورد که آیین مشابهی در زمان ساسانیان وجود داشته است. سکوت قابل توجه کتاب‌های پهلوی درباره این مسایل نشان می‌دهد که تمایز شدیدی میان آیین‌های «موبدان» و «عوام» وجود داشته است. از آنجا که به‌ظاهر آگاهی از آیین‌های مردم عامی در دوره ساسانی در دست نیست، تنها باید به حدسیاتی درباره این‌گونه از دین زردشتی دوره ساسانی بسنده کرد.

### آیین‌ها و مراسم

مکان. چنان‌که پیش‌تر آمد، آتشکده‌ها نقشی مرکزی در آیین‌های دینی زردشتی ایفا می‌کردند. احتمالاً آتش‌های کوچک (آدروگ) که در مالکیت خصوصی و در نیایشگاه‌های کوچک (مان، گدگ) قرار داشتند، به‌عنوان یک شیء عبادی برای خانواده عمل می‌کردند، در حالی که آتش‌های بزرگ بیشتر «آتش‌های همگانی» بودند و توسط خادمان روحانی مراقبت می‌شدند. ساختمان آتشکده، افزون‌بر آتشگاه اصلی، بیشتر شامل یک تالار نیز می‌شد که روحانیان می‌توانستند در آن مراسم خاصی را اجرا کنند (امروزه چنین مکان‌هایی را «در مهر» یا «درب مهر» می‌نامند). احتمال دارد که در دوره ساسانی بیشتر روستاها و همه شهرها دارای حداقل یک آتش همگانی و روحانی یا روحانیان متولی آن بودند. همچنین، تعدادی از جشن‌های مذهبی در خانه اجرا می‌شد.

زمان. در دین زردشتی زمان همان قدر اهمیت دارد که مکان. هر ماه، هر روز از ماه و هر یک از گاه‌های پنجگانه روز، رد یا سرور خود را دارد؛ از این رو، ضرورت دارد که جشن‌ها و شادی‌ها در زمان مناسب اجرا شود.

احتمالاً در بیشتر دوره ساسانی، سال ۳۶۵ روز داشت، درحالی‌که در دوره‌های قدیم‌تر سال شامل دوازده ماه سی روزه بود. دانشمندان درباره این‌که تغییرات تقویمی در چه زمان و چرا ایجاد شدند، اتفاق نظر ندارند. بویس (۱۹۷۹: ۱۰۴-۱۰۶)



اعتقاد دارد که سال ۳۶۵ روزه را اردشیر اول و با افزودن پنج روز به سال موجود، ایجاد کرد. به نظر او، مردم در آغاز تقویم جدید را نپذیرفتند، و از این رو در زمان برگزاری نوروز اختلاف پدید آمد و سرانجام به برگزاری دو نوروز انجامید.

جشن‌ها. مهم‌ترین جشن‌های سال دینی زردشتی در دوره ساسانی عبارت بودند از: ۱. نوروز، که در اصل در اول فروردین برگزار می‌شد و در پایان دوره اشکانی و آغاز دوره ساسانی مقارن با پاییز بود. به دلیل تغییر تقویم در آغاز دوره ساسانی، جشن‌های نوروزی تکرار شدند. این جشن‌ها در اول و ششم فروردین برگزار می‌شد، اما عملاً برگزاری جشن به شش روز تمام گسترش یافت (بویس ۱۹۷۹: ۱۰۵). در میانه دوره ساسانی (در زمان شاهنشاهی قباد اول، میان ۵۰۷ و ۵۱۱م)، زمانی که اول فروردین مقارن با تیر شد، تصمیم گرفتند که نوروز را در آغاز بهار، در ابتدای هر ماه که مناسب بود، برگزار کنند (بویس ۱۹۷۹: ۱۲۸). از آنجا که عامه مردم، بدون رها کردن سال نو سنتی «دوگانه» در فروردین ماه، این سال نو جدید (و مجدداً دوگانه) را که در اوایل دوره ساسانی از اول تا ششم آذر بود، به عنوان «نوروز روحانیان» پذیرفتند، وضعیتی آشفته پدید آمد، به گونه‌ای که در پایان دوره ساسانی چهار نوروز برگزار می‌شد.

۲. نوروز بزرگ‌ترین جشن در میان سلسله جشن‌های موسوم به گاهانبار است که به صورت جشن‌های یک‌روزه با فواصل منظم در سراسر سال برگزار می‌شد. بزرگداشت شش گاهانبار دیگر نیز از نوروز پیروی می‌کرد، به گونه‌ای که سرانجام این جشن‌ها هم تکرار شدند و به شش روز گسترش یافتند.

۳. زمانی که نام روزی که به ایزد خاصی اختصاص داشت با نام همان ماه مصادف می‌شد، آن روز را جشن می‌گرفتند. بدین ترتیب، مهرگان، جشن ویژه ایزد مهر، در روز مهر از ماه مهر برگزار می‌شد. جشن مشابهی نیز با نام تیرگان در روز تیر از ماه تیر برای ایزد تیشتر که با تیر یکی شده بود برگزار می‌شد. ده جشن دیگر چنین نامیده می‌شدند: با نام‌های فروردینگان، اردیبهشتگان، خردادگان، امردادگان، شهریورگان، آبانگان، آذرگان، دیگان، بهمنگان، و اسفندگان. بسیاری از این جشن‌ها آداب خاص خود را دارا بودند. قربانی کردن حیوان ویژگی اصلی مهرگان بود، در حالی که بازی‌های مربوط به آب (در صورتی که شرایط جوی اجازه می‌داد) در هنگام تیرگان اجرا می‌شد.

۴. جشن سده که جشنی مربوط به میانه زمستان بود و در فضای باز با برپایی آتش‌های عظیم برگزار می‌شد، احتمالاً در دوره ساسانی جشن مذهبی بسیار مهمی تلقی می‌شد (بویس ۱۹۶۸ ب).

بنابر منابع، در روزهای برگزاری جشن‌ها، مؤمنان هنگام صبح پس از انجام مراسم مذهبی در آتشکده‌ها، به شادمانی و صرف غذا به صورت گروهی می‌پرداختند. درباره گاهانبارها، این غذا بخش مرکزی جشن را تشکیل می‌داد.

مراسم. شاید به جرأت بتوان گفت که مراسم دینی نقشی مرکزی در دین زردشتی ساسانی ایفا می‌کرد. شواهدی وجود دارد دال بر این که تعداد روزافزون روحانیان، قشر روحانی را وادار کرد تا مردم عامی را هر چه بیشتر به اجرای مراسم دینی ترغیب کنند و مراسم موجود را به منظور پرهزینه‌تر کردن آنها توسعه دهند. مردم عامی اجرای مراسم را به روحانیان سفارش می‌دادند و هزینه‌ها را پرداخت می‌کردند. به نظر می‌رسد که هیربد این سفارش‌ها را می‌پذیرفت، زیرا فردی آگاه به پیچیدگی‌های اجرای مراسم بود. هیربد به نوبه خود روحانیان دیگری را اجیر می‌کرد که عمدتاً برای از بر خواندن دعا‌های اوستایی آموزش دیده بودند. هیربد خود آنها را تعلیم داده بود و بر کارشان نظارت می‌کرد. پس از دوره ساسانی، بعضی از هیربدان به دنبال چنین سفارش‌هایی به گشت و گذار در نواحی اطراف شهرها می‌پرداختند (نک: کرینبروک ۱۹۸۷ ب).

دستورهای مربوط به مراسم دینی که در نیرنگستان و گاه وندیداد پهلوی دیده می‌شوند، شاید بازتاب مستقیم رسوم روحانیان ساسانی بود. در هر حال، در بسیاری از موارد، دامنه گسترده مراسم دوره ساسانی را می‌توان از رسوم فعلی زردشتی استنتاج کرد و برخی از متون پهلوی که در سده‌های نخستین اسلامی به نگارش درآمده‌اند نیز می‌توانند آن را تأیید کنند. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین مراسم از این قرار بودند: «بوی دادن» یا تقویت آیینی آتش توسط یک روحانی؛ «برترین مراسم» که هسته اصلی آن چیزی است که امروزه «یسن» خوانده می‌شود؛ فدیة‌های کوچک از قبیل مراسم «درون» که شامل متبرک کردن و چشیدن آیینی فدیة‌های خوراکی می‌شد؛ آیین‌های تطهیر مانند برش‌نوم؛ آیین‌های تشرّف؛ آیین‌های تدفین و مراسم مربوط به

در گذشتگان؛ نیایش آتش و تقدیم هدایا که توسط هر مؤمنی انجام می‌گرفت و مراسم کوچک‌تر که می‌توانست در خانه انجام شود. همهٔ موارد بالا به‌جز دو مورد اخیر معمولاً مستلزم حضور یک یا دو روحانی بود.

نیرنگستان نشان می‌دهد که رسم بزرگی در زمان ساسانیان وجود داشت که تقریباً از همهٔ جهات با مراسم ویسپرد امروزی - شامل آیین و دعایی که امروزه با عنوان یسن یا یسنا شناخته می‌شود و فصل‌هایی از دعایی به نام ویسپرد در آن گنجانده شده - انطباق دارد. چنان‌که بویس (۱۹۷۹: ۱۲۵) نیز اعتقاد دارد، افزودن دعای ویسپرد احتمالاً نمایانگر دگرگونی در دورهٔ ساسانی با نیت ایجاد دعای مهم طولانی‌تر و پرهزینه‌تر است که بیشتر در جشن‌های گاهانبار اجرا می‌شد. نیرنگستان نشان می‌دهد که به این ترکیب یسن + ویسپرد بخش‌های بیشتری نیز می‌توانست افزوده شود، به‌ویژه از طریق گنجاندن متن‌هایی از بغان‌نسک (شامل متونی که با عنوان یشت می‌شناسیم) یا هادخت‌نسک. مراسمی که حاصل می‌شدند به‌ترتیب بغان‌یسن و هادخت خوانده می‌شدند. از سوی دیگر، در متونی که اصل ساسانی دارند به‌وَندیداد به عنوان یک اثر دعایی اشاره نمی‌شود. این بدین معنی است که وَندیداد در دوره‌ای نسبتاً متأخر، احتمالاً پس از دورهٔ ساسانی، به این صورت به‌کار رفته است.

## باورها

یکی از نخستین پرسش‌هایی که پژوهشگران فرهنگ دینی باستانی، که مدارک پراکنده‌ای از آن باقی مانده، از خود می‌پرسند این است که مفهوم «باورها» چیست و باورها چه نقشی در مفهوم پیچیده‌ای که آن را «دین» می‌خوانیم ایفا می‌کنند. در ادیان بزرگ صاحب کتاب، تعالیم و آموزه‌هایی که در طی قرن‌ها توسط نسل‌هایی از روحانیان شکل گرفته‌اند، نمایندهٔ باورهای کل آن جامعه قلمداد می‌شوند. از سوی دیگر، احتمال دارد که در فرهنگ دینی ایران ساسانی که بیشتر فرهنگی شفاهی بود، تنها مباحث خداشناختی که مستقیماً حیات عمومی کشور را تحت تأثیر قرار می‌داد در شوراهایی که گاه به فرمان شاه تشکیل می‌شد، بحث قرار می‌گرفت. اما دربارهٔ نکات کم‌وبیش پیچیده، نبود منابع مکتوب می‌بایست برای روحانیانی که به سنت‌های متفاوت تعلق

داشتند، رسیدن به یک توافق نظر از طریق مطالعه دقیق و بحث در جزئیات نظرهای یکدیگر را غیرممکن کرده باشد. همچنین، آرای روحانیان احتمالاً به میزان محدودی به عوام می‌رسید، مثلاً بخشی از آن از طریق تعالیم هیربدستان که مردان و زنان عامی می‌توانستند در آن شرکت کنند، انجام می‌گرفت، در حالی که ارشادهای فردی توسط یک دستور (مرجع دینی) نیز شاید نقشی داشته و احتمالاً برخی از آگاهی‌های دینی نیز در آیین‌های جمعی همچون گاهانبارها منتقل می‌شد. در هر حال، با توجه به ماهیت سنت، نمی‌توان فرض کرد که مسایل خداشناختی برای بیشتر مردم عامی آشنا بوده، یا این که برداشت ساسانیان از «دین» همانند مسیحیت یا اسلام امروزی بوده است. مسایل دینی که در نامهٔ تنسر به آنها اشاره شده، نشان می‌دهد که سخنان شاه دربارهٔ پرهیزگاری، به‌ویژه بر مبنای اعمال او قرار داشت تا اعتقاداتش. پذیرش مانی توسط شاپور اول نمایانگر این است که شاه در سرکوب غیرزردشتیان با کترتیر هم‌عقیده نبود. این را هم نمی‌دانیم که خود کترتیر چگونه تعیین می‌کرد که کدام یک از روحانیان «در میان مغان، بدعتگذار و خرابکار بود و از تفسیر [درست] دین زردشتی و آیین‌های ایزدان پیروی نمی‌کرد» (کتیبهٔ کترتیر بر کعبهٔ زردشت، سطر ۱۳). به احتمال بسیار، باورهای این مردان عامل اصلی مخالفت کترتیر نبود، بلکه کترتیر عمدتاً با آیین‌هایی مخالفت می‌کرد که میان جوامع دورافتادهٔ زردشتی رواج داشت.

بی‌تردید هدف کتیبه‌های کترتیر تأثیر گذاشتن بر خوانندگانی بود که در موضوعاتی مانند این که کدام یک از مسایل دینی دارای اهمیت بیشتر است، با وی هم‌عقیده بودند. بدین ترتیب، ادعای او مبنی بر این که «ایزدان، آب، آتش و جانوران سودمند در کشور خشنود شدند و اهریمن و دیوان آسیب و صدمهٔ بسیار دیدند، و دین اهریمن و دیوان از کشور ناپیدا و بی‌باور شد» (کعبهٔ زردشت، سطر ۹)، نمایانگر آن است که: ۱. اندیشهٔ دینی شامل یک جهان‌بینی ثنوی بود که در آن اهریمن و دیوان در برابر اهوره‌مزدا و ایزدان قرار داشتند، همان‌گونه که «بدعتگذاران» در رقابت با روحانیان پرهیزگار بودند. ۲. دست‌کم بعضی از آفریده‌های نیک، یعنی عناصر هفت‌گانهٔ طبیعت (انسان، جانوران سودمند، گیاه، آب، آتش، زمین و فلز) که حمایت ویژهٔ هفت‌امشاسپند شامل حال آنها می‌شد، نقشی به همان اندازه مهم ایفا می‌کردند. ۳. واژهٔ جمع «ایزدان»

که در فارسی نو به صورت «یزدان» (و در نتیجه احتمالاً در پایان دوره ساسانی) مفهوم خدای واحد را پیدا کرده بود، در آن زمان هنوز مفهوم جمع داشت و به موجودات آسمانی که مراسمی برای آنها اجرا می‌شد دلالت می‌کرد.

از این مطالب به گونه تقریبی می‌توان نتیجه گرفت که پیوند میان موجودات نیک و جنبه‌هایی از جهان طبیعت و تضاد میان نیروهای خیر و شر مفاهیم کلیدی در دین زردشتی دوره ساسانی بودند و تمامی موجودات نیک جنبه‌هایی از یک خدای واحد به شمار می‌آمدند.

اشاره کرتیر به همزادش (hangirb) که ادعا می‌کند او را به دیدن بهشت و دوزخ برد، شبیه اشاره رقیبش مانی به همزادی به نام نَرجمیگ است. استفاده این دو رهبر دینی از این نمادها نشان می‌دهد که از آنان انتظار می‌رفت خواسته‌های ایرانیان عصر خود را پاسخ دهند. به بیان دیگر، به ظاهر اعتقاد به بهشت و دوزخ و وجود یک همزاد مینوی، که چگونگی‌اش می‌تواند براساس کردار فرد در زمین باشد، عمیقاً در اعتقادات ایرانی ریشه داشته است.

مسأله مهم در مطالعه دین زردشتی در دوره ساسانی این است که آیا می‌توان همین مطالب را به کیش زروانی نیز نسبت داد یا خیر. در باورهای زروانی آینده جهان از پیش توسط زروان (ایزد زمان و پدر اوهرمزد و اهریمن) مقدر شده بود. چنان که می‌دانیم، دیگر گونه‌های دین زردشتی بر این باور بودند که آینده جهان بیشتر به تلاش‌های انسان در راه خیر، که به نظر می‌رسد بنیاد اعتقاد زردشتی به بهشت و دوزخ و داوری پس از مرگ باشد، بستگی دارد. به دیگر سخن، کیش زروانی مفهوم تقدیرگرایی را وارد اندیشه ایرانی کرد و در نتیجه انتخاب فردی و مسئولیت انسان را در قبال سرنوشت روانش پس از مرگ در هاله‌ای از ابهام فرو برد.

منابع هم‌عصر متعددی به زبان‌های یونانی، ارمنی و سریانی به شرح اسطوره زروان به‌عنوان عنصر مرکزی باور زردشتی پرداخته‌اند؛ از این رو، تردیدی باقی نمی‌ماند که کیش زروانی در ایران دوره ساسانی وجود داشته است. همچنین، گاه شاهان و موبدان بر فرزندان خود نام‌هایی مانند زروان داد و زروان دُخت می‌نهادند. باورهای زروانی را در اثر بسیار متأخری چون کتاب *علمای اسلام* (قرن دوازدهم میلادی) نیز می‌توان

مشاهده کرد، اما بیشتر کتاب‌های پهلوی به گونه مشکوکی فاقد آگاهی در این باره هستند.

این واقعیت‌ها به نتیجه‌گیری‌های گوناگون منتج شده‌اند. بسیاری از دانشمندان کیش زروانی را یک نظام دینی متفاوت و کاملاً متمایز از دین زردشتی غیرزروانی می‌دانند و بر این باورند که این دو تنها در آیین با هم اشتراک داشتند. بویس از یک «بدعت» زروانی در برابر «درست‌کیشی» غیرزروانی سخن می‌گوید. شاکد (۱۹۹۲) این تعبیر را نمی‌پذیرد و تنها به این نکته اشاره می‌کند که، به نوشته نویسندگان مسلمان، در میان زردشتیان یک سلسله اسطوره‌های کیهان‌شناختی متفاوت وجود داشته که اسطوره زروانی یکی از آنها بوده است. بدین ترتیب، به اعتقاد شاکد «آن‌چه به‌عنوان کیش زروانی شناخته می‌شود، نه یک فرقه یا مکتب فکری، بلکه تنها گونه‌ای از بسیار گونه‌های کاملاً غیرتهاجمی از اسطوره آفرینش زردشتی بوده است». احتمالاً برخی از چاشتگ‌های (مکاتب) روحانی بر این باور بودند که خدای زمان منشأ مشترک اورمزد و اهریمن بود، در حالی که دیگران چنین اعتقادی نداشتند. شواهد موجود نشان می‌دهد که آموزه‌های زروانی در دربار ساسانی پذیرفته شده بودند. از سوی دیگر، کتاب‌های پهلوی احتمالاً از یک سنت غیرزروانی نشأت گرفته‌اند.

به هر روی، شواهد موجود حاکی از آن است که باورهای مرتبط با جبر و سرنوشت‌گرایی بخشی از نظام اعتقادی زردشتی در دوره ساسانی را تشکیل می‌دادند. مینوی خرد (پرسش‌های ۲۳ و ۲۴) که تصور می‌رود اصل ساسانی داشته باشد، به نقش «بخت» که لایتغیر است و «تقدیر الهی» که می‌تواند به خواست ایزدان تغییر یابد، در زندگی افراد می‌پردازد. در بسیاری آثار دیگر نیز (نک: کرینبروک ۲۰۰۲) به گونه‌هایی از این تفکر برمی‌خوریم که آینده جهان در آغاز آفرینش و از پیش تعیین می‌شود و تاریخ جهان سه دوره از چهار دوره سه هزار ساله را شامل می‌شود. آخرین این دوره‌ها خود به سه دوره یک‌هزار ساله تقسیم می‌شود: به دنبال هزار سالی که با ظهور زردشت آغاز شد، هزاره پسرش هوشیدر فرا خواهد رسید که به گونه معجزه‌آسایی با ورود نطفه زردشت به دوشیزه‌ای زاده می‌شود؛ سپس هزاره پسر دیگر زردشت هوشیدرماه فرا می‌رسد که به همان صورت زاده می‌شود. سرانجام واپسین سوشیانت

(نجات‌بخش) ظهور خواهد کرد. در زمان این سوشیانت وقایعی رخ خواهد داد که به فرَشگرد («زایش دوباره» یا «تجدید حیات») جهان منتهی خواهد شد: رستاخیز و داوری نهایی، رودی از فلز گداخته که گناهان و ناپاکی‌های باقیمانده را از میان می‌برد، نبرد پایانی میان نیروهای خیر و شر، آخرین مراسم نیایش که پس از آن فرَشگرد فرا خواهد رسید، وضعیتی آرمانی از هستی که در آن بدی دیگر نیرویی ندارد، و سرانجام همه برای همیشه شادمان خواهند بود.

## کتابشناسی:

- Back, M, 1978, *Die sasanidischen Staatsinschriften*, Acta Iranica 18, Téhéran/Liège
- Boyce, M, 1968a, *The Letter of Tansar*, Rome
- Boyce, M, 1968b, «Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade», *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on His Sixtieth Birthday*, ed. Heesterman *et al.*, The Hague/Paris, pp. 201-215
- Boyce, M, 1968c, «On the Sacred Fires of the Zoroastrians», *BSOAS* 31, pp. 52-68
- Boyce, M, 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Téhéran/Liège
- Boyce, M, 1979, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London etc
- Boyce, M, 1987, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Lanham etc
- Boyce, M, 1992, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa
- Cereti, C. G, 1995, *The Zand ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*, Rome
- Chegini, N. *et al.*, 2000, «Preliminary Report on Archaeometallurgical Investigations around the Prehistoric Site of Arisman near Kashan, Western Central Iran», *AMI* 32, pp. 281-318
- Gignoux, Ph, 1968, «L'Inscription de Kartir à Sar Mašhad», *JA.*, 256, pp. 387-418
- Gignoux, Ph, 1980, «Titres et fonctions religieuses sasanides d'après les sources syriaques hagiographiques», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 28, pp. 191-203
- Gignoux, Ph, 1982, «Éléments de prosopographie de quelques mōbads sasanides», *JA.* 270, pp. 257-269



- Kent, R. G, 1953, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven
- Kotwal, F. M. and Kreyenbroek, P. G, 1992, *The Hērbedestān and Nērangestān*, vol. I: the Hērbedestān, *Studia Iranica*, Cahier 10, Paris
- Kotwal, F. M. and Kreyenbroek, P. G, 1995, *The Hērbedestān and Nērangestān*, vol. II: Nērangestān, Fragard 1, *Studia Iranica*, Cahier 16, Paris
- Kreyenbroek, P. G., 1987a, «The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire», *Transition Periods in Iranian History: Actes du symposium de Fribourg-en-Brisgau*, ed. Ph. Gignoux, Louvain, pp. 151-166
- Kreyenbroek, P. G, 1987b, «The Dādestān ī Dēnīg on Priests», *Indo-Iranian Journal* 30, pp. 185-208
- Kreyenbroek, P. G, 1991, «On the Shaping of Zoroastrian Theology: Ashi, Verethraghna and the Amesha Spentas», *Histoire et cultes de l'Asie centrale*, ed. P. Bernard and F. Grenet, Paris, pp. 137-145
- Kreyenbroek, P. G., 1992, «Mithra and Ahreman, Binyamin and Malak Tāwūs: Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of Two Modern Sects», *Recurrent Patterns in Iranian Religions; from Mazdaism to Sufism*, *Studia Iranica*, Cahier 11, ed. Ph. Gignoux, Paris, pp. 57-79
- Kreyenbroek, P. G, 1993, «Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism/Mazdaism», *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, ed. E. Yarshater, Costa Mesa, pp. 303-307
- Kreyenbroek, P. G, 1994a, «On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism», *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 17, pp. 1-15
- Kreyenbroek, P. G, 1994b, «Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies», *Studies in Mithraism*, ed. J. R. Hinnells, Rome, pp. 173-182
- Kreyenbroek, P. G, 1996, «The Zoroastrian Tradition from an Oralist's Point of View», *K. R. Cama Oriental Institute, Second International Congress Proceedings*, ed. H. J. M. Desai and H. N. Modi, Bombay, pp. 221-237

- Kreyenbroek, P. G, 1997, «Morals and Society in Zoroastrian Philosophy», *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. I. Mahalingam and B. Carr, London, pp. 46-63
- Kreyenbroek, P. G, 1999, «Exegesis (Zoroastrian)», *Encyclopaedia Iranica*, vol. IX, ed. E. Yarshater, New York, pp. 113-116
- Kreyenbroek, P. G, 2002, «Millennialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition», *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, ed. A. Amanat and M. T. Bernhardsson, London, pp. 33-55
- Langer, R. T, 2002, *Pīrān und Zeyārat-gāh*, 3 vols., Unpublished Thesis, University of Heidelberg
- MacKenzie, D. N, 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London
- Macuch, M, 1993, *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran*, Iranica I, Wiesbaden.
- Macuch, M, 1994, «Die sasanidische Stiftung "für die Seele"-Vorbild für den islamischen waqf?», *Iranian and Indo-European Studies: Memorial Volume of Otakar Klima*, ed. P. Vavroušek, Prague, pp. 163-180
- Madan, D. M, 1911, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, 2 vols, Bombay
- Shaked, Sh, 1984, «From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission», *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 4, pp. 31-67
- Shaked, Sh, 1992, «The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology», *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser*, ed. Gruenwald, Shaked and Stroumsa, Tübingen, pp. 219-240
- Shaked, Sh, 1995, *From Zoroastrian Iran to Islam*, Aldershot/Brookfield
- Yamamoto, K, 2003, *The Oral Background of Persian Epics: Storytelling and Poetry*, Leiden/Boston



## دین کوشانیان

عسکر بهرامی کهیش نژاد

### مقدمه

از زندگی اجتماعی و فرهنگی یوئه‌چی‌های ساکن دشت‌های ترکستان آگاهی چندانی در دست نیست و گزارش‌های موجود تنها از کوچ‌های اجباری آنان خبر می‌دهند. نقطه پایان رشته‌مهاجرت‌های ایشان به سوی آسیای میانه تشکیل حکومت کوشانی بود. اما شواهد باقی‌مانده از امپراتوری آنان، تنوع شگفت‌آوری از باورهای دینی و دیگر جلوه‌های فرهنگی و اجتماعی را نشان می‌دهند. تنوع اقوام زیر فرمان امپراتوری کوشانی، وضعیت اجتماعی آن به منزله پل میان غرب و شرق و به‌ویژه شرق دور، و همسایگی با کشورهای دارای فرهنگ و تمدن کهنسال و مهم‌تر از همه ایران و هند — که خاستگاه دو دین تأثیرگذار بر جهان باستان، یعنی کیش‌های زردشتی و بودایی، بودند — و سرانجام هم روحیه تأثیرپذیر و روادار فرمانروایان کوشانی (که نتیجه زندگی شبانی ایشان بود)، همه و همه در کنار یکدیگر، سبب شدند تا در امپراتوری گسترده آنان فرهنگی یکپارچه شکل نگیرد. نمود بارز این تنوع فرهنگی را در

دستاوردهای هنری قلمرو و دوره کوشانی می‌توان دید. بر اساس این دستاوردها چهار مکتب اصلی برای هنر کوشانی شناسایی و تعریف کرده‌اند. به بیان دیگر، بر پایه یافته‌های هنری مربوط به عهد و قلمرو کوشانیان، این امپراتوری را به چهار ناحیه اصلی تقسیم کرده‌اند که در هر ناحیه مکتب هنری ویژه‌ای (اغلب حاصل در آمیختن ویژگی‌های بومی با عناصر بیگانه) شکل گرفت: در شمال غربی، بلخ، شامل تخارستان و حوضه رود جیحون؛ در جنوب غربی آراخوزیا و نگرهاره در محدوده افغانستان امروز؛ ناحیه شمال شرقی گندهاره در پاکستان کنونی؛ و در جنوب شرقی، متهوره، در سرزمین هند. هر یک از این نواحی چهارگانه ویژگی‌های خود را داشت و محصول جهان‌بینی و فرهنگی متفاوت بود (نک: هنر کوشانی).

از باورهای دینی کوشانیان گزارشی مستقیم در دست نیست و در نوشته‌های به‌جامانده از روزگار ایشان یا پس از آن، جز اشاره‌های برخی متن‌های بودایی به کانیشکا و حمایت او از این آیین، آگاهی دیگری درباره باورها و آداب دینی رایج در این دوره و قلمرو نیامده است. با این حال، در دوره کوشانیان انبوهی آثار هنری پدید آمد که در آنها جنبه‌هایی از باورهای دینی ایشان، بازتاب یافته‌اند. اما اغلب این آثار — از آنجا که در سرزمین‌های شرقی و زیر نفوذ باورهای بودایی خلق شده‌اند — تنها در شناخت این جنبه از حیات دینی کوشانیان به کار می‌آیند. از این رو، اغلب پژوهشگران به نقش‌های روی سکه‌های پادشاهان این سلسله توجه کرده و با تفسیر آنها، کوشیده‌اند تصویری از باورهای رایج در دوره کوشانی، و به‌ویژه باورهای مورد حمایت دربار، ارایه کنند. از بررسی شواهد و تفسیرها چنین برمی‌آید که دست‌کم در دوره‌ای، کیشی پادشاهی برای آتش وجود داشت، و در همان حال، با ادیان دیگر (در متهوره باورهای هندویی، در گندهاره بودایی، و در بلخ زردشتی) نیز با احترام برخورد می‌شد. هر فرمانروایی سرسپرده یکی از ادیان یا، حتی در یک زمان، چند تای آنها — یا آمیزه‌ای از چند دین — بود (یا حتی شاید بتوان گفت این‌گونه وانمود می‌کرد). طی دوره ویمه کدفیسس، خدایان هندوایرانی، اغلب با نام‌های یونانی، با کیش برهمنی پرستش شیوه، که مورد علاقه این پادشاه بود، همزیستی داشتند. جانشین وی، کانیشکای اول، کیش بلخی — ایرانی را پذیرا شد، درحالی که کانیشکای دوم از کیش

بودایی حمایت کرد و با فراخواندن شورای کشمیر، بنیادگذار کیش بودایی مهاییانه (گردونه بزرگ) شد. کیش پرستش شیوه و کیش ویشنو، کیش جین و مکتب‌های مختلف بودایی، که به دست بازرگانان هندی به آسیای میانه برده شدند، در رده پس از کیش‌های زردشتی و هند و ایرانی کهن قرار داشتند، و پس از آن هم باورها و کیش‌های یونانی بودند که یونانیان آنها را به این سرزمین آورده بودند. سرانجام هم از کیش‌های اولیه‌ای چون آنیمیسم، کیش پرستش نیاکان، پرستش خورشید، آتش، جانوران مختلف، و عناصر طبیعت، و یکشی‌ها<sup>۱</sup>، باید یاد کرد که از دیرباز در میان مردم رواج داشته‌اند و نمود آنها را به صورت مستقل، در آثاری هنری، و یا جذب‌شده در کیش‌های بعدی می‌توان بازجست. چنین وضعیتی مانع از آن می‌شود که بتوانیم از «دین کوشانی» به‌عنوان عقیده‌ای واحد سخن به میان آوریم.

در واقع، همچنان که خواهیم دید، کوشانیان از میان کیش‌ها و آیین‌ها و باورهای مختلف، عناصری را برگزیدند که به افکارشان نزدیک‌تر بودند و نیازهای امپراتوری، فرایند جذب و التقاطی را به وجود آورد که منجر به تشکیل یک «ایزدکده کوشانی» شد، ایزدکده‌ای در بر دارنده چهره‌های گوناگون مینوی — و در بسیاری موارد چهره‌هایی با چند نام — که سیما و نام و نشان آنها عمدتاً از روی سکه‌ها شناخته شده‌اند. با توجه به تنوع باورهای دینی در نقاط و دوره‌های مختلف، پیگیری روند تحولات این جنبه از حیات فرهنگی کوشانیان، چه بسا در یک چارجوب گاه‌نگاشتی بهتر قابل ارایه و توضیح باشد. از این رو در این نوشتار، پس از اشاره به باورهای یوئه‌چی‌ها و نیز برخی باورهای رایج در سرزمین‌هایی که بعداً قلمرو کوشانیان شدند، کوشش می‌شود — بر پایه شواهد موجود — تصویری از روند تحولات دینی عصر کوشانی ارایه شود.

۱. کیش پرستش مینوان طبیعت، یکشه‌ها (درخت‌ایزدان) و همتایان مؤنث آنها، یکشی‌ها، یا ناگه‌ها و ناگینی‌ها (خدایان مارگون دریاچه‌ها و رودها) که احتمالاً از روزگار نخستین تمدنهای بشری در هند و جنوب شرقی آسیا وجود داشته‌اند (لیپه

## باورهای دینی یوئه‌چی‌ها

یوئه‌چی‌هایی که حکومت کوشانی را در بلخ تشکیل دادند، از ترکستان چین به آسیای مرکزی آمده بودند. اگر چه دربارهٔ تبار ایرانی آنان اتفاق نظر هست، از آن جا که سرزمین خاستگاهشان خارج از قلمرو نفوذ دین زردشتی بود، به نظر می‌رسد تا پیش از ترک منطقهٔ خود با این آیین‌شنایی نیافته بودند. نام «اورماید»<sup>۱</sup> در زبان سکاهای ختن را دلیل وجود باورهای زردشتی نمی‌دانند؛ بلکه برعکس، به اعتقاد برخی پژوهشگران، همین موضوع — به همراه شواهدی از وجود این نام در منابع آشوری — گواه آن است که اهوره‌مزدا متعلق به باورهای پیش‌زردشتی بوده است.

از این رو به نظر می‌رسد که یوئه‌چی‌ها — و سپس کوشانیان — پیش از همسایه شدن با ایران زردشتی، اهوره‌مزدا را می‌شناخته و به منزلهٔ ایزد آسمان می‌پرستیده‌اند. از پرستش ایزدبانوی زمین، شندرامته (Śśandrāmata) یا: شونتَه‌آرمتی Śvantā Ārmatī سپندارمذ (زردشتی) در میان یوئه‌چی‌ها هم نشانه‌هایی دیده شده است. در کنار این دو، آنان ظاهراً چند گروه ایزدان دیگر — با نام‌های دیوه‌ها، یزته‌ها، و بگه‌ها — را هم می‌پرستیدند و عمل پرستش یا قربانی کردن را با ریشهٔ فعلی -yaz، و روحانیون خود را هم با نام‌هایی چون Baga-Spasika و Bavana-Pati می‌خواندند. این در حالی است که، به ظاهر بر خلاف دیگر قبایل ایرانی آسیای مرکزی، پرستش میثره، آریمن، ویو، و یمه در میان آنان رواج نداشته است (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۱۵).

## باورهای دینی در بلخ و گندهاره پیش از تشکیل حکومت کوشانی

اما در بلخ — که تا پیش از ورود یوئه‌چی‌ها تختگاه دولتی یونانی — بلخی بود — یونانیان ساکن در منطقه، گروه‌های دینی‌ای تشکیل داده بودند و در نیایشگاه‌هایی به پرستش خدایان و برگزاری آیین‌های خویش می‌پرداختند. یافته‌های باستان‌شناختی، و همچنین نقش روی سکه‌های شاهان یونانی بلخ، از رواج پرستش خدایان یونانی چون زئوس، پوزایدون، آپولون، هلیوس، هراکلس، دیونوسوس، آتنا، آرتمیس، هکاته و

۱. Urmaysde: به معنای خورشید، مرتبط با نام ایرانی باستان اهوره‌مزدا، نک: بیلی ۱۹۷۹: ۴۰).

نیکه خبر می‌دهند. با این همه از برخی شواهد، نوعی التقاط و ترکیب آیین‌های دینی ایرانی و یونانی را هم می‌توان دید. نمونه‌ای از این گروه، کتیبه نذری‌ای است که از پرستشگاه ایزدبانوی پشتیبان رود جیحون در تخت سنگین به دست آمده است. این کتیبه بر روی ستونی کنده شده است که تندیس برنزی سیلنوس مارس‌سیاس<sup>۱</sup> در حال نواختن فلوتی دوشاخه، بر روی آن قرار داشته است. نوع نذر و تقدیم، به سبک یونانی است و کتیبه یونانی می‌گوید که تقدیم‌کننده نذر روحانی‌ای به نام اتروسوکس<sup>۲</sup> است که آتشدان را تقدیم ائخشو<sup>۳</sup> یا وخشو<sup>۴</sup>، ایزد رود جیحون، کرده است (لیتوینسکی و پیچیکیان ۱۹۸۱: ۱۵۳؛ هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۱۴). گذشته از نام تقدیم‌کننده، نام این ایزد هم ایرانی، و بی‌گمان از واژه اوستایی Vaxša<sup>۳</sup> به معنای «کلام» است که در زبان‌های ایرانی میانه هم به صورت‌های Waxš و Wāxš به معنای «روح» و «کلام» آمده است (بارتلمه ۱۹۰۴: ۱۳۳۹؛ نیبرگ ۱۹۷۴: ۲۰۶/۲؛ بویس ۱۹۷۷: ۹۰؛ مکنزی ۱۹۷۱: ۸۸؛ قریب ۱۳۷۴: ۴۰۰). از این رو به نظر می‌رسد که در کنار باورهای یونانی، باورهای ایرانی – یا دست‌کم اندیشه‌هایی دارای خاستگاه مشترک با دین ایرانی – در این منطقه، به‌ویژه در میان بومیان آنجا، رواج داشته که مورد یادشده نمونه‌ای از آمیزش حاصل از همجواری آیین‌های مختلف است. نمونه دیگر از این وضعیت، همگون‌سازی ایزدان یونانی و ایرانی است (نک: ادامه).

ورود آیین‌ها و دین‌های هندی به بلخ هم به‌احتمال، از همین دوره حکومت یونانی – بلخی آغاز شده بود. از یک‌سو شواهد کتیبه‌ای نشان می‌دهند که مبلغان بودایی از سده سوم پیش از میلاد به بلخ رسیده بودند، و از سوی دیگر، بازرگانان هندی نیز زمینه‌ساز آشنایی یونانیان بلخ با آیین‌های بودایی و برهمنی شده بودند؛ از جمله شواهد این آشنایی، ستون یادبود اهدایی یکی از بازرگانان یونانی است که به افتخار ویشنو در بسنه‌گر برپا شده است (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۱۴).

1. Silenus Marsyas

۲. Atrosōkēs یا اتروسکو که Atrosauka نامی ایرانی به معنای «آتش‌افروز» یا «سودرسان به ایزد آتش».

3. Oaxsho 4. Vaxšug



به نظر تامارا تالبوت‌رایس (۱۳۷۲: ۱۱۷)، در بلخ سنت‌های بیابانگردی به اندازه ترکستان غربی یا سیبری اهمیت نداشتند و پذیرش آیین زردشت به عنوان دین اصلی، هم شیوه‌های هنری و هم سنت‌های مردم بلخ را عمیقاً دگرگون ساخت. بسیاری از اشیای مورد استفاده آیین‌های زردشتی در بلخ یافت شده‌اند. او از پیکرک‌هایی نذری سخن به میان می‌آورد که مشابه سبکی آنها، در همان زمان در سغد برای مقاصد مشابهی به کار می‌رفته و احتمالاً بازنمایی اناهی‌تا و ایزدی بوده‌اند که او آن را سیاوش می‌خواند.

هنر گندهاره — واقع در شمال غربی هند که بعداً بخشی از امپراتوری کوشانی شد — متأثر از هنر یونانی-رومی بوده و حتی این تأثیر در سکه‌های کوشانی هم دیده می‌شود؛ گو این که به نظر می‌رسد که نفوذ ایران در زمینه عقیدتی قوی‌تر از روم بوده است (مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۰۷-۳۰۸؛ نیز نک: ادامه). با این همه از آنجا که گندهاره پیش‌تر زیر سلطه مائوری‌ها بود و ارتباط بیشتر و نزدیک‌تری با هند داشت، آیین بودایی از همان روزگار به این منطقه راه یافته بود. پس از برافتادن سلسله مائوری، گندهاره به زیر سلطه فرمانروایان برهمنی سلسله شونگا<sup>۱</sup> و سپس هم به تصرف شاهان یونانی-بلخی درآمد. اما کوشانیان زمانی که بر گندهاره دست یافتند، به‌ظاهر تنها با آیین بودایی آشنایی یافتند یا شاید هم توجه‌شان کم‌تر به نظام کاستی برهمنی کشانده شد (الدرووندی و هیراتا ۲۰۰۵: ۳۰۷؛ چاتوپدهیای ۱۹۶۷: ۱۴۴).

از بررسی هنر گندهاره — که متشکل از عناصر هلنی، و سبک‌های بومی است — می‌توان دید که موضوع آن بی‌شک کیش بودایی است، درحالی که خاستگاه اغلب بن‌مایه‌ها و نقش‌های آن را در غرب قلمرو کوشانی، در ایران میانرودان، یونان و روم باید بازجست. بن‌مایه‌های میانرودانی که در پایتخت‌های پارسی آن روزگار و پیش‌تر دیده می‌شوند، یا صورت‌هایی نظیر آتلانیس، اروس دارای تاج گل، و موجودات نیمه‌انسانی چون سنتاور و تریتن که جزو هنر هلنی هستند و هنرمندان اوراسیایی روم آنها را به دربار کوشان شاساندند، و سرانجام هیولاهای خیالی، اسفونکس‌ها و

1. Shunga

گرفتن‌ها، که تا روزگار کوشانیان جذب مکتب‌های هندی شده بودند، همه‌وهمه گوشه‌هایی از باورهای رایج در میان مردمان قلمرو کوشانی را نشان می‌دهند.

### باورهای دینی کوشانیان

همچنان‌که خواهیم دید، سه گروه اصلی باورهای دینی را در میان کوشانیان می‌توان باز شناخت: همانند هنر کوشانی، باورهای دینی هندی نیز (شامل آیین‌های بودایی، هندو، و سرانجام هم جینی) حتی پیش از شکل‌گیری حکومت کوشانی از شرق وارد قلمرو کوشانی شدند و عمدتاً هم در همان نواحی شرق گسترش داشتند، گو این‌که بعداً آیین بودایی چندان نفوذ یافت که کیش رسمی دربار شد؛ از جانب غرب هم، باورهای یونانی - رومی به همراه یونانیان مهاجر به منطقه راه یافته بودند. و سرانجام، سومین گروه باورهای ایرانی یا زردشتی بودند. این باورها اگر نه بازمانده روزگار آریاییان، بلکه متأثر از همجواری با ایران زردشتی بوده باشند، به احتمال، به همراه دیگر دستاوردهای هنری و فرهنگی ایرانی، برخی نواحی کوشانی و عمدتاً بلخ را که روزگاری استانی هخامنشی به‌شمار می‌آمده است، تحت‌تأثیر قرار داده بودند.

نمونه‌التقاط باورها و شاید بهترین نمونه برای نشان دادن باورهای رسمی، مجموعه سکه‌های حکومت کوشانی، به‌ویژه در روزگار اوج حکومت آنان، یعنی دوره موسوم به کوشانیان کبیر باشد. از بررسی سکه‌های زرین و مسین دو پادشاه کوشانی موسوم به کوشانیان کبیر، کانیشکا و هوویشکا، گروهی شامل ۳۳ ایزد شناخته شده است که مجموعه‌ای پیچیده را تشکیل می‌دهند؛ بیشتر این ایزدان ایرانی‌اند، اما شمار ایزدان هندی و یونانی هم اندک نیست. درباره ساختار این ایزدکده و توجیه ترکیب ایزدان آن، نظریه‌های مختلفی ارایه شده است که بر سر هیچ یک از آنها اتفاق نظر وجود ندارد (نک: مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۰۸-۳۰۹).

سر مارک اورل اشتاین، از پیشگامان تفسیر سکه‌های کوشانی، اعتقاد داشت که بیشتر این ایزدانی ایرانی هستند، ولی ترکیب آنها زردشتی نیست: برخلاف انتظار، اهوره‌مزدا برتر از دیگران نیست و به نظر می‌رسد که در این‌جا با نوعی دین مزدایی عامیانه روبه‌رو هستیم (اشتاین ۱۸۸۸: ۸۹ ب؛ مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۰۸). اما برخی

پژوهشگران، حضور دیگر ایزدان (غیرایرانی) را هم بازتاب باورهای مناطق بازرگانی خارجی یا وجود گروه‌ها و دین‌های مختلف، درون امپراتوری کوشانی می‌دانند. با این همه نبود آثاری از ایزدان کیش جین، و بودایی، و اندک بودن نمادهای بودایی بر روی سکه‌های کوشانی — که بی‌گمان آیین بودایی در دورهٔ ایشان رواج داشته — سبب شده است تا رزنفیلد (۱۹۶۷: ۷۰) نتیجه بگیرد که اغلب این ایزدان در واقع حامیان خاندان شاهی بوده‌اند و از این رو این ایزدکده بازتاب نظام اعتقادی دربار بوده است (مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۰۹)؛ این در حالی است که دیگران، آثاری از باورهای مردمان تابع امپراتوری کوشانی را هم در این نقش‌ها بازجسته‌اند (نک: چاتوپدهیای ۱۹۶۷: ۱۴۴).

اما از سوی دیگر، داوری براساس سکه‌های کوشانی نیز باید با احتیاط صورت گیرد. از آنجا که در قلمرو کوشانی سکهٔ سیمین اصلاً یافت نشده و سکهٔ زر کوشانی هم بسیار اندک است و به احتمال ارزش پولی بسیار بالا داشته یا شاید هم مصرف دائمی و رایجی نداشته است، از این رو برخی نتیجه گرفته‌اند که پول رایج، سکهٔ مسی بوده و بدین ترتیب تصویرهای نقش‌شده بر روی این نوع سکه‌ها را باید بازتاب باورهای رایج در میان مردم به شمار آید (مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۰۹). مک‌داول با کنار گذاشتن سکه‌های یادبودی، و تحلیل سکه‌های اصلی کوشانیان در سدهٔ دوم میلادی، به این نتیجه می‌رسد که مجموعهٔ نقش‌های روی سکه‌ها تصویر یک دین عامیانهٔ ایرانی را — آن گونه که هرودت و استرابو مطرح کرده‌اند — باز می‌نمایند: میرو<sup>۱</sup> (Miro: خورشید)، مائو (Mao: ماه) و چهار عنصر اصلی که به سیمای ایزدان یونانی- رومی ارایه شده‌اند و گاه با نا اصلی خود و گاه با نام ایزدان دیگر، که با ظرافت ایزد شده‌اند، اما به هر حال بر کاینات سروری دارند. به سبب نقش برجستهٔ ایزد میتره / میتره در ایزدکدهٔ کوشانی، کسانی کوشیده‌اند مرتب هفتگانهٔ کیش مهر را مبنایی برای تفسیر ایزدکدهٔ کوشانی

۱. نقش میرو یا میتره بر روی سکه‌ها با حالتی تندیس‌وار و مشخصهٔ سکه‌های رومی سده‌های یکم و دوم میلادی است: او در سمت چپ ایستاده و هاله‌ای گرد پیرامون سرش او را فرا گرفته است. میتره نیم‌تنه و ردایی بلند، بر تن و چکمهٔ کوتاه به پا دارد. دست چپش را بر قبضهٔ شمشیر کوتاهی قرار داده است که بر ران چپ اوست و دست راست را بلند کرده است و با دو انگشت به جلو اشاره دارد (مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۰۵). این تصویر میتره و جایگاه او در ایزدکدهٔ کوشانی، تأثیر کیش میترای رومی یا ارتباط با آن را مطرح می‌سازد.

قرار دهند (نک: مک‌داول ۱۹۷۸).

### دین در دوره کوشانیان نخستین

بر پشت نخستین سکه‌های کوشانی، برای نمونه سکه‌های کوجولا کدفیسس که تأثیر یونانی در ضرب آنها دیده می‌شود، تصویری نقش شده که آن را از هزاکلس یونانی دانسته‌اند که در عین حال می‌تواند برابر ایرانی آن، یعنی ورثرغنه (ایزد بهرام) هم باشد. نوشته روی سکه که در آن لقب کوجولا کدفیسس به صورت dharmathidasa و بعداً هم به شکل sacadharmathita (اولی به معنای پیرو استوار قانون، و بعدی به معنای پیرو استوار قانون راستین) آمده<sup>۱</sup>، به نظر برخی، نشانگر آن است که او بودایی و به اعتقاد برخی هم پیرو شیوه، خدای هندو، بوده است (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۱۷). هارماتا علاقه کوشانیان به دستیابی بر جاده ابریشم را موجب جذب بازرگانان و صنعتگران هندی به بلخ و حضور آنان را موجب انتشار مذاهب هندی و از جمله بودایی در قلمرو کوشانی می‌داند. به گفته وی، هر چند اقدام کوجولا کدفیسس در پرستش شیوه و برتری دادن به او یک ضرورت تاریخی بوده است، ولی در دوره این پادشاه، باورهای یونانی و به‌ویژه شمایل‌پردازی یونانی همچنان اهمیت بسیار داشته‌اند. هارماتا هر چند اشاره دارد که همین پادشاه پس از پیروزی‌های نظامی‌اش خود را Maharaja Rajaitraja (به معنای شاه بزرگ، شاه شاهان) می‌خواند، اما به شباهت این عنوان شاهان هخامنشی، و احتمال تأثیرپذیری کوشانیان از سنت هخامنشی توجهی نمی‌کند. حتی اگر این تشابه و اثرگیری را نتوان گواه تأثیر باورهای ایرانی بر کوشانیان گرفت؛ اما این مؤلف شواهد روشن‌تری از باورهای ایرانی و یونانی به‌دست‌آمده از سکه‌های کوجولا کدفیسس و دیگران را هم نادیده انگاشته است.

بر روی سکه‌های این پادشاه نقش‌های دیگری شناخته شده که آنها را از آن خدایان یونانی می‌دانند؛ از جمله یکی از کهن‌ترین تصویرها منتسب به زئوس (رزنفیلد ۱۹۶۷:

۱. منابع مورد استفاده این نوشتار، با بهره‌گیری از شیوه‌های مختلف، صورت آوانوشت نام‌ها را متفاوت آورده‌اند، در این جا برای یکسان‌سازی، صورت ضبط شده در رزنفیلد (۱۹۶۷) را به کار برده‌ایم.

۱۴)، و دیگری، از آن نیکه (ایزدبانوی پیروزی) (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۱۵) یا هراکلس (چاتوپدهیای ۱۹۶۷: ۱۴۱) است. در کنار این‌ها به نقش روی سکه یکی از پادشاهان اولیه کوشانی به نام هورگدس<sup>۱</sup>، باید اشاره کرد که مردی کوچک‌اندام را رو به جلو نشان می‌دهد: مرد دست چپ را بر کمر دارد و به دست دیگرش نیزه‌ای گرفته و از شانه‌هایش دو شراره فروزان است. این تصویر که مشخصه تصویرهای شاهان کوشانی می‌شود، شباهت زیادی به ایزد کوشانی فرو (Pharro: «فره» یا «خورنه» ایرانی) دارد (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۱۷).

### کوشانیان کبیر

جانشین کوجولا کدفیسس، به نام ویمه کدفیسس، بر پشت سکه‌هایش تصویر شیوه و ناندی هندی را به همراه یکدیگر و نیز شیوه تنها را نقش کرد (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۲۲، ۲۳-۲۴، ۲۵). هارماتا لقب روی سکه ویمه را - با توجه به خط آن و امکان خوانش‌های گوناگون - به گونه‌ای متفاوت، و به صورتی می‌خواند که «پرستنده شیوه» معنا می‌دهد و برخی یافته‌های باستان‌شناختی و سنگ‌نگاره‌ها را هم مؤید آن گواه گرایش ویمه به شیوه می‌داند. یکی از این شواهد، پرستشگاه دیوسکوری است که در دوره یونانی - بلخی در دلبرجین ساخته شد. ویمه آن را پرستشگاه شیوه کرد و با نگاره‌هایی آراست که شیوه و پروتی را نشان می‌دهند. همین مؤلف دلیل گرایش ویمه به شیوه را از یکسو، روحیه جنگجویانه شاه فاتح به این ایزد دوست‌دار جنگ، و از سوی دیگر جلب حمایت هندیان در لشکرکشی او به هند می‌داند، ولی همچنین می‌افزاید که در کتیبه‌ای، همین پادشاه لقبی برای خود آورده که به معنای برخوردار از پشتیبانی ماه است و به نظر می‌رسد که در اصل ایزد ایرانی کهن ماه حامی خاندان شاهی بوده است (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۱۹).

اما نقش دیگری که به‌ویژه در درک باورهای دینی او (و دیگر کوشانیان کبیر) یاری می‌کند، تصویر خود ویمه کدفیسس ایستاده در برابر آتشدان است (نیز نک: مک‌داول

۱۹۷۸: ۳۱۰). این نقش را گواه باورهای زردشتی گرفته‌اند؛ زیرا شباهت خاصی به نقش برجسته‌های پارسی نزدیک کتیبه بیستون (شاهزاده پارسی در برابر آتش)، و نیز به نقش‌های تنگ سروک دارد. با این همه رزنفیلد (۱۹۶۷: ۲۵) بر این باور است که نثار در برابر آتش — حتی اگر هم ملهم از سنت پارسی بوده باشد — باز هم متناسب با باورهای و آداب هندی است و ممکن است تداوم باورها و سنت‌های هندوایرانی بوده باشد که بازمانده آن در نوشته‌های ودایی و برهمنی دیده می‌شود. اما دیگران، نقش شاه ایستاده در برابر آتشدان را تقلیدی از سکه‌های گودرز دوم اشکانی، و تأکیدی عمدی و آگاهانه بر ویژگی‌های ایرانی تفسیر کرده‌اند. گواه دیگر در تأیید این تفسیر، سکه‌ای دیگر از ویمه است با نقش شاه در حالی که شاخه یا ترکه‌ای در دست دارد و حالت او یادآور موبدان زردشتی با شاخه برسم است (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۲۵؛ مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۰۷).

در هر حال، نقش شاه ایستاده در برابر آتشدان — که جز یک مورد که بر روی سکه نقره دیده شده — بر روی سکه‌های مسی — یعنی سکه‌هایی رایج در میان مردم — آمده، موضوع اصلی سکه‌های کوشانی تا اواخر این دوره باقی می‌ماند و حتی بر روی سکه‌های دوره پس از آنها، یعنی گوپتا هم دیده می‌شود (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۲۵).

افزون بر سکه‌های یادشده، در بسیاری از نقش برجسته‌های بودایی عصر کوشانی به دست آمده از گندهاره نیز به همراه نقش پرستندگان، آتشدانی دیده می‌شود. اغلب این نقش‌ها روی پایه تندیس‌های بودا، بودیستوه سیدارته، و بودیستوه میتریه هستند. پژوهشگران — با توجه به نزدیکی گندهاره به جهان ایرانی — این آتشدان‌ها را دارای خاستگاه زردشتی و بازنمایی کیش آتش زردشتی دانسته و این ترکیب را که مشابه نقش روی سکه‌های ساسانی است، نوعی التقاط دینی تفسیر کرده‌اند. بودای این نقش‌های کوشانی (که نمونه آن روی مهری کوشانی هم دیده شده است)، در ذهن و نظر پرستندگان، برابر اهوره‌مزدای زردشتی است (یاماموتو ۱۹۷۹ و ۱۹۸۱؛ تادیکندا ۲۰۰۷: ۲۹؛ مارشال ۱۹۶۰). با این همه به نظر برخی، آتشدان‌های نقش‌های بودایی متفاوت با نوع ساسانی هستند. در نقش روی سکه‌ها، هم اندازه نسبی دو جزو صحنه (کوچک بودن آتشدان و بزرگ بودن تصویر شاه)، و هم آرایش صحنه و حالت شاه،

به گونه‌ای است که شاه نه در حال تقدیم نثار به آتش، بلکه در حال گذاشتن بخور در آن است، یعنی عملی که با سنت‌های زردشتی سازگار نیست. از این‌رو این صحنه را نه زردشتی، بلکه هندی — و مرتبط با کیش برهمنی اگنی — دانسته‌اند، گو این‌که در ساخت آنها ممکن است از روی نمونه‌های ساسانی تقلید شده باشد (تادیکندا ۲۰۰۷: ۴۰-۴۱).

هارماتا بر تخت‌نشستن کانیشکا را سرآغاز تغییراتی در زندگی دینی کوشانیان می‌داند و معتقد است، در حالی که ویمه کدفیسس — به اقتضای شرایط سیاسی و برای دستیابی به هند (یا علاقه شخصی) — پرستش شیوه را برتری بخشیده بود، کانیشکا باورهای بلخی و ایرانی را بیشتر مورد توجه قرار داد. او کوشش کانیشکا را برای به پایان رسیدن پرستشگاه سرخ‌کتل گواه این مدعا می‌گیرد که البته به اعتقاد برخی، شواهد زردشتی بودن آن اندک نیست (نک: ادامه) او همچنین یادآور می‌شود که بخشی از این بنا پرستشگاه شاهی ایزدان یونانی بوده که نام‌های آنها به‌صورت هیلوس، سلنه، هفایستوس، و نانایا بر پشت نخستین سکه‌های کانیشکا آمده است.

در همین دوره خط روی سکه‌ها از یونانی به بلخی تغییر می‌کند و به جای ایزدان یونانی، هلیوس، سلنه، هفایستوس، نام‌های ایزدان ایرانی، به ترتیب می‌رو (و نیز با املاهای دیگر، نک: ادامه، میثره یا مهر زردشتی)، مائو (ماه زردشتی)، آتسو (Athsho) آتش یا آذر زردشتی)، نوشته می‌شود و در کنار آنها نانا یا نانایا هم همچنان حضور دارد. نمونه دیگر جایگزینی سنت‌های یونانی با سنت‌های ایرانی، تغییر عنوان یونانی بازیلیئوس به شائونانوشائو (Shaonanoshao: شاه شاهان یا شاهنشاه) بود که بر روی سکه‌های زر او نمود یافت (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۱ ب، مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۰۷).<sup>۱</sup> البته این تغییر در مقایسه با دوره قبل، چندان هم چشمگیر نیست: میرو از دیرباز در ایزدکده کوشانی و حتی پیش از کوشان حضور داشته و مائو — چنان‌که

۱. مک‌داول (۲۰۸) به نقل از دانیل شلومبرژه (۱۹۶۰: ۱۴۵-۱۴۶) می‌نویسد که شواهدی وجود دارد دال بر این‌که کوشانیان در پاره‌ای موارد آگاهانه از هخامنشیان تقلید می‌کردند. شاهان کوشانی می‌کوشیدند خود را جانشینان هخامنشیان معرفی کنند و با حفظ ارزش‌های ایرانی، وسیله‌ای برای تجدید حیات ایران علیه اسکندر باشند. بی‌گمان دغدغه ایشان آرایه تصویری ایرانی از خود و بازنمایی عناصر مشترک میراث هندی و ایرانی بوده است.

پیش‌تر دیدیم — ایزد پش‌تیبان ویمه کد‌فیسس بوده است. هارماتا، آتسو (جانشین هفایستوس یونانی) را با آتش شاهی پیوند می‌دهد. و سرانجام هم دربارهٔ پرستش نانا باید گفت که کیش پرستش او از دیرباز و در پهنهٔ گسترده‌ای رواج داشته و خاستگاه اصلی او میانرودان بوده است. او با اناهیتا، ایزدبانوی ایرانی کهن (پیش‌زردشتی) که کیش آن در دورهٔ سه شاهنشاهی ایرانی رواج بسیار داشته است، همسان است. اناهیتای ایرانی که در اصل ایزدبانوی رودها بود، بعدها کارکردها و تجلیات نانای میانرودانی را یافت (آذری ۱۹۷۶: ۵۳۹). در واقع اناهیتا، افزون‌بر نانا، به سیمای چند ایزدبانوی دیگر، از جمله آفرودیت، آرتمیس، و دیانا نیز پدیدار شده است (مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۱۰). و به این فهرست نام اردخشو را هم باید افزود که ایزدبانوی آب و رطوبت و نگاهبان رود جیحون (یونانی: Oxus) بوده است (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۷۵، ۸۷-۸۸؛ برای آگاهی از نانا در دیگر سرزمین‌های همجوار کوشانیان، به‌ویژه فرارود، نک: آذری ۱۹۷۶: ۵۳۶-۵۴۲). هارماتا و دیگران (۱۹۹۴: ۳۲۲)<sup>۱</sup>. گواه دیگری که این دیدگاه را تأیید می‌کند، سکهٔ مسی کانیشکا است بر روی این سکه تصویر شاه، و بر پشت آن اناهیتا (با عنوان نانایا) و میثره (با عنوان هلیوس یا خورشید) نقش شده است؛ زیرا آشکار است که سه‌گانهٔ اهوره‌مزدا، میثره، و اناهیتا در دورهٔ اشکانیان و در نواحی گسترده‌ای از شرق باستان شهرت و محبوبیت داشته است (مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۱۰).

در منابع چینی از کانیشکا، با عنوان آشوکای ثانی، حامی دین بودایی و سازندهٔ کوشای آثار دینی، یاد می‌شود و از این‌رو پژوهشگران تاریخ هنر، شکوفایی مکتب‌های پیکرسازی متهوره و گندهاره را به کانیشکا نسبت داده‌اند. با این حال، بررسی دقیق منابع مکتوب نشان داده است که گزارش دین‌داری کانیشکا — دست‌کم می‌توان گفت

۱. شناسایی نام Ardoxsho که تنها بر روی سکه‌های کوشانی آمده با مشکلاتی همراه است. بیلی (۱۹۷۱: ۶۵ ب) آن را — که همراه فرو (Pharro) در نقش‌های گندهاری و بر مهری کوشانی آمده است — با اشی (Ašī) ایزدبانوی اوستایی همسان می‌انگارد که معادل Śrī-Lakshmi هندی است. اما هارماتا (۱۹۶۰) آن را ایزدبانوی ایرانی شرقی می‌داند که با اناهیتا مرتبط است. او برای نام Ardoxsho یک صورت اصلی Ardvī Vaxša قایل می‌شود که جزو اول آن در نام Ardvī Surā هم آمده و بخش دوم هم از واژه‌ای به معنای رطوبت و آب است که شاید از Oaxsho نگاهبان رود جیحون گرفته شده است. با این حال دیگران نانای کوشانی را برابر اناهیتا می‌انگارند (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۷۴-۷۵).



که — خالی از ایراد نیست. اعتراف‌نامه‌ای به ترکی اویغوری نام کانیشکا را در فهرست گناه‌کاران بودایی آورده است که توبه کرده‌اند و این فهرست نام Ajātaśatru را هم در بردارد که گناه پدرکشی به او داده شده است (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۲۹).

بسیاری از پژوهشگران از بررسی سکه‌ها و کتیبه‌های کانیشکا به این نتیجه رسیده‌اند که حمایت او از آیین بودایی — که جز افسانه‌ها شاهد دیگری ندارد — اگر هم بوده، بایستی اساساً سیاسی، و نه از سر علاقه و از صمیم قلب، بوده باشد؛ چنان‌که شاید آشوکا هم این‌گونه بوده است. در واقع نشانه‌هایی بودایی روی سکه‌های او بسیار کم‌شمارتر از دیگر نشانه‌ها هستند (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۲۸-۳۰). حتی با فرض پذیرش نقش کانیشکا در پیدایش مکتب مهاییانه و گسترش آیین بودایی، باز هم این مکتب به نظر در میان مردم اقبال چندانی نیافت و گزارش‌های زائران چینی از منطقه نشان می‌دهند که در سده‌های پنجم تا هفتم میلادی در نواحی اودیانه، در دره کابل، هر دو مکتب هینه‌یانه و مهاییانه حضور داشته‌اند و حتی به‌رغم حمایت شاهان کوشانی از مهاییانه، هینه‌یانه رواج بیشتری داشته است (کریشان ۱۹۶۴: ۱۰۵ ب). با تمام این تفصیل، همچنان نام کانیشکا را عامل جهت‌دهنده مهمی برای تاریخ این دوره به شمار می‌آورند که در آن آیین بودایی دینی جهانی شد و شماری از شخصیت‌های دینی را در ارتباط با وی می‌دانند که برخی از آنان از مؤثرترین چهره‌های آن روزگار بودند.

پادشاهی با لقب سوتر مگاس<sup>۱</sup> — که درباره جایگاه او در گاه‌نگاشت تاریخ سیاسی کوشان هنوز تردید وجود دارد — نظام پولی کوشانی را سامان بخشید و نوعی سکه مسی زد که بر روی آن نقش میثره با سری پرتوافشان و بر پشت سکه نقش با کلاه فریگی سوار بر اسب دیده می‌شود (مک‌داول ۱۹۷۸: ۳۵۲). ولی از دوره پادشاهی پسر و جانشین کانیشکا، یعنی واسیشکا، سکه‌ای شناخته نشده (پادشاهی او از کتیبه‌ها معلوم شده است) و هر چند پس از او یکی دیگر از شاهان بزرگ کوشانی، به نام هوویشکا، به شاهی می‌رسد، شواهد کتیبه‌ای از شاه دیگر با نام کانیشکای دوم یاد می‌کنند که در دوره هوویشکا حکومتی گویا یک‌ساله (شاید هم طولانی‌تر، ولی

---

1. Soter Megas

مشترک با هویشکا) داشته است.<sup>۱</sup>

به استناد نوشته‌ای بودایی، افسانه‌های مربوط به کانیشکا و نقش او در گسترش این آیین، در باره همین کانیشکای دوم است که شواهد باستان‌شناسی هم این گسترش را تأیید می‌کنند.<sup>۲</sup> بر این اساس، تشکیل شورای کشمیر و دیگر دستاوردهای بودایی منسوب به کانیشکا هم از آن همین کانیشکای دوم بوده است.<sup>۳</sup> با این‌همه بر پشت سکه‌های او در کنار بودو (بودا)، نقش ایزدان زردشتی و بومی هم دیده می‌شود. و هاماتا نقش این ایزدان زردشتی را فراتر از یک تشابه یا تطابق می‌انگارد و برای آنها از دید شاهان کوشانی، کارکردی همانند کارکردشان در زمینه زردشتی می‌جوید (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۴).

بر پشت سکه‌های منتسب به کانیشکای دوم (که تمییز دادن آنها از سکه‌های پدربزرگ هم‌نامش خالی از اشکال نیست) نام شماری از ایزدان دیگر آمده است که بر سکه‌های قدیم‌تر کوشانی کم‌تر دیده شده یا اصلاً دیده نشده‌اند؛ از جمله آنها از فرو<sup>۴</sup>، مَنوَبَگو<sup>۵</sup>، اَرْدُخْشو<sup>۶</sup>، بودو<sup>۷</sup> (بودا)، اُرلاگنو / اُسلاگنو<sup>۸</sup>، لروآسپو<sup>۹</sup>، و مزدانو<sup>۱۰</sup> هستند که در کنار ایزدان پیشین — یعنی میرو، مائو، نانا، و آتشو — ایزدان پشتیبان خاندان

۱. هارماتا تداخل سال‌های فرمانروایی واسیشکا با دو پادشاه دیگر را چنین توجیه می‌کند که چون واسیشکا به جای پدرش (کانیشکا) به تخت نشست، پسر ارشد خود، کانیشکای دوم، و همین‌طور برادرش، هویشکا، را در حکومت شریک کرد. او می‌افزاید که چون سکه‌ای از واسیشکا به دست نیامده، پس می‌توان گفت که او به جای پدر به نام خود سکه ضرب کرد و بنابراین انبوه سکه‌های دارای نام کانیشکا میان این دو باید تقسیم شود.

۲. کانیشکا یا کانیشکاها تأثیر ژرفی بر خاطره جهان بودایی گذاشته و داستان‌ها و ماجراهای از آنها در روایت‌های عامیانه دینی و تاریخی گسترش بسیار دارند. اما این اشارات بسیار پراکنده‌اند. برای نمونه در کتاب‌های دینی پالی یا تاریخ‌نامه‌های چینی هیچ اشاره‌ای نیامده است (آگاهی‌های منابع چینی درباره این شاه از منابعی می‌آیند که کم‌تر مثبت هستند). نه در پورانه‌ها اشاره‌ای به این نام دیده می‌شود و نه در منظومه‌ای تاریخی مانند *آشوکاودانه* (*Asokāvadāna*). در منابع تبتی به صورتی مبهم و گنگ عمدتاً به عنوان پشتیبان شورای بودایی در کشمیر به او اشاره شده است و نامش در یک رشته اسناد از آسیای مرکزی آمده است. همچنین این نام در یک فضای افسانه‌ای آمده و ممکن است تنها در معنای گسترده‌ای که تنها تأثیر شخصیت وی ممکن است در زمان خود او بوده است (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۲۸).

۳. براساس سنت بودایی کانیشکا چهارمین شورای بودایی را تشکیل داد که تفسیرهای تری‌پیتکه را فراهم آورد (کریشان ۱۹۶۴: ۱۰۵؛ برای شماری دیگر از کارهای دین‌دارانه منسوب به کانیشکا، نک: همان: ۱۰۵ ب).

4. Pharro      5. Manaobago      6. Ardoxsho      7. Boddo      8. Orlagno / Oshlagno  
9. Lrooaspo      10. Mazdano

شاهی، حضور دارند.

فرو ایزد نگاهبان فر و شکوه شاهی، و مَنئوبگو، نامی بلخی برای وهومنه<sup>۱</sup> زردشتی است (برای فر ایرانی و فرو بر روی سکه‌های کوشانی، نک: بیلی ۱۹۷۱: ۶۴ ب؛ لویت‌تاویل ۱۹۸۳: ۵۷ ب). اردخشو — چنان که پیش‌تر هم اشاره شد — ایزدبانوی نگاهبان رود و خش یا جیحون، برابر اناهیتای ایرانی و نانا، آرگنو همان ورثرغنه<sup>۲</sup> یا بهرام یا ایزد پیروزی است که بر روی سکه‌ها به سیمای سربازی ایرانی تصویر شده است و بر روی کلاهخودش نیز مرغی به نام اوردآگنو نشسته است. این مرغ را همان مرغ وارغنه دانسته‌اند که مطابق بهرام‌میشث از جلوه‌های بهرام است (ویدنگرن ۱۹۶۵: ۳۳۵). و سرانجام هم لروآسپو هم صورت بلخی نام ایزد درووسپه<sup>۳</sup> اوستایی است که ارتباط او با اسب به خوبی روشن است و بر روی سکه‌های کوشانی هم به سیمای مردی ریش‌دار در کنار اسبی تازان تصویر شده است. این ایزد بر خلاف اوستا که به‌ندرت از آن یاد کرده، در شرق ایران از ایزدان درجه اول بوده است (ویدنگرن ۱۹۶۵: ۳۳۵؛ هارماتا و دیگران ۱۹۴۴: ۳۲۴-۳۲۵؛ گری ۱۹۲۹: ۷۳، ۱۱۷-۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲، ۲۷-۳۷، ۵۵-۶۲؛ هومباخ ۱۹۷۵: ۱۳۶ ب).

نقش ایزدان حامی خاندان شاهی (شامل میرو، فرو، مائو، نانا، او، مئوبگو، و اردخشو) بر پشت سکه‌های هوویشکا هم دیده می‌شود، ولی از مزدانو اثری به‌دست نیامده است و به جای آن نقش سراپیس، خدای حامی پرستشگاه اسکندریه، با نام بلخی ساراپو<sup>۳</sup>، دیده می‌شود که آن را نشانه گرایش این پادشاه به مصر رومی می‌دانند. در این ایزدکده، ارلاگنو هم جای خود را به چند خدای جنگجوی هندی داده است. و باز درحالی که منابع مکتوب هوویشکا را حامی آیین بودایی شناسانده‌اند، اما شگفت آن‌که نام بودا هم از روی سکه‌ها حذف شده است. هارماتا با ذکر نمونه برپایی تندیس اردخشو در نیایشگاهی بودایی، این مسأله را این‌گونه توضیح می‌دهد که علاقه شاه به آیین بودایی و گرایش به او هدف جذب آیین‌های محلی بوده است و حذف بودا از مجموعه ایزدان نقش شده بر سکه‌ها را نباید به بی‌تفاوتی هوویشکا نسبت به این آیین

1. Vohnu mana      2. Vərəθrayna      3. Sarapo

تفسیر کرد (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۷).

بر روی گروهی دیگر از سکه‌های هوویشکا (گروه دوم سکه‌های هوویشکای اول یا سکه‌های هوویشکای دوم؟) گذشته از ایزدان پیشین، ایزدان زردشتی دیگری به آنها افزوده می‌شوند که بیشتر با پادشاهی و آرمان‌های آن پیوند دارند. در میان ایزدان زردشتی، پیدایی ارمزدو<sup>۱</sup>، ایزد برتر، اهمیت ویژه دارد. در حالی که Mazdo oano یعنی «مزدای پیروزگر»، معروف صورت بلخی این ایزد برتر زردشتی، به سیمای یک سوار کوشانی است، دیگر ایزدان زردشتی - شئورثورو (šaoṛēoro؛ اوستایی: Xšaerəm vairīm: «بهترین شهریاری»)، اشه‌ایخشو (Ašaeixšo: اوستایی: Aša vahišta: «بهترین نظم»)، رشتو / رشتی (Rišto / Rišti: اوستایی: Aršti / Arštāt: «راستی») نشان‌دهنده جنبه‌های مهم نظام اعتقادی پادشاهی هستند (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۷؛ رزنفیلد ۱۹۶۷: ۷۵-۷۶، ۸۳، ۹۹، ۳۱۴؛ ویدنگرن ۱۹۶۵: ۳۳۴-۳۳۵؛ داوری ۱۹۸۲: ۲۲۹)<sup>۲</sup>.

هارماتا نام ائوبد<sup>۳</sup> را که همراه با نقش میثره بر روی سکه‌ها آمده، به صورت ایرانی باستان Ahu \*būtānām ربط می‌دهد و آن را نامی بلخی برای میثره می‌اند که از لقب ahū ratušča gaēōanām «خداوندگار و رد (داور) جهان زنده» گرفته شده است (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۷-۳۲۸).

افزون بر این‌ها ایزدان بومی هم بر پشت سکه‌های این دوره نمود دارند، و جز لرواسپو که دوره کانیسکای دوم به این گروه راه یافت، ائخشو (ایزد ایرانی شرقی؟) نگاهبان آب‌ها و رودها، و به ویژه رود جیحون<sup>۴</sup>، و یامشو<sup>۴</sup> ایزد بومی قبایل کافری (نورستانی)، و ایزدبانو آوانیندو (Oanindo: پیروزی) - که نیایشگاهی در سرخ‌کتل داشته (هارماتا ۱۹۹۴: ۴۳۳) - را هم به این فهرست باید افزود (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۹۱؛ هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۸)، که این آخری را که به سیمای ایزدبانویی بال‌دار تصویر

1. Ooromozda

۲. البته رزنفیلد نقش مردی با شانه‌های فروزان را که بر پشت سکه یکی از شاهان اولیه کوشانی (پیش از کوچولا کدفیسس) موسوم به هورکدس دیده می‌شود، بسیار شبیه ایزد فرو می‌داند. و اگر چنین باشد، نظر هارماتا مبنی بر این که فرو در زمره ایزدانی است که در سکه‌های پیش از کانیسکای دوم نقشی نداشته، پذیرفتنی نمی‌نماید (نک: هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۱۲۱).

3. Auabod 4. Iamšo

شده است همان وند زردشتی (اوستایی: Vanainti) (ویدنگرن ۱۹۶۵: ۳۳۵؛ نیز: گری ۱۹۲۹: ۱۶۶-۱۶۷)، و این نوع شمایل را برگرفته از نقش‌های نیکه، ایزدبانوی یونانی پیروزی، می‌دانند که بر روی سکه‌های یونانی - بلخی، هندی - یونانی، و سکایی نقش شده بود (رزنفیلد ۱۹۶۷: ۹۱).

این فهرست را با تطابق نام‌های دیگری از جمله اودو<sup>۱</sup> با ایزد ویو (اوستایی Vāta) و آتسو (Athsho: آتش یا آذر زردشتی) می‌توان گسترش داد (رزنفیلد ۱۹۶۷: چاتوپدهیای ۱۹۶۷: ۱۷۱) و بدین ترتیب با بهره‌گیری از نشانه‌های روی سکه‌های کوشانی و تطابق دادن آنها با ایزدان زردشتی، نقش و تأثیر باورهای ایرانی (زردشتی با پیش‌زردشتی) را در ایزدکده کوشانی آشکار ساخت. هر چند پاره‌ای از این موارد - به سبب خوانش‌های مختلف نوشته‌ها و تفسیرهای متفاوت نقش‌ها - چندان پذیرفته نشده‌اند، با این‌همه، برخی پژوهشگران هم، گذشته از شواهد متنی و سکه‌ای، موارد دیگری را هم در تأیید تأثیر باورهای زردشتی بر سراسر آسیای مرکزی به کار می‌گیرند. پیش از همه خاستگاه شرقی دین زردشتی و پس از آن هم رواج پاره‌ای از سنت‌های کاملاً زردشتی - نظیر قرار دادن استخوان مردگان در استودان - هستند که در کنار فهرست ایزدان یا شده از حضور پررنگ و حتی غالب دین زردشتی در منطقه خبر می‌دهند (بلنیتسکی ۱۳۷۱: ۲۵۴ ب). مجموعه واژه‌هایی زردشتی در زبان بلخی هم گواه دیگری بر این مدعا است. واژه بلخی Bago به معنای «ایزد، خدا»، Bagopouro (پسر خدا) و دیگر واژه‌های برساخته از آن و نام‌های خاص دارنده این واژه (نک: سیمزویلیامز ۲۰۰۰) تنها نمونه‌ای از این موارد است.

در پرستشگاه شاهی سرخ‌کتل (در چهار کیلومتری پل خمی و ۲۳۲ کیلومتری شمال کابل) از دوره کوشانیان (کانیشکا، قرن دوم میلادی) اثری یافت شده که برخی آن را آتشدان و گواه وجود دین زردشتی در آنجا می‌دانند (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۵۲-۳۵۳)؛ اگر چنین باشد، این هم نشانه دیگری است، حتی دال بر این که دین زردشتی نه فقط یکی از دین‌های مهم رایج در این امپراتوری، بلکه مهم‌ترین

1. Oado

آنها بوده است.

پیرامون متهوره — واقع در بخش جنوب شرقی امپراتوری کوشانی — چندین نیایشگاه متعلق به کیش‌ها و آیین‌های مختلف مربوط به دوره کوشانی وجود داشته است؛ بوداییان پانزده دیر، سه نیایشگاه، و چندین استوپه، پیروان آیین جین سه پرستشگاه و چندین استوپه داشتند. همچنین سه زیارتگاه ناگه، یک نیایشگاه یکشی، و سرانجام هم نیایشگاه پادشاهی کوشانیان بزرگ در این منطقه شناسایی شده است (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۸). بر اساس همین شمار آثار و تفاوت ویژگی‌های آنها برخی به این نتیجه رسیده‌اند که در متهوره دوره کوشانی همزمان سه کیش بودایی، برهمنی و جینی گسترش داشتند و آثار فراوانی از هر سه کیش پدید آمدند. در حالی که کیش برهمنی در میان مردم رواج داشت، آیین بودایی از حمایت پادشاهان کوشانی برخوردار بود و کیش جینی هم از پیروانی ثروتمند داشت (پوگاچنکووا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۷۲). بدین ترتیب باید گفت که دین‌های بزرگ و کیش‌هایشان همزیستی داشتند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذاشتند (برای کیش‌های گوناگون هندی رایج در هند دوره کوشانیان، نک: چاکراپرتی ۱۹۸۱: ۳۹ ب).

هوویشکا در دوره حکومتش اقدامات دینی چشمگیری انجام داد و دست‌کم از خدمات او به یزدانی چون فرو و اردخشو (نک: کتیبه ایرتم، در: هارماتا ۱۹۹۴: ۴۳۲-۴۳۳)، و نیز از بازسازی نیایشگاه در متهوره، شواهد قاطعی در دست است (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۵). نقش‌های روی سکه‌های هوویشکا و اقدامات او را این‌گونه می‌توان تفسیر کرد که او بر آن بوده تا با بهره‌گیری از تمام کیش‌های بومی و دین زردشتی رایج در میان ایرانیان شرقی، پایه‌های اجتماعی حکومت خود را تقویت کند و اگرچه نقش‌های روی سکه‌ها بازتاب عقاید و سیاست‌های دینی شاهان کوشانی‌اند، ولی به‌صورتی غیرمستقیم نمایانگر گرایش‌های کلی حیات دینی هم هستند (همان: ۳۲۸). تا پایان دوره کوشانیان آمیزش آیین‌ها با یکدیگر ادامه داشت. در بلخ کیش التقاطی شیوه موفقیت بسیاری به‌دست آورد؛ چندان‌که شیوه، تنها نقش روی سکه‌های واسودوه، آخرین پادشاه کوشانیان کبیر، آمیزه‌ای از عناصر یونانی، ایرانی، و هندی غیرشیوایی به نظر می‌آید. در بلخ شرقی و گندهاره پرستش اردخشو رواج یافت و

برخی ویژگی‌های کیش‌های محلی یکشی، و نیز پرستش لکشمی و دیگر ایزدبانوان کهتر هندی را به همراه عناصر هلنی جذب کرد. او به همراه فرو، با زوج هندی کوبرا<sup>۱</sup> و هاریتی<sup>۲</sup>، شاه و ملکه یکشه‌ها و یکشی‌ها (نک: سینگه ۲۰۰۴: ۳۸۷) همسان دانسته شد. در نتیجه هنگامی که ساسانیان کوشانشهر (بخش غربی قلمرو کوشانیان) را گرفتند شاهان مستقل کوشان شرقی از نقش اردخشو برای پشت سکه‌هایش استفاده کردند. ویژگی التقاطی این ایزدبانو را کلمه «یکشی» روی سکه‌های گندهاره به‌خوبی نشان می‌دهد. ولی درحالی که این دو ایزد و ایزدبانو، یعنی شیوه و اردخشو، در مقام ایزدان پشتیبان برتری یافتند، سیمای ایشان بسیاری از ویژگی‌های دیگر ایزدان را به خود گرفت و دارای شخصیتی التقاطی شدند. این التقاط و جذب سرانجام تمام ایزدکده کوشانی را فراگرفت (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۹؛ چاتوپدهیای ۱۹۶۷: ۱۴۱).

### سرانجام

در قلمرو کوشانیان، در مجموع جنبش‌های دینی هند – کیش‌های شیوه، ویشنو، جین و بودایی، با مکاتب مختلفشان – همراه بازرگانان هندی، و به یمن تسهیلاتی که حکومت کوشانی برای تجارت در مسیرهای دور و دراز فراهم ساخته بود، به درون آسیای میانه نفوذ کردند. در ایران شرقی دین‌های هندی با خدایان یونانی، کیش زردشتی، و بسیاری از صورت‌های عبادی پیش‌زردشتی محلی برخورد کردند و با آرای دینی ایرانی باستان شبانان کوچ‌گرد مواجه شدند. شاهان کوشانی از این انبوه عناصر، آرا و اشکال دینی و آیین‌ها آنهایی را برگزیده بودند که با سنت‌های دینی‌شان سازگار بودند و جهان‌بینی شاهی آنها را تحکیم می‌بخشید. بدین ترتیب «ایزدکده کوشانی» که بر روی سکه‌ها دیده می‌شود، فقط گزینش دینی امپراتوری آنها را نشان می‌دهد (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۹).

مجموعه آثار کوشانی به‌دست‌آمده از پرستشگاه ایزد جیحون (متعلق به دوره یونانی – بلخی) – آتشدان تقدیمی آتروسوکس، متعلق به سده دوم میلادی که پیش‌تر

1. Kubera

2. Hārītī

معرفی شد - نشانگر وجود یک هسته اصلی سنت شرقی است که زیر نفوذ شدید ایرانی باستان قرار داشته و عناصر دیگری، در رأس آنها عناصر یونانی، هم از بیرون بعداً افزوده شدند. و از آنجا که این پرستشگاه در دوره کوشانی نیز فعالیت داشته و در آن سنت‌های دینی پیشین به خوبی حفظ شده، نه تنها رواداری دینی کوشانیان را مورد تأکید قرار می‌دهد، بلکه تداوم سنت‌های دینی پیش کوشانی را تا سده دوم میلادی نیز آشکار می‌سازد (نک: لیتوینسکی و پیچیکیان ۱۹۸۱: ۱۳۳ ب، و به‌ویژه ۱۶۳).

با شکست کوشانیان در برابر ساسانیان و از دست رفتن بخش‌های غربی قلمرو ایشان، در سده سوم میلادی، روند زوال این امپراتوری آغاز شد و از آنجا که مرکز حکومت به درون خاک هند کشیده شد، به نظر می‌رسد که تأثیر فرهنگ هندی بر جنبه‌های گوناگون زندگی، و از جمله بر باورهای دینی آنان، بیشتر شده باشد.

در آثار به‌جامانده از خود کوشانشهر - که پادشاهانی ایرانی از جانب حکومت ساسانی فرمان می‌راندند - همچنان پاره‌ای از سنت‌های پیشین را می‌توان دید. از جمله بر روی سکه‌ها شیوه همچنان نقش شده و افزون بر او ایزدبانو اردخشو است که هر دو در حال اعطای تاج به پادشاه نقش شده‌اند. استفاده کوشانشاهان دست‌نشانده ساسانیان زردشتی، از این دو ایزد محبوب، چه‌بسا در ادامه سنت پیشین بوده باشد برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود نزد مردم، و نقش آتشدان و نیز نقش پادشاه با دو شراره فروزان بر شانه‌ها هم چه‌بسا ادامه سنت محلی بوده باشد که کوشانیان مدت‌ها آنها را به کار می‌برده‌اند. با این‌همه، گزارش‌های زائران چینی نشان می‌دهند که در سده‌های پنجم تا هفتم میلادی در نواحی اودیانه، در دره کابل، هر دو مکتب هینه‌یانه و مهاییانه همچنان حضور و رواج داشته‌اند (کریشان ۱۹۶۴: ۱۰۵ ب؛ والتر ۲۰۰۶: ۳۲-۳۳).



## کتابشناسی:

بلنیتسکی، آ.، خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران.  
تالبوت رایس، تامارا، ۱۳۷۲، هنرهای باستانی آسیای مرزی تا دوره اسلامی، ترجمه رقیه بهزادی، تهران.

قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۴، فرهنگ سغدی، تهران.

Aldrovandi, C. and Hirata, E., 2005, «Buddhism, *Pax Kushana* and Greco-Roman Motifs: Pattern and Purpose in Gandharan Iconography», *Antiquity*, Jun., 79, pp. 306-315.

Azarpay, G., 1976, «Nanâ, the Sumero - Akkadian Goddess of Transoxiana», *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 96, No. 4, Oct. - Dec., pp. 536-542.

Bailey, H. W. 1971, *Zoroastrian Problems in the Ninth - Century Books*, Oxford.

Bailey, H. W. 1971, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge.

Bartholomae, Ch., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Boyce, M., 1977, *A Word - List of Manichaean Middle Persian*, Leiden.

Chakraberti, K., 1981, *Society and Art of the Kushāna India*, Calcutta and New Delhi.

Chattopadhyay, B., 1967, *The Age of Kushānas: A Numismatic Study*, Calcutta.

Davari, G. Dj., 1982, *Baktrisch. Ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften, Münzen und Siegelsteine*, Heidelberg.

Gray, L. H., 1929, «The Foundations of the Iranian Religions», *The Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, No. 15-20.

Harmata, I., 1960, «Cusanica», *Acta Orientalia XI*, pp. 191-210.

Harmata, J., 1994, «Language and Literature in Kushan Empire», *History of Civilizations*

of *Central Asia*, vol. II: The Development of Sedentary and Nomadic Civilization: 700 BC to AD 250, ed. J. Harmata, Paris, pp. 417-440.

Harmata, J., et al., 1994, «Religions in the Kushan Empire», *History of Civilizations of Central Asia*, vol. II: The Development of Sedentary and nomadic Civilizations: 700 BC to AD 250, J. Harmata, ed. Paris, pp. 313-329.

Humbach, H., 1975, «Mithra in the Kuṣāṇa Period», *Mithraic Studies I*, Manchester, pp. 135-141.

Krishan, Y., 1964, «Was Gandhāra Art a Product of Mahāyāna Buddhism?» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 3/4 Oct., pp. 104-119.

Levit-Tawil, D., 1983, «The Enthroned King Ahasuerus at Dura in Light of the Iconography of Kingship in Iran», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 250, pp. 57-78.

Lippe, A., 1960, «*The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, vol. 18, no. 6 Feb., pp. 177-192.

Litvinskiy, B.A. and Pichikiyan, I.R., 1981, «The Temple of the Oxus», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, New Series, no. 2, pp. 133-167.

MacDowall, D. W., 1978, «Mithra's Planetary Setting in the Coinage of the Great Kushans», *Études mithriaques*, Acta Iranica IV, Téhéran - Liège, pp. 305-315.

MacKenzei, D.N., 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.

Marshal, J., 1960, *A Guide to Taxila*, Calcutta.

Nattier, J., 1990, «Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism», *Numen*, vol. 37, fasc. 2, Dec., pp. 195-219.

Nyberg, H.S., 1974, *A Manual of Pahlavi II*, Wiesbaden.

Pugachenkova, et al., 1994 «Kushan Art», *History of civilizations of Central Asia*, vol. II: The Development of Sedentary and Nomadic Civilizations: 700 BC to AD 250, J. Harmata, ed. Paris, pp. 331-395.

Schlumbereger, D., 1966, «Descendants non - méditerranéens de l'art grec», T. 37, Fasc. 1/2, pp. 131-166.

Rosenfield, J.M., 1967, *The Dynamic Art of the Kushans*, Berkeley - Los Angeles.

Sims-Williams, N., 2000, *Bactrian Documents from Northern Afghanistan*, I: Legal and Economic Documents, Oxford.

Singh, U., 2004, «Cults and Shrines in Early Historical Mathura (c. 200 BC - AD 200)», *World Archaeology*, vol. 36, no. 3, pp. 378-398.

Stein, M. A., 1888, «Zoroastrian Deities on Indo - Scythian Coins», *Indian Antiquary*, vol. XVII.

Tadikonda, K. K., 2007, «Significance of the Fire Altars Depicted on Gandharan Buddhist Sculptures», *East and West*, vol. 57, no. 104, pp. 29-43.

Yamamoto, Y., 1979, «The Zoroastrian Temple Cult of Fire in Archaeology and Literature (I)», *Orient XV*, pp. 19-53.

Yamamoto, Y., 1979, «The Zoroastrian Temple Cult of Fire in Archaeology and Literature (II)», *Orient XVII*, pp. 67-104.

Walter, M. N., 2006, «Sogdians and Buddhism», *Sino - Platonic Papers*, 174, November.

Widengren, G., 1965, *Die Religionen Irans*, Stuttgart.

# آیین زروانی

عسکر بهرامی

## مقدمه

یکی از بحث‌انگیزترین مباحث تاریخ ادیان ایرانی، کیش موسوم به زروانی، یا اعتقاد به همزاد بودن دو مینوی نخستین و پیدایش آنها از پدری واحد به نام زروان (زمان) است. پژوهشگرانی که آیین زروانی را جنبش و جریان‌ی برخاسته از دین زردشتی می‌انگارند، بر آن‌اند که این جریان فکری، برای پرهیز از انتساب شر به آفریدگار نیکی، ثنویت — یعنی اعتقاد به دو اصل نیک و بد — را می‌پذیرفت، اما با معرفی این دو اصل به منزله دو همزاد و فرزندان پدری واحد، می‌کوشید راه حل شایسته‌ای برای خاستگاه جهان بیابد. از این‌رو، آیین زروانی، از لحاظ تاریخی و فلسفی اهمیت یافت و با طرح زمان به عنوان اصل ازلی، بر بسیاری از جریان‌های فکری و دینی تأثیر گذاشت.

از آن‌جا که در نوشته‌های زردشتی زروان ایزدی کم‌اهمیت است، تا مدت‌ها آیین زروانی را صرفاً بدعتی نه چندان مهم در دین زردشتی می‌دانستند که در دوره

ساسانیان در غرب ایران پا گرفته بود. ولی بعدها، به‌ویژه در پی کشف متن‌های مانوی در آسیای مرکزی، که در آنها ایزد زروان جایگاهی والا داشت، این آیین<sup>۱</sup> اهمیت بسیار یافت و شماری از پژوهشگران به بررسی آن پرداختند (بنویست ۱۳۷۷: ۵۰).

### پیشینه پژوهش‌ها

در دوران باستان، در پی تماس‌های سیاسی و فرهنگی ایران با سرزمین‌های واقع در غرب این قلمرو، اندیشمندان و نویسندگان این سرزمین‌ها در آثارشان به ایران نیز توجه کردند و از جمله، برداشت‌ها یا تصورات خود را از جریان‌های فکری و دینی برخاسته از این ناحیه به نگارش درآوردند. اما پس از آن که تحولات سیاسی و اجتماعی، این ارتباط را گسست یا دست‌کم فروکاست، چگونگی تداوم یا سرنوشت پاره‌ای از این جریان‌ها در هاله‌ی ابهام فرو رفت. آیین زروانی یکی از این جریان‌ها بود.

اغلب پژوهشگران پیشینه‌ی آیین زروانی را تا روزگار هخامنشیان می‌برند. آنان درحالی که دین زردشتی را کیش رسمی سه شاهنشاهی ایران باستان می‌خوانند، از یک‌سو بسیاری از شاهان این سلسله‌ها و به‌ویژه ساسانیان را زروانی می‌دانند و از سوی دیگر این آیین را بدعتی در دین زردشتی و در تقابل با صورت محافظه‌کار و راست‌کیشی این دین معرفی می‌کنند. برخی حتی تا آن‌جا پیش می‌روند که آن را باعث تضعیف دین زردشتی در رویارویی با ادیان دیگر می‌انگارند. گرایش دینی زروانی، آن‌گونه که گروهی دریافته‌اند، چند سده پس از ظهور اسلام و راهیابی آن به ایران، از میان رفت؛ با این‌همه، بازتابی از آثار آن را — به‌ویژه در باور به بخت و تقدیر و زمانه — در ادب و فرهنگ ایران می‌توان دید.

۱. در نوشته‌های پژوهشگران غربی درباره‌ی آیین زروانی، طیفی واژگانی متشکل از واژه‌هایی چون جنبش، کیش یا دین به کار رفته است که اغلب آگاهانه و حاکی از تلقی ایشان از آن است و به ترتیب به منزله‌ی یک جنبش یا حرکت فکری، که مفهوم تقابل با وضعیت ایستای موجود را هم در بر دارد، یک کیش یا آیین، شامل مجموعه‌ای از باورهای خاص و بدون آداب و شریعت، یا یک دین، که معمولاً نهادینه شده است و تشکیلات یا قدرتی سیاسی از آن حمایت می‌کند، است. در نوشتار حاضر بیشتر از واژه «آیین» استفاده شده است، جز در نقل و بررسی دیدگاه‌ها که تا جای ممکن تلاش شده است این واژه‌ها در جای مناسب و مطابق با دیدگاه مورد نظر به کار رود. با این همه، «کیش» که در نوشته‌های زردشتی اغلب به جای دین و در معنای آن به کار رفته است، از این قاعده برکنار است.

چنان که در پی خواهد آمد، دربارهٔ بسیاری از مسایل این آیین، جایگاه آن در تاریخ دینی ایران، و حتی ماهیت آن، میان پژوهشگران اتفاق نظر چندانی وجود ندارد. بنابراین، نوشتار حاضر نیز پیش و بیش از هر چیز به معرفی و نقد منابع، نمونه‌هایی از گزارش‌های موجود در منابع هم‌روزگار یا نزدیک به دوران حیات و شکوفایی آیین زروانی، و بررسی اجمالی آرای صاحب‌نظران دربارهٔ ماهیت، خاستگاه و جایگاه آن، می‌پردازد.

### معرفی و نقد منابع

از روزگار باستان هیچ اثر کاملاً زروانی بر جای نمانده است. این کاستی را غالباً معلول فقدان سازمان دینی زروانی یا حاصل تلاش رقیبان برای حذف این گرایش دینی و منابع مربوط به آن دانسته‌اند. از این‌رو، آگاهی‌های مربوط به آیین زروانی را از لابه‌لای نوشته‌های پراکندهٔ تاریخی و دینی آن روزگار، و عمدتاً گزارش‌های مخالفان آن باید جستجو کرد.

منابع و مدارک مربوط به این آیین را که امروزه در دسترس هستند، از دیدگاه تاریخی در سه گروه جای می‌دهند:

#### یک - نوشته‌های یونانی، ارمنی و سریانی

کهن‌ترین اشارهٔ متون به اندیشه‌های زروانی را به تئوپمپوس خیوسی نسبت می‌دهند که در حدود ۳۸۰ ق م به دنیا آمد و در زمان اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۵۸ ق م) می‌زیست. پلوتارخ، فیلسوف و مورخ یونانی سده‌های اول و دوم میلادی، هم در کتاب خود به این مطالب اشاره دارد (بنونیست ۱۹۲۹: ۲۸۷-۲۹۶؛ بویس ۱۹۸۴: ۹۶). اودموس رُدسی هم که معاصر با پایان دورهٔ هخامنشیان بوده، آگاهی‌هایی را گرد آورده است که مستقیماً برجا نمانده‌اند، ولی داماسکیوس (دمشقی)، فیلسوف آتنی که در سدهٔ پنجم میلادی به دربار خسرو انوشیروان آمد، آنها را نقل کرده است (نک: جلالی مقدم ۱۳۷۲: ۱۰؛ بلو ۱۹۲۵: ۶۶).

گزارش‌های مربوط به زروان بعدها در نوشته‌های مورخان مسیحی، مانند تئودور

موپوستایی (ح ۳۶۰-۴۱۸م)، هیپولیت قدیس (درگذشت: ۲۳۵م)، اوسیبوس (۲۶۰-۳۴۰م)، و باسیل قدیس (۳۳۰-۳۷۹م) فزونی می‌گیرد. آنچه این نویسندگان در رد همهٔ کیش‌های، به‌زعم ایشان، کفر و الحاد نوشته‌اند، در بعضی از موارد تنها مدارک تاریخی مربوط به باورهای زروانی هستند که به روزگار کنونی رسیده‌اند (بنونیست ۱۳۷۷: ۵۱).

مؤلفان ارمنی مسیحی، از جمله یزینک کُقباتسی، موسس خورناتسی و آگاثانگلوس (هر سه در سدهٔ پنجم میلادی) و یقیشه و بطریق مارَبها (سدهٔ ششم میلادی) و دو نویسندهٔ سریانی به نام‌های آذرهرمزد و اناهید که در سدهٔ پنجم یا بعد از آن، با موبد بزرگ زردشتیان مباحثه و مجادله داشته‌اند و نُدکه بخش‌هایی از این مباحثه‌ها را ترجمه کرده (نک: بلو ۱۹۲۵: ۶۷-۷۲)، نیز تئودور بارکونایی (سدهٔ هشتم میلادی) که کتاب او را نیبرگ از سریانی ترجمه کرده و به چاپ رسانده است، و سرانجام یوحنا بر پنکایی (قرن هفتم میلادی)، همه به اسطورهٔ زروان پرداخته‌اند (زیر ۱۹۵۵: ۴۰-۴۱).

با این همه، گزارش‌های همهٔ نویسندگان مهم ضدزروانی در واقع متکی به یک منبع بوده است، که اینک می‌دانیم این منبع نهایی کتابی موسوم به *در باب آیین مغان پارسی*، از تئودور مصیصی، اسقف مسیحی، بوده که به سال ۴۲۸م درگذشته است (هنینگ ۱۳۷۹: ۱۰۵-۱۰۶).

از آن‌جا که لحن اغلب این نوشته‌ها کاملاً خصمانه است و عقایدی که به زروانیان نسبت می‌دهند، جز هتک حرمت نیست؛ از این‌رو، در پذیرش آنها باید تأمل روا داشت (دوشن‌گیمَن ۱۹۷۳: ۲۰۶؛ هنینگ ۱۳۷۹: ۱۰۵).<sup>۱</sup> با این همه، چنان‌که در پی خواهد آمد، مشروح‌ترین روایت اسطورهٔ زروان از رهگذر همین دسته منابع به امروز رسیده است.

### دو - متون اوستایی، فارسی میانهٔ زردشتی و مانوی

برخی از اشاره‌های متون اوستایی به نام زروان، به عنوان زمان و یکی از ایزدان، در کنار اشارهٔ مهم گاهان به دو مینوی نخستین، هر چند اندک و غیرمستقیم‌اند، در

۱. دوشن‌گیمَن (۱۹۷۳: ۲۰۶) افزون‌بر نوشته‌های مسیحی، نوشته‌های مانوی را هم در این گروه و از این‌رو در تضاد با منابع

یافتن خاستگاه این آیین، بسیار ارزشمند و گاه راهگشایند. نظیر چنین اشاراتی را در نوشته‌های فارسی میانه زردشتی، موسوم به پهلوی، هم می‌توان یافت که تفصیل آنها در ادامه خواهد آمد. به نظر شماری از پژوهشگران، در روایت‌های اولیه این متون، مطالب مفصلی درباره اندیشه‌های زروانی وجود داشته که در نسخه‌های نهایی، اغلب متعلق به سده سوم هجری/ نهم میلادی، حذف شده و از آنها تنها اشاراتی پراکنده یا غیرمستقیم باقی مانده است. از این اشاره‌ها نمی‌توان نتیجه گرفت که آیین زروانی بدعتی در دین زردشتی رسمی به شمار می‌آمده است. در کتیبه‌های شاهان ساسانی هم اشاره‌ای به این آیین، در تأیید یا رد آن، دیده نمی‌شود، و حتی نام آن در زمرة کیش‌های اهریمنی، که موبد راست‌کیشی چون کرتیر با آنها مبارزه کرده، نیامده است. برعکس، شواهدی از گرایش‌های زروانی شماری از شاهان و بزرگان ساسانی در دست است که پذیرش ادعای بدعت دانستن آن را منتفی یا دست‌کم دشوار می‌سازد.

از دیدگاه کلامی، مهم‌ترین کتاب پهلوی دینگرد است که اصل آن نه کتاب بوده و دو کتاب نخست و بخشی از کتاب سوم آن از میان رفته است. بخش اخیر مهم‌ترین منبع پهلوی در شناخت الهیات زردشتی است. آن‌گاه از مینوی خرد و گزیده‌های زادسپرم و بندهشن (بندهش) باید یاد کرد که عبارت‌هایی از آنها را دربردارنده اندیشه‌های زروانی دانسته‌اند. در نوشته‌های مانوی، نه تنها به باورهای زروانی، که حتی به کیش زردشتی هم اشاره صریحی نشده است. اما، دست‌کم یک نکته مهم از آنها می‌توان دریافت: از آن‌جا که مانی و پیروانش برای همگون‌سازی دین خود با باورهای بومیان هر سرزمین، از نام‌های ایزدان آنان بهره می‌گرفتند، اطلاق نام زروان بر ایزد برتر مانویت، نشان می‌دهد که زردشتیان روزگار مانی، زروان را خدای برتر می‌دانستند (بویس ۱۹۵۷؛ شاکد ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۷۶). با این همه، چنین آگاهی‌های پراکنده‌ای تصویری از باورهای زروانی به دست نمی‌دهند.

### سه - نوشته‌های دوران اسلامی به زبان‌های عربی و فارسی

بسیاری از نویسندگان دوره اسلامی مطالبی درباره باورهای ایرانیان پیش از اسلام نوشته‌اند که در برخی از موارد آگاهی‌های منحصر به فردی هستند. مشهورترین گزارش



درباره عقاید زروانی گزارشی است که شهرستانی (سده‌های پنجم و ششم هجری) در *الملل و النحل* آورده است. قدیم‌تر از آن، شرح احمد بن ابی واضح (سده سوم هجری) در *تاریخ یعقوبی* است. این گزارش نکات مهمی را در بر دارد؛ با این همه، تا کنون توجه چندانی بدان نشده است.

استفاده از این دسته منابع هم مشکلات ویژه‌ای دارد؛ از جمله، نباید تصور کرد که گزارش‌های این نویسندگان لزوماً بر اساس مشاهده مستقیم آنان از دین زردشتی روزگار خود ایشان بوده است. چه بسا، برخی از آنان اطلاعات خود را از منابع دوره ساسانی برگرفته باشند و تفکیک این دو گروه از یکدیگر ممکن نیست. همین جا باید افزود که متون پهلوی هم که اغلب برای بازسازی دین زردشتی روزگار ساسانیان از آنها بهره می‌جویند و بسیاری از آنها منابع نویسندگان دوره اسلامی بوده‌اند، عمدتاً در همین دوره تألیف شده‌اند و قدیم‌تر از نوشته‌های عربی نیستند (نک: شاگرد ۱۳۸۱: ۱۷۶).

نویسندگان دوران اسلامی اگرچه از درون سنت جاری و زنده گزارش نداده و اغلب، همانند گزارشگران ارمنی و سریانی، تفسیرهای انتقادی خود را نیز آورده‌اند، با این همه، آنان از منابع موثق زردشتی بهره گرفته‌اند و دست کم برخی، نظیر ابن مقفع که منبع بسیاری از روایت‌های بعدی بوده است، به سنت زردشتی وابستگی‌هایی داشته‌اند؛ ضمن آن که شیوه برخورد متکلمان اسلامی با مخالفان و لزوم رعایت دقت و امانت در گزارش عقاید آنان، اعتبار این دسته از منابع را در مقایسه با دیگر منابع بیگانه بالاتر می‌برد (شاگرد ۱۳۸۱: ۱۷۶-۱۷۷).

به این منابع دو مورد ویژه را هم باید افزود که در زمره روایت‌های فارسی زردشتی جای دارند و هر چند متأخرند، تنها منابع کاملاً زروانی هستند: *رساله علمای اسلام* و *رساله علمای اسلام به دیگر روش*، که هر دو در مجموعه‌ای از روایت‌های فارسی زردشتی، به نام *روایات داراب هرمز دیار باقی* مانده‌اند.

در این جا، پس از شناساندن ایزد زروان از خلال منابع ایرانی، روایت‌هایی از اسطوره زروان به نقل از منابع ارمنی و عربی می‌آید و پس از نقل دیدگاه‌های مختلف درباره خاستگاه این آیین و جایگاه آن در تاریخ ادیان ایرانی، راه‌حل‌های پیشنهادی برای این

«معمای زردشتی» مطرح می‌شود.

### زروان و عناصر زروانی در منابع زردشتی

وجود عناصر زروانی در نوشته‌های زردشتی همواره مورد بحث و جدل بسیار بوده است. عده‌ای کوشیده‌اند هر گونه مشابهت دور و نزدیک مضامین این کتاب‌ها را با اندیشه‌های زروانی، برای نمونه هر گونه اشاره به بخت و زمان، گواه زروانی بودن این نوشته‌ها بیانگرند؛ اما از سوی دیگر، به اعتقاد برخی، شمار این موارد چنان زیاد است که چیزی باقی نمی‌ماند که بتوان آن را جزو راست‌کیشی و وجه تمایز آن با بدعت زروانی دانست.

#### اوستا

در *اوستا* زروان هم واژه‌ای به معنای زمان است (بارتلمه ۱۹۰۴: ۱۷۰۳-۱۷۰۴) پیش از پرداختن به ایزد زروان، نخست سه کاربرد واژه زروان در معنای زمان را یادآور می‌شود که عبارت‌اند از: نقطه زمانی یا زمان معین، دوره زمانی، مدت زمان. بلو (۱۹۲۵: ۶۵-۶۶) نیز سه معنا را یادآور می‌شود: نخست، زمان یا گاه یا وقت، برای نمونه در زمان نیمروز؛ دوم، زمان در مفهوم اصلی کیهانی، زمان بیکرانه؛ سوم، در مرز میان دو چیز: سپندمینو کلام را در زمان بیکران آفرید (برای مورد اخیر، نک: *وَندید/د* ۱۹، بند ۹) و هم نام ایزدی که با صفت بیکرانه و همراه با ایزدان دیگر می‌آید، از جمله با رام، ویو، ثواش (یسن ۷۲: ۱۰؛ سی‌روزه کوچک و بزرگ، بند ۲۱)، بهرام (سروش‌باش، بند ۵)، تیشتر، وَند، ثواش، واته، چیستا، دَئنا (خورشید نیایش، بند ۸) و آمشاسپندان (*وَندید/د* ۱۹، بند ۱۳). او با ویو در لقب «درنگ‌خدای» مشترک است، ولی صفت بیکرانه منحصر به اوست (بارتلمه ۱۹۰۴: ۱۷۰۳-۱۷۰۴؛ گری ۱۹۲۵: ۱۲۴).

با این همه، چنان که می‌توان دید، ایزد زروان در *اوستا* حضور چشمگیری ندارد و همین موارد را هم دشوار بتوان به اندیشه‌های زروانی نسبت و ربط داد. این کمبود شاید بدان سبب بوده که *اوستا*ی اصلی پیش از دوره هخامنشیان شکل گرفته است، و در آن زمان اندیشه‌های زروانی هنوز چندان اهمیت و جایگاهی نیافته بودند. از سوی

دیگر، چه بسا در *اوستای* تدوین شده در دوره ساسانی، این اندیشه‌ها وجود داشته و در بخش‌هایی از آن، از جمله در دامداد نسک، بوده که اینک از بین رفته یا حتی بعدها آگاهانه و به نفع راست‌کیشی زردشتی، از این مجموعه کنار گذاشته شده است.

### متون پهلوی

رساله‌های پهلوی موجود، هر چند غالباً در سده سوم هجری و پس از پایان حیات کیش زردشتی به عنوان دین رسمی ایران نوشته شده‌اند، تصویری روشن از آموزه‌های راست‌کیشی زردشتی ارائه می‌دهند. به‌ظاهر تا این زمان، موبدان راست‌کیش در حذف یا کاهش عناصر زروانی متون مقدس تلاش بسیار به کار برده بودند؛ با این همه، پاره‌ای اشارات آشکار زروانی در آنها برجا مانده است. ترکیب نام روزهای ماه که در بندهش آمده، به عنوان سندی بر زروانی بودن این اثر دانسته شده است. در این‌جا نیز مانند فهرست خدایان یادمان تاریخی *نمروودداغ*، زروان چهار جنبه یا اقنوم دارد و این چهارگانگی در کیش مانوی هم تصدیق شده است (دوشن‌گیمن ۱۳۷۸: ۱۵۲؛ نیز، نک: بویس ۱۹۸۲: ۲۳۷)؛ با این همه، بویس (۱۹۸۲: ۲۳۶) مینوی خرد را زروانی‌ترین کتاب پهلوی باقی‌مانده می‌داند که حتی در همین موارد هم، تأثیر این تلاش در کاهش مقام زروان در برابر اورمزد دیده می‌شود.

در این متن‌ها اورمزد مستقل از زروان (بندهش: ۴۸) و آفریننده اوست (دینکرد، کتاب سوم، cclxvii, 2-6؛ کتاب چهارم، xxi). نیز به صراحت آمده است که اورمزد به یاری و به آفرین (دعای) زروان آفریدگان و امشاسپندان را آفریده است (گزیده‌های *زادسپرم*: ۳؛ مینوی خرد: ۲۲). او که سلاح اورمزد است (بندهش: ۱۱۱)، تواناست تا آفریده اورمزد را حرکت بخشد، بی‌آن که آفرینش اهریمن را حرکت دهد (گزیده‌های *زادسپرم*: ۳). او به سوی اهریمن نیرویی از جنس خود او، یعنی تاریکی، می‌برد و او را یادآور می‌شود که اگر در سر نه هزار سال تهدیدی را که وعده کرده است، انجام ندهد، دیو آز او را ببلعد (گزیده‌های *زادسپرم*: ۳-۴، ۵۹). زروان با صفت *brīngar* «تقدیرگر و تعیین‌کننده سرنوشت» معرفی می‌شود (گزیده‌های *زادسپرم*: ۷). کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بخت مقدر پیش می‌رود که همان زروان فرمانروا و درنگ‌خدای

است (مینوی خرد: ۴۲). همین لقب اخیر او در رسالهٔ *علمای اسلام* به دیگر روش، به صورت «زروان درنگ‌خدای»، آمده است و از همین‌رو، خدای زمانهٔ بی‌آغاز و بی‌انجام و جاودانی است (پوردادود: ۹۱).

زروان هر چند آفریدهٔ اورمزد است و به همراه ماه، گوش، رام و سپهر، برای یاری بهمن آفریده شده است (بندهش: ۴۸-۴۹)، از سوی دیگر، همچنین ناظر بر پیمان میان اورمزد و اهریمن است (بندهش: ۳۴). بر پایهٔ برخی از متن‌ها آموزه‌های زروانی را دیوی به نام ارشک آشکار ساخت (دینکرد، کتاب نهم، ۴-۵، XXX) و فرقهٔ موسوم به دهریون<sup>۱</sup> آن را آموزش دادند (شکند گمانیگ و زار، ۶، vi).

### نوشته‌های سغدی مانوی

مانی که به دلایلی می‌کوشید ایزدان دین خود را با ایزدان دین‌های دیگر انطباق دهد، خدای بزرگ کیش خود را زروان نامید. زروان مانویت، که خدای برتر و فراتر از کائنات است (دوشن‌گیمن ۱۳۷۸: ۱۵۰)، در متن‌های سغدی با نام‌های «بغ»، «پدر بزرگی» (قریب ۱۳۷۴: ۴۶۵) و «خدای سرور، شاه خدایان» (همان: ۸۳) آفریدگار و سرور کیهان و پدر اورمزد انگاشته می‌شود. این گزینش نشان می‌دهد که او از آیین زروانی پیروی کرده و این‌که این آیین صورت رایج و پذیرفتهٔ دین زردشتی در آن روزگار بوده است. نام زروان در متن‌های سغدی بودایی و ترکی نیز آمده است؛ در این متن‌ها او با برهما یکی شمرده می‌شود (همان: ۹۳، ۴۶۵؛ بنونیست ۱۳۷۷: ۵۰).

### اسطورهٔ زروان

چنان‌که می‌توان دید، در نوشته‌های زردشتی، جز نام زروان، آگاهی دیگری دربارهٔ آموزه‌های زروانی دیده نمی‌شود، و اسطورهٔ زروان را که مربوط به دوران آفرینش است، تنها از روایت‌های مندرج در منابع غیرایرانی می‌توان شناخت. اغلب پژوهشگرانی که

۱. بر همین اساس زنر (۱۹۵۵: ۲۳ ب و ۲۶۷) دهریون را، به همراه زندیقان، همان مادیون زروانی می‌انگارد و از کتیبهٔ کرتیر هم برداشت ضدزروانی می‌کند.

به این موضوع پرداخته‌اند، دست کم شماری از این منابع را معرفی کرده و گاه برگردان و حتی اصل روایت‌ها را هم آورده‌اند. زنر (۱۹۵۵) تقریباً همه این منابع را معرفی و بررسی کرده است. در اینجا سه روایت از این اسطوره می‌آید: روایت‌های یزنیک و شهرستانی که مشروح‌تر و کامل‌تر از بقیه هستند، و روایت یعقوبی که تا آنجا که نگارنده می‌داند کسی بدان نپرداخته است.

### روایت یزنیک

قدیم‌ترین روایت موجود از اسطوره زروان، روایتی است که یزنیک کقباتسی، پزشک و نویسنده ارمنی سده پنجم میلادی، در کتابش به نام تکذیب و رد فرق دینی (کتاب دوم، ذیل «در تکذیب و رد کیش پارسی») آورده است. روایت چنین است:

«[مغان] گویند پیش از آفرینش آسمان و زمین و آنچه در کائنات است حقیقتی بود به نام زروان که فریا بخت ترجمه می‌شود. او یک‌هزار سال قربانی کرد و ریاضت کشید که از او فرزندی پدید آید به نام هرمزد تا آسمان و زمین و آنچه در میان آنهاست را بیافریند. پس از آن که یک‌هزار سال قربانی کرد و ریاضت کشید، شکی در وی پدید آمد که آیا این قربانی و ریاضت من نتیجه خواهد بخشید و آیا هرمزد پیدا خواهد شد یا من بیهوده این زحمت را می‌کشم. و چون این اندیشه را می‌کرد، هرمزد و اهریمن را آستن شد: هرمزد در نتیجه قربانی و ریاضت و اهریمن در نتیجه شکی که در وی پدید آمد و زروان بودن هر دو را حس کرد و به خود گفت: دو فرزند در شکم هستند، هر کدام از فرزندانم که زودتر برون آید من او را پادشاهی خواهم داد. هرمزد این اندیشه پدر را دانست و به اهریمن گفت: پدر ما زروان اندیشید که هر کدام از ما زودتر نزد او برود، او را پادشاهی خواهد داد. اهریمن این را شنیده، فوراً شکم پدر را شکافت و در حضور پدر ایستاد. زروان او را دیده، شناخت که کیست، لذا پرسید: تو کیستی؟ و او پاسخ داد: من فرزند تو هستم. زروان به او گفت: فرزند من خوشبو و درخشنده است و تو ظلمانی و بدبو هستی. در اثنای گفتگوی آنها هرمزد متولد شد، درخشنده و خوشبو در مقابل زروان ایستاد. زروان او را دیده، دانست که پسرش هرمزد است که برای ظهورش قربانی می‌کرد. پس شاخ برسم را که در دست

می گرفت و قربانی می کرد، به هرمزد داد و گفت: تا کنون من برای ظهور تو قربانی کردم، پس از این تو باید برای من قربانی بدهی. همین که زروان شاخ برسم را به هرمزد داد و بدو درود گفت، اهریمن به زروان نزدیک شده، ایراد گرفت و گفت: مگر عهد نکردی که هر کدام از فرزندان تو زودتر نزد تو برسد، او را پادشاهی خواهی داد؟ و زروان برای این که عهدشکنی نکرده باشد، به اهریمن گفت: ای شیریر کاذب، بگذار شاهی برای نه هزار سال به تو داده شود، هرمزد را نیز بر تو به شاهی گمارم و پس از نه هزار سال هرمزد پادشاهی کند و بر وجه دلخواه خود عمل کند. آن وقت هرمزد و اهریمن به آفریدن مخلوقات پرداختند و هر آن چه هرمزد می آفرید خیر بود و راست و هر آن چه اهریمن می آفرید شر بود و کج» (یزنیک ۱۹۸۹: ۶۴-۶۵؛ نیز نک: بنونیست ۱۳۷۷: ۵۲-۵۳).

### دو روایت از منابع دوره اسلامی

پژوهشگرانی که به کیش زروانی پرداخته‌اند، از میان نوشته‌های دوره اسلامی بیشتر به روایت *الملل و النحل* شهرستانی پرداخته‌اند. شهرستانی نخست از قول «مغان» از «زروان کبیر» یاد می‌کند که گاه او را «مبدأ اول بشر» گویند و سپس به شرح اعتقاد «الزروانیه» می‌پردازد که می‌گویند:

«روشنی اشخاصی از نور ابداع کرد (که) همگی روحانی، نورانی و ربانی بودند و لیکن شخص اعظم که نامش زروان است در چیزی شک کرد، پس اهریمن، شیطان، یعنی ابلیس، از آن شک حادث شد. و برخی از آنان گویند نه، بلکه زروان کبیر برخاست و نه هزار و نهصد و نود و نه سال نیایش کرد تا او را پسری باشد».

ادامه گزارش شهرستانی همانند گزارش یزنیک همان موضوع شک زروان است و زادن دو همزاد، جز در پاره‌ای جزئیات، از جمله این که چون زروان بر شرارت و خباثت اهرمن آگاهی یافت او را لعنت و طرد کرد و اهرمن «رفت و بر دنیا مسلط شد و اما هرمز زمانی بدون این که بر او تسلطی داشته باشد ماند و او کسی است که قومی او را به سبب خیر و طهارت و صلاح و حسن اخلاقی که در او یافتند، پروردگار (خود) گرفتند و او را پرستیدند» (ابوالقاسمی ۱۳۸۳: ۲۸-۲۹؛ شهرستانی، ترجمه اصفهانی،

۲۴۸-۲۴۹). او سپس ادامهٔ روایت آفرینش و عمدتاً موضوع شر را بر پایهٔ اقوالی از گروه‌های مختلف زروانیه نقل می‌کند و سرانجام به نقد آن می‌پردازد.

اما چنان‌که اشاره شد، قدیم‌تر از این گزارش، شرحی است که احمدبن ابی واضح در تاریخ یعقوبی (متعلق به قرن سوم هجری) آورده است که به‌ظاهر تاکنون بدان توجهی نشده است. او دربارهٔ زروان می‌نویسد: «ایرانیان به کیش زردشت که او را پیغمبر خود می‌دانند، بر این باور بودند که روشنی، که آن را زروان می‌نامند، قدیم و ازلی است، و در اثر لغزش، اندکی اندیشهٔ بدی کرد که غصه‌ناک شد، چون نیک زشت می‌گردد و خوشبو بدبو می‌شود؛ و نزد اینان مانعی ندارد که تغییر و تباهی به پاره‌ای از قدیم، نه همه‌اش، راه یابد. پس چون قدیم اندیشهٔ بد کرد و آه سردی از نهاد برکشید، آن غصه از درونش برون آمد و در پیش رویش مجسم گردید. این غصهٔ مجسم شدهٔ پیش روی قدیم را اهرمن نامند و زروان را هرمز نیز گویند. اهرمن خواست با هرمز بجنگد، هرمز برای آن که بدی انجام ندهد نخواست. نیز گفته‌اند که هرمز و اهرمن دو جسم و دو روح‌اند و در میان آنها برای دشمنی شکافی است، نه آن‌که به هم پیوسته باشند. و گفته‌اند که هرمز یعنی روشنایی، اجسام و مناسبات آنها را می‌آفریند و اهرمن ضررها را در این گوهرها خلق می‌کند، مانند زهر در حشرات زننده و خشم و خستگی و بدی‌ها و دشمنی و کینه‌ورزی و ترس در حیوان؛ زیرا خدا خالق گوهرها و عرض‌های مناسب آنهاست» (یعقوبی: ۲۰۰/۱؛ نیز نک: ترجمهٔ آیتی ۱۳۵۶: ۲۱۷/۱-۲۱۸). چنان‌که می‌توان دید، ماهیت زروان در روایت‌های دورهٔ اسلامی با ماهیت زروان روایت ارمنی تفاوت بسیار دارد. روایت ارمنی حقیقت زروان را بخت یا فره ترجمه می‌کند که قرابت آن با زمان و مفهوم brīngar در پهلوی آشکار است، اما هر دو روایت دورهٔ اسلامی ماهیت زروان را روشنی می‌آورند که به باورهای راست‌کیشی دربارهٔ خاستگاه و جایگاه هرمزد شباهت دارد.

### خاستگاه آیین زروانی

بیشتر پژوهشگران کوشیده‌اند، با ارایهٔ شواهدی، خاستگاه کیش زروانی را در جهان غیرایرانی بیابند. کوشش برخی از آنان برای پیوند دادن نام یکی از ایزدان الواح نوزی

(متعلق به نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد) با زروان و آیین او چندان پذیرفته نشده است (دوشن گیمن ۱۳۷۸: ۱۸؛ نک: جلالی مقدم ۱۳۷۲: ۲۶). اگر نام زروانوس، پادشاه افسانه‌ای، که بروسوس در سده سوم پیش از میلاد بدان اشاره می‌کند، به سبب روشن نبودن ارتباط آن با زمان، کنار گذشته شود، آنگاه قدیم‌ترین اشاره به زروان، در مقام ایزد زمان، کتیبه سنگ مزار آنتیوخوس گماگنه‌ای (سده نخست میلادی) است که در آن زروان نیایش شده است (بنونیست ۱۳۷۷: ۵۱).

اما برخی پژوهشگران به جای شباهت‌های واژگانی، بر خویشکاری و جایگاه زروان تکیه کرده و بر این اساس، به جستجوی خاستگاه اندیشه زروانی پرداخته‌اند. گئو ویدنگرن (۱۳۷۷: ۳۹۳) با این دیدگاه پیشینه کیش زروانی را تا اسطوره‌های هندوایرانی عقب می‌برد و برای نمونه پرجاپتی را یاد می‌کند که خدای بزرگ دوجنسی هند است و در رأس یک نظام چندگانه پرستی قرار دارد؛ از سوی دیگر، زروان را با کرونوس اساطیر یونانی هم یکسان شمرده‌اند که در نگاره‌های آیین مهری به او لقب «زمان اوبارنده»<sup>۱</sup> داده‌اند (بنونیست ۱۳۷۷: ۵۱).

هنریک نیبرگ (۱۳۵۹: ۳۸۶-۳۸۷) با طرح شباهت سال کیهانی و قایل شدن عمر دوازده‌هزارساله برای جهان با عقاید بابلی، میانرودان را خاستگاه این کیش می‌داند (نیز نک: جلالی مقدم ۱۳۷۲: ۲۳-۲۷). این سال کیهانی یا کبیر به چهار دوره سه هزارساله تقسیم می‌شود که کوشیده‌اند آن را با جنبه‌های چهارگانه زروان مرتبط سازند. در بهرام یشت سه صفت برای ورثرغنه (بهرام) آمده که عبارت‌اند از: *aršō.kara-* و *frašō.kara-* و *maršō.kara-* نیبرگ (۱۳۵۹: ۳۸۲) آنها را به ترتیب به «مردکننده»، «درخشان‌کننده» و «ناتوان‌کننده» معنا می‌کند و همان سه صفتی می‌داند که زروان در زمان ساسانیان دارا است. منظور نیبرگ نام‌های اشوگر، فرشوقر، و زروقراست که تنها در نوشته‌های سریانی آمده‌اند و مری بویس (۱۳۸۱: ۹۷) آنها را با تردید «سرور بالندگی، بلوغ و نابودی» ترجمه می‌کند. باز به استناد نوشته‌های سریانی (اعمال شهدای مسیحی) این سه به همراه خود زروان چهارگانه‌ای را تشکیل می‌دهند که زروانیان آنها را می‌پرستیدند (نک: کریستن سن ۱۳۵۷: ۱۴۸؛ نیز: بویس ۱۹۸۲: ۲۳۶-۲۳۷) والتر برونو هنینگ هم آیین زروانی را با تأملاتش درباره زمان و دستگاه



اعداد و سال کیهانی، نتیجه تماس دین زردشتی با تمدن بابلی می‌داند و این که به ظاهر، در نیمه دوم عصر هخامنشی پدید آمده است (هنینگ ۱۳۷۹: ۱۰۵؛ نیز، نک: جلالی مقدم ۱۳۷۲: ۲۴؛ وزندونک (۱۹۳۱: ۵۱) بب) نیز در مقاله‌ای مفصل کوشیده است شباهت‌ها و تفاوت‌های تصورات مربوط به زمان را در فرهنگ‌های جهان باستان، از هند گرفته تا ایران و جهان هلنی نشان دهد. او از جمله نظام فلسفی هندی کاله‌واده (Kālavāda) را یادآور می‌شود که با الهیات زروانی در پذیرش زمان به منزله اصل برتر و ارتباط آن با سرنوشت مشابهت دارد). رابرت زرنر نیز، هم‌آوا با فرانتس کومن و هانس هاینریش شدر و دیگران، بر این باور است که کیش زمان همراه با اخترشناسی وارد ایران شده است (جلالی مقدم ۱۳۷۲: ۲۴). به اعتقاد برخی از پژوهشگران «اندیشه تبدیل زمان به خدای برتر انجمن خدایان، و به خدای آفریننده اصلی تنها در میان روحانیان اخترشناس می‌توانست پدید آید»؛ از این رو، خاستگاه کیش زروانی را جهان یونانی - بابلی باید دانست (دوشن‌گیمن ۱۳۷۸: ۱۴۴-۱۴۵). بویس (۱۹۵۷: ۳۱۰؛ ۱۹۸۲: ۲۳۲) با پیش گرفتن راهی میانه، وجود طریقه‌های مختلف زروانی را مطرح می‌کند که برحسب میزان تأثیرپذیری از اندیشه‌ها و باورهای بابلی یا یونانی متفاوت بوده‌اند. اما درباره چگونگی آشنایی ایرانیان با خدای زمان، او می‌گوید که با گسترش کیش زردشتی در غرب ایران، موبدان زردشتی با واسطه کاهنان اورفئوسی با خدای زمان آشنا شدند که از کیش خورشیدپرستی مصریان گرفته شده بود (نیز، نک: جلالی مقدم ۱۳۷۲: ۲۷).

با این همه، برخی از پژوهشگران خاستگاه باور به ایزد زروان را گاهان و خود زردشت می‌دانند. به اعتقاد زرنر، زردشت که درصدد یافتن پاسخی برای مسأله شر در جهان برآمده بود، با معرفی «دو مینوی همزاد» ازلی، که در یسن ۳۰ (بندهای ۳ و ۴) از آنها به صراحت یاد می‌کند، ثنویتی را پیش می‌کشد که گرایش زروانی از دل آن برآمد (زرنر ۱۹۵۵: ۴). کریستن‌سن (۱۳۴۵: ۱۷۱)، حتی پیش‌تر از آن، اشاره کرده بود که هر چند در آن‌جا نام پدر این دو مینو ذکر نشده است، خدای پدر باید همان زمان

و مکان بی کران بوده باشد (نیز نک: زرنر ۱۹۵۵: ۵).

زرنر (۱۹۵۵: ۴-۵) با اشاره به این که ثنویت زردشتی متفاوت با دیگر ثنویت‌های موجود در هند و غرب (یعنی ثنویت ناشی از تضاد میان ماده و جوهر) و در واقع تضاد بین دو مینوی ازلی خیر و شر است، می‌نویسد: «طبیعی است که چنین ثنویت بنیادینی می‌تواند موجب بروز واکنش شود، زیرا تاریخ دین نشان داده است که سرشت انسان، خدایی واحد را می‌طلبد و واکنش ابراز یافته به ثنویت زردشتی همان چیزی است که آن را آیین زروانی می‌نامیم».

### روزگار هخامنشیان

اگر روایت پلوتارخ درباره آیین زروانی، برگرفته از تئومپوس بوده باشد، آن‌گاه سابقه تاریخی آن به سده چهارم پیش از میلاد می‌رسد و بدین ترتیب، با اندکی احتیاط، تاریخ شکل‌گیری آیین یا گرایش زروانی را می‌توان به دوره هخامنشی رسانید (بنونیست ۱۳۷۷: ۵۱).

بویس (۱۹۸۲: ۲۳۱-۲۳۲) نیز شکل‌گیری کیش زروانی را از دوره هخامنشیان می‌داند و این فرض را پیش می‌کشد که در اواخر قرن پنجم پیش از میلاد مغان ایرانی در بابل نگرش زروانی را بر اساس تفسیری نو از یسن ۳۰، بند ۳ پدید آوردند. بر این اساس، بویس که آیین اصیل زردشتی و آموزه‌های گاهانی را مبتنی بر ثنویت می‌داند، مکتب زروانی را «تفسیری ریشه‌ای از ثنویت باستانی خود زردشت» می‌خواند. به گفته او این گروه از مغان، بر پایه دانش اخترشناسی بابلیان، به نگرش تازه‌ای از دین خود دست یافتند. اینان سپس نگرش جدید را به داریوش و همسرش ارایه کردند که با پذیرش آن در دربار و یافتن حامیانی قدرتمند، به‌ویژه در دوره اردشیر دوم، شکوفا شد و طی قرن‌ها به‌عنوان دگرگیشی یا بدعتی مهم در درون دین حکومتی باقی ماند (همان: ۲۳۹-۲۴۱؛ همو ۱۹۹۰: ۲۳-۲۴). این نکته را هم باید یادآور شد که در دوره هخامنشی در کنار اهوره‌مزدا، «دیگر خدایان» هم پرستش می‌شدند و بر اساس الواح ایلامی تخت جمشید، زروان یکی از اینان بوده است (بریان ۱۳۸۵: ۳۷۱).

حتی پژوهشگرانی که ریشه آیین زروانی را در گذشته‌های بسیار دورتر می‌جویند،

اغلب آن را از دوران هخامنشی پی می‌گیرند و بنابراین پذیرفته‌اند که دست‌کم از این دوران کیش زروانی اهمیت جدی یافته است (جلالی‌مقدم ۱۳۷۲: ۴۹).

### پس از هخامنشیان

تأثیری که میان‌پرده هلنی در تداوم فرهنگی ایران پس از هخامنشیان یا دست‌کم در اسناد مربوط به شناخت آن بر جای گذاشت، تقریباً در سراسر دوره اشکانیان هم باقی بود؛ چندان که اندک بودن آگاهی‌های موجود از این دوره، که حتی از دوره هخامنشیان هم کم‌تر است، زمینه را برای تردید دربارهٔ دین آنان فراهم ساخته است، و در همین آگاهی‌ها هم نشانه‌ای که مستقیماً از وجود کیش زروانی خبر دهد، تاکنون به دست نیامده است. تنها بر اساس شواهد و قراین — و شاید مهم‌تر از همه، تداوم آن تا دوره ساسانیان — می‌توان گفت که دست‌کم در برخی از بخش‌های ایران وجود داشته است (نک: همان: ۵۴).

به گفته بویس (۱۹۸۲: ۲۳۹-۲۴۰)، کیش زروانی در دوره اشکانی رواج داشته و بر جنبش‌های گنوسی برخاسته از خاور نزدیک تأثیر بسیار گذاشته است. بسیاری از این کیش‌ها همان باورهای زروانی مربوط به یک خدای برتر عاطل و یک خدای آفریننده کِهرتر را داشتند. اما برخلاف نظر برخی، شاهان اشکانی نه تنها خود زروانی یا حتی حامی آیین زروانی نبودند، بلکه در برابر این جریان مقاومت هم کردند (همو ۱۹۹۰: ۲۰؛ نیز، نک: ویدنگرن ۱۳۷۷: ۳۰۲ ب).

### دوره ساسانی

در حالی که بیشترین شواهد مربوط به تثبیت و گسترش آیین زروانی در ایران، مربوط به دوره ساسانی است، موضع شاهان و بزرگان این دوره، در برابر جریان زروانی و مهم‌تر از آن، جایگاه آیین زروانی در تاریخ دین ایران ساسانی و در برابر آنچه برداشت سنتی از دین و اغلب راست‌کیشی خوانده می‌شود، معمایی است که بیشترین بحث‌ها را ویژهٔ خود کرده و با این‌همه، همچنان ناگشوده مانده است. حضور گستردهٔ نام زروان در نام‌های شخصی، از جمله نام‌های بزرگان و حتی روحانیان

زردشتی<sup>۱</sup> از یکسو و گزارش‌های نویسندگان یونانی و ارمنی و سریانی از سوی دیگر، پژوهشگران را بر آن داشته است که آیین مزدیسنايي دوره ساسانیان را همان کیش زروانی بدانند (کریستن سن ۱۳۴۵: ۱۰۶-۱۰۷؛ شاکد ۱۹۹۱: ۲۱). ولی این نظر را تا حد زیادی اغراق آمیز و افراطی دانسته و رد کرده‌اند (نک: بویس ۱۹۹۶: ۱۵). با این همه، بویس گرایش‌های زروانی شماری از شاهان و بزرگان ساسانی را می‌پذیرد و می‌نویسد که دور نیست بخشی از میراث هخامنشیان که ساسانیان بدان‌ها می‌بالیدند، همان باورهای زروانی بوده باشد (بویس ۱۹۸۵: ۲۴۰). شرح و بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره جایگاه آیین زروانی در دوره ساسانیان در ادامه این نوشتار خواهد آمد.

### پس از اسلام

پس از استیلای اسلام بر ایران، جامعه زردشتی در تنگنایی روزافزون، پیوسته در تلاش برای بقا، و هم‌چنین دفاع در برابر حملات دین‌های دیگر بود که به‌ویژه بنیان‌های فلسفی دین ایشان را هدف قرار می‌داد. شرایط تازه، آنان را به نوعی یکپارچگی و محافظه‌کاری کشاند که نمونه آن را در برخورد منوچهر پیشوای بهدینان با نوآوری‌های برادرش، زادسپرم (برای ساده کردن آیین‌های دینی) می‌توان دید. بدین ترتیب، در این دوره و تا روزگار آشنایی اروپاییان و دیگر پژوهشگران با دیانت زردشتی، آثار جدید ادبیات این دین عمدتاً محدود می‌شد به برگردان و شرح سنتی متون مقدس و هم‌چنین روایاتی که بیش از هر چیز بازگویی روایت‌های سنتی دین و پرسش و پاسخ درباره احکام زردشتی بودند. این شرایط موجب شده است پژوهشگرانی که به وجود کیشی به نام زروانی، جدا از دین زردشتی یا بدعتی برخاسته

۱. فهرست نام‌های خاص ساخته شده با زروان نسبتاً پرشمار است و دوره‌ای طولانی را دربرمی‌گیرد. کهن‌ترین این نام‌ها از دوره اشکانی است. یوستی (۱۹۶۳: ۳۸۱-۳۸۲) و ژینیو (۱۹۸۶: ۱۰۸۹-۱۰۹۲) شماری از این نام‌ها را آورده‌اند. هم‌چنین، پاستوس بوزند (۲۹۵) از زروان دخت خواهر آرشاک، پادشاه ارمنستان، یاد می‌کند که شاه او را به خسرو، شاهزاده اشکانی، داد و او را پادشاه ارمنستان کرد. شاپور دوم نیز یکی از دختران خود را چنین نامیده بود (بویس ۱۳۸۱: ۱۴۹). مهرنرسه، وزیر اعظم ساسانی در سده پنجم میلادی، پسری به نام زروان داد داشت (کریستن سن ۱۳۷۴: ۳۹). در شاهنامه (چاپ مسکو: ۸، بیت ۱۵۶۰ ب) از زروان نامی در دوره خسرو انوشیروان یاد می‌شود. سرانجام به پایان این فهرست، نام زروان داد پسر جوان جمان و برادر منوچهر (در سده سوم هجری) را باید افزود (نک: کانگا ۱۹۷۰: ۱۸۱-۱۸۲)

از آن اعتقاد دارند، چنین نتیجه بگیرند که این کیش تا دوره اسلامی هم دوام آورد، ولی پس از آن به کلی از میان رفت. با این همه، می‌توان دید که برای نمونه شهرستانی (۲۳۴ ب) این کیش را صریحاً با نام «الزروانیه»، در زمره نحله‌های فکری روزگار خود یاد می‌کند. از سوی دیگر، هر دو رساله زردشتی *علمای اسلام و علمای اسلام به دیگر* روش که موبدان برای روشن ساختن ذهن علمای اسلام و شناساندن دین خود به ایشان به منزله دینی توحیدی نوشته‌اند، آشکارا زروانی‌اند. یکی از این رساله‌ها چنین آغاز می‌شود: «در دین زرتشت چنین پیداست که جدا از زمان، دیگر همه آفریده است و آفریدگار زمان است و زمان را کناره پدید نیست و بالا پدید نیست و بن پدید نیست و همیشه بوده است و همیشه باشد» (روایات *داراب هرمز دیار*: ۸۱/۲).

در دوره‌ای نسبتاً طولانی که ایران تحولات سیاسی مهمی را، چون حملات بیگانگان، حکومت‌های غیرایرانی و قیام‌های آزادیخواهانه، از سر می‌گذراند، اهمیت دین زردشتی پیوسته رو به کاهش بود تا سرانجام در فراموشی فرو رفت. حتی مهاجرت‌های گروهی زردشتیان به هند چندان مورد توجه وقایع‌نگاران دو سرزمین مبدأ و مقصد قرار نگرفت و هنگامی که پژوهشگران اروپایی عصر نوزایی فرهنگی و ادبی، در جستجوی ریشه‌های خویش، با دین زردشتی آشنا شدند، دریافتند که حتی بزرگان این دین هم از آن چیزی فراتر از آداب و آیین‌های آن نمی‌دانند و به سبب دور ماندن از معنای متون مقدسشان، آموزه‌های اصیل آنها را از یاد برده‌اند. کندوکاو پژوهشگران اروپایی موجب مطرح شدن مسایل بسیاری شد که برخی از آنها در پرتو پیشرفت‌های روزافزون علمی روشن شدند. با این همه، شماری همچنان ناگشوده و به‌سان معما باقی مانده‌اند که یکی از آنها زروان و آیین مربوط به اوست.

### معمای زردشتی

از پایان سده هفدهم که توماس هاید درباره دین ایران باستان پژوهش می‌کرد تا نیمه دوم سده هجدهم که آنکتیل دوپرون با شناساندن *اوستا* به اروپاییان، راه مطالعه این دین را هموار ساخت، شواهد مختلف و همچنین تفسیرها و برداشت‌های گوناگون از متن‌های مقدس و روایت‌های باستانی، بحث بر سر ثنوی یا توحیدی بودن دین

زردشتیان را برانگیخت و موجب شد زروان و گرایش یا جریان دینی مربوط به او نیز در کانون توجه قرار گیرد و شواهد مرتبط با آن از منابع مختلف گردآوری و کندوکاو شود.

در سال ۱۸۸۴م پرایس در مقاله‌ای به موضوع «زروان بی کرانه» پرداخت که چه بسا بتوان آن را آغازگر رویکردی نو به این مقوله دانست و پس از آن، البته با چند دهه تأخیر، ایروین فردریک بلو (۱۹۲۵)، آندره میه (۱۹۲۶)، هنریک ساموئل نیبرگ (۱۹۲۸؛ ۱۹۳۱؛ ۱۹۳۸) و امیل بنونیست (۱۹۲۹) به بررسی دیدگاه‌های نویسندگان باستان روی آوردند. به‌ویژه نوشته‌های بنونیست، آرتور کریستن‌سن (۱۹۳۱؛ ۱۹۴۴) را به طرح نظریاتی کشاند و بعدها رابرت چارلز زنر پژوهش در این باره را پی گرفت و یافته‌ها و برداشت‌های خود را به سال ۱۹۵۵م در کتابی منتشر کرد. پس از آن، پژوهشگران دیگر برای پاسخگویی یا تصحیح و تکمیل دیدگاه‌های زنر به جستجو در منابع دیگر پرداختند (بویس ۱۹۵۶؛ دوشن‌گیمن ۱۹۵۶؛ ۱۹۵۷؛ فرای ۱۹۵۹؛ کلیما ۱۹۶۷). کسانی هم به بازنگری بنیادین در رویکردهای موجود پرداختند (شاکد ۱۳۸۱). کریستن‌سن، و به تبعیت از او نیبرگ، آیین زروانی را دین غالب دوره ساسانی دانسته‌اند. به باور کریستن‌سن (۱۳۴۵: ۴۵۸-۴۵۹)، متون زردشتی دوره ساسانی انباشته از مطالب زروانی بود، اما پس از فتح ایران به دست مسلمانان، زردشتیان ثنوی، به انگیزه تحکیم موقعیت دین، دست به اصلاح متون و نابودی آثار زروانی زدند. ژاک دوشن‌گیمن (۱۹۷۳: ۲۰۶) دو مشکل فراروی این فرضیه می‌بیند: نخست این که در هیچ‌یک از کتاب‌های پارسی به این «اصلاح» اشاره‌ای نشده است و دیگر این که بر ما آشکار نیست که چگونه این واکنش مزدایی ضد زروانی بهتر می‌توانست با اسلام مقابله کند.

فرضیه دیگر که وزندنک (۱۹۲۷) مطرح کرد و زنر (۱۹۵۵) آن را گسترش داد، تاریخ دین ایران را در دوره ساسانی جریانی به اصطلاح ضربانی می‌بیند که در آن، هرگاه دین مزدیسنا نیرو می‌گرفت، کیش زروانی ضعیف می‌شد و چون راست‌کیشی فروکش می‌کرد، کیش زروانی غالب می‌شد. این وضعیت، اختلاف موجود میان منابع داخلی و خارجی را توضیح می‌دهد: منابع بیگانه دین موجود را معرفی می‌کردند و

منابع داخلی صورتی از دین را که بایستی می‌بود، یعنی همان صورتی که در دوره‌های راست‌کیشی معرفی می‌شد (دوشن‌گیمن ۱۹۷۳: ۲۰۷). زنر، کرتیر را قهرمان مبارزه با کیش زروانی می‌انگارد. او زندیقان مورد اشاره کرتیر را به دهریون تعبیر می‌کند که خود گروهی از زروانیان بوده‌اند (زنر ۱۳۵۵: ۳۸).

فرضیه دیگر را مری بویس (۱۹۵۷) در نقد و رد نظر زنر ابراز کرده است. او یادآور می‌شود که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان برای هر دوره «واکنش مزدایی» مشخصه‌ای ضدزروانی یافت. بویس فرضیه دوره‌های متناوب را کنار می‌گذارد و به جای آن فرضیه منطقه‌ای را مطرح می‌کند: از آن‌جا که فقط در نوشته‌های فارسی میانه مانوی نام زروان برای ایزد برتر به کار رفته است — و نه در نوشته‌های پارسی یا سغدی — پس می‌توان نتیجه گرفت که در سده سوم میلادی، برتری زروان و کیش زروانی تنها در نواحی رواج زبان پهلوی بوده است (نیز، نک: دوشن‌گیمن ۱۹۷۳: ۲۰۷؛ شاکد ۱۳۸۱، ۱۷۵-۱۷۶). اما به فرضیه منطقه‌ای بویس هم انتقادهایی وارد است؛ از جمله آن‌که در متن‌های سغدی هم زروان با نام‌های «بغ»، «پدر بزرگی» و «خدای سرور، شاه خدایان»، ستوده و آفریدگار و پدر اورمزد معرفی می‌شود. متن‌های سغدی بودایی و ترکی هم او را با برهما یکی می‌دانند (قریب ۱۳۷۴: ۸۳، ۹۳، ۴۶۵؛ بنونیست ۱۳۷۷: ۵۰).

همگان در این نکته اتفاق نظر دارند که آیین زروانی فاقد هر گونه تشکیلات دینی و آیین‌های عبادی بوده است. بر این اساس، فرای می‌کوشد راه حل چهارمی برای «معمای زروان» ارائه دهد. به گفته او، مکاتب مزدیسنايي و زروانی از نظر باورها دو دین، ولی به لحاظ آداب یکی بودند. او در توجیه جایگاه زروانیان، آنان را گروه‌هایی می‌داند که در درون دستگاه دینی مزدایی و به‌ویژه در دربار شکوفا شده بودند. درباره زوال این آیین هم، او توضیح می‌دهد که پس از فتح ایران به دست مسلمانان، برخی از بزرگان ساسانی به همراه درباریان، دهقانان و شماری از موبدان زروانی، به امید حفظ اندکی از قدرتشان، اسلام آوردند و با فاتحان همکاری کردند و از طریق آنان بود که تصورات مربوط به زمان به اسلام نیز راه یافت (فرای ۱۹۵۹؛ نک: دوشن‌گیمن ۱۹۷۳: ۲۰۸).

از میان راه حل‌های ارائه شده، نظریه بویس بیش از همه مورد توجه و بحث قرار

گرفته است. با این همه، بویس با بدعت خواندن کیش زروانی و در تقابل قرار دادن آن با راست کیشی زردشتی و دین رسمی شاهنشاهی ساسانی، اگر دچار تناقض گویی نشده باشد، دست کم موضوع را پیچیده و بی پاسخ کرده است. زیرا او حتی تا آن جا پیش می رود که کیش زروانی را صورتی از دین زردشتی می داند که در سراسر دوره ساسانیان غالب بوده است (بویس ۱۳۸۱: ۱۴۹ ب). شاکد (۱۳۸۱: ۱۷۳) به استفاده بویس از واژه «بدعت» خرده می گیرد و نیز به این دیدگاه که در آن دوره «مکتب فکری استواری، به صورت گروه یا جنبشی سازمان یافته، وجود داشته که از برتری زروان حمایت می کرده است». شاکد حضور فراوان نام زروان را در منابع زردشتی گواهی بر آن می داند که هرگز کیش و آیینی مستقل برای پرستش زروان وجود نداشته است، که خطری برای دین رایج زردشتی تلقی شود. به اعتقاد او حتی در رساله های علمی اسلام و علمای اسلام به دیگر روش، مانند دیگر نوشته های زردشتی، گرایش به پذیرفتن برتری زمان، نه چونان ایزدی ویژه، بلکه به منزله یک مفهوم مطرح است، ولی دشوار می توان آن را گرایشی یکتا پرستانه در دین زردشتی پنداشت. شاکد نتیجه می گیرد که آنچه ما کیش زروانی تلقی می کنیم، هرگز فرقه یا مکتبی فکری نبوده است. او حتی آن را تا مقام «یکی از اسطوره های متعدد بی آزار زردشتی درباره آفرینش» پایین می آورد و معتقدان به زروان در مقام ایزد برتر را همان زردشتیان می داند که این اعتقادشان چندان مهم و از این رو خطرناک برای راست کیشی تلقی نمی شده است (همان: ۱۸۴). همچنین، هر چند از نوشته های دوره اسلامی چنین بر می آید که گروهی مستقل موسوم به زروانیه وجود داشته است، نویسندگان مسلمان فقط از دو جنبش انحرافی در دوره ساسانیان یاد می کنند که یکی مانویت است و دیگری کیش مزدکی، و درباره کیش زروانی هیچ اشاره ای به بنیانگذار این تفکر و حوادث مربوط بدان، آن گونه که در مورد مانی و مزدک آمده است، دیده نمی شود (همان: ۱۷۷).

به رغم استدلال های شاکد، شواهدی وجود دارد که نشان می دهند دست کم شماری از نویسندگان دوران اسلامی، دین زردشتی ساسانیان را در شکل زروانی آن می شناختند و نه در شکل ثنوی متون زردشتی. یعقوبی «الثنویه» را برای مانویت، و



در مقابل «المجوسیه»، به کار برده است: فدعا سابور الی الثنویه «[مانی زندیق] شاپور را به کیش ثنوی خواند» (یعقوبی: ۱۸۰/۱؛ ترجمه آیتی ۱۳۵۶: ۱۹۵/۱)؛ فرجع سابور من الثنویه الی المجوسیه «پس شاپور از کیش ثنوی به دین مجوسی بازگشت» (همو: ۱۸۱/۱؛ ترجمه آیتی: ۱۹۷/۱).

مؤلف بیان الادیان هم، که در سال ۴۸۵ ق تألیف شده، در شرح «عقائد العجم و الفرس»، به مذهب زردشت، مذهب ثنوی و مذهب مغان جداگانه می‌پردازد. او ذیل «مذهب زردشت»، تنها مختصری درباره زردشت و کتابش می‌نویسد و ذیل «مذهب ثنوی»، چنین می‌آورد: «اینان همان گویند که زردشت گفته است که صانع دو است و ...» و این لزوماً بدان معنا نیست که «اینان» همان زردشتیان بوده باشند، بلکه چه بسا اشاره به گروهی است که ثنویت آنان از همان نوع ثنویت دو اصل خیر و شر است که زردشت مطرح کرده است. به ظاهر آن چه مؤلف از باورهای زردشتی رایج می‌شناخته است، همان است که ذیل «مذهب مغان» آورده است: «مذهب ایشان آن است که گویند همه خیرها از خدای است و همه شرها از شیطان است و ایزد تعالی را یزدان خوانند و شیطان را اهرمن و گویند یزدان قدیم است و اهرمن محدث و ابتدای مردم از گیومرث بود و گویند صانع چون بینا بود در آن بینایی خویش تفکر کرد از تفکر او اهرمن پدید آمد» (الحسینی العلوی، بیان الادیان: ۱۶-۱۷).

بدین سان، می‌توان دید که تا سده پنجم هجری، از یک سو «ثنوی» صفتی برای مانویت و وجه تمایز آن از دین زردشتی بوده است و از سوی دیگر، تا این زمان هنوز عقاید زروانی، دست کم درباره پیدایش جهان و اسطوره آفرینش، بر عقاید راست‌کیشی غلبه داشته است. از این رو، دشوار بتوان نظر شاگرد را مبنی بر این که اسطوره زروان «یکی از اسطوره‌های متعدد بی‌آزار زردشتی درباره آفرینش» بوده است، در بست پذیرفت.

در جامعه پارسیان هند نیز، در پی دستیابی اروپاییان به متن‌های مقدس ایشان و انتشار شرح و تفسیرهای گوناگون از آنها، یکپارچگی راست‌کیشی از هم گسست و گرایش‌هایی تازه بر اساس تفسیرهای نو از دین شکل گرفت. از جمله این گرایش‌ها که به این بحث مربوط است، گرایشی است که بار دیگر به زروان بی‌کرانه به‌عنوان خدای

فاقد جنبه بشری اهمیت می‌دهد (نک: دهالا ۱۹۳۸: ۵۰۶-۵۰۷).

همه پژوهشگران بر این باورند که اعتقاد به تقدیر و سرنوشت از پیش تعیین شده که در تاروپود باورهای عامیانه مردم ایران رخنه کرده است و در ادبیات فارسی نیز نمودی چشمگیر دارد، بازمانده اندیشه‌های زروانی است. اشاره‌های مکرر فردوسی به بخت و تقدیر، اغلب با واژه «زمانه»، از نموده‌های این اندیشه است. نمونه چنین نگرشی را از جمله در داستان زال و در پرسش‌های موبدان از او می‌توان دید که همگی مربوط به زمان‌اند، به‌ویژه در پنجمین پرسش موبد و پاسخ زال، که بر نقش سرنوشت‌ساز و تقدیرگر زمانه صراحتاً تأکید می‌شود (نک: شاهنامه، چاپ خالقی مطلق: ۲۴۸/۱-۲۵۳). حتی میان زروان و شخصیت زال، که به سان «زمان» بر بخش اعظم دوران پهلوانی شاهنامه سایه افکنده، شباهت‌هایی یافت شده است (نک: مختاری ۱۳۶۹: ۱۹۲ ب). کویاجی (۱۳۷۱: ۱۳-۱۴) توصیف فردوسی را از آسمان متأثر از آموزه زروانی می‌داند و حتی بر این باور است که فردوسی توصیف زروان را از مینوی خرد برگرفته و درباره آسمان به کار برده است (درباره تقدیرگرایی در حماسه‌های فارسی، نک: رینگ‌گرن ۱۹۵۲). ویدنگرن (۱۳۸۱: ۷۱، ۸۲ ب) در آیین زروانی تقدیرگرایی بدبینانه‌ای می‌بیند که بر روایت‌های حماسی بازمانده از دوره‌های اشکانی و ساسانی سایه افکنده است. همچنین، او باب برزویه طبیب را در کلیله و دمنه متأثر از باورهای زروانی می‌داند.

## کتابشناسی:

- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۸۳، دینها و کیشهای ایرانی در دوران باستان، تهران.  
بریان، پی‌یر، ۱۳۸۵، *امپراتوری هخامنشی*، ترجمه ناهید فروغان، تهران.  
بندھش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹.  
بنونیست، امیل، ۱۳۷۷، *دین ایرانی بر پایه متنهای معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران.  
بویس، مری، ۱۳۸۱، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران.  
پاوستوس بوزند، *تاریخ ارمنیان*، ترجمه گارون سارکیسیان، تهران، ۱۳۸۳.  
جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۷۲، *آیین زروانی*، تهران.  
الحسینی العلوی، ابوالمعالی محمد، *بیان الادیان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲.  
خرده/وستا، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۱۰.  
دوشن گیمن، ژاک، ۱۳۷۸، *اورمزد و اهریمن: ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس باقری، تهران.  
*روایات داراب هرمزدیار*، به کوشش مانک رستم اونوالا، بمبئی، ۱۲۷۰ یزدگردی/۱۹۰۰ م.  
شاکد، شائول، ۱۳۸۱، *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران.  
شاهنامه، چاپ خالقی مطلق.  
شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۹۸۲ م.  
شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی، تهران، ۱۳۲۱.  
قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۴، *فرهنگ سعدی*، تهران.

کریستن سن، آرتور، ۱۳۴۵، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران.  
 کریستن سن، آرتور، ۱۳۵۷، *مزد/پرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران.  
 کریستن سن، آرتور، ۱۳۷۴، *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه مجتبی مینوی، تهران.

کویاجی، جهانگیر کوورجی، *پژوهشهایی در شاهنامه*، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران.  
 گاتها، ترجمه ابراهیم پورداود، بمبئی، ۱۹۵۲.

مختاری، محمد، ۱۳۶۹، *اسطوره زال*، تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی، تهران.

گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶.

مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴.

نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۵۹، *دینهای ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران.

ویدنگرن، گئو، ۱۳۷۷، *دینهای ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران.

هنینگ، والتر برونو، ۱۳۷۹، *زرتشت*، سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، تهران.

یزنیک کقباتسی، تکذیب و رد فرق دینی، ترجمه گئورگی نعلبندیان، ایروان، ۱۹۸۹ م.

یسنا، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۵۶.

یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۵۶.

یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، تاریخ، به کوشش م. ث. هوتسما، لایدن، ۱۸۸۳ م.

یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶.

Bartholomae, Ch., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Benveniste, E., 1929, «Un rite zervanite chez Plutarque», *JA* CCXV, pp. 287-296.

Blue, I. F., 1925, «The Zarvanite System», *Indo-Iranian Studies in Honor of Shams-ul-Ullemastur Darab Peshotan Sanjana*, London and Leipzig, pp. 61-81.

Boyce, M., 1957, «Some Reflections on Zurvanism», *BSOAS* XIX/2, pp. 304-316.

Boyce, M., 1982, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden and Köln.

Boyce, M., 1990, «Some Further Reflections on Zurvanism», *Acta Iranica* XVI, Leiden, pp. 20-29.

Boyce, M., 1996, «On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism», *BSOAS* LIX, pp.

11-28.

Dhalla, M. N., 1938, *History of Zoroastrianism*, New York.

*Dinkard*, ed. Madan.

Duchesne-Guillemin, J., 1956, «Notes on Zervanism in the Light of Zaehner's *Zurvan* with Additional References», *Journal of Near Eastern Studies* XV, pp 108-112.

Duchesne-Guillemin, J., 1973, *Religion of Ancient Iran*, Bombay.

Frye, R. N., 1959, «Zurvanism again», *Harvard Theological Review* 52, pp. 63-73.

Gignoux, Ph., 1986, *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique*, in: *Iranisches Personennamenbuch*, Band II: Mitteliranische Personennamen, Faszikel 2, Wien.

Gray, L., 1925, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay.

Justi, F., 1963, *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim.

Kanga, M. F. 1970, «The Concept of an Ideal Priest according to Manushchihir Goshnjaman», *Iranian Society: Silver Jubilee Souvenir (1944-1969)*, Calcutta, pp. 181-188.

Meillet, A., 1926, «Sur un passage d'Élisée», *Revue des Études Arméniennes* VI, pp. 1-3.

Nyberg, H. S., 1928, «Ein Hymnus auf Zervān», *ZDMG*, pp. 217-235.

Nyberg, H. S., 1929, «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes», *JA* CCXIV, pp. 193-310.

Nyberg, H. S., 1931, «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes», *JA* CCXIX, pp. 1-134, 193-243.

Nyberg, H. S., 1938, *Religionen des alten Iran*, Leipzig.

Preiss, H., 1884, «Zrvāna Akarana», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und Theologie* 28, pp. 385-392.

Ringgren, H., 1952, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala and Wiesbaden.

Shaked, Sh., 1991, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian*

Iran, London.

Shikand-Gûmânîk Vijâr, the Pâzand-Sanskrit Text together with a Fragment of the Pahlavi, ed. H. J. Jâmâsp-Âsânâ and E. W. West, Bombay, 1887.

Wesendonk, O. G. von, 1931, «The Kâlavâda and the Zervanite System», *JRAS*, pp. 51-109.

Zaehner, R. C., 1955, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford.



# مانی و دین او

ابوالقاسم اسماعیل پور

## مقدمه

ظهور مانی، بنیان‌گذار کیش جهانی، در اوایل قرن سوم میلادی، با شامگاه سلسله اشکانی هم‌زمان بود و با تحولات شگرف سیاسی، فرهنگی و دینی در ایران، میانرودان و روم قرین شد. میانرودان، به‌ویژه در نواحی شمالی، در شاهراه برخورد ایران، آسیای صغیر و روم قرار داشت.

رقابت دو امپراتوری بزرگ ایران و روم و کشاکش و هم‌آمیزی فرهنگ یونانی و ایرانی، گسترش مسیحیت و اقلیت‌های مسیحی و ادغام و استحاله کیش رومیان در آیین مسیح، تثبیت آیین زردشت در دوره ساسانی و رواج بحث‌های کلامی میان زردشتیان و مسیحیان و نحله‌ها و مکاتب دیگر در تسریع این تحولات بسی مؤثر بود. در سده‌های نخست میلادی، همه ادیان و فرقه‌های دینی، به‌ویژه فرقه‌های گنوسی به مضمونی همانند گرایش یافتند که عبارت بود از مسأله ظلمانی بودن این دنیا و تن مادی و نجات و رستگاری آخروی که در پی ایمان، کشف و شهود، فیض ایزدی یا از راه گنوسیس (معرفت) یا تعمید روحانی به دست می‌آید. هر که این مراحل را طی کند، با



خدای خویش یگانه خواهد شد. از مهم‌ترین وجوه مشترک نحله‌های گنوسی، باور به دوین‌گرایی (ثنویت) یا تضاد خداوند و شیطان، روح و ماده، روان و تن، نور و ظلمت، خیر و شر، و زندگی و مرگ بود (یوناس ۱۹۷۰: ۲۰۶؛ کلیم‌کایت ۱۹۹۳: ۲). اوج این تفکر را در مانوی‌گری می‌بینیم.

در این زمان میانرودان و ایران عرصه اندیشه‌های دینی و فرهنگی گوناگون بود. در نخستین قرن‌های مسیحی، فرهنگ و زبان یونانی در میان نویسندگان، تاریخ‌نگاران، فیلسوفان و دانشمندان علم کلام بسیار رواج داشت، به طوری که حوزه نفوذ فرهنگی یونان بسی وسیع‌تر از حوزه‌های سیاسی و نظامی رومیان بود. شکوفایی ادبیات سریانی نیز در این دوره، خود تعیین‌کننده وضعیت تحول فرهنگی زادگاه مانی است.

سلوکیه و تیسفون دو شهر مهم در نزدیکی بابل، در دو سوی رود دجله، نقش مهمی در تحولات فرهنگی میانرودان داشتند. سلوکیه در اواخر دوره اشکانی کم‌تر تحت تأثیر رویدادهای سیاسی قرار گرفت. تیسفون، تختگاه زمستانی اشکانیان، نیز هنوز ساکنان یونانی‌زبان داشت و صاحب حیات فرهنگی و اقتصادی عظیمی بود و اوضاع فرهنگی منطقه را تحت تأثیر قرار می‌داد. در این شهر، از سده نخست میلادی سکه ضرب می‌شد و نهادهای سیاسی - فرهنگی ویژه‌ای داشت که آن را به یک منطقه خودمختار بدل کرده بود (لیو ۱۹۹۲: ۲-۳).

در دوران سیادت رومیان نیز، تیسفون و شهرهای شمالی میانرودان زیر سیطره سیاسی - فرهنگی آنان بود؛ به‌ویژه ادسا (الرها) استانی رومی به‌شمار می‌رفت. در روزگار ساسانی، اردشیر شهری جدید، میان دجله و سلوکیه به نام وه‌اردشیر بنیان نهاد که بعدها با تیسفون، شهر دوقلوی سلوکیه - تیسفون (سریانی: mdynt' trtyhyn؛ عربی: المدائن) نام گرفت (همان: ۵).

در دوران پادشاهی شاپور، رواج اندیشه دینی زردشتی و ایران‌گرایی، در تقابل با سیاست فرهنگی - مذهبی آزادانه‌تر اشکانیان، باعث شد که صاحبان اندیشه‌های مختلف، به‌ویژه تفکرات غیرزردشتی، اعم از فرقه‌های یهودی، مسیحی و نحله‌های گنوسی به میانرودان کوچ کنند.

تفاوت‌های عقیدتی و گرایش‌های مختلف ادیان، مکاتب و نحله‌ها باعث رونق

بحث‌های فلسفی و کلامی در زادگاه مانی می‌شد. زمینه پیدایش و تحول باورهای گنوسی در این جا بسیار قوی بود. بومیان میانرودان و ساکنان ایرانی، یونانی و رومی آن سامان، به پرستش خدایان متعدد سرگرم بودند. دین زردشتی، زروان‌گرایی و میترائیسم از سوی ایرانیان وطن پرست تبلیغ می‌شد. مهاجرنشین‌های یهودی در بابل و ادسا تثبیت شده بودند. خود بابلی‌ها به کیش‌های کهن باور داشتند و خدایان بومی، مثل ایشتار، در آربلا (اربیل)، پرستش می‌شدند. در شهر حران، واقع در شمال میانرودان، هنوز پرستش خدایان آسمانی (ستاره‌پرستی) رواج داشت. به‌طور کلی، نوعی عرفان (گنوسیس) که تلفیقی یونانی - سریانی داشت، در این نواحی تحول یافت (ویدنگرن ۱۹۶۵: ۹-۱۰).

نخستین گنوسی، شمعون مَغ اهل شومرون بود که در سده نخست میلادی هم‌عصر حواریون مسیح می‌زیست. او خود را «قدرت عظیم خداوند» و مسیحی دیگر می‌پنداشت.

آبای کلیسا در سده‌های دوم و سوم میلادی از شمعون یاد کرده و او را به باد انتقاد گرفته‌اند، اما به‌درستی معلوم نیست که این همان شمعون عصر حواریون بوده باشد. به‌هر حال، شمعون مَغ را می‌توان سردمدار گنوسیان به‌شمار آورد. او و مدعیان نجات‌بخشی هم‌عصرش می‌گفتند «من خداوندم یا پسر خداوند یا روح خداوندم؛ جهان به ویرانی دچار است، اما مرا آرزوی نجات شماست» (یوناس ۱۹۷۰: ۱۰۳-۱۰۴). به نظر شمعونیان، خداوند بر فراز آسمان با قدرت بی‌کران ملکوتی به سر می‌برد تا صورت وی به کمال مطلق برسد. بعدها جهان ظلمت یا جهان مادی پدید آمد و به مقابله با وجود الهی ازلی برخاست. این دوین‌نگری ویژگی بارز همه گنوسیان بود. شمعون عرفان یا گنوسیس، و نه تقوا و دوری از گناهان، را راه نجات می‌دانست. او با زنی به نام هلنا که او را تجسم اندیشه هبوط‌یافته می‌دانست، به سرزمین‌های روم سفر می‌کرد و خود را پیامبر، معجزه‌گر و جادوگر می‌خواند (بهار و اسماعیل پور ۱۳۸۲: ۱۴۰-۱۴۶).

در جنوب بابل، جریان گنوسی بیش‌تر به چشم می‌خورد، زیرا «پناهگاه مناسبی بود برای شماری از فرقه‌هایی که زمینه‌ای بابلی - سریانی، یهودی و مسیحی داشتند»

(ویدنگرن ۱۹۶۵: ۱۰). از آن گذشته، ادسا مرکز مسیحیت بود. در آن جا، ابن دیسان (حدود ۱۵۵-۲۳۳م)، گنوسی معروف سده دوم، عرفان ویژه‌ای را تبلیغ می‌کرد که بنیادی شهودی داشت. یکی از آثار معروف گنوسی، سرود مروارید یا سرود جامه شکوه، را به او نسبت داده‌اند (هَلرید ۱۹۹۷: ۶۳؛ هاردت ۱۹۷۱: ۱۶۱؛ بی؛ برای ترجمه فارسی این سرود نک: زرین کوب ۱۳۶۹: ۲۸۴-۲۸۸؛ خراسانی ۱۳۷۳: ۱۵۶-۱۶۵).

هرچند باورهای گنوسی در آسیای صغیر، سوریه و اسکندریه نضج گرفت و تحول یافت، بازتاب آنها به واسطه فرقه‌های مسیحی در میانرودان، به ویژه در ادسا، ملموس بود و این تأثیر بیش‌تر از طریق ادبیات سریانی صورت گرفت.

دیگر چهره‌های برجسته گنوسی عبارت بودند از: والنسین (حدود ۱۰۰-۱۸۰م)، نویسنده احتمالی انجیل حقیقت (رابینسون ۱۹۸۴: ۳۷-۴۹)، که به موجودی ازلی و بی‌کرانه اعتقاد داشت و او را خدای ناشناخته می‌نامید. به اعتقاد او، رستگاری از طریق شناخت این خداوند به واسطه عقل، کمال و سوفیا (= خرد) حاصل می‌شود و معتقد بود که روح در تن مادی در بند است و نجات روح شرط اصلی رستگاری به‌شمار می‌آید؛ مرقیون (سده ۲م)، اهل آسیای صغیر و صاحب انجیل، که معتقد بود ایمان به واسطه فیض الهی راه نجات است. او به دو خدا اعتقاد داشت: خدای بزرگ و ناشناخته فراسوی آسمان‌ها که در آفرینش این جهان پست مادی دخالتی ندارد، و خدای جهان‌آفرین که عالم مادی را آفریده است. بازیلیدس (حدود ۱۱۷-۱۶۱م) که به خدای ناشناخته‌ای اعتقاد داشت که نطفه گل یا آشوب ازلی (Chaos) را از هیچ آفریده است؛ در این فرایند، موجودات آسمانی به بالا فراز رفتند، اما روح انسان بر زمین ماند. به گمان او، انسان با کسب معرفت از گوهر درونی (روح)، به سعادت ابدی می‌رسد.

در طلوع ظهور مانی، اندیشه‌های هرِمسی نیز که صبغه گنوسی داشت، رواج یافت. نوشته‌های هرِمسی که در سده‌های دوم و سوم میلادی عمدتاً در اسکندریه به زبان یونانی نوشته شده بود، درون‌مایه‌ای گنوسی دارند. بنا بر آرای هرِمسی، «رستگاری از طریق مکاشفه دست می‌دهد. خدای متعال و خدای آفریننده جهان مادی با هم تضادی ندارند، بلکه جهان مادی جنبه ناقص وجود به‌شمار می‌رود و نشانی از انزجار

و تنقّر نسبت به جهان مادی در آن نیست» (هَلْرید ۱۹۹۷: ۷۶-۷۷؛ اسماعیل پور ۱۳۸۱: ۱۹).

همه گنوسی‌ان صدر مسیحیت در رواج اندیشه دینی با صبغه عرفانی و شهودی مؤثر بودند، اما آن چه مانی و جامعه پیرامونش را بیش تر تحت تأثیر قرار داد، کیش مندایی و به ویژه فرقه مغتسله بود. منداییان را صابئین نیز خوانده‌اند که در اصل نام ستاره پرستان حرّان بود. اما مغتسله نام فرقه‌ای مستقل بود که مهم‌ترین آیین آن غسل تعمید بود. پژوهش‌های جدید نشان می‌دهند که مغتسله فرقه‌ای یهودی - مسیحی بوده که در رأس آن شخصی به نام الخسیه (فارسی میانه: 'lxs'؛ یونانی: Alchasaioi) قرار داشت.

منداییان پیروان حضرت یحیی (ع) بودند که تعمیددهنده حضرت مسیح (ع) بود. آنان در سده نخست میلادی از شرق اردن به حرّان در مرز میان ترکیه و سوریه کوچ کردند و تا جنوب بابل پیش رفتند و هنوز در خوزستان و جنوب عراق، در کرانه‌های رودها زندگی می‌کنند.

اساطیر مندایی بیش تر درباره اقلیم ازلی نور، آفرینش زمین و انسان و بازگشت روح به سرچشمه آن یعنی اقلیم نور است. خدای بزرگ مندایی که حی اعظم است، برابر پدر بزرگی یا زروان در کیش مانی است. اندیشه ستیز نور و ظلمت و رهایی نور یا روح از چنگال ظلمت را پیش از مانی در کیش مندایی می‌توان مشاهده کرد (هَلْرید ۱۹۹۷: ۵۰-۵۲؛ فروزنده ۱۳۷۷: ۲۲۰-۲۲۲؛ درباره متون گنوسی و به ویژه مندایی نک: فورستر ۱۹۷۴). مانی بعدها بر جنبه روحانی و نمادین غسل تعمید تأکید ورزید و آن را شرط رستگاری روح به‌شمار آورد.

هرچند نفوذ مکاتب گنوسی در آرای مانی انکارناپذیر است، گروهی از پژوهشگران بر ریشه‌های ایرانی مانوی‌گری تأکید دارند. این نگرش که به مدت چند دهه مسکوت مانده بود، در دهه اخیر در محافل ایران‌شناسی از نو قوت گرفت. درباره خاستگاه کیش مانوی دو نظر حاکم است. از دیرباز گروهی از پژوهشگران برای کیش مانوی ریشه‌ای ایرانی قایل شده‌اند. ویدنگرن (۱۹۶۵: ۱۸ ب) با قطعیت مدعی بود که عناصر مسیحی و بودایی این کیش، خود را چون آرایه‌هایی نشان می‌دهند که می‌توان آنها را

بدون هیچ مشکل و گزندی از نظام مانوی جدا کرد، اما عناصر ایرانی این نظام را به هیچ وجه نمی توان حذف کرد، از آن رو که عناصر مذکور درحقیقت ستون فقرات و اجزای اصلی سازنده آن به شمار می آیند. به بیان دیگر، ساختار اساسی کیش مانوی ایرانی و از یک زاویه گنوسی است. نیولی (۱۹۸۵: ۷۳ ب) نیز اعتقاد دارد که تنها عناصر ایرانی مانوی گری عوامل تعیین کننده هستند. گروه دوم که ریشه اندیشه های مانوی را آرای یهودی - مسیحی می دانند، بیش تر بر مجموعه دست نوشته های مانوی کُن تکیه می کنند. لیو مانوی گری را اساساً آمیزه ای از عناصر مسیحی، زردشتی و بودایی نمی داند، بلکه بر ریشه های گنوسی، متأثر از گنوسیان یهودی - مسیحی تأکید دارد (درباره آرای او نک: لیو ۱۹۹۲، ۱۹۹۴، ۱۹۹۸، ۲۰۰۲). اخیراً شروو (۱۹۹۵) پژوهش جدیدی درباره ریشه های اندیشه مانوی به انجام رسانده است. او در این پژوهش، هرچند اعتراف کرده راه حلی نهایی برای اثبات ریشه های کیش مانوی ارایه نداده، با تکیه بر منابع اصیل و گاه شماری کیش مانوی، به نکات تازه ای دال بر ریشه های ایرانی مانوی گری دست یافته است.

## زندگی مانی

مانی در روز ۱۴ آوریل سال ۲۱۶م در روستای مردینو واقع در کرانه نهر کوئی اعلی، نزدیک بابل، در خانواده ای اشکانی تبار به دنیا آمد. هنینگ (۱۹۷۷: ۸۷ ب) مردینوی مذکور در آثار الباقیه بیرونی را به احتمال تصحیف ابرومیای منقول از تئودور برکونای، و کوئی را تصحیف کوخی / گوخی دانسته است. مانی خود را «شاگردی سپاس گزار» و «پزشکی از بابل زمین» خوانده است (نک: بویس ۱۹۷۵: ۳۴، ۱۶۲). پدر و مادر مانی هر دو ایرانی بودند. پدرش، پتینگ (فارسی میانه: Pattēg؛ عربی: فتق؛ یونانی / لاتینی: Patticius) شاهزاده ای اشکانی بود. مادرش مریم از خاندان کمرگان بود. این خاندان اصیل جزو طبقه فرمانروایان اشکانی بودند که بعدها در تاریخ ارمنستان نقش مؤثری داشتند (ویدنگرن ۱۹۶۵: ۲۳). پدر مانی، که مشربی عرفانی داشت و در همدان زندگی می کرد، به اتفاق همسرش که به احتمال زیاد مسیحی بود، آن جا را به قصد سلوکیه - تیسفون ترک کرد و در کنار بت خانه ای در تیسفون ساکن

شد. از ویژگی‌های این بت‌خانه یا معبد، که در متن عربی بیت‌الاصنام خوانده شده، آگاهی نداریم. این نام با بت‌خانه فارسی و واژه سُرِیانی *bēt ē petakr* که به مرکز پرستش کفار در سوریه اطلاق می‌شد، مطابقت دارد؛ اما بعید به نظر می‌رسد که معبدی بودایی بوده باشد (همان: ۲۳-۲۴).

شاید پتیگ در اصل از پیروان کیش زردشتی بود، شاید هم به کیش بعل یا آتگارتیس گرایش داشت؛ اما در پی شهودی عارفانه به فرقه مُغتسله ساکن دشت میشان (جایی میان واسط و بصره کنونی) پیوست و پارسایی پیشه کرد (لیو ۱۹۹۲: ۳۵). امروز بیش‌تر بر این عقیده‌اند که مُغتسله یکی از فرقه‌های یهودی - مسیحی میانرودان بوده است (همان: ۳۶).

در آن زمان، مادر مانی باردار بود و رویاهای زیبا و شگفت برای فرزند آینده خود می‌دید، چونان که «کسی او را می‌گیرد و به آسمان می‌برد و باز می‌گرداند» (ابن ندیم: ۳۲۸). چون مانی چهارساله شد، پدر کسی را فرستاد که او را به درون فرقه بیاورند تا مطابق آیین مُغتسله پرورش یابد.

مانی دوبار با فرشته وحی، نَرَجَمِیگ (فارسی میانه: *Narjamīg* = همزاد) یا توم (نبطی: *Taum* = قرین؛ سُرِیانی: *t'm*) هم‌سخن شد و تغییر حال در او پدید آمد. یک بار در دوازده‌سالگی و بار دیگر در بیست و چهار سالگی. در این مکاشفات، به او پیام رسید که پیامبری نو ظهور خواهد کرد (ابن ندیم: ۳۲۸؛ درباره الهام‌های مانی نک: زوندرمان ۱۹۸۶: ۲۰۵-۲۱۴).

پژوهش‌های جدید ثابت کرده که مانی تا بیست و چهار سالگی در فرقه مُغتسله مانده بود، اما از آن پس، با پدر و تنی چند از طرفدارانش از آن فرقه جدا شد. از روایت تئودور برکونای نیز برمی‌آید که «از آن پس، سپیدجامگان (*hl' hwr'*)، یا همان مُغتسله، وجود مانی را تاب نیاوردند و او را از فرقه اخراج کردند و به او لقب *m'n' dbyst'* (= ظرف شرّ) دادند و از این رو او را مانی نامیدند». البته این اشتقاق مبنای علمی ندارد.

مانی در متون سُرِیانی، مانی حَیّا (= مانی زنده) خوانده شده است. «زنده» در مانوی‌گری اصطلاحی به معنای «نجات‌یافته؛ رستگار شده؛ پاک» است. همین نام را

یونانیان به مانیکائیوس (Manichaios) بدل کردند. بعدها او را «مار مانی» و «ماری مانی» خطاب کردند. «مار» واژه‌های آرامی به معنی «مولا، سرور، خداوندگار» و «ماری» واژه‌های سریانی به معنی «مولای من» است. اصطلاح «مار مانی» در نوشته‌های مانوی به زبان چینی به صورت Mo-Moni درآمده است (لیو ۱۹۹۲: ۲۸۹).

در آثار برخی از متکلمان مسیحی که به زبان لاتینی بر جای مانده، نام مانی به صورت Curpicus و گردانده آن در آثار یونانی به صورت Qurpricus آمده است. برخی آن را تصحیف واژه فارسی «کرفه‌گر» (فارسی میانه: kirbakkar: ثوابکار، پرهیزگار) دانسته‌اند (تقی‌زاده ۱۳۳۵: ۵-۶). بیرونی (۳۰۹) از قول یحیی بن نعمان نصرانی، نام مانی را به صورت «قوربیکوس بن فتق» نقل کرده است.

با کشف دست‌نوشته مانوی کُن<sup>۱</sup>، نام چند تن از دوستان و شاگردان مانی، که از این دوره زندگی او آگاهی‌هایی به دست داده‌اند، مشخص شد: سالمائیوس<sup>۲</sup> پارسا، بارائیس<sup>۳</sup> آموزگار، تیموتئوس<sup>۴</sup>، آبیئوس<sup>۵</sup> آموزگار، اینائیوس<sup>۶</sup> برادر زاید<sup>۷</sup>، زا[خیا]س<sup>۸</sup>، کوستائیوس<sup>۹</sup> فرزند گنج زندگان، و آنا<sup>۱۰</sup> برادر زاخیا<sup>۸</sup>س حواری. آنان گواهی داده‌اند که مانی ندای غیبی خود را اساس آموزه‌اش می‌دانست و تطهیر معنوی را بر تطهیر جسمانی ترجیح می‌داد؛ از این‌رو، با اندیشه‌های فرقه مغتسله، که توسط الخسیه در حدود سده‌ای قبل شکل گرفته بود، درافتاد (درباره الخسیه نک: لیو ۱۹۹۲: ۳۷-۴۲). از این گذشته، مانی اعتقاد داشت که ذرات نور در گیاهان نیز پنهان است. از این‌رو، از دروی محصولات کشاورزی و گردآوری هیزم پرهیز داشت و خوراک را به‌عنوان صدقه می‌پذیرفت. این عمل با گیاه‌خواری مغتسله چندان سازگاری نداشت. مانی در نتیجه مخالفت‌هایش هر چند طرفدارانی یافت، دشمنان زیادی هم پیدا کرد. در رأس مخالفانش، سیتا (Sita) قرار داشت که نزاعش با مانی و سعایت کردنش نزد رهبر فرقه باعث شد که مانی را به باد شکنجه گیرند و تازیانه زنند، تا آن که پتیگ به فریادش رسید. در این زمان بود که مانی از فرقه جدا شد و به تیسفون کوچید. بعد شمعون و

1. Codex Manichaicus Coloniensis

2. Salmaios

3. Baraies

4. Timotheos

5. Abiesus

6. Innaios

7. Zabed

8. Zachéas

9. Kustaios

10. Ana

آبزخیا نیز به او پیوستند و او را «پیامبر راستین» خواندند. آن گاه پتیگ نیز جزو مریدان فرزند خود شد.

مانی پس از جدا شدن از فرقه مغتسله، به دهکده‌ای رسید و با رهبر فرقه آن جا بحث عقیدتی کرد و در این مناظره پیروز شد. این نکته در دست‌نوشته مانوی کلن (۱۳۷-۱۴۰) نیز آمده است. فرقه‌ای که مانی با رهبرش مناظره کرد، به احتمال زیاد فرقه‌ای یهودی یا همان فرقه مغتسله بوده است (نک: لیو ۱۹۹۴: ۱-۹).

جماعت اندک پیروان مانی چندان در تیسفون نماندند، بلکه راه تبلیغ و وعظ را در پیش گرفتند. نخستین سفر تبلیغی مانی به ماد و گنزک در شمال شرقی بود. گنزک شهرکی نزدیک آتشکده معروف آذرگشنسپ بود. مانی در این سفر می‌خواست برای تبلیغ آیین خود، از اردشیر پادشاه ساسانی کسب اجازه کند. او با مهارت خود در پزشکی و درمان دختری از درباریان، مورد توجه قرار گرفت. در این سفر، زاهدی ژولیده‌موی به مانی گروید و او را پیامبر خواند.

هم‌زمان با پایان پادشاهی اردشیر، مانی از بندر اصلی میشان در محل برخورد دجله و فرات، سفر خود را به هند آغاز کرد. او نخست بازرگان بلندپایه‌ای را به نام آگیاس<sup>۱</sup> شیفته خود کرد. هم او بود که مانی را دعوت کرد تا با کشتی‌اش به هند رهسپار شود. این واقعه میان سال‌های ۲۴۰-۲۴۲م رخ داد. مانی در دیب<sup>۲</sup>، بندر مهمی در مصب هند، از کشتی پیاده شد. در همین سفر بود که مانی با توران‌شاه دیدار کرد. در این دیدار با راهبی بودایی بحث کرد و کارهای شگفت و فراطبیعی‌اش باعث گرویدن شاه و اطرافیانش به او شد، به‌طوری‌که او را بودا لقب دادند (نک: زوندرمان ۱۹۸۱: ۸۶-۸۹؛ بویس ۱۹۷۵: ۳۴-۳۷). احتمال می‌دهند که مانی آگاهی‌های خود را درباره آیین بودا، پیش از سفر، از نوشته‌های ابن‌دیسان به‌دست آورده بود (لیو ۱۹۹۲: ۷۲).

هدف مانی از سفر به هند، کسب آگاهی از آیین بودا نبود، بلکه تبلیغ آیین خود را در سر داشت؛ اما به دلیل نفوذ بیش از حد و سیطره فرقه‌های مسیحی، به‌ویژه

1. Og[giās]      2. Dēb



نستوریانِ سوری در هند، نتوانست در بندر دیب چندان دوام آورد. پس با کشتی به ایران بازگشت. نخست به ریوآردشیر، شهری ساحلی در استان فارس آمد و پتیگ و اینائیوس را به هند فرستاد تا تبلیغ را ادامه دهند (همو ۱۹۹۴: ۲۴).

مانی آن‌گاه به خوزستان، میشان و بابل سفر کرد. در همین سفر، مهرشاه فرمانروای میشان را به کیش خود درآورد (نک: بویس ۱۹۷۵: ۳۷-۳۸). گروندهٔ دیگر او، پیروز، برادر دیگر شاپور بود که بعدها فرمانروای خراسان شد و به‌واسطهٔ او، مانی توانست سه‌بار با شاپور دیدار کند.

به روایت ابن ندیم (۳۲۹)، در آغاز شاپور می‌خواست مانی را بکشد، اما دید که «بر دوش‌هایش نوری بود که مانند چراغ می‌درخشید». از این‌رو، مانی موفق شد شاپور را تحت‌تأثیر قرار دهد و کتاب *شاپورگان* را به او پیشکش کرد و برای تبلیغ آزادانهٔ کیش خود از او اجازهٔ کتبی گرفت. دوستی شاپور با مانی جنبهٔ سیاسی داشت، چون او جنبهٔ تلفیقی و جهان‌گستری کیش مانی را برای مقاصد خود مفیدتر از آیین زردشت می‌پنداشت و در صدد اتحاد با بخش‌های غیرزردشتی شاهنشاهی خود بود، اما مشکل شاپور این بود که قبول مانیِ انیرانی مشروط به موافقت مقامات بلندپایهٔ کشور، به‌ویژه روحانیان بلندپایهٔ زردشتی، بود. پس، مانی بیش‌تر در مقام پزشکی از بابل‌زمین مورد توجه بود، به‌ویژه که دختر بیماری از خاندان شاه را شفا بخشیده بود (نک: بویس ۱۹۷۵: ۳۴). رابطهٔ شاهان ساسانی با مانی رابطهٔ حامی و مخدوم با خادم بود و هرگز او را به دیدهٔ پیامبر نمی‌نگریستند. در متنی مانوی، گفتگوی مانی با بهرام، پادشاه ساسانی، چنین ضبط شده است: «خداوندگار (= مانی) پاسخ چنین داد که من به شما هیچ بدی نکردم، چون همیشه کرفگی (= نیکویی و خدمت) کردم به شما و به خاندان شما» (نک: همان: ۴۴-۴۵). به هر حال، مانی چندین سال جزو ملازمان شاپور بود. نخست در تیسفون زیست، آن‌گاه به نواحی مختلف پارس، پارت و آدیابنهٔ روم سفر کرد و به‌احتمال در لشکرکشی شاپور به روم، هم‌زمان با دستگیری امپراتور والریانوس در ۲۶۰م، همراه او بود (گاردنر ۱۹۹۵: ۲۱).

در منابع مسیحی آمده که مانی در بحثی با آرخلائوس، اسقف شهر حرّان، در میانرودان شرکت داشت. مسیحیان در این زمان برای حفظ موقعیت خود در ایران، با

مانویان و دیگر فرقه‌ها بحث‌های جدی داشتند تا چهره آنان را ضعیف و منفور جلوه دهند.

به دلیل حمایت شاپور از مانی، او در تبلیغ و گسترش کیش خود تا ۲۷۰م پیروزی‌های چشمگیری داشت. اما مرگ شاپور در اوایل ۲۷۳م باعث شد که این روند رو به افول نهد. هرمز اول، جانشین شاپور، نخست هوادار مانی بود، اما بنا به یک متن اویغوری، میان او و مانی بحث‌هایی وجود داشته است (گنگ، کلیم‌کایت و لاوت ۱۹۸۷: ۴۴ ب). بیش‌تر منابع تاریخی عربی - فارسی درباره مانوی‌گری، رابطه هرمز را با مانی نیک روایت کرده‌اند، اما یک روایت استثنایی در *فارسنامه* ابن بلخی (۲۰) در دست است که در شرح احوال هرمز بن شاپور بن اردشیر آورده: «و در قمع زندیقان و اتباع مانی دست‌ها داشت». پس، به ظاهر زمزمه‌های مخالفت با بدعت مانی، در همان اواخر روزگار شاپور و دوران شاهزادگی هرمز (بنا به روایت متن اویغوری) یا در زمان پادشاهی هرمز (بنا به روایت ابن بلخی) آغاز شده بود.

بهرام اول (شاهنشاهی: ۲۷۳-۲۷۶م)، برادر بزرگ‌تر هرمز، با مانی سر سازگاری نداشت و تحت تأثیر سعایت کرتیر، موبد موبدان بود. مانی احساس خطر کرد و خواست به سرزمین کوشان در شمال شرق ایران برود. او در حدود ۲۷۵ (یا ۲۷۳م) به ظاهر قصد داشت از هرمزدآردشیر (= اهواز) به کوشان برود، اما در مرز به فرمان شاه جلویش را گرفتند. پس، به میشان بازگشت و متوجه شد که کاخ میشان‌شاه را ویران کرده‌اند (لیو ۱۹۹۲: ۱۰۸). پس به صومعه‌ای مانوی در هرمزدآردشیر پناه جست. آن‌گاه به تیسفون بازگشت و در اوایل سال بعد، یعنی در ۲۷۶م، بهرام فرمانی صادر کرد تا مانی در تختگاه او در بیت‌لاپت (گندی‌شاپور) حاضر شود. خواهر بهرام، شاپوردختگ، در آن هنگام سخت بیمار بود و مانی نتوانست درمانش کند و او مرد. از سوی دیگر، کرتیر از پیش برنامه‌ای چیده بود تا او را به محاکمه فراخواند (درباره کرتیر و مانی نک: راسل ۱۹۹۰: ۱۸۱-۱۸۹). پس با شاه و درباریان بانفوذ متحد شد. آنان گزارشی از اتهامات مانی تنظیم کرده، نزد بهرام بردند. چون مانی را در غل و زنجیر نزد بهرام آوردند، شاه با خشم با او برخورد کرد و گفت: «آوخ! به چه بایسته‌اید؟ که نه به کارزار روید و نه نخجیر کنید، اما مگر این پزشکی و این درمان بردن را

بایسته‌اید و این را نیز نکنید» (نک: بویس ۱۹۷۵: ۴۴-۴۵؛ بهار و اسماعیل پور ۱۳۸۲: ۲۴۸-۲۴۹). دفاع مانی چندان مؤثر نیفتاد و شاه به زندانی کردن او فرمان داد. بهرام از این که مانی یکی از فرمانروایان زیردست او، بآت، را نیز به کیش خود درآورده بود، سخت برآشفته بود. مانی بیست و شش روز در زندان به سر برد و سرانجام در ساعت یازده روز دوشنبه ۲۶ فوریه سال ۲۷۴ یا ۲۷۶م جان سپرد، درحالی که اوزی آموزگار و مار سیسین، یکی از شاگردان وفادار مانی و جانشین بعدی او، همراه او بودند (نک: لیو ۱۹۹۲: ۱۰۹). روایت قبلی مرگ مانی به گونه‌ای دیگر است. بنا بر این روایت: «دشمنان ضربتی بر گردنش زدند و خونس را در خیابان شهر روان ساختند و سرش را بر دروازه شهر نهادند» (نک: آلبری ۱۹۳۸: ۴۲-۴۷). روایات عربی و فارسی به روایت قبلی نزدیک‌تر است (نک: افشار شیرازی ۱۳۵۵: ۴۷۹ ب.ب.).

### کیش مانوی

مانوی‌گری اساساً مبتنی بر اندیشه گنوسی است. پایه تفکر گنوسیان نیز ثنویت میان خدا و جهان مادی بود. به زعم آنان، گوهر خداوند به کلی با عالم ماده در تعارض است. هرچند این اندیشه میان نحله‌های مختلف گنوسی مشترک بود، آنان دیدگاه‌های متفاوتی در کیهان‌شناسی و تکوین عالم داشتند که پیش‌تر به‌اجمال به آنها اشاره کردیم. گنوسیان تصویری اساطیری از جهان داشتند و از خردگرایی فلسفی یونان دور شده بودند. هر چند همه آنان مدعی بودند که خرد و معرفت (gnosis) موجب رستگاری انسان خواهد شد، خردگرایی آنان جنبه شهودی و اساطیری داشت. از این رو، برای شناخت اندیشه گنوسی، به‌ویژه کیش مانوی، باید نقبی زد به اسطوره‌های کیهان‌شناختی‌ای که مانی و بزرگان مانوی رقم زده بودند.

نظام‌های گنوسی پیش از مانی (به‌جز کیش مرقیون) همه از هبوط نور و روح در ظلمت یا در ماده سخن گفته‌اند، اما مانی نه از هبوط نور که از جدایی مطلق و ازلی نور و ظلمت سخن گفته است که در مقطعی از زمان با هم آمیخته شده‌اند و رسالت انسان به زعم او، جدا کردن پاره‌های نور در بند کالبد جسمانی است. به‌هرحال، دیدگاه مانی هر چند به اندیشه مرقیون نزدیک است و جدیدتر از دیگر مکاتب گنوسی است،

ساختار کهن ثنویت خیر و شر را — که نمایانگر تحولی بزرگ در اندیشه دینی ایران باستان و میانرودان است — در خود حفظ کرده است (یوناس ۱۹۷۰: ۲۱۱-۲۱۲؛ بهار و اسماعیل پور ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۶۲). از آن گذشته، مانی در صدد ایجاد دینی جهانی بود، چنان که با این تفکر، در مقطعی توانست شاپور ساسانی را که رویای ایجاد یک شاهنشاهی بزرگ را در سر می‌پروراند، با خود هم‌اندیشه سازد. وجه دیگر جدایی کیش مانی از دیگر مکاتب گنوسی، جنبه تلفیقی و هم‌آمیزی آن بود، چون میانرودان، خود بستری از پیروان ادیان گوناگون یهودی، مسیحی، زردشتی، نحله‌های گنوسی، مندایی و حتی بودایی و هندو فراهم آورده بود. البته این بدان معنا نیست که مانی دینی التقاطی پدید آورد. درواقع، او کیشی گنوسی را بنیاد نهاد، اما برای گسترش آن در جهان، دست به همانندسازی، به‌ویژه با ادیان زردشتی، مسیحی و بودایی زد. در عین حال، تأثیر الخسیه و مرقیون بر او انکارناپذیر است (گاردنر ۱۹۹۵: ۱۵).

ساختار کیهان‌شناخت مانوی را می‌توان بر اساس کتاب‌های مانی بازسازی کرد. غیر از شاپورگان که در زمرة نخستین نوشته‌های مانی است و به زبان فارسی میانه نوشته شده و بخش‌هایی از آن در دست است (نک: هوتر ۱۹۹۲)، مانی هفت کتاب دیگر به زبان سریانی تألیف کرد که عبارت بودند از: ۱. انجیل زنده، ۲. گنج زندگان، ۳. فراقماطیا، ۴. رازان (رازها)، ۵. گوان (غولان)، ۶. نامه‌ها، ۷. مزامیر و نیایش‌ها. هیچ‌یک از کتاب‌های مذکور به‌طور کامل باقی نمانده، اما بخش‌هایی از آنها، یا نقل‌قول‌هایی از آنها، در کتاب‌های مختلف در دست است. گنجینه ارزشمند دست‌نوشته‌های مانوی تورفان و دیگر نقاط آسیای مرکزی به زبان‌های فارسی میانه، پارتی، سغدی، چینی و ترکی اویغوری آگاهی‌های ما را پیرامون کیهان‌شناسی پیچیده مانوی تکمیل می‌کند. مجموعه متون قبطی مکشوفه در مدینه مدی واقع در فیوم مصر، اقامتگاه نظامی یونانیان در نرمتیس<sup>۱</sup>، نیز شامل حدود ده هزار صفحه آگاهی درباره کیش مانوی بود و این متون را در بر می‌گرفت: ۱. نامه‌های مانی، که در جنگ جهانی دوم در برلین مفقود شد (لیو ۱۹۹۲: ۹)، ۲. زبور مانوی (نک: آلبری ۱۹۳۸)،

---

1. Narmouthis

۳. کفالایای آموزگار (یعنی مانی) (نک: پولوتسکی و بولیک ۱۹۴۰؛ بولیک ۱۹۶۶؛ گاردنر ۱۹۹۵)، ۴. کفالایای خرد خداوندگارم مانی، ۵. تفسیری بر انجیل زنده، ۶. اثری تاریخی درباره زندگی مانی و نخستین سال‌های گسترش مانوی‌گری، ۷. مواظ (نک: پولوتسکی ۱۹۳۴)، ۸. چند برگه متفرقه.

### کیهان‌شناخت

تاریخ کیهان در مانوی‌گری به سه دوره آغازین، میانی و پایانی بخش می‌شود. در این ادوار سه‌گانه کیهانی، دو بن نور و ظلمت (روح و ماده) حوادثی شگفت می‌آفرینند، چنان که مانی کیش خود را «مکاشفه دو بن و سه دوره» خوانده است (نک: بویس ۱۹۷۵: ۲۹-۳۰). سه دوره تاریخ کیهانی نیز عبارت‌اند از: ۱. دوره جدایی نور و ظلمت که در آن آسمانها و زمین هنوز آفریده نشده بودند، ۲. دوره تازش نیروهای ظلمت به نور و آمیختگی ظلمت با نور و آفرینش جهان که عصر کنونی را نیز شامل می‌شود، ۳. دوره پایانی که زمان رستاخیز و جدایی دوباره نور و ظلمت است. این دوره‌ها را ادوار گذشته، اکنون و آینده نیز خوانده‌اند (اسماعیل پور ۱۳۸۱: ۷۲).

در دوره آغازین، بن خیر که پدر بزرگی یا زروان نام دارد، در بهشت روشنی یا سرزمین نور به سر می‌برد. او در برخی از متون یونانی به درخت زندگی (شجره‌الحیاء) تشبیه شده که سه ناحیه شرق، غرب و شمال را احاطه کرده است (نک: لیو ۱۹۹۲: ۱۱).

بهشت نور از پنج گوهر یا عنصر تشکیل شده که عبارت‌اند از: فروهر (اثیر)، هوا (باد)، نور (روشنی)، آب و آتش (آذر). در کنار پدر بزرگی، روح پاک (روح‌القدس) هست که می‌توان او را همدم یا همتای مینوی و ازلی او دانست.

پدر بزرگی در برخی از متن‌های مانوی، پدر یا ایزد چهارچهره خوانده شده است، چرا که صاحب چهار ویژگی الوهیت، روشنی، زور و خرد است (نک: بویس ۱۹۷۵: ۱۹۳). در متن‌های چینی، او را پدر و خداوندگار نور خوانده‌اند که «در نور اعظم می‌زید و دروازه مهربانی (خرد؟) را می‌گشاید و راه نیروانه و دریای طبیعت و زندگی را بر ما می‌گشاید» (دزویی [تسویی] ۱۹۴۳: ۱۹۵).

قلمرو روشنی از دوازده ائون (aeon؛ فارسی میانه: šahr) تشکیل شده که گرداگرد اورنگ گلبارانش به صورت گروه‌های چهارگانه حضور دارند و چون دوازده دیوار نگهبان اویند. از آنها، «ائونِ ائون‌ها» شکل یافته‌اند که شمارشان ۱۴۴ است و منزلگاه ایزدان، فرشتگان و نیروهای روشنی هستند. «هوای زنده» که در بهشت روشنی جریان دارد، دارای «نیروی خدایوار، جامه، پوشش، تخت، دیهیم، تاج گل خوشبوی و همه‌گونه زیور» است. سرزمین روشنی چنان وصف شده که «قائم به ذات، جاودانی، دارای سطح خدایوار ساخته شده از الماس است و کوه‌های زیبای آراسته پوشیده از همه‌گونه گل و درختان میوه‌دار سبز، چشمه‌های جاودانی، مرغزارها، دشت‌ها، خانه‌های بی‌شمار، کاخ‌ها و تخت‌ها در آن هست» (هنینگ ۱۹۴۸: ۳۰۷-۳۰۸).

شهریار بهشت روشنی، پدر بزرگی، فرمانروایی بزرگ و نورانی است که پنج اندام دارد: حلم، علم، عقل، غیب و فطنت (زیرکی). افزون بر این، پنج اندام دیگر نیز دارد که عبارت است از: محبت، ایمان، وفا، مروت و حکمت (ابن ندیم: ۳۲۹). بنا بر متون قبلی، «او چون درختی نیکوست که میوه بد نداده است، نگاهبانی است که برج خویش را پاس می‌دارد، شبانی بی‌خواب و سگان‌داری هوشیار است» (آلبری ۱۹۳۸: ۵۷؛ گاردنر ۱۹۹۵: ۶۷). در متون چینی، این پنج اندام را «پنج بودای بزرگ نور» خوانده‌اند که زره مهربانی (خرد؟) است (تسویی ۱۹۴۳: ۱۹۶).

قلمرو تاریکی درست نقطه مقابل قلمرو روشنی است: از هر سو بی‌کرانه است، جز از سوی شمال که با بهشت روشنی هم‌مرز است. این قلمرو دربرگیرنده بدل دوزخی و ظلمانی همه ساکنان بهشت روشنی است. پنج اندام دارد: ضباب (میغ، دود)، حریق، سموم (بادهای مهلک)، زهر و ظلمت (ابن ندیم: ۳۲۹). فرمانروای آن شاهزاده تاریکی یا اهریمن است که ذاتاً ازلی نیست، اما گوهرهایی از او ازلیت دارند. سرش شیرمانند، تنش ازدهاوش، بال‌هایش همچون بال پرندگان و دمش چون دم ماهی است و چهار پا دارد. ذات او بلعیدن و تباه کردن است. گوهر ظلمت «زشت، ناقص، خبیث، کدر و بدبوست. نفسی شیرین، لثیم، سفیه، ضار و جاهل، و فعلی متضمن شر، فساد، ضرر و نقصان دارد. صفاتش مُردگی، شرارت و پلیدی چرکین است» (همانجا). در قلمرو

تاریکی، افزون بر اهریمن، آرخن‌ها<sup>۱</sup> یا دیوان نیز حضور دارند که «کالبدهای آتشین و فرزندان زهرین دارند و برای نبرد آماده می‌شوند» (نک: یوناس ۱۹۷۰: ۲۹۵). این سرزمین پنج غار دارد که یکی از دیگری ژرفتر است و آزه، مادر دیوان و همسر اهریمن، در آن می‌زید (نک: زوندرمان ۱۹۷۳: ۶۱-۶۴). اهریمن از همین پنج غار با پنج چشمه آلوده به زهر با پنج چاشنی «شور، ترش، تند، گس و تلخ» تازش خود را آغاز می‌کند (نک: یوناس ۱۹۷۰: ۲۸۹-۲۹۵). قلمرو ظلمت نیز پنج بخش دارد و ساکنان دیوی‌اش دو جنس نر و ماده دارند و مغلوب شهوت و کام‌اند. از این پنج ناحیه ظلمت، پنج درخت می‌روید که با هم درخت مرگ (شجرة الموت) را تشکیل می‌دهند که نماد ماده است. از شاخه‌های این درخت اهریمنی، جنگ و خونبارگی می‌تراود که با هرگونه صلح و آشتی در تضاد است. آنها سرشار از شرارت‌اند و هرگز میوه نیک نمی‌دهند. شاخه‌های اهریمنی حتی با هم در ستیزند و درصدد نابودی یکدیگرند (لیو ۱۹۹۲: ۱۳).

شاهزاده ظلمت نخست از سمت راست و چپ به جولان درآمد و به پایین آمد و در همه جا تباه‌کاری کرد. آن‌گاه قصد بالا رفتن کرد و «چون نور درخشان را از بالا دید، ناراحت شد و چون می‌دید که هر چه بالاتر می‌رود، بیش‌تر به لرزه می‌افتد، در خود فرو رفت و به سوی عناصرش بازگشت. پس از آن، باز قصد بالا رفتن کرد» (اسماعیل‌پور ۱۳۸۱: ۱۰۵). سرزمین روشنی از کار اهریمن و مقاصدی که در کشتار و تباهی داشت، آگاه شد. آن‌گاه شاهزاده ظلمت به مرز نور رفت و چون پنج بزرگی یا موجودات نورانی بهشت را دید، آرزوی تصاحب آنها را کرد. پس دیوان و فرزندان خود را بسیج کرد.

پدر بزرگی نیز همه نیروهای قلمرو نور را فراخواند. یکی از آنان از بالا نگرست و اهریمن را دید که آهنگ جنگ کرده است. دید که «هفت همراه و دوازده وزیر دارد، با دام‌ها و تورهای گسترده شده» (آلبری ۱۹۳۸: ۲۰۳-۲۰۵؛ اسماعیل‌پور ۱۳۸۱: ۱۰۶). نکته‌ای که در ثنویت جهان نور و ظلمت اهمیت دارد، این است که هر دو جهان

---

1. Archon

ازلی اند و به‌طور مجزا از هم هستی دارند. ظلمت خود کمال خود است و نور نیز کمال خویش است. این کمال به خویشتن، نور را قادر می‌سازد که به درون خود بتابد و نیازی به تابش به بیرون از خود نداشته باشد و جاودانه به سر برد، و این نکته‌ای است که «نه تنها با مسیحیت، بلکه حتی با عرفان سوری هم به کلی متفاوت است، زیرا می‌دانیم که در عرفان سوری، نور میل به حرکت به پایین دارد و همین میل و حرکت بعدی سبب پدید آمدن ثنویت سوری است؛ اما این دیدگاه مانوی با معتقدات زردشتی هماهنگ است که جهان نور در آرامش به سر می‌برد و تحرکی نداشت تا آن که اهریمن هجوم آورد» (بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۱۶۸). پس، در کیهان‌شناخت مانوی، تازش ظلمت به قلمرو نور مطرح است، درحالی که در مکاتب دیگر گنوسی (اعم از مصری یا سوری)، هبوط نور اهمیت دارد. در این مکاتب، هبوط نور باعث پدیداری جهان مادی می‌شود، نه هجوم ظلمت به جهان نور. این تفکر مانوی، دنباله تفکر ایرانی و متأثر از کیهان‌شناخت زردشتی است (همان: ۱۶۹).

بررسی تطبیقی دو اسطوره کیهان‌شناخت زردشتی و مانوی نشان می‌دهد که در اسطوره زردشتی، جهان اهریمنی در آغاز عاری از آفریدگان دیوی است و فقط اهریمن حضور دارد، درحالی که در اسطوره مانوی، قلمرو ظلمت صاحب آز، دیوان و آفریدگان دیوی است که خود با یکدیگر در ستیزند. از این گذشته، در اسطوره زردشتی، اهریمن و دیوان نابودگرند، درحالی که در اسطوره مانوی، آنها می‌خواهند بر نور سلطه یابند و با آن بیامیزند. در مانوی‌گری، آمیزش مطرح است، نه نابودی مطلق (همان: ۱۷۰-۱۷۱). به هر حال، شماری از دیوان دوپا نیز با «حرکت تصادفی» نواحی نور را می‌بینند و می‌خواهند با آنها بیامیزند. دیری نمی‌گذرد که دیوان به گونه‌ها و اندازه‌های مختلف، حتی به شکل غیرجسمانی و نامحسوس، در این خواست شریک می‌گردند. کل گروه دیوان که نماد ماده‌اند، برانگیخته می‌شوند و به کمک باده‌ها و آب‌ها و قدرت‌های شگفت وارد قلمرو نور می‌شوند و بدین گونه، دوره آمیختگی اسطوره کیهان‌شناخت مانوی آغاز می‌شود. در این هنگام، پدر بزرگی برای مقابله با تازش دیوان آماده می‌شود، ولی هیچ یک از نیروهای سرزمین نور (ائون‌ها) را به نبرد نمی‌فرستد، بلکه گروهی از ایزدان را در سه مرحله فرامی‌خواند که سه مرحله آفرینش‌اند.



## آفرینش نخست

پدر بزرگی برای مقابله با نیروهای ظلمت ناگزیر می‌شود خود، یعنی به‌واسطه تجلیات خود، دست به کار شود. این تجلیات، یا به اصطلاح دقیق‌تر مانوی «فراخوانده‌ها»، همان ایزدان مانوی‌اند. نکته مهم در تجلی ایزدان آن است که هرگز سخنی از زاده شدن جنسی آنها، بدان گونه که برای نمونه در اساطیر یونان و روم می‌بینیم، نیست (لیو ۱۹۹۲: ۱۴). پدربزرگی، نخست مادر زندگان یا مادر زندگی را فرا می‌خواند و جریان نبرد را بدو می‌سپارد (درباره نام‌های او نک: جکسون ۱۹۳۲: ۳۲۱-۳۲۹). مادر زندگی نیز اهرمزدبغ یا انسان قدیم را فرامی‌خواند که نماد نخستین انسان مینوی و نخستین جنگاور و مبارز جهان نور است (نک: گاردنر ۱۹۹۵: ۷۷-۷۸، ۱۳۵). او نیز پنج پسر خود، امهرسپندان را فرامی‌خواند که عبارت‌اند از: فروهر (اثیر)، باد، روشنی، آب و آتش. این پنج عنصر در متون قبلی «دوشیزه» نام دارند و روح پدر به شمار می‌روند (نک: آلبری ۱۹۳۸: ۹-۱۱). اهرمزدبغ به سان جنگاوری آماده نبرد، امهرسپندان را سپر و زین‌افزار خود کرد (گاردنر ۱۹۹۵: ۵۱): «نخست چیزی که پوشید نسیم بود، پس بر نسیم، عظیم نور فراگیر را پوشاند و بر نور، آب غباردار را پوشاند و خود را در باد وزنده نهان کرد. پس آذر را چون سپر و نیزه به دستش گرفت و به سرعت از بهشت‌ها (آسمان‌ها) فرو رفت تا رسید به مرز دشمن» (ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۱۹). وقتی اهرمزدبغ به مرز تاریکی رفت، پیشاپیش او، فرشته‌ای روانه بود که نور می‌پراکند تا صحنه نبرد را روشن سازد (نک: اسماعیل‌پور ۱۳۸۱: ۷۴).

امهرسپندان در نبرد با دیوان ظلمت تاب نیاوردند. پس، اهرمزدبغ آنها را رها کرد و خود بی‌هوش به ژرفای دوزخ فرو افتاد. دیوان پاره‌های نور امهرسپندان را بلعیدند و از پیروزی خویش سرمست شدند. آنگاه دیوان اهرمزدبغ را بستند. او در میان دیوان تاریکی، با پیکری زیبا چون ستاره می‌درخشید. اهرمزدبغ فرزند دیگری هم داشت به نام نفس زنده که از گوهرهای پنج فرزندش، امهرسپندان، پدید آمده بود و در مانوی‌گری نماد پاره‌های روح در بند است. او به یاری پدر شتافت، اما مانند امهرسپندان اسیر دیوان شد. شاهزاده ظلمت نیز پس از شکست ایزدان نور، ذرات نور آنها را بلعید و بدین گونه، پاره‌های پنج‌گانه ظلمت، با پاره‌های پنج‌گانه نور درآمیخت: دود با فروهر،

حریق با آتش، سَموم با باد، زهر با آب و ظلمت با نور. اسارت اهرمزدبغ، نماد هبوط نور در ظلمت و نمودار اسارت روح در تن است. شکست اهرمزدبغ در نبرد با ظلمت باعث می‌شود که پدر بزرگی آفرینش‌های دیگرش را آغاز کند تا رستگاری نهایی میسر گردد. با اسارت اهرمزدبغ و بلعیده شدن نور فرزندانش، دوره آمیزش آغاز می‌شود.

بی‌هوشی و اسارت اهرمزدبغ، برابر مضمون فراموشی، غربت و از خود بیگانگی در نزد گنوسیان است. فراموش کردن اصل و سرچشمه ایزدی از سوی انسان، چنان‌که درون‌مایه‌اش به‌زیبایی در اثر معروف گنوسی سرود مروارید وصف شده (نک: یوناس ۱۹۷۰: ۱۱۲ ب)، به‌گونه‌ای در مکاتب مختلف گنوسی جلوه‌گر شده است. بنا بر این مضمون، شرط رستگاری، معرفت و آگاه شدن از اصل و تبار خویش است.

هرچند در آفرینش نخست، انسان نخستین و فرزندانش شکست خوردند و به اسارت درآمدند، این خود باعث شد که شاهزاده ظلمت و دیوان از تازش به سرزمین نور بازمانند. درواقع، انسان نخستین و امهرسپندان قربانی شدند تا بهشت نور مستقیماً از تازش نیروهای ظلمت دور ماند. چنان‌که در متون قبطنی آمده، اسارت انسان نخستین دامی بود برای شکست همه نیروهای اهریمنی؛ زیرا «پدر بزرگی، همچون شبانی که شیری را دید که برای نابودی گله‌اش آمد، بره‌ای را چون دام به کار گرفت و آن را در نبردگاه رها کرد تا سرانجام در فرصتی مناسب، شیر را دستگیر کند. او کوشید تا با فقط یک بره، همه گله‌اش را نجات دهد و آن‌گاه بره زخمی را تیمار کند» (نک: آلبری ۱۹۳۸: ۲۰۹-۲۱۰؛ اسماعیل‌پور ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۸).

اسطوره اسارت انسان نخستین و در امان ماندن اقلیم نور می‌تواند بنی زردشتی داشته باشد. چون در اسطوره‌های زردشتی نیز «اهریمن قادر نیست به جهان اهرمزدی دست یابد و در درون آسمان، که دامی در راه اوست، می‌افتد» (بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۱۷۵). از این گذشته، در اسطوره زردشتی، اهرمزد از گوهر روشنی خود آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور و انسان را می‌آفریند تا با اهریمن مقابله کند، اما اهریمن آنها را آلوده و تباه می‌سازد. در این‌جا نیز به نوعی اسارت و قربانی برمی‌خوریم که البته رنگ عرفانی ندارد، در حالی که مضمون مانوی این اسطوره، زمینه عرفانی دارد، چون ایثار جان و سخت‌گیری بر تن باعث معرفت و رستگاری انسان می‌شود.

انسان نخستین پس از مدتی به هوش می‌آید، خروش سر می‌دهد و مادر زندگی را به یاری فرامی‌خواند. مادر زندگی نیز به پدر بزرگی استغاثه می‌برد تا انسان نخستین را از چنگال دیوان برهاند (نک: بویس ۱۹۷۵: ۵۲؛ زوندرمان ۱۹۷۳: ۵۶-۵۷).

### آفرینش دوم

پدر بزرگی دومین تجلی خود، دوست‌روشان (عربی: حبیب‌الانوار) را فرامی‌خواند. آندرئاس و هنینگ (۱۹۳۲: ۵-۶) و بویس (۱۹۷۵: ۵) شخصیت او را مبهم و نامشخص دانسته‌اند. در دههٔ اخیر نیز ليو (۱۹۹۲: ۱۵) نقش قطعی این ایزد را مبهم دانسته و تنها با تکیه بر *الفهرست ابن‌ندیم*، او را یاری‌دهندهٔ انسان نخستین شمرده است. به نظر نگارنده، با بررسی تطبیقی متون فارسی میانه، پارتی، عربی، سریانی و قبطی دربارهٔ این ایزد، می‌توان گفت که او به احتمال بسیار، نخست نقش الهه‌ای را ایفا می‌کند، چنان که از نامش پیداست؛ دوم، مانند مادر زندگی، تجلی مستقیم و بی‌واسطهٔ پدر بزرگی است که خود ایزدان دیگر را فرا می‌خواند و در نجات آهرمزدبغ نقش مهمی دارد (اسماعیل‌پور ۲۰۰۲): «و پادشاه بهشت‌های نور خدای (الهة) دیگری در پی او فرستاد و [این خدا] او را نجات داد و بر ظلمت غلبه یافت. و به این که در پی انسان [قدیم] فرستاد، حبیب‌الانوار گفته می‌شود. او فرورفت و انسان قدیم را از دوزخ‌ها نجات داد و از ارواح ظلمت چیزهایی گرفت و اسیر کرد» (ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۱۸).

دوست‌روشان آن‌گاه رازیگر بزرگ یا بام‌ایزد را فراخواند. او نیز مهرایزد یا روح زنده، نجات‌بخش انسان نخستین، را فراخواند (کلیم‌کایت ۱۹۹۳: ۵۵ ب). مهرایزد نخست پنج پسرش را فراخواند: دهدد را از عقل، مرزبد را از دانش، ویسبد را از خرد، زندبد را از اندیشه، و مانبد را از فهم خود. این ایزدان به مرز ظلمت فرود آمدند و دیدند که انسان نخستین و فرزندانش در قعر ظلمت افتاده‌اند. مهرایزد بانگ برآورد و انسان نخستین را صدا زد و گفت: «درود ای نیک‌مرد در میان شریران، ای درخشان در میان ظلمت، ای ایزد که در میان درندگان خشمناک سکنی گزیده‌ای، اکنون رهایی‌ات فرارسیده است» (نک: یوناس ۱۹۷۰: ۲۲۱-۲۲۲؛ اسماعیل‌پور ۱۳۸۱: ۲۶۷). این بانگ خود به صورت ایزدی تجلی یافت که ایزد خروش نام گرفت و نماد پیام رستگاری

است. او نیز فرود آمد، سپاه دیوان را شکافت و از سوی پدر بزرگی به انسان نخستین درود فرستاد و گفت: «اندام‌های خود را گردآور تا به بهشت نور فراز رویم» (نک: زوندرمان ۱۹۷۳: ۴۳-۴۵). انسان نخستین پاسخ داد: «بیا برای آرامش او که مرده است، بیا ای گنجینه صفا و آشتی!» سپس گفت: «چه می‌گذرد بر پدران ما، فرزندان روشنی در شهر آنان؟» (نک: بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۱۷۸-۱۷۹). جواب او خود به صورت ایزدی درآمد که ایزد پاسخ نام گرفت و نماد تمایل انسان به نجات و اشتیاق او برای رستگاری است. آن‌گاه انسان نخستین به واسطه همین ایزد گفت: «تو بار نجات و آسودگی آورده‌ای برای ما و فرزندان روشنی. بگو در بهشت نور بر فرزندان نورانی چه می‌گذرد؟» ایزد خروش پاسخ داد: «آنان شاد و به نکوکاری اندرند» (نک: اسماعیل‌پور ۱۳۸۱: ۱۰۸-۱۰۹).

ایزدان خروش و پاسخ همراه شدند و به سوی مادر زندگی و انسان نخستین رفتند. انسان نخستین خروش را در بر کرد و مادر زندگی پاسخ را چون جامه پوشید. مهرایزد دست راست خود را به جهان ظلمت فرود آورد تا انسان نخستین دستش را بگیرد و از ظلمت رهایی یابد. او نجات یافت، اما فرزندانش همچنان در اسارت ماندند، چون با ظلمت آمیخته بودند و جدایی‌شان آسان نبود. انسان نخستین پیش از آفرینش جهان نجات یافت. برای رهایی ایزدان نور، جهان باید خلق می‌شد تا جدایی نور از ظلمت میسر شود.

آن‌گاه مهرایزد به همراه مادر زندگی به ظلمت فرود آمدند تا شاهزاده تاریکی و دیوان را دستگیر کنند. مهرایزد شهریاری از آنان ستاند و آنها را به گودال‌های آتش افکند. چشمه‌های آتش را بست تا دیوان تاریکی را به بالا نفرستند. سپس به کمک فرزندان پنج‌گانه‌اش، دیوان نور و ماده را ربود و به بند کشید. مهرایزد پس از شکست دیوان، از سرزمین ظلمت بالا آمد و در کنار مادر زندگی و انسان نخستین آرام گرفت. نجات انسان نخستین صرفاً اسطوره‌ای نیست که در گذشته رخ داده باشد، بلکه نماد نجات همه انسانهاست. او را می‌توان پیش‌نمونه رستگاری و نجات اخروی همه انسان‌ها دانست. انسان نخستین تجسم عقل ایزدی با بهمن است. این خرد ذاتی به یاد او می‌آورد که اصلی آسمانی دارد. خروش و پاسخ با هم ترکیب می‌شوند تا «گریزه

حیات» را بسازند. این غریزه در تقابل با «غریزه مرگ» است که باعث می‌شود جهان‌های ظلمانی همیشه با یکدیگر در جنگ باشند. «غریزه مرگ» سازنده کالبدها است، اما غریزه حیات سازنده «واپسین تندیس» است که پس از نابودی جهان مادی در روز رستاخیز همه انوار نجات‌نیافته را گرد می‌آورد و به بهشت نور بازمی‌گرداند (لیو ۱۹۹۲: ۱۷).

مهرایزد یک بار دیگر با پنج فرزندش به جهان ظلمت برمی‌گردد تا انوار بلعیده شده امهرسپندان را نجات دهد. برای این کار، باید جهان مادی را خلق کند که نزد مانویان «خانه‌گاه پالودگی»، «بیمارستان نور» و «زندان ظلمت» است (همانجا).

### آفرینش جهان مادی

مهرایزد با مادر زندگی طرح جهان را درافکندند. مهرایزد نخست «پنج فرش» را ساخت که میان بهشت نور و جهان آمیخته حایل بود (نک: هنینگ ۱۹۴۸: ۳۰۶ ب.ب). در زیر آن، از پوست تن دیوان کشته شده، ده آسمان ساخت (البته با احتساب منطقه البروج، یازده آسمان) و یک عدسی معجزه‌آسای دوازده‌وجهی در آن جا نصب کرد. دهدد را فرمانروای سه آسمان بالایی، و مرزبد را فرمانروای هفت آسمان دیگر کرد. در زیر ده آسمان، چرخ گردان و منطقه البروج را ساخت (نک: گاردنر ۱۹۹۵: ۱۷۶-۱۷۹). دیوان تبه‌کار را در منطقه البروج بست، دوازده برج و هفت سیاره را به بند کشید و با دو ازدها (= دو سر جوزه‌هر) به پایین‌ترین آسمان آویزان کرد و دو فرشته نر و ماده را برای برگرداندن آنها برگمارد.

آن‌گاه دو گردونه خورشید و ماه را از باد، نور، آب و آتش پالوده از آمیختگی ساخت و ستارگان را در جای جای آسمان زیرین قرار داد. بعد سه چرخ یا سه سپهر را ساخت که از باد، آب و آتش‌اند. سپس بام‌ایزد بهشت نو را ساخت که بهشتی موقت در دوران آمیختگی نور و ظلمت است. این بهشت موقتاً نورهای نجات‌یافته و پالوده شده را در خود نگاه می‌دارد، اما در پایان جهان به بهشت نور متصل خواهد شد. آن‌گاه مهرایزد از تن دیوان کشته شده، هشت زمین ساخت. مانند بر زمین پنجم ایستاده و سه زمین بالایی را بر شانه‌هایش نگه می‌دارد. سپس چهار زمین دیگر نیز در پایین

ساخته شد. آن گاه روی زمین دریاها، دره‌ها، چشمه‌ها و رودها پدید آمد. کوه‌ها نیز از استخوان‌های دیوان ساخته شد. پس از آن، آستانه (= ماه)، راستوان (= شبانه‌روز بیست و چهار ساعته) و وزهرگ (= زمان دوساعته) پدید آمد، اما جهان هنوز بی حرکت بود.

مهرایزد که تحت نظارت مادر زندگی جهان مادی را آفریده بود، به همراه انسان نخستین، دوست‌روشان و بام‌ایزد به بهشت نور رفتند و در برابر پدر بزرگی ایستادند و گفتند: «اکنون جهان آماده است. پس ایزدی را بفرمای که رود و خورشید و ماه را زمان و گردش بخشد و راه نجات پاره‌های نور را میسر گرداند» (نک: اسماعیل‌پور ۱۳۸۱: ۱۱۲).

یکی از نکات مهم، پیرامون خلق جهان مادی از نظر مانی آن است که تصویری منفی و بدبینانه از جهان به دست داده است. چه به زعم او، طبیعت و کائنات از تن مرده دیوان پدید آمده‌اند. طبیعت در واقع زندان ظلمت است تا محل آزمون انسان برای تطهیر روح و رستگاری انوار در بند باشد. نکته دیگر این‌که، خورشید و ماه از پالودن انوار زندانی در ظلمت که کم‌تر آلوده شده بودند، پدید آمده‌اند تا به صورت دو کشتی نورانی در آسمان بدرخشند. سیارات همان موجودات اهریمنی‌اند؛ اما ستارگان، که در آنها نور بیش‌تری هست، بازمانده پاره‌های سالم نورهای بلعیده شده‌اند.

### آفرینش سوم

در این مرحله، پدر بزرگی که استغائۀ ایزدان را شنیده بود، با کلام مقدس خود، نریسه‌ایزد را فراخواند. او به نوبه خود دوشیزه روشنی یا دوازده دوشیزه را که هر یک مربوط به یکی از بروج دوازده‌گانه منطقه البروج است، فراخواند. نریسه‌ایزد زمان و حرکت را پدید آورد و خورشید و ماه را به حرکت واداشت. سپس او و دوشیزه روشنی، با اغوای دیوان به زنجیر کشیده‌شده، آنان را واداشتند که پاره‌های نور بلعیده را رها کنند. بدین‌گونه که آن دو به ترتیب، زیر خورشید و ماه برهنه شدند؛ نریسه‌ایزد در برابر دیوان ماده و دوشیزه روشنی در برابر دیوان نر (نیز نک: یوناس ۱۹۷۰: ۲۶-۲۷)؛

بهار و اسماعیل پور (۱۳۸۲: ۱۸۳). دیوانِ نر که از دیدن پیکر برهنهٔ دوشیزهٔ روشنی تحریک شده بودند، از طریق انزال، انوارِ محبوس در تنِ خود را رها کردند که به گونهٔ بذر بر زمین ریخت. بنا به روایت سریانی، گناه همچون خمیرمایه‌ای در خمیر نان می‌کوشید که با پاره‌های نور دیوان در لحظهٔ جدا شدن بیامیزد. اما نریسه‌ایزد خود را پنهان کرد و توانست نور را از گناه جدا کند. گناه نزد دیوان بازگشت، ولی آنان به‌سان انسانی که از استفراغ خود بیزار است، او را نپذیرفتند. پس، گناه بر زمین افتاد و بخشی از آن که به دریا فرورفت، به جانوری ترسناک بدل شد که شبیه شاهزادهٔ تاریکی بود. مهرایزد یکی از فرزندان خود، ویسبد، را برای کشتن آن غول فرستاد و ویسبد با نیزه او را کشت (نیز نک: آندرئاس و هنینگ ۱۹۳۲: ۱۸۲؛ بویس ۱۹۷۵: ۶۵). آن بخش از گناه که بر خشکی افتاد، به پنج درخت بدل شد. از این درختان، همهٔ گونه‌های گیاهی رویدند (لیو ۱۹۹۲: ۱۸).

دیوان ماده و پریان در بند که آبستن بودند، چون درخشش و زیبایی نریسه‌ایزد را دیدند، چندان بدو هوس بردند که بی‌هوش شدند و سقط جنین کردند. جنین‌های سقط‌شده از زمین برخاستند، از میوهٔ درختان خوردند و به‌صورت غول درآمدند. دیو از طریق میوهٔ درختان وارد بدن آنان شد و آنان را به شهوت‌رانی و هم‌آغوشی با یکدیگر واداشت (نک: بویس ۱۹۷۵: ۶۴-۶۵). بدین ترتیب، انواع جانوران پدید آمدند که به نظر مانی مقدار نور آنها کم‌تر از نور موجود در گیاهان بود (نیز نک: لیو ۱۹۹۲: ۱۸-۲۰).

ستون روشنی یا بام‌ستون یکی از ایزدان آفرینش سوم است که کهکشان راه شیری صورت دیدنی آن به‌شمار می‌رود. هنگامی که سه چرخ باد و آب و آتش به دست نریسه‌ایزد به حرکت در می‌آیند، ذرات نور عالم پالوده می‌شوند و به بالا می‌روند. آن‌گاه از طریق کهکشان راه شیری به ماه و سپس به خورشید می‌رسند. این دو پیکر آسمانی که ایستگاه‌هایی برای ذرات نور هستند، در مانوی‌گری به کشتی یا زورق تشبیه شده‌اند. در آغاز هر ماه، نورهای کمی در ماه به سر می‌برند؛ از این‌رو، ماه به صورت هلال است. اما در نیمهٔ هر ماه، کشتی ماه پر از نور می‌شود و به همین علت ماه کامل است. سپس نورها به تدریج به خورشید منتقل می‌شوند و به همین علت

ماه به تدریج کوچک می‌شود. ذرات نور پس از خورشید به بهشت نو منتقل می‌شوند که ساخته بام‌ایزد است و انسان نخستین بر آن فرمان می‌راند. بهشت نو جایگاه ایزدان فراخوانده‌شده و ذرات نور نجات‌یافته است تا بهشت نور (بهشت اصلی) از پلیدی دیوان در امان باشد.

آفرینش نخستین زن و مرد: شاهزاده تاریکی (= ماده) چون دید که جهان به حرکت درآمده و به تدریج همه ذرات محبوس نجات خواهند یافت، به مقابله برخاست و طرحی درافکند تا نور را به شکلی دیگر تصرف کند. او چون نتوانسته بود بر نریسه‌ایزد غلبه کند، آفریدن دو انسان نر و ماده را به شکل نریسه‌ایزد و دوشیزه روشنی آرزو کرد تا بر آنها فرمان راند. شاهزاده تاریکی برای آفریدن نخستین زوج انسان، نخست به کمک دیو آرز از جنین‌های سقط‌شده، دو دیو - جانور «شیرپیکر، هوس‌انگیز، بزه‌کار و درنده» خلق کرد: دیوی نر به نام آشقلون یا ساکلاس (= احمق)، و دیوی ماده به نام نمرائیل / نبرائیل یا پیسوس. از در آن دو پنهان شد و شهوت و هم‌خوابگی را به آنان آموخت. آنان نیز فرزندان ازدهاوشی زادند و برخی از آنها را خوردند، اما برخی دیگر را به آمیزش با هم واداشتند. در نتیجه آمیزش دو دیو، انسانی نر به شکل نریسه‌ایزد پدید آمد که جانش را ذرات نور آمیخته تشکیل می‌داد. دیو آرز به این انسان که در مانوی‌گری آدم یا گهمرد نامیده شده است، همه نوع بدی و شرارت را آموخت. اندکی بعد، انسان ماده‌ای نیز به شکل دوشیزه روشنی زاده شد که در مانوی‌گری حوا یا مردیانگ نامیده شده و بزه‌کاری او بیش‌تر از گهمرد دانسته شده است. بدین‌گونه، نخستین زوج بشر پا به عرصه هستی نهادند. سرکرده دیوان به آنان گفت که من جهان را آفریدم تا شما در آن خوش باشید و کام مرا برآورید.

آشقلون با مردیانگ نزدیکی کرد و پسری زشت‌روی و سرخ‌موی از این پیوند زاده شد که خود بعدها با مردیانگ آمیخت و پسری سپیدروی از این پیوند به دنیا آمد. پسر سرخ‌موی بار دیگر با مردیانگ آمیخت و دو دختر به نام‌های گیهان‌خردمند (حکیمه‌الدهر) و دختر آرز (ابنة‌الحرص) به دنیا آورد. پسر سرخ‌موی دختر آرز را به زنی گرفت و گیهان‌خردمند را به پسر سپیدروی واگذاشت. سرانجام پسر سپیدروی در پی توطئه‌ای به دست پسر سرخ‌موی کشته شد. آن‌گاه دیوی به نام صندید به مردیانگ



جادوگری آموخت تا گهمرد را جادو کند. سپس مردیانگ برهنه شد و گهمرد از بسیاری شهوت با او بیامیخت و نوزادی زیبا پدید آورد که شیث (یا شاتل یا شیتل) نام گرفت و در دامن پدر با شیرۀ گیاه نیلوفر پرورش یافت. گهمرد از آن پس با مردیانگ هم‌آغوشی نکرد. سپس او به همراه شیث به پرستشگاهی روانه شد و هر دو رستگار شدند.

بنا بر اسطوره مانوی، همه آدمیان از نسل گهمرد و مردیانگ و در نتیجه از نسل اشقلون و نمرائیل‌اند که زادگان دیو آز بودند. دیو آز مادر همه دیوان و تحت فرمان شاهزاده ظلمت است (نک: اسماعیل پور ۱۳۸۱: ۱۱۵-۱۱۸).

در واقع، ظلمت با حبس کردن پاره‌های نور در تن بنی آدم به واسطه شهوت، موفق شد با روند آزادسازی و پالایش نور مقابله کند. در باور مانوی، خوارداشتن تن و امر به ریاضت از همان منطق کلی دیگر مکاتب گنوسی پیروی می‌کند.

اندکی پس از آفرینش نخستین زوج انسان، دیوان زنجیرشده در آسمان که تحت نگهبانی مرزبد بودند، شورشی به پا کردند، اما باز دستگیر شدند. با وجود این، دویست تن از آنان به زمین گریختند و در آن جا همه نوع بدی را ترویج کردند و اسرار آسمانی را بر آدمیان فاش ساختند. پس طغیان و ویرانی به زمین روی کرد. از همین‌رو، چهار فرشته بزرگ، رافائیل، میکائیل، جبرائیل و اسرائیل فرمان یافتند که بر زمین فرود آیند و آنان را منکوب سازند. آن دیوان یا برج‌بانان (به روایت قبطی و یونانی)، به چهره انسان درآمدند و خود را پنهان ساختند، اما پس از نبردی سخت دستگیر و در زندانی بزرگ محبوس شدند (نک: هنینگ ۱۹۴۳: ۵۳، ۶۳-۶۹).

بنابراین اسطوره، گهمرد (آدم) عالم اصغر یا نماد کوچکی از کل کیهان است، چون آمیزه‌ای از نور و ماده است (نک: گاردنر ۱۹۹۵: ۵۳-۵۴). در آغاز، گهمرد کاملاً ناآگاه و مسحور جسم دوزخی خود بود و نمی‌دانست که پاره‌هایی از نور بهشتی در تن اوست. وقتی پنج فرشته پدر بزرگی (عقل، دانش، خرد، اندیشه و فهم) که پنج اندام بهمن بزرگ نیز به‌شمار می‌روند، دیدند که نور پدر ضایع شده و در تن نخستین زن و مرد اسیر است، از نریسه‌ایزد، مادر زندگی، انسان نخستین و مهرایزد خواستند کسی را روانه کنند تا این دو انسان را رهایی بخشد. پس ایزدان، عیسای درخشان را فرستادند

که نزد گهمرد رفت و او را از خواب ژرف بیدار کرد و او را به حیات راستین تحریک کرد. سپس دیو فریبکار را از او برون راند و ماده دیو بزرگ را به بند کشید، پدر آسمانی را به او نشان داد و نفس حقیقی اش را که در چنگ جانورانی وحشی است، بدو نمود. عیسای درخشان او را بلند کرد تا از درخت زندگی بخورد. آن گاه «گهمرد خروش برآورد و زاری کرد. چون شیری غران، عظیم نعره‌ای برآورد، [جامه] بردرید، بر سینه خویش کوفت و گفت: وای، وای بر سازنده کالبد من، بر آنان که روح مرا در بند کردند و بر یاغیانی که مرا برده ساختند» (نک: یوناس ۱۹۷۰: ۸۶).

پس از عیسای درخشان، بهمن بزرگ با پنج اندام خود (عقل، دانش، خرد، اندیشه و فهم) به یاری انسان‌ها آمد. پنج اندام او مزین به پنج امهرسپند (فروهر، باد، روشنی، آب و آتش) است که خود از پنج گوهر بهشت روشنی‌اند. پس، پنج صفت عشق، ایمان، خشنودی، شکیبایی و خرد را پدید می‌آورند که روح انسان را قادر می‌سازد با کالبد مادی نبرد کند و با گرایش‌های گناه‌آلود بستیزد. تجسم زمینی این عقل ایزدی را در گروهی از انسان‌های کامل می‌توان یافت: شیث، ابراهیم، شم، انوش، نیگتس، انوخ (اخنوخ)، و پس از آنها، بنیان‌گذاران ادیان راستین، یعنی بودا، زردشت و عیسی مسیح. واپسین و کامل‌ترین تجلی انسان کامل مانی است که آموزه‌هایش مستقیماً از عیسای درخشان است.

بهمن بزرگ فرستاده‌ای را فراخواند و او را مأمور مبارزه با ظلمت کرد. او در زندان‌ها را گشود و نورهای محبوس را رها کرد. او نماد پیامبری و پارسایی است و خود پیامبرانی را برای انسان‌های ناپاک و آمیخته فرستاد تا معرفت را برای آنان به ارمغان برند.

بیداری انسان به کمک بهمن بزرگ به رهایی آنی انسان منجر نمی‌شود، بلکه ماده همچنان روح را در مستی ژرف نگه می‌دارد تا آن را دوباره برده تن سازد. پس نبردی دایمی میان «انسان نو» و «انسان کهنه» وجود دارد. این دو اصطلاح را مانی از پولس حواری (قرنتیان، ۳: ۹-۱۰؛ به ویژه افسسیان، ۴: ۲۲-۲۴) به وام گرفته است. این نکته در کفالایای قبطی آمده است (نک: ليو ۱۹۹۲: ۲۳-۲۴).

از نظر مانی، کالبد جسمانی انسان دیوی است، چون از پنج قدرت بزرگ ظلمت

پدید آمده است؛ اما روح که نور است، اگر اصل و سرچشمه ایزدی‌اش را فراموش کند، ممکن است گناه ورزد، چنان که مانی در کفالایا این نکته را یادآور شده است (نک: همان: ۲۴).

در این مبارزه درونی، انسان نو همان روح نیک و از سرشت بهشت نور است که هرگز نابودی نمی‌پذیرد. گناه هر چند در بند انسان نو است، هنوز می‌تواند نیرویی فعال برای آشفته کردن صفات او داشته باشد. از نظر مانویان، گناه تنها ارتکاب معصیت نیست، بلکه عبارت است از فراموشی، ناآگاهی از روح و بی‌خبری از اصل و تبار ایزدی. گناه اصلی که توبه‌پذیر نیست، خودداری از پذیرش معرفت ویژه بهمن بزرگ از وجود ازلی دو بن نور و ظلمت است (نک: همان: ۲۵-۲۶).

### سرنوشت روح پس از مرگ

شیوه رستگاری در دیدگاه مانوی برای برگزیدگان و نیوشایان متفاوت است. روح فرد برگزیده به هنگام مرگ مستقیماً به سرزمین نور می‌رود و با شکوه بسیار پذیرایی می‌شود. اما روح یک نیوشا چندین بار به زمین بازمی‌گردد و طی چند تجسد در کالبد نورانی میوه‌ها، و سرانجام در جسم کسی جای می‌گیرد که برگزیده خواهد شد و از آن طریق به سرزمین نور عروج می‌کند. مدت زمان رهایی او بسته به این است که چقدر به برگزیدگان خدمت کرده باشد. ارواح کسانی که به واسطه بهمن بزرگ بیدار و آگاه نشوند، به پیکر حیوانات در خواهد آمد و تا ابد منفور خواهند بود.

اگر مرگ به سراغ یک برگزیده بیاید، اهرمز دبغ ایزدی نورانی را به نام داور دادگر، به صورت حکیمی راهنما، به سوی او روانه می‌کند که «سه ایزد با اوست با مشک آب و لباس، دستار و تاج و اکلیل نور؛ و با آنها دوشیزه‌ای شبیه روح آن صدیق (= برگزیده) می‌آید و شیطان حرص و شهوت و شیاطین بر او ظاهر می‌شوند. پس چون آنها را صدیق ببیند، از خدایی که به صورت حکیم است و از خدایان سه‌گانه یاری می‌جوید. پس به او نزدیک می‌شوند. چون شیاطین آنها را ببینند، روی به هزیمت می‌نهند و [خدایان] آن صدیق را می‌گیرند و تاج و اکلیل و لباس به او می‌پوشانند و مشک آب را به دست او می‌دهند و او را از عمود سبوح (= ستون روشنی) به فلک قمر، نزد انسان

قدیم (= اهرمزدبغ) و بهجت (= مهرایزد)، امّ الأحياء (= مادر زندگان، مادر زندگی)، جایی که در آغاز بود، در بوستان‌های نور، می‌برند. پس آن جسد آویخته می‌ماند. آن‌گاه خورشید و ماه و خدایان نور قوایی، که آب و آذر و نسیم‌اند، از او جذب می‌کنند. پس [آن قوا] به خورشید می‌روند و به خدایی تبدیل می‌شوند و باقی جسدش، که همه‌اش ظلمت است، به دوزخ افکنده شود» (ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۳۲). در گذر ارواح به ماه و خورشید، ایزدی هست به نام رهنگوه «بهترین گردونه‌ران» که گردآورنده و نگه‌دارنده همه انوار و ارواح رستگار شده است (درباره این ایزد نک: رضایی باغبیدی ۲۰۰۲: ۱-۴).

انسانی که کیش مانی را پذیرفته و با برگزیدگان همراهی کرده، اما اعمال ناشایستی هم داشته، به هنگام مرگ، هم ایزدان و هم دیوان نزد او می‌آیند. او به استغاثه در می‌آید و به کردار نیک خود توسل می‌جوید و آنها نیز او را از دیوان می‌رهانند.

اما انسان گناه‌کاری که از شهوت بر او چیره شده باشد، به هنگام مرگ از اهریمن و دیوان شکنجه می‌بیند. ایزدان نیز به کنارش می‌آیند و پوشاک‌های نیکو با خود می‌آورند. او گمان می‌کند که برای نجاتش آمده‌اند، در حالی که آنان می‌خواهند او را سرزنش کنند. او دوباره با کالبدی دیگر در این جهان پست مادی زاده می‌شود و چندان در این جهان می‌ماند تا سرانجام کارش فرا رسد و به دوزخ درافتد.

پس برای ارواح انسان‌های درگذشته سه مقصد وجود دارد: بهشت نو برای برگزیدگان؛ جهان ترس و بیم یا برزخ برای ستیزه‌جویانی که در عین حال یاور برگزیدگان و نگاهبان دین بوده‌اند؛ و سوم، دوزخ برای انسان‌های گناه‌کار. یاور به تجسد دوباره روح در این جهان خاکی متأثر از تناسخ هندی است. اصطلاح مانوی برای تناسخ «زادمرد» است (نیز نک: بویس ۱۹۷۵: ۷-۸).

سرانجام اهرمزدبغ از عالم نور، نریسه‌ایزد از مشرق، و بام‌ایزد و مهرایزد از مغرب می‌آیند و در بهشت نو می‌ایستند و به دوزخ می‌نگرند. راستکاران نیز به سوی آن روشنان می‌روند و شتابان به انجمن ایزدان می‌رسند و از بالا به دوزخ و به گناهکاران چشم می‌دوزند (نک: اسماعیل‌پور ۱۳۸۱: ۱۱۹).

## رستاخیز

واپسین مرحله اسطوره کیهان‌شناخت مانوی، دوره پایان جهان است و آن وقتی است که فرایند تصفیه نور یا رهایی روح به پایان خود نزدیک می‌شود. جنگی بزرگ درمی‌گیرد و آن چه در زمین باقی می‌ماند، تنها ماده است، غرق در گناه و آزار. در این زمان، عیسی مسیح بار دیگر همچون پادشاهی بزرگ ظهور خواهد کرد و اورنگ قضاوت خود را در میانه جهان بر پا خواهد کرد و راست‌کاران را از گناه‌کاران جدا خواهد کرد (نک: کلیم‌کایت ۱۹۹۳: ۲۴۱ ب). نیوشایان مانوی در سمت راست او می‌نشینند و پیروزی می‌یابند، اما گناهکاران در سمت چپ او می‌ایستند و به دوزخ افکنده می‌شوند. برگزیدگان نیز به فرشتگان بدل می‌شوند. آنگاه عیسی مسیح به ستون روشنی و پنج فرزند مهرایزد که آسمان‌ها و زمین‌ها را نگه می‌دارند، اشاره می‌کند که کیهان را رها کنند. در این هنگام، همه انوار رهایی‌یافته به ماه و خورشید و از آن جا به بهشت نور رفته‌اند و ماه و خورشید دیگر توان پالودن بقیه آنچه را از نور در عالم باقی مانده، ندارند. مانبد، زمین‌هایی را که بر شانه‌هایش نگه داشته رها می‌کند و آسمان‌ها و زمین‌ها در هم می‌ریزند (نک: ابن ندیم: ۳۲۹-۳۳۱). زمین‌ها پاره‌پاره می‌شوند و فریادهای گناهکاران به آسمان می‌رسد. دیوارها و ستون‌ها در هم ریخته می‌شود. آتشی به جوش و خروش درمی‌آید که در همه چیز زبانه می‌کشد و هر نوری را که در عالم باقی مانده، رها می‌سازد. این آتش‌سوزی نهایی هزار و چهارصد و شصت و هشت سال ادامه می‌یابد (نک: مکیزی ۱۹۸۰: ۲۸۹-۲۹۱). پتیاره ظلمت رستگاری نور و اوج گرفتن ایزدان را می‌بیند، به زاری درمی‌آید و آهنگ جنگ می‌کند، اما سپاهیان او را سرزنش می‌کنند. سرانجام، به گوری که برایش کنده بودند، رانده می‌شود و بر روی آن سنگی به عظمت دنیا می‌گذارند تا او را خرد و خمیر سازد و از آزار و ستم دست بردارد (ابن ندیم: ۳۲۹-۳۳۱).

در پایان، بهشت نو به بهشت روشنی خواهد پیوست. همه ارواح و انوار نجات‌یافته که جامه فاخر نور بر تن کرده‌اند و دیهیمی از نور بر سر دارند و کوزه آبی در دست، به دیدار پدر بزرگی خواهند شتافت. دیدار باشکوهی که آفرینش جهان مادی، آن را میسر نکرده بود. در این هنگام، زمان جاودانه می‌شود و همه نور یکپارچه می‌شوند و

دوران زرین جدایی ابدی نور از ظلمت آغاز می‌گردد (کلیم‌کایت ۱۹۹۳: ۳۹-۴۰).

### جامعه مانوی، شعائر و مناسک آن

جامعه مانوی به دو گروه اصلی تقسیم می‌شد: گزیدگان یا برگزیدگان و نیوشایان یا نیوشاگان (= شنوندگان). گزیدگان خود به چهار گروه تقسیم می‌شدند: ۱. یک سالار، که رهبر جامعه مانوی بود، ۲. دوازده آموزگار، ۳. هفتاد و دو اسپسگ یا اسقف، ۴. سیصد و شصت مَهستگ یا مان‌سالار.

نیوشایان به طبقه عامه پیرو کیش مانی اطلاق می‌شد. آنان بایست معیشت و رفاه حال گزیدگان را فراهم می‌کردند و اجازه داشتند یک همسر داشته باشند به شرط آن که زاد و ولد نکنند. خوردن گوشت هم برایشان مجاز بود، مشروط بر آن که حیوان را خود ذبح نکنند. اگر نیوشایی خودش حیوان را ذبح می‌کرد، به اعتقاد آنان در فرایند زادمرد (= تناسخ) به همان حیوان بدل می‌شد (لیو ۱۹۹۸: ۱۸).

مانویان ملزم به رعایت «پنج فرمان» و «سه مهر» بودند. پنج فرمان در زبور مانوی این‌گونه مشخص شده است: «این است فخر روح فارقلیط، فخر روزه، نماز و صدقه: ۱. فخر فرمان دروغ نگفتن، ۲. فخر فرمان نکشتن، ۳. فخر فرمان گوشت نخوردن، ۴. فخر فرمان تطهیر خویشتن، ۵. فخر فرمان فقر خجسته و فخر فرمان فروتنی و مهربانی» (آلبری ۱۹۳۸: ۳۳). در متون سغدی، پنج فرمان بدین‌گونه مشخص شده است: ۱. راستی، ۲. نیازاری، ۳. پاکدامنی، ۴. تطهیر دهان، ۵. فقر خجسته (برای بررسی تطبیقی مجموعه فرمان‌های مانوی در منابع شرقی و غربی نک: سیمزویلیامز ۱۹۸۵).

سه مهر، مطابق روایت آگوستین قدیس عبارت بودند از: مهر دهان، مهر دست و مهر سینه. منابع شرقی مانوی از مهر دهان، مهر دست و مهر اندیشه سخن گفته‌اند. مهر دهان، دیناور را از سخن زشت، خوردن گوشت و آشامیدن شراب منع می‌کند. گوشت شامل نور کم‌تری نسبت به گیاه است، چون حیوانات از گیاه تغذیه می‌کنند و بخشی از نور گیاهان با فرایند هضم می‌گریزد و پاره‌های ناپاک از طریق آمیزش جنسی به گوشت بدل می‌شود. شراب نیز به سبب سکرآور بودن، باعث فراموشی و

غفلت از پیام ایزدی می‌گردد. گزیدگان می‌بایست با خوردن میوه — که به اعتقاد مانویان دارای شمار زیادی پاره‌های روشنی است — گذران کنند. آب میوه بر آب برتری داشت، زیرا آب فقط ماده بود. مهر دست، مانویان را از همه کارهایی که ممکن بود به زندگی گیاهی یا جانوری آسیب برساند و در نتیجه باعث صدمه به ذرات نور اسیر در ماده شود، منع می‌کرد. مانویان مجاز نبودند گیاهی را ریشه‌کن سازند، درختی را قطع کنند، یا جانوری را بکشند. مهر سینه نیز از آمیزش جنسی، و در مورد نیوشایان از آمیزش جنسی منجر به زاد و ولد، منع می‌کرد، چون این عمل تقلیدی از عمل دیوان به شمار می‌آمد و نتیجه‌اش تکثیر ماده و اسارت هر چه بیش‌تر نور در ماده بود (نیز نک: ویدنگرن ۱۹۶۵: ۹۶).

بنا به روایت ابن‌ندیم (۳۳۳)، مانی ده فریضه، سه مهر و هفت روز روزه در هر ماه بر نیوشایان واجب کرده بود. فرایض ده‌گانه عبارت بودند از: ۱. ایمان به بزرگی‌های چهارگانه: خدا، نور او، نیروی او و حکمت او. خدا پادشاه بهشت‌های نور است؛ نورش خورشید و ماه‌اند؛ نیرویش فرشته‌های پنج‌گانه‌اند: نسیم، باد، نور، آب و آتش؛ حکمتش دین مقدس است که خود پنج ستون دارد: آموزگاران یا فرزندان حلم، مشمسان (= اسپسگان) یا فرزندان عقل، صدیقان (= گزیدگان) یا فرزندان غیب، نیوشایان یا فرزندان فطنت (= زیرکی)؛ ۲. ترک بت‌پرستی، ۳. ترک دروغ‌گویی، ۴. ترک بخل، ۵. ترک قتل، ۶. ترک زنا، ۷. ترک دزدی، ۸. ترک جادوگری، ۹. ترک شک در دین، ۱۰. ترک سستی در کارها.

جکسن (۱۹۶۵: ۳۳۱) نیز دربارهٔ هفت مهر مانوی بحث کرده است. به نظر او، چهار مهر دیگر، سرشتی روحانی یا معنوی دارند و آنها را باید به عنوان ابزارهای ایمان پذیرفت.

گزیدگان به سبب رعایت کامل سه مهر و فرامین تطهیر، نمایندگان زمینی برای نجات نور در بند به‌شمار می‌رفتند. آنان به هنگام خوردن غذا دعا می‌خواندند و نوعی قداست به آن می‌بخشیدند. نیوشایان نیز با خدمت به گزیدگان و اجرای روانگان (= خیرات برای روح)، در فرایند رستگاری شرکت می‌جستند و در واقع مکمل گزیدگان بودند.

همه فرمان‌های مانوی برای نیوشایان الزامی نبود. برای نمونه آنان می‌توانستند بر عکس گزیدگان، مال و ثروت داشته باشند. گزیدگان همیشه به سفر می‌رفتند و در مانستان‌ها (= صومعه‌ها) اقامت می‌کردند تا دین را در جهان بگسترانند. آنان همیشه پیاده می‌رفتند و فقط روزی یک بار غذا می‌خوردند. خوراکشان نیز گیاهی بود و آن را پس از فرارسیدن شب صرف می‌کردند. آنان باید فقط غذای یک روز و لباس یک سال را به همراه می‌داشتند. حق ازدواج نداشتند، اما این امر مانع از ارتباط آزاد آنان با زنان دیناور نبود. از گوشت و شراب نیز پرهیز می‌کردند (بویس ۱۹۷۵: ۱۱-۱۲).

آگاهی‌های ارزشمندی درباره نظام حاکم بر صومعه‌ها، مناسک مانوی و پیوند آنها با حیات اجتماعی و اقتصادی، در متن نویافته‌ای از خوچو آمده است (نک: لیو ۱۹۹۸: ۷۶-۹۷). غیر از طبقاتی که پیش‌تر معرفی شد، مشاغلی هم مانند کتابت، نگارگری و فروش خوانی (= وعظ) وجود داشت.

در رأس جامعه مانوی سالار یا رهبر قرار داشت که جانشین مانی به‌شمار می‌رفت و مرکز قدرت او در بابل بود. پس از مرگ مانی، سیسین در پی مشاجراتی با گابریاب، توانست رهبری جامعه مانوی را تا زمان شهادتش (۲۹۱-۲۹۲م) برعهده گیرد. پس از او، اینائیس رهبری مانویان را برعهده گرفت.

نیایش‌های مانوی به صورت گروهی در مانستان‌ها برگزار می‌شد. در سندی چینی، بخش‌های یک صومعه مانوی چنین نام برده شده است: تالار کتب مقدس و تصاویر، تالار روزه و سخنرانی، تالار نیایش و اعتراف، تالار آموزش‌های دینی و تالار دیناوران بیمار (دکره ۱۳۸۰: ۱۳۵). در این پنج تالار، جلسات دینی به صورت مشترک و همگانی برگزار می‌شد. محل خواب دیناوران بیرون صومعه بود.

«خواستوانیفت» یا اعتراف و توبه، در میان مانویان به صورت آیینی رسمی درآمد. مانویان وادار به اعتراف و توبه می‌شدند و به خاطر گناهایی که از آنان سر زده بود، پادافراه (= کیفر) می‌دیدند. بر پایه یک متن سغدی، می‌دانیم که یک راهب مانوی اعتراف کرده که در کتابت و کتاب‌نگاری و صدمه زدن به کاغذ و ابریشم گناه ورزیده است (لیو ۱۹۹۸: ۱۸؛ درباره اعتراف‌نامه‌های مانوی نک: آسموسن ۱۹۶۵: ۱۶۷-۲۳۸؛ لکوک ۱۹۱۱؛ کلیم‌کایت ۱۹۹۳: ۲۹۹ ب).



در مراسم نیایش مانویان، موسیقی و سرودهای دینی نیز رواج داشت. در این مراسم، مزامیر یا سرودهای آیینی سر می‌دادند و در سرودخوانی‌ها، رهبر گروه یا تک‌خوان سرود می‌خواند و بقیه پاسخ می‌دادند.

نماز و روزه جزو وظایف اصلی و همیشگی مانویان بود. گزیدگان هفت بار و نیوشایان چهار بار در روز نماز می‌خواندند. این نمازها با وضو و طهارت همراه بود. روزها رو به خورشید و شب‌ها رو به ماه نماز می‌گزاردند. هر گاه خورشید و ماه آشکار نبود، رو به شمال نماز می‌خواندند. نماز مانوی دوازده رکوع داشت. در نماز، افزون‌بر یادکرد ایزدان، اتحاد چهارگانه «خدا، روشنی، قدرت و خرد» را می‌ستودند. در طول سال، پنج یمگ یا پنج روزه دوروزه نیز داشتند (درباره روزه‌های مانوی نک: هنینگ ۱۹۴۵ الف). ابن ندیم (۳۳۳-۳۳۴)، از چهار روزه مانوی یاد کرده است: «روزه [اول] هنگامی که آفتاب به برج قوس درآید و ماه یکپارچه نور گردد، باید دو روز روزه گیرند، بی‌آن که در میان آن افطار کنند و روزه [دوم] هنگامی که ماه نو رؤیت شود، باید دو روز روزه گیرند و سپس [روزه سوم] همین که ماه نو سر زد و آفتاب در برج دلو بود و [روزه چهارم] پس از گذشت هشت روز، باید سی روز روزه گیرند و در غروب هر روز افطار کنند».

در فهرست‌های گاه‌شماری سغدی، از یک روزه پنجم نیز سخن رفته است که بیست و شش روز پس از روزه چهارم بوده است. این مدت زمان، یادآور بیست و شش روز شکنجه مانی در زندان است که در روز بیست و هفتم و بیست و هشتم ماه صیام بوده است. دو روز پس از آن، یعنی در آغاز روز سی‌ام همین ماه، مهم‌ترین جشن مانویان، یعنی جشن بما (= کرسی، تخت، منبر)، برگزار می‌شد. در این جشن، کرسی یا منبر پنج‌پله بلندی مزین به پارچه‌های گران‌بها با تصویری از مانی در برابر حضار نهاده می‌شد که نمایانگر عروج روح مانی به بهشت بود. در این جشن، نیوشایان به گزیدگان خدمت می‌کردند و نان و خوراک ویژه برایشان می‌آوردند. گزیدگان نیز، پس از صرف غذا، نیایش سر می‌دادند و چند قطره روغن زیتون بر سر می‌افشاندند و به‌منظور دفع ارواح پلید، نام‌هایی را بر زبان می‌آوردند. روزهای یکشنبه برای کل جامعه مانوی و روزهای دوشنبه برای گزیدگان تقدس داشت. اعترافات گروهی روزهای

دوشنبه هر هفته برگزار می‌شد و اعترافات سالانه در هنگام برگزاری جشن بما بود. خوراک آیینی، مطابق نگاره‌های بازمانده مانوی (نک: کلیم‌کایت ۱۳۷۳: ۱۴۳؛ گولاچی ۲۰۰۲: ۷۰-۷۱)، عبارت بود از هندوانه و میوه‌های گوناگون که بر روی سه پایه‌ای در جلوی منبر نهاده می‌شد. در مقابل تمثال بزرگ مانی که بر منبر می‌نهادند، میزی قرار داشت که روی آن نان گندم می‌گذارند و یک گزیده با کتابی در دست جلوی آن زانو می‌زد. او به احتمال، رهبری سرودخوانی و نیایش را برعهده داشته است (درباره سرودهای مراسم بما نک: رک ۱۹۹۷). سالار یا رهبر مانویان در طرف چپ سه پایه میوه می‌نشست و دست چپش را برای برکت بخشیدن بلند می‌کرد.

### گسترش مانوی‌گری

مانوی‌گری که در قرن سوم میلادی در بابل پایه‌گذاری شد، به سرعت شرق و غرب عالم را درنوردید و به‌ویژه در سرزمین‌های مهمی چون میانرودان، ایران، چین، آسیای صغیر، امپراتوری روم و مصر گسترش یافت. مانی خود از آدیابنه و نواحی مرزی امپراتوری روم و به احتمال، از ناحیه اطراف نصیبین دیدن کرده بود (نک: زوندرومان ۱۹۸۱: ۹۵). او هیأت‌هایی تبلیغی را نیز به رهبری بهترین شاگردان خود از سلوکیه (= وه‌آردشیر) به امپراتوری روم و مرزهای شرقی ایران گسیل کرده بود. از جمله کسانی که به روم فرستاده شدند، آدا، پتیگ آموزگار، پتیگ خانه‌سالار، گابریاب، پاپس، توماس و آکواس<sup>۱</sup> بودند (همان: ۳۶). آدا و پتیگ آموزگار به احتمال زیاد، پس از سال ۲۴۴م نخستین سفر تبلیغی خود را به نقاط شرقی امپراتوری روم آغاز کردند. پتیگ پس از یک سال بازگشت، اما آدا در آنجا ماند و پس از مدتی مانی به او پیوست. آدا همچنین در ۲۶۰-۲۶۱م در رأس یک هیأت تبلیغی به گر‌خا در بیت سلوک - اقامتگاه پیشین یونانی در بیت گرمایه در زاب کوچک در مدخل دجله که نامش را از سلوکوس نیکاتور گرفته بود - حضور داشت. رهبری هیأت‌های تبلیغی شرق شاهنشاهی ساسانی نیز به مار آمو واگذار شده بود.

1. Akouas

مانی به مبلغانش چهار دستور کلی داده بود و دبیران و کتاب‌نگارانی نیز برای تکثیر نسخه‌ها همراه آنان گسیل کرده بود. آدا با رهبران دین‌های دیگر بحث‌ها و مناظرات موفق داشت. مانی نیز سه کاتب دیگر همراه با نسخه‌ای از انجیل زنده برای او فرستاد (همان: ۲۶؛ بویس ۱۹۷۵: ۳۹). همچنین، آدا در روم «مانستان‌های بسیار بنا کرد و گزیدگان و نیوشایان بسیار برگزید، کتاب‌ها تألیف کرد و خرد را سلاح خویش ساخت» (زوندرومان ۱۹۸۱: ۳۰۲؛ بویس ۱۹۷۵: ۴۰).

در دوره‌هایی از قرن سوم میلادی، روم مرزهای نسبتاً آزادی داشت. از این‌رو، مانوی‌گری به آسانی توانست در نقاط شرقی امپراتوری روم گسترش یابد. در یک اثر جدلی مسیحی به نام آکتا آرخلای<sup>۱</sup> آمده که مانی در بحثی با آرخلائوس، اسقف حران، شرکت داشته است (نک: ليو ۱۹۹۲: ۱۲۸-۱۲۹؛ همو ۱۹۹۴: ۱۳۲ ب). بازار این‌گونه بحث‌های عقیدتی و مذهبی در آن زمان بسیار گرم بود. یکی از بحث‌های مشهور آن زمان، مناظره پولس پارسى با فُتینس<sup>۲</sup> مانوی بود (همو ۱۹۹۲: ۹۶). از آن‌جا که کلیسای مسیحی در ایران صاحب قدرت سیاسی نبود، مناظره را بهترین وسیله مبارزه با مانوی‌گری می‌دانست.

به نوشتهٔ ایپفانیوس سالامیسی، نخستین کسی که مانوی‌گری را به زادگاهش، الئوترپولیس<sup>۳</sup> فلسطین آورد، آکواس نام داشت. به همین سبب، فرقهٔ مانوی آن شهر را آکواسی می‌خواندند. احتمال دارد که آکواس با مار زگو در منابع ایرانی یکی باشد. ایپفانیوس تاریخ فعالیت او را ۲۷۳-۲۷۴م ذکر کرده است. از این‌رو، او باید پس از آدا و پتیگ، به ایالات شرقی امپراتوری روم گسیل شده باشد (همان: ۹۵-۹۶؛ دربارهٔ گسترش مانوی‌گری در فلسطین و عربستان نک: ليو ۱۹۹۴: ۵۳ ب). یکی از شهرهای مهم تجاری در راه میانرودان به روم، پالمیر یا تدمر بود. به احتمال بسیار، آدا مدتی به عنوان مبلغ در این شهر فعالیت می‌کرد. یکی از شخصیت‌های مهمی که به دست آدا به کیش مانی گروید، نفشا، خواهر ملکه تَدی، بود که آدا بیماری‌اش را درمان کرده بود. بسیاری از رومیان نیز با مشاهدهٔ این درمان معجزه‌آسا به کیش مانوی گرویدند

1. Acta Archelai

2. Photeinos

3. Eleutheropolis

(نک: زوندرمان ۱۹۸۱: ۴۲؛ بویس ۱۹۷۵: ۴۰). قراین نشان می‌دهند که گرویدن نفشا به کیش مانوی در پالمیر رخ داده است. همسر ملکه تَدی که در روایات مانوی به او عنوان قیصر داده‌اند، به احتمال زیاد سِپتیمیوس اَدائِناتوس<sup>۱</sup> یا پسرش وابلآتوس<sup>۲</sup> بوده و تَدی نیز کسی جز زَنبیا<sup>۳</sup> نبوده است که پس از قتل شوهرش در سال ۲۶۷م، به جای فرزند جوانش بر تخت امپراتوری نشست (لیو ۱۹۹۲: ۱۰۲؛ همو ۱۹۹۴: ۲۷-۲۹؛ همو ۱۹۹۸: ۳۷).

از منابع ایرانی برمی‌آید که آدا حتی تا اسکندریه پیش رفت (بویس ۱۹۷۵: ۴۰)، اما او نخستین مبلغ مانوی نبود که به مصر پا می‌گذاشت. به روایت اسکندر، فیلسوف نوافلاطونی اهل لیگپلیس، نخستین مبلغ مانوی که وارد مصر شد، پاپس بود. او از نزدیک‌ترین یاران مانی بود و مانی او را در نامه‌ای برادر خطاب کرده و در نامه‌ای دیگر به یکی از شاگردانش، از او به نیکی یاد کرده است.

پس از سقوط پالمیر در سال ۲۷۳م، شاهراه تجاری روم و ایران به شمال میانرودان، اِدِسا و نَصیبین انتقال یافت. از منابع مانوی برمی‌آید که در زمان زندگی مانی، مانوی‌گری در این نواحی گسترش یافت. نامه‌ای از مانی در این باره در دست است (لیو ۱۹۹۲: ۱۰۴؛ همو ۱۹۹۴: ۳۸ ب).

مانوی‌گری در ارمنستان به دست یکی از شاگردان مانی به نام گابریاب گسترش یافت. بنا به یک روایت سُغدی، او در شهر ایروان (سُغدی: ryβ'n) فعالیت‌های تبلیغی داشت (نک: زوندرمان ۱۹۸۱: ۴۵-۴۹). گابریاب پادشاه ارمنستان و همسرش را از مسیحیت به آیین مانی گرواند. او یکی از دختران بیمار را که پزشکان مسیحی از درمانش عاجز مانده بودند، شفا داد. تبلیغات مانویان، به احتمال تا گرجستان نیز ادامه یافت، چون منابع مانوی به زبان پارتی و اویغوری از گرویدن هبزا، شاه گرجستان، سخن گفته‌اند (همان، ۲۴-۲۵؛ لیو ۱۹۹۲: ۱۰۶).

کشف متن‌های مانوی به زبان قبطی در مدینه مدی و نیز به زبان یونانی در لیگپلیس بی‌شک نشانگر آن است که مصر در سده‌های چهارم و پنجم میلادی از

1. Septimius Odaenathus

2. Vaballathus

3. Zenobia

مراکز مهم مانوی‌گری بوده است (گاردنر ۱۹۹۵: XV-XVI). این کیش در امتداد ساحل مدیترانه و شمال آفریقا به سرعت گسترش یافته بود. حاکم رومی مناطق آفریقایی در آن زمان، مشروح فعالیت‌های مانویان را در قلمرو خود، به امپراتور دیوکلسین گزارش می‌داد. امپراتور نیز بر پایه گزارش او، در سال ۳۰۲م نخستین فرمان را بر ضد مانویان صادر کرد (لیو ۱۹۹۲: ۱۱۵).

مانویان به سوریه و آسیای صغیر و سپس به بالکان و ایتالیا نیز پا نهادند. در سال ۱۹۰۶م، کتیبه‌ای از قرن چهارم (؟) میلادی بر روی مقبره‌ای در جنوب باسیلیکا اوربانا<sup>۱</sup> در ساحل دالماسی کشف شد که از آن گزیده‌ای مانوی، به نام باسا<sup>۲</sup> بوده که از لیدیه آمده بود و در آن ناحیه به تبلیغ مانوی‌گری می‌پرداخت (همان، ۱۱۵-۱۱۶).

حضور مانویان در بالکان در سده چهارم میلادی در روایت سراپین سیندنی<sup>۳</sup> در تاریخ لوسیاسکا<sup>۴</sup> اثر پالادیوس<sup>۵</sup> آمده است. این قدیس مصری در سفری به یونان شنیده بود که یکی از شهروندان لاکدامن (Lacedamon = اسپارت) مانوی بوده است (درباره مانوی‌گری در بالکان و آسیای صغیر نک: همو ۱۹۹۴: ۱۰۵ ب).

اسپانیا و گل<sup>۶</sup> نیز با شرقیان و به‌ویژه با مصر ارتباط تجاری داشتند. فیلاستریوس<sup>۷</sup> در فاصله سال‌های ۳۸۰ تا ۳۹۰م کتابی لاتینی در باب بدعت‌گذاران نوشت و فصلی را بر اساس کتاب آکتا آرخلای یونانی به مانویان اختصاص داد. او بلافاصله پس از نقل قول از این کتاب، چنین می‌نویسد: «این نابکاران زمانی در همه جا بودند، اما اکنون می‌گویند که در اسپانیا و پنج استان (یعنی استان‌های Novempopuli, Aquitanica, Narbonensis, Viennensis, Alpes Maritimae) پنهان شده‌اند و جماعتی را فریفته‌اند» (نک: همو ۱۹۹۲: ۱۱۷).

زیارت اماکن مقدس امپراتوری روم در سده چهارم میلادی برای جماعت مانوی جاذبه‌ای فوق‌العاده داشت. آنان به بارگاه شهدای مسیحی می‌رفتند و از اناجیل و کتاب‌های حواریون برای تأیید آموزه‌های مانی بهره می‌گرفتند. متنی مانوی به زبان

1. Basilica Urbana

2. Bassa

3. Sarapion Sindonite

4. *Historia Lausiaca*

5. Palladius

6. Gaul

7. Filastrius

لاتینی در غاری نزدیک تِیسّا<sup>۱</sup> کشف شده که در دوره بیزانس اقامتگاه مورد علاقه زائران بوده است (همان، ۱۲۰).

می‌دانیم که مانویان شمال آفریقا نیز به زبان لاتینی آثاری در اختیار داشتند، از جمله اثری از آدیمانتوس<sup>۲</sup> که به احتمال از یونانی ترجمه شده بود. اثر دیگری نیز درباره نجوم نوشته بودند که آگوستین قدیس از آن استفاده کرده بود (همان: ۱۱۸). اسقف مانوی، فاستوس، مشهورترین آموزگار مانوی در غرب لاتینی‌زبان در سده چهارم میلادی، نیز پیرو تعالیم آدیمانتوس بود. به نظر آگوستین، او همان آدا بود (همو ۱۹۹۸: ۱-۲).

آگوستین که خود چند سال مانوی بود و سپس از مخالفان سرسخت مانویان شد، هنگامی که از وضع مانویان آفریقا سخن می‌گوید، با خرسندی از تعداد اندک آنان، دینشان را به مسخره می‌گیرد؛ اما وقتی می‌خواهد خطری را که این «ارتداد منفور» در بردارد، مهم جلوه دهد، از جمعیت فراوانی که قربانی آن شده‌اند، سخن به میان می‌آورد. به ظاهر مانوی‌گری نخست در حاکم‌نشین کارتاز (قرطاجه) و سایر مراکز شهری سرزمین تونس کنونی تا مرکز الجزایر کنونی پا گرفت و افراد هوشمندی را که مسیحیت کاتولیک نمی‌توانست راضی کند، جذب کرد (دکره ۱۹۷۴: ۱۴۸).

آگوستین در سال ۳۵۴م در شهری که اکنون سوق اهراس نامیده می‌شود و در الجزایر واقع است، چشم به جهان گشود. در نوزده سالگی به سلک نیوشایان درآمد و نه سال مانوی بود. در سال آخر تحصیل خود در دانشگاه کارتاز، پس از مطالعات جدی فلسفی در جست و جوی حقیقت، از آموزه‌های مانی برگشت. اعتقاد مانویان به ایمان و اشراق و ترجیح دادن آن به تعقل و استدلال فلسفی برای آگوستین جوان جاذبه‌ای افسانه‌ای داشت. بعدها اسکندر لیکپلیسی، فیلسوف نوافلاطونی مصر، تأسف می‌خورد که چرا برخی از هم‌شاگردی‌هایش به نظامی گرویده بودند که هیچ ویژگی فلسفی نداشت، و تنها حاصل اسطوره‌پردازی بنیان‌گذار آن بود. نوشته‌های ضدمانوی آگوستین بهترین نمونه بحث‌های کلامی و فلسفی، میان مسیحیان و مانویان است. همچنین،

1. Tebessa

2. Adimantus

نوشته‌های او جزو مهم‌ترین منابع آگاهی از تاریخ مانوی‌گری در غرب است. در سده پنجم میلادی، بحثی جدی میان پیروان سیریل، بطریق اسکندریه، و نسطوریوس، بطریق قسطنطنیه، پیرامون سرشت مسیح در گرفت که در مانوی‌گری نیز جلوه‌ای تازه یافت. سیریل معتقد بود که مسیح تنها یک سرشت بنیادین داشت که هم الهی و هم انسانی بود، در حالی که نسطوریوس می‌گفت که مسیح دو سرشت جداگانه داشت: سرشت الهی و سرشت انسانی. از سوی دیگر، به نظر نسطوریوس، مریم را نباید «مادر خدا» دانست. در سال ۴۳۱م به فرمان تئودوسیوس دوم، امپراتور روم، در شهر افسوس مجمعی تشکیل شد تا دربارهٔ اختلاف میان سیریل و نسطوریوس داوری شود. مجمع نظر سیریل را تأیید کرد و نسطوریوس محکوم شد. از آن‌رو، پیروان نسطوریوس کلیسای جداگانه‌ای بنیان نهادند و شهر الرها را مرکز خود قرار دادند (ابوالقاسمی ۱۳۷۳: ۱۲۹-۱۳۰). در این میان، نظر مانویان به نظر نسطوریان نزدیک‌تر بود، اما معتقد بودند که مسیح اصلاً جلوهٔ انسانی نداشت و ماهیتاً آسمانی بود. به همین سبب، بر صلیب رفتن او را نمی‌پذیرفتند. در مجمع افسوس نیز، نسطوریوس در کنار مانی، والنّینوس (والنتین) و آپلیناریوس – که جملگی به بن آسمانی مسیح اعتقاد داشتند – محکوم شده بود (لیو ۱۹۹۲: ۲۰۷).

واژه «مانوی» به تدریج در بیزانس به دشنامی بدل شد، به گونه‌ای که ماکدونیوس دوم، بطریق قسطنطنیه از ۴۹۵ تا ۵۱۱م، امپراتور آناستاسیوس را به سبب پذیرفتن کتاب هِنْتِیْکُن<sup>۱</sup> اثر زنون، «بدعت‌گذار و مانوی» خواند. شاید به سبب همین اتهام بود که امپراتور برای نخستین بار فرمان قتل عام مانویان را صادر کرد (همان: ۲۰۸). در سال ۵۲۷م نیز، همزمان با تاج‌گذاری فلاویوس یوستینیانوس در قسطنطنیه، فرمانی مبنی بر ممنوعیت فعالیت مانویان صادر شد (نک: همان: ۲۱۱-۲۱۲). بعدها نیز امپراتوران بیزانس پولسیان و بوگومیل‌ها را به جرم گرایش به باورهای مانوی محکوم می‌کردند (دربارهٔ مباحثات کلامی مسیحیان بر ضد مانوی‌گری نک: همو ۱۹۹۴: ۱۵۶ ب).

1. *Henotikon*

### مانوی‌گری در شرق

پس از مرگ مانی در سال ۲۷۴م (یا به روایتی ۲۷۶م)، سخت‌گیری نسبت به مانویان در دوران شاهنشاهی بهرام دوم (۲۷۶-۲۹۶م) و شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) آغاز شد که باعث کوچ مانویان به خراسان و ورارود گردید.

بنا به روایت ابن‌ندیم، غیر از سمنیه (شَمَنان، بوداییان)، نخستین دینی که به شهرهای ورارود رسید، کیش مانوی بود. بهرام پس از کشتن مانی و یارانش، بحث دینی را ممنوع کرد؛ از این‌رو، پیروان مانی از ایران گریختند، از رود بلخ (جیحون یا آمودریا) گذشتند و به مملکت خان (ترکستان چین) وارد شدند. آنان در ورارود چندان ماندند تا شاهنشاهی ساسانی سقوط کرد و اعراب بر ایران مسلط گشتند. آن‌گاه به شهرهای خود در میانرودان بازگشتند، و به‌ویژه در شورش ایرانیان (در این‌باره نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۱۲۸، یادداشت ۲۶۴)، مهاجرت آنان شدت یافت. خالد بن عبدالله قسری که از مادری مسیحی زاده شده بود، نه تنها به مانویان، بلکه به مسیحیان، یهودیان و زردشتیان توجه داشت. رهبر مانویان همیشه در بابل منصوب می‌شد، ولی بعد به هر شهری که امن بود، می‌رفت.

به نظر ابن‌ندیم، آخرین باری که مانویان ظاهر شدند، در ایام خلافت مقتدر بود. سپس به خراسان گریختند و آنان که در مرکز و غرب مانده بودند، خود را پنهان می‌کردند یا کیش خود از غیر نهان می‌داشتند. در سمرقند حدود پانصد مانوی بودند که شهرتی یافته بودند. فرمانروای خراسان تصمیم گرفت آنها را بکشد، اما پادشاه چین، شاید فرمانروای تُغزُغُز (Toquz Oghuz، نه قبیله؛ نک: همان: ۱۲۸-۱۲۹)، کسی را پیش او فرستاد و گفت که «در مملکت من از مسلمانان بیش از همکیشان من در مملکت توست و سوگند یاد کرد که اگر [صاحب خراسان] یکی از آنها را بکشد، در عوض همهٔ آنان را خواهد کشت و مساجد را خراب خواهد کرد و بر مسلمانان در دیگر کشورها مأمورینی خواهد گماشت تا آنها را بکشند. پس صاحب خراسان آنها را به حال خود گذاشت و از آنها جزیه گرفت» (همان: ۳۶).

مانویان شرق ایران که از بابل، مرکز اصلی مانویان، دور مانده بودند، در سدهٔ ششم میلادی به احتمال، به رهبری مار شادآورمزد (درگذشت: حدود ۶۰۰م) فرقهٔ دیناوران



(عربی: دیناوریه؛ چینی: tien-na-wu) را تشکیل دادند (درباره دیناوران نک: ترمبلی ۲۰۰۱: ۱۲۳-۱۲۵؛ گلدیتس ۱۹۹۲: ۳۲۲-۳۲۳). گاهی مانویان تورفان نیز به همین نام خوانده شده‌اند. به روایت گردیزی (۱۳)، هر روز سیصد یا چهارصد نفر از دیناوران در خانه فرمانروای شهر گرد می‌آمدند و با صدای بلند کتاب‌های مانی را می‌خواندند و خان را دعا می‌کردند.

در سنت مانوی، ورود مانوی‌گری به سرزمین‌های شرق آمودریا، در رویدادی نمادین با حضور مار آمو، شاگرد مانی و فرستاده او به شرق، شرح داده شده است. او زبان و خط پارسی را می‌دانست و با بسیاری از اشراف خاندان اشکانی آشنایی داشت. در مرز خراسان، بغارد واخش (Byārd Wāxš) یا روح محافظ مرز خراسان، در برابر مار آمو ظاهر می‌شود: «پس پیدا شد روح مرز خراسان به هیأت کنیزک. پرسید از من، آمو، که چه کاره‌ای؟ از کجا آمده‌ای؟ گفتم که دینورم، شاگرد مانی فرشته» (نک: بهار و اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۲۴۲؛ نیز نک: بویس ۱۹۷۵: ۴۰). روح مرز خراسان نخست او را نمی‌پذیرد، اما آمو با دو روز روزه و نیایش در برابر خورشید و خواندن فصلی از گنج زندگان به روح می‌گوید که برای تبلیغ دین آمده است و دین مانی را برای او تشریح و روح مرز خراسان را مجذوب خود می‌کند. سپس روح می‌گوید که اگر من تو را بپذیرم، آن‌گاه در همه خراسان پیش تو گشوده شود. در قطعه دیگری مربوط به تاریخ مانوی‌گری آمده است که مانی خود در یکی از سفرهای تبلیغی با روح مرز خراسان روبه‌رو شد و آن‌گاه به شهر در آمد تا در مقام «پزشکی از بابل زمین» با پادشاه آن ناحیه ملاقات کند (نک: زوندِرمان ۱۹۸۱: ۲۲-۲۳).

در تاریخ سفرهای مانی به ایران می‌دانیم که او پیروز شاه، فرمانروای خراسان، را به دین خود جلب کرده بود. همراهان مار آمو در شرق، زروان‌داد، خسرو و شاهزاده اردوان، و شماری از کاتبان و کتاب‌نگاران بودند. این نشان می‌دهد که در طول زندگی مانی، مانوی‌گری در وراود تثبیت شده بود.

در شاخه دیناوریه، مار آمو را «دیناور راست» لقب دادند و او را بنیان‌گذار تاریخی فرقه به شمار آوردند. اعضای این فرقه دیگر از شاخه اصلی که مرکزش بابل بود، کاملاً جدا شده بودند و به طور مستقل در سرزمین‌های شرق وراود، به‌ویژه در سغد، تبلیغ

می‌کردند و حتی این کیش را به چین بردند. در زمانی که مسلمانان خراسان و آسیای مرکزی را فتح کردند، آنان نیز به احتمال، در قوچو (چینی: Kao-ch'ang) سکنا گزیدند و پرستشگاه‌هایی ساختند (بویس ۱۹۷۵: ۱۵۶-۱۵۷).

سغدیان به سبب فعالیت‌های تجاری در جاده ابریشم، در گسترش کیش مانی سهم بزرگی داشتند. در متنی سغدی آمده است که مار آمو «بسیاری از پادشاهان، فرمانروایان، بزرگان و اشراف، ملکه‌ها و بانوان بلندپایه و شاهزادگان و شاهدختان را به کیش خود درآورد و کیش پیامبر نور را گسترش داد» (نک: هنینگ ۱۹۴۵: ۸۷؛ زوندرمان ۱۹۸۱: ۴۱).

همچنین در نوشته‌های مانوی آمده است که مانی با بزرگ‌زاده‌ای از سرزمین‌های شمالی به نام داریاو<sup>۱</sup> و دو برادرش، به هنگام اقامت در ریوآردشیر در استان فارس، ملاقات کرد. شاید این سه تن را مار آمو در شرق به کیش مانی درآورده و آن‌گاه آنان را برای آموزش بیش‌تر نزد مانی فرستاده بود. خسرو که مار آمو را در سفرهای تبلیغی‌اش به شرق همراهی می‌کرد، در واقع یکی از برادران همین داریاو بود (لیو ۱۹۹۲: ۱۰۷). مار سیسین، جانشین مانی، پس از یک دوره فترت پنج‌ساله، در رأس فرقه مانوی میانرودان قرار گرفت (نیز نک: بویس ۱۹۷۵: ۴۸-۵۰). در نامه‌ای که او از مرو به مار آمو نوشت، به او قول داد که همراهانی و کتاب‌های بیش‌تری از مانی برای او بفرستد (نک: همان: ۴۹). سیسین ده سال (حدود ۲۷۶-۲۸۶م) رهبر فرقه بود، اما در دوره شاهنشاهی بهرام دوم به شهادت رسید. از آن پس، فشار و آزار بر مانویان بیش‌تر شد. پس از پیروزی عرب بر ایران در جنگ قادسیه (۶۳۷م)، که دیناوریه دهه‌هایی پیش از آن جدا شده بودند، شخص ثروتمندی به نام زاده‌رمزد به فرقه پیوست و به کمک کاتب حجاج بن یوسف، حاکم عراق، از نو مانوی‌گری را در مداین گسترش داد و میان دیناوریه و مانویان میانرودان آشتی برقرار کرد. آن‌گاه از دوره خلافت ولید بن عبدالملک تا خالد بن عبدالله قسری، فردی به نام مهر، دین‌سالار (خلیفه مانوی) و جانشین زاده‌رمزد شد. از آن پس، فرقه او را مهریه خواندند. سپس مقلص جای او را

1. Dāryāw

گرفت. از این رو، مانویان میانرودان را مهریه و مقلاصیه می‌نامیدند (لیو ۱۹۹۸: ۴۸). مقلاص با برخی از احکام دین مانند وصالات (= روزه‌های بی‌افطار؟، نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۹۹، یادداشت ۱۴۱)، مخالفت می‌کرد تا این که «ابوهلال دیجوری از افریقیه (تونس) آمد و او ریاست مانویان را داشت و آن در زمان ابوجعفر منصور (دومین خلیفه عباسی، ۹۵-۱۵۸ق، بانی شهر بغداد) بود. پس، از مقلاصه خواست آنچه را مقلاص در وصالات بر ایشان مرسوم کرده، ترک کنند. پس آنها درخواست او را پذیرفتند» (همان: ۳۰). آن‌گاه یکی از مقلاصیان به نام بُرزمهر رهبری مانویان را برعهده گرفت و بدعتی تازه گذارد. سپس رهبری به ابوسعید رحا رسید که دوباره پیروان را در وصالات به رأی مهریه برگرداند. در دوران مأمون عباسی، یزدان‌بخت ظهور کرد و گروهی از مانویان را پیرو خود کرد. رئیس مقلاصه در ایام مأمون و معتصم، ابوعلی سعید بود. پس از او دبیرش، نصر بن هرمزد سمرقندی جانشین او شد. آن‌گاه ابوالحسن دمشقی رئیس مانویان شد (همان: ۳۱). مانویان را غالباً با نام زندقه یا زندیقان (مَعْرَبِ zandīkān) می‌شناختند که در زبان عامه به معنی «کافر، ثنوی و بی‌بند و بار» بود. ابن ندیم (۳۳۸) می‌نویسد: «در مدینه‌السلام (بغداد) در زمان معزالدوله حدود سیصد [نفر] از آنها را می‌شناختم؛ اما در این زمان (در زمان تألیف کتاب الفهرست، ظاهراً در ۳۷۷ق)، در میان [ما] پنج نفر هم نیستند. و این قوم که اجاری نامیده می‌شوند، در روستاهای سمرقند و سغد و به‌ویژه در نونکث هستند». واژه اجاری برگرفته از واژه سنسکریت ācārya- به معنی «آموزگار، معلم» است (آسموسن ۱۹۶۵: ۱۳۷؛ ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۱۳۱، یادداشت ۲۷۱).

از رؤسای مانویه در دوره اموی، جعد بن درهم بود که مروان بن محمد (مروان حمار، خلیفه اموی، ۷۲-۱۳۲ق) بدو منسوب است و به او مروان جعدی هم گفته می‌شود. [جعد] مربی او و فرزندش بود و او را به مانوی‌گری درآورد. جعد به دستور هشام بن عبدالملک، پس از آن که ایام حبس او به دست خالد بن عبدالله قسری به طول انجامید، به قتل رسید. خالد بن عبدالله قسری نیز متهم به زندقه بود (ابن ندیم، ۳۳۸). ابن ندیم (همانجا) برخی از بزرگان مانوی را که به اسلام تظاهر می‌کردند، چنین نام برده است: ابن طالوت، ابوشاکر (ولید بن یزید، یازدهمین خلیفه اموی مقتول به

سال ۱۲۵ق)، ابن‌اخی ابی‌شاکر، ابن‌الاعمی الحریزی، نعمان (احتمالاً نادرست برای عبدالکریم، نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۱۳۲-۱۳۳، یادداشت ۲۸۳) بن ابی‌العوجاء، صالح بن عبدالقدوس (شاعر و حکیم مقتول در ۱۶۰ق)، شاعرانی چون بشّار بن برد (اهل تخارستان، مقتول در ۱۶۷ق)، اسحق بن خلف، ابن‌سیابه (احتمالاً ابراهیم بن سیابه، نک: همان: ۱۳۳-۱۳۴، یادداشت ۲۸۸)، سلم‌الخاسر (درگذشت: ۱۸۶ق)، علی بن خلیل، علی بن ثابت، و در زمان خود او افرادی چون ابوعیسی وراق (درگذشت: ۲۴۷ق، نویسنده‌المقالات فی الامامه و المجالس)، ابوالعباس ناشی و جیهانی محمد بن احمد.

اما از میان فرمانروایان و درباریانی که متهم به زندقه شده‌اند، همه برمکیان، جز محمد بن خالد بن برمک (حاجب هارون الرشید)، فضل و برادرش حسن، محمد بن عبیدالله (کاتب مهدی) و محمد بن عبدالملک الزیات (وزیر متوکل و واثق، مقتول به سال ۲۳۳ق) بودند. ابن‌ندیم (همانجا) می‌نویسد: «به خط کسی از زندیقان خواندم که مأمون (خلیفه عباسی، ۱۷۰-۲۱۸ق) از آنها بوده است، [اما] وی دروغ گفته است.»

رؤسای دینی مانویان در دولت عباسیان عبارت بودند از: ابویحیی رئیس، ابوعلی سعید (رئیس فرقه مقلاصیه در روزگار مأمون و معتصم)، ابوعلی رحا و یزدان‌بخت؛ شخص اخیر کسی است که مأمون او را از ری احضار کرده و به او تأمین داده بود. همچنین، کتابی در رد مسیحیت داشت که جبرائیل بن نوح نصرانی نیز ردیه‌ای بر آن نوشته بود (تقی‌زاده ۱۳۳۵، ۲۰۵؛ ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۱۳۶، یادداشت ۳۰۲). به روایت ابن‌ندیم (۳۳۸)، «متکلمان او را مجاب کردند. مأمون او را گفت ای یزدان‌بخت اسلام بیاور. اگر به تو امان عطا نکرده بودیم، میان ما و تو اتفاقی می‌افتاد. پس او را یزدان‌بخت گفت ای امیرالمؤمنین اندرز تو مسموع و سخن تو مقبول است، ولی تو از کسانی هستی که مردم را به ترک عقایدشان وادار نمی‌کنند. پس مأمون گفت، آری. و [مأمون] او را در ناحیه مخرم منزل داد و بر او نگهبانانی از ترس مردم غوغا گماشت و وی [مردی] فصیح و زبان‌آور بود» (نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۹: ۳۸). سرانجام، به روایت ابن‌ندیم (همانجا) ریاست مانویان در روزگار او به سمرقند منتقل شد.

به هر حال، جهان اسلام همچون مسیحیت تحت تأثیر مانوی‌گری قرار گرفت، چه

شمار نویسندگان و شاعران و شخصیت‌های برجسته و مشهوری که نام برده شدند، نشان می‌دهد که کیش مانی قرن‌ها در ایران پنهان و آشکار رواج داشت. بسیاری از نویسندگان و شاعران و نامداران سیاسی در پوشش اسلامی با زنادقه مانوی پیوند داشته‌اند و بسیاری بر سر آن جان باخته‌اند. در میان مانویان این دوره می‌توان از ابن راوندی، زندیق سرشناس و ابن مقفع، مترجم کلیله و دمنه و بسیاری از آثار دیگر پهلوی، که زندیق کبیرش لقب داده‌اند، نام برد. بسیاری همچون جاحظ و قاسم بن ابراهیم به مانوی بودن ابن مقفع شهادت داده‌اند. قاسم بن ابراهیم (۱۶۹-۲۴۶ق) حتی رساله‌ای به نام کتاب الرد علی الزندیق اللعین ابن المقفع نوشته است (نک: افشار شیرازی ۱۳۵۵: ۷۷-۸۳). ابن مقفع به سبب همین اتهامات در سال ۱۴۲ق/۷۵۹م به قتل رسید. جسدش را تکه‌تکه کردند و در انظار عموم به شعله‌های آتش افکندند.

خطر کیش مانوی دو بُعد سیاسی و اجتماعی داشت. این کیش هر چند توسط شاهان ساسانی سرکوب شده بود، به نوبه خود در نخستین سده‌های اسلامی، جریانی ایران‌دوستانه و عرب‌ستیز بود و ایرانیانی را که خود را برتر از اربابان جدید می‌دانستند، شیفته خود می‌کرد (دکره ۱۹۷۴: ۱۳۷-۱۳۹). از این‌رو، دو خلیفه عباسی، مهدی و پسرش هارون الرشید، تقریباً ریشه این ارتداد را در جهان اسلام خشکاندند. در سال ۱۶۸ق/۷۸۰م و در پی لشکرکشی مهدی خلیفه عباسی، دستگیری زنادقه در حلب آغاز شد. جمعی از زندانیان اعدام شدند و کتاب‌هایشان را سوزاندند. در مداین زندیقان زندانی را در کوچه‌ها می‌گرداندند تا مردم آنها را ببینند. گاه از کسانی که از کیش خود برمی‌گشتند یا مدعی می‌شدند که از اتهام مبرا هستند، می‌خواستند که به تصویر مانی بی‌حرمتی کنند، چنان که این کار را با ابونواس شاعر مشهور کردند. حتی ابوعبدالله، وزیر مهدی، پسری داشت که وابستگی خود را به فرقه مانوی اعتراف کرد و از این‌رو، در حضور پدرش، سرش را بریدند (همو: ۱۴۰-۱۴۱).

از سوی دیگر، در شرق ایران، به‌ویژه در سرزمین سغد در شهرهای سمرقند و بخارا، مانوی‌گری از سده‌های چهارم تا ششم میلادی گسترش یافته بود. البته بیش‌تر ساکنان سمرقند زردشتی بودند و مانویان فقط در جنوب این شهر، در جایی که پیش‌تر بخشی از امپراتوری کوشانی بود، می‌زیستند. حتی خانقاهی مانوی در اینجا بنا شده

بود (حدود/العالم، ۳۹۴). وجود یک قطعه بلخی و چند قطعه تُخاری مانوی نشان می‌دهد که مانویان در اطراف بلخ هم می‌زیسته‌اند. اما مرو دیگر از مراکز مهم مانوی‌گری به‌شمار نمی‌رفت، هر چند در زمان مانی، مار آمو در آن‌جا فعالیت داشت. مانویان شرق ایران به تدریج رنگ بودایی به کیش خود زدند و خود را با بوداییان منطقه هماهنگ کردند. رواج اصطلاحات بودایی در نوشته‌های مانویان، به‌ویژه در نوشته‌های پارتی، بر این گواهی می‌دهد (لیو ۱۹۹۲: ۲۲۵). در میان بازرگانان سغدی، برگزیدگان مانوی هم بودند. آنان با کوشش بسیار توانستند مانوی‌گری را در شرق جاده ابریشم گسترش دهند و حتی آن را به چین نیز برسانند. در همین دوران، خط و زبان سغدی، در کنار زبان‌های پارتی و فارسی میانه، برای نگارش متن‌های دینی مانوی به کار گرفته شد. برخی از برگزیدگان مانوی در خوشنویسی، موسیقی، پزشکی و نجوم نیز چیره‌دست بودند و همین از دلایل موفقیت آنان بود.

نخستین آموزگار مانوی در زمان حکومت کائوتسونگ<sup>۱</sup>، امپراتور چین (۶۵۰-۶۸۳م)، به چین گام نهاد. پس از او، شاگردش مهرآهرمزد توجه وو<sup>۲</sup> ملکه چین (۶۸۴-۷۰۴م) را جلب کرد و کتاب مانوی سوتره دو<sup>۳</sup> را به دربار چین پیشکش کرد. بسیار محتمل است که او مترجم بسیاری از متن‌های مانوی به چینی بوده باشد. نیز در سال ۷۱۹م، تیس<sup>۴</sup>، پادشاه قازانستان و تُخارستان، یک آموزگار (چینی: Muche) بلندپایه مانوی را به عنوان قاصد به دربار تانگ در چین فرستاد که در علم نجوم بی‌مانند بود (همان، ۲۲۸-۲۳۰).

پس از مدتی، سخت‌گیری‌ها و سعایت کاهنان بودایی سبب شد که جلوی ترویج مانوی‌گری را بگیرند. در سال ۷۳۱م، یک روحانی مانوی فرمانی دریافت کرد مبنی بر این که چکیده‌ای از آموزه‌ها و مناسک فرقه خود را به چینی گزارش دهد. نسخه‌ای از این گزارش اکنون در دست است (نک: هالون و هنینگ ۱۹۵۲). یک سال بعد فرمانی از سوی دربار چین مبنی بر تحدید فعالیت دینی مانویان صادر شد.

در سال ۷۵۵م، سپهسالاری به نام آن‌لوشان<sup>۵</sup>، که تباری نیمه‌سغدی داشت، شورش

1. Kao-tsung 2. Wu 3. Erh-tsung-ching: چینی 4. Tēs 5. An Lu-shan

کرد و دولت مرکزی تانگ را متزلزل کرد. دولت تانگ ناگزیر شد به اقوام بیگانه‌ای که در مرزهای چین به سر می‌بردند، رو آورد که قدرتمندترین آنان بربرها و اویغورها بودند. اویغورها به کمک پناهندگان ایرانی و ماجراجویان عرب توانستند شورش را سرکوب کنند. در سال ۷۶۲م، سپاه اویغور پایتخت شرقی چین، لویانگ<sup>۱</sup>، را آزاد کرد. در میان کسانی که به فاتحان تبریک گفتند، روحانیان مانوی اهل سغد بودند. در همین جا بود که بوگو<sup>۲</sup> خان به کیش مانوی گرایید و مانوی‌گری از این زمان پشتیبانی سیاسی یافت. داستان تغییر کیش بوگو خان در کتیبه سهبانۀ مشهور قره بلغسون آمده است و از آن چنین برمی‌آید که مانویان تمدن را به میان اویغورهای کشتارگر خونخوار بردند و آنان را به ملتی پارسا، راستکار و گیاه‌خوار بدل کردند. از آن پس پرستشگاه‌های مانوی در شهرهای مختلف بنا شدند. اما در سال ۸۴۰م، قرقیزها به اویغورها تاختند و در جنگی هولناک، خاقان اویغورها را کشتند و شهر قره‌بلغسون به چنگ آنان افتاد. از آن پس، بوداییان نسبت به مانویان دشمنی ورزیدند و پرستشگاه‌های مانوی به طور موقت بسته شد (نک: لیو ۱۹۹۲: ۲۳۱-۲۳۹).

پس از سقوط قره بلغسون، بسیاری از مانویان با اویغورها گریختند، اما برخی از دیناوران برای تبلیغ در میان فاتحان جدید همان‌جا ماندند. صخره‌نوشته‌های دیناوران مانوی در سواحل رود ینیزی<sup>۳</sup> نشان می‌دهد که آنان کیش مانوی را به میان قرقیزها هم بردند. اویغورها به جنوب رفتند و سپس در شمال غربی مرز چین، به‌ویژه در گانسو و تورفان سکنی گزیدند. مانوی‌گری دین رسمی دومین امپراتوری اویغور نیز شد که در حوضۀ تاریخی قوچو (نزدیک تورفان کنونی) تأسیس شده بود. در شهرهایی چون قوچو، توپوق و سانگیم نیز پرستشگاه‌ها و دیرهای مانوی ساخته شد. مسافری چینی که در اواخر سده دهم میلادی به ترکستان رفته بود، از بسیاری پرستشگاه‌های مانوی گزارش کرده و آورده که این کیش را دیناوران ایرانی (سغدی) اداره می‌کنند. در اکتشاف سال‌های ۱۹۰۴-۱۹۰۵م هیأت باستان‌شناسان آلمانی، هزاران قطعه دست‌نوشته زیبای مانوی در قوچو کشف شد. این دست‌نوشته‌ها اکنون در برلین

1. Lo-yang      2. Bögü      3. Yenizei

نگهداری می‌شود. باستان‌شناسان چینی نیز در دهه ۱۹۳۰م دست‌نوشته‌هایی مشابه در قوچو کشف کردند (نک: ترمبلی ۲۰۰۱: ۱۱۱-۱۲۰).

مانوی‌گری در اواخر قرن دهم میلادی، در شمال چین به افول گرایید، اما در جنوب چین ویژگی دائویی (تائویی) به خود گرفت و به حیات خود ادامه داد. از آن پس، پرستشگاه‌های مانوی به شکل پرستشگاه‌های دائویی درآمد. در آغاز سده یازدهم میلادی در کنار آثار دائویی از آثار مانوی نیز یاد شده که یکی از آنها سوتره دو بن و سه دوره نام داشته است. این کتاب به احتمال، روایتی چینی از شاپورگان مانی بوده است، زیرا قطعاتی از شاپورگان که در آسیای مرکزی یافت شده، عنوان «دو بن شاپورگان» دارد (مکنزی ۱۹۷۹: ۵۰۹). در قرن دوازدهم میلادی، یکی از ثروتمندان مانوی به نام لی<sup>۱</sup> متهم به داشتن کتاب سوتره دو بن شده بود (لیو ۱۹۹۲: ۲۶۹).

در سال ۱۱۲۰م، در پی شورش گروه‌های نامتجانس مذهبی در مرکز و جنوب چین، استان تای<sup>۲</sup> به مرکز فعالیت مانویان بدل شد. در همین سال، مردان و زنان مانوی به فعالیت‌های زیرزمینی روی آوردند و جلسات غیرقانونی تشکیل می‌دادند. ویژگی برجسته آنان گیاه‌خواری و اختلاط زنان و مردان در مراسم بود. در آن زمان عنوان «دیوپرستان گیاه‌خوار» غالباً به مانویان اطلاق می‌شد. گاه آنان را «شاگردان دین نور» نیز خطاب می‌کردند. یکی از رهبران شورش‌های این دوره به نام لوشی‌نانگ<sup>۳</sup>، قطعاً مانوی بوده است. رهبر بزرگ این شورش‌ها، فانگ لا<sup>۴</sup>، نیز به احتمال تمایلات مانوی داشته است. در گزارش‌های این دوره، از سرودها، کتاب‌ها و تصاویر مانی نیز یاد شده است، مانند پندنامه مکاشفه، سوتره هبوط و زایش شهزاده تاج، سوتره پدر و مادر، سوتره نگاره‌ها یا کتاب نگاره‌ها، سرود هفت لحظه یا سرود هفت نیایش، سرود خورشید، سرود ماه، تصویر خیر و شر، تصویر چهار پادشاه بهشت و غیره (همان: ۲۷۶-۲۷۷، ۲۸۱).

امروز دیگر مانوی بودن بسیاری از فرقه‌های جنوب شرقی چین به اثبات رسیده است. آنان مانی را با نام مومونی (Mo-mo-ni، = مار مانی) به عنوان «بودای روشنایی»

1. Li ... 2. T'ai 3. Lü Shih-nang 4. Fang La



می پرستیدند و او را پدر چهار چهره نور (تقوی، نور، الوهیت و خرد) می دانستند. در میانه سده سیزدهم میلادی، همزمان با فتح حوضه تاریم به دست مغول‌ها، مانویان به گروه کم‌اهمیتی در مقایسه با بوداییان بدل شده بودند. در دوره چنگیزخان، اکثر ساکنان قوچو بودایی یا نسطوری بودند. مهاجمان نیز اسلام را در آن جا گسترش دادند و دین غالب کردند (نک: همان: ۲۴۰-۲۴۲). مارکوپولو که در سال ۱۲۹۲م از چین دیدن کرد، وجود دیوارنگاره‌ها و کتاب‌های مانوی را گزارش کرده است.

در سده چهاردهم میلادی، بارگاهی مانوی در کوه هوآبیائو<sup>۱</sup> در شهر چوآن‌چو<sup>۲</sup> ساخته شد که هنوز وجود دارد. این بنا به پرستش مانی، بودای روشنایی، اختصاص داشت، اما در نگاه اول به بارگاه‌های بودایی یا پرستشگاه‌های کهن بومی شبیه است. در این بارگاه، کتیبه‌ای هست که می‌گوید تندیس مانی را دیناوری در سال ۱۳۳۹م به این جا آورد، بدان امید که روح مادر در گذشته‌اش به نیروانه (نیروانا) دست یابد (نک: همو ۱۹۹۸: ۱۹۳-۱۹۵). شایان ذکر است که مانویان شهر چوآن‌چو، منجمان و جادوگرانی پرآوازه بودند و از جادوگری‌های شگفت آنان حتی تا سده شانزدهم و نیمه اول سده هفدهم میلادی خبر داریم (نک: همو ۱۹۹۲: ۲۶۳-۲۶۷).

پرستشگاه‌های مانوی کوه هوآبیائو از سده هفدهم میلادی بدون استفاده بود، اما در سال ۱۹۲۲م آن را بازسازی و به نیایشگاهی بودایی متصل کردند. شاید تصور این بوده که Mo-ni همان Mu-ni، یعنی شاکیمونی (سنسکریت: Sākyamuni) یا بودا است (همو ۱۹۹۲: ۳۰۱-۳۰۴؛ ۱۹۹۸: ۵۷). در دهه ۱۹۸۰م، در مقابل این معبد، کاسه شیشه‌ای لعاب‌داری کشف شد که درون آن به چینی نوشته شده بود: Ming-chiao hui «انجمن آموزه نور». مانویان خوراک آیینی را در چنین کاسه‌ای می‌خوردند.

1. Hua-piao

2. Ch'üan-chou

## کتابشناسی:

- آلبری، آر. سی. آر، ۱۳۷۵، *زبور مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران.
- ابن بلخی، *فارسنامه*، به کوشش گ. لسترنج و ر. نیکلسون، کمبریج، ۱۹۲۱.
- ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، لندن ۱۸۸۷، لایپزیک، ۱۹۲۵.
- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۹، *مانی به روایت ابن الندیم*، تهران.
- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۳، *تاریخ زبان فارسی*، تهران.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۱، *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، تهران.
- افشار شیرازی، احمد، ۱۳۵۵، *متون عربی و فارسی درباره مانی و مانویت*، تهران.
- بهار، مهرداد و اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *ادبیات مانوی*، تهران.
- بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳.
- تقی زاده، سیدحسن، ۱۳۳۵، *مانی و دین او: دو خطابه در انجمن ایران شناسی*، تهران.
- حدود العالم*، با تعلیقات و مینورسکی، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲.
- خراسانی، شرفالدین، ۱۳۷۳، «سرود مروارید»، *کلک*، ش ۵۴.
- دکره، فرانسوا، ۱۳۸۰، *مانی و سنت مانوی*، ترجمه عباس باقری، تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، *ارزش میراث صوفیه*، تهران.
- شروو، پرودزاکتور، ۱۳۸۲، *عناصر ایرانی در کیش مانی*، ترجمه محمد شکری فومشی، تهران.
- فروزنده، مسعود، ۱۳۷۷، *تحقیقی در دین صابئین مندایی*، ج ۱، تهران.
- کلیم کایت، هانس یواخیم، ۱۳۷۳، *هنر مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران.
- گردیزی، زین الاخبار، *نسخه خطی مجلس شورای ملی*.

Allberry, C. R. C., 1938, *A Manichaeic Psalm-Book*, Stuttgart.

Andreas, C. and Henning, W. B., 1932, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-*

*Turkestan*, I, Berlin.

Asmussen, J. P., 1975, *Manichaen Literature*, Delmar.

Asmussen, J. P., 1965, *Xuāstwānīft*, *Studies in Manichaeism*, Copenhagen.

Boyce, M., 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden.

Colditz, I., 1992, «Hymnen an Šād-Ohrmezd. Ein Beitrag zur frühen Geschichte der Dīnāwariya in Transoxanien», *Altorientalische Forschungen* 19.

Decret, F., 1974, *Mani et la tradition Manichéenne*, Paris.

Esmailpour, A., 2002, «The Function of Rōšnān Xvārist in Manichaean Cosmogony», *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin.

Foerster, W., 1974, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, II, Coptic and Mandaean Sources*, tr. R. Mc. L. Wilson, Oxford.

Gardner, I., 1995, *The Kephalaia of the Teacher*, Leiden..

Geng, Sh., Klimkeit, H. J. and Laut, J. P., 1987, «Manis Wettkampf mit dem Prinzen», *ZDMG* 137.

Gnoli, Gh., 1985, *De Zoroastre à Mani*, Paris.

Gulacsi, Zs., 2002, *Manichaean Art in Berlin Collections*, Turnhout.

Haloun, G. and Henning, W. B., 1952, «The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light», *Asia Major* III.

Henning, W. B., 1943, «The Book of Giants», *BSOAS*.

Henning, W.B., 1945a, «The Manichaean Fasts», *JRAS*.

Henning, W. B., 1945b, «Waručān Šāh», *Journal of the Greater India Society* XI/2.

Henning, W. B., 1948, «A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony», *BSOAS*.

Henning, W. B., 1977, *Selected Papers*, Acta Iranica 14 & 15, Leiden.

Holroyd, S., 1997, *The Elements of Gnosticism*, Melbourne.

Hutter, M., 1992, *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte*, Wiesbaden.

- Jackson, A. V. W., 1932, *Researches in Manichaeism*, New York.
- Jonas, H., 1970, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Boston.
- Klimkeit, H. J., 1993, *Gnostic Texts from Central Asia*, New York.
- Le Coq, A. von, 1911, *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der Manichäischen Auditores*, Berlin.
- Lieu, S. N. C., 1992, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen.
- Lieu, S. N. C., 1994, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden.
- Lieu, S. N. C., 1998, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden.
- MacKenzie, D. N., 1979-1980, «Mani's Šābuhragān», *BSOAS* XLII/3.
- Polotsky, H.-J., Böhlig, A., 1940, *Kephalaia*, Stuttgart.
- Reck, Ch., 1997, *Manichäische Festtagslieder, Mittelpersische und Parthische Sontags-Montags und Bema-Hymnen*, Berlin.
- Rezai Baghbidi, H., 2002, «On the Unknown Epithet of a Manichaean God», *Central Asiatic Journal* 46/1.
- Robinson, J. M. (ed.), 1984, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden.
- Russel, J., 1990, «Kartīr and Mani», *Acta Iranica* 30, Leiden.
- Sims-Williams, N., 1985, «Manichaean Commandments», *Acta Iranica* 25, Leiden.
- Skjærvø, P. O., 1995, «Iranian Elements in Manichaeism: A Comparative Contrastive Approach. Irano-Manichaean I», in: R. Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Paris, *Res Orientales* VII.
- Sundermann, W., 1973, *Mittelpersische und Parthische kosmogonische und Parabeltext der Manichäer*, Berlin.
- Sundermann, W., 1981, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin.

Sundermann, W., 1986, «Mani's Revelations in the Cologne Mani Codex and Other Sources», in: *Codex Manichaicus Coloneisis, Atti del Simposio Internazionale Rende-Amantea*, Cosenza.

Tremblay, X., 2001, *Pour une histoire de la Sérinde*, Wien.

Tsui, Ch., 1943, «Mo-ni chiao hsia-pu tsan, the Lower (Second?) Section of the Manichaeian Hymns», *BSOAS* XI.

Widengren, G., 1965, *Mani and Manichaeism*, tr. Ch. Kessler, London.

# مزدک و جنبش مزدکی

مسعود جلالی مقدم

## مقدمه

در آغاز فرمانروایی قباد حرکتی اجتماعی در ایران آغاز شد و به‌زودی به صورت جنبشی گسترده درآمد. در اثر آن طبقه اشراف و فرمانروایان در خطر از دست دادن موقعیت خود قرار گرفتند، بنابراین به مبارزه‌ای شدید و پیگیر با آن برخاستند. یک‌بار شاه را از مقام خود خلع کردند تا حمایت فرمانروایی را از اندیشه و جریان نوین منتفی کنند و با بهره‌مندی از قدرت پادشاه جدید کار را یکسره نمایند، اما این تدبیر سرانجامی نداشت؛ بنابراین به توطئه‌های خود در نهان ادامه دادند و سرانجام موفق شدند شاه را از پشتیبانی جنبش باز دارند و با اقدام قاطع ولیعهد دست‌پرورده خود به سرکوب شدید این جریان پردازند.

علت اصلی پیدایش اندیشه جدید، از یک سو کهنه و از کار افتاده بودن دین رسمی حکومتی (دین مزدایی) بود که توان پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و فرهنگی آن روزگار را نداشت؛ از سوی دیگر، نظام اجتماعی شرایط ناعادلانه‌ای برای بخش

بزرگ جامعه ایجاد کرده و آنان را از دسترسی به کم‌ترین حقوق انسانی محروم کرده بود. نظام خشک و خشن و انعطاف‌ناپذیر طبقاتی، فقر گستردهٔ عامهٔ مردم، به‌ویژه کشاورزان (به‌گونه‌ای که بسیاری حتی از تشکیل خانواده نیز ناتوان می‌ماندند)، تحمیل مالیات‌های کمرشکن، درگیر کردن کشور در جنگ‌های پایان‌ناپذیر که فشار آنها تنها بر طبقات محروم بود، و بروز بعضی بلایای طبیعی، همچون خشکسالی طولانی، بی‌بهره ماندن تودهٔ مردم از نخستین امکانات، همچون امکان داشتن سواد و کسب علم و فرهنگ و منحصر ماندن آن به طبقهٔ روحانیان و اشراف، همه و همه مقدمات لازم را برای بروز یک انقلاب فکری و اجتماعی فراهم آورد، انقلابی که اگر موفق می‌شد، به احتمال بسیار کشور را از ورطه‌ای که در آستانهٔ آن قرار داشت می‌رهانید و شاید نظام اجتماعی‌ای پدید می‌آمد که الگویی آرمانی برای جوامع دیگر بشری می‌شد و استمرار حیات فرهنگی ایران را نیز تضمین می‌کرد. اما برای اشراف و روحانیان تنها قدرت مهم بود، نه سرنوشت مملکت.

این مسایل پس از سرکوب نهضت، تمام آثار مکتوب موافقان آن را از میان بردند و اکنون آنچه از این حرکت می‌دانیم، تنها از سوی دشمنان آن است. نکتهٔ دیگر این که از هیچ منبع معاصر با آن اطلاعی به‌دست نمی‌آید و هر چه هست از کسانی متعلق به دوره‌های بعد است (کرون ۱۹۹۱: ۲۱).

این جنبش فکری و اجتماعی به مزدک منسوب است، ولی آغاز آن مسلماً مزدک نیست و او ادامه‌دهندهٔ راهی بوده که پیش از او آغاز شده بود. در منابع دورهٔ اسلامی همه جا نام او مزدک یا صورت‌هایی از این نام آمده که باید تعریف یا تحریف آن باشد. بلعمی (۹۶۷/۲) او را «مژدک» نامیده است. در بیشتر منابع مزدک پسر بامداد/ بامداد است (مزدک بامدادان؛ برای نمونه طبری، ۹۹/۲؛ نظام‌الملک، ۲۳۷)، اما بیرونی (ص ۲۵۴) به اشتباه او را مزدک پسر بامدادان خوانده است. تنها دینوری (ص ۶۷) در *اخبار الطوال* او را پسر مازیار گفته و به این قول چندان اعتمادی نیست. از تاریخ‌نگاران قدیم و پژوهشگران جدید کسی در اصلیت ایرانی مزدک شک نکرده، مگر کلیما (۱۳۵۹: ۱۸۲، ۱۸۵-۱۹۱، ۱۹۳) که با تحلیل واژگانی نام مزدک، احتمال سامی بودن یا یهودی بودن او را مطرح کرده است. او حتی احتمال می‌دهد که مزدک

یک پیامبر دروغین آرامی‌الاصل در جامعهٔ یهود بوده باشد. بدیهی است که این نظریات را نمی‌توان چندان جدی گرفت، چنان که خود او بعداً بعضی از اشکالات وارد بر تحلیل واژگانی‌اش از نام مزدک را صحیح می‌داند، ولی باز می‌نویسد که اگر جنبش مزدکی از غرب ایران برخاسته باشد، نام مزدک قاعدتاً باید سامی‌الاصل باشد (همو ۱۳۷۱: ۹۹، ۱۰۹). احتمال دیگری که می‌دهد این است که شاید نام مزدک در دوران حیات این فرقه، لقبی همچون بودا و مسیح، بوده است. این را نیز ممکن می‌داند که این نام کوتاه‌شدهٔ واژه‌ای طولانی‌تر بوده که با گذشت زمان عنوان رؤسای این فرقه شده است. به اعتقاد او، شاید اصل این واژه mazdadāta «مزداداده، مزدآفریده» بوده باشد (همان: ۹۴، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۲۳). با وجود این، ارتباط آن را با واژهٔ «مژده» بیش‌تر می‌پسندد و احتمال می‌دهد که کوتاه‌شدهٔ واژهٔ پهلوی mizdagtāz «مژده‌رسان، پیام‌آور» باشد (همان: ۱۰۴-۱۰۹، ۱۷۲؛ دربارهٔ این واژهٔ پهلوی نک: بویس ۱۹۷۷: ۶۰).

در بحث از بزرگان دینی، کسانی یافت می‌شوند که در وجود شخص مورد نظر تردید یا حتی در نفی وجود او استدلال می‌کنند. در مورد مزدک نیز چنین امری روی داده و گائوب احتمال داده که مزدک اصلاً وجود نداشته و ساختهٔ کسانی است که خواسته‌اند اصلاحات قباد را به دیگری نسبت دهند. به اعتقاد او، اگر هم چنین شخصی بوده، نقشی چشمگیر نداشته است (نک: کرون ۱۹۹۱: ۲۱). این نظریه را نیز نباید چندان جدی گرفت.

دربارهٔ محل تولد مزدک نیز اختلاف نظر وجود دارد. طبری (۹۹/۲) گوید او از اهل مَدریّه بوده است. بیرونی (ص ۲۵) و بلعمی (۹۶۷/۲) او را از شهر نسا در خراسان می‌دانند. دینوری (ص ۶۵) وی را اهل استخر فارس دانسته است. از متأخران نیز حسنی رازی (ص ۱۸) وی را از نیریز فارس خوانده است. کریستن‌سن (۱۳۷۴: ۱۰۸؛ ۱۳۷۸: ۲۴۶) از آن میان، مدریّه را معتبر دانسته و گفته است که مقصود از آن شهر ماذرایا در ساحل شرقی دجله (مکان فعلی کوت‌العماره) است. آلتهایم و اشتیل، با توجه به این که در روایت شهرستانی از آیین مزدکی، از «خسرو» سخن گفته شده و در خوارزم، شاه عنوان «خسرو» داشته، نتیجه گرفته‌اند که مزدک از خوارزم بوده است (نک: پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۰۴-۴۰۵). آلتهایم مدریّه را صورت تحریف‌شدهٔ محلی به



نام «مرغاب» در خوارزم می‌داند (نک: کلیما ۱۳۵۹: ۱۸۲). تقریباً همه دانشمندان با این نظریه مخالفت کرده‌اند و از جمله پیگولوسکایا آن را رد کرده است.

### زرادشت خورگان، مؤسس درست‌دینی

مزدک تالی و دنباله‌رو کس دیگری بوده که زردشت/ زردشت/ زرادشت نام داشته است. در برخی از منابع، از فرد دیگری نیز به نام بوندوس سخن به میان آمده است. مالالاس، تاریخ‌نگار بیزانسی، از قدیم‌ترین تاریخ‌نگارانی است که درباره آیین مزدک مطالبی نوشته و مطالب خود را از یک ایرانی مسیحی شده به نام تیموتائوس گرفته است. به نوشته او، بوندوس مانوی در زمان دیوکلتیانوس، امپراتور روم (حدود ۲۸۴-۳۰۵م)، می‌زیست. او آموزه جدیدی آورد و گفت که خدای خیر خدای شر را شکست داد و خدای پیروز را باید کرنش کرد. او نخست در روم فعال بود، اما بعداً به ایران رفت و در آنجا آموزه او *tōn daristhenon* نام گرفت. مالالاس این اصطلاح را «مؤمنان [خدای] خیر» ترجمه کرده است. همو قباد را نیز *ho darasthenos* خوانده است. این اصطلاحات، با واژه‌های «درست‌دینی» و «درست‌دین» قابل مقایسه است (کرون ۱۹۹۱: ۲۶). این که مالالاس قباد را این‌گونه یاد کرده، حاکی از پیروی وی از آن آیین است (کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۴۴-۲۴۵). نام بوندوس ایرانی به نظر می‌رسد (در این باره، نک: همو ۱۳۷۴: ۱۰۶؛ شکی ۱۳۷۲: ۵۰).

از سوی دیگر، دینکرد اصل آموزه مزدکی را به زردشت پسر خروسگان، از اهالی فسا، نسبت می‌دهد و پیروان او را «درست‌دین» می‌خواند (نک: شکی ۱۹۷۸: ۲۹۲؛ کرون ۱۹۹۱: ۲۴). طبری (۹۹/۲) و یعقوبی (۱۶۴/۱) هم او را از مردم فسا خوانده و نامش را زرادشت خورگان (زرادشت پسر خورگ/ خورگ) گفته‌اند. ابن‌ندیم (۴۰۶) بدون این که از زردشت نامی ببرد، از دو مزدک سخن می‌گوید: «مزدک قدیم» و «مزدک اخیر»، که دومی در ایام قباد ظهور کرد و انوشیروان او و یارانش را کشت. احتمالاً مقصود او از «مزدک قدیم» همان زرادشت، پیشاهنگ مزدک معروف است. یوشع، تاریخ‌نگار سریانی، که او را یوشع دروغین و یوشع ستون‌نشین هم خوانده‌اند و قدیم‌ترین تاریخ‌نگار درباره جریان‌های مورد بحث و هم‌عصر قباد است، از بدعت

Zar(ā)duštaqānē سخن می‌گوید که صورت سریانی شده «زردشتگانی» است (نک: کلیما ۱۳۷۱: ۲۲، ۲۵؛ کرون ۱۹۹۱: ۲۴) و این جماعت را فرقه‌ای از مغان می‌خواند (نک: یارشاطر ۱۹۸۳: ۹۹۵). به نوشته او، قباد عقاید ضاله و کفرآمیز فرقه زردشتگان را از سر گرفت (کلیما ۱۳۵۹: ۱۵۴).

بر پایه متن سریانی تاریخچه شهر کرخ بیت سلوک متعلق به قرن ششم میلادی اثر پزشک دربار ساسانی، اکبلهه، زرادشت و مانی معاصر هم بودند و آیین‌های آن دو همزمان تحت فشار قرار گرفتند تا نابود شوند (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۳۹۷، ۴۰۸-۴۰۹؛ شکی ۱۳۷۲: ۳۳). به نوشته همان کتاب، بدعت زرادشت تا زمان خسرو انوشیروان گاه به صورت آشکار و زمانی پنهان ادامه یافت (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۰۸؛ کرون ۱۹۹۱: ۲۴).

کریستن سن (۱۳۷۴: ۱۰۶؛ همو ۱۳۷۸: ۲۴۵) بوندوس مانوی و زرادشت خورگان را دو نام برای یک نفر می‌داند. به اعتقاد او، بوندوس لقب زرادشت خورگان بوده و او دو قرن پیش از مزدک می‌زیسته است. بر این اساس، آیین مزدکی ریشه در مانوی‌گری داشته است.

در منابع اسلامی تصریح بر مانوی بودن مزدک نشده است، اما ملاحمی خوارزمی (۵۸۴) از ابوعلیسی وراق نقل می‌کند که «مزدکیان، امروزه، به اقوال مانویان متمسک می‌شوند»، یعنی چند قرن پس از ظهور اسلام چنین می‌کردند. با وجود این، تأکید می‌کند که «ممکن است که بسیاری از ایشان چنین کنند». این نشان می‌دهد که حتی در این دوره همه مزدکیان به پیروی از مانویه نمی‌پرداختند. با تمامی این اوصاف، کریستن سن (۱۳۷۴: ۱۰۸) به نظر مالالاس درباره بوندوس اکتفا کرده، درست‌دینی را اصلاحی در مانوی‌گری دانسته است.

یارشاطر (۱۹۸۳: ۹۹۷-۹۹۸) تحلیلی منطقی از علت این که مزدک مانوی خوانده شده ارائه کرده است. حقیقت این است که قباد نمی‌توانست بدون قطع رابطه با دین و سازمان دینی زردشتی به دین مانوی بپیوندد. درحالی که بدون ویران کردن ساختار اساسی سازمان دینی زردشتی می‌توانست به یک آیین زردشتی اصلاح‌شده بگراید. زرین کوب (۱۳۶۸: ۴۷۸-۴۷۹، ۴۸۲) نیز نشان داده است که هر چند احتمال

تأثیرپذیری تعالیم مزدکی از دین مانوی وجود دارد، هیچ یک از دلایل گفته شده درباره مانوی بودن مزدک نمی‌تواند صحیح باشد. او خود مزدک را بنیادگذار آموزه جدید می‌داند. اما پیگولوسکایا (۱۳۶۷: ۴۰۸-۴۱۰) آیین مزدکی را زیر تأثیر دین مانوی، مشابه و همگون با آن می‌داند. از سوی دیگر، گیرشمن (۱۳۳۶: ۳۰۳) اعتقاد دارد که مزدک اندیشه‌های موجود را با استفاده از آموزه‌های مانی گسترش داد.

کلیما (۱۳۵۹: ۱۷۹) به وحدت بوندوس و زرادشت قائل نیست. او بوندوس را پیشگام زرادشت و مؤسس آیین مزدکی دانسته و مزدک و زرادشت را همزمان انگاشته است. او مزدک را شاگرد زردشت خوانده است. یعقوبی نیز (۱۶۴/۱) خبری دارد دال بر همزمانی آن دو و می‌نویسد که خسرو انوشیروان عامل قتل مزدک و زرادشت خورگان، و اصحابشان بود.

با توجه به این که در گزارش‌های مربوط به جنبش مزدکی، هیچ‌گاه سخنی از نقش زرادشت به منزله بنیادگذار و پیشوای آیین در میان نیست، می‌توان نتیجه گرفت که زرادشت پیش از مزدک (مزدک قدیم) می‌زیسته و آیین او آشکارا یا پنهان ادامه یافته تا به دست مزدک (مزدک اخیر) احیا شده است. بنابراین، می‌توان با کریستن‌سن هم‌سخن شد و بوندوس را همان زرادشت خورگان دانست. چه‌بسا که به روم هم رفته و با دین مانی آشنایی یافته، ولی به صرف این که مالالاس او را مانوی خوانده، نمی‌توان مانوی بودن او را تأیید کرد. از سوی دیگر، نظری که مالالاس به بوندوس نسبت داده، به کیش مانوی مربوط نیست و بیش‌تر تفسیر و تأویلی مزدایی و حتی نزدیک به گرایش یگانه‌پرستانه است، به‌ویژه که او را موبد یا حتی موبدان موبد نیز خوانده‌اند (یارشاطر ۱۹۸۳: ۹۹۵). معلوم است که زرادشت خورگان به تبلیغ آیین خود پرداخته و هوادارانی یافته و مزدک هم از داعیان بعدی او شده است. اما دانسته نیست که آیا او به اقدامات انقلابی هم مبادرت کرده یا نه، به‌ویژه که از سرنوشت وی اطلاعی در دست نیست. ولی پیداست که لااقل تبلیغ و سازماندهی مخفی در برنامه کار او بوده و مزدک از ثمره تلاش‌های وی بهره برده است. این را که مزدک از داعیان زرادشت بوده خبر صریح طبری (۹۹/۲) تأیید می‌کند و بنابر شواهد و قراین، ظهورش می‌بایست در ۴۹۷ یا ۴۹۸ م بوده باشد (کلیما ۱۳۷۱: ۱۵۴). فردوسی (۴۲/۸)، ابیات

۲۱۰-۲۱۱) مزدک را با صفاتی چون «سخنگوی»، «با دانش و رای و کام»، «گرانمایه» ستوده و «دانش فروش» خوانده است. نظام‌الملک (ص ۲۳۷) نیز با همه دشمنی‌ای که با مزدک دارد، درباره او می‌نویسد: «هرگز از او محال نشنیده بودند، پیش از آن که دعوی پیغامبری کرد».

### مزدک: مروج طرحی جدید در دین مزدایی

درباره «دعوی پیغامبری» اندکی بعد سخن خواهیم گفت، اما بعضی از شواهد نشان می‌دهد که مزدک موبدان موبد یا لااقل موبدی در زمان خویش بوده است. مسعودی (التنبیه: ۸۸) موبد بودن او را تأیید می‌کند و بیرونی (۲۵۴) و نظام‌الملک (۲۳۷) موبدان موبد بودنش را. خوارزمی (۵۶) نیز او را موبدان موبد می‌خواند و توضیح می‌دهد که مقصود آن است که قاضی القضاة بوده است. به نوشته مالالاس، مزدک همچون مغان بزرگ از سوی قباد برای شرکت در جلسات دعوت می‌شد (نک: پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۲۷). اگر او جایگاهی برجسته در روحانیت نمی‌داشت، آیا می‌توانست در جلسات آنان شرکت کند؟ ابن‌فقیه (۵۰۵) از قول زردشتیان دوره اسلامی چنین روایت کرده است که وقتی مزدک بر قباد غلبه کرد، ترتیبی داد تا همه آتشکده‌ها جمع‌آوری و آتش‌های آنها به سه آتشکده اصلی منتقل شوند. اما پس از قتل مزدک، همه آن آتش‌ها به آتشکده‌های پیشین بازگردانده شدند. آیا کسی کم‌تر از یک موبدان موبد می‌توانست به چنین کاری دست یازد؟ همچنین یوشع ستون‌نشین از «مغان زرادشتگان» سخن می‌گوید (نک: پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۲۶) که مغان پیرو آیین زرادشت (خورگان) بوده‌اند. چه بسا که مزدک هم از آنان بوده است. نیز معروف است که مزدک به تأویل *اوستا* می‌پرداخت و با تفاسیر جدید خود طرحی نو درانداخته بود. اگر چنین بوده، او قطعاً می‌بایست از طبقه روحانیان بوده باشد، زیرا در جامعه طبقاتی دوران ساسانی کسی غیر از روحانیان نمی‌توانست چنین کند. این هم که او موبدان موبد بوده محتمل است، زیرا توانسته به دربار قباد راه یابد، بر او تأثیر بگذارد و او را به آیین خویش درآورد. از یک موبد دون‌رتبه چنین کارهایی بعید است. اما نکته مهمی که مرتبط با این امر و شایان توجه است، این است که به نوشته ثئوفانس،

تاریخ‌نگار یونانی، هنگام محاکمه و اعدام مزدک و مزدکیان، موبدان موبدی زردشتی به نام گلونازس حضور داشت (نک: همان: ۴۲۷). این به آن معنی نیست که مزدک هیچ‌گاه منصب عالی روحانی نداشته، بلکه نشان می‌دهد که او را در پایان کار از سمت خود خلع کرده و دیگری را که از دشمنان وی بوده، بدان منصب گمارده بودند. با این اوصاف، کلیما (۱۳۵۹: ۲۵۹؛ همو ۱۳۷۱: ۱۶۶) موبدان موبد و حتی موبد بودن او را رد می‌کند.

به نظر می‌رسد که با اطمینان خاطر می‌توان بر جایگاه عالی روحانی مزدک تأکید کرد. ولی او یک روحانی راست‌کیش که کاملاً مطابق با سنت‌ها گام بردارد نبود. طبری (۹۹/۲) و یعقوبی (۱۶۴/۱) از بدعت آوردن مزدک در دین مزدایی سخن گفته‌اند. بلعمی (۹۶۷/۲) گوید مزدک «هیچ شریعت نو ننهاده [یعنی دینی تازه نیاورد]، مگر همان شریعت مغی و آتش پرستیدن»، و ابن اثیر (۴۱۳/۱) بر دنباله‌روی مزدک از دین زردشتی ولکن افزودن چیزهایی و کم کردن چیزهای دیگر تأکید می‌کند. متن سریانی موجود نیز این را که درست‌دینی را باید طریقه‌ای در درون دین مزدایی دانست تأیید می‌کند (قس: کرون ۱۹۹۱: ۲۷) و یوشع فرقه زرادشتگان را «فرقه‌ای از مغان» می‌خواند (یارشاطر ۱۹۸۳: ۹۹۵) و اقدامات قباد را به بدعتی در دین مغان از ناحیه شخصی به نام زر[ا] دشتقان نسبت می‌دهد (کرون ۱۹۹۱: ۲۴).

بیرونی (۲۵۴) گوید مزدک در بسیاری جهات با زردشت مخالفت کرد، اما شواهد دیگر چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. در گفتگویی میان قباد و خسرو انوشیروان، بزرگ‌ترین دشمن مزدک، خسرو گفت: «مذهب او در همه معانی مذهب گبران است، الا دو معنی [اشتراک مال و زن]». همچنین قباد در همان جلسه گوید: «هر چه می‌گوید از زند و استا می‌گوید.» و انوشیروان پاسخ می‌دهد: «آن که زند و استا آورد، نگفت که مال و زن مباح است و چندین سال هیچ دانا این تفسیر نکرده است» (نظام‌الملک: ۲۴۲). نکته آخر در کلمات خسرو انوشیروان، برای درک آموزه‌های مزدک و جنبش مزدکی اهمیت بسیار دارد: مزدک با تفسیر متون دینی قصد اصلاح دین و تجدید سامان جامعه را داشت. مؤید این معنا کلام خود مزدک است که گفت: «مرا فرستاده‌اند تا دین زردشت تازه گردانم که خلق معنی زند و استا فراموش کرده‌اند»

و فرمان‌های یزدان نه چنان می‌گزارند که زردشت آورده است. بدان آمده‌ام که دین زردشت را که مخالفان ما به زبان آورده‌اند و در شبهت افکنده، من به صلاح باز آورم و معنی زند و *اوستا* بیش‌تر نه این است که به کار می‌دارند، باز نمایم معنی آن» (همو: ۲۳۸).

فردوسی (۴۴/۸، ابیات ۲۵۶-۲۵۸) نیز گوید که قباد مزدک را مردی صاحب‌رای دید و در گفتگوهای بسیار با او، کژی سخنان پیغمبران پیشین و موبدان بر وی آشکار شد. به نوشته دینکرد، مزدکیان می‌گفتند که آنان با تفسیر خود از دین مشکلات آن را حل می‌کنند، اما دینکرد بر آن است که مزدک با تأویل نکته‌ای از دستور دین، آن را مخدوش کرد. دینکرد تصریح دارد که مزدکیان اعتقاد خود را بر *اوستا* مبتنی می‌کنند، منتها می‌افزاید که آن بخش‌هایی از *اوستا* که اسنادش به زردشت بوده محل انکار است (شکی ۱۹۷۸: ۲۹۲، ۲۹۴). البته طبیعی است که دینکرد به هر وسیله ممکن آیین مزدکی یا درست‌دینی را بکوبد.

بیرونی (۲۵۵) گوید مزدک می‌پنداشت که صاحب تفسیر و تأویل *اوستا* است، چنان که خود وی گفته بود: «زردشت چنین فرموده است و در زند و *اوستا* چنین است و مردمان تفسیر آن نمی‌دانند» (نظام‌الملک: ۲۴۱). مسعودی (*التنبیه*: ۸۸) نیز به این جنبه بنیادین در کار مزدک توجه کرده گوید: «مزدک کتاب زردشت، *اوستا*، را تأویل کرده بود و برای ظاهر آن باطنی به خلاف ظاهرش وضع کرده بود. مزدک نخستین کس در دین زردشت بود که از ظاهر شرع عدول کرد و به راه باطن و تأویل رفت.» تأویل‌گرایی مزدکی تا آن اندازه در اذهان نویسندگان اسلامی اثر کرده بود که حتی کتاب زند را به مزدک نسبت دادند. خوارزمی (۵۶) گوید: «مزدک کتابی آورد به نام زند و در آن تأویل *اوستا* بود؛ از این روی، پیروان مزدک را زندی [زندیک] می‌خواندند که در عربی زندیق و جمع آن زنداقه است.» بیرونی (۲۵۵) نیز به زندیک بودن مزدکیان اشاره کرده، گوید: «باقی‌مانده پیروان مزدک مزدکیان یا خرم‌دینان نامیده شدند و به آنان زندیق [زندیک] نیز گفتند، چرا که قائل به تفسیر بودند.»

پیش‌تر دیدیم که بنابر نقل *سیاست‌نامه*، مزدک گفته بود که «مرا فرستاده‌اند» و این دلالت بر نوعی ادعای پیغامبری وی دارد. هم‌چنین دیده‌ایم که در *سیاست‌نامه*

آمده است: «... پیش از این که دعوی پیغامبری کند.» ادعای پیغمبر بودن مزدک در بعضی از منابع دیگر هم نقل شده، چنان که قاضی عبدالجبار (۱۶/۵) گوید پیروان مزدک او را پیامبر می‌پنداشتند. ملاحمی خوارزمی (۵۸۴) از مزدکیان زمان خودش نقل می‌کند که مزدک را پیامبر می‌دانستند. به این ترتیب، عجیب نیست اگر کلیما قول به این که مزدک مدعی پیغامبری بوده را پذیرفته است. او (۱۳۷۱: ۱۶۶، پانوشت ۳) می‌گوید: پیروان مزدک او را پیغمبر خود می‌دانستند که «مبشر دوره جدید و بهتری» بود. چگونه است که هرگز به مزدک چنین اتهامی نزدند؟ چگونه ممکن است که او با تأکید پیروی خویش را از زردشت بیان کرده و نهایتاً کوشیده درک خود را از متون دینی به آگاهی دیگران برساند، و در عین حال ادعای پیغامبری کرده باشد؟ شاید علت این بدفهمی‌ها در همان کلام ملاحمی خوارزمی باشد که گفته مزدکیان دوران اسلامی مزدک را پیامبر خود می‌دانستند و همین نظر در نوشته برخی از مؤلفان بازتاب یافته است. البته نگاهی منصفانه به فلسفه و ایدئولوژی مزدکی نشان می‌دهد که او آرای جدیدی را طرح کرده بوده؛ آیین او همان آیین سنتی مزدایی نیست، و شاید بهتر باشد که — چنان که پیش‌تر نیز آمد — آیین او را بدعتی در دین مزدایی بدانیم. در عین حال، بنابر آن چه پیش‌تر درباره رابطه آیین مزدکی / درست‌دینی با دین مانوی آمد، نمی‌توان کلاً تأثیرهای دین مانوی را بر درست‌دینی نادیده گرفت و شاید افزوده شدن عناصر مانوی برای جلب نظر و حمایت مردمانی بوده است که پیش‌تر به دین مانی گراییده بودند و اکنون جرأت ابراز آن را نداشتند.

نکته مهم دیگر در دعوت مزدک، در سخنان موبد پارس برای اقناع قباد نهفته است که می‌گوید مزدک «از نجوم اندکی داند و در این قران که درآید دلیل کند مردی آید دعوی پیغامبری را و کتابی آورد و...»، سخن موبد به آنجا می‌رسد که «مزدک را تمنی چنان افتاده است که مگر این مرد او باشد» (نظام‌الملک: ۲۴۴-۲۴۵). دقت نظر در آغاز دعوت مزدک و اوضاع اجتماعی و شرایط زندگی مردمان در آن زمان می‌تواند به طرح یک احتمال مهم در این باره منتهی شود. یارشاطر (۱۹۸۳: ۹۹۶) می‌گوید تأسیس فرقه مزدکی با هزاره زردشت مطابقت داشت و در آن زمان به حدس قریب به یقین در انتظار آمدن اولین منجی موعود به سر می‌بردند؛ چون تاریخ سنتی زندگی زردشت

را ۲۵۸ سال پیش از اسکندر برآورد می‌کرد و بر حسب این که عمر اسکندر چقدر گرفته شود، اواخر سده چهارم یا اوایل سده پنجم میلادی در انتظار پایان هزاره بودند. کلیما (۱۳۵۹: ۲۳۷؛ همو ۱۳۷۱: ۱۵۱-۱۵۴) نیز با محاسبات دقیق ثابت می‌کند که زمان ظهور مزدک (۴۹۴-۴۹۵ م یا ۴۹۷-۴۹۸ م) همان زمانی بوده است که مردم بر اساس تقویم جدید و متداول عصر ساسانی که نتیجه دست‌کاری اردشیر برای عقب انداختن هزاره زردشت بوده، انتظار ظهور هوشیدر را می‌کشیدند. آنچه پیش‌تر از نظام‌الملک نقل شد این حدس را تأیید می‌کند. او در جای دیگر علت آوردن دین جدید را این می‌داند که مزدک نجوم می‌دانست و از حرکت اجرام سماوی فهمیده بود که «مردی در این عهد بیرون آید و دینی آورد. چنان که دین گبران و دین جهودان و بت‌پرستان باطل کند... و تا قیامت دین او بماند» (نظام‌الملک: ۲۳۷). احتمالاً این خبر تا اندازه‌ای قابل اعتماد باشد، زیرا در مزدک‌نامه که روایت منظومش در دست است و شامل حکایات افسانه‌ای درباره مزدک و جنبش مزدکی است، این خبر نیامده است (روایات داراب هرمزدیار: ۲/۲۱۴ بید.). احتمالاً موضوع آوردن «دین جدید» برداشت دوره اسلامی از اصل مزدایی «نو شدن دین» باشد.

مزدک با ابراز انقیاد به آنچه اصل آموزه‌های زردشت می‌خواند و با تأویل جدید از این آموزه‌ها که می‌خواست راه به باطن آنها برد، احتمالاً خود را همان موعود زردشتی می‌دانست؛ امری که در بازتاب‌های بعدی وقایع آن زمان شدیداً نسبت به آن غفلت شد. خوارزمی (ص ۵۶) کتابی را به نام زند به مزدک نسبت می‌دهد که شاید دال بر آن باشد که او زند (تفسیر) جدیدی از *اوستا* مطرح کرده بود. کتاب دیگری هم به مزدک نسبت داده شده است: *دیسناد* (کیخسرو اسفندیار: ۱/۱۱۹) یا *دیسناو* (محمدحسین بن خلف تبریزی: ۲/۹۱۳). مؤلف *دبستان مذاهب* این کتاب را به مزدک نسبت داده، اما عباراتی از آن نقل کرده که عین عبارات ترجمه فارسی *الملل و النحل* شهرستانی توسط صدر ترکه است (نک: کیخسرو اسفندیار، ۱/۱۱۹-۱۲۱؛ شهرستانی، ترجمه صدر ترکه، ۱۹۵-۱۹۸). رضازاده ملک، *مصحح دبستان مذاهب* (در: کیخسرو اسفندیار: ۲/۱۹۳)، *دیسناد* یا *دیسناو* را تصحیف *اوستا* می‌داند؛ شکی (۱۹۷۸: ۳۰۱) آن را تحریف «درست‌دین» می‌انگارد و کلیما (۱۳۵۹: ۲۵۲، پانوش ۴۹) واژه مزبور را



تحریف شده «دبستان» می‌داند.

اگر از نام مجعول *دیسناد/ دیسناو* درگذریم، دقیقاً دانسته نیست که مزدک کتابی داشته یا نه و اگر داشته از چه قرار بوده است، ولی به احتمال بسیار مزدکی‌ها کتاب‌هایی داشته‌اند، زیرا در شواهد تاریخی آمده است که پس از محاکمه و قتل مزدک و مزدکیان کتاب‌های آنها را سوزاندند.

### مابعدالطبیعهٔ مزدکی

به مزدک اصولی فلسفی نسبت داده شده است که با آرای سنتی زردشتی همخوانی ندارد. در منابع غیراسلامی، تنها اشاراتی اندک به اعتقادات بنیادی مزدکی یا درست‌دینی شده است که تفاوت چندانی با آرای مزدایی ندارد؛ اما آنچه در کلام علمای ملل و نحل اسلامی آمده، تفاوت‌های چشمگیری را نشان می‌دهد و معلوم نیست این آرای جدید، اگرچه به خود مزدک نسبت داده شده‌اند، از آن مزدک و مزدکیان پیش از اسلام بوده یا از خرم‌دینان دورهٔ اسلامی.

بنابر آنچه مالالاس به بوندوس، پیشگام فلسفهٔ درست‌دینی، نسبت می‌دهد، او به ثنویت قائل بوده است، تقابل خدای خیر و خدای شر؛ اما بیانی که او در این باره آورده به دو صورت ترجمه شده است. بیشتر عبارت مالالاس به این ترتیب برگردانده شده است: «خدای خیر (در نبرد) خدای شر را شکست داد و (از این‌رو) خدای پیروز را باید تعظیم کرد» (کریستن‌سن ۱۳۷۴: ۱۰۵، ۱۰۹؛ همو ۱۳۷۸: ۲۴۴، ۲۴۶؛ کرون ۱۹۹۱: ۲۶)، اما ترجمهٔ دیگر از این قرار است: «رضایت خداوند در پیکار خدا با شر و بدی و پیروزی بر آن است و پیروزی شرط لازم برای کسب شرف و افتخار است» (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۰۹). نکتهٔ مهم در این عبارت، قول به ثنویت در صورت بنیادین آیین مزدکی است. آنچه به خود مزدک نیز نسبت داده شده است: «مزدک به ثنویت دعوت کرد» (بیرونی: ۲۵۴). همچنین مسعودی (التنبیه: ۸۹) گوید: مزدک همچون مانی و ابن‌دیسان و مرقیون از ثنوی‌مذهبان بود؛ یعنی از قائلین به دو اصل، یکی خیر و شایان ستایش که باید بدو گروید و دیگری شر و سزاوار نکوهش که باید از او روی گرداند.

بیان اصلی نظر مزدکی را در این باره از *ملل و نحل* شهرستانی (۸۵/۲) می‌توان یافت: نظر مزدک مثل بسیاری از مانویه است در دو اصل، به جز این که مزدک می‌گفت افعال نور با قصد و اختیار است و افعال تاریکی بنابر خبط و اتفاق و نور عالم و حساس است و تاریکی جاهل و کور و آمیختگی آن دو به قصد و اختیار نبوده است؛ اتفاقی و از سر خطا صورت گرفته است. جدایی آنها هم به همین ترتیب واقع خواهد شد. قاضی عبدالجبار (۱۶/۵، ۶۴) نیز، همچون شهرستانی، به روایت از الوراق می‌گوید که مزدکیان به دو اصل قائل بودند و افعال نور را از سر قصد و افعال تاریکی را به خبط می‌دانستند. او می‌گوید در آیین مزدک نور عالم و حساس و تاریکی جاهل و کور است و آمیختگی آنها به اشتباه صورت گرفته، نه با قصد. چنان که دیده می‌شود، قاضی عبدالجبار آمیختگی را به تصادف و به خطا ذکر می‌کند، ولی جدایی را نه. آیا شهرستانی در این باره اشتباه کرده است؟ یک تفسیر از اصول اعتقادی مزدایی می‌تواند مؤید آمیختگی به این طریق باشد، زیرا هم در اندیشه مزدکی و هم مزدایی اهریمن کور و جاهل است و از جاهل جز افعال تصادفی حادث نمی‌شود.

نکته جالب توجه دیگری که از نوشته یکی از مؤلفان اسلامی برمی‌آید و در جای دیگر نیست، این است که الملطی (۹۱) در قرن چهارم قمری در بیان اندیشه مزدکی از دو بن سخن نمی‌گوید، بلکه از ظاهر کلامش این گونه مستفاد می‌شود که او به اصل واحدی قائل بوده است، زیرا می‌گوید که «خداوند دنیا را در خلق واحدی آفرید»؛ اما معلوم نیست که آیا وی به منبع موثقی متکی بوده یا خیر.

شهرستانی (۸۵/۲) اعتقاد عجیب دیگری را به مزدکیان نسبت می‌دهد که توضیح آن دشوار است: آنان عناصر تشکیل‌دهنده عالم را تنها آب و آتش و خاک می‌دانستند؛ در حالی که آن سه در پاکی و بدون آلودگی با هم آمیخته شده‌اند، «مدبر خیر» از آنها به وجود آمده و آمیزش آنها در حال آرایش و کدورت «مدبر شر» را پدید آورده است. این که «مدبر خیر» از ترکیب عناصر مادی در حال خلوص و «مدبر شر» از ترکیب همان‌ها در حالت ناخالص پدید آمده‌اند، شاید به آن معنا باشد که نزد درست‌دینان اصل خیر و اصل شر دو نماینده مادی هم در جهان دارند: دو تجسم یا تجسد که بر امور عالم فرمانروایی می‌کنند. در نظام فلسفی مزدایی برای هر آن چه در گیتی

است، در عالم مینو نمونه‌ای وجود دارد و بر عکس، لکن برای اهوره‌مزدا و اهریمن در گیتی نمونه‌هایی پیش‌بینی نشده است. به احتمال، نظام مزدکی کوشیده است تا نقطه ضعف نظام مزدایی را بر طرف کند؛ از این رو، برای آن وجودهای مینوی، به گونه‌ای دمیورگوس در عالم واقع قائل شده است.

به نظر مزدک، خداوند در عالم بالا، همچون شاهان زمینی بر تخت نشسته و در محضر او چهار قوه حاضر است: تمیز، فهم، حفظ و سرور. چنان‌که در محضر شاه چهار شخص حضور دارند: موبدان موبد، هیربدان هیربد، اسپهبد و رامشگر (شهرستانی: ۸۵/۲-۸۶). روشن است که تمیز (حکمت) و فهم (علم) دو قوه ادراکی و از صفات خداوندند؛ مقصود از حفظ، در راستای اسپهبد، قدرت حفظ مخلوقات است، و مراد از سرور نیز احتمالاً چیزی مانند آنده<sup>۱</sup> در فلسفه هندی است که به معنی «سعادت لایزال» و از صفات الهی است. بدین ترتیب، مزدک به چهار صفت اصلی خداوند اشاره دارد که احتمالاً تا اندازه‌ای به آنها عینیت بخشیده شده است، به همان‌گونه که زردشت صفات اصلی خداوند را در قالب امشاسپندان عینیت بخشیده بود.

به نوشته شهرستانی (۸۶/۲)، تدبیر امور عالم با این چهار است، منتها با یاری هفت وزیر ایشان که سالار، پیشکار، بالون، بروان، کاردان (کازران؟)، دستور و کودک خوانده می‌شوند. افضل‌الدین صدر ترکه نیز در ترجمه خود (ص ۱۹۷) عیناً همین اسامی را آورده است. مفهوم دو نام از این هفت نام روشن نیست: یکی بالون که کریستن‌سن (۱۳۷۸: ۲۴۷) آن را «بارور» به معنای «باربر» خوانده است، و دیگری بروان که کریستن‌سن (همانجا) آن را «پروان» خوانده و «مأمور» معنی کرده است.

چرخش این هفت در دوازده عامل روحانی است. در حالی که در نسخ عربی موجود از سیزده عامل نام برده شده است: خواننده (جواننده؟)، دهند، ستاننده، برنده، خورنده، دونده، خیزنده (خبزنده؟)، کشنده، زننده، کننده، آینده (آبنده؟)، شونده و باینده (شهرستانی: ۸۶). در ترجمه صدر ترکه دقیقاً دوازده نام آمده و معلوم است که در نسخه موجود در آن زمان تنها به همین دوازده روحانی اشاره شده بوده. این دوازده

1. Ananda-

روحانی بنابر ترجمه صدر ترکه (۱۹۷) از این قرارند: خواننده، دهنده، ستاننده، برنده، خورنده، دونده، خیزنده، کشنده، زننده، آینده، شونده و پاینده. در دبستان مذاهب (۱۱۹/۱) از دوازده عامل روحانی سخن گفته شده است: خواننده، دهنده، ستاننده، پزنده، خورنده، دونده، چرنده، کشنده، زننده، آینده، شونده، پاینده. این فهرست مطابق است با فهرست صدر ترکه، با دو تفاوت که مترجم *ملل و نحل* عامل چهارم را برنده و عامل هفتم را خیزنده آورده، اما کیخسرو اسفندیار آن دو را پزنده و چرنده گفته است.

این که در نسخه‌های عربی برای روحانیان سیزده نام ذکر شده، بعضی از پژوهشگران را بر آن داشته تا به میل خود یا بنا بر استدلال‌هایی یکی را حذف کنند؛ نمونه این پژوهشگران کلیما (۱۳۵۹: ۲۴۴، پانوش ۱۷) و شکی هستند (۱۳۷۲: ۴۱؛ همو ۱۹۸۵: ۵۳۷-۵۳۸). آلتهایم با تغییر اسامی مذکور در *ملل و نحل* یا تفسیر آنها می‌کوشد که معنایی روشن از آنها ارایه کند (نک: کلیما ۱۳۵۹: ۲۱۲ب)، ولی کار او کاملاً سلیقه‌ای است.

از سوی دیگر، آلتهایم هفت وزیر را با هفت سیاره و دوازده وجود روحانی را با علائم منطقة البروج مقایسه کرده است (نک: همان: ۲۳۸-۲۳۹) که فرض قابل قبولی است. به احتمال بسیار اشاره هفت وزیر به هفت سیاره است و دوازده روحانی هم کنایه‌ای است از دوازده برج که درست‌دینی با نام‌گذاری جدید آنها، احتمالاً کارکردهایی ویژه نیز بر ایشان در نظر گرفته است. به هر حال، اراده الهی از طریق این چهار و هفت و دوازده در جهان جاری می‌شود. چهار قوه طرح جدیدی است که در دین مزدایی سابقه ندارد. در دین مزدایی هفت سیاره (اباختران) واسطه اعمال خواست اهریمن در جهان‌اند و دوازده برج (اختران) منتقل‌کننده اراده اورمزد (جلالی مقدم ۱۳۷۲: ۲۲۹-۲۳۳). به‌ظاهر بنابر تفسیری جدید، هفت سیاره نیز جنبه اورمزدی یافته‌اند که راهی است برای حل پیچیدگی‌ها و غرایب تفسیر سنتی مزدایی. نکته‌ای دیگر که در فلسفه درست‌دینی هست و به آن جهتی عرفانی می‌بخشد و بعدها نیز گاه‌گاه در بعضی نظام‌های عرفانی به چشم می‌خورد، اهمیت اسم اعظم، حروف آن و تأویل این حروف است. در *ملل و نحل* (شهرستانی: ۸۶/۲-۸۷) آمده است:

«پادشاه عالم اعلی با حروفی که مجموع آنها اسم اعظم را تشکیل می‌دهد، تدبیر امور می‌کند. هرکس از این حروف چیزی دریابد، برای او سر اکبر گشوده شده است و هرکس از آن محروم بماند، در جهل و نسیان و غم باقی می‌ماند.» هم‌چنین چهار و هفت و دوازده تنها به خدا و عالم الهی تعلق ندارند، بلکه می‌توانند به انسان نیز تعلق گیرند و آدمی را در ربوبیت با خدا شریک گردانند، چنان‌که شهرستانی (۸۶/۲) گوید: «و هر انسانی که این قوای چهارگانه و هفت‌گانه و دوازده‌گانه در او جمع شوند، در عالم زیرین ربانی می‌شود و تکلیف از او برمی‌خیزد.»

در دینکرد آمده است که کسانی از مزدکیان که بیش‌تر مخالفاند، بر آن‌اند که آدمی با زهد و ورع، بهترین کائن در جهان مادی و در جهان مینوی خواهد شد. بدین‌سان، ایمان مزدکی را باید راهی برای رستگاری لحاظ کرد و آنان خود را رستگار شده می‌دانستند (نک: شکی ۱۹۷۸: ۲۹۴-۲۹۵). هم‌چنین، بنابر دینکرد، مزدکیان اعمال پرهیزگاران، خودداری از گناه و عمل به وظایف دین‌یاری را توصیه می‌کردند (همان: ۲۹۴). زهد مزدکی در کتاب‌های دوره اسلامی نیز یاد شده است. ابن‌ندیم (۴۰۶)، با تمام بدی‌هایی که به مزدک و مزدکیان نسبت می‌دهد، می‌گوید که مزدک به انجام اعمال نیک و ترک قتل و آزار نرساندن به مردم دستور داده بود. هم‌چنین می‌گوید که مزدکیان در مهمان‌نوازی یگانه بودند. رفتار قباد تأییدی بر جهت اخلاقی نیرومند آیین مزدکی است. به نوشته طبری (۹۵/۲)، قباد زندیقی بود که از کارهای خیر پشتیبانی می‌کرد و از ریختن خون اکراه داشت و با دشمنانش با مدارا رفتار می‌کرد، زیرا از خونریزی بیزار بود. در *ملل و نحل* (۸۵/۲) هم آمده که مزدک مردم را از دشمنی، کینه‌ورزی و جنگ و ستیز با هم بر حذر می‌داشت.

از جمله نکاتی که درباره زهد و نیک‌خواهی مزدکی باید گفت این است که مزدک ذبح حیوانات را ممنوع کرده بود (بیرونی: ۲۵۴). ابن‌اثیر (۴۱۳/۱) نیز روایت کرده که مزدک کشتن حیوانات و گوشت‌خواری را منع کرد و گفت برای انسان آن‌چه از زمین می‌روید و آن‌چه از حیوانات به دست می‌آید (مانند تخم مرغ و لبنیات) کافی است. اما گیاه‌خواری در آیین مزدکی از این روی نبوده که با نکشتن به رهایی روح خود از ماده یاری کنند (چنان‌که کریستن‌سن می‌گوید)، بلکه به آن سبب بوده که زندگی در

این مکتب نیک است. همه چیزهای خوب زندگی باید برای همه مجاز باشد، منتها به شرط آن که به دیگران آسیب نرسد (کرون ۱۹۹۱: ۲۷). در مزدک‌نامه منظوم که براساس داستان‌های مربوط به مزدک سروده شده است، مزدک اصل هندی دارد (نک: روایات داراب هر مزدیاری: ۲/۲۱۴). آیا اصل هندیِ اَهِمِسا<sup>۱</sup> «آزار نرساندن به جانداران» و نخوردن گوشت علت پیدایش این تصور نبوده است؟

شهرستانی در بیان فلسفه مابعدالطبیعی مزدک، عبارتی دارد که بحث‌هایی را برانگیخته است. او (۸۵/۲) روایتی را نقل می‌کند که بنا بر آن «به قتل بعضی نفوس دستور داد تا آنها را از بدی و از آمیختگی با تاریکی نجات دهند». عین این بیان را، منتها به صورت کامل‌تر، در کلام قاضی عبدالجبار (۱۶/۵) هم می‌بینیم: «مزدک قتل مخالفین را رخصت می‌داد و می‌گفت قتل آدمیان باعث خلاصی آنها از آمیختگی با عنصر شر و تاریکی می‌شود.» ملاحمی خوارزمی (۵۸۴) نیز از این موضوع به کوتاهی سخن گفته، اما معنا را تکمیل کرده است: «مزدک قتل را مجاز دانست تا ارواح را از بدن‌ها که در آن گرفتارند رهایی بخشند.» کریستن سن (۱۳۷۴: ۱۱۰) که تنها به کلام شهرستانی توجه کرده، عبارت بالا را تفسیر می‌کند و می‌نویسد که منظور مزدک جلوگیری از امیال و شهوات (نفس‌کشی) بوده است. اما کرون (۱۹۹۱: ۲۷) این عبارت شهرستانی را تنها به موقع انقلاب راجع می‌داند و آن را توجیهی برای مشروع کردن قتل دیگران می‌داند. و این تفسیر درست است؛ زیرا بنابر این اصل، می‌توان در مواقع انقلاب مخالفان را کشت (قاضی عبدالجبار). همچنین، معلوم می‌شود که درست‌دینی ارواح را از گوهر نورانی می‌دانست که با تاریکی درآمیخته و این تاریکی نتواند بود، مگر ماده و بدن که روح در آن اسیر است (ملاحمی خوارزمی). به این ترتیب، از این لحاظ، دیدگاه مزدکی با دیدگاه مانوی کاملاً مطابقت می‌یابد و از رأی سنتی مزدایی دور می‌شود.

همان‌گونه که دیدیم، مزدک مردم را از دشمنی، کینه و جنگ و ستیز با هم دور می‌داشت و در عین حال می‌گفت بیشتر این امور به سبب زنان و اموال است، پس

1. ahimsā

استفاده از زنان را حلال و بهره گرفتن از اموال را مباح اعلام کرد (شهرستانی، ۸۵/۲)، تا مردم به سبب آنها از یکدیگر دور نشوند و به ستیزه با هم نپردازند (قاضی عبدالجبار، ۱۶/۵). نکته مهم‌تر این که آن ویژگی‌های منفی به سبب عمل اهریمن و دیوان است و باید در برابر آنها ایستاد.

به نوشته دینکرد، مزدکیان بر آن بودند که بازداشتن آز، شهوت، ننگ، رشک و دیوان اغواگر دیگر حکم برتر بهدینی است و قدرت اغواگر این دیوان نخست و بیش از همه به علت اموال و زنان است. با قرار دادن زنان و اموال در مالکیت اشتراکی، این دیوان از برانگیختن مردم به گناه ناتوان می‌شوند و قدرت اهریمن زوال می‌پذیرد. مزدکیان این رأی خود را آموزه و دستوری می‌دانستند که مطابق با شریعت زردشت بود (نک: شکی ۱۹۷۸: ۲۹۱). دقیقاً همین آموزه در شاهنامه (۴۶/۸، ابیات ۲۸۴-۲۹۰) هم آمده است، منتها با بسط بیش‌تر. در آنجا مزدک بعضی از اصول اعتقادی خود را برای قباد توضیح می‌دهد: پنج چیز است که انسان را از راه حقیقت دور می‌کند: رشک، کین، خشم، نیاز و آز، که هر یک، مطابق دین مزدایی، دیوی هستند. اگر انسان بر این پنج دیو غلبه کند، به آفریدگار نزدیک‌تر می‌شود. آنچه باعث می‌شود که رشک، کین، خشم، نیاز، و آز بر آدمی تسلط یابد، زن و مال است. پس برای این که اهریمن بر مردم چیرگی نیابد، باید این دو در اختیار همگان باشد: «بباید نهاد این دو اندر میان.» دقیقاً معلوم نیست که این آموزه از مزدک است، یا از بنیادگذار درست‌دینی، زرادشت؛ به هر حال، برای او یا برای هر دو، این آگاهی حاصل شده بود که فردی که در فقر بزید و آن که از اطفای غرایز طبیعی خود بازماند به‌سادگی ممکن است به راه خطا گام نهد و باید از این آفت‌ها پیشگیری کرد.

معمولاً از ناهماهنگی میان دو رشته آموزه‌های مزدکی سخن گفته شده است: یکی آموزه‌های مربوط به زهد و پرهیز و دیگری آموزه‌های اجتماعی مربوط به مساوات در دارایی و برابری در داشتن زن (نک: برای نمونه: زرین کوب ۱۳۶۸: ۴۷۷)؛ و کوشش شده است تا به شیوه‌ای این نبود تجانس توضیح داده شود. کریستن سن (۱۳۷۴: ۱۱۱) بر این باور است که آموزه‌های مربوط به زهد و ریاضت و بی‌آزاری برای روحانیان طبقه بالای مزدکی بوده، نه برای عوام و در این تفارق از جامعه و نظریات مانوی الگوبرداری

شده است. کلیما (۱۳۵۹: ۲۱۵) هم احتمال می‌دهد که در جامعه مزدکی دو دسته آموزه وجود داشته است: بخشی برای خواص و بخشی برای عوام. آموزه‌های خواص جنبه نظری داشته و در جهت تعمق در اسرار کائنات بوده است و آموزه‌های عوام دارای جنبه عملی و متناسب با نیازهای توده مردم. با وجود این، واقعاً میان این آموزه‌ها تباینی وجود ندارد. نخست، آموزه پرهیزگاری و خیرخواهی با رأی به لزوم خودداری از جمع مال و تشکیل حرمسرا کاملاً متجانس است؛ دوم، آیا هرگز در آموزه‌های مزدکی لزوم مجرد (عدم تأهل) یا کناره‌گیری از زنان و زناشویی دیده شده است؟ نظام مزدکی چنین چیزی را تجویز نمی‌کند. از سوی دیگر، فرو رفتن در شهوات، که بسیاری از نویسندگان به اصحاب مزدک نسبت داده‌اند، تهمتی بیش نیست و با کلیت نظام درست‌دینی انطباق نمی‌یابد.

### فلسفه اجتماعی مزدکی

شاید آنچه در کل نظام مزدکی اهمیت بیش‌تری داشته باشد، جهان‌بینی یا فلسفه اجتماعی درست‌دینی است. البته، این جهان‌بینی از فلسفه مابعدالطبیعی و اخلاق مزدکی جدایی ندارد و نتیجه منطقی مبارزه آدمی با نیروی اهریمنی است که در جهان فعال و کارآمد است و این وظیفه هر انسان در تمامی آیین‌های ایرانی پس از زردشت است. فلسفه اجتماعی مزدک در بیان نویسندگان و تاریخ‌نگاران اسلامی معمولاً به شکل مجموع و کلی آمده، اما برای تحلیل دقیق‌تر این مکتب آن را در سه بخش جداگانه بررسی خواهیم کرد.

### مساوات در دارایی

شهرستانی (۸۵/۲) و قاضی عبدالجبار (۱۶/۵، ۶۵) در بیان آموزه‌های مزدکی گویند که وی اموال مردم را «مباح کرد». بیرونی (۲۵۴) و خوارزمی (۵۶) از «اشتراک» در مال یا اموال سخن می‌گویند و یعقوبی (۱۶۴/۱) از «تساوی» در آن؛ ابن‌اثیر (۴۱۳/۱)، در حالی که از برابری اموال سخن می‌گوید، مساوات در بندگان و کنیزان را نیز می‌افزاید.



و اینک تفصیل این مختصر. قولی از مزدک نقل شده که گفته است: «بنی آدم یکسان اند و مال باید که یکسان دارند» (ابن بلخی: ۱۰۱). طبری (۹۲/۲) در این باره گوید که به اعتقاد مزدک و یارانش خدا روزی‌ها را بر زمین قرار داد تا مردم به تساوی آنها را میان خود تقسیم کنند، ولی مردم در این باره به یکدیگر ظلم کردند. همو (همانجا) گوید که در نظر مزدکیان، کسی که اموال بیشتر دارد، نسبت به دیگران ارجح نیست (نیز، نک: ثعالبی: ۶۰۰) و ملطی (۹۱) در گسترش این مطلب گوید: «مواهب دنیا، همه از خوردنی‌ها تا نوشیدنی‌ها به تساوی میان مردم قرار داده شده و نه در مال و نه در خانواده کسی را بر دیگری برتری نیست.» به این ترتیب، خواست مزدک مساوات میان اغنیا و فقرا و مشارکت آنها در روزی بود که خداوند برای همه آفریده است (ثعالبی: ۵۹۸-۵۹۹). بنابراین، تهیدست باید با توانگر برابر باشد و کسی بیش از دیگران چیزی در تملک نداشته باشد (نیز، نک: فردوسی، ۴۴/۸، ابیات ۲۶۰-۲۶۱). آن‌چه مزدک مردم را به آن ترغیب می‌کرد، مساوات بود. او می‌گفت نیکوکاری همین است و خدا هم از آن راضی است و بیش‌ترین ثواب در این کار است (طبری: ۹۹/۲).

دینکرد ضمن تأیید این اصل کلی مزدکی، تأکید خاصی را که در آن آیین وجود داشت مورد توجه قرار می‌دهد. در این کتاب آمده است: «آنان معتقدند که توزیع ثروت، محبت به خویشاوندان است» (نک: شکی ۱۹۷۸: ۲۹۴). بنا بر این متن پهلوی، مزدکیان «می‌گویند فعالیت برای خویشان است و سهمی به خویشان خود می‌دهد» (ویسهوفر ۱۳۷۷: ۲۵۴). به نوشته دینکرد، آن‌چه مزدکیان به برادران یا پسرانشان می‌دهند، برای استفاده است. همچنین، به ایشان می‌گویند باید از این اموال به طور جمعی بهره‌برید و تنها به استفاده از آنها به طور اشتراکی مجازید (شکی ۱۹۷۸: ۲۹۵). سیاست‌نامه در تأیید این معنا گوید که مزدک گفت: «مال بخشیدنی است میان خلائق که بندگان خدایند، و فرزندان آدم از بهر چه حاجتمند گردند؟ باید مال یکدیگر خرج می‌کنند تا هیچ کس را در هیچ معنی بی‌برگی نباشد و درماندگی، و متساوی‌الحال باشند» (نظام‌الملک: ۲۴۰). هم‌چنین نکته‌ای در دبستان مذاهب هست که در منابع دیگر وجود ندارد و آن این است که «اگر همدین در گردآوری زر عاجز و

مسرف یا دیوسار و دیوانه باشد، او را در سرای بازدارد و از خورد و پوش و گسترد او باخبر بود و هرکس بدین قسمت راضی نشود، پس او آهرمنی باشد» (کیخسرو اسفندیار: ۱۱۹/۱-۱۲۰). این عبارت نشان‌دهنده روحیه تعاون میان مزدکیان و لزوم دستگیری از بینوایان و ناتوانان در جامعه مزدکی است.

این روحیه و آرمان احتمالاً مبتنی بر *اوستا* بوده است. در *وندیداد* (فرگرد ۴، بند ۴۴) آمده است: «هرگاه دو تن، خواه همدین، برادر یا دوست، با یکدیگر پیمانی ببندند تا یکی خواسته‌ای از دیگری بگیرد، یا زنی از خاندان او را به همسری برگزیند، یا دانشی از وی بیاموزد، آن کس که خواسته را خواستار است، باید بدو بدهد؛ آن کس که زنی را به همسری برگزیده است، باید بدو سپارند تا با او زناشویی کند؛ و آن کس که خواستار دانش دینی است، باید منثراً ورجاوند را بدو بیاموزند» (ترجمه دوستخواه: ۶۹۸/۲؛ نیز، نک: شکی ۱۳۷۲: ۴۳، ۵۱، پانوش ۶۷).

به نظر مزدک، باید هزار فقیر و بینوا باشند تا یکی در ثروت غوطه بخورد: «از آنچه تا هزار نداشت باشد، یک توانگر تواند بود» (ابن بلخی: ۱۰۱). مزدک و پیروانش معتقد بودند که خداوند روزی را به تساوی برای بندگان قرار داده، اما مردم به یکدیگر ظلم کرده‌اند (ابن قتیبه: ۶۶۳؛ ثعالبی: ۶۰۰). مزدکیان خود را برقرارکننده عدالت میان مردم می‌خواندند (ابن قتیبه: ۶۶۳)، تا جایی که دین مزدکی را «مذهب عدل» هم خوانده‌اند (ابن بلخی: ۹۸). به نوشته دینکرد «آنها به خوراک چونان یک قرارداد و توافق‌نامه می‌نگرند. یعنی می‌گویند خوراک به نسبت گرسنگی خواهد بود» (ویسهوفر ۱۳۷۷: ۲۵۴). قسمت نخست این عبارت روشن نیست، ولی قسمت دوم کاملاً آشکار است: هر کس باید به اندازه نیازش برداشت کند.

باری، برای رسیدن به برابری باید از توانگر گرفت و به تهیدست داد و هم‌چنین واجب و لازم است که تنگدستان از اغنیا بگیرند تا در اموال مساوی شوند (گردیزی: ۸۰؛ ثعالبی: ۶۰۰) و این برای اعاده حقوق فقرا بود (ابن قتیبه: ۶۶۳). ابن بطریق (۲۰۶) گوید به عقیده مزدک و اصحاب او خداوند ارزاق را بر زمین قرار داده تا آنها به طور مساوی به بندگان برسند و هیچ‌کس برتری نسبت به دیگران نداشته باشد، اما مردم به یکدیگر ظلم کردند و هر مرد بر برادرش پیشی جست؛ اما ما بر این امر

نظارت می‌کنیم و حق فقرا را از اغنیا می‌گیریم و از کسانی که بسیار دارند می‌گیریم و به ضعفا می‌دهیم. پس هر کس از لحاظ دارایی و زنان و خدم و کالاها برتری نسبت به دیگران داشت، از او می‌گیریم و میان او و دیگران مساوات را برقرار می‌کنیم تا کسی سزاوارتر به چیزها نباشد (نیز نک: فردوسی: ۴۵/۸، ابیات ۲۶۳، ۲۶۷؛ طبری: ۹۲/۲). برای همین بود که خسرو انوشیروان در شماتت مزدک چنین گفت: «این سگ مال مردمان به زیان آورده است» (نظام‌الملک: ۲۴۰).

به نوشته دینوری (۶۷)، مزدک مردم پایین‌مرتبه را به ارتکاب بدی‌ها تشویق کرد و غصب اموال را برای غاصبان آسان ساخت و ظلم را برای ظالمان. گفته شده است که در اوج‌گیری حرکت انقلابی مزدکیان، آنان به خانه‌های مردم می‌ریختند و بر مال، زن و خانواده دیگران مسلط می‌شدند و کسی توان جلوگیری نداشت. کسی خانه، خانواده و اموالش را مالک نبود و پس از چندی حتی فرزند خود را نمی‌شناخت. به عبارت دیگر، هیچ کس مالک هیچ چیز نبود (ابن‌قتیبه: ۶۶۳؛ طبری: ۹۲/۲-۹۳؛ ثعالبی: ۶۰۱). یارشاطر (۱۹۸۳: ۹۹۹) از گزارش ابن‌فقیه مبنی بر این‌که مزدک دستور داده بود تمام آتشگاه‌ها منسوخ شوند، به‌جز سه آتشکده اصلی، چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند که مزدک به ساده کردن سازمان دینی زردشتی هم نظر داشته و به احتمال، برای اموال این سازمان نیز محدودیت‌هایی در نظر گرفته بود.

در دینکرد آمده است که مزدک با از بین بردن مالکیت خصوصی، رسم تفوق و شأن و پایگاه را در جهان تباه کرد و ارزش‌ها را از میان برد (شکی ۱۹۷۸: ۲۹۲-۲۹۳). گناه بزرگ مزدک این بود که نظام طبقاتی بسیار سخت و انعطاف‌ناپذیر دوره ساسانی را نپذیرفته و به نابودی آن کوشیده بود، چنان‌که گفته شده «فرومایگان» را بر ضد «بلندمرتبان» ترغیب می‌کرد (طبری: ۹۹/۲) و حتی ابن‌بلخی (۱۰۱) گفته است که «به مذهب مزدک نسل نگاه نمی‌باید داشت.» به گفته فردوسی (۴۸/۸)، بزرگ‌ترین اتهامی که خسرو انوشیروان به مزدک زد این بود که در نظام مورد قبول او، طبقات برتر جایگاه خود را از دست می‌دهند (بیت ۳۲۴) و حتی پادشاه با یک کارگر ساده برابر خواهد بود (بیت ۳۲۵). در این نظام، همه از منزلت برخوردار و از ثروت و رفاه بهره‌مندند (بیت ۳۲۷). در این وضعیت، قوانین مربوط به ارث نیز بر هم خواهد خورد

(بیت ۳۲۵).

## جایگاه زنان

شهرستانی (۸۵/۲) و قاضی عبدالجبار (۱۶/۵) از حلال و مباح کردن زنان سخن گفته‌اند. یعقوبی (۱۶۴/۱) «تساوی در حرم» را مطرح کرده است و بیرونی (۲۵۴) و خوارزمی (۵۶) «اشتراک در حرم» را بِنَدَهَش (ترجمه بهار: ۱۴۱) نیز از اشتراک در زنان سخن به میان آورده است. البته، در همه این موارد، اموال در کنار زنان ذکر شده است. مساوات در این جهت نیز باید رعایت شود و هیچ کس نباید به سبب توانایی مالی زنان بسیاری را در حرم خود نگه دارد؛ در حالی که، بر فرض برابر بودن تقریبی تعداد زنان و مردان در همه ادوار، دیگران از داشتن همسر محروم بمانند. طبری (۹۲/۲) و ملطی (۹۱) از نویسندگان متقدم و پس از آنان ثعالبی (۶۰۰) و ابن اثیر (۴۱۳/۱)، همه بر این نکته تأکید کرده‌اند که در اندیشه مزدکی کسی به سبب تعداد زنان و مقدار اموال، نباید بر دیگری برتری یابد. به گفته فردوسی (۴۵/۸)، ابیات ۲۶۳، ۲۶۷ و بنابر آموزه مزدک، زن و خانه و مال بخشیدنی است و اگر اغنیا به میل خود نمی‌بخشیدند، از آنان می‌گرفتند و به فقرا می‌دادند. ثعالبی (۶۰۰) دقیقاً همین موضوع را تأیید کرده است. ابن بلخی (۱۰۵) نیز بر این نکته تأکید می‌کند و گوید: «از زنانی که مزدکیان از حرم‌ها گرفته بودند، هر مرد که طالب زنی می‌شد، به او می‌دادند.»

کسانی که به گزارش آموزه‌ها و جنبش مزدکی پرداخته‌اند، از نکات بالا نتایجی استنباط کرده‌اند که جای بحث و تأمل دارند. یوشع، نویسنده سریانی گوید: «بنابر ارتداد زرادشتگان، هر کس می‌توانست به هر زنی که بخواهد نزدیک شود» (نک: کریستن سن ۱۳۷۴: ۱۵). گردیزی (۸۰) در تأیید این معنا گوید که بنا به رأی مزدک، «زن هر کس که دارد، روا باشد». در نتیجه، به نوشته طبری (۹۹/۲)، برای بدکاران راه برای اقناع هوس‌هایشان باز شد. هم‌چنین، گفته شده است که مزدک پیروانش را به برآورده کردن لذات و شهوات، خوردن و آشامیدن و آمیختگی (زنان و مردان) و مشارکت در زن و خانواده امر کرد و کسی از آنان از گرد آمدن با زن دیگری منع نمی‌شد (ابن ندیم: ۴۰۶). متن پهلوی دینکرد نیز مزدکیان را به فرو رفتن در

شهوآت متهم کرده است (شکی ۱۹۷۸: ۲۹۲). همچنین، دینکرد می‌گوید که مزدکیان «به عذاب و آزمایش سخت الهی باور ندارند» (ویسهوفر ۱۳۷۷: ۲۵۴). چنین چیزی از کسانی که خود را مزدایی راستین می‌دانستند و به اصول اخلاقی محکمی پایبند بودند، بسیار بعید است. شاید نویسنده دینکرد این را به آن سبب گفته که به نظرش آموزه‌های این‌چنینی مزدکیان تنها از کسانی برمی‌آید که منکر عذاب و داوری الهی هستند. هم‌نوا با مضامین بالا، مؤلف سیاست‌نامه چنین آورده است که مزدک گفت: «زنان شما چون خواسته شمامست. باید که زنان را نیز چون مال یکدیگر شناسید؛ و هر که را به زنی رغبت افتد، با او گرد آید و رشک و حمیت در دین ما نیست، تا هیچ‌کس از راحت و لذت و شهوت دنیاوی بی‌نصیب نماند» (نظام‌الملک: ۲۴۰). سپس نظام‌الملک (همانجا) از جامعه مزدکی تصویر یک روسپی‌خانه بزرگ را ارائه می‌دهد که همه زنان روسپیان آن‌اند. چگونه ممکن است مردم به چنین چیزی رضا داده باشند، درحالی‌که به قول خود نظام‌الملک «مردمان ... به مذهب مزدک رغبت بیش‌تر کردند، خاصه عامه مردم»؟

اتفاقاً تاریخ‌نگاران مسیحی که پس از واقعه مزدکیان از جریان‌های روزگار قباد گزارش کرده‌اند، چنین اموری را ذکر کرده، اما منشأ گرفته از خود قباد دانسته‌اند. یوشع گوید: قباد ارتداد مجوسی زرادشتگان را که امر به اشتراک زنان می‌کرد از نو قائم ساخت (کریستن سن ۱۳۷۴: ۱۵)، ارتدادی که آموزش می‌دهد: «زنان باید به اشتراک باشند و هر کس باید با هر کس که دوست دارد درآمیزد» (کرون ۱۹۹۱: ۲۱-۲۲). پروکوپئوس، تاریخ‌نگار بیزانسی پایان دوره قباد، نیز گوید که قباد بسیاری از امور را دگرگون کرد و قانونی هم برای اشتراک زنان وضع کرد. بیشتر ایرانیان به این قانون تمایلی نداشتند، پس بر ضد او برخاستند و وی را عزل کردند و به زندان انداختند (کلیما ۱۳۵۹: ۱۵۳؛ نیز نک: کریستن سن ۱۳۷۴: ۱۹)؛ چنان‌که درباره قباد نقل کرده است که این رسم را مشروع کرد که «ایرانیان با زنانشان به طور اشتراکی آمیزش داشته باشند» (کرون ۱۹۹۱: ۲۱-۲۲). به گفته آگاثیاس، تاریخ‌نگار یونانی، پس از یوشع و پروکوپئوس، «گفته می‌شود که او [قباد] عملاً قانونی گذاشت که بنا بر آن، زنان به طور مشترک در دسترس مردان بودند.» آگاثیاس تأکید می‌کند که آنان

«به نحو کاملاً قانونی مرتکب این گناهان می شدند» (همان: ۲۲). بنابراین قانون، زنان باید بدون استثنا به تمام مردان تسلیم شوند و مردان قادر بودند به دلخواه خویش با هر زنی، حتی با زنان شوهردار، نزدیکی کنند (کریستن سن ۱۳۷۴: ۲۵). به گفته وی، علت وضع این قانون این بود که کلیه پیمان‌های ازدواج گسسته شود تا راه برای سوءاستفاده‌کنندگان باز شود (کلیما ۱۳۵۹: ۱۵۳-۱۵۴).

کلیما (همان: ۱۵۶) درباره این که قباد «قانونی» برای اشتراک زنان وضع کرده باشد شک می‌کند، اما موافقت او را با نظر مزدکی به این که هر مردی باید بتواند زنی را به همسری داشته باشد تأیید می‌کند و در عین حال می‌گوید: نمی‌دانم که قباد چگونه این را «از طریق قدرت دربار» اعمال کرده است. کریستن سن نیز پیش از کلیما در گفتار تاریخ‌نگاران مزبور شک کرده است. او می‌گوید: از مآخذ موجود آشکار نمی‌شود که قباد ازدواج را منع کرده است و چنین تصمیمی در عمل غیر قابل اجرا است. «شاید او با وضع قوانین جدید یک نوع ازدواج آزادتری برقرار کرده باشد.» مبنای این قانون هم ممکن است رسم ازدواج استقراضی بوده باشد که در زمان ساسانیان موجود بود و بنابر آن یک مرد می‌توانست زن، یا یکی از زنان، خود را به مرد دیگری بسپارد تا وظایف همسری را درباره او اعمال کند (کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۴۹؛ ۱۳۷۴: ۱۱۲-۱۱۳).

ازدواج استقراضی، یا به زنی گرفتن همسر شخص دیگر به طور موقت، در دوره ساسانی وجود داشته است. در این حال، شوهر بدلی باید وسایل و امکانات نگه‌داری از زن عاریتی خود را فراهم می‌کرد و سرپرستی فرزندان را متعهد می‌شد، ولی در نهایت کودکان آن زن به شوهر اصلی تعلق داشتند. رضایت زن در این واگذاری شرط نبوده است. بارتلمه (۱۳۷۷: ۲۸-۳۱) معتقد است که این ازدواج معمولاً میان طبقه پایین جامعه (یعنی غیر از سه طبقه برتر) صورت می‌گرفته، چون میان آنها غالباً نظام تک‌همسری وجود داشته است؛ ولی شاید میان اشراف نیز چنین امری وجود داشته است. با وجود این، به نظر می‌رسد که این قاعده بیش‌تر میان اشراف برقرار بود و در طبقه پایین رسم تک‌همسری مانع از آن بوده است که کسی تنها همسر خود را به عاریت به دیگری بدهد. میان اشراف و ثروتمندان که از زنان متعدد بهره‌مند بودند،

واگذاری زنی به کسی دیگر، طبق این قانون، کاملاً امکان‌پذیر بود. به‌ویژه که «چکرزن‌ها» الزاماً نمی‌بایست از طبقه شوهر باشند و ممکن بود از طبقه پایین‌تر از او باشند (البته «پادشاه‌زن» لازم بود که هم‌طبقه شوی باشد؛ بارتلمه ۱۳۷۷: ۲۵-۲۶). از این‌رو، عاریت دادن زنی از طبقات پایین‌تر بنابر رسم مزبور طبیعی‌تر می‌نماید.

از جمله پژوهشگران هم‌نوا با این تفسیر، زرین‌کوب (۱۳۶۲: ۱۸۰) است که اشتراک در زنان را نفی کرده، آن را تنها قانونی دانسته که «محدودیت ازدواج میان طبقات را از میان می‌برده و شاید ازدواج‌های آزادتری را مقرر می‌داشته است» تا «مزیت اجتماعی طبقه اشراف و روحانیان از بین برود».

همه شواهد نشان می‌دهند که مزدک نه خواهان برانداختن خانواده و ازدواج مرسوم بود و نه خواستار نابودی مالکیت و دارایی. آنچه او می‌خواست، از میان رفتن نابرابری در این دو زمینه بود: اندوخته‌های ثروتمندان و حرمسراهای ایشان در اختیار فقرا و نیازمندان قرار گیرد (قس: کرون ۱۹۹۱: ۲۴) و محدودیت‌های طبقاتی در ازدواج در میان نباشد. نکته دیگر این‌که بنابر نوشته بلعمی (۹۶۷/۲)، در درست‌دینی (همچون دین مزدایی) ازدواج با نزدیکان، همچون مادر و دختر و خواهر روا بود. به نظر می‌رسد که با رد امتیازات طبقاتی و آزاد شدن زنان برای ازدواج با فردی از غیر طبقه خود، ازدواج درون‌گروهی شدیدی که در دوره ساسانی وجود داشت بر هم می‌ریخت؛ به بیان دیگر، شاید در پرتو تشویق ازدواج برون‌گروهی، زناشویی با محارم که به‌دینان در آن ثوابی بزرگ تصور می‌کردند، ترک می‌شد. این‌ها همه نه برای بزرگان قابل تحمل بود و نه برای موبدان متعصب و سنتی مزدایی.

فرض دیگر و قابل طرح درباره این آموزه منسوب به مزدک و مزدکیان واقعاً اشتراک زنان است. زرین‌کوب، در یک اثر دیگر خود (۱۳۶۸: ۴۸۱-۴۸۲)، تا اندازه‌ای احتمال اشتراکی شدن زن را می‌پذیرد. یعنی احتمال می‌دهد که مزدکیان این رسم موجود در دوره ساسانی را که مرد می‌تواند زن خود را با شرایطی به دیگری واگذار کند، بیشتر گسترش دادند. از سوی دیگر، بزرگان و نجبا زیر تأثیر قاعده مرسوم میان هپتالیان قرار گرفته بودند که به نوعی اشتراک در زنان برادرها قائل بودند. این‌که ایرانیان (به‌ویژه نجبا) از هپتالیان تأثیر پذیرفته باشند امری است که باید محقق شود، ولی درباره خود

ایران گفته شده است که زنان درون گردهم‌آیی محلی یا خانواده‌های گسترده اشتراکی بودند و در آنها وظایف تربیتی به جماعت منتقل می‌شد (ویسهوفر ۱۳۷۷: ۲۵۵؛ شکی ۱۳۷۲: ۳۷). به احتمال، بندهش (ترجمه بهار: ۱۴۱) به چنین ترتیبی برای مزدکیان قائل بوده که گفته به نظر مزدک «زن و فرزند و خواسته را باید به اشتراک داشت». چنین چیزی را می‌توان از دینکرد نیز استنباط کرد که نخست می‌گوید مزدکیان خوراک را میان خویشان خود به‌طور اشتراکی قرار می‌دادند و سپس می‌گوید آمیزش ایشان همچون گرگ است (ویسهوفر ۱۳۷۷: ۲۵۴). دینکرد بر این نکته نیز تأکید کرده که مزدکیان به نسب بردن از مادر قائل بودند (همانجا؛ نیز: شکی ۱۹۷۸: ۲۹۴-۲۹۵). پس شاید بتوان نتیجه گرفت که اشتراک زنان تنها میان خویشاوندان نزدیک یا خانواده‌های گسترده امکان‌پذیر بوده است. اما این تنها یک فرضیه است و برای اثبات آن به شواهد قوی‌تر نیاز هست. آن‌چه در جنبش مزدکی مسلم است این است که این جنبش کوشید تا زنان حرمسراها را آزاد و ازدواج میان طبقات را برقرار کند. احتمالاً علت نسبت «اشتراک زنان» به مزدک و مزدکیان چنین چیزی بوده است.

یارشاطر (۱۹۸۳: ۱۰۰۰) نیز دقیقاً بر همین باور است: آن‌گونه که آموزه‌های مزدک به زنان می‌نگریست، حاکی از آن است که او به احتمال بسیار ازدواج زنان را بیرون از طبقه خودشان مجاز کرده بود؛ هم‌چنین وجود حرمسرا را نهی می‌کرد و به زنان اضافی یک مرد اجازه می‌داد که با مردان فاقد همسر ازدواج کنند. یکی از دو اعتراض اصلی خسرو انوشیروان به مزدک این بود که «ستر از حرم مردمان برداشت» (نظام‌الملک: ۲۴۰). او ضمن محاکمه مزدک، وی را متهم کرد که در نظام پیشنهادی‌اش، پدر پسر خود را نمی‌شناسد و پسر پدرش را (فردوسی: ۴۸/۸، بیت ۳۲۲) و بلافاصله پس از آن می‌گوید با شیوه مزدکی کهان از مهان شناخته نخواهند شد (تمایزهای طبقاتی از میان خواهند رفت).

به‌ظاهر چنین امری در جریان انقلاب مزدکی روی داده بود، چنان‌که گفته شده مزدکیان به خانه‌های مردم (مقصود ثروتمندان است) می‌ریختند و بر حرمسرا و اموال و خانواده آنان مسلط می‌شدند و کار به آنجا رسید که آدمی خانه و خانواده و اموالش را مالک نبود و فرزند خود را نمی‌شناخت (ثعالبی: ۶۰۱). طبری (۹۳/۲) نیز می‌نویسد



که کمی پس از بالا گرفتن نهضت مزدکیان، کار به آنجا رسید که کسی فرزند خود را نمی‌شناخت و فرزندی نیز نبود که پدر خود را بشناسد. این امر بنابر قاعدهٔ مزدکی روا بود، زیرا «به مذهب مزدک نسل نگاه نمی‌باید داشت کی هر کی باشد از هر کی باشد می‌شاید» (ابن بلخی: ۱۰۱). مقصود از این گفته را به گونهٔ روشنتر از دینکرد درمی‌یابیم که می‌گوید مزدکیان با ازدواج بی‌قاعده باعث آمیختگی نطفه شدند و نسل افراد را نادیده انگاشته و نام و آوازه را زایل کردند. پیداست که نام و آوازهٔ بزرگان مورد نظر است، زیرا تودهٔ مردم از نام و آوازه بهره‌ای نداشتند، چنان‌که پس از آن بلافاصله گوید: مزدک رسم تفوق و شأن و پایگاه را ابطال کرد (شکی ۱۹۷۸: ۲۹۲-۲۹۳). در حقیقت با شیوهٔ او «سفلگان با عناصر شریف درآمیختند و آنان به زنان شریفانی دست یافتند که حتی به آنها نمی‌توانستند طمع کنند» (طبری: ۹۹/۲). روشن است که با رشد جنبش مزدکی و ازدواج مردان با زنان بیرون آمده از حرمسراها، تا اندازه‌ای هرج و مرج ایجاد شده بود، زیرا حرکت انقلابی هنوز قانونمند نشده و امکان برقراری جامعه‌ای بر مبنای مساوات مزدکی فراهم نیامده بود. هدف مکتب مزدک برقراری جامعه‌ای بود که دو مساوات در آن رعایت شود: کسی به صرف تعلق به طبقه‌ای خاص از اموال بسیار برخوردار نباشد، و به همان علت، زنانی چند را در حرم خود نگاه ندارد. این است دو اصل اساسی مزدکی که مخالفان به آن پیرایه‌های بسیار بستند.

### حق انتخاب مردم

با تأکید و پافشاری درست‌دینی بر مساوات، به نظر می‌رسد که اگر قدرت تعیین سرنوشت مردم در دست یک نفر یا اقلیتی باشد، برابری به‌صورت کامل تحقق نخواهد یافت. در این باره نیز شواهدی از آرای مزدکی وجود دارد، ولی این امر طوری تبیین نشده که بتوان نتیجهٔ قطعی از آن گرفت و اصل سومی به اصول اجتماعی مزدکی افزود.

به هر تقدیر، ابن‌ندیم (۴۰۶) نکتهٔ جالب توجهی را به مزدک نسبت داده و گفته است: «او به ترک استبداد بعضی بر دیگران حکم کرد.» این نظر در منابع دیگر تأیید نمی‌شود و روشن نیست مأخذ وی چه بوده است؛ اما اگر خبر مزبور صحیح باشد،

روشن می‌شود که مزدک به گونه‌ای از مردم‌سالاری باور داشته است. اتفاقاً شاهد دیگری موجود است که پایبندی عملی او را به حق انتخاب مردم نشان می‌دهد. به گفته کریستن سن (۱۳۷۸: ۲۵۹) مزدکیان زمانی خود را آن قدر توانا یافتند که سلسله‌مراتبی روحانی برای خود فراهم آوردند و در رأس آن، بنا به گفته مالالاس، یک «اندرزر» را انتخاب کردند، که باید «اندرزرگر» باشد و طبیعی است که آن اندرزگر خود مزدک بوده است. به نظر می‌رسد که درون جامعه مزدکی، اعضا حق‌گزینش رهبر خود را داشتند. چه‌بسا که در این مکتب برای همه جامعه نیز چنین حقی قائل بودند. شاید هم دست کم از شاه یا فرمانروا انتظار داشتند که به خواست مردم احترام گذارد، چنان‌که از رفتار قباد در زمانی که این جنبش را تأیید می‌کرد، چنین چیزی برمی‌آید.

مرتبط با نکته‌ای که از قول مالالاس در بالا ذکر شد، این است که آیا جامعه مزدکی پیشوایان دینی داشت یا خیر. نظام‌الملک (۲۳۹-۲۴۰) گوید: «از موبدان هیچ‌کس در مذهب مزدک نشد». اتفاقاً در تاریخ‌ها از موبد یا هیربد یا دستوری که پیروی مزدک را کرده باشد، سخنی به میان نیامده است. آیا هیچ‌یک از آنها پیروی او را نکردند و به تفسیرهای درست‌دینی ایمان نیاوردند؟ آیا بوده‌اند، ولی *خدای‌نامه* عمداً ذکری از آنها نکرده است تا دامن روحانیان را از این «بدعت» پاک کند؟ البته شواهدی بر نفی این ادعا و اندیشه وجود دارد: یوشع ستون‌نشین قباد را «احیاکننده ارتداد منفور مغان زرادشتگان نامیده است» (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۲۶). بنابراین، پس از زرادشت خورگان یا حتی هم‌زمان با او، مغانی به پشتیبانی از این آیین برخاستند و مزدک یکی از آنان بود. هم‌چنین به گفته مالالاس در زمان فرمانروایی قباد، «جامعه روحانیت مانوی به شکوفایی دست یافت» (کلیما ۱۳۷۱: ۲۳). در این جا مقصود از «مانوی»، مزدکی است. اگر مزدک یک موبدان موبد، یا لااقل یک موبد برجسته بود، آیا در طبقه روحانیان، دوستان یا همراهانی نداشت؟ به هر حال، مجموعه مزدکی که زمانی بسیار بزرگ و فراگیر بود، نیاز به کسانی داشت که مردم را از لحاظ فکری تقویت کنند، در مسیر جنبش قرار دهند و به پرسش‌هایشان پاسخ دهند. به‌هیچ‌وجه بعید نیست که شماری از روحانیان مخالف نظام موجود به جنبش

پیوسته و رهبری فکری مردم را برعهده گرفته باشند.

## اوج گیری کار مزدک و مزدکیان

جنبش درست‌دینی، پس از مدتی کار فکری و جلب توجه مردم به سوی نظام جدید اعتقادی، به مرحله اقدام عملی وارد شد و حرکت مردم را برای تحقق آمال خود برانگیخت. شخصیت اصلی و عامل تحرک درست‌دینان مزدک بود که از بعضی شرایط موجود، علاوه بر طرح فرارسیدن هزاره زردشت، در جهت این هدف استفاده کرد. جنگ‌های طولانی و خانمان برانداز، مالیات‌های کمرشکن و نزاع‌های مالکان بزرگ با یکدیگر باعث شده بود که روستاها به تدریج خالی از سکنه شوند و کشاورزان در شهرها سکونت گزینند (همو ۱۳۵۹: ۱۴۸). تجمع توده‌های بینوا در شهرها یا حاشیه شهرها، بالقوه خطری را متوجه اشراف و ثروتمندان می‌کرد. همچنین، باید قحطی وحشتناک دوره پیروز را نیز افزود. عصر قباد نیز شاهد خشکسالی بود، تا حدی که دربار شاه محل رجوع قحطی‌زدگان شد و ظاهراً مزدک با تدبیری موفق به گرفتن اجازه گشودن انبارهای سلطنتی شده، انبوه مردم را به سوی تاراج آنها راهبر شده بود (فردوسی: ۴۲/۸-۴۴، ابیات ۲۱۷-۲۵۴). ائوتوخیوس هم ماجرای قحطی عصر قباد را نقل کرده است (نک: کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۴۸-۲۴۹). از دیگر تاریخ‌نگارانی که ماجرای گشودن انبارهای شاهی و غارت آنها را توسط مردم قحطی‌زده نقل کرده، ثعالبی است. او (۵۹۷-۶۰۰) هم چنین می‌گوید که پس از این واقعه، فقیران و مردمان دون‌رتبه اجتماع و شورشیان به مزدک روی آوردند و او را بسیار دوست می‌داشتند.

طبری (۹۲/۲) از بالا گرفتن کار مزدکیان سخن می‌گوید، زیرا مردمان از طبقات پایین جامعه به اندیشه‌های مزدکی دل سپردند و به یاری او و یارانش برخاستند و پیروان ایشان شدند. فردوسی (۴۵/۸، ابیات ۲۷۰-۲۷۱) نیز گوید که تنگدستان و کارگران و زحمتکشان به او گرویدند و کارش به اندازه‌ای بالا گرفت که کسی جرأت دشمنی با او را نداشت. همو در جایی دیگر (۴۴/۸، بیت ۲۵۹) از بسیاری پیروان مزدک سخن به میان می‌آورد. ابن‌اثیر (۴۱۳/۱) از ده‌ها هزار تن پیروان مزدک، از طبقات پایین مردم، یاد کرده است. بنابر سیاست‌نامه، مزدک از حرمت و حشمتی

برخوردار بود و سخن او در همه جا و بر هر کس روان بود، تا اندازه‌ای که قباد وی را مقرب بارگاه خود ساخت و کرسی زرین مرصع به جواهر برایش فراهم کرد و به او جایگاه عالی بخشید (نظام‌الملک: ۲۳۷، ۲۳۹).

هنگامی که قباد از زندان گریخت و پنهان می‌زیست، مزدک به او گفت که پیروانش بسیارند و سپاه ایران توان مقابله با آنان را ندارد (بلعمی: ۹۶۹/۲). این گفته دلالت بر رشد و فراگیر شدن جنبش دارد. احتمالاً گرویدن قباد به مزدک سبب شده بود تا گروه‌های بیش‌تری به او بپیوندند، چنان‌که نظام‌الملک (همانجا) گوید که مردم، از همه ولایات و نواحی، گروهی به موافقت پادشاه و گروهی به میل خود به مزدک گرویدند. طبری (۹۹/۲) رشد جنبش را «بلاى بزرگ» می‌خواند، بلایی که «مردم» گرفتارش شده بودند و در هیچ دوره‌ای سابقه نداشت. ثعالبی (۶۰۱) نیز با چنان برداشتی می‌گوید: «شوکت مزدکیان افزایش یافت و اوامرشان نافذ شد». حتی بیرونی (۲۵۴) تعداد پیروان مزدک را غیر قابل شمارش می‌خواند و خسرو انوشیروان نیز اعتراف می‌کند که مزدک «تبع بسیار دارد» (نظام‌الملک: ۲۵۱). وقتی خسرو مزدک را تهدید به قتل می‌کند، مزدک پاسخ می‌دهد: «آیا به کشتن همه مردم توانایی؟» (ثعالبی: ۶۰۴). این گفته یکی نشان‌دهنده گسترش بزرگ جنبش مزدکی میان مردم است و دیگر، نشان می‌دهد که مزدک از پشتیبانی توده‌ای خود دلگرم بوده است.

گیرشمن (۱۳۳۶: ۳۰۳) در تأیید این موارد گوید: «ملت جمعاً تابع نهضت مزدکی شده بودند و تقاضای تحولات اجتماعی عمیق به نفع طبقات محروم را داشتند؛ اما زرین کوب (۱۳۶۲: ۱۸۱) معتقد است که «اقدام کواد (قباد) در اجرای آموزه‌های مزدک در دوره اول فرمانروایی او، او را با شورش عمومی مواجه کرد». سپس چنین ادامه می‌دهد: «عقاید مزدک رواج چندانی نداشته و مزدکیان فرقه‌ای قوی نبودند».

البته شواهد مذکور در بالا بطلان این عقیده را ثابت می‌کند، به‌ویژه که او دلیلی در تأیید نظر خود اقامه نکرده است. از سوی دیگر، ویسهوفر (۱۳۷۷: ۲۵۴) از شورش‌های دهقانان ضد اشراف و این‌که اموال و زنانشان را تصاحب کردند سخن می‌گوید و می‌افزاید که اخلاق اجتماعی مزدکی آنها را به آن کارها تشویق می‌کرد. همچنین پیگولوسکایا (۱۳۶۷: ۴۱۹ب) بدون مدرکی مستند، جنبش مزدکی را اساساً

جنبشی روستایی معرفی کرده که هدفش تضعیف اشراف بزرگ و حفظ اشراف کوچک (دهقانان) بود. تنها، خود پیگولوسکایا در جای دیگر (همان: ۴۲۷) از حمایت «بخشی از اشراف و بزرگان» از دین مزدکی سخن می‌گوید. از جمله شواهد این امر، رویدادنامه کرخ بیت سلوک است که گوید امیری به نام تُمزگرد به «بت پرستان و مانویان» فرمان داد که اموال منقول و غیرمنقول سلوک را غارت کنند (همان: ۴۱۶-۴۱۷). شاید مقصود آن باشد که فعالیت‌های مزدکیان با اشاره یا اجازه امیر بوده است. نیز به روایت شاهنامه (۴۵/۸، بیت ۲۷۲)، توانگران که احساس خطر کرده بودند، اموال خود را به محرومان می‌دادند.

### معامله سخت اشراف و روحانیان با قباد

اوج گرفتن کار مزدکیان در دوره نخست فرمانروایی قباد و مدتی نامعلوم از دوره دوم فرمانروایی او بود، یعنی زمانی که او جنبش مزدکی را همراهی می‌کرد. البته قباد مجبور شد بهای سنگینی برای این حمایت خود بپردازد: ده سال از فرمانروایی او نگذشته بود که اشراف و روحانیان مخالف مزدک ضد او به توطئه برخاستند و برکنارش کردند. طبری (۹۲/۲-۹۳) و دینوری (۶۵) به روشنی علت برکناری او را گرایش وی به مزدک و دین مزدکی ذکر کرده‌اند. تاریخ‌نگار سریانی، یوشع، می‌نویسد: «اشراف... در قلمرو فرمانروایی او از وی بیزار بودند، زیرا اجازه داده بود که زنانشان به زنا بپردازند» (نک: کرون ۱۹۹۱: ۲۳). ظاهراً آزاد کردن زنان از حرم‌ها و ازدواجشان با مردانی از طبقات دیگر زنا وانمود شده است.

عامل برکناری قباد، اشراف و روحانیان بودند. طبری (۹۷/۲) گوید: «چون ده سال از فرمانروایی قباد سپری شد، موبدان موبد و بزرگان در برکناری وی اتفاق و او را برکنار کردند و به زندان انداختند». ابن‌اثیر (۴۱۴/۱) چگونگی برکناری قباد را از فرمانروایی این‌گونه بیان می‌کند که پس از سپری شدن ده سال از فرمانروایی وی، موبدان موبد و بزرگان جمع شدند و به او گفتند: به سبب پیروی از مزدک به اتباع خود خیانت کردی. مزدک را به ما بده تا هلاکش کنیم. اما قباد امتناع کرد و در نتیجه وی را به زندان انداختند. یوشع نیز در همین زمینه گوید: «بزرگان ایرانی در نهان

نقشه کشیدند تا قباد را به علت اخلاق ناپاک او و قوانین خلافش هلاک کنند» (نک: کرون ۱۹۹۱: ۲۳). بنابراین، سخن پروکوپیوس مبنی بر این که «توده مردم به هیچ وجه از قوانین قباد خشنود نبودند» (نک: همانجا) یا سخن دینوری (۶۵) درباره خشم ایرانیان نسبت به قباد، نمی تواند صحیح باشد و موضوع به اشراف و روحانیان ضدمزدکی باز می گردد.

یوشع هم چنین از چند شورش علیه قباد (شورش ارمنیان، کادیشیان، ناموریان، و اعراب) و جنگ طلبی رومیان سخن می گوید و می افزاید که در داخل، بزرگان نهانی علیه وی همدست شدند، و این ها همه باعث شد که او نزد هپتالیان بگریزد (نک: کریستن سن ۱۳۷۴: ۱۵-۱۶).

باری، قباد مخلوع و در «دژ فراموشی» (همان: ۱۹) محبوس شد و حتی احتمال قتلش نیز وجود داشت، اما به حبس او اکتفا کردند و برادرش جاماسپ را بر جای وی نشانند (دینوری: ۶۵؛ طبری: ۹۳/۲). بیش تر منابع اسلامی از رهایی قباد از زندان به حیلۀ خواهر و همسرش سخن گفته اند که به ظاهر با زیبایی خود توانسته بود زندانبانان را فریب دهد (یعقوبی: ۱۶۴/۱؛ دینوری: ۶۵؛ طبری: ۹۳/۲). این ماجرا را در گزارش های تاریخ نگاران مسیحی نیز می توان یافت. از جمله پروکوپیوس و آگاتیاس چنین نقل کرده اند (نک: کریستن سن ۱۳۷۴: ۱۹-۲۰، ۲۵-۲۶؛ کلیما ۱۳۵۹: ۱۶۱-۱۶۲). به گفته بلعمی (۹۶۹/۲)، پس از آن که قباد از زندان گریخت، یک سال پنهان بود و «مزدک او را همی دید». مزدک در این احوال به او گفت که پیروان من بسیارند و به سبب کثرت ایشان سپاه از عهده مقابله بر نخواهد آمد، ولی قباد مخالفت کرد و گفت این ها مردمان عادی اند و توان رویارویی با سپاهیان را ندارند. من باید با مردان جنگی با اینها رویاروی شوم. به این علت، به نزد هپتالیان رفت. معلوم است که مزدکیان اسباب پنهان شدن او را فراهم کرده بودند و می خواستند با قیام مردمی، پادشاهی را به او بازگردانند، اما قباد این برنامه را نپسندید و به سوی هپتالیان رفت و از پادشاه ایشان کمک خواست. او با کمک سپاهیان که در اختیارش گذاشته شده بود، بازگشت و به آسانی تاج و تخت را باز پس گرفت (دینوری: ۶۵؛ طبری: ۹۳/۲-۹۴). این روایت را یوشع، آگاتیاس و پروکوپیوس نیز تأیید کرده اند (نک: کریستن سن

۱۳۷۴: ۱۶، ۲۵-۲۶). وقتی قباد با سپاه عاریتی به ایران آمد، با استقبال مردم روبه‌رو شد (بلعمی: ۹۷۰/۲) و کسانی که او را خلع کرده بودند، پشیمان شدند و همراه با جاماسپ از او عذر خواستند و او از عمل برادرش درگذشت (دینوری: ۶۶). آشکار است که در آن زمان قباد هنوز تحت تأثیر اخلاق مزدکی قرار داشت.

## قباد و مزدکیان

به گفته طبری (۹۵/۲)، قباد «زندیقی» بود که از کارهای خیر پشتیبانی می‌کرد و از ریختن خون اکراه داشت و با دشمنانش با مدارا رفتار می‌کرد. به همین علت، مطالبات مردم زیاد شد و او را مردی ضعیف پنداشتند. طبری (۹۳/۲) هم چنین گوید که قباد از بهترین پادشاهان ایران بود تا این که مزدک او را به آن کارها وادار کرد و امور مردم نابسامان شد. گردیزی (۸۰) نیز در تأیید قباد می‌نویسد: «چون قباد بر تخت شاهی نشست، کارهای مملکت را نیکو نظام داد و رعیت را تألف کرد و با مردمان نیکو معاملت کرد».

می‌توان پرسید که این همه چگونه برای قباد حاصل شده است؟ شاید پاسخ را از زبان فردوسی (۴۴/۸، ابیات ۲۵۶-۲۵۸) بشنویم که از آمدن مزدک نزد قباد و گفتگو با او سخن می‌گوید. در این گفتگوها بود که قباد مزدک را مردی صاحب‌رای دید و در گفتگوهای بسیار با وی، کژی سخنان پیغمبران پیشین و موبدان بر وی آشکار شد. تا آنجا که به مزدک متمایل شد و وی در دربار او مقام دستور یافت و خزانه‌دار سلطنتی شد. سرانجام هم به دین او درآمد و وی را در دست راست خود نشانده (فردوسی: ۴۲/۸، ۴۵، ابیات ۲۱۲، ۲۶۸-۲۶۹). شهرستانی (۸۴/۲) نیز از پذیرش قباد آیین مزدکی را سخن گفته است و این باور پس از بازگشت قباد به ایران همچنان برقرار بود (ابن‌بلخی: ۱۰۰). از سوی دیگر، ناتوانی قباد در مقابله با مزدکیان هم مطرح شده است: چون مزدک را محترم می‌داشت، از کارهای مزدکیان چشم‌پوشی می‌کرد و از سرکوب آنان ناتوان بود (ثعالبی: ۶۰۱). شاید علت این امر رشد روزافزون مزدکیان بود. چنان که بیرونی (۲۵۴) گوید که شمار بسیار پیروان مزدک، قباد را به وحشت انداخته بود.

قباد در حمایت از آیین مزدکی تا چه اندازه ثابت قدم بود و چه اقداماتی در تأیید آن انجام داد؟ به نظر می‌رسد که او در جهت تقسیم دارایی‌های اشراف قانونی وضع نکرد، زیرا در هیچ‌یک از منابع سریانی، یونانی یا رومی به اشتراک اموال اشاره‌ای نشده است (نک: کرون ۱۹۹۱: ۲۲). کریستن‌سن (۱۳۷۴: ۱۱۳) حدس می‌زند که اقدامات شاه دربارهٔ اشتراک اموال آن قدر نبود که توجه نویسندگان سریانی و رومی را به خود جلب کند. به نظر او، شاید قباد تنها مالیات‌های بیش‌تری بر ثروتمندان بسته بود تا کمکی به درماندگان صورت بگیرد. زرین‌کوب (۱۳۶۲: ۱۸۰) اصل «اشتراک اموال» را نیز همچون «اشتراک زنان» رد می‌کند و آن را عبارت می‌داند از وضع مالیات‌های سنگین بر توانگران برای اصلاح حال مستمندان. در این باره، کرون (۱۹۹۱: ۲۳) معتقد است که نظر تاریخ‌نگاران غیراسلامی صحیح است و نوآوری‌های قباد تنها به زنان منحصر می‌شده و همین امر به شورش نجبا علیه او انجامید. به باور او، آرای مزدک هم به زنان مربوط بوده و هم به اموال. همچنین، انقلاب قباد از بالا بوده، از مقام فرمانروایی؛ اما انقلاب مزدک از پایین، از تودهٔ مردم.

پرسشی که به‌ویژه علما به آن توجه کردند، چگونگی موضع قباد در برابر مزدک و آیین مزدکی است. هرکس به شیوه‌ای به تفسیر این امر پرداخته است. کریستن‌سن (۱۳۷۴: ۱۱۴ ب؛ همو ۱۳۷۸: ۲۴۹ ب) می‌گوید نه پروکوپیوس که ستایشگر قباد بود، نه آگاتیاس که او را دوست نداشت و نه یوشع که دشمن او بود، هیچ‌یک قباد را مردی دورو ندانسته‌اند و نمی‌توان استنباط کرد که او مردی سیاست‌باز بود، بلکه باید پذیرفت که او ایمان راسخ و عقیدهٔ خالص به مزدک داشت. پیگولوسکایا (۱۳۶۷: ۴۱۵-۴۱۶، ۴۲۷) حمایت قباد را از مزدک برای لگام زدن به روحانیان و اشراف می‌داند و معتقد است که عده‌ای از بزرگان نیز وی را در این راه همراهی می‌کردند. از سوی دیگر، کلیما (۱۳۵۹: ۱۶۹-۱۷۰، ۱۷۴-۱۷۵) تمامی اعمال قباد را ناشی از سیاست او برای تحکیم قدرت خود می‌داند، نه از انسان‌دوستی یا گرایش راستین وی به آیین مزدکی. او قباد را «شخصیتی مقتدر و انعطاف‌ناپذیر» توصیف می‌کند که به هنگام لزوم مزدکیان را با قساوت تمام نابود کرد. او این نظر را که قباد هم سیاستمداری برجسته و هم یک مزدکی مؤمن بوده است، رد می‌کند و وی را بدون هر گرایش حقیقی به آیین مزدکی



می‌داند. کلیما (۱۳۷۱: ۱۶۱) هم‌چنین، از قول نلدکه، می‌گوید که قباد از مزدک حمایت کرد، اما نه از سر نوع‌دوستی. او پادشاهی جنگاور و سیاستمداری کارآزموده بود. او هرگز نخواست از حرمسرا و تجملات شاهانه خود چشم‌پوشی کند، بلکه می‌خواست به این وسیله روحانیان و نجبا را که برای فرمانروایی او دو طبقه خطرناک بودند، تضعیف کند. او در هواداری از آراء مزدکی، تضعیف موقعیت فئودال‌ها را در نظر داشت و می‌خواست این کار را از طریق فشار یک جنبش ملی محقق کند (همو ۱۳۵۹: ۱۵۶). زرین‌کوب (۱۳۶۸: ۴۷۱) نیز از تمایل قباد به محدود کردن نجبا، گرایش وی به طبقات عامه و میل او به تسامح دینی سخن می‌گوید. به باور او، گرایش بعضی از نجبا به آیین مزدکی، ناشی از کشمکش‌ها و رقابت‌های خاندان‌های بزرگ بوده است (همان: ۴۸۲). او همچنین به این حقیقت اشاره دارد که خانواده‌های بزرگ اشراف میان هواخواهان مزدک و مخالفان او تقسیم شده بودند (همان: ۴۶۸).

درباره علت حمایت قباد از مزدک و مزدکیان موضوع کاملاً روشن نیست. از یک‌سو، این‌که گفته شده این امر برای کوبیدن اشراف بوده است، نمی‌تواند کاملاً پذیرفتنی باشد، زیرا دسته‌ای از اشراف، همچون سیاوش و زرمهر، به حمایت از شاه و مزدک برخاسته بودند. این هم‌که گفته شده برای تضعیف روحانیان بوده، کاملاً قابل قبول نیست، زیرا مزدک خود از روحانیان بود و به احتمال بسیار گروهی از روحانیان از او حمایت می‌کردند. اگر هم بگوییم که قباد از صمیم قلب بدان کیش مایل شده بود، نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا قباد هرگز از علایق شاهانه خود دل نکند. اگر هم گفته شود که او محض سیاست‌بازی به پشتیبانی از مزدک برخاست، شاید چندان روا نباشد، زیرا احتمالاً تا اندازه‌ای زیر تأثیر نیروی جاذبه مزدک قرار گرفته بود و احترامی آمیخته با ترس نسبت به او داشت، چنان‌که گفته‌اند پس از نابودی مزدک پشیمان بود و از نفرین او می‌ترسید (فردوسی، ۴۹/۸، ابیات ۳۵۰-۳۵۱).

با در نظر گرفتن همه این موارد، شاید بتوان گفت که شخصیت مزدک و آموزه‌های وی تا اندازه‌ای در قباد نفوذ کرده بود، اما او از آن جنبش برای مبارزه با تسلط بی‌اندازه بزرگان و موبدان بر امور، بهره‌برداری کرد. به این منظور، جناحی از هر قشر را در برابر جناحی دیگر قرار داد. پس از پیروزی جناح مقابل و خلع او از پادشاهی، به حمایت

خود از مزدک و یارانش مصمم‌تر شد. اما چه فعل و انفعالاتی باعث شد که سرانجام از مزدکیان روی بگرداند و کار را برای فیصله نهایی به دست ولیعهد خود، خسرو انوشیروان، بسپارد، روشن نیست. تنها شاید بتوان حدس زد که در سنین بالا، از کشمکش‌های درون دربار خسته شده و خود را در برابر جناح مخالف مزدک ضعیف یافته بود. سرانجام از میان دو پسرش، آن که طرفدار نابودی جنبش مزدکی بود، توانست نظر خود را بقبولاند و قباد، با وجود میل باطنی خویش، تسلیم اشراف متحد با روحانیان سنتی شد و درباره نابودی مزدک سکوت اختیار کرد.

### سرانجام کار مزدک و یارانش

قباد، که در پایان عمر ضعیف و بیمار شده بود، خسرو را جانشین خود کرد و کارها را به دست او سپرد و آنگاه او به فیصله دادن به غوغای مزدکیان دست یازید (ثعالبی: ۶۰۳؛ ابن بلخی: ۱۰۲-۱۰۳). در حقیقت باید با زرین کوب (۱۳۶۸: ۴۷۱) هم‌سخن شد که نقش قباد در اعدام سپهسالارش، سیاوش، که به مزدک گرایش داشت و در تعقیب و سرکوب مزدکیان، معرف حالت تسلیم و تمکین یک فرمانروای پیر و فرسوده در مقابل یک ولیعهد جوان و جاه‌طلب بود. در عین حال، نجبا هم این ولیعهد را تقویت می‌کردند. به هر حال، با سخن‌های بسیار که خسرو با قباد گفت، سرانجام نظر او را از مزدک برگرداند و قرار شد که پس از لشکرکشی به روم، کار مزدک را یکسره کنند و چون قباد از این جنگ پیروز برگشت، کار مزدک را به خسرو سپرد (ابن بلخی: ۱۰۲). مزدکیان آگاه بودند که خسرو با آیین آنان سازگاری ندارد (فردوسی: ۴۶/۸، بیت ۲۸۲)؛ به همین علت، از ولایت‌عهدی کاووس پدشخوارشاه، حاکم طبرستان، حمایت می‌کردند. ثئوفانس روایت مالالاس را می‌آورد و می‌افزاید که پسر سوم قباد، فتاسوارسان (پدشخوار شاه)، را مانویان (مزدکیان) بزرگ کرده بودند و می‌خواستند که او جانشین قباد شود (نک: کرون ۱۹۹۱: ۳۱). به گفته وی، این امر قباد را خوش نیامد (نک: کریستن سن ۱۳۷۴: ۲۶)، زیرا به جانشینی خسرو تمایل داشت. طبری (۱۰۱/۲) درباره خسرو می‌گوید که او از این که مردم به سبب تباهی کارهایشان گرفتار شده‌اند و از نابودی دینشان و از فساد حال و اولادشان و معاششان با خبر بود. مسلماً

مقصود از «مردم»، اشراف و بزرگان است. در نتیجه، به موبدان پیغام داد که چرا خاموش مانده‌اند و پدر او را پند نمی‌دهند (نظام‌الملک: ۲۴۰). او در ادامه پیغام خود به موبدان می‌گوید: «اگر بیش خاموش باشید، مال و زنان شما همه رفت و ملک و دولت از خانه ما رفت» (همو: ۲۴۱). روشن است که خسرو، و احتمالاً سایر نجبا، خطر سقوط دودمان ساسانی را حس کرده بودند و در جستجوی راهی برای جلوگیری از این رویداد بودند. بنابراین، خسرو با نرمی از پدر خواست که موبدان را جمع کند تا با مزدک مناظره کنند (ثعالبی: ۶۰۲). پیداست که حمایت قباد از مزدک هنوز به نحوی بود که خسرو در آغاز مجبور بود با احتیاط خواستار مقابله با مزدکیان شود.

مزدک با آگاهی از این که خسرو بر آیین او نیست، به قباد گلایه کرد و خسرو نیز بدون پرده‌پوشی آن را پذیرفت. سپس قباد به خسرو مهلت داد تا دلایل خود را روشن کند (فردوسی: ۴۶/۸، ابیات ۲۸۲-۲۸۳، ۲۹۱-۳۰۰). در ضمن گفتگوهای خسرو و قباد، خسرو کلامی بر زبان آورد که بسیار مهم است. او به پدر گفت: «مزدک را کشتن سهل است ولیکن تبع بسیار دارد. چون او را بکشیم، بگریزند و در جهان بپراکنند و مردم را دعوت کنند و کوه‌های محکم به‌دست آورند و ما را و مملکت ما را کار دهند. ما را تدبیری باید ساخت که یک تن از آن مذهب از شمشیر ما جان نبرد و همه نیست و هلاک شوند» (نظام‌الملک: ۲۵۱). این عبارت از سویی نشان‌دهنده میزان قدرت مزدکیان در ایران، و از سوی دیگر، نمایانگر ترس فرمانروا از جنبش ایجاد شده است.

پس خسرو، بنابر شاهنامه فردوسی (۴۷/۸-۴۹)، علمای دینی را از جاهای مختلف ایران فراخواند و قرار گذاشت که با حضور مزدک درباره آیین وی داوری کنند (ابیات ۳۰۱-۳۱۴). در این انجمن، نخست خسرو سخن گفت و مزدک را محکوم کرد (ابیات ۳۱۹-۳۲۹) و مزدک با هیاهوی پیروان خسرو امکان دفاع از خود را نیافت (ابیات ۳۳۲-۳۳۳). در این انجمن بود که قباد از گرایش مزدکی خود انصراف حاصل کرد و کار مزدک و یارانش را به خسرو سپرد تا ایشان را قتل عام کند (ابیات ۳۳۴-۳۳۸).

در زند بهمن یسن (ترجمه راشد محصل: ۲) تعدادی از شخصیت‌های روحانی که خسرو برای محاکمه مزدک دعوت کرده بود، نام برده شده‌اند: خسرو پسر ماه‌ونداد، نیوشاپور پسر داداراورمزد دستور آذربایجان، آذرفرنبغ، آذرباد، آذر مهر و بخت‌آفرید.

در جلسهٔ مناظرهٔ موبدان با مزدک، آنان به مزدک گفتند: اگر مردان در زنان مشترک باشند، چگونه اولاد خود را بشناسند و نسب هر کس به طور صحیح معلوم شود؟ و اگر در اموال مساوی باشند، چطور گروهی برای بعضی دیگر کار کنند، در حالی که با هم مساوی‌اند؟ (ثعالبی: ۶۰۲). این مجلس پرسش و پاسخ، در سیاست‌نامه چنان تصویر شده است که گویا مزدک مردی ابله بیش نبود و هیچ اندیشه‌ای در دعاوی خود نداشت، به گونه‌ای که با دو سؤال موبد پارس مغلوب شد (نظام‌الملک: ۲۴۶).

در گزارش‌های تاریخ‌نگاران غیراسلامی نیز از برگزاری جلسه‌ای برای محکوم کردن «مانویان» سخن گفته شده، از جمله ثئوفانس قدیس و مالالاس، از قول یک ایرانی مسیحی شده، در این باره نکاتی را ذکر کرده‌اند (نک: کریستن‌سن ۱۳۷۴: ۲۶ ب؛ کرون ۱۹۹۱: ۳۰). چنان که از این گزارش‌ها برمی‌آید، در مجلس مزبور موبدان موبد، گلونازس (?)، و اسقف مسیحیان، بازانس، هم حضور داشتند (کریستن‌سن ۱۳۷۴: ۲۶). گذشته از این موارد، نکتهٔ جالبی در گفتهٔ ثعالبی (ص ۶۰۴) وجود دارد که نقل می‌کند خسرو در محفل مزبور ابراز داشت: سه چیز از خدا خواستم که دو تای آنها انجام شده و سومی کشتن زنادقه (مزدکیان) است. مزدک نیز گفت: «آیا به کشتن همهٔ مردم توانایی؟» پیداست که مزدک توانایی قدرتمندان حاکم را در قتل عام مردم، آن گونه که باید و شاید، نشناخته بود.

ابن‌بطریق (۲۰۷) تنها تاریخ‌نگاری است که می‌گوید خسرو رؤسای مزدکی را از کشور اخراج و طرد کرد. البته این مطلب صحت ندارد. ثعالبی (۶۰۴-۶۰۵) هم ختم کار مزدکیان را به دست خسرو در زمان فرمانروایی خود او می‌داند که آن هم صحیح نیست. باری، مالالاس قدیم‌ترین تاریخ‌نگاری که در این‌باره مطلب نوشته است، می‌گوید که یکی از شاهان ایران، مانویان (مزدکیان) را به یک گردهمایی فراخواند و ترتیبی داد که همه هلاک شوند، از جمله رهبر دینی ایشان اندارزار (اندرزگر، یعنی مزدک) (نک: کریستن‌سن ۱۳۷۴: ۲۶؛ کرون ۱۹۹۱: ۳۰). ثئوفانس تفصیل بیشتری می‌آورد و می‌گوید که مجلسی ترتیب داده شد و چون مانویان (مزدکیان) همه جمع آمدند، شاه دستور داد سپاهیان بر سر آنان ریختند و همه را از دم تیغ گذراندند (کریستن‌سن ۱۳۷۴: ۲۶ ب).

ابن بلخی (۱۰۴-۱۰۵) کشتار مزدکیان را در آن مجلس به این ترتیب بیان می‌کند که خسرو انوشیروان با یک ضربه تبرزین سر مزدک را از تن جدا کرد و سربازانی که گماشته بودند، بر سر بقیه (دو هزار تن) ریختند و همه را هلاک کردند. ثعالبی (۶۰۵) از سر بریدن و بر دار کردن مزدک سخن می‌گوید و می‌افزاید که پس از مرگ مزدک، مزدکیان سر به شورش برداشتند، اما سپاهی که برای این کارزار آماده شده بود، «چون شیران» بر آنان تاخت و آنان را مانند گندم درو کرد. آنگاه خسرو دستور داد که همه‌جا مزدکیان را جستجو کنند و بین جازر و نهروان به اسارت بیاورند. هشتاد هزار تن از مزدکیان را در آنجا گرد آوردند. سپس خسرو دستور داد همه را از دم تیغ بگذرانند. در همان روز بود که خسرو لقب «انوشیروان» (دارای روان بی‌مرگ) گرفت. ثئوفانس می‌نویسد که قباد هزاران تن از مانویان (مزدکیان) را به همراه رهبر دینی ایشان، در یک روز کشت (کرون ۱۹۹۱: ۳۱). به نوشته طبری (۹۹/۲، ۱۰۱)، خسرو دستور به قتل گروه بسیاری از آنان داد و بسیار کسان را که در این راه پای می‌فشرده، کشت. به روایت ابن بلخی (۱۰۵)، پس از قتل مزدک و یاران نزدیکش، خسرو دستور داد تا در سراسر مملکت از مزدکیان هر کس کشتنی بود، کشتند. هر کس بازداشتنی بود، حبس کردند و کسانی را نیز با توبه رها کردند. به نوشته دینوری (۶۷) «هر کس از ملت (پیروان) او بود، بکشت». ابن بلخی (۱۰۴) گوید که برجستگان اصحاب مزدک یکصد و پنجاه هزار تن می‌شدند و مسعودی (مروج: ۲۹۰) از کشتار هشتاد هزار تن از اصحاب مزدک بین حادرا/ جازر و نهروان خبر می‌دهد و متذکر می‌شود که از آن روز او را نوشروان (انوشیروان) نامیدند. از این گزارش می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً مرکز مزدکیان در آن زمان، عراق فعلی بوده است. به نوشته یعقوبی (۱۶۴/۱)، خسرو عامل قتل مزدک و زرادشت خورگان و اصحاب آن دو بود، اما روشن نیست این خبر تا چه اندازه می‌تواند صحت داشته باشد.

در منابع از کشتن مزدکیان به گونه‌ای خاص نیز سخن گفته شده و آن ایجاد یک باغ انسانی از آنان است. به این ترتیب که مزدکیان را از سر در زمین فرو کردند، به گونه‌ای که پاهایشان در هوا بود (فردوسی: ۴۹/۸، ابیات ۳۴۱-۳۴۸؛ بیرونی: ۲۵۵؛ نظام‌الملک: ۲۵۶). دربارهٔ مزدک نیز روایات متفاوت دیگری وجود دارد. به روایت

فردوسی (همانجا)، وی را بر دار و تیرباران کردند، اما به روایت نظام‌الملک (۲۵۷)، وی را از پا تا کمر در خاک فرو کردند و مردمان چندان آزارش دادند تا هلاک شد. تاریخ کشتار مزدکیان بر پایه گزارش ثئوفانس سال ۵۲۳-۵۲۴م، اما بر پایه گزارش مالالاس سال ۵۲۸-۵۲۹م بوده است (کرون ۱۹۹۱: ۳۱). بر همین اساس، کرون (همان: ۲۲، ۳۲) معتقد است که قتل عام می‌بایست در سال ۵۲۳م آغاز شده و تا سال ۵۲۹م ادامه یافته باشد. همو شدت فعالیت مزدکیان را در دهه ۴۹۰م تخمین می‌زند. کریستن سن (۱۳۷۸: ۲۵۹) نیز قلع و قمع مزدکیان را در پایان ۵۲۸م یا آغاز ۵۲۹م دانسته است. از سوی دیگر، کلیما (۱۳۵۹: ۳۲۷) که شروع جنبش مزدکی را سال ۴۹۴-۴۹۵م می‌داند، تاریخ قتل عام مزدکیان و کشتن مزدک را ۲۵ ژانویه سال ۵۲۴م می‌داند. این در حالی است که بنابر برخی منابع، قتل مزدک و یارانش در مهرگان صورت گرفت (ابن بلخی: ۱۰۴). با توجه به آرای بسیار، نمی‌توان تاریخ مشخصی را برای قتل مزدک و قتل عام مزدکیان در نظر گرفت. به هر حال، به گفته فردوسی (۴۹/۸، ابیات ۳۵۰-۳۵۱)، قباد پس از قتل مزدک از کرده خود پشیمان بود و از نفرین او می‌ترسید. به همین علت، اموال بسیاری به تهیدستان بخشید و وقف آتشکده‌ها کرد.

### اقدامات بعدی خسرو انوشیروان و پایان کار مزدکیان

طبری (۹۹/۲) گوید: «کسری کسان بسیاری را که در این راه پای فشردند کشت و کسانی از مانویان را نیز کشت و برای مزداییان آیینشان را که امروز هم به آن طریق‌اند، تثبیت کرد». هم‌چنین به گفته مسعودی (مروج: ۲۹۰)، پس از قتل مزدک و یارانش، خسرو برای تمامی مملکت دین مزدایی را قرار داد و تأمل و مباحثه درباره دین‌های دیگر را برای مردم ممنوع کرد. به عقیده کلیما (۱۳۵۹: ۲۱۷)، انجمنی که روحانیان مزدایی برای محاکمه مزدک تشکیل داده بودند، پس از سرکوبی مزدکیان موظف شد جامعه روحانیان مزدیسنی را از نو سازمان‌دهی کند و نقش این محفل را در تاریخ دین مزدایی باید بسیار مهم دانست.

سرکوب مزدکیان، به آیین زردشتی سنتی و طبقه روحانیان برتری بسیار بخشید.

فرمانروایی خسرو، پس از قلع و قمع مزدک و یاران او، تکیه‌گاه دینی و جهان‌بینانه قابل‌اعتمادی را می‌طلبید و آن نمی‌توانست باشد جز دین مزدایی. در واقع، از زمان خسرو انوشیروان بود که این دین، بدون هماورد، در تمام ایران دین ملی خوانده شد. سیاست تعقیب و آزار پیروان عقاید دیگر از وقتی به‌شدت دنبال شد که معلوم شد دین مزدایی سنتی جاذبه خود را برای ایرانیان از دست داده و دین‌های مسیحی و مانوی و آیین مزدکی بیش از آن دین می‌توانند به نیازهای فکری و روحی مردم پاسخ دهند (زرین کوب ۱۳۶۸: ۴۸۴-۴۸۵).

هم‌چنین، خسرو به اقداماتی اصلاحی دست زد که بیشتر برای بازگرداندن جایگاه اشراف، اما تا اندازه‌ای هم در جهت نظم بخشی و رفاه توده مردم بود. برای نمونه، طبری (۱۰۱/۲-۱۰۲) از تدابیر خسرو برای زنان بزرگان که سرپرستان مرده بود، سخن می‌گوید و نیز می‌گوید که به جوانانشان از خانواده‌های اشراف زنانی داد. به گفته او، کسری زنانی را که مزدکیان به زنی گرفته بودند، مخیر کرد که با همان مردان بمانند یا با دیگری ازدواج کنند، مگر این‌که از ابتدا شوهری داشته باشند، که در آن صورت می‌بایست نزد او باز می‌گشتند. نیز درباره فرزندان که نسبشان مورد اختلاف بود، دستورهایی داد.

به نوشته ابن بطریق (۲۰۷): «انوشیروان اموالی را که مزدکیان غصب کرده بودند، به صاحبانشان برگرداند و اگر کسی زنی را به‌زور ستانده بود، از او بازگرفت با دو برابر مهر؛ و اگر همتای خود او بود (از طبقه خود او بود)، به ازدواجش درآورد. به دستور او، زنان بزرگان و اشراف را که قیم خود را از دست داده بودند، شمارش کردند و نیازهای آنان را برآورده کرد و به امور یتیمان رسیدگی کرد و دختران یتیم را شوهر داد.»

به گفته ابن بلخی (۱۰۵)، به فرمان خسرو، املاکی را که مزدکیان غصب کرده بودند، به صاحبانشان پس دادند. از این عبارت روشن می‌شود که املاک و زمین‌هایی هم توسط مزدکیان مصادره شده بود که مسلماً اشتراکی کشت می‌شد. هم‌چنین به دستور خسرو، اموال و گله‌های مزدک و مزدکیان همه از آنان گرفته شد. مصادره اموال در گزارش مالالاس هم ذکر شده است. مالالاس هم‌چنین می‌گوید که همه مانویان (مزدکیان) که در سرزمین او می‌زیستند، همراه با کتاب‌هایشان سوزانده شدند و

معابدشان به مسیحیان داده شد (نک: کریستن سن ۱۳۷۴: ۲۶-۲۷؛ کرون ۱۹۹۱: ۳۰). سوزاندن آدمیان در آتش در ایران زردشتی امکان نداشت و هم‌چنین دادن «معابد مزدکی» به مسیحیان بسیار عجیب می‌نماید. چراکه نخست، مزدکیان خود را مزداییان درست‌دین می‌دانستند و دینی جداگانه را اعلام نکرده بودند که پرستشگاه‌های ویژه داشته باشند؛ دوم، اگر هم پیروان گرایش مزدکی از آتشکده‌های ویژه‌ای استفاده می‌کردند، طبیعی است که مزداییان سنتی آنها را متصرف شوند، نه مسیحیان؛ به‌ویژه که ثئوفانس این قول مالالاس را رد کرده است (نک: پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۲۷-۴۲۸). اما احتمال دارد سوزاندن کتاب‌های مزدکی درست باشد (نیز نک: گیرشمن ۱۳۳۶: ۳۰۵).

پس از کشته شدن مزدک، نهضتی که او با آن وسعت و بزرگی رهبری کرده بود، نابود نشد. تمامی قتل‌عام‌ها و سرکوب‌ها تنها جنبش را تضعیف و زیرزمینی کرد؛ ادامه جریان مزدکی را باید با نام «خرمی» یا «خرمدینی» پیگیری کرد و آن به سبب نام همسر مزدک است که پس از وی، رهبری نهضت را در دست گرفت و در آن شرایط دشوار به سازماندهی مخفی و هدایت توده پیروان پرداخت. در سیاست‌نامه آمده است: «زن مزدک، خرمه بنت فاده، بگریخته بود از مداین با دو مرد، و به روستای ری افتاده و مردم را به مذهب شوهر می‌خواند در سر، تا باز خلقی بسیار در مذهب او آمدند از گبران، و مردمان ایشان را خرم‌دین (خرمه‌دین) لقب نهادند و لیکن پنهان داشتندی این مذهب و آشکار نیارستندی کرد و بهانه‌ای می‌جستند به همه روزگار تا خروج کنند و این مذهب آشکارا کنند» (نظام‌الملک: ۲۵۸). در *مجمل التواریخ و القصص* (۳۵۴) نیز همین نکته ذکر شده و گفته شده است «از آن پس ایشان را «خرمه‌دین» خواندند و نام مزدکی را رها کردند». به گفته بیرونی (۲۵۵)، باقی‌مانده پیروان مزدک، مزدکیان یا خرم‌دینان نامیده شدند و به آنان زندیق نیز گفتند، زیرا قائل به تفسیر بودند. حتی خود مزدک را هم «خرمی» نامیده‌اند (نک: ابوالبقاء: ۱۲۱/۱). کلیما (۱۳۷۱: ۱۲۲، ۱۳۶-۱۳۷، پانوش ۳۵) در این که مزدک زنی داشته به نام «خرمک» تردید کرده است. به باور وی، خرم‌دینی برگرفته از نام «خرم»، روستایی در ناحیه اردبیل، است که مرکز آموزه مزدکی بوده است.



گزارش مهمی از اسفراینی و بغدادی در دست است که تا اندازه‌ای تاریخ پس از مزدک را روشن می‌کند. اسفراینی (۱۳۶) گوید: «خرمیه در جاهلیت (پیش از اسلام) شاهی داشتند به نام شروین که او را بر انبیاء برتری می‌دادند.» روشن است که در فاصله میان خرمه و غلبه مسلمانان بر ایران، رهبر دیگری، شروین نام، میان مزدکیان ظهور کرده بود که حرمت و تفضیل بسیار برای او قائل بودند، تا آن اندازه که به گفته بغدادی (۲۶۹) «بابکیه دین خود را به امیری به نام شروین نسبت می‌دهند». او نیز متذکر می‌شود که این شروین در دوران جاهلیت بوده است و نقل می‌کند که پدر شروین مردی سیاه‌پوست، اما مادرش دختر یکی از شاهان ایران بوده است. در این کلام، ابهامی هست؛ شاید حاکی از آن باشد که شروین نتیجه آمیزش‌های بی‌قاعده طبقات پایین با زنان اشراف بود.

در پایان، یارشاطر (۱۹۸۳: ۱۰۰۸ ب) برای بیان نقاط ناآشکار آموزه‌های مزدکی به آموزه‌های خرم‌دینی استناد می‌کند. این شیوه مقرون به احتیاط نیست، زیرا آموزه‌های مزدکی در گذر زمان دگرگون شده و به‌ویژه در دوره اسلامی، عناصر بسیاری به آن افزوده شده است. روشن نیست که خرم‌دینی دوره اسلامی تا چه اندازه محصول دگرگونی‌های اعتقادی مزدکی و تا چه اندازه متأثر از دوره اسلامی است؛ از این رو، بهتر است که خرم‌دینی را تنها دنباله آیین مزدکی در دوره اسلامی دانست و از آمیختگی آن با آیین گزارش شده از مزدک و زرادشت خودداری کرد.

## کتابشناسی:

- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، ۱۹۸۲م.
- ابن بطریق، سعید (افتیشیوس)، *التاریخ المجموع علی التحقيق و التصدیق*، بیروت، ۱۹۰۵م.
- ابن بلخی، *فارسنامه*، به کوشش علی نقی بهروزی، شیراز، ۱۳۴۳ش.
- ابن فقیه، ابوعبدالله احمد بن محمد، *البلدان*، به کوشش یوسف الهادی، بیروت، ۱۹۹۶م.
- ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ابوالبقاء هبة الله الحلی، *المناقب المزیدیة فی اخبار الملوک الاسدیة*، به کوشش صالح موسی درادکه و محمد عبدالقادر خریسات، عمان، ۱۹۸۴م.
- اسفرائینی، ابوالمظفر، *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن الفرق الهالکین*، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۹۸۲م.
- اوستا*، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۴.
- بارتلمه، کریستیان، ۱۳۳۷، *زن در حقوق ساسانی*، ترجمه ناصرالدین صاحب‌الزمانی، تهران.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۹۰م.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار (ملک‌الشعرا) و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش.
- بندش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰.
- پیگولوسکایا، نینا، ۱۳۶۷، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمه عنایت‌الله رضا،

تهران.

ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، تهران، ۱۹۶۳ م.

جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۷۲، *آیین زرروانی*، تهران

حسنی رازی، سیدمرتضی، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش.

خوارزمی، محمد بن احمد بن یوسف، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۹۸۴ م.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ م.

*روایات داراب هرمزدیار*، به کوشش مانک رستم اونوالا، بمبئی، ۱۹۲۲ م.

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران

*زند بهمن یسن*، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰

شکی، منصور، ۱۳۷۲، «درست‌دینان»، معارف، دوره ۱۰، ش ۱، صص ۲۸-۵۳.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش احمد فهمی محمد، تهران، ۱۹۸۴ م.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه، به کوشش

سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۵۵ م.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ الرسل و الملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت،

۱۹۶۷ م.

فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش رستم علی‌یف، مسکو، ۱۹۷۰

قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، به کوشش محمود محمد الخضیری،

ابراهیم مدکور و طه حسین، قاهره، ۱۹۶۵

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۷۴، *سلطنت قباد و ظهور مزدک*، ترجمه احمد بیرشک، تهران

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۷۸، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران

کلیما، اوتاگر، ۱۳۵۹، *تاریخ جنبش مزدکیان*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران

کلیما، اوتاگر، ۱۳۷۱، *تاریخچه مکتب مزدک*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران

کیخسرو اسفندیار بن آذر کیوان، *دبستان مذاهب*، به کوشش رحیم رضازاده ملک، تهران، ۱۳۶۲ ش.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

- گیرشمن، رومن، ۱۳۳۶، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران  
مجله *التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار (ملک الشعراء)، تهران، ۱۳۱۸ش.  
محمدحسین بن خلف تبریزی، *برهان قاطع*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش.  
مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، *التنبیه و الاشراف*، بغداد، ۱۹۳۸م.  
مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، به کوشش یوسف داغر، قم،  
۱۳۶۳ش.  
ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمد بن محمد، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش مارتین مکدرمت  
و ویلفرد مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م.  
الملطی، ابوالحسن محمد بن احمد، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، به کوشش محمد زاهد  
بن الحسن الکوثری، ۱۹۴۹م.  
نظام الملک، ابوعلی حسن، *سیاستنامه*، به کوشش عباس اقبال، تهران  
ویسهوفر، یوزف، ۱۳۷۷، *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران  
یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، ۱۹۹۵م.
- Boyce, M, 1977, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, *Acta Iranica*  
9a, Téhéran-Liège
- Crone, P, 1991, «Kavad's Heresy and Mazdak's Revolt», *Iran* 29, pp. 21-42.
- Shaki, M, 1978, «The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian  
Evidence», *Archiv Orientalni* 46, pp. 289-306.
- Shaki, M, 1985, «The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak», *Papers in  
Honour of Prof. Mary Boyce, Acta Iranica* 25, Leiden, pp. 527-543.
- Yarshater, E, 1983, «Mazdakism», *The Cambridge History of Iran*, vol.3(2), ed. E.  
Yarshater, Cambridge, pp. 991-1024.



# دین بودایی در ایران باستان

مسعود جلالی مقدم

دین بودایی را حکیم بزرگ هندی سیدهارتهه گوتمه<sup>۱</sup> در قرن ششم پیش از میلاد پایه‌گذاری کرد. این دین که در نفی آیین برهمنی زمان خود وضع شده بود، ارزش نظام طبقاتی موجود در هند و کتاب مقدس ود/ها را انکار و شعائر گسترده و مفصل قربانی را باطل کرد. در عوض، محبت و وفاق و در عین حال تلاش برای شناخت حقیقت در این دین تجویز می‌شد. سیدهارتهه گوتمه که خود حقیقت را یافته بود و بدان سبب بودهه<sup>۲</sup> «بودا: بیدار شده؛ آگاه شده» خوانده می‌شد، رهروان را به شناخت آن حقیقت دعوت می‌کرد. آن حقیقت، وجود رنج در جهان برای تمامی موجودات محدود و متغیر، و به مراتب اولی برای انسان، بود. به باور بودا، راه رهایی از رنج، دست شستن از خواسته‌ها و تمایلات و کمک به دیگران برای رهایی از رنج است.

---

1. Siddhārtha- Gautama-

2. Buddha-

دیری نیاید که در دین بودایی اختلافات و انشعاباتی پدیدار شد و در نهایت دو شاخه اصلی هینایانه<sup>۱</sup> و مه‌ایانه<sup>۲</sup> در آن حادث شد. پدیده مهم دیگر، بسط آن در سراسر هند بدون توسل به زور و فقط با فعالیت‌های تبشیری بود، به طوری که زمانی دین بودایی دین هندویی را عقب راند و برای مدتی دین غالب در هند شد. دین بودایی به تدریج چنان گسترش یافت که به مغولستان و ترکستان چین هم رسید و شرق دور را نیز تا ژاپن فرمان بردار خود ساخت. این دین در غرب هند نیز گسترش یافت و در آسیای مرکزی و استان‌های شرقی ایران نفوذ کرد، به طوری که در کنار دین‌های یهودی و مسیحی، از جمله دین‌های بزرگی بود که به مدت چند قرن تعیین‌کننده حیات دینی بخشی از مردمان ایران شد.

دقیقاً معلوم نیست که نخستین بار از چه زمان و چگونه دین بودایی به شمال غرب هند گسترش یافت؛ اما شواهدی در دست است که نشان می‌دهد در نتیجه فعالیت‌های تبلیغی عصر آشکه / آشوکا (= آشوکا)<sup>۳</sup> در قرن سوم ق م، این دین در مرزهای جهان هندوایرانی پیشرفت کرد، چنان که دو کتیبه او در گندهاره<sup>۴</sup> یافت شده است (امریک ۱۹۸۷: ۴۰۰). کتیبه‌های اشوکا معلوم می‌کنند که او پیام بودا و دهرمه<sup>۵</sup> وی را در جاهایی از افغانستان اشاعه داده بود (سها ۱۹۷۰: ۱۵). دین بودایی از ۱۵۰ ق م در میان ایرانیان ساکن در افغانستان امروزی رواج کامل داشت (اشپولر ۱۳۴۹: ۳۹۷) و در سده نخست میلادی در طول رود جیحون و تقریباً تا سمرقند گسترده بود (کاشیپ ۱۹۵۶: ۶۰). صومعه‌های بودایی بلخ و بامیان آشکار می‌کنند که در قرن دوم میلادی دین بودایی در این مناطق غلبه داشته است. هم‌چنین دست‌نوشته‌های بودایی به دست آمده از آسیای مرکزی که متعلق به پس از قرن دوم میلادی هستند، هیچ شکی درباره برتری این دین در آن جا باقی نمی‌گذارند (سها ۱۹۷۰: ۱۹). هم‌چنین، یونانیان، سکاها و مهم‌تر از آنان، پارتیان که در شرق و شمال شرق ایران آن روز در قرن سوم میلادی حضور داشتند، همگی از دین بودایی متأثر بودند (یارشاطر ۱۹۸۳: LXII).

1. Hīnayāna-

2. Mahāyāna-

3. Aśoka-

4. Gandhāra-

5. dharma-

دقیقاً معلوم نیست که دین بودایی در شرق ایران تا چه اندازه به سمت غرب گسترش یافت، اما شواهد باستان‌شناختی این احتمال را تقویت می‌کند که این دین در غرب خطی که بلخ را به قندهار وصل می‌کند، گسترش نیافته بود (امریک ۱۹۸۳: ۹۵۷). درحقیقت، منطقه‌ای که از درهٔ پیشاور تا کشمیر و شمال افغانستان را در بر می‌گیرد، به دژی برای دین بودایی مبدل شده بود (کاشیپ ۱۹۵۶: ۶۱). دین بودایی نخست در مناطقی چون بگرام، قندهار، بامیان، بغلان و بلخ، و سپس در ورارود، رشد کرد (یارشاطر ۱۹۸۳: LXII). گفته شده است که میان رودهای جیحون و سیحون، سه هزار دیر وجود داشت که در آنها هزاران راهب بودایی به تحصیل آموزه‌های دینی می‌پرداختند (برشنا ۱۳۴۸: ۷۱).

فا سین<sup>۱</sup>، زائر چینی، که ده قرن پس از بودا (۳۹۹-۴۰۰ م) به آسیای مرکزی آمد، هر دو شاخهٔ اصلی دین بودایی و صومعه‌های بسیاری را آن‌جا دید که آثار هنری زیبایی را در خود داشتند (کاشیپ ۱۹۵۶: ۶۱؛ ساها، همانجا). شوآن تسانگ<sup>۲</sup>، دیگر زائر چینی، دو قرن پس از فا سین (در ۶۲۹-۶۳۰ یا ۶۳۲ و به روایتی ۶۴۴ م) رشد دین بودایی را در آسیای مرکزی دیده بود (کاشیپ، همانجا؛ ساها، همانجا؛ هری ۱۹۱۸: ۵۰۹؛ گدار ۱۳۴۶: ۴۰۶). در نتیجه، می‌توان گفت که در سده‌های ششم و هفتم میلادی، دین بودایی در آسیای مرکزی کاملاً تثبیت شده بود و در این منطقه هر دو شاخهٔ هینایانه و مه‌ایانه حضور داشتند (ساها، همانجا)، در حالی که دین بودایی نخست به صورت مه‌ایانه به آسیای مرکزی وارد شده بود (کریستنسن ۱۳۷۸: ۲۴). این نیز گفتنی است که تا دورهٔ کوشانی، راهبان مکتب سرواستیواده<sup>۳</sup> (از شاخهٔ هینایانه) در سراسر آسیای مرکزی حضور داشتند و دست‌نوشته‌های مقدس سنسکریت بودایی همراه ایشان بود. دلایل محکمی وجود دارند که نشان می‌دهند فعالیت‌های ترویجی سرواستیوادین‌ها<sup>۴</sup> از افغانستان و کشمیر آغاز شده است (امریک ۱۹۸۷: ۴۰۲). پس از دوران اسکندر و جانشینانش و در پی پیدایی دولت‌های اشکانی، سکایی و کوشانی، نواحی شرقی ایران چنان رنگ هندی به خود گرفتند که «هند سفید» نامیده

1. Fa Hsien

2. Hsüan-tsang

3. Sarvāstivāda-

4. Sarvāstivādin-



شدند (مجتبایی ۱۳۵۸: ۶۲). در زمان کوشانیان، مرکز افغانستان بیش تر ظاهر هندی داشت و علی‌رغم نفوذ عناصر یونانی - رومی و ایرانی، تا زمان حمله عرب به همان صورت باقی ماند؛ زیرا دین بودایی فقط یک دین نبود، بلکه فرهنگ ویژه هندی را نیز به آن منطقه آورده بود (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۵۶).

در شاهنشاهی کوشانی، مردمان بسیاری در کنار هم زندگی می‌کردند که در آن میان، از بعضی قبایل ایرانی، یونانی و هندی نام برده شده است. از جمله قبایل ایرانی، سکاها بودند که در قرن دوم پیش از میلاد به آن منطقه سرازیر شده بودند (امریک ۱۹۸۷: ۴۰۱). به بیان دقیق‌تر، در حدود سال ۱۰۱ ق.م، سکاها که بخشی از اتحادیه کوشانی بودند، از کوه‌های هندوکش گذشتند و وارد افغانستان شدند (ساکاها ۱۹۷۰: ۱۵). کوشانیان مسیر کاروانروی مشهوری را که از تکسیلا به بامیان و بلخ و از آنجا به ترمذ می‌رفت، در اختیار داشتند. این جاده اهمیت اقتصادی ویژه‌ای داشت و از همین طریق، آیین بودایی به آسیای مرکزی رسید. در سراسر این مسیر، آثار بودایی مربوط به دوره کوشانی وجود دارد. افزون بر تندیس‌های بامیان که به شدت آسیب دیده‌اند، می‌توان به استوپه‌های بودایی وردک در ۴۵ کیلومتری غرب کابل، استوپه‌های اطراف کاپیشی در بگرام و استوپه‌های بیمران در منطقه جلال‌آباد و تپه رستم در حاشیه بلخ، اشاره کرد. جایگاه‌های باستانی ترمذ و صومعه قره‌تپه در دل کوه نیز قابل ذکرند (امریک ۱۹۸۳: ۹۵۶).

در زمان پادشاهی کانیشکای<sup>۱</sup> دوم، پادشاه کوشانی هند، دین بودایی به‌طور بی‌سابقه‌ای گسترش یافت و از مرزهای پادشاهی کوشانی فراتر رفت (امریک ۱۹۸۳: ۹۵۴-۹۵۵؛ همو ۱۹۸۷: ۴۰۱؛ هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۴). در آن زمان، مبلغان بودایی به نواحی شرقی ایران نیز فرستاده می‌شدند و در نتیجه، در آن نواحی، صومعه‌ها و مراکز تعلیمات و تبلیغات بودایی به وجود آمد (مجتبایی ۱۳۵۸: ۶۶). در آن زمان، نخست مکتب سرواستیواده حمایت و ترویج می‌شد. البته بعداً یکی از شاخه‌های سرواستیواده، به نام مولسرواستیواده<sup>۲</sup>، در تمامی مراکز بودایی آسیای مرکزی محبوبیت

1. Kaniška-

2. Mūlasarvāstivāda

یافت و جانشین آن شد (سها ۱۹۷۰: ۱۷). گسترش دین بودایی در زمان کانیشکای دوم، بدان معنا نیست که او خود بودایی شده بود، بلکه این‌ها همه، نتیجهٔ تساهل دینی او بود (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۴؛ امریک ۱۹۸۳: ۹۵۴). هوویشکا<sup>۱</sup>، دیگر پادشاه کوشانی، نیز از دین بودایی حمایت می‌کرد، اما او هم خود بودایی نبود (هارماتا و دیگران ۱۹۹۴: ۳۲۷).

از جمله مهم‌ترین مراکز دین بودایی در شرق ایران بامیان بود. بامیان، در نیمه راه پیشاور و بلخ، در آغاز پایتخت دولتی کوچک بود، ولی به‌سرعت به یک مرکز مهم مکتب هینیانه بودایی بدل شد و راهبان بی‌شماری را به سوی خود جلب کرد و اینان غارهای فراوان آن را به صورت حجره و محراب درآوردند (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۵۶). شوآن تسانگ، در سفر خود، در بامیان به راهبانی وابسته به شاخهٔ مهاسانگهیکه<sup>۲</sup> از مکتب هینیانه برخورد. هم‌چنین به گفتهٔ او، در بامیان ده ویهاره<sup>۳</sup> «بهار: صومعه بودایی» با چند هزار راهب وجود داشت که پیروی شاخه‌ای از هینیانه را می‌کردند که معتقد بود بودا از جایگاه معمول انسانی برتر است. پیداست که مقصود او شاخهٔ لُکُترواده<sup>۴</sup> است (واترز ۱۹۷۳: ۱۱۶).

نوشته‌های بسیاری از صومعهٔ بامیان به دست آمده که مربوط به متن‌های مقدس ابهیدهرمه<sup>۵</sup> و وینه<sup>۶</sup> از مکتب هینیانه هستند (کهزاد ۱۳۲۳: ۳-۴). در دامنه‌های جنوبی هندوکش هم پیروان شاخهٔ مهاسانگهیکه یافت می‌شدند (همان: ۴). در کتابخانهٔ یکی از پرستشگاه‌های مهم بامیان، کتاب‌های گوناگون را گرد آورده بودند و کاتبان تا سدهٔ هشتم میلادی، یعنی تا زمان تسلط مسلمانان، از آنها نسخه‌برداری می‌کردند (همان، ۳).

از مهم‌ترین آثار بودایی بامیان دو پیکرهٔ عظیم بوداست که در دل کوه تراشیده شده و در فارسی به «سرخ بت» و «خنگ بت» معروف‌اند. اخیراً به این دو پیکره آسیب فراوان وارد آمده است. شوآن تسانگ در دیدار خود از بامیان، از تندیس سنگی ایستادهٔ

1. Huviṣka-

2. Mahāsāṃghika-

3. vihāra-

4. Lokottaravāda-

5. . Abhidharma-

6. Vinaya-

بودا سخن می‌گوید که از دیدگاه او میان ۴۲ تا ۴۵ متر بلندی داشته و با «رنگ طلایی درخشان و جواهرات قیمتی بر آن» جلوه‌گری می‌کرده است. در شرق این پیکره، یک صومعه بودایی که «یکی از شاهان پیشین» ساخته بود، قرار داشته و در شرق آن، پیکره ایستاده دیگری از بودا بوده که به گفته وی بیش از ۳۰ متر ارتفاع داشته و از برنز یا مس ساخته شده بوده است. در این باره روشن است که آگاهی‌های درستی در اختیار این زائر چینی قرار نگرفته است (واترز ۱۹۷۳: ۱۱۸-۱۱۹). درحقیقت، یکی از این دو مجسمه بزرگ بودا ۵۳ متر و دیگری ۳۵ متر ارتفاع دارد (امریک ۱۹۸۳: ۹۵۴). پیکره کوچک‌تر را که قدیم‌تر هم هست، با ورقه‌های طلا پوشانده بودند و طوری رنگ زده بودند که شوآن تسانگ تصور کرده بود جنس مجسمه از برنز یا مس است. از آنجا که محل این پیکره‌ها زیارتگاه بوداییان شده بود، از سده چهارم میلادی به بعد پیکره‌ها را با جواهرات آراستند و بر تاق‌نماهایشان نقاشی‌های مختلف چینی، هندی و ایرانی را افزودند (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۵۶). قدیم‌ترین نقاشی‌ها مربوط به تاق‌نمای بودای ۵۳ متری است و جدیدترین آنها از سده‌های پنجم و ششم میلادی است. در دوره اسلامی، یعقوب لیث صفاری منطقه بامیان را متصرف شد و برتری اسلام را در آنجا همیشگی کرد (گدار ۱۳۴۶: ۴۰۶-۴۰۷).

«رنگ طلایی درخشان» که شوآن تسانگ ذکر کرده با نام «سرخ بت» همساز است و پیکره کوچک‌تر همان است که در فارسی «خنگ بت» (بودای سفید) نام دارد (واترز ۱۹۷۳: ۱۱۸-۱۱۹). این دو تندیس بزرگ، نمایش‌هایی از بودای لُکُتْره<sup>۱</sup> «برتر از جهان» هستند. مجسمه‌ها و تصویرهای پرستشگاه بامیان آشکار می‌کنند که سبک مجسمه‌تراشی گندهاره از هنر یونانی تأثیر پذیرفته و تا زمان آبادی این پرستشگاه کاملاً حفظ شده بود. نفوذ هنر ساسانی در این سبک به چشم نمی‌خورد (کهزاد ۱۳۲۳ الف: ۲۴)، اما یکی از مجسمه‌ها دارای نشانه‌هایی از هنر پارسی است (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۵۶).

شوآن تسانگ از صومعه دیگری هم در شرق بامیان سخن گفته است که در آن تندیس خوابیده بودا در حال نیروان<sup>۲</sup> به طول ۳۰۰ متر وجود داشت (واترز ۱۹۷۳:

1. lokottara- 2. nirvāṇa-

۱۱۹). او از «یکی از شاهان پیشین» سخن می‌گوید که پرستشگاه قدیم بامیان را آباد کرده بود، ولی معلوم نمی‌کند که آن پادشاه که بوده و به نظر می‌رسد که او پادشاه کوشانی، کانیشکا، بوده است. این زائر چینی، پرستشگاه مزبور را در شرق پیکره بودای بزرگ ذکر می‌کند؛ بنابراین، پرستشگاه در پای کوه و در میان دو پیکره بودا واقع بود. نفوذ آب باعث ریزش سنگ‌ها شده و پرستشگاه با گذشت زمان، زیر تخته‌سنگ‌ها مدفون شده است (کهزاد ۱۳۲۳ الف: ۲۰-۲۱). نخستین پرستشگاه‌های بودایی تراشیده‌شده در دل کوه همین پرستشگاه بامیان بوده است (همان: ۲۱).

در قرون نخستین میلادی، بوداییان در گندهاره و بهاره‌های بسیار ساختند که هنر آنها ترکیبی از هنر هندی و یونانی بود. این هنر در قرن چهارم میلادی به اوج کمال خود رسید (کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۴). سبک پیکره‌های بودایی گندهاره رومی - بودایی یا رومی - هندی است و، بر خلاف هنر باکتریایی یا بلخی، عناصر هنر ایرانی در آنها مشاهده نمی‌شود (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۴۶). هنر یونانی طوری در گندهاره ریشه دوانده بود که مجسمه‌سازان بودایی می‌بایست برای ساخت تندیس‌های خود به هنرمندان غربی متوسل شده باشند؛ به‌ویژه می‌دانیم که در سده نخست پیش از میلاد، بسیاری از یونانیان در آن‌جا به دین بودایی گرویده بودند (همان، ۱۴۳-۱۴۴). مکتب مجسمه‌سازی گندهاره در سده دوم پیش از میلاد گسترش یافت و دیری نگذشت که گندهاره مرکز تولید آثار بودایی شد (همان: ۱۴۲). این مکتب بعدها تا آسیای مرکزی و چین گسترش یافت (همان: ۱۴۷). هنر بودایی گندهاره تا قرن پنجم میلادی ادامه یافت. در این زمان بود که حمله هون‌های سفید به آیین بودایی در گندهاره پایان داد (نک: همان، ۱۵۴). شاخص‌ترین ویژگی هنر بودایی گندهاره، تصویرپردازی بودا در چهره انسانی اوست، زیرا تا پیش از آن، صورت انسانی بودا از دسترس هنرمندان خارج بود و او را فقط به شیوه‌ای نمادین، برای نمونه با یک چرخ، به تصویر می‌کشیدند (امریک ۱۹۸۷: ۴۰۱).

در بلخ و کرانه‌های جیحون علیا تا زمان تسلط اسلام، دین اصلی دین بودایی بود (بارتلد ۱۳۷۷: ۱۸). بنا بر سفرنامه شوآن تسانگ، در بلخ حدود یک‌صد و بهاره وجود داشت که در آنها بیش از سه هزار بودایی از شاخه هینیانه حضور داشتند.

بیرون از قسمت مرکزی بلخ، «نوبهار» (نَوَویهاره Navavihāra؛ نیز: نَوَسَنگهارامه Navasamghārāma) بود. شوآن تسانگ آن را تنها صومعه در ماورای هندوکش می‌داند که در آن مفسران دهرمه بودایی پیوسته حضور داشتند. بالاتر از نوبهار، پاگودا<sup>۱</sup>یی وجود داشت که بیش از سی متر ارتفاع آن بود و در فاصله‌ای در غرب بلخ پاگودای دیگری بر پا بود. در جنوب غربی نوبهار، پرستشگاهی وجود داشت که به گفته شوآن تسانگ خیلی پیش از نوبهار ساخته شده بود و برادران هم‌کیش که به مقامات عالی دست یافته بودند، از همه‌جا در آن جا گرد آمده بودند. شمار ایشان بیش از صد تن بود و شب و روز با نهایت جدیت به انجام وظایف دینی مشغول بودند (نک: واترز ۱۹۷۳: ۱۰۸-۱۱۲). در جنوب بلخ هم، در دره یا دره گز، بیش از ده ویهاره با سیصد راهب بودایی از شاخه سَرواستیواده وجود داشتند (همان، ۱۱۴-۱۱۵).

زمان بودایی شدن سغد دقیقاً معلوم نیست، اما این مقدار دانسته است که سغدی‌ها نقشی اساسی در اشاعه این دین در آسیای مرکزی و چین داشتند و بعضی از قدیم‌ترین مترجمان آثار سنسکریت بودایی به چینی، سغدی بودند. آنها هم‌چنین برخی از آثار بودایی چینی را به زبان خود، سغدی، ترجمه کردند (امریک ۱۹۸۷: ۴۰۲-۴۰۳). شواهد چندانی از وجود دین بودایی در خوارزم و سغد در عصر کوشانی در دست نیست. به‌طور کلی، در شمال رود جیحون آثاری از حضور آیین بودایی در دوره‌های نخستین به‌دست نیامده است. جایگاه‌هایی که در ورّخش (نزدیک بخارا)، افراسیاب و پنجیکنت (نزدیک سمرقند) حفاری شده به بوداییان تعلق نداشته است (همو ۱۹۸۳: ۹۵۹-۹۶۰)، اما خود بخارا بودایی بود و پس از حمله‌های مسلمانان هم این دین در آن جا باقی ماند. حتی پس از تصرف بخارا به‌دست قتیبة بن مسلم در سال ۹۴ق، مردم آن چهار مرتبه از اسلام به دین بودایی برگشتند و سرانجام به جای پرستشگاه بودایی، مسجدی ساختند (اشپولر ۱۳۴۹: ۳۹۹). جوینی (۷۶) گوید که «بخارا» از واژه «بخار» است و به گفته وی «بت‌پرستان» اویغور و ختا معابدشان را «بخار» می‌نامند. به عبارت دیگر، تلفظ اویغوری ویهاره، «بخار» بوده است (اشپولر، همانجا).

شواهد متعددی از حضور دین بودایی در جای‌جای مناطق شرقی و شمال شرقی ایران وجود دارد. در زمان سلطنت کانیشکا، تکسیلا مرکز عمده دین بودایی شد و چندین صومعه داشت که شمار کثیری از راهبان را در خود جای داده بود (سها ۱۹۷۰: ۱۶). بنا بر کتیبه‌ای از هوویشکا، در قرن دوم میلادی یک ویهاره فرقه مهاسانگهیکه در وردک (نزدیک کابل) وجود داشت (امریک ۱۹۸۳: ۹۵۳). در کاپیسو (بگرام امروزی) که مدتی هم پایتخت سلوکیان و هم پایتخت کوشانیان بود، نقاشی‌هایی بودایی به دست آمده که گاه تأثیرهای شدید هنر ساسانی را منعکس می‌کنند (تالبوت رایس ۱۳۷۲: ۱۱۸). یکی از امیران رخج و زرنگ که از ۱۸۰ تا ۱۶۵ ق م حکومت می‌کرد، سکه‌هایی ضرب کرده که بر آنها نقوش بودایی دیده می‌شود (کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۴؛ بارتلد ۱۳۷۷: ۱۴-۱۵). در اجنه تپه (در تاجیکستان امروزی) پرستشگاه بودایی بزرگی وجود داشت که شامل حجره‌های ویژه روحانیان و یک تالار بزرگ با حدود صد متر مربع وسعت بود. در شمال غربی آن نیز یک استوپه<sup>۱</sup> چندطبقه بر پا بود (بلنیتسکی ۱۳۴۶: ۱۷۸).

سرزمین ختن نیز دین بودایی را پذیرفت و تبدیل به مرکزی برای شاخه مهایانه این دین شد و در ترویج و گسترش آن نقشی مهم ایفا کرد (یارشاطر ۱۹۸۳: LXII). دقیقاً معلوم نیست که دین بودایی از چه زمانی در ختن پا بر جا شد؛ شاید حدود ۸۴ ق م که بعضی از روایت‌های متأخر بدان دلالت دارند، درست باشد. به هر حال، در قرن دوم میلادی جامعه‌ای بودایی در ختن وجود داشت. در قرن سوم میلادی، ختن مرکزی مهم برای مطالعات مهایانه بود. در حدود سال ۴۰۰ م که فاشین از ختن دیدار کرد، ختن مرکز مهم آیین مهایانه بود و دین بودایی در آنجا تا قرن هفتم میلادی که شوآن تسانگ چند ماهی را در آنجا گذراند، همچنان در حال رشد و گسترش بود. این شکوفایی تا سده‌های نهم و دهم میلادی ادامه یافت و دین بودایی حتی تا پس از حمله‌های مسلمانان در آغاز قرن یازدهم میلادی در ختن پایدار ماند (امریک ۱۹۸۳: ۹۶۲؛ همو ۱۹۸۷: ۴۰۲؛ سها ۱۹۷۰: ۱۸۳).

1. stūpa-

ختن به مانند مرکزی مهم برای فرقه مهیانه شناخته شده است، اما بعضی از شاخه‌های هینیانه، همچون مهاسانگهیکه و سرواستیواده، نیز در آن جا وجود داشت. به هر حال، نکته مهم درباره ختن تأثیر آن در گسترش و پیشرفت دین بودایی است. برای نمونه، شاه ختن، کاشغر را در حدود سال ۱۰۰م به دین بودایی درآورد. از دیگر کارهای مهم ختنی‌ها، ترجمه آثار بودایی به چینی است. بنا بر شواهد موجود، در قرن پنجم میلادی یک امیر چینی به ختن رفت تا سنسکریت بخواند و دهیانه<sup>۱</sup> را بیاموزد. راهب معروف، جینگوپته<sup>۲</sup>، که در قرن ششم میلادی دین بودایی را به ترکان آموزش داد، سال‌ها در ختن به تحصیل پرداخته بود (امریک ۱۹۸۳: ۹۶۳). ختنی‌ها به‌طور گسترده به ترجمه آثار بودایی به زبان خود می‌پرداختند. آنان هم‌چنین آثار مهمی را درباره دین بودایی به زبان ختنی تألیف کردند، از جمله در نیمه دوم قرن دهم میلادی، متن‌های اصلی آیین تنتره<sup>۳</sup> بودایی به زبان ختنی تألیف شدند (همان: ۹۶۴).

ایرانیان از راه تبلیغ و ترجمه آثار بودایی سهم مهمی در ترقی و توسعه این دین داشتند. پس از ورود دین بودایی به چین در سال ۶۷م، گروه‌های تبشیری گوناگونی از سرزمین‌های بودایی‌مذهب ایرانی بدان جا رفتند. در آن میان، نقش اصلی را مترجمان ایرانی آثار بودایی به چینی ایفا می‌کردند. در رأس این مترجمان نام آن شی کائو<sup>۴</sup> همچون نگینی می‌درخشد (نیز نک: هری ۱۹۱۸: ۵۰۹-۵۱۰). او شاهزاده‌ای کوشانی و اشکانی تبار بود، اما زندگی اشرافی را رها کرد، حکومت را به عمویش سپرد و راهبی بودایی شد. او در سال ۱۴۸م به چین رفت، در صومعه‌ای مقیم شد و ۱۷۹ سوتره<sup>۵</sup> سنسکریت را به زبان چینی ترجمه کرد (سها ۱۹۷۰: ۲۵).

حتی بنا بر بعضی از روایات، چی‌تسانگ<sup>۶</sup>، تنظیم‌کننده قواعد مکتب فلسفی مادهیمیکه<sup>۷</sup>، یکی از مکتب‌های مهم فلسفی شاخه مهیانه، و بدهیدهرمه<sup>۸</sup>، بنیادگذار مکتب بودایی دهیانه (در چین: چان Ch'an؛ در ژاپن: زین Zen)، از بوداییان سرزمین‌های ایرانی بودند (مجتبایی ۱۳۵۸: ۸۶).

1. dhyāna-

2. Jinagupta-

3. tantra-

4. An Shih-kao

5. sutra-

6. Chi-tsang

7. Mādhyamika-

8. Bodhidharma-

تمامی این فعالیت‌ها و خلاقیت‌ها مربوط به عصر اشکانی است که در آن آزادی اعتقاد و اندیشه تا اندازه‌ای رعایت می‌شد و ادیان و مکتب‌های گوناگون، مجال شکوفایی داشتند، اما با قدرت گرفتن ساسانیان و رسمیت یافتن دین زردشتی شرایط دگرگون شد و، چنان که از کتیبه‌ی کرتیر می‌توان دریافت، بوداییان و پیروان دین‌های دیگر آزادی عمل نداشتند (نک: امریک ۱۹۸۳: ۹۵۷). کرتیر با صراحت از نابودی پیروان ادیان دیگر و شکستن بت‌ها سخن می‌گوید. با وجود این، از زمان نرسی به بعد، اشاراتی دال بر سخت‌گیری و تعصب دینی نسبت به بوداییان وجود ندارد و آنان دارای پرستشگاه‌ها و مراکزی بودند. حتی برخی از فرمانروایان ساسانی نواحی شرقی، بر سکه‌های خود تصاویر بودا و شیوه‌ی را نقش می‌کردند. از دوره‌ی حکومت هرمز اول، فرزند شاپور اول، از سیستان و نواحی کوشان سکه‌ای باقی مانده که بر روی آن نقش یک فرمانروای ساسانی در برابر بودا دیده می‌شود. فیروز اول و هرمز دوم نیز در شرق ایران از همین سیاست پیروی می‌کردند و سکه‌هایی از دوران آنان در دست است که، شاید به تقلید از کوشانیان، گاه تصویر بودا و گاه تصویر شیوه‌ی بر آنها نقش بسته است (مجتبایی ۱۳۵۸: ۷۲-۷۳، ۸۳-۸۴).

روشن است که سخت‌گیری‌های اوایل دوره‌ی ساسانی نتوانست دین بودایی را در شرق ایران نابود کند و ساسانیان سرانجام نفع و مصلحت خود را در تساهل نسبت به آن دیدند. بدین ترتیب، دین بودایی، به‌ویژه در بامیان، تا قرن‌های هشتم و نهم میلادی دوام یافت. درحقیقت، هفتالیان یا هون‌های سفید در کوبیدن دین بودایی از ساسانیان بدتر بودند. آنان پس از تصرف سغد در حدود سال ۴۴۰م، به گندهاره سرازیر شدند و از آن‌جا، در پایان قرن پنجم میلادی، به مرکز هند هجوم بردند. پس از آنان، نوبت به ترکان رسید و سرانجام، از سده‌ی هفتم میلادی به بعد، ضربه‌ی نهایی را مسلمانان به آیین بودایی در شرق ایران وارد آوردند. فرمانروایان بامیان در اواخر سده‌ی هشتم میلادی به مسلمانان دست دوستی دادند و در پایان قرن نهم میلادی دیگر دین بودایی در بامیان وجود نداشت (امریک ۱۹۸۳: ۹۵۷).



## کتابشناسی:

اشپولر، برتولد، ۱۳۴۹، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران.  
بارتلد، ویلهلم، ۱۳۷۷، *جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران.  
برشنا، عبدالغفور، ۱۳۴۸، «نگاهی به تاریخ هنرهای زیبا در افغانستان»، *آریانا*، دوره ۲۷، ش ۲.  
بلنیتسکی، آ.، ۱۳۶۴، *خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)*، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران.  
تالبوت رایس، تامارا، ۱۳۷۲، *هنرهای باستانی آسیای مرکزی تا دوره اسلامی*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران.

جوینی، علاءالدین عطاملک محمد، *تاریخ جهانگشا*، هلند، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م.  
کریستنسن، آرتور، ۱۳۷۸، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، ویراسته حسن رضایی باغبیدی، تهران.

کهزاد، احمدعلی، ۱۳۲۳ الف، «قدیم‌ترین معبد بامیان»، *آریانا*، س ۲، ش ۶.  
کهزاد، احمدعلی، ۱۳۲۳ ب، «کشف متون قدیمه سانسکریت در بامیان»، *آریانا*، س ۲، ش ۷.  
گدار، آ.، ۱۳۴۶، *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، تهران.  
مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۵۸، «ایران و هند در دوره ساسانی»، *نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان*، س ۱۷، ش ۲۰.

Emmerick, R. E., 1983, 'Buddhism among Iranian Peoples', *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge.

Emmerick, R. E., 1987, 'Buddhism in Central Asia', *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York/London, vol. 2.

Harmatta, J. et al., 1994, 'Religions in the Kushan Empire', *History of Civilizations of Central Asia*, ed. J. Harmatta, UNESCO, vol. II, pp. 313-329.

Hori, K., 1918, 'Persian Buddhist Translators in China', *The Dastur Hoshang Memorial Volume (Papers in Iranian Subjects)*, Bombay.

Kashyap, J., 1956, 'Origin and Expansion of Buddhism', *The Path of the Buddha*, ed. K. W. Morgan, New York.

Saha, K., 1970, *Buddhism and Buddhist Literature in Central Asia*, Calcutta.

Watters, Th., 1973, *On Yuan Chwang Travels in India*, Delhi.

Yarshater, E., 1983, 'Introduction', *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), ed. E. Yarshater, Cambridge.



# دین یهودی در ایران باستان

مسعود جلالی مقدم

## مقدمه

دین یهودی ریشه در آموزه‌های حضرت موسی دارد که بنا بر شواهد موجود در قرن ۱۳ ق م می‌زیست؛ اما از همه آموزه‌های موجود که به وی منسوب کرده‌اند، نخست پرستش خدای واحد و دوم ده فرمان، به احتمال بسیار از او بازمانده است. برخی از این فرمان‌ها مربوط به اصول اعتقادی هستند و برخی اخلاقی‌اند. حضرت موسی از عبرانیانی بود که در مصر ساکن شده یا به بردگی می‌زیستند. بنا بر روایات دینی، در خانواده پادشاهی مصر رشد کرد و سرانجام مردم خود را از آن سرزمین کوچ داد و به سوی کنعان یا فلسطین رهنمون شد. او پیش از آن که با مهاجران قدم بدان خاک بگذارد، درگذشت و جانشینانش کار اسکان عبرانیان نورسیده را در آن جا سازمان دادند. کار عبرانیان در کنعان چندان هم آسان نبود، زیرا هم با بومیان آن جا و هم با فلسطینیان مهاجر در کشمکش و ستیزه بودند. همچنین، قبایل عبرانی در آغاز اتحاد محکمی نداشتند. سرانجام به سرداری حضرت داود این اتحاد

برقرار شد، دشمنان شکست خوردند و پادشاهی بنی اسرائیل در کنعان بر پا شد. این پادشاهی در زمان سلیمان بن داود، به اوج اقتدار خود رسید، ولی بلافاصله پس از او دو پاره شد. ده قبیله شمالی به مرکزیت سامره دولتی برای خود تشکیل دادند (دولت اسرائیل) و دو قبیله جنوبی به مرکزیت اورشلیم، که پرستشگاه و قبله گاه یهود در آن جا واقع بود، دولت یهودا را به وجود آوردند. هیچ یک از این دو حکومتی مقتدر نبود. پس از چندی دولت شمالی اسرائیل طعمه آشور شد و نابود شد و سپس نوبت به دولت جنوبی یهودا رسید که به دست بابلیان برافتاد. حضور بنی اسرائیل در ایران از این دو واقعه تاریخی ناشی شده است، چرا که این دو رویداد آغاز پراکندگی بنی اسرائیل در جاهای مختلف جهان، از جمله ایران، بود. آغاز حضور عبرانیان را در ایران باید در زمان پادشاهی تیگلات پیلسر سوم، پادشاه آشور (درگذشت: ۷۲۷ ق م)، جستجو کرد. سپس شلمانصر، شاه آشور، در سال ۷۲۲ ق م دولت اسرائیل را در شمال فلسطین مغلوب کرد و ساکنان آن را در شهرهای مختلف، از جمله در ماد، سکنی داد. چون پادشاهی به سارگن دوم (درگذشت: ۷۰۵ ق م) رسید، او نیز سامره را تصرف کرد و هزاران تن از مردم آن را به اسارت درآورد و به سرزمین های مختلف تحت حکومت خویش انتقال داد. این سیاست را پسرش سنخریب (درگذشت: ۶۸۱ ق م) نیز ادامه داد. بعدها بابلیان هم به همین شیوه رفتار کردند و در سال ۵۸۶ ق م، در زمان پادشاهی نبوگدنصر دوم (درگذشت: ۵۶۲ ق م)، جماعت هایی از بنی اسرائیل طی چند مرحله به بابل کوچ داده شدند. در زمان همین پادشاه، پرستشگاه اورشلیم ویران شد. چنان که گفته شد، انتقال اسیران به شهرهای ماد به دست آشوریان صورت گرفت؛ لذا، به اقوام ساکن در کوهستان های زاگرس گروه دیگری نیز افزوده شد که همانا بنی اسرائیل بود. آنان سپس در نواحی غربی و شمال غربی ایران اسکان داده شدند و از نواحی شمالی به نواحی شرقی ایران رفتند و در مناطقی چون سمرقند، بخارا، خوارزم و کابل سکنا گزیدند (نک: کتاب دوم پادشاهان، باب های ۱۷-۱۸، ۲۴-۲۵؛ راث ۱۹۸۶: ۵۷؛ فیشل ۱۹۷۱: ۳۰۶؛ گیرشمن ۱۳۶۴: ۹۴؛ لوی ۱۹۹۹: ۲۶-۲۸؛ نتصر ۱۹۹۶: ۴، ۷-۸).

در گیلیارد دماوند تپه هایی وجود دارد که گورستان دو هزار و هفتصد ساله یهودیان

است. گیلیارد از جمله جاهایی است که عبرانیان تبعیدی در آن جا اقامت گزیده و آن جا را به نام موطن اصلی خود گیلعاد نامیده بودند، نامی که به تدریج به گیلیارد بدل شد (امین زاده ناسی ۱۳۵۱: ۱۳۹). همچنین، بنا بر تلمود، وقتی گروه‌هایی از بنی اسرائیل به شوش آمدند، گفتند این جا از سرزمین اسرائیل بهتر است و وقتی به شوشتر رسیدند گفتند این جا دو برابر بهتر از آن جاست (نتصر ۱۹۹۶: ۱۳). درباره اصفهان نیز گفته شده است که این مردم در جایی که بعداً یهودیه خوانده شد، مقیم شدند و به کشاورزی و باغداری پرداختند، زیرا آب و خاک آن جا را با مسقط‌الرأس خود، به‌ویژه با اورشلیم، همانند دیدند (نک: ابن حوقل، ۳۶۶-۳۶۷؛ ابن فقیه، ۳۶۱-۳۶۳).

### دوره هخامنشی

قدرت گرفتن مادی‌ها و پارسیان در ایران برای بنی اسرائیل بسیار مهم بود، به‌ویژه بدان سبب که دولت‌های آشور و بابل شهرها و مراکز دینی عبرانیان را تخریب و آنان را آواره می‌کردند. یهودیان تبعیدشده کینه بابلیان را در دل داشتند و این کینه را به‌ویژه روحانیان‌شان دامن می‌زدند (شاپور شهبازی ۱۳۴۹: ۲۸۸-۲۸۹). پیامبران بنی اسرائیل که از میهن دور افتاده بودند، نابودی بابل را به دست مادی‌ها پیش‌گویی و بلکه آرزو می‌کردند (برای نمونه نک: /ارمیا، باب ۱۵؛ /اشعیا، باب ۱۳). انبیا به قوم برگزیده خدا تسلی می‌دادند که گناهان آنان آمرزیده شده و یهوه بر دشمنان آنان خشم آورده است. /ارمیا (باب ۵۰) پیش‌گویی می‌کرد که روزی سوارانی آزاده از ماد خواهند آمد و بابل را زیرورو خواهند کرد. چون خبر فتوحات کورش به مردم میانرودان رسید، از میان ایشان، بیش از همه بنی اسرائیل مایل به شکست بابل و پیروزی کورش بودند، لکن نه تشکیلاتی داشتند و نه نیروی کافی که دست به شورش بزنند (شاپور شهبازی ۱۳۴۹: ۲۸۸). کورش دروازه‌های شهرها را گشود، ولی مردم از این فتوحات آسیبی ندیدند و بر عکس نسیم آزادی به سوی ایشان وزیدن گرفت. به نوشته یوسفوس (۱/۳۲۷) درست هفتاد سال پس از تبعید این مردم از فلسطین به بابل، کورش به قدرت رسید و ایشان را رهایی بخشید.

پیش از آن، اشعیا و ارمیا آزادی بنی اسرائیل را پیش‌گویی کرده بودند: «خداوند بر

یعقوب ترحم فرموده، اسرائیل را بار دیگر خواهد برگزید، و ایشان را در زمینشان آرامی خواهد داد، و غربا به ایشان ملحق شده به خاندان یعقوب خواهند رسید، و قوم ایشان را برداشته به مکان خودشان خواهند آورد ... و در روزی که خداوند تو را از الم و اضطراب ... خلاصی بخشد، واقع خواهد شد که این مثل را بر پادشاه بابل زده، خواهی گفت: چگونه آن ستمکار تمام شد و آن جورپیشه چگونه فانی گردید. خداوند عصای شیران و چوگان حاکمان را شکست» (اشعیا، باب ۱۴، آیات ۱-۵). «خداوند می گوید: چون مدت هفتاد سال بابل سپری شود، من شما را تفقد خواهم نمود ... شما را به این مکان باز خواهم آورد ... مرا خواهید خواند و آمده نزد من تضرع خواهید کرد و من شما را اجابت خواهم نمود ... و خداوند می گوید مرا خواهید یافت و اسیران شما را باز خواهم آورد» (ارمیا، باب ۲۹، آیات ۱۰-۱۴). به همین علت است که در کتاب مقدس پیروزی های کورش، تحقق وعده الهی دانسته شده است: «در سال اول کورش پادشاه، تا کلام خداوند به زبان ارمیا کامل شود، خداوند روح کورش، پادشاه فارس، را برانگیخت تا ...» (عزرا، باب ۱، آیه ۱).

حمله کورش به بابل در سال ۵۳۸ ق م روی داد، لکن او نه در جامه یک فاتح، بلکه مانند یک رهایی بخش به سرزمین های دیگر رفت و شگفت نیست که نسبت به بابلیان جدامانده از زادگاه خود که به آن جا روی آورده بودند، مهربان بود. کورش در همان سال سقوط بابل (۵۳۸ ق م)، فرمانی صادر کرد و به کسانی که آرزومند بازگشت به فلسطین بودند، اجازه داد تا بازگردند و پرستشگاه های خود را برای پرستش خدای اعلی بازسازی کنند (راث ۱۹۸۶: ۵۸). علت توجه ویژه ایرانیان به بنی اسرائیل شاید این بوده که ایرانیان نیز یکتاپرست بودند و نسبت به ایشان احساس همدلی داشتند (اومستد ۱۳۵۷: ۶۴۰). به هر حال، کورش با تکریم «خدایی که در اورشلیم است» (عزرا، باب ۱، آیه ۳)، جانشین قانونی شاهان خاندان داود شد (فیشل ۱۹۷۱: ۳۰۶). یوسفوس (۳۲۷/۱) از بیانیه ای از کورش که در سراسر آسیا پخش شد، سخن می گوید و آن را چنین می نویسد: «چنین گفت کورش شاه: چون خدای قادر متعال مرا به شاهی بر ارض مسکون گمارده است، اعتقاد دارم که او همان خدایی است که ملت اسرائیل عبادت می کنند؛ زیرا به حقیقت، او به واسطه پیامبران نام مرا پیش گویی کرد و

من برایش در اورشلیم، در کشور یهودا، خانه‌ای خواهم ساخت». البته از هیچ منبع دیگری نمی‌توان تأییدی بر این بیانیه گرفت. عزرا (باب ۱، آیات ۲-۴) فرمان کورش را چنین نگاشته است: «کورش، پادشاه فارس، چنین می‌فرماید: یهوه خدای آسمان‌ها، همهٔ سرزمین‌ها را به من داده، و مرا امر فرموده است که خانه‌ای برای وی در اورشلیم که در یهودا است، بنا کنم. پس کیست از شما از تمامی قوم او که خدایش با وی باشد، به اورشلیم که در یهودا است برود و خانهٔ یهوه را که خدای اسرائیل و خدای حقیقی است، در اورشلیم بسازد. و هر که باقی مانده باشد، در هر مکانی از مکان‌هایی که در آن غریب می‌باشد، اهل آن مکان، او را به نقره و طلا و اموال و چهارپایان، افزون‌بر هدایای تبرعی به جهت خانهٔ خدا که در اورشلیم است، او را اعانت نمایند». بدان سبب، کورش نزد بنی‌اسرائیل مقامی عظیم یافت تا آن‌جا که در کتاب اشعیا «مسیح» و «شبان» قوم خدا خوانده شده است: «[خداوند] دربارهٔ کورش می‌گوید که او شبان من است و تمامی مسرت مرا به اتمام خواهد رساند. و دربارهٔ اورشلیم می‌گوید که بنا خواهد شد. و دربارهٔ پرستشگاه می‌گوید که بنیاد تو نهاده خواهد گشت» (اشعیا، باب ۴۴، آیه ۲۸). چنان‌که باز گوید: «من او را به عدالت برانگیختم و تمامی راه‌هایش را راست خواهم ساخت. [او] شهر مرا بنا کرده، اسیرانم را آزاد خواهد کرد، اما نه برای قیمت و نه برای هدیه» (همان، باب ۴۵، آیه ۱۳). از این روست که در کلامی پرشکوه، کورش این چنین تقدیر می‌شود: «خداوند به مسیح خویش یعنی کورش — که دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امت‌ها را مغلوب سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم، تا درها را به حضور وی مفتوح نمایم و دروازه‌ها دیگر بسته نشود — چنین می‌گوید: من پیش روی تو خواهم خرامید، و جای‌های ناهموار را هموار خواهم ساخت، و درهای برنجین را شکسته، پشت بندهای آهنین را خواهم برید و گنج‌های ظلمت و خزاین مخفی را به تو خواهم بخشید، تا بدانی که من یهوه — که تو را به اسمت خوانده‌ام — خدای اسرائیل می‌باشم، به خاطر بندهٔ خود یعقوب و برگزیدهٔ خویش اسرائیل، هنگامی که مرا نشناختی، تو را به اسمت خواندم، و ملقب ساختم. من یهوه هستم، و دیگری نیست و غیر از من خدایی نیست، من کمر تو را بستم — هنگامی که مرا نشناختی — تا از مشرق آفتاب و مغرب آن بدانند که سوای من احدی نیست ...»



(همان، باب ۴۵، آیات ۱-۶).

پس از صدور فرمان کورش، رهبران قبایل یهودا و بنیامین، همراه با لویان و کاهنان، با شتاب به سوی اورشلیم به راه افتادند، لکن بسیاری از آنان در جای خود باقی ماندند. این یهودیان ساکن در ایران - که البته بیش تر در بابل بودند - یا ثروتی برای خود به هم زده، یا به لحاظ اجتماعی و اقتصادی به محیط جدید وابسته شده بودند و لذا ترجیح دادند که به یهودا مهاجرت نکنند. اینان «در همه ولایت‌های پادشاه، از نزدیک و دور» پراکنده بودند (/ستر، باب ۹، آیه ۲۰).

اما کسانی که راه بازگشت را در پیش گرفتند، بیش از چهل هزار تن بودند. یوسفوس (۳۲۸/۱) شمار آنان را ۴۲۴۶۲ نفر ذکر می‌کند، لکن در کتاب عزرا (باب ۲، آیات ۶۴-۶۵) این رقم جمعاً ۴۹۸۹۷ نفر و در کتاب نحما (باب ۷، آیه ۶۶) جمعاً ۴۲۳۶۰ تن است. کورش خدایان ملت‌های گوناگون را که نبونید به بابل برده بود، بازگرداند (از جمله به آشور و ایلام) و پرستشگاه‌هایشان را از نو ساخت، اما یهود پیکره و تصویری از خدای خود نداشتند، لذا کورش اجازه داد که ظروف و ابزارهایی را که نبوکدنصر از اورشلیم به تراج برده بود، با خود به اورشلیم بازگردانند (عزرا، باب ۱؛ اومستد ۱۳۵۷: ۷۱، ۷۸). کورش به خزانه‌دار خود، مهرداد، فرمان داد ظروفی را که نبوکدنصر از پرستشگاه به غارت برده بود، به شش‌بصر، رئیس قوم، تحویل دهند. او وظیفه داشت که آنها را با خود ببرد و نگه دارد و هنگامی که ساخت پرستشگاه به پایان رسید، به کاهنان و رهبران دینی تحویل دهد تا به پرستشگاه بازگردانند (عزرا، باب ۱، آیات ۸، ۱۱؛ باب ۵، آیات ۱۴-۱۶؛ یوسفوس، ۳۲۷/۱). هم کتاب مقدس (عزرا، باب ۱، آیات ۹-۱۰) و هم یوسفوس (۳۲۸/۱) با دقت شماره ظرف‌های گوناگون را ذکر کرده‌اند. سرانجام، نخستین گروه یهودیان، بابل را با هدایت شش‌بصر و فرد دیگری به نام زروبابل ترک کردند (نک: بریان ۱۳۷۸: ۱۳۵).

بدین ترتیب، یهودا یکی از نواحی تحت حکومت ایران شد و یک والی از سوی حکومت مرکزی بر آن حکومت می‌کرد. این والی در آغاز شش‌بصر بود (بریان ۱۳۷۸: ۱۳۵-۱۳۶). نام شش‌بصر آشکارا بابلی است و شاید که در اصل شَمَش‌آپِل‌اوصور (Shamash-apal-usur) بوده است (اومستد ۱۳۵۷: ۷۹).

اهل یهودا بلافاصله پس از بازگشت به اورشلیم به برپایی دوباره دین خود پرداختند. محرابی بر جای محراب قدیم ساختند تا در پیشگاه آن قربانی کنند و اعیاد و آیین‌های را به جای آورند (بریان ۱۳۷۸: ۱۳۵). در واقع، زروبابل و یهوشع عاملان برپایی این محراب برای به جای آوردن قربانی‌های سوختنی بودند (عزرا، باب ۳، آیات ۲-۳). یوسفوس (۳۲۷/۱-۳۲۸) از نامه‌ای سخن گفته که کورش به امرا و فرمانروایان سرزمین‌های همسایه یهودا نوشت و در آن بدیشان فرمان داد تا در دادن طلا و نقره برای ساخت پرستشگاه و دادن حیوانات برای قربانی مشارکت جویند. او هم‌چنین عبارات زیر را از کورش نقل می‌کند که معلوم نیست چه قدر درست باشد: «کاهنان این قربانی‌ها را بر حسب قانون‌های موسی در اورشلیم پیشکش خواهند کرد و به‌هنگام پیشکش، برای حفظ شاه و خانواده‌اش و بقای پادشاهی پارس دعا خواهند کرد».

درحقیقت، بازسازی پرستشگاه در دوران کورش انجام نشد و فقط اقدامات اولیه در این باره صورت گرفت و آنچه عزرای کاتب درباره بازسازی پرستشگاه می‌گوید و به زمان پادشاهی کورش نسبت می‌دهد، به احتمال بسیار، متعلق به دوره‌ای طولانی‌تر است و ممکن است در دوران پادشاهی کمبوجیه یا پس از آن اتفاق افتاده باشد (بریان ۱۳۷۸: ۱۳۵). هم‌چنین باید گفت که بازسازی پرستشگاه و شهر به‌سادگی صورت نگرفت. در یک مرحله، همسایگان فلسطین که از تقویت استحکامات اورشلیم بیمناک بودند و بدان رشک می‌بردند، به کمبوجیه نامه‌ای نوشتند و هدف اسرائیلیان را از ساخت آن و بازسازی پرستشگاه، شورش بر ضد شاه برشمردند. بر آن اساس، کمبوجیه دستور داد که بازسازی شهر و پرستشگاه متوقف شود (یوسفوس، ۳۲۸/۱-۳۲۹).

درحقیقت، بنی اسرائیل از آشفتگی‌های پیش آمده پس از مرگ کورش (۵۲۹ ق م) بر کنار نماند. فقط زمانی که داریوش اول قدرت را به دست گرفت (۵۲۱ ق م) نظم دوباره برگشت. در سال دوم پادشاهی داریوش، بازسازی پرستشگاه، پس از وقفه‌ای ۱۶ ساله، از سر گرفته شد (راث ۱۹۸۶: ۶۰). مشروح ماجراهایی که در دوران داریوش شاه اتفاق افتاد از این قرار است:

زروبابل که در دربار داریوش می‌زیست، در مقام فرماندار یهودا برگزیده شد (نک: حجی، باب ۱، آیه ۱). یوسفوس (۳۲۸/۱-۳۳۱) نخست داستانی را درباره عقل و خرد

زروبابل به میان می‌آورد و سپس می‌گوید که داریوش وی را با همه‌گونه وسایل و پول رهسپار یهودا کرد و نامه‌هایی برای فرمانروایان سوریه و فنیقیه فرستاد و آنان را ملزم به یاری کرد. داریوش مالیات را نیز از مردم فلسطین برداشت. او همچنین می‌گوید که میان داریوش و زروبابل دوستی برقرار بود و باز به گفته‌ی وی، زروبابل محافظ شخصی داریوش بود.

زروبابل در سال ۵۲۰ ق م رهسپار یهودا شد. به پادشاهی رسیدن یک شاهزاده‌ی داودی تحرکاتی را برانگیخت. کسانی اندیشه‌ی اعلام خودمختاری را مطرح می‌کردند و کسانی مانند یهوشع، کاهن اعظم، با آن مخالف بودند. هنوز یک سال نگذشته بود که کسانی از بابل با هدایایی از زر و سیم به اورشلیم آمدند و تاجی برای شاه موعود اسرائیل ساختند و از پیش‌گویی‌های آخرالزمانی زکریا (باب ۱: آیه ۷- باب ۶: آیه ۱۵) نیز بهره گرفتند. زروبابل به گذاشتن این تاج بر سر راغب نبود، ولی استقلال‌طلبان سرسخت بودند و مقاومت در برابر ایشان آسان نبود. آنان زروبابل را برای جدا شدن از شاهنشاهی هخامنشی آماده می‌کردند، در حالی که او فقط یک فرماندار درجه‌ سوم و زیردست امیر آبرنهره، تتنای، بود که خود تابع شهربان بابل و آبرنهره، هیستانس، بود (اومستد ۱۳۵۷: ۱۸۶-۱۸۸).

فلسطین در زمان هخامنشیان بخشی از پنجمین استان از استان‌های بیست‌گانه‌ی شاهنشاهی بود که مرکز اداری‌اش در دمشق واقع بود. این بخش، از ارنُتس (نهرالعاصی) تا مرز مصر را در بر می‌گرفت و شامل سوریه و فنیقیه و قبرس بود (راث ۱۹۸۶: ۶۱). استانی که یهودا به آن تعلق داشت، آبرنهره خوانده می‌شد و از فرات تا مدیترانه امتداد داشت (فیشل ۱۹۷۱: ۳۰۵).

مردم سرگرم بازسازی پرستشگاه بودند که تتنای فرا رسید و استفسار کرد که با چه حکمی آن خانه‌ی بزرگ و محکم را می‌سازند. آنان پاسخ دادند که این خانه پیش از این‌ها بر پا بود و شاه بابل آن را ویران کرد و کورش فرمان داد که از نو ساخته شود. تتنای ماجرا را به داریوش شاه گزارش داد و درخواست کرد که بررسی شود، آیا ادعای آنان درباره‌ی فرمان کورش درست است یا نه. چون معلوم شد که فرمان از جانب بنیادگذار شاهنشاهی بوده و داریوش صلاح نمی‌دانست که با آن مخالفت کند و جامعه‌ی

یهودا را نیز کوچک‌تر از آن می‌دید که بتواند سر به شورش بردارد، آن کار را مجاز اعلام کرد و به این اندیشه افتاد که خود شخصاً از اورشلیم دیدار کند (اومستد ۱۳۵۷: ۱۸۹-۱۹۱). کار ساخت و ساز پرستشگاه پنج سال ادامه یافت و مرحله نخست بازسازی آن در بهار سال ۵۱۵ ق م به پایان رسید (راث ۱۹۸۶: ۶۰).

خشیارشا نیز شیوه پدرش، داریوش، را با یهود در پیش گرفت و با آنان به نیکی رفتار کرد (یوسفوس، ۳۳۵/۱). اما در کتاب مقدس ماجرای غیرمتعارف و ناسازگار با شرایط آن روز به وی نسبت داده شده که جای تأمل، و بلکه شک و تردید جدی دارد. در کتاب مقدس این ماجرا به زمان اخشورش نسبت داده شده که همان خشیارشا است (کتاب/ستر)، ولی یوسفوس (۳۴۷-۳۴۰/۱) او را اردشیر دانسته است. بنابراین روایت، استر، از قوم یهود، همسر خشیارشا می‌شود و مردم خود را از قتل عام، به سبب کینه‌ورزی هامان که مقرب درگاه شاه بود، نجات می‌دهد و سرانجام، خود هامان و دشمنان بنی‌اسرائیل کشته می‌شوند. از آن پس، همه ساله عید پوریم به این مناسبت برگزار می‌شود. ولی این عید در واقع به دوران اسارت بابلی (قرن ۶ ق م) باز می‌گردد و ماجرای مزبور بیش‌تر باید جنبه افسانه‌ای داشته باشد، چرا که صحت این ماجرا به لحاظ تاریخی تأیید نشده است. از سوی دیگر، کتاب/ستر به احتمال بسیار در دوره اشکانیان نوشته شده است (نتصر ۱۹۹۶: ۱۳).

مهاجرت بعدی بنی‌اسرائیل از میانرودان و دیگر سرزمین‌های ایرانی به یهودا در زمان اردشیر اول روی داد. اردشیر اجازه داد که یهودیان داوطلب به همراه عزرا، کاهن اعظم یهودیان بابل، به اورشلیم بازگردند و ظروف مقدس و وسایل دیگر را با خود ببرند. او نیز مانند کورش طی نامه‌ای دستور کمک به آنان را داد. این امر باعث خشنودی ایشان شد و کسانی از نقاط مختلف نزد عزرا آمدند تا با او به اورشلیم بروند (قس: یوسفوس، ۳۳۶/۱).

عزرا هم کاهن بود، هم کاتب شریعت خداوند، و هم وزیر و پاسخ‌گوی امور یهود در برابر شاه. او خواهان آبادی و سرفرازی اورشلیم بود، ولی بیش از آن، آرزومند بود که قانون موسی (تورات) را به ساکنان یهودا بشناساند (اومستد ۱۳۵۷: ۴۱۴). عزرا نمایندگان برجسته جامعه یهود را گرد آورد، همچنین لایوان برجسته از کاسفیه

(تیسفون) فراخوانده شدند و سرانجام همه در سال ۴۵۸ ق م رهسپار شدند و در اورشلیم زر و سیم و ظرف‌های مقدس را به کاهنی محلی سپردند (عزرا، باب‌های ۷-۸). عزرا قانون‌نامه‌ای را که به عبری باستان نوشته و همه به حضرت موسی نسبت داده شده بود، فراهم آورد و به مردم ابلاغ کرد. البته طبیعی بود که اکثر مردم آن را نمی‌فهمیدند، زیرا به زبان آرامی سخن می‌گفتند. قانون موسی به زبان مقدس، از روی نوشته، «خوانده» و گزارش آن «گفته» می‌شد (نحمیا، باب ۸، آیه ۸) و شاید یک نسخه آرامی هم از آغاز وجود داشت. خواندن و گزارش قانون (تورات) ادامه یافت تا به انجام رسید و همچون دستوری که باید پذیرفت و به آن عمل کرد، پذیرفته شد. نویسندۀ مشخصی برای این قانون‌نامه نمی‌توان معلوم کرد، ولی مسلماً طی سده‌ها فراهم آمده بود و عزرا کار بزرگ تدوین نهایی آن را برعهده گرفت. در واقع پس از حضرت موسی، عزرا را باید بنیادگذار دوم دین یهودی دانست که راه رستگاری بنی‌اسرائیل را به ایشان نشان داد و معلوم کرد که باید امید به تشکیل فرمانروایی خود را کناری نهند و با وفاداری به حاکمیت موجود به زندگی ادامه دهند. عزرا سرانجام به بابل بازگشت و در همان جا درگذشت (اومستد ۱۳۵۷: ۴۱۴-۴۱۸).

دیری نپایید که اقلیت تندروی یهودا از آموزه‌های عزرا سرپیچی کردند و پس از مرمت دیوارهای اورشلیم، به بازسازی شهر پرداختند و آماده شورش شدند. فرماندار سامره شاه را آگاه کرد. پس اردشیر فرمان داد که آنان را باز دارند و تا فرمان نداده است شهر را از نو نسازند. با رسیدن فرمان شاه، از ادامه ساخت و سازها جلوگیری و دیوارها را خراب کردند (همان: ۴۲۵-۴۲۶). اما یهوداییان در دربار پشתיبانی داشتند که نحمیا، پیاله‌بر شاه بود. خبر ویرانی دیوارها را حدود سال‌های ۴۴۶-۴۴۵ ق م به نحمیا رساندند. نحمیا تدبیری اندیشید و از شاه اجازه گرفت تا به شهر خود بازگردد و دیوارهایش را بسازد. شاه، بی‌خبر از آن که شهر نحمیا اورشلیم است، بدو اجازه داد و نحمیا نیز بی‌درنگ به راه افتاد (همان: ۴۲۷-۴۲۹).

در اورشلیم همه با نوسازی شهر موافق نبودند، ولی نحمیا و سرانی که از وی پیروی می‌کردند، به کار مشغول شدند. انبیا نیز با آنان موافق بودند، زیرا آن را مقدمه‌ای برای قیام می‌دانستند. از آن میان، نبی‌ای بود نوعدیه نام و یک نبی به نام

شمعی که می خواستند پرستشگاه همچون دژی استوار ساخته شود. اما نحما خیال طغیان در سر نداشت. سرانجام در سال ۴۴۵ ق م، بازسازی دیوار تمام شد و دروازه‌ها به جای خود گذاشته شدند. با تقدیس دیوارها، کار بزرگ نحما خاتمه یافت و مردم اورشلیم اکنون پناهگاه امنی داشتند. نحما تغییری در نقشه شهر نداد و آن را همان گونه بازسازی کرد که پیش از ویرانی بود (نحما، باب ۱، آیات ۱-۷، باب ۵، آیات ۱-۱۹، باب ۱۲، آیات ۳۱-۴۳؛ یوسفوس، ۱/ ۳۳۸-۳۴۰؛ اومستد ۱۳۵۷: ۴۲۹-۴۳۰). یهودیان سپاس و امتنان خود را نسبت به شاهنشاهان هخامنشی و ایرانیان، با نشانیدن تصویری از شوش، پایتخت ایران، بر دروازه شرقی اورشلیم نشان دادند (فیشل ۱۹۷۱: ۳۰۷؛ نتصر ۱۹۹۶: ۱۳).

درواقع، شخصیت‌هایی چون زروبابل، عزرا، نحما و دانیال که در دربار شاهنشاهان هخامنشی جایگاه‌های مهمی یافته بودند، برای مردم و قوم خود، سرآغاز خدمات بسیار شدند.

### دوره اشکانی

به ظاهر سقوط دودمان هخامنشی به دست اسکندر و حکومت بعدی، سلوکیان نتوانست از ادامه حیات و گسترش اقامتگاه‌های یهود در ایران جلوگیری کند. از وضع یهودیان ایران در دوره سلوکی اطلاع قابل توجهی در دست نیست، اما از عتایق یهود می توان درباره اوضاع فلسطین آگاهی‌هایی به دست آورد. یوسفوس (۱/ ۳۶۰ بی) روایت می کند که سلوکوس نیکاتور در شهرهایی که در آسیا ساخت و در سوریه سفلی و انطاکیه، به یهودیان حق شهروندی داد و ایشان را امتیازاتی مشابه با مقدونیان و یونانیان بخشید. شواهد جسته و گریخته نشان می دهند که میان حکومت سلوکی و یهودیان ایران روابط خوبی برقرار بود، به طوری که حتی یهودیان بابلی دلیلی ندیدند که از شورش مکابی در فلسطین حمایت کنند (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۰).

پس از قدرت گرفتن اشکانیان، یهود نیز به ایشان پیوستند و با دولت اشکانی روابط نیکو برقرار کردند. یهودیان ساکن در فلسطین بیش تر از یهودیان ایران در برابر ظلم یونانیان بودند؛ لذا، آنان نیز اشکانیان را همراهی کردند و به مبارزه با سلوکیان

پرداختند. پیروزی‌های مهرداد اول تا اندازه زیادی مدیون همین امر بود، زیرا سلوکیان در دو جبهه می‌جنگیدند و مهرداد با سهولت بیش‌تری توانست آنان را از خاک ایران براند (نک: لوی ۱۹۹۹: ۹۳-۹۵).

در دوره اشکانی، جوامع یهودی در نواحی مختلف ایران، به‌ویژه در میانرودان، به حضور خود ادامه دادند. کتاب‌های آپوکریفایی، به‌ویژه کتاب مکابیان، به وجود یهودیان «در شهرهای پارس و ماد» اشاره دارد. از جمله شواهدی که دلالت بر رفاه یهودیان ایرانی در عصر اشکانی دارد، این ماجرا است: در واپسین سال‌های فرمانروایی مهرداد بزرگ، ملکه سالومه الکساندرا، از سلسله مکابی، در یهودا تاج بر سر نهاد. او برای تمامی یهودیان مالیات سالانه‌ای به ارزش ۲/۵ گرم نقره معین کرد، که یهودیان بیرون از فلسطین نیز آن را می‌پرداختند. بیش‌ترین میزان مالیات دریافت شده از خارج، از ایران، و به‌ویژه از بابل و ماد بود. آنان در عوض ۲/۵ گرم نقره، ۲/۵ گرم طلا و هدایایی دیگر برای پرستشگاه پرداخت کردند. این امر هم نشان می‌دهد که جمعیت یهودیان ساکن در ایران بیش‌تر از جاهای دیگر بوده است و هم معلوم می‌کند که آنان تا چه اندازه در رفاه می‌زیستند (لوی ۱۹۹۹: ۹۹-۱۰۰).

در دوره اشکانی، بعضی از بزرگان یهودی فلسطین نام‌هایی با اصل پارسی داشتند، مانند: آرده، آرته «راستی»، پیلی‌بریش «فیل‌ران». آنان نجبایی از یهود بودند که آشکارا به ایران گرایش داشتند و البته درباره قوانین یهودی نیز آگاهی‌های وافعی داشتند. درکنیسه دورا، نام آرشک نیز آمده است. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که بعضی از یهودیان روابط سیاسی و فرهنگی نزدیکی با دربار اشکانی داشتند (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۳).

اشکانیان هیچ تمایلی به تغییر الگوهای دینی اتباع خود نداشتند و حتی نظام اقتصادی و سیاسی مردم تحت حکومت خود را دگرگون نمی‌کردند. یهودیان نیز خواستار چیزی بیش از این نبودند. از سوی دیگر، یهودیان چون در برابر دست‌اندازی و ستم و آزار یونانیان سلوکی و رومیان قرار داشتند، ایران را تنها قدرت نجات‌بخش خود می‌پنداشتند. بدین سبب، ضرب‌المثلی در میان یهود رواج یافت که می‌گفت: «هنگامی که اسب پارسی را به قبری بسته بینی، ساعت ظهور مسیح نزدیک است»

(گیرشمن ۱۳۶۴: ۳۲۳-۳۲۴؛ نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۱).

همان‌طور که یونانیان میانرودان معمولاً دست کمک به سوی فرمانروایان سلوکی سوریه دراز می‌کردند، یهودیان فلسطین نیز به دولت اشکانی چشم دوخته بودند تا آنها را از ظلم و ستم نجات دهند. شاید در زمان پادشاهی آنتیوخوس سیداتس (۱۳۸/۱۳۹-۱۲۹ ق م) بود که توافقی برای همکاری متقابل میان دولت یهودا و دولت اشکانی برقرار شد. نیز می‌دانیم که در زمان یوانس هورکانوس (فرمانروای فلسطین: ۱۳۵/۱۳۴-۱۰۴ ق م)، هیأتی از دربار اشکانی برای همکاری به فلسطین فرستاده شد. در همین ایام بود که هورکانوس به شهرهای سوریه حمله کرد. پس از آن نیز می‌دانیم که سفیر حسن نیت پادشاه اشکانی به اورشلیم رفت. شکست سپاهیان رومی از سپاه اشکانی در حران، باعث قوت گرفتن طرفداران اشکانیان شد. در سال ۵۲ ق م، سپاهیان اشکانی در سوریه از کاسیوس شکست خوردند و عقب نشستند. در نتیجه، کاسیوس به یهودا حمله برد و بسیاری از کسانی را که احتمالاً به تحریک اشکانیان سر به شورش برداشته بودند، به بردگی گرفت. پیداست که بسیاری از یهودیان، دولت اشکانی را پناهگاه خود در برابر یونانیان و رومیان یافته بودند (دوبواز ۱۹۶۸: ۹۴-۹۵).

از جمله وقایع مهم در تاریخ بنی‌اسرائیل که اشکانیان در آن نقش اصلی داشتند، رویدادهای فاصله سال‌های ۴۰ تا ۳۷ ق م بود. در سال ۴۰ ق م، آرد، شاه اشکانی، سردار خود، پاگر، را برای فتح سوریه بدان سو فرستاد. والی سوری که از سوی امپراتور روم در آن‌جا حکومت داشت، شکست خورد و گریخت. پس از آن که پاگر سوریه و فینیقیه را تصرف کرد، به سوی فلسطین رهسپار شد. وقتی سپاه اشکانی به اورشلیم نزدیک شد، مردم قیام کردند و والی شهر با خانواده خود گریخت و به ملکه کلئوپاترا پناهنده شد. از سوی دیگر، رؤسای یهود دچار اختلاف و دشمنی با یکدیگر شدند و یکی از طرفین دعوا، آنتیگونوس، از پاگر کمک خواست. پاگر پانصد تن را برای یاری او فرستاد و آنان به سهولت توانستند، پادشاهی یهودی را در کشور خود برقرار کنند. آنتیگونوس همچون یک والی از سوی دولت اشکانی بر آن‌جا حکومت کرد. سرانجام، در سال ۳۷ ق م اشکانیان عقب نشستند، ولی خاطره خوش آن دوره کوتاه در ذهن مردم باقی ماند (همان: ۱۱۰-۱۱۳؛ لوی ۱۹۹۹: ۱۰۱-۱۰۲؛ نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۱؛ فن‌گوتشمید



۱۳۵۶: ۱۴۹-۱۵۰). رویداد جالب توجه دیگر در دوره اشکانی، یهودی شدن عزت دوم، یکی از شاهان تابع شاهنشاهی اشکانی در آدیابنه است (کالج ۱۳۵۵: ۹۵). در زمان یوسفوس (۳۸/۳۷- حدود ۱۰۰م)، در مناطق تحت سلطه رومیان فقط دو قبیله از قبایل بنی اسرائیل می‌زیستند، در حالی که در «آن سوی فرات»، یعنی در میانرودان و بقیه نواحی ایران، ده قبیله و «جمعیت بسیاری که شمارشان را نمی‌توان تخمین زد» زندگی می‌کردند (یوسفوس، ۳۳۶/۱).

در قرن دوم میلادی، به جنبش‌های اعتراضی یهود در سراسر نواحی شرقی امپراتوری روم، از سوی اشکانیان یاری و کمک رسانده شد (گیرشمن ۱۳۶۴: ۳۲۴) و در مقابل، در بعضی از جنگ‌های اشکانیان با رومیان، یهود به حمایت از اشکانیان برخاستند (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۲). از جمله در سال ۱۰۱م که ترایانوس برای پیوستن ایران به روم، حملات گسترده خود را آغاز کرد، چون به نصیبین رسید، یهودیان ساکن در آن شهر به‌سختی در مقابل سپاه او مقاومت کردند و سرانجام چون شکست خوردند، با انتقام سهمگین رومیان روبه‌رو شدند (لوی ۱۹۹۹: ۱۰۹-۱۱۰).

در اواخر دوره اشکانی و به‌احتمال با پشتیبانی دولت اشکانی، یهودیان ساکن بابل، نهاد خودمختار قدرتمندی ایجاد کردند که مسئول رسیدگی به امور یهودیان در تبعید بود و با یهودیان ساکن در یهودا نیز پیوند گسترده داشت. ریاست این نهاد بر عهده فردی بود که رش گالوطا (عربی: رأس الجالوت) خوانده می‌شد. نخستین شواهد از وجود چنین شخصیتی متعلق به نیمه قرن دوم میلادی است. رش گالوطا بر جامعه یهودی نظارت داشت، از ایجاد شورش جلوگیری می‌کرد و در راه کسب حمایت از سیاست‌های خارجی دولت اشکانی تلاش می‌کرد. او هم‌چنین مسئول گردآوری مالیات و تعیین قضات و دیگر رؤسای جامعه بود و حتی حق صدور حکم اعدام برای هم‌کیشان خود را داشت (کالج ۱۳۵۵: ۷۶؛ نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۷).

پایگاه رش گالوطا و مرکز دینی او که «بت دین» خوانده می‌شد، شهر نهردیا در نزدیکی تیسفون بود. این شهر از استحکامات خوبی برخوردار بود و رود فرات حصار طبیعی برای آن به وجود آورده بود. سرانجام مدرسه علمی نهردیا در سال ۲۵۹م متروک و ویران شد و دانشمندان آن به پومبیدیتا بر ساحل فرات رفتند (یوسفوس،

۸۹/۲؛ گیلات ۱۹۷۱: ۹۳۵). از آن پس، پایگاه رش گالوطا شهر ماحوزا در مجاورت تیسفون شد. در خود تیسفون نیز از قرن سوم میلادی یک حوزه علمی مهم یهودی وجود داشت (کریستنسن ۱۳۷۸: ۲۷۹).

### دوره ساسانی

نظام اداری و سازمان سیاسی یهودیان ایران که در دوره اشکانی شکل گرفت و در رأس آن کسی به نام رش گالوطا قرار داشت، در دوره ساسانی نیز ادامه یافت و یهودیان ایران در امور داخلی از خودمختاری بهره‌مند بودند. این نظام پس از ساسانیان نیز برقرار بود، به طوری که کمابیش تا زمان مظفرالدین شاه قاجار استمرار یافت. آخرین رهبر قدرتمند یهودیان ایران، ملا ابراهیم پسر ملا آقابابا بود (لوی ۱۹۹۹: ۱۲۹-۱۳۰؛ گرانتوسکی و داندامایو ۱۳۵۹: ۱۶۲).

اگر دوران طولانی حکومت اشکانی باعث محبت و دوستی با یهودیان شد، نخستین دهه‌های حکومت ساسانی باعث دوری ایشان از نظامی شد که به تازگی در ایران قدرت را به دست گرفته بود (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۳). گفته شده است که چون خبر قتل اردوان، آخرین پادشاه اشکانی، به گوش رهبر روحانی یهود رسید، اعلام کرد که دوستی میان یهود و ایرانیان گسسته شد (نتصر ۱۹۹۶: ۱۷). اما به هر حال، یهودیان ایران در مقایسه با یهودیان ساکن در امپراتوری روم از سرنوشت بسیار بهتری برخوردار بودند. یهودیان برای دین مزدایی و دولت ساسانی خطری جدی به شمار نمی‌آمدند؛ به همین علت، در دوره ساسانی، به جز چند دهه آغازین آن، غالباً در صلح و آرامش می‌زیستند، اگرچه به از دست دادن آزادی‌ای که در زمان اشکانیان داشتند حسرت می‌خوردند (کریستنسن ۱۳۷۸: ۱۹۳-۱۹۴).

اردشیر اول نظر چندان خوشی نسبت به یهودیان نداشت. در زمان او تعرض به یهودیان و جلوگیری از اجرای اعمال دینی‌شان آغاز شد. به ظاهر در آن زمان بعضی از کنیسه‌های یهودیان هم ویران شد (همان، ۱۹۳؛ نتصر ۱۹۹۶: ۱۹؛ لوی ۱۹۹۹: ۱۳۹). اما برعکس، دوران طولانی پادشاهی شاپور اول، پسر اردشیر، دوران آرامش و رونق کار یهودیان بود (نتصر ۱۹۹۶: ۲۱). گفته شده است که شاپور اول در محاصره قیصریه -

مازاکا دوازده هزار تن از یهودیان را کشت، ولی در داخل ایران برخورد شدید را با یهودیان لازم ندانست و ایشان نیز از تساهل و مدارایی که درباره سایر اقلیت‌های دینی هم اعمال می‌شد، بهره‌مند بودند (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۴).

پس از آن که شاپور اول روم را شکست داد، در مناطق شرقی امپراتوری روم، هرج و مرج حاکم شد و یهودیان نیز مانند دیگران در آتش آشوب‌ها می‌سوختند. گسترش مسیحیت، شورش‌های نظامی، هجوم اقوام بیگانه‌ای چون گت‌ها، واندال‌ها و فرانک‌ها، سرانجام کار را بدان جا رسانید که یهودیان چاره‌ای جز مهاجرت به مناطق غربی ایران نداشتند. به تدریج غرب ایران تبدیل به مرکز جهانی یهودیان شد (نک: لوی ۱۹۹۹: ۱۴۰-۱۴۲، ۱۵۰؛ فیشل ۱۹۷۱: ۳۰۷). مهاجرت یهودیان از ارمنستان، اسکندریه و آسیای صغیر به داخل ایران در زمان شاپور دوم نیز گزارش شده است. سیل مهاجرت‌ها به گونه‌ای بود که در زمان یزدگرد اول تعداد یهودیان ایران دو برابر شد (لوی ۱۹۹۹: ۱۴۶). یهودیان در جاهای مختلف این سرزمین، به‌ویژه در غرب و جنوب غرب، در شهرهایی چون همدان، نهاوند و شوش، سکونت داشتند. با وجود این، میانرودان، همچون گذشته، مرکزی عمده برای آنان به شمار می‌رفت (فیشل ۱۹۷۱: ۳۰۷-۳۰۸). در اصفهان نیز شمار انبوهی از یهودیان می‌زیستند، به طوری که حتی آنجا را یهودیه نیز می‌خواندند (نتصر ۱۹۹۶: ۱۸). در تلمود آمده است که یک روحانی از پومبیدیتا به مرو رفت؛ از این جا معلوم می‌شود که یهودیان حتی به نقاط دوردستی در شرق ایران مهاجرت کرده بودند (همان: ۱۶).

کرتیر در کتیبه خود یهودیان را از جمله بددینانی دانسته که در دوره اقتدار او تحت تعقیب و آزار بودند، اما هیچ شاهد دیگری در دست نیست که نشان دهد یهودیان مانند مسیحیان یا مانویان مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند. در تلمود هیچ ذکری از کشته شدن حتی یک یهودی در این زمان وجود ندارد و هیچ شکایتی از نابودی یک کنیسه یا ممنوعیت اجرای اعمال دینی به چشم نمی‌خورد. در واقع، از میان کسانی که کرتیر با ایشان مخالفت داشت، یهودیان کم‌ترین آسیب را متحمل شدند. پس از کرتیر، مشکلات یهودیان نیز تا اندازه زیادی بر طرف شد. فقط در مواردی - برای نمونه اگر می‌خواستند از پرداخت مالیات شانه خالی کنند

(کریستنسن ۱۳۷۸: ۱۹۴) - تحت فشار قرار می‌گرفتند. با وجود این، چون معمولاً مالیات خود را می‌پرداختند و از دولت ایران در برابر روم حمایت می‌کردند، حکومت نیز آنان را به حال خود گذاشته بود (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۵).

شاپور دوم، اگرچه نسبت به مسیحیان بسیار سختگیر بود، غالباً با یهود با مسالمت رفتار می‌کرد و این تا اندازه‌ای به علت دوستی رهبر یهودیان با مادر شاپور دوم بود. در دوران شاپور، روحانی برجسته یهودی شموئیل نام داشت که با سیاست و کیاست از بروز اختلاف میان یهود و دولت مرکزی جلوگیری می‌کرد و حتی با شاپور در جلسات گفتگو شرکت می‌کرد. شاپور با جانشین شموئیل، مریهودا، نیز روابط دوستانه داشت، تا جایی که گفته‌اند او گه‌گاه در کاخ شاپور می‌خورد و می‌خوابید. شاپور دوم همچنین با ربی حما، از رهبران مدرسه علمیة نهر دیا، دوست بود. نیز در جنگ‌های متعدد شاپور با روم، یهودیان از سپاه ایران حمایت می‌کردند و به همین علت، گاه مورد خشم و غضب سپاهیان روم قرار می‌گرفتند (نتصر ۱۹۹۶: ۲۱، ۲۳، ۲۷-۲۸).

پس از معاهده سال ۳۶۲م میان ایران و روم، شاپور دوم که ارمنستان را تسخیر کرده بود، بیش‌تر یهودیان ساکن در آن‌جا را که به بازرگانی و حرفه‌های گوناگون مشغول بودند، به داخل ایران کوچاند. به‌ظاهر علت این امر، استفاده از آنان برای پیشرفت امور اقتصادی و صنعتی بود. این یهودیان را پیش‌تر به‌زور به ارمنستان کوچانده بودند، یا پس از پراکندگی بنی‌اسرائیل از سرزمین خود بدان‌جا رفته بودند (پاسدارماجیان ۱۳۶۶: ۱۲۶). شمار این یهودیان را که در شوش و اصفهان اسکان داده شدند، هفت‌هزار تن گفته‌اند، ولی در این شماره اختلاف نظر هست و بعضی هم این واقعه را به زمان یزدگرد اول نسبت داده‌اند (نک: لوی ۱۹۹۹: ۱۴۳).

واقعه‌ای ناخوشایند نیز به زمان شاپور دوم نسبت داده شده است. در زمان او کسی از یهود خود را مسیح خواند و از بازسازی پرستشگاه سخن گفت، که نشانه بازگشت پیروزمندانة یهود به فلسطین تلقی می‌شد. گروهی از مردم به پیروی از او برخاستند و شورش به راه افتاد و در نتیجه، سپاهیان شاپور چند هزار تن از آنان را از دم تیغ گذراندند (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۵).

بنا بر شواهد گوناگون، یزدگرد اول را باید دوست یهودیان شمرد. به‌ظاهر او

اقامتگاه های یهود را در اصفهان و جاهای دیگر ایران تقویت کرده بود (همانجا). او که با رهبران یهود ایران روابط بسیار نزدیک داشت، دختر رش گالوطا، شوشین دخت، را به زنی گرفت و بهرام گور، پسر او، از همین زن بود (نتصر ۱۹۹۶: ۳۰-۳۱؛ کریستن سن ۱۳۷۸: ۱۹۶). بهرام گور نیز نسبت به قوم مادر خود نیک رفتار بود و در زمان او یهودیان در آرامش و رفاه می زیستند (نتصر ۱۹۹۶: ۳۱؛ لوی ۱۹۹۹: ۱۴۶).

در زمان یزدگرد دوم، پسر بهرام گور، و پیروز شرایط تغییر کرد و محدودیت های شدیدی برای یهودیان وضع شد (نتصر ۱۹۹۶: ۳۲؛ لوی ۱۹۹۹: ۱۴۷). منابع ربانی گزارش می کنند که در سال ۴۵۵ م، یزدگرد مناسک مربوط به سبت را غیرمجاز اعلام کرد، تمامی مدارس یهود را بست و ربی ها و رئیس یهودیان تبعیدی را اعدام کرد. پس از آن نیز از کشتار یهودیان در اصفهان در زمان پیروز سخن گفته شده است. دلیل این تغییر موضع ناگهانی چه می توانست باشد؟ در پاسخ باید گفت که یهود بر این باور بودند که در سال ۴۶۸ م، یعنی چهار صد سال پس از ویرانی پرستشگاه که ربی ها آن را در سال ۶۸ م در نظر می گرفتند، مسیح ظهور خواهد کرد. حتی پیش تر شاپور دوم نیز مجبور شده بود سپاهیانی را بفرستد و طرفداران نهضت ظهور مسیح را سرکوب کند. هر چه تاریخ ۴۶۸ م نزدیک تر می شد، شمار بیش تری از یهودیان بدان نهضت می پیوستند. بنابراین، یزدگرد دوم و پس از وی پیروز، مجبور شدند محدودیت های غیرمنتظره ای را در اعمال دینی یهود وضع کنند. یهودیان شرایط پیش آمده را مقدمات ظهور مسیح دانستند و کار به شورش انجامید. در نتیجه، حوادثی چون حادثه اصفهان به وقوع پیوست (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۵-۹۱۶). گفته می شد که یهودیان شورشی در اصفهان دو موبد را زنده پوست کنده بودند (کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۱۰). پس فرمان قتل عام یهودیان اصفهان صادر شد و در نتیجه نیمی از ایشان کشته شدند. این خشونت تنها محدود به اصفهان نبود، بلکه سراسر ایران را فراگرفت. در تمامی دوران پادشاهی پیروز، یهودیان در برابر آسیب های شدید و کشتار بودند. حوزه های علمیة ایشان بسته شد، اجرای آیین های مذهبی ممنوع اعلام شد و حق خودگردانی و قضاوت بر مبنای شریعت یهود از آنان ستانده شد. در نتیجه، بسیاری از یهودیان ترجیح دادند از ایران بگریزند: دسته ای از ایشان به عربستان رفتند،

و دسته‌ای با کشتی عازم هند شدند؛ گروه‌هایی از یهودیان شرق ایران نیز به هند مهاجرت کردند و به یهودیانی پیوستند که در زمان اردشیر اول از ایران به هند گریخته بودند. گروهی از آنان نیز به چین رسیدند و در کای‌فنگ اقامت گزیدند (لوی ۱۹۹۹: ۱۴۷-۱۴۸). پیروز در منابع یهودی، «پیروز ظالم» خوانده شده است (نتصر ۱۹۹۶: ۳۳).

با جانشینی پسر پیروز، قباد، بار دیگر شرایط دگرگون شد. یهودیان در دوره پادشاهی قباد از آرامش برخوردار بودند و حتی به او در جنگ‌هایش کمک می‌کردند و به‌ظاهر شمار یهودیان و مسیحیان در سپاه قباد بسیار بود (همان: ۳۴-۳۵). در زمان قباد، یهودیان با تمام علاقه‌ای که به وی داشتند، در برابر قدرت گرفتن مزدکیان عکس‌العمل نشان دادند و در ماحوزا، در حومه تیسفون، شورش را به رهبری مرزوطرای دوم، که رهبر یهودیان ایران بود، سازمان دادند. گفته شده که یهودیان توانستند شهر را در اختیار بگیرند و مدت هفت سال در آن‌جا حکومت کنند. سرانجام، نیروهای قباد توانستند شورش را سرکوب کنند؛ شماری از یهودیان کشته یا اسیر شدند و برخی گریختند. مرزوطرا و حنینا، دیگر رهبر شورش، به احتمال بسیار در سال ۵۲۰ م اعدام شدند (همان: ۳۶؛ پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۴۰-۴۴۱؛ لوی ۱۹۹۹: ۱۴۹-۱۵۰). البته بعضی از پژوهشگران در درستی این روایات تردید کرده‌اند (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۶).

یهودیان ایران در نیمه دوم قرن ششم میلادی شورش دیگری به پا کردند. قضیه از این قرار بود که پیشه‌وران یهودی ساکن در روستای پالوگتا گرد مردی جمع شدند که ادعا می‌کرد مسیح موعود ظهور کرده است. این شورش با سرکوب سپاهیان خاتمه یافت (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۴۱).

در دوران خسرو اول، انوشیروان، یهودیان در امنیت می‌زیستند؛ مدارس ایشان باز شد و فعالیت خود را از سر گرفتند. حتی برخی از شخصیت‌های برجسته یهودی که از ایران گریخته بودند، دوباره بازگشتند و در جایگاه‌های علمی خود مشغول شدند (لوی ۱۹۹۹: ۱۵۰-۱۵۱). اما پس از خسرو انوشیروان، هرمز چهارم، تحت‌تأثیر روحانیان مزدایی، دوباره سخت‌گیری نسبت به یهودیان و مسیحیان را از سر گرفت،

اموالشان را مصادره کرد و مدارس ایشان را بست. در نتیجه، گروه‌های دیگری به عربستان مهاجرت کردند (همان: ۱۵۲-۱۵۳).

چون خسرو پرویز بر تخت نشست، بهرام چوبین برای به دست آوردن قدرت سر به شورش برداشت. یهودیان با سابقه‌ای که از زمان پدر خسرو، هرمز، داشتند، به حمایت از بهرام چوبین برخاستند و چون او شکست خورد تاوان سختی پرداختند و بسیاری از ایشان، به‌ویژه به دست سردار خسرو، مهبد، به قتل رسیدند. اما پس از آن، خسرو با آنان با نرمی رفتار کرد و آزادی‌های محدودی به ایشان اعطا کرد. آن‌گاه چون خسرو عازم نبرد با روم و تصرف اورشلیم شد، یهودیان با تمام قوا به او کمک کردند، چه از لحاظ مالی و چه با نیروی نظامی. در هنگام نبرد، یهودیان باقی مانده در فلسطین به سپاهیان خسرو پیوستند و سرانجام شهر به دست ایرانیان افتاد. شهر چهارده سال در دست ایرانیان بود، ولی آرزوهای یهودیان برآورده نشد؛ پس از چندی خسرو پرویز و دولت روم شرقی پیمان صلحی بستند که بر اساس آن فلسطین به روم واگذار می‌شد. بدین ترتیب، امپراتور هراکلیوس وارد اورشلیم شد. روحانیان مسیحی از او خواستند که تمامی یهودیان ساکن در یهودا را قتل‌عام کند و این امر با موافقت هراکلیوس روبه‌رو شد و یهودیانی که نتوانستند به کوه‌ها، به مصر، یا جاهای دیگر فرار کنند، کشته شدند (همان: ۱۵۳-۱۵۴؛ نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۶؛ نتصر ۱۹۹۶: ۳۶).

یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، تحت تأثیر موبدان، محدودیت‌هایی برای یهودیان وضع کرد، کنیسه‌ها را بست و انجام مراسم دینی‌شان را ممنوع اعلام کرد (لوی ۱۹۹۹: ۱۵۴). در نتیجه، یهودیان ایران از اعراب فاتح به‌گرمی استقبال کردند (نوسنر ۱۹۸۳: ۹۱۷) و امیدوار بودند که در نظام جدید جایگاهی شایسته بیابند.

مهم‌ترین رویداد در تاریخ یهود و دین یهودی، شکل‌گیری تلمود بابلی بر مبنای حیات سیاسی، فرهنگی و دینی یهودیان ساکن در میانرودان بود. این اثر جز در تمدن ایرانی، که از فرهنگ‌های متنوع تشکیل شده و دارای قدرت سازگاری بود، نمی‌توانست ظهور یابد (همان: ۹۲۳). آن‌چه تلمود بابلی خوانده می‌شود، در دوره ساسانی و به دست علمای یهود در بابل فراهم آمد (فیشل ۱۹۷۱: ۳۰۷). اما از آن‌جا که تلمود بابلی در خاک ایران تهیه شد و علمایی دست‌اندر کار فراهم آوردن آن بودند که

برخی از ایشان با دولت ایران مرتبط بودند و برخی دیگر هرگز به اورشلیم سفر نکرده بودند، شایسته است که آن را تلمود ایرانی بنامیم (لوی ۱۹۹۹: ۱۳۳). به هر حال، از دو تلمود ایرانی (یا بابلی) و اورشلیمی، نخستین آنان بلافاصله مورد توجه محافل علمی یهود قرار گرفت و آن را مرجعی قطعی به شمار آوردند، در حالی که به تلمود اورشلیمی تا مدت‌ها توجه نمی‌شد (برگویتس ۱۹۷۱: ۷۶۶).

زمان شروع تدوین تلمود ایرانی حدود نیمه نخست سده سوم میلادی و زمان پایان آن سال ۴۹۹م بود. علما و طلابی که در این مهم شرکت داشتند، از حوزه‌های علمی شهرهایی چون نهردیا، سورا و پومبیدیتا بودند که در آنها جوامع یهودی پرجمعیتی وجود داشت. نهردیا در حدود صد کیلومتری شمال شیراز فعلی واقع بود و یهود آن را «اورشلیم دیگر» می‌خواندند. برجسته‌ترین شخصیت علمی حوزه نهردیا، مرشموئیل بود. بنیادگذار مدرسه سورا نیز راو نام داشت. ولی شخصیت برجسته‌ای که در تدوین، تکمیل و ویرایش تلمود ایرانی نقش اساسی داشت، اشی (۳۵۲-۴۲۷م) بود که آخرین تن از مشاهیر امورائیم (مفسران میشناه و مؤلفان گمارا) به‌شمار می‌رود. در واقع، اشی با میشناه و گمارا همان کاری را کرد که عزرا با تورات کرده بود. فراهم آمدن تلمود یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای تاریخ یهودیان است که بقا و حیاتشان را تضمین کرد. از جمله نکات جالب توجه در تلمود ایرانی، بازتاب برخی از باورهای ایرانی، همچون قدرت دیوان، به‌کارگیری برخی از ضرب‌المثل‌های ایرانی، و آرایه تفاسیری است که گاه هماهنگی کامل با تورات ندارد (نک: لوی ۱۹۹۹: ۱۳۳-۱۳۸).

یهود در اثر هم‌نشینی با ایرانیان به احتمال بسیار، بعضی از مفاهیم دینی خود را از ایشان گرفتند و جزو جدانشدنی دین خود کردند؛ از آن جمله است اندیشه وجود فرشتگان، یعنی موجوداتی غیرمادی و دارای شعور که بعضی نسبت به بقیه برتری دارند. در پیدایی این اندیشه، آرای بومی میانرودان، پیش از فراگیر شدن دین مزدایی در آن‌جا، نیز می‌توانسته نافذ بوده باشد. همچنین است شخصیت بخشیدن به شر در عالم به صورت شیطان، اعتقاد به وجود دیوان، اعتقاد به رستاخیز و باور به وجود بهشت و دوزخ (جاکوبز ۱۹۷۱: ۳۸۹). به این عناصر دینی، شاید بتوان تأکید بر منجی موعود را نیز افزود.



در پایان، اشاره به نکته‌ای که در شناخت رابطه میان یهود و ایران اهمیت دارد، مفید به نظر می‌رسد و آن این که شماری از پیامبران و شخصیت‌های بزرگ بنی‌اسرائیل در ایران دفن شده‌اند و آرامگاه‌هایشان زیارتگاه مردم، اعم از یهودی و مسلمان، است. در این میان، پیش از همه باید از دانیال نبی سخن گفت که در شهر شوش در خوزستان مدفون است. حَبَقُّوقِ نَبی که بخشی از کتاب مقدس به آموزه‌های او اختصاص دارد، در توپسرکان استان همدان مدفون دارد و گنبد مزار او همچون گنبد مزار دانیال مخروطی شکل است. در حدود یازده کیلومتری شهرستان ساوه نیز زیارتگاهی وجود دارد که آن را مرقد سموئیل نبی می‌دانند. در گورستان تخت فولاد اصفهان نیز قبری هست که به یوشع نبی، جانشین حضرت موسی در رهبری بنی‌اسرائیل به سوی ارض مقدس، منسوب است. سرانجام گفته شده است که حجی نبی در همدان، در دارالمؤمنین، مدفون است و بر مزار او گنبد و بارگاهی بنا کرده‌اند. آرامگاه استر و مردخای، پسر عمو و قیّم استر، نیز در شهر همدان است.

## کتابشناسی:

- ابن حوقل النصیبی، ابوالقاسم، کتاب صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹ م.
- ابن فقیه، ابوبکر احمد بن محمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ ق.
- امین زاده ناسی، عبدالله، ۱۳۵۱، صبح امید، تهران.
- اومستد، ا. ت.، ۱۳۵۷، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، تهران.
- بریان، پیر، ۱۳۷۸، تاریخ امپراتوری هخامنشیان، ترجمه مهدی سمسار، تهران.
- پاسدارماجیان، هراند، ۱۳۶۶، تاریخ ارمنستان، ترجمه محمد قاضی، تهران.
- پیگولوسکایا، ن.، ۱۳۶۷، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران.
- دیاکونف، م. م.، ۱۳۷۸، اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، تهران.
- شهبازی، علیرضا شاپور، ۱۳۴۹، کورش بزرگ، تهران.
- فن گوتشمید، آلفرد، ۱۳۵۶، تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران.
- کالج، مالکوم، ۱۳۵۵، پارتیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران.
- کتاب مقدس، انجمن پخش کتب مقدسه، چاپ ۱۹۷۷ م.
- کریستن سن، آرتور، ۱۳۷۸، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ویراسته حسن رضایی باغبیدی، تهران.
- گرانوسکی، ا. آ. و داندامایف، م. آ.، ۱۳۵۹، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران.
- گیرشمن، رومن، ۱۳۶۴، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران.
- نتصر، امنون، ۱۹۹۶، «سیری در تاریخ یهود ایران (بخش اول)»، پادیاوند، ج ۱، لس آنجلس.

- Berkovits, E., 1971, «Talmud, Babylonian», *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, vol. 15.
- Debevoise, N., 1968, *A Political History of Parthia*, New York.
- Fischel, W. J., 1971, «Persia», *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, vol. 13.
- Gafni, I., 1971, «Anilaeus and Asinaeus», *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, vol. 3.
- Gilat, Y. D., 1971, «Neherdea», *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, vol. 12.
- Jacobs, L., 1971, «Judaism», *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, vol. 10.
- Josephus, F., «Antiquities of the Jews», *The Works of Flavius Josephus*, tr. W. Whiston, 2 vols., USA, 1861.
- Levy, H., 1999, *Comprehensive History of the Jews of Iran*, USA.
- Neusner, J., 1983, «Jews in Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge.
- Roth, C., 1986, *A History of the Jews*, New York.

## دین مسیحی در ایران باستان

مسعود جلالی مقدم

مقدمه دین مسیحی با حضرت عیسی آغاز می‌شود که به روایت کتاب‌های مقدس به شیوه‌ای شگفت‌انگیز از مادری باکره زاده شد. در *انجیل متی* (باب ۲) آمده است که پس از زایش عیسی، چند تن از مغان از مشرق برای تکریم وی به بیت لحم آمدند و پس از تقدیم هدایا به پیشگاه او و انجام آداب دینی در حق وی، آنجا را ترک کردند. بنابراین، شاید بتوان گفت که کسانی از مجموعه فرهنگ ایرانی، از همان آغاز با حدوث این پدیده نوین دینی آشنایی یافته بودند.

عیسی چون به جوانی رسید، اعلام کرد که همان مسیح موعود است که یهود انتظارش را می‌کشید. او از مردم می‌خواست که به او ایمان آورند تا نجات یابند. همچنین، او آموزگار عشق و محبت بود و مردم را دعوت می‌کرد که خدا را چون پدر آسمانی خود دوست بدارند. بنابر روایات مسیحی، پس از آنکه وی را به صلیب کشیدند، روزی در اورشلیم ندایی آسمانی به گوش پیروانش رسید که بزرگی خدا را می‌ستود (*اعمال رسولان*، باب ۲، آیه ۱۱) و در نتیجه آن، همه حاضران از روح القدس

آکنده شدند (همان، باب ۲، آیه ۴). در آن جمع کسانی از ایلام، پارت و ماد نیز حضور داشتند (همان، باب ۲، آیه ۹). این دومین جا در کتاب مقدس است که آشنایی ایرانیان را با دین جدید می‌نماید.

پولس رسول قیود دین یهودی را برداشت و اعلام کرد که عیسی مسیح برای نجات بشر از گناه فطری و موروثی بر صلیب رفت و هر که، اعم از یهودی یا غیریهودی، به این امر ایمان آورد، امکان رستگاری خواهد داشت. بنابراین، دین جدید از بنی‌اسرائیل فراتر رفت و در جهان یونانی - رومی و ایرانی آن روز پیروانی یافت.

### آغاز مسیحیت سریانی‌زبان در ایران

گسترش دین مسیحی در آغاز تدریجی و بسیار کند بود. با کوشش‌های مسیحیان نوآیین و سفرهای تبلیغی رسولان، و بعداً مبلغان مسیحی، که اهمی تمام در ترویج ایمان خود داشتند، رفته‌رفته مسیحیت توسعه یافت و گروه‌های بیشتری از مردم به آن گرویدند. مهم‌ترین قلمرو نفوذ مسیحیان در شرق، منطقه آدیابنه با مرکزیت اربلا (اربیل کنونی) و اُسُرْتُنَه با مرکزیت اِدِسا (اورفه کنونی در ترکیه) بود (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۲۴). بعضی از مآخذ سریانی، اشاعه دین مسیحی و گسترش فرهنگ سریانی را در آدیابنه در دوره اشکانی گزارش کرده‌اند (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۲۰۳). در واقع، حضور قدرتمند مسیحیت را در آنجا باید از حوالی سال ۱۰۰م در نظر گرفت (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۲۵).

مسیحیان غیرارمنی ایران بی‌شک دین خود را از ادسا گرفته‌اند (حتی ۱۹۵۷: ۵۱۷؛ مکلین ۱۹۸۰: ۱۶۹/۱۲) و همراه با آن دین، زبان مردم آنجا و زبان دینی آنان، یعنی سریانی، زبان کلیسای ایران نیز شد (واترفیلد ۱۹۷۳: ۳۲). ادسا تا سال ۲۱۶م خودمختاری خود را، همراه با علاقه و پیوستگی به ایران، نگه داشت، اما در این سال مستعمره روم شد (مکلین ۱۹۸۰: ۱۶۹/۱۲؛ گفنی ۱۹۷۲: ۱۵۰۲؛ واترفیلد ۱۹۷۳: ۱۷). بنابر شواهد تاریخی، حدود سال ۱۵۰م، در شهر ادسا مسیحیت وجود داشته است، اما آبگار هشتم (۱۷۷-۲۱۲م) یا آبگار نهم (۱۷۹-۲۱۴م) این دین را پذیرفت و او نخستین شاهی بود که این دین را در قلمرو خود رسمی کرد (مکلین ۱۹۸۰: ۱۷۷-۲۱۲).

ج ۱۲ ۱۶۹؛ واترفیلد ۱۹۷۳: ۱۷؛ آسموسن ۱۹۸۳: ۹۲۶). بردیسان که در دربار همو می‌زیست، گرایش‌های گنوسی داشت و در کتاب خود، قوانین کشورها، از حضور برادران و خواهران مسیحی در قلمرو ایران سخن گفته است (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۲۶-۹۲۷). کلیسای سریانی‌زبان ادسا در پایان قرن دوم میلادی تأسیس شد. این کلیسا به تدریج از کلیسای غرب، که متأثر از سنت یونانی بود، جدا شد و حتی در برابر آن موضع‌گیری کرد. این کلیسا که «کلیسای شرق» نامیده می‌شد، تا کنون در آموزه‌ها، آداب و آیین‌ها و سنت تداوم یافته است (حتی ۱۹۵۷: ۳۶۹، ۵۱۷). در واقع، پس از زبان یونانی، سریانی نخستین زبانی است که ادبیات مسیحی در آن به وجود آمده و از این لحاظ بر تمامی نوشته‌های لاتینی تقدم دارد (آلیری ۱۹۴۸: ۴۳).

کلیسای ادسا/انجیل خاص خود را داشت که *دیاتسارون* (از چهار) نام داشت و گردآورنده آن یکی از مسیحیان سریانی به نام تاتیان/تاتیانس بود. تاتیان که گفته شده است از «کشور آسوریان» (به احتمال بسیار آدیابنه) بود، در رم مسیحیت را پذیرفت و در حدود سال ۱۷۰م *دیاتسار* را پدید آورد که آمیخته‌ای از چهار *انجیل* معروف (متی، مرقس، لوقا، یوحنا) بود (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۲۷) و در آن موارد تکراری *چهار انجیل* حذف شده بود. *دیاتسارون* لااقل تا نیمه قرن سیزدهم میلادی میان مسیحیان سریانی رواج و مقبولیت داشت و حتی به زبان فارسی هم ترجمه شده بود. دیگر *انجیل* کلیسای شرق *پشیتة* (ساده، سراسر) نام داشت که از قرن سوم میلادی پذیرفته شد و تا این زمان در میان مسیحیان سریانی/آسوری معتبر است. با وجود این، هر یک از دو کلیسای نستوری و مونوفیزیت *پشیتة* خاص خود را دارد (مکلین ۱۹۸۰: ۱۷۱/۱۲؛ حتی ۱۹۵۷: ۳۶۹).

### مسیحیت در آغاز دوره ساسانی

اردشیر اول، نخستین پادشاه ساسانی، بخش‌هایی از سلوکیه را که ویران شده بود بازسازی کرد و آن را وه‌اردشیر نام نهاد. از آن پس، آنجا مرکز مسیحیان ایران و مقر جاثلیق شد و کلیسای بزرگ سلوکیه نیز در همانجا بنا شد (کریستن سن ۱۳۷۸:

۲۷۸-۲۷۹). در واقع، کلیسای سریانی کلیسای دوقطبی بود: مرکز روحانی آن در سلوکیه تیسفون و مرکز فکری آن در ادسا، در قلمرو روم، بود (مرو و دنیلو ۱۹۶۴: ۳۶۹/۱).

از جمله شخصیت‌های برجسته دینی ادسا در قرن سوم میلادی، مار ماری بود که ادسا را ترک گفت و به نصیبین رفت. او با یاری مریدانش فعالیت‌های تبلیغی گسترده‌ای را در ایران سامان داد و اسقف‌نشین‌هایی در سلوکیه تیسفون، خوزستان، و پارس تأسیس کرد. مار ماری پیش از مرگ، پاپا را به جانشینی خویش برگزید (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۲۷). پاپا در سال ۲۸۰م اسقف سلوکیه تیسفون شد و کوشید همه مسیحیان ایران را زیر رهبری خود و کلیسای خود در آورد، ولی موفق نشد (میلر ۱۹۳۱: ۲۷۳؛ کریستن سن ۱۳۷۸: ۱۹۴؛ دهقانی تفتی: ۷).

شاپور اول پس از پیروزی بر رومیان، اسیرانی مسیحی را از انطاکیه و شهرهای دیگر به داخل ایران منتقل کرد و در آسورستان (میانرودان)، پارس، خوزستان، و پارت اسکان داد. در میان این اسیران، کشیشان و شخصیت‌های برجسته کلیسا نیز بودند. آنان در کنار همکیشان سریانی‌زبان خود جوامعی سازمان‌یافته به‌وجود آوردند که صاحب کلیسا نیز بودند. بدین ترتیب، مثلاً در ریواردشیر پارس دو کلیسا وجود داشت: کلیسای سریانی‌زبان و کلیسای یونانی‌زبان. در خوزستان، میان این دو دسته کشمکش بود، زیرا هر یک کشیش خود را داشت و مایل نبود تسلیم دیگری شود (نک: آسموسن ۱۹۸۳: ۹۲۹-۹۳۰).

شهر گندی‌شاپور نیز که شاپور اول پس از پیروزی بر والریانوس، امپراتور روم، بنا نهاده و اسیرانی را در آنجا اسکان داده بود، به‌تدریج رشد کرد و مرکزی علمی برای مسیحیان شد. مسیحیان گندی‌شاپور نخست هم‌زبان سریانی را به‌کار می‌گرفتند و هم‌زبان یونانی را، ولی بعداً زبان سریانی تنها زبان رسمی کلیسا شد. جالب توجه این‌که سریانی‌زبانان گندی‌شاپور را بیت‌لاپات می‌نامیدند که به معنی «خانه شکست» است (آلیری ۱۹۴۸: ۱۴، ۷۱؛ نصر ۱۳۵۹: ۲۸).

موبدان متعصب زردشتی در برابر گسترش دین‌های دیگر در ایران شدیداً مقاومت می‌کردند. از جمله موبدان بانفوذ زردشتی در زمان نخستین شاهان ساسانی، کرتیر بود

که در تعصب و سخت‌گیری همانندی نداشت. او در زمان شاپور اول در موقعیتی نبود که بتواند به مسیحیان فشار آورد، زیرا سیاست شاپور تساهل نسبت به یهودیان و مسیحیان بود. پس از آن نیز، در زمان هرمزد اول و بهرام اول، نظیر همین سیاست اعمال می‌شد؛ اما در زمان بهرام دوم دست‌کرتیر برای اذیت و آزار غیرزردشتیان باز گذاشته شد. کرتیر در کتیبه‌اش بر کعبه زردشت، از تعقیب و آزار مسیحیان و پیروان دیگر ادیان سخن گفته است. اما آزار مسیحیان دوام چندانی نداشت. نرسه که روابط سردی با موبدان زردشتی داشت، از تعقیب و آزار مسیحیان خودداری کرد. پسرش هرمزد دوم نیز روش پدر را ادامه داد و به تحریک‌های موبدان اعتنایی نکرد (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۲۹، ۹۳۵-۹۳۶).

با تمام این فرازونشیب‌ها، مسیحیت در ایران پیوسته گسترش می‌یافت، تا جایی که دیگر کسی نمی‌توانست آن را به حساب نیاورد یا ناچیز بشمارد. اتباع مسیحی کشور — سریانی و غیرسریانی — زیر رهبری کلیساها قرار داشتند. محاکم در کلیسا و طبق قانون کلیسا بود و آموزه‌ها را کلیساها برعهده داشتند. رؤسای کلیسا نمایندگان «مردم خود» در برابر دولت بودند و وظیفه دریافت مالیات را نیز برعهده داشتند. بنابراین، مسیحیان مالیات خود را به کشیشان و اسقفان می‌پرداختند و اسقف اعظم — که مقرش در تیسفون بود — همه مالیات‌ها را گرد می‌آورد و به مسئولان دولت می‌پرداخت (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۳۴۳-۳۴۴، ۳۵۲-۳۵۳).

یکی دیگر از مراکز مسیحیان ایرانی، شهر نصیبین بود که امروز در خاک ترکیه قرار دارد. پس از شکست امپراتور یولیانوس در سال ۳۶۲م، نصیبین به ایران تعلق گرفت و روحانی بزرگ شهر، مار اپریم یا افرائیم، آنجا را ترک گفت و به ادسا رفت. در نتیجه، مدرسه مهم نصیبین از هم پاشید و طلاب مسیحی آن به ادسا نقل مکان کردند (واترفیلد ۱۹۷۳: ۲۰؛ آلپری ۱۹۴۸: ۴۹؛ میلر ۱۹۳۱: ۲۷۵؛ الگود ۱۳۵۶: ۶۵). افرائیم در ادسا مدرسه بزرگ مسیحیت شرقی را بنیاد نهاد (مکلین ۱۹۸۰: ۱۶۹/۱۲؛ آلپری ۱۹۴۸: ۴۷). این مدرسه بعداً به «مدرسه پارسیان» معروف شد؛ علتش یا آن بود که شاگردانش بیشتر ایرانی بودند، یا آن که فارغ‌التحصیلان آن بیشتر در کلیساهای ایران خدمت می‌کردند (صفا ۱۳۵۶: ۱۲/۱؛ پانوسی ۱۳۵۴: ۱۰۴).



## گرایش به روم و تبعات آن

پس از اعلام آزادی مسیحیت در روم در عصر گنستانتینوس به سال ۳۱۳م، در ایران مسیحیان را «دوست قیصر» به حساب آوردند (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۳۴۱-۳۴۲) و شاپور دوم که از مسیحیان بیزار بود، بهانه کافی برای شروع تعقیب و آزار آنان یافت (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۳۶). با توجه به این که بیشتر مردم سوریه شهرنشین و تقریباً همگی مسیحی بودند، شاپور تصمیم گرفت خزانه دولت را با باج و خراج اهالی این شهرها پُر کند (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۳۴۲). البته در ایران هیچ گاه مسیحیت خطری جدی تلقی نمی شد. اگر مسیحیان ایران حقیقتاً خطر سیاسی تلقی می شدند، فرمانروا می توانست آنان را به سرعت ریشه کن کند؛ ولی هیچ گاه، حتی در دوره شاپور دوم، چنین اتفاقی نیفتاد. در واقع، در سراسر دوره ساسانی، بجز در زمان شاپور دوم، وجود مسیحیت را پذیرفته بودند و نسبت به آن مدارا می کردند (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۳۴). هنگامی که مسیحیان در ایران افزون می شدند و قدرتی می یافتند، شاهان می کوشیدند آنها را تضعیف کنند تا دین مزبور از محدوده معینی فراتر نرود؛ زیرا امپراتوری روم شرقی در تلاش بود تا با تحکیم مسیحیان یا متحدانش در ایران نفوذ خود را در این کشور تقویت کند. قسطنطنیه می کوشید که با آن دسته از کشیشان و اسقفان شرق که مخالف فرمانروایی ایران بودند مرتبط بماند (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۳۴۷، ۳۵۳).

با همه این احوال، انگیزه سیاسی آزار و محنت مسیحیان جنبه فرعی داشت. در واقع، تعصب دینی موبدان عامل اصلی زجر و محنت مسیحیان بود و حتی گاه خود موبدان شکنجه مسیحیان را بر عهده می گرفتند. زمانی محنت به اوج می رسید که روحانیت و قدرت پادشاه متحد بودند (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۳۴-۹۳۵). اما نمی توان به همه آنچه در رویدادنامه های سریانی درباره شکنجه ها و کشتار مسیحیان آمده است، اعتماد کرد و بسیاری از آنها افسانه ای و مبالغه آمیز به نظر می رسند (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۲۰۴)، از جمله این که گفته اند شاپور دوم شانزده هزار تن از آنان را نابود کرد (گریستن سن ۱۳۷۸: ۱۹۵). بنابر کتب سریانی *اعمال شهدا*، آزار و محنت مسیحیان به مدت دویست سال، اما با فواصلی، ادامه داشت. شاید رفتار شاپور دوم و دیگران چندان هم بی علت نبود. این پادشاه در نامه ای به سیمون برسبائی، از وی خواست

که مالیات مسیحیان را «که در کشور ما زندگی می‌کنند» دو برابر کند و بفرستد، چون «آنها در مملکت ما زندگی می‌کنند و دوستدار دشمن ما قیصر هستند» (همانجا). مسیحیان جانب امپراتوری روم را می‌گرفتند و شاید از اخلال در کارها نیز فروگذار نمی‌کردند. حتی افرعات، یکی از روحانیان بلندپایه مسیحی، فتح و ظفر نهایی «قوم خدا» را پیشگویی می‌کرد و مقصودش از «قوم خدا»، رومیان بود (همان: ۱۹۴).

شاپور دوم در سال ۳۴۰م فرمانی صادر کرد تا کلیساها را ویران کنند و از مسیحیان دو برابر مردمان دیگر مالیات سرانه بگیرند. پنج سال پس از ویرانی کلیساها، کشتار بزرگ مسیحیان آغاز شد. این کشتار از ماه سپتامبر سال ۳۴۴م آغاز شد و تا ماه سپتامبر سال ۳۴۵م ادامه یافت. سیمون برسبّاعی نیز از کسانی بود که در سال ۳۴۴م اعدام شدند. پس از آن، به مدت ۳۹ سال زجر و تبعید مسیحیان با شدت تمام ادامه یافت و اموال بسیاری از ایشان مصادره شد و بسیاری کشته شدند (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۲۰۸-۲۰۹، ۳۴۲). موبدان تعیین‌کنندگان خطوط اصلی سیاست‌های این دوره بودند؛ اما آن‌چه باعث شد مسیحیان در ایران از نابودی حتمی نجات یابند، این بود که جانشینان شاپور دوم یا نتوانستند یا نخواستند که این سیاست را دنبال کنند (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۳۶). شاید علت دیگر این امر، حمله هون‌ها به شرق ایران بود (دومناش ۱۳۴۶: ۲۱۸).

## دوران آرامش و سازندگی

شاپور دوم نزدیک به ۷۱ سال پادشاهی کرد و پس از او برادرش اردشیر به پادشاهی رسید. اردشیر نیز به آزار و اذیت مسیحیان پرداخت، اما از دشمنی با موبدان هم ابایی نداشت. به همین علت، پس از چهار سال او را به زیر کشیدند و پسر شاپور دوم، شاپور سوم، را به سلطنت نشانند. شاپور سوم رویه‌ای مغایر با پدر و عموی خود در پیش گرفت (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۳۵۰-۳۵۱). او زندانیان مسیحی را آزاد کرد، زیرا می‌اندیشید که اگر آنها به کار و کسبشان پردازند و مالیات بدهند، برای حکومت ارزشمندتر است (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۳۳).

با رسیدن یزدگرد اول به قدرت، دوران آرامش و سازندگی مسیحیان آغاز شد، زیرا

یزدگرد نظر مساعدی نسبت به موبدان نداشت. موبدان یزدگرد را «بزهکار» می خواندند، در حالی که نوشته‌های سریانی به او القابی چون «شاه پیروز و پرشکوه» داده‌اند (همان: ۹۳۹-۹۴۰). در سال ۴۰۷ م، میان بزرگان مسیحی سوریه و یزدگرد اول توافق‌هایی صورت گرفت (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۲۰۷) و سفیری مسیحی از جانب روم به ایران آمد که یزدگرد او را به نیکی پذیرفت و با آن که می دانست از جانب روحانیان زردشتی به زحمت خواهد افتاد، سیاست تساهل و مدارا را در قبال مسیحیان اتخاذ کرد (مرو و دنیلو ۱۹۶۴: ۲۸۳/۱). این سفیر، اسقف ماروفا اهل میفرق‌ط بود که توانست نظر پادشاه را به سوی خود جلب کند. او پزشک، مشاور و نماینده یزدگرد اول شد و امتیازاتی برای مسیحیان کسب کرد. در نتیجه اقدامات او، فرمان آزادی مسیحیان ایران در سال ۴۰۹ م صادر شد (مکلین ۱۹۸۰: ۱۷۰/۱۲؛ میلر ۱۹۳۱: ۲۸۲-۲۸۳؛ کریستن سن ۱۳۶۷: ۱۹۶).

پس از پایان تعقیب و آزار مسیحیان، ماروفا بازسازی کلیسای ایران را هدایت کرد. در سال ۴۱۰ م، نخستین انجمن علمای مسیحی ایران تشکیل شد. این انجمن که از چهل اسقف تشکیل شده بود، احکام و تصمیمات شورای نیقیه را پذیرفت و باعث نزدیکی مسیحیان ایران و مسیحیان غربی شد. در سال ۴۲۰ م، تصمیمات انجمن پیشین دوباره تأیید شد و قوانین دیگری نیز که از دید مسیحیت غربی معتبر بود، به آن افزوده شد (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۴۰). بدین ترتیب، سلسله مراتب کلیسایی در ایران به گونه‌ای دقیق برقرار شد: اسقفان نواحی مختلف تعیین شدند و همه زیر نظر یک مطران اعظم قرار گرفتند که مقرش در سلوکیه تیسفون بود (مرو و دنیلو ۱۹۶۴: ۳۶۹/۱).

کلیسایی که ماروفا شکل داد و به‌ویژه در میانرودان متمرکز بود، توانست در برابر موج تعقیب و آزارهایی که در قرن پنجم میلادی این کلیسا را تهدید می کرد، مقاومت کند و، از آن گذشته، مأموریت‌های تبلیغی گسترده‌ای را به اجرا بگذارد، به گونه‌ای که تعداد نواحی اسقفی در ایران که در سال ۴۱۰ م، چهل بود، در سال ۴۲۴ م به ۶۶ رسید (میلر ۱۹۳۱: ۲۸۴).

در انجمن دینی منعقد شده در سال ۴۱۰ م، از شش قلمرو مسیحی و مرکز دینی

آنها یاد شده است: بیت آرامایی با مرکزیت سلوکیه تیسفون، بیت هوزایی با مرکزیت بیت لاپات، بیت آرابایی با مرکزیت نصیبین، میشان با مرکزیت پرات دمیشان، آدیابنه با مرکزیت اربلا، و بیت گرمی با مرکزیت کرخه دبیت سلوک. البته این تقسیم‌بندی تمامی مناطق مسیحی‌نشین پادشاهی ساسانی را شامل نمی‌شد. برخی دیگر از نواحی مسیحی‌نشین عبارت بود از: پارس، «جزایر» (بیت قطرای، مناطق عرب‌نشین)، بیت‌مادایی (ماد) و بیت‌ریقایی / رزیقایی (ری). در قرن ششم میلادی، مرو و هرات نیز از نواحی مسیحی‌نشین بودند (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۳۲).

### استقلال کلیسای شرق از روم

در آخرین سال‌های فرمانروایی یزدگرد اول، سیاست تساهل نسبت به مسیحیان تغییر کرد و مسیحیان باز در معرض خطر و محنت قرار گرفتند. علت آن از سویی نزدیک شدن شاه و موبدان بود و از سوی دیگر برخی از رفتارهای مسیحیان، همچون ویرانی یک آتشکده به دستور یک اسقف. همچنین، گرویدن شمار زیادی از زردشتیان به مسیحیت، روحانیان زردشتی را به وحشت انداخته بود (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۴۰-۹۴۱؛ آلیری ۱۹۴۸: ۶۰؛ کریستن سن ۱۳۷۸: ۱۹۷-۱۹۸).

جانشین یزدگرد، بهرام پنجم، نیز به همین سیاست ادامه داد، به گونه‌ای که شماری از مسیحیان به قتل رسیدند و مسیحیان ساکن در مرزهای ایران و روم دسته‌دسته به بیزانس فرار می‌کردند (کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۰۳). در این شرایط، داد ایشوع که در سال ۴۲۱م جاثلیق شده بود، توانست با خدماتی نظر مساعد بهرام را جلب کند. او در سال ۴۲۴م در مرگبته انجمنی از علمای دینی تشکیل داد که در تاریخ مسیحیت ایران دارای اهمیت خاص است. اسقفان ایرانی در این انجمن بر خودمختاری مسیحیت ایرانی تأکید کردند و بدین‌وسیله، نخستین گام به سوی تأسیس یک کلیسای ملی برداشته شد. پس از آن، توسل به کلیسای غرب ملغی شد و جاثلیق شرق فقط در برابر مسیح که او را برگزیده و در رأس این کلیسا قرار داده بود، پاسخگو قلمداد می‌شد. این تصمیم به معنای جدایی کلیسای ایران از کلیساهای روم، قسطنطنیه، اسکندریه، انطاکیه و اورشلیم بود و انگیزه این اقدام، نه سیاسی، بلکه

صرفاً مذهبی بود. یکی از دلایل این جهت‌گیری، تأثیرگذاری مسیحیان ایرانی بود که در محیط زردشتی رشد کرده و به دین مسیحی درآمده بودند.

درواقع، در قرن پنجم میلادی، شمار زیادی از مسیحیان روحانی و غیرروحانی نام‌های ایرانی داشتند و این نشان می‌دهد که فعالیت‌های تبلیغی مسیحیان تا چه اندازه مثمر ثمر بوده است (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۴۱-۹۴۲؛ مک‌لین ۱۹۸۰: ۱۷۱/۱۲؛ واترفیلد ۱۹۷۳: ۲۲-۲۳؛ کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۲۰۳-۲۰۴؛ میلر ۱۹۳۱: ۲۹۴-۲۹۵). از سوی دیگر، داد ایشوع و سایر اسقفان ایرانی با اعلام استقلال کلیسای ایران، می‌خواستند مسیحیان ایران را از اتهام همکاری با رومیان مبرا سازند و آنان را به میهن خود پای‌بند و سوءظن پادشاهان ایران را برطرف کنند (مک‌لین ۱۹۸۰: ج ۱۲: ۱۷۰؛ کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۲۰۴). تا سال ۴۲۴م، عنوان اسقف کلیسای سلوکیه تیسفون، «کاتولیکوس (اسقف اعظم) شرق» بود که تا امروز هم پابرجاست، اما لقب «پاتریارک» هم در شورای داد ایشوع به آن افزوده شد و از آن پس، این اسقفان خود را با اسقفان رم و اسکندریه و انطاکیه هم‌رتبه می‌انگاشتند (مک‌لین ۱۹۸۰: ج ۱۲: ۱۷۰؛ میلر ۱۹۳۱: ۳۱۰).

در زمان یزدگرد دوم، جانشین بهرام پنجم، باز کار مسیحیان سخت شد و یزدگرد دستور شکنجه و قتل چند تن از بزرگان آنان را صادر کرد (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۲۰۸-۲۰۹). بدین‌سان، اگر مسیحیان یک‌چند آسوده بودند، دیگر بار دچار زحمات می‌شدند، ولی مشکلاتی که از سوی مقامات دولتی متوجه مسیحیان بود، بیشتر شامل حال روحانیان و پیشوایان آنان بود، نه توده مسیحی که بیشتر در اجرای مراسم دینی خود آزاد بودند (همان: ۲۱۵).

### گرایش کلیسای سریانی شرق به آیین نستوری

رویداد مهم دیگر، پس از اعلام استقلال کلیسای ایران، ظهور حکیمی به نام نستریوس / نستوریوس از پدر و مادری ایرانی بود. نظر وی در الهیات مسیحی ابداعی و جدید نبود، بلکه او پیرو حکیمی دیگر به نام تئودور / تئودور از اهالی مپسوئستیا (درگذشت: ۴۲۸ یا ۴۲۹م) بود که بر جدایی دو جنبه انسانی و الهی عیسی مسیح

تأکید داشت. به عقیده وی، اتحاد میان دو جوهر همسان ممکن است، نه بین دو جوهر مختلف؛ از این رو، برای جنبه انسانی عیسی اهمیت قائل بود و اعتقاد داشت که روح القدس در آن حلول کرده است (سویتمن ۱۹۴۷: بخش ۱، ۱۰۴/۲؛ چدویک ۱۹۸۴: ۱۹۳؛ واترفیلد ۱۹۷۳: ۲۳-۲۴). نستوریوس جهتی عقلانی را در دین مسیحی پذیرفت. به عقیده او، مریم بتول انسانی را به دنیا آورد که پس از غلبه بر ضعف‌های انسانی، به درجه پسر خدا (مسیح) ترقی کرد (کازدان ۱۹۷۸: ۴۷۷). به عقیده نستوریوس، دو جوهر متفاوت، کلمه و انسان، در مسیح جمع شده است. اتحاد و آمیختگی این دو جوهر ممکن نیست، بلکه تنها همیاری روی داده است، اما این همیاری و هماهنگی به گونه‌ای است که گویی هر دو یکی شده‌اند (سویتمن ۱۹۴۷: بخش ۱، ۱۰۴/۲؛ قدیر ۱۳۶۲: ۱۷۴/۱). نستوریوس پس از آن که در سال ۴۲۸ م پاتریارک قسطنطنیه شد، باورهای خود را آشکار کرد، اما کلیسای اسکندریه به رهبری سیریل، ضد باورهای او شورید. در نتیجه شورایی دینی در سال ۴۳۱ م در افسوس تشکیل شد که نستوریوس را محکوم و تبعید کرد. نستوریوس در سال ۴۵۱ م در تبعید درگذشت (آلیری ۱۹۴۸: ۵۳). سیریل، پاتریارک اسکندریه، به اتحاد دو جنبه فیزیکی و متافیزیکی مسیح قائل بود؛ از این رو، وی را می‌توان پدر نظریه تک‌طبیعی (مونوفیزیت) دانست (چدویک ۱۹۸۴: ۱۹۵؛ سویتمن ۱۹۴۷: بخش ۱، ۱۰۴/۲).

ربولا که از سال ۴۱۱ یا ۴۱۲ م اسقف ادسا بود، نخست از نستوریوس پیروی می‌کرد، اما در پایان عمر به دشمنی با آموزه‌های او برخاست. در زمان او، هیبها یا ایهبها، که به یونانی ایباس خوانده می‌شود، مدیر مدرسه ایرانیان بود و پس از مرگ ربولا در سال ۴۳۵ م به اسقفی آنجا رسید (آلیری ۱۹۴۸: ۴۰، ۵۳؛ مک‌لین ۱۹۸۰: ۱۶۹/۱۲-۱۷۰). او که از تئودور و نستوریوس پیروی می‌کرد، به آموزش آرای آنان در مدرسه مزبور پرداخت و حتی کتاب‌های تئودور را برای استفاده در آنجا به سریانی برگرداند (آلیری ۱۹۴۸: ۵۲؛ چدویک ۱۹۸۴: ۲۰۰). در زمان او، نستوریان کلیسای مستقل خود را تشکیل دادند که همان «کلیسای شرق» یا «کلیسای شرق سریانی» بود و قالب فکری جدیدی داشت.

هیبها در سال ۴۵۷ م درگذشت و جانشینش که گرایش نستوری نداشت، رفتاری

خشونت‌آمیز نسبت به نستوریان در پیش گرفت. در نتیجه، گروهی از نستوریان ادسا را ترک کردند و به ایران پناهنده شدند (ألیری ۱۹۴۸: ۵۷؛ بومن ۱۹۸۳: ۱۹۵). یکی از این پناهندگان، برصوما، مدیر مدرسهٔ ادسا، بود (ألیری ۱۹۴۸: ۵۶-۵۷).

برصوما با کوشش‌های خود توانست نظر مساعد پیروز، شاه ساسانی، را به خود جلب کند و شاه نیز برصوما را اسقف نواحی غربی کرد. برصوما نیز نسبت به تاج و تخت عمیقاً وفادار بود (همان: ۵۸-۵۹؛ واترفیلد ۱۹۷۳: ۲۶). او با حمایت پیروز موفق شد دشمن خود، جاثلیق بابوی، را برکنار کند (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۴۳). سپس کوشید تا آیین نستوری را کیش رسمی ایرانیان مسیحی کند و بدین‌وسیله کلیسای ایران را از کلیسای روم جدا سازد. پیروز نیز متمایل بود که با قطع رابطهٔ مسیحیان ایران با روم، وفاداری آنان نسبت به پادشاه بیشتر شود (دومناش ۱۳۴۶: ۲۱۶).

در نتیجهٔ فعالیت‌های برصوما، رابطهٔ مسیحیان ایران با غرب قطع شد. از آن پس، کلیسای یونانی فرمانبردار امپراتوری روم شد و کلیسای سریانی نستوری زیر فرمان پادشاه ایران قرار گرفت. برصوما حتی نیایش‌هایی خاص برای نستوریان وضع کرد (ألیری ۱۹۴۸: ۶۲-۶۳). این جدایی به آنجا رسید که یک قرن بعد، وقتی یکی از استادان حوزهٔ نصیبین، به نام حنانا، در سال ۵۸۵م در الهیات مواضعی مختصراً نزدیک به کلیسای کاتولیک اتخاذ کرد، شدیداً از سوی رهبران ایران محکوم شد و پیروانش را آزار و محنت دادند (ألیری ۱۹۴۸: ۶۲-۶۳). در واقع، حوزهٔ نصیبین تأثیر گسترده‌ای بر مسیحیت دورهٔ ساسانی داشت و در پیروزی اندیشه‌های مسیح‌شناسی نستوری در ایران سهم بزرگی ایفا می‌کرد. اصول اعتقادی نستوری، سرانجام در انجمن علمای دینی کلیساهای شاهنشاهی ایران که به کوشش برصوما در سال ۴۸۴م در بیت‌لاپات (گندی‌شاپور) تشکیل گردید، رسماً به تصویب رسید (همان: ۳۷۰). در این انجمن همچنین مقرر شد که روحانیان مسیحی هم می‌توانند ازدواج کنند (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۲۱۴؛ ألیری ۱۹۴۸: ۵۸، ۶۲). برای ایرانیان مسیحی شده که متأثر از فرهنگ ایرانی بودند، کاملاً طبیعی بود که جذب آیین نستوری بشوند، آیینی که به‌ویژه ضد زهد بود (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۴۳).

در مقابل این اقدام، اسقف ادسا، امپراتور روم، زنون، را ترغیب کرد که مدرسهٔ آنجا

را ببندد. پس به دستور زنون در سال ۴۸۹م مدرسهٔ ایرانیان ادسا بسته شد و استادان و شاگردان آن به ایران آمدند و در نصیبین مدرسهٔ خود را بنا نهادند (مکلین ۱۹۸۰: ۳۳۹/۹؛ بومن ۱۹۸۳: ۱۹۵؛ آلیری ۱۹۴۸: ۵۷). برصوما در انتقال مدرسهٔ ایرانیان از ادسا به نصیبین شرکت داشت و مدرسهٔ نصیبین به همت او رونق یافت (پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۳۷-۴۳۸). برصوما نرسی را که پیش از این مدیر مدرسهٔ ادسا بود، به مدیریت مدرسهٔ نصیبین گماشت (آلیری ۱۹۴۸: ۵۹؛ کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۱۵). مدرسهٔ نصیبین بسیار معتبر بود که تعداد شاگردانش گاه به هشتصد نفر می‌رسید. این مدرسه نه تنها کانون اصلی برای گسترش اصول اعتقادی نستوری بود، بلکه به نشر ادبیات سریانی در کلیساهای ایران کمک می‌کرد (صفا ۱۳۵۶: ۱۳/۱؛ کریستن سن ۱۳۷۸: ۲۱۵؛ واترفیلد ۱۹۷۳: ۲۶).

در سال ۴۹۹م، جاثلیق مار آقق برای تقویت احکام انجمن بیت‌لاپات، انجمنی در سلوکیه تشکیل داد که در آن مذهب نستوری تنها مذهب مورد قبول مسیحیان ایران شد و در این مجمع نیز کشیشان از تجرد منع شدند. البته این‌ها دلیل بر آن نیست که همهٔ مسیحیان ایران در قرن پنجم میلادی نستوری شده بودند. نستوری شدن مسیحیان ایران روندی تدریجی بود که برصوما در آغاز و پیشرفت آن سهمی مهم داشت (مکلین ۱۹۸۰: ۱۷۵/۱۲).

خسرو انوشیروان نسبت به مسیحیان تساهل نشان می‌داد و حتی مشاغل و مأموریت‌هایی به آنان واگذار می‌کرد. در زمان او، روحانی نستوری برجسته‌ای به نام مار آبها ظهور کرد که نخست زردشتی بود و سپس به دیانت مسیحی درآمده بود و در سال ۵۳۶م اسقف اعظم شد (آلیری ۱۹۴۸: ۶۵). او که مصلح کلیسای نستوری بود، اختلافات داخلی را از میان برد و با تأسیس مدرسه‌ای در سلوکیه تیسفون، زمینه‌های مطالعهٔ منطق ارسطویی و فلسفه و علوم یونانی را میان نستوریان فراهم آورد، به گونه‌ای که آنان از مونوفیزیت‌ها بسیار پیش افتادند (آلیری ۱۹۴۸: ۶۴-۶۵؛ صفا ۱۳۵۶: ۱۸/۱).

در سال‌های ۵۵۰-۵۵۱م، شورش به رهبری انوشگ‌زاد، پسر خسرو، روی داد که فعالان اصلی آن مسیحیان سریانی‌زبان شهرهای خوزستان بودند. انوشگ‌زاد از مادری



مسیحی بود و همچون مادر در مسیحیت تعصب داشت. وی را به دستور پدر در گندی‌شاپور زندانی کرده بودند. چون خبر بیماری خسرو در میان مردم شایع شد، انوشگ‌زاد تصمیم به قیام گرفت. پس خود را از زندان رهانید و زندانیان دیگر را نیز به شورش برانگیخت. او مسیحیان شهرهای دیگر خوزستان را نیز دعوت به شورش کرد و توانست کارگزاران فرمانروایی را از اهواز براند و خود قدرت را در دست گیرد. مسیحیان سریانی‌زبان خوزستان از او پشتیبانی کردند و مجموع این احوال خسرو را که به سفر جنگی رفته بود، بر آن داشت تا به اندیشه دفع خطر بیفتد؛ لذا، از مار آبها خواست تا شورشیان را آرام کند. سپس سپاه‌یانی که از پایتخت برای سرکوب قیام فرستاده شده بودند، شورشیان را شکست دادند و انوشگ‌زاد اسیر شد. خسرو دستور داده بود که کیفرهای سخت داده نشود؛ از این رو، انوشگ‌زاد و دیگر زندانیان فراری را دوباره به زندان افکندند. شواهد نشان می‌دهد که در این شورش تنها مسیحیان دست نداشتند، بلکه دیگر ایرانیان نیز در آن سهیم بودند (شاهنامه، ۱۱۲/۶ ب؛ پیگولوسکایا ۱۳۶۷: ۴۴۲-۴۴۹).

در همین ایام، برای مونوفیزیت‌ها نیز رویدادی تعیین‌کننده به وقوع پیوست و آن ظهور یعقوب، بنیادگذار کلیسای یعقوبی بود.

### تشکیل کلیسای یعقوبی و رقابت با نستوریان

بانی حقیقی عقیده مونوفیزیت (تک‌طبیعتی مسیح) شخصی بود به نام ائوتوخس<sup>۱</sup> که دنبال کار سیریل را گرفت و گفت دو طبیعت الهی و بشری مسیح با هم درآمیخته و طبیعت واحدی پدید آورده است؛ شخص مسیح دو تا نیست و نمی‌توان آن را تقسیم کرد. اما بنیادگذار اصلی کلیسای مونوفیزیت، یعقوب تلایی (اهل تلاً) بود. او که به اسقفی ادسا رسید، حدود ۲۵ سال از عمر خود را وقف سازمان دادن به کلیسای مونوفیزیت و به وجود آوردن تشکیلات قوی برای آن کرد. او از سال ۵۵۳م تا پایان عمر (۵۷۸م) به نقاط مختلف سوریه، آسیای صغیر و مصر سفر کرد و تشکیلات

1. Eutyches

کلیسای زیرزمینی در دفاع از عقیدهٔ مونوفیزیت ایجاد کرد (چَدویک ۱۹۸۴: ۲۱۰؛ سویتمن ۱۹۴۷: بخش ۱، ۲۲۹/۲؛ آلیری ۱۹۴۸: ۷۳، ۸۵-۸۶). اما چرا تشکیلات زیرزمینی؟ زیرا معتقدان به این آیین از سوی دستگاه فرمانروایی روم وضعی بهتر از وضع نستوریان نداشتند؛ آنان را نیز اذیت و آزار، و از محل خود تبعید می‌کردند. در نتیجه، مونوفیزیت‌ها نیز، چون نستوریان، به آن دولت وفادار نبودند. آنان زبان یونانی را تحریم کردند و به جای آن، زبان قبطی را در مصر و زبان سریانی را در آسیا به کار بردند (قدیر ۱۳۶۲: ۱۷۵). در مقابل، خسرو انوشیروان پس از تأسیس شهر رومگان، به یعقوبیان اجازه داد که انجمنی از علمای خود تشکیل دهند و کاتولیکوسی برای خویش برگزینند (کریستن سن ۱۳۷۸: ۳۰۴).

بدین ترتیب، مسیحیان یعقوبی موفق شدند کلیسای خاص خود را تأسیس کنند که شبکه‌ای از اسقفان و صومعه‌ها را در بر می‌گرفت. یعقوب حوالی سال ۵۵۹م، شخصی را به نام اُحودِمّه به اسقفی تکریت در کوه‌های آدیابنه فرستاد که مبلغی بسیار کارآمد بود. از آن پس، بلندپایه‌ترین روحانی یعقوبی ایران، اسقف تکریت بود (آلیری ۱۹۴۸: ۹۰). سرانجام، ماروطای تکریتی (درگذشت: ۶۴۹ م) سلسله‌مراتب منظمی برای روحانیان کلیسای یعقوبی معین کرد که کلیسای انطاکیه آن را به رسمیت شناخت (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۴۷).

یعقوبیان و نستوریان در تبلیغ سخت با یکدیگر رقابت داشتند. یعقوبیان به اعراب نزدیک شدند و غسانیان را به کیش خود در آوردند؛ آدیابنه و ارمنستان نیز در اثر تبلیغات آنان به این کیش گرویدند. در مقابل، نستوریان مردم حیره را به کیش خود درآوردند و نعمان پادشاه آنجا نیز در اواخر قرن ششم میلادی مسیحی نستوری شد. دعوت نستوریان در سرزمین‌های شرقی موفقیت‌آمیزتر بود، چنان‌که آیین آنان از آسیای مرکزی گذشت و تا شرق دور هم پیش رفت (آلیری ۱۹۴۸: ۶۷-۶۸، ۹۰، ۹۳). مبلغان نستوری توانستند در حوزهٔ دریای چین، جنوب هند، تبت و مغولستان، گروه‌هایی از مردم را به دین مسیحی درآورند (دومناش ۱۳۴۶: ۲۱۸). کلیسای سریانی مالابار که حتی امروز هم در کِراالا در جنوب هند فعال است، نتیجهٔ فعالیت‌های تبلیغی نستوریان یا نتیجهٔ مهاجرت آنان در اثر آزارها و محنت‌ها بود

(مرو و دنیلو ۱۹۶۴: ۳۷۱/۱).

کلیسای ایران از زمان خسرو انوشیروان تا پایان دوره ساسانی دچار دودستگی و پراکندگی بود و نستوریان و تک‌طبیعتی‌ها با یکدیگر در رقابت و کشمکش بودند. گاه موفقیت بیشتر با این بود و گاه با آن. با جلوس خسرو پرویز مسیحیان به آزادی دینی رسیدند و او خود بی‌علاقه به این دین نبود (کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۴۹-۳۵۰). دوران پادشاهی خسرو پرویز زمانی مناسب برای رقابت دو گروه مسیحی بود که این رقابت به دربار نیز کشید. اما نستوریان در دربار کاری از پیش نبردند، زیرا گابریل یا جبرائیل، رئیس پزشکان دربار، که نخست نستوری بود و بعداً یعقوبی شده بود، بر خسرو تأثیر بسیار داشت. از زمانی که شیرین، همسر محبوب خسرو، هم یعقوبی شد، یعقوبیان در دربار قدرت تمام یافتند (آسموسن ۱۹۸۳: ۹۴۶؛ کریستن‌سن ۱۳۷۸: ۳۴۹-۳۵۲). البته، گرایش به کیش نستوری همچنان میان توده مسیحی ادامه داشت، تا به آنجا که در آغاز قرن هفتم میلادی، یعنی در آستانه ورود اسلام به ایران، بیشتر مسیحیان ایرانی معتقد شده بودند که نستوریوس بی‌گناه محکوم شد و از آن پس وی را یکی از سه مرجع کلیسای خود به شمار آوردند (مکلین ۱۹۸۰: ۳۳۲/۹؛ ۱۷۵/۱۲).

### مسیحیت ارمنی

بنابر سنت ارمنی، دین مسیحی را ثادئوس<sup>۲</sup> حواری و بارتولمئوس<sup>۳</sup> حواری به ترتیب در شمال و جنوب ارمنستان تبلیغ می‌کردند. بنابراین، آنان «نخستین روشنگران» ارمنستان محسوب می‌شوند (در نرسسیان ۱۹۷۲: ۷۴؛ نرسسیان ۱۹۸۷: ۴۱۳؛ پاسدارماجیان ۱۳۶۶: ۱۱۸). از آغاز قرن دوم میلادی، عده‌ای مسیحی در ارمنستان وجود داشت، ولی بیشتر مردم به کیش سنتی خود وفادار بودند (پاسدارماجیان ۱۳۶۶: ۱۱۹). البته می‌توان حدس زد که شمار پیروان دین مسیحی به تدریج زیاد شده بود، زیرا گفته‌اند شاه آرتاشس در حدود سال ۱۱۰ م و شاه خسرو در حدود سال ۲۳۰ م، زجر و آزار مسیحیان را آغاز کردند (در نرسسیان ۱۹۷۲: ۷۴).

1. Thadeus

2. Bartholomaeus

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در قرن سوم میلادی اسقف‌هایی در غرب ارمنستان حضور داشتند. همچنین گزارش‌هایی پراکنده و نه چندان قابل استناد مربوط به شهدای ارمنی در این قرن وجود دارد (نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۳-۴۱۴). روابط فرهنگی ارمنیان با یونانیان و سوریان، و نیز هیأت‌های تبلیغی که از سوریه و ادسا و کاپادوکیه، به‌ویژه مرکز آن قیصریه، به میان ایشان می‌آمدند، باعث آشنایی بیشتر ارمنیان با دین مسیحی شد، چندان که در قرن سوم میلادی مسیحیت در ارمنستان کاملاً نفوذ کرده بود. سرکوب این دین و پیروانش را در آنجا در پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم میلادی، می‌توان حاکی از تقویت و گسترش آن دانست (سارکسیان و دیگران ۱۳۶۰: ۱۳۱).

### رسمیت یافتن دین مسیحی در ارمنستان

در دوره فرمانروایی تیرداد سوم (۲۹۳-۳۳۰م) او نخست، به پیروی از رومیان، با مسیحیان دشمنی می‌ورزید و به سرکوب ایشان فرمان می‌داد. دیری نپایید که قیصر روم، کنستانتینوس، با صدور «فرمان میلان»، که فرمان مدارا با مسیحیت بود و این دین را با ادیان دیگر دارای حقوق مساوی می‌شناخت، آزار و پیگرد مسیحیان را متوقف کرد. به موازات آن، ارمنستان هم که تحت حمایت روم بود، از سیاست قبلی خود دست برداشت و حتی به دین مسیحی گرایش یافت (در نرسیان ۱۹۷۲: ۷۴-۷۵؛ سارکسیان و دیگران ۱۳۶۰: ۱۳۱). به روایتی، گریگور که به دستور تیرداد زندانی بود، بیماری لاعلاج تیرداد را درمان کرد و سرانجام تیرداد به دست او تعمیم یافت و رسماً دین مسیحی را پذیرفت. در نتیجه، ارمنستان نخستین جایی بود که رسماً و از جانب فرمانروایی، دین مسیحی را پذیرفت. منابع ارمنی تاریخ این واقعه را سال ۳۰۱ م نوشته‌اند، ولی بررسی‌ها نشان می‌دهد که این امر نباید زودتر از سال ۳۱۴ م صورت گرفته باشد (در نرسیان ۱۹۷۲: ۷۵؛ نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۴؛ سارکسیان و دیگران ۱۳۶۰: ۱۳۲؛ نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۲۸). تغییر دین در ارمنستان پیوستگی‌های فرهنگی و سیاسی آن را با روم تشدید و تقویت کرد.

تیرداد که قبلاً در برابر مسیحیان شدت عمل نشان می‌داد، وقتی مسیحی شد، با

پیروان دین سنتی ارمنستان همان خصومت را در پیش گرفت. مردمی که به دین خود پایبند بودند، به آسانی تسلیم دین جدید نشدند و کار به جنگ‌ها و خونریزی‌های فراوان کشید. تیرداد به معابد آنان حمله برد، اما روحانیان معابد با نیروهای خود در برابر سپاهیان شاه مقاومت کردند. از جمله در آشدیشاد که زیارتگاه بزرگ و محل تمرکز معابد خدایان ملی ارمنی بود، مقاومت‌های سختی صورت گرفت. کاهن بزرگ و روحانیان دیگر به مقاومت مسلحانه دست زدند و همگی کشته شدند. معابد دین کهن ارمنی، همچون معابد آرامازد (أهرمزد)، آناهیت (آناهید)، واهانگن (وهرام/ بهرام)، تیر، مهر و ایزدان دیگر، که ارزش هنری بسیار داشتند، با خاک یکسان شدند. مغان نیز کشته یا پراکنده شدند. اراضی معابد مصادره شد و به دستور گریگور در جای معابد، کلیسا ساختند (سارکسیان و دیگران ۱۳۶۰: ۱۳۲؛ پاسدارماجیان ۱۳۶۶: ۱۲۰).

گریگور که در استقرار مسیحیت در ارمنستان نقش اساسی داشت، «روشنگر» لقب گرفت و دومین «روشنگر» ارمنستان شد. به همین علت، کلیسای ارمنی را کلیسای گریگوری، و مسیحیان ارمنی را مسیحیان گریگوری می‌خوانند.

گریگور اصلاً منسوب به خاندان اشکانی سورن بود (پاسدارماجیان ۱۳۶۶: ۱۱۹؛ نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۳۱). او پس از تبعید از ارمنستان، در قیصریه کاپادوکیه تعمید یافت و آموزه‌های دینی مسیحی را فراگرفت. آنگاه پس از بازگشت به وطن و موفقیت در تغییر دین تیرداد، از سوی لئنتیوس<sup>۱</sup>، اسقف اعظم قیصریه، درجه اسقفی گرفت و با انتخاب تیرداد و مردم، جاثلیق یا اسقف اعظم ارمنستان و رئیس کلیسای ارمنی شد (در نرسیان ۱۹۷۲: ۷۵؛ نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۴؛ پاسدارماجیان ۱۳۶۶: ۱۲۰). از جمله اقدامات گریگور، ساخت کلیسایی در پایتخت، ثاقار شاپات، در محل معبدی باستانی، بود که اچمیادزین نام گرفت. اکنون این کلیسا در شهری به همین نام نزدیک ایروان، مقر اسقف اعظم و رهبر ارمنیان جهان است (در نرسیان ۱۹۷۲: ۷۵؛ نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۴؛ نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۳۳).

1. Leontius

گریگور قدیس در سال‌های پایان عمر، منصب خود را به پسرش آریستاکس واگذار کرد و در غاری معتکف شد و در همانجا درگذشت (نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۳۳). پس از مرگ گریگور در سال ۳۲۵م، پسرش جاثلیق شد و در شورای نیقیه که در همان سال منعقد شد، شرکت کرد. پس از وی نیز نوادگان او جانشینش شدند و این رشته تا قرن پنجم میلادی ادامه یافت (مرو و دنیلو ۱۹۶۴: ۲۸۴/۱؛ نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۴).

در زمان تیرداد، کلیسا قدرت بسیار گرفت؛ اراضی معابد قدیم به آن تعلق داشت و تیرداد نیز اراضی دیگری به آن بخشید. به این ترتیب، کلیسای ارمنی که بسیار ثروتمند بود، مانند نجبا و فئودال‌های دیگر، مجبور بود مالیات بپردازد و برای حکومت سرباز تهیه کند (پاسدارماجیان ۱۳۶۶: ۱۲۰-۱۲۱). همچنین، در ارمنستان از همان آغاز آموزش نظامی جزو مکمل و ضروری دین تلقی می‌شد، چنان‌که برخی از روحانیان بلندمرتبه، مردان جنگی نیز بودند. این سنت در کلیسا ادامه یافت، مثلاً نرسیس سوم، اسقف اعظم ارمنستان، یک فرمانده نظامی هم بود. شاید ارمنیان به لحاظ جمع دو منصب کشیشی و نظامی نخستین قوم باشند (همان: ۱۲۱). به این ترتیب، کلیسای ارمنی که هم از املاک بسیار برخوردار بود، هم برخی از رؤسای آن مردان نظامی بودند و هم مقام سراسقفی آن موروثی بود، تبدیل به یک قدرت بزرگ در جامعه ارمنی شد، چنان‌که گه‌گاه به معارضة با قدرت فرمانروایی هم برمی‌خاست (همان: ۱۲۳).

### روابط دربار ساسانی و ارمنیان مسیحی

در سال ۳۶۳م، امپراتور روم معاهده‌ای را با شاپور دوم، پادشاه ساسانی، امضا کرد که بر اساس آن، تمامی شمال میانرودان و شمال شرقی سوریه به ایران واگذار شد و روم حق دخالت در امور داخلی ارمنستان را نداشت؛ بنابراین، شاپور به تصرف ارمنستان اقدام کرد، اما آرشاک دوم، شاه ارمنستان، و فرمانده برجسته‌اش، واساک مامیکونیان، چهار سال در برابر او مقاومت کردند تا سرانجام به حيله از پای درآمدند. پس از آن، ارمنیان با فرماندهی ملکه دلیر خود در دژ آرتاکرت در نزدیکی شهر

کاغیزمان کنونی، به مقاومت ادامه دادند و تا چهارده ماه تسلیم نشدند. اما سرانجام دژ سقوط کرد و ارمنستان به دست شاپور افتاد. شاپور به اعمال سیاست‌های خود در ارمنستان پرداخت و به‌ویژه کوشید که دین مسیحی را از آنجا براندازد، دینی که ارمنیان را خواسته یا ناخواسته هوادار روم و از ایران دور می‌کرد. با وجود این، ارمنستان تسلیم خواسته‌های دربار ایران نشد و به مقاومت خود ادامه داد تا سرانجام شورش بزرگ ارمنیان به فرماندهی موشغ مامیکونیان به پیروزی رسید. شورشیان سپاهیان ایران را شکست دادند و پسر آرشاک دوم، باب یا پاپ، را بر تخت سلطنت نشانند (پاسدارماجیان ۱۳۶۶: ۱۲۵-۱۲۶).

در سال ۳۸۷م، ارمنستان به دو بخش تقسیم شد: بخش غربی به روم واگذار شد و بخش شرقی از آن ایران شد. بدین‌سان کشمکش‌های ایران و روم پایان یافت، صلح و آرامش بر این سرزمین سایه افکند و وضع اقتصادی بهبود یافت. در بخش غربی، رومیان به‌زودی فرمانروایی ارمنی را برانداختند و اداره آنجا را به کارگزاران رومی سپردند. با این حال در ارمنستان شرقی دولت ارمنی باقی ماند، ولی فرمانبردار شاه ایران شد (نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۳۹-۴۴۰، ۴۵۲).

زبان آیینی کلیساهای ارمنستان در آغاز سریانی یا یونانی بود، اما پس از تقسیم ارمنستان، شاهان ساسانی به منظور تضعیف نفوذ روم و با توجه به این‌که زبان کلیسای ایران سریانی بود، روحانیان سریانی‌زبان را حمایت کردند؛ به همین دلیل، در ارمنستان شرقی زبان رسمی کلیسا سریانی شد (نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۴۳، ۴۵۴).

پس از مدتی، بار دیگر فشارهایی از جانب دولت ایران بر ارمنستان وارد آمد. یزدگرد دوم به ارمنیان فرمان داد که از دین خود دست بردارند و مزداپرست شوند (نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۴). با خشن شدن سیاست ایران، آخرین شاه از خاندان اشکانی ارمنستان سقوط کرد و ساهاک پارتو، رهبر دینی ارمنیان، از مقام خویش خلع شد (نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۵۷). ارمنیان سر به شورش برداشتند، شورشی که در آن قهرمان ارمنی، وارطان مامیکونیان، کشته شد، اما حاصلی در پی نداشت. با وجود این، مقاومت ادامه یافت و شورش دوم در سال ۴۸۱م، پیروز را وادار کرد تا آزادی دینی ارمنستان را به رسمیت بشناسد (نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۴).

## اختراع خط ارمنی و تأثیر آن در دین ارمنیان

قرن پنجم میلادی را به لحاظی می‌توان عصر طلایی کلیسای ارمنی دانست. رهبری جاثلیق ساهاک اول و به‌ویژه فعالیت‌های دینی مسروپ ماشتوتس باعث رشد و افزایش فرهنگ دینی ارمنی شد.

ماشتوتس در سال ۳۶۰م (یا به روایتی ۳۶۱ یا ۳۶۲م) به دنیا آمد. پس از تحصیل علم و فراگیری زبان یونانی، به شغل دیوانی مشغول شد و در دربار فرمانروایان ارمنستان، زبان‌های فارسی (میانه) و سریانی را نیز آموخت. او در واقار شاپات، پایتخت ارمنستان، به مطالعه کتاب‌های دینی پرداخت و در سال ۳۹۴م از خدمت دیوانی کناره گرفت و به کسوت روحانیت درآمد (نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۳۹-۴۴۰). ماشتوتس که عدم درک درست دین مسیحی را از جانب توده مردم دیده بود و از بقای سنت‌های کهن رنج می‌برد، ترویج و آموزش مسیحیت را وظیفه خود قرار داد و سرانجام به این نتیجه رسید که تنها راه رسیدن به مقصود، ترویج ادبیات دینی به زبان ارمنی است. در واقع، موعظه و اجرای آیین‌های نیایش به زبان مادری، نیاز جامعه ارمنی بود؛ ولی این تنها زمانی امکان‌پذیر می‌شد که خطی برای نگارش این زبان وجود داشته باشد (همان: ۴۴۱-۴۴۴). اختراع خط ارمنی می‌توانست از سویی از نفوذ کلیسای یونانی در ارمنستان غربی بکاهد، و از سوی دیگر مانع رواج دین زردشتی یا اعتقادات کلیسای سریانی‌زبان در ارمنستان شرقی شود (همان: ۴۵۵-۴۵۶). سرانجام، ماشتوتس پس از پژوهش و کوشش بسیار در حدود سال ۴۰۶م، الفبای مناسبی برای نگارش زبان ارمنی اختراع کرد که تا به امروز رایج است (همان: ۴۴۷).

نخستین اقدام ماشتوتس پس از اختراع خط ارمنی، ترجمه بخش‌هایی از کتاب مقدس به زبان ارمنی و نوشتن آن به آن خط بود. پس از آن، به ترجمه آثار آباء کلیسا و نیایش‌ها مبادرت کرد. دیری نگذشت که قواعد و احکام شوراهای ارمنی به نگارش درآمد و از آن زمان به بعد، قوم ارمنی و کلیسای ارمنی اتحادی ناگسستنی با هم یافتند (همان: ۴۴۶؛ مرو و دنیلو ۱۹۶۴: ۲۴۸/۱). پس از اختراع خط ارمنی، ماشتوتس و ساهاک پارتو به کار دشوار آموزش و اشاعه ادبیات کلیسایی به زبان و خط ارمنی پرداختند و شاگردانشان دامنه این فعالیت‌ها را در هر دو ارمنستان شرقی و



غربی گسترش دادند. سرانجام، ماشتوتس در سال ۴۴۰م، یک سال پس از درگذشت پارتو، در واقار شاپات درگذشت. بعدها بر آرامگاه او کلیسایی ساخته شد که زیارتگاه ارمنیان است (نوری‌زاده ۱۳۷۶: ۴۵۰).

### مبانی اعتقادی کلیسای ارمنی

همان‌گونه که کلیسای سریانی در ایران به راه استقلال رفت و با گرایش به آیین نستوری، راهی جدا از کلیسای غالب در غرب و کلیسای ارتدکس شرق در پیش گرفت، کلیسای ارمنی به شیوه‌ای دیگر استقلال خود را از آن دو کلیسا تأمین کرد. کلیسای ارمنستان در آغاز وابسته به کلیسای قیصریه بود و شاخه‌ای از آن به‌شمار می‌آمد. پس از آنکه قدرت و اعتبار کلیسای قیصریه کاهش یافت و ارمنستان تجزیه شد (۳۸۷م)، راه استقلال کلیسای ارمنی هموار شد. در سال ۳۸۹م، ساهاک اول بدون آنکه از جانب قیصریه منسوب شده باشد، خود را جاثلیق خواند و پس از آن نیز در شورای شاهاپیوان در سال ۴۴۴م، جانشین ساهاک، هوسپ اول، در این مقام تأیید شد و بدین ترتیب، خودمختاری کلیسای ارمنی تثبیت گردید (نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۴). از لحاظ اعتقادی، کلیسای ارمنی از هفت شورای سراسری آغازین مسیحیت، سه شورای نخست (نیقیه، قسطنطنیه، و افسوس) را پذیرفت، شورای کالسدون را به رسمیت نشناخت و در برابر سه شورای دیگر سکوت کرد (نیز نک: نرسیان ۱۹۸۷: ۴۱۶؛ در نرسیان ۱۹۷۲: ۷۷).

کلیسای ارمنی در سال ۵۰۶م به مخالفت با آیین نستوری پرداخت و شورای کالسدون را نیز مردود اعلام کرد. مخالفت با شورای کالسدون، کلیسای ارمنی را از بدنه اصلی مسیحیت جدا کرد و مشکلاتی برای آن به وجود آورد. کلیسای ارتدکس به‌ویژه کوشید که آن را به دامان خود بکشاند و در این راه از هر وسیله‌ای استفاده کرد، از ترغیب و مباحثه گرفته تا زجر و آزار و کوچاندن دسته جمعی. این اختلاف نظر باعث تیرگی روابط با غرب و به‌ویژه با نظام پاپی هم شد (در نرسیان ۱۹۷۲: ۷۷). این امر عمدتاً نتیجه تبلیغات گسترده مونوفیزیت‌ها از میانرودان و سوریه بود. به‌زودی تفکری نزدیک به تفکر مونوفیزیت در ارمنستان رواج یافت و جزء جدایی

ناپذیر نظام اعتقادی کلیسای ارمنی شد (نیز، نک: مَرو و دَنیلو ۱۹۶۴: ۳۷۲/۱). موضع عقیدتی کلیسای ارمنی با این که به تفکر مونوفیزیت بسیار نزدیک است، کاملاً بر آن منطبق نیست. کلیسای ارمنی آمیختگی دو طبیعت الهی و بشری را در عیسی مسیح نفی می‌کند و تعریف سیریل را می‌پذیرد که عیسی مسیح «یک طبیعت واحد در کلمه متجسد» است. کلیسای ارمنی معتقد است که پس از اتحاد، سخن گفتن از دو طبیعت، چنان که در شورای کالسدون رخ داد، انحراف به سمت آیین نستوری است (در نرسیان ۱۹۷۲: ۷۷).

## کتابشناسی:

- الگود، سیریل، ۱۳۵۶، *تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه باهر فرقانی، تهران پاسدارماجیان، هراند، ۱۳۶۶، *تاریخ ارمنستان*، ترجمه محمد قاضی، تهران
- پانوسی، استفان، ۱۳۵۴، «فرهنگ و علوم از پایان هخامنشی تا پایان اشکانی»، *جامعه نوین*، ش ۷، صص. ۱۱۸-۱۷۷
- پیگولوسکایا، ن، ۱۳۶۷، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران دومناش، پ. ژ، ۱۳۴۶، «دین مسیح در ایران عهد ساسانی»، *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، تهران، صص. ۲۱۶-۲۱۸
- دهقانی تفتی، ح. ب. بی تا، *علل انحطاط مسیحیت در مشرق زمین*، تهران
- سارکسیان، و دیگران، ۱۳۶۰، *تاریخ ارمنستان*، ترجمه ا. گرمانیک، تهران
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۶، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تا اواسط قرن پنجم، تهران فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش زول مول، تهران، ۱۳۶۳
- قدیر، س. ا.، ۱۳۶۲، «تفکر اسکندرانی و سریانی»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، صص. ۱۷۴-۱۷۵
- کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۷۸، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران
- میلر، و. م.، ۱۹۳۱، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، لایپزیک
- نصر، سپید حسین، ۱۳۵۹، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران
- نوری‌زاده، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ و فرهنگ ارمنستان*، از آغاز تا امروز، تهران
- Asmussen, J. P, 1983, «Christians in Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 924-948
- Bowman, R. A, 1983, «Syriac Language and Literature», *Encyclopedia Americana*, vol.

26, p.195ff.

Chadwick, H, 1984, *The Early Church*, London

Der Nersessian, S, 1972, *The Armenians*, London

Gafni, I, 1972, «Osroene», *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, vol. 12, p.1502

Hitti, Ph, 1957, *The History of Syria*, London

Kazhdan, A. P, 1978, «Nestorianism», *Great Soviet Encyclopedia*, vol. 17

MacLean, A. J, 1980, «Nestorianism», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, Edinburgh, vol. 9, pp 169-171

Marrou, H. and Daniélou, J., 1964, *The First Six Hundred Years*, tr. V. Cronin, New York

Nersoyan, T, 1987, «Armenian Church», *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York/ London

O'Leary, De L, 1948, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London

Sweetman, J. W, 1947, *Islam and Christian Theology*, London

Waterfield, R. E, 1973, *Christians in Persia*, London



## مَنداییان در ایران باستان

عادل شیرالی

مَنداییان که صابئی یا صَبّی نیز خوانده می‌شوند، قومی سامی تباراند که حدود دو هزار سال از سکونتشان در ایران می‌گذرد. کلمه مَندایی از «مَند» به معنی «دانش» گرفته شده (باکلی ۲۰۰۲: ۳) و واژه‌های صابئی و صَبّی از ریشه «صبا» به معنی «تعمید دادن» هستند (ماتسوخ ۱۹۶۵: ۳۳). این ریشه در اصل «صبع» بوده، چنان که معادل عبری آن «صبع» به معنی «فرو رفتن در آب؛ تعمید کردن» است (کارا دو و ۱۹۸۷: ۲۱). از آن‌جا که آب در دین منداییان نقش اساسی دارد و تعمید یکی از آیین‌های مهم آنان است، کلمه صابئین به این جنبه از دین آنان اشاره دارد.

مَنداییان اعتقاد دارند که خداوند نخست آدم را به پیامبری فرستاد و پیروان حقیقی آدم در واقع همین قوم مَندایی هستند. پس از آدم، پیامبری به نوح و پس از وی به فرزندش سام رسید. آخرین پیامبر نیز حضرت یحیی بود که دین را کامل کرد (گنزا ربا، قسمت الیمین، کتاب ۱، تسبیح ۲؛ کتاب ۵، بوته‌های ۱-۴).

خاستگاه صابئین در غرب فلسطین بوده و از آن‌جا به میانرودان و ایران مهاجرت

کرده‌اند. منداییان، خود آغاز مهاجرتشان را از فلسطین در حدود قرن نخست میلادی می‌دانند که کاملاً قابل توجیه است (طومار حرّان گوینا).

برخی از تاریخ‌نگاران مسلمان گزارش‌هایی دربارهٔ ارتباط مانی و پدرش با مغتسله به دست داده‌اند که شاید همان منداییان بوده باشند. برای نمونه، ابن‌ندیم (۳۹۸-۳۹۹) می‌نویسد که چون فتق، پدر مانی، از همدان به مدائن در بابل رفت، در نواحی دشت میشان به گروهی به نام مغتسله «شویندگان» پیوست که در کنار آب‌های روان زندگی می‌کردند. همو در جایی دیگر (۴۱۴) مغتسله را صابئةالبطائح «صابئین رودها» می‌نامد و می‌نویسد که آنان قوم کثیری هستند که در کنار آب‌های روان سکونت دارند. گزارش بسیار مهمی که به حضور منداییان در قرن سوم میلادی در قلمرو حکومت ساسانی دلالت می‌کند، گزارش کرتیر موبد در کتیبه‌اش بر کعبهٔ زردشت است که در آن به مبارزات خود علیه پیروان دیگر ادیان اشاره کرده است. او در سطر ۱۰ این کتیبه، از mtky در کنار یهودیان، بوداییان، هندوان، دو فرقه از مسیحیان و مانویان نام برده است که مورد آزار و اذیت او قرار گرفتند (نک: ژینیو ۱۹۹۱: ۶۰، ۶۹-۷۰). این احتمال وجود دارد که mtky به مغتسله، و به طور ویژه به منداییان، اشاره داشته باشد (نک: همان، ۷۰، پانوش ۱۳۹).

## کتابشناسی:

ابن‌الندیم، الفهرست، به کوشش شیخ ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۹۹۴ م/۱۴۱۵ ق.  
گنزا ربا، بغداد، ۲۰۰۰ م.

طومار حرّان گویشا، ترجمه سالم چحیلی، نسخه خطی در انجمن صابئین اهواز.

Buckley, J. J., 2002, *The Mandaean*, Oxford.

Carra de Vaux, B., 1987, «Al-ṣābi'a», *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, vol. VII, pp. 21-22.

Gignoux, Ph., 1991, *Les quatre inscriptions du Mage Kirdīr*, *Studia Iranica*, cahier 9, Paris.

Macuch, R., 1965, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin.





## نمایه

- آبانگان (جشن)، ۵۲۲  
 آباى کلیسا، ۵۸۷، ۷۴۵  
 آبگاریان (محقق)، ۷۷  
 آبیسوس آموزگار، ۵۹۲  
 آپادانا، ۴-۱۰، ۱۷، ۲۱-۲۶، ۹۰، ۳۲۴  
 آپلیناریوس، ۶۲۴  
 آپوکریفا، ۷۱۲  
 آپولو (ایزد)، ۴۲، ۷۷، ۱۱۵، ۴۳۷، ۴۴۳  
 آپولوس (ایزد)، ۴۶۱  
 آپولون (ایزد)، ۲۳۰، ۲۴۵، ۵۳۶  
 آپیان (محقق)، ۴۴۷  
 آپیانوس (مورخ)، ۴۷۲  
 آتروسکس، ۴۳۵  
 آتروپاتن ماد (مکان)، ۶۳  
 آتش آدران، ۵۱۹-۵۲۰  
 آتش بهرام، ۵۰۰، ۵۱۹-۵۲۰  
 آتشکده تخت‌نشین، ۴۴۵  
 آتشو (ایزد)، ۵۴۴-۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۰  
 آتگارتیس (ایزد)، ۵۹۱  
 آتلانیس، ۲۴۴، ۵۳۸  
 آتن، ۲۰۷  
 آتنا ایپیا، ۵۷  
 آتنا/ آتنه (ایزد)، ۵۷، ۱۱۵، ۴۱۱، ۴۴۷، ۵۳۶  
 آتوسا دختر کورش بزرگ، ۴۰۲  
 آثار الباقیه بیرونی، ۳۶۷، ۵۹۰  
 آثار بودایی، ۲۸۶، ۶۹۰-۶۹۱، ۶۹۳-۶۹۴، ۶۹۶  
 آخرالزمان، ۴۷۹  
 آذر آناهید، ۴۹۹  
 آذرباد پسر دادفرخ، ۴۹۳  
 آذرفره، ۵۱۷  
 آذروگ (آتشکده)، ۵۲۰-۵۲۱  
 آدم، ۷۵۱  
 آدیابنه، ۵۹۴، ۶۱۹، ۷۱۴، ۷۲۶-۷۲۷، ۷۳۳، ۷۳۹  
 آدیتیه‌ها (ایزدان)، ۴۰۸، ۴۱۹، ۴۶۶  
 آدیمانتوس (از مانویان)، ۶۲۳  
 آذرباد درست‌کار، ۵۰۷، ۶۷۶  
 آذرباد مَهْرَسپندان، ۵۰۴-۵۰۵  
 آذربایجان، ۲۹، ۱۹۶، ۲۶۵، ۳۷۱، ۴۳۸، ۴۸۸، ۵۰۷  
 ۵۱۷  
 آذربزین‌مهر (آتشکده)، ۵۱۸-۵۱۹

- آذربئی (محقق)، ۱۱۳، ۲۰۰، ۵۴۵  
 آذرخره، ۵۱۸  
 آذرقرنبغ، ۵۰۷، ۵۱۸، ۶۷۶  
 آذرگان (جشن)، ۵۲۲  
 آذرگشنسب (آتشدده)، ۴۸۸، ۵۱۸-۵۱۹، ۵۹۳  
 آذرمنهر، ۵۰۷، ۶۷۶  
 آذرنوش (محقق)، ۵۳، ۸۴، ۲۰۱، ۴۳۲  
 آذرهمزد (نویسنده)، ۵۶۰  
 آراخوزیا، ۲۲۶، ۲۳۹، ۵۳۴  
 آرامازد، معبد، ۷۴۲  
 آرامگاه ارجان، ۱۴  
 آرامگاه دائودختر، ۶۲  
 آرامگاه کورش کبیر، ۵، ۸، ۱۶-۱۸، ۴۶۸  
 آرامی، زبان، ۷۷، ۳۰۵  
 آرامی، منابع، ۴۱۰  
 آریلا/ ارییل (ایزد)، ۵۸۷، ۷۲۶  
 آرتاشس، ۷۴۰  
 آرتاکرت، دژ، ۷۴۳  
 آرتاکوانا (مکان)، ۴۲  
 آرتاگنِس (ایزد)، ۴۴۳  
 آرتیمیس (ایزد)، ۲۴۲، ۴۱۱، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۴۷-۴۴۸، ۵۴۵، ۵۳۶  
 آرتور کریستنسن (محقق)، ۲۴۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۳، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۹۹-۴۰۰، ۵۶۹-۵۷۰، ۵۷۳، ۵۷۵، ۶۴۱-۶۴۴، ۶۵۰، ۶۵۲، ۶۵۴-۶۵۶، ۶۶۲-۶۶۳، ۶۶۷-۶۶۸، ۶۷۱، ۶۷۳، ۶۷۵، ۶۷۷، ۶۷۹، ۶۸۱، ۶۸۹، ۳۹۳، ۶۹۵، ۷۱۵، ۷۱۷-۷۱۸، ۷۲۷-۷۲۸، ۷۳۲-۷۳۴، ۷۳۷، ۷۳۹-۷۴۰  
 آرخلائوس، اسقف حرّان، ۵۹۴، ۶۲۰  
 آرخن‌ها (دیوان)، ۶۰۰  
 آرس (ایزد)، ۲۳۲، ۴۴۳  
 آرسامثیا (مکان)، ۴۴۲-۴۴۳  
 آرشاک دوم، ۷۴۴  
 آرگیشه هینله، ۳۱  
 آرمثیتی، ۳۷۴-۳۸۰  
 آریان (مورخ)، ۱۵  
 آریایی، تمدن، ۳۰۳  
 آریاییان، ۳۳۷، ۳۹۶-۳۹۷، ۵۳۹  
 آزوتی، ۳۷۹-۳۸۰  
 آساک (مکان)، ۴۴۵  
 آستانه (در مانویت)، ۶۰۷  
 آستیگ، همسر کورش، ۴۰۲-۴۰۴  
 آسرون، ۳۶۶  
 آسموسین (محقق)، ۶۱۷، ۶۲۸، ۷۲۶-۷۳۴، ۷۳۶، ۷۴۰  
 آسورستان (مکان)، ۷۲۸  
 آسیا، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۳۰، ۴۳۷، ۴۷۲، ۷۰۴، ۷۱۱  
 آسیای غربی، ۲۴۴  
 آسیای مرکزی، ۴۲، ۵۰، ۵۹، ۹۴، ۱۱۹، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۵-۲۰۶، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۲۸، ۳۵۰، ۴۱۷-۴۱۸، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۸، ۴۳۶، ۵۵۰، ۵۵۸، ۵۹۷، ۶۲۷، ۶۳۳، ۶۸۸-۶۸۹، ۶۹۳-۶۹۴  
 آسیای میانه، ۱۹۳، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۴۲، ۲۵۵، ۲۸۹-۲۹۰، ۵۳۳، ۵۳۵، ۵۵۲، ۶۹۰  
 آسیای صغیر / آسیای صغیر، ۱۵-۱۶، ۳۱، ۶۳، ۷۹، ۴۱۱، ۴۲۸، ۴۳۶، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۷۰-۴۷۲، ۴۸۱، ۴۸۵، ۵۸۸، ۶۱۹، ۶۲۲، ۷۱۶، ۷۳۸  
 آشور (مکان)، ۷۴، ۸۲-۸۴، ۸۸، ۱۲۲، ۷۰۲-۷۰۳  
 آشوربانیپال، ۱۴، ۳۰۲، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۲۶-۳۲۷، ۴۰۹، ۳۲۷  
 آشوریان، ۴۱۳، ۴۶۰  
 آشوری‌ها، ۲۳  
 آشوکا، ۲۴۲، ۲۴۸-۲۴۹، ۵۴۵، ۶۸۸  
 آفرشان (نیایش در مانویت)، ۲۹۳  
 آفرودیت (ایزد)، ۵۸، ۶۳، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۴۷-۴۴۸، ۴۶۰-۴۶۱، ۴۶۹، ۵۴۵  
 آفریقا، ۲۰۶، ۴۷۲، ۶۲۲-۶۲۳  
 آق‌قویونلو، ۲  
 آکانتوس (مکان)، ۴۱۸  
 آکتا آرخلای، ۶۲۰، ۶۲۲  
 آکروپل (مکان)، ۵، ۳۱۸-۳۱۹، ۳۲۴  
 آکواس (مبلغ مانوی)، ۶۱۹، ۶۲۰

- آکواسی، فرقه، ۶۲۰  
 آکیناکس (ابزار)، ۳۱  
 آگائانگوس (نویسنده ارمنی)، ۵۶۰  
 آگائاس، نویسنده، ۵۱۵، ۶۶۲، ۶۷۱  
 آگرا (مکان)، ۲۵۰  
 آگراوالا (محقق)، ۲۵۲  
 آگوستین قدیس، ۲۹۲-۲۹۳، ۶۱۵، ۶۲۳  
 آلبری (محقق)، ۵۹۶-۵۹۷، ۵۹۹-۶۰۰، ۶۰۲-۶۰۳، ۶۱۵  
 آلتهایم (محقق)، ۶۴۱، ۶۵۳  
 آلتیم (محقق)، ۱۶۲  
 آلدن (محقق)، ۲۰۹  
 آلرام (محقق)، ۲۱۲-۲۱۳  
 آلکیبیدس، ۳۰۵  
 آلمان، ۴۷۲-۴۷۳  
 آلیتات (ایزد)، ۴۶۰  
 آلیلات (ایزد)، ۴۱۳  
 آمستریس زن خشیارشا، ۴۱۷  
 آمودریا، رود، ۶۲۵-۶۲۶  
 آمورت (مکان)، ۲۴۲  
 آموزش و پرورش، ۲۹۹-۳۰۲، ۳۰۵-۳۰۷، ۳۱۰-۳۱۱  
 آموزگار (محقق)، ۳۶۳، ۳۶۵-۳۶۶، ۳۹۹  
 آمیانوس مارکلینوس، ۳۹۸  
 آمیه (محقق)، ۱۸۳، ۲۶۳  
 آنا برادر زاخیا س حواری، ۵۹۲  
 آناباسیس، ۳۰۴  
 آئاتولی، ۳۱، ۴۸، ۴۳۷، ۴۴۲  
 آناستاسیوس، امپراتور، ۶۲۴  
 آناهیت، معبد، ۷۴۲  
 آنائیتیس (پرستشگاه)، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۴۷  
 آنتی پاتروس (در آیین مهر)، ۴۷۶  
 آنتیگنوس / آنتیگونوس، ۴۳۰، ۷۱۳  
 آنتیوخوس ایپفانس، ۴۴۱  
 آنتیوخوس اول، ۴۶، ۴۹، ۶۳، ۹۱، ۱۱۴، ۱۱۹، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۲-۴۴۳، ۴۷۰  
 آنتیوخوس پارسی / آنتیوخوس چهارم، ۴۲، ۴۵، ۴۴۷  
 آنتیوخوس پسر دریاس، ۵۶، ۱۱۴  
 آنتیوخوس دوم، ۴۳۸  
 آنتیوخوس سوم، ۴۵، ۴۷-۴۸، ۵۰، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۷  
 آنتیوخوس سیداتس، ۷۱۳  
 آنتیوخوس کماگنی، ۶۴۶، ۴۷۱، ۵۶۹  
 آنتیوخوس هفتم، ۴۵-۴۶  
 آندرِه گدار / گودار، ۷، ۵۸، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۸۴، ۶۸۹، ۶۹۲  
 آندرئاس (محقق)، ۶۰۴، ۶۰۷  
 آنکتیل دوپرون، ۵۷۴  
 آن لوشان، سپهسالار، ۶۳۱  
 آنیمیسیم، ۱۰۷، ۵۳۵  
 آوازهای گریگوری کلیسا، ۲۶۴  
 آیتی (مترجم)، ۵۶۸، ۵۷۸  
 آی خانم (مکان)، ۶۰، ۷۴، ۸۰، ۸۲-۸۳، ۸۵، ۹۴، ۴۳۲-۴۳۵  
 آیدانه (بنا)، ۸۵-۸۶  
 آیلیانوس (مورخ)، ۴۴۷  
 آینه (ایزد)، ۴۳۶  
 آینه (پرستشگاه)، ۴۳۲  
 آیین بودا، ۱۹۳  
 آیین قربانی، ۳۴۱  
 آء (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۹  
 ابراهیم (در مانویت)، ۶۱۱  
 ابراهیم بن سیابه، ۶۲۹  
 ابرباسی، ۱۷۳  
 ابرت، ۳۱۹  
 ابرگ، ۴۹۳  
 آبرنهره (مکان)، ۷۰۸  
 آبرومیای (مکان)، ۵۹۰  
 آبزخیا (از مانویان)، ۵۹۲  
 ابگ استیفتونگ (مکان)، ۲۱۰  
 آبگار نهم، ۷۲۶  
 آبگار هشتم، ۷۲۶  
 ابن ابی العوجاء، ۶۲۹

- ابن اثیر، ۶۴۶، ۶۵۴، ۶۵۷، ۶۶۱، ۶۶۸، ۶۷۰  
 ابن اخی ابی شاکر، ۶۲۹  
 ابن اسفندیار، محمد بن حسن، ۴۹۰  
 ابن الاعمی الحریزی، ۶۲۹  
 ابن بطریق، ۶۷۷، ۶۸۰  
 ابن بلخی، ۶۵۸-۶۶۱، ۶۶۶، ۶۷۲، ۶۷۵، ۶۷۸-۶۸۰  
 ابن حوقل (مورخ)، ۱، ۷۰۳  
 ابن دیصان، ۵۸۸، ۵۹۳، ۶۵۰  
 ابن زیله (مورخ)، ۲۶۵  
 ابن سیابه، ۶۲۹  
 ابن طلوت (از مانویان)، ۶۲۸  
 ابن فقیه، ۶۴۵، ۶۶۰، ۷۰۳  
 ابن قتیبه، ۶۵۹-۶۶۰  
 ابن مقفع، ۴۸۹-۴۹۰، ۴۹۷، ۵۶۲، ۶۳۰  
 ابن ندیم، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۹، ۶۱۴، ۶۱۶، ۶۱۸، ۶۲۵،  
 ۶۲۸-۶۲۹، ۶۴۲، ۶۵۴، ۶۶۱، ۶۶۶، ۷۵۲  
 ابنة الحرص، ۶۰۹  
 ابوالبقاء، ۶۸۱  
 ابوالعباس ناشی، ۶۲۹  
 ابوالمعالی، الحسینی العلوی (مؤلف بیان الادیان)، ۲۷۹  
 ابوجعفر منصور، خلیفه عباسی، ۶۲۸  
 ابوعلی رجا، ۶۲۹  
 ابوعلی سعید، ۶۲۹  
 ابوعیسی وراق، ۶۲۹، ۶۴۳، ۶۵۱  
 ابوهلال دیجوری، ۶۲۸  
 ابویحیی الرئیس، ۶۲۹  
 أبهیدهرمه، متن، ۶۹۱  
 أبهیه مودره، ۲۵۴  
 ابیرادو (مکان)، ۲۳  
 آپام نیات، ۳۸۳، ۳۹۷  
 ایفانیوس سلامیسی، ۶۲۰  
 اتروسوکس (روحانی)، ۵۳۷، ۵۵۲  
 آته هوشو، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۱  
 آتیوتی (=جوانی)، ۳۷۹  
 اجنه تپه، ۶۹۵  
 احکام زردشتی، ۵۷۳  
 احمد بن ابی واضح، ۵۶۲، ۵۶۸  
 اخبار الطوال، ۶۴۰  
 اخشورش، ۷۰۹  
 آدّا (مبلغ مانوی)، ۶۱۹-۶۲۰، ۶۲۳  
 آدّد (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۵  
 اِدسا/ الرها (مکان)، ۵۸۶-۵۸۸، ۶۲۱، ۷۲۶-۷۲۸،  
 ۷۳۷، ۷۴۱  
 ادل (محقق)، ۴  
 ادوارد مایر (محقق)، ۳۷۰  
 ادواردز (محقق)، ۴۶۱، ۴۶۹  
 ادی (محقق)، ۴۳۰، ۴۴۱  
 اَرّ (ایزد)، ۳۱۶  
 ارتشتاران، ۴۹۸  
 آرجاسب تورانی، ۳۶۶  
 ارجان، ۲۶۳  
 آرد چهارم، ۱۷۰  
 آرد، شاه اشکانی، ۷۱۳  
 ارداویراف نامه، ۳۰۶، ۳۶۷  
 اردبیل، ۶۸۱  
 اردخشو (ایزد)، ۵۴۵، ۵۴۷-۵۴۸، ۵۵۱-۵۵۳  
 اردشیر بابکان / اردشیر اول، ۲۵-۲۶، ۲۸، ۶۱، ۸۲،  
 ۱۰۲، ۱۱۹، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۶۶-۲۶۷، ۳۰۷، ۳۲۳  
 ۴۸۸، ۴۹۷-۴۹۹، ۵۰۹، ۵۲۲، ۵۹۳، ۶۴۹  
 ۷۰۹-۷۱۰، ۷۱۵، ۷۱۹، ۷۳۱  
 اردشیر دوم، ۱۲، ۱۶، ۲۳-۲۴، ۲۶، ۳۹۸، ۴۰۵، ۴۰۹-  
 ۴۱۲، ۴۳۲، ۴۶۹، ۵۵۹، ۵۷۱  
 اردشیر سوم، ۲۶، ۶۱، ۲۶۵  
 اردشیر خوره (مکان)، ۴۴۵  
 اردن (مکان)، ۵۸۹  
 اردوان پنجم، ۱۱۰  
 اردوان، ۳۰۸  
 اردهنگ، نک: ارزنگ  
 اردیبهشت امشاسپند، ۳۶۵  
 اردیبهشتگان (جشن)، ۵۲۲  
 ارزنگ مانی، ۲۷۸-۲۸۰  
 ارسطو، ۳۶۹

- آرشامه (نیای داریوش)، ۴۰۲  
 ارشک (دیو)، ۵۶۵  
 آرشک، خاندان، ۷۳، ۷۷، ۴۳۹، ۵۶۵، ۷۱۲  
 ارغنون (ساز)، ۲۶۹  
 ارگ شوش، ۴  
 ارگ نسا، ۴۴۵  
 آرگنو (ایزد)، ۵۴۸  
 آرلانو / اسلانگو (ایزد)، ۵۴۷-۵۴۸  
 آرماسدس (ایزد)، ۴۴۳  
 آرمزدو (ایزد)، ۵۴۹  
 ارمستان، ۳۱، ۳۰۱، ۴۱۲، ۴۳۲، ۴۴۲، ۴۶۴، ۴۷۱، ۵۰۰، ۵۹۰، ۶۲۱، ۷۱۶-۷۱۷، ۷۳۹-۷۴۶  
 ارمنی، زبان، ۱۹۷، ۴۸۹، ۴۹۶، ۵۲۶  
 ارمنی، منابع، ۵۶۲  
 ارمنی، نویسندگان، ۴۱۱، ۴۲۷، ۵۶۰، ۵۷۳  
 ارمنیان، ۶۷۱، ۷۴۱، ۷۴۳-۷۴۵  
 ارمیا، ۷۰۳-۷۰۴  
 آرتیس (مکان)، ۷۰۸  
 آرتی، خاندان، ۴۴۲  
 ارنست رنان، ۴۸۰  
 ارنست هرتسفلد (محقق)، ۶-۷، ۱۷-۱۸، ۲۰، ۵۳، ۵۹، ۶۱، ۹۲، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۶۱، ۳۶۵  
 ۳۶۸-۳۶۹، ۳۷۲، ۳۹۸  
 اروپا، ۲-۳، ۱۹۹، ۲۰۶، ۴۷۲-۴۷۳  
 اروپا، دوره روشنگری، ۴۵۸  
 اروپاییان، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۸  
 آروقت نره (پسر زردشت)، ۳۶۶-۳۶۷  
 اروس (ایزد)، ۹۴، ۲۴۴، ۵۳۸  
 ارونسس (مکان)، ۴۷  
 ارونرود، ۲۶۷  
 اریک اشمیت (محقق)، ۷، ۱۶، ۲۵-۲۶، ۳۰، ۶۰-۶۲، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۱۱۲، ۲۰۹، ۴۱۰  
 آریمن (ایزد)، ۵۳۶  
 ازبکستان، ۱۹۳-۱۹۴  
 ازروای بازی، ۲۶۸  
 ازدهاوشی، ۶۰۹
- اسارت بابلی، ۷۰۹  
 اساطیر ژرمنی، ۳۴۶  
 اساطیر هندی، ۳۴۶  
 اسپانیا، ۲، ۶۲۲  
 اسپانیولی (محقق)، ۲۵۰  
 اسپسگ (در مانویت)، ۶۱۵  
 اسپهبد، ۶۵۲  
 استاوینسکی (محقق)، ۲۳۵-۲۳۶  
 استخر (مکان)، ۱، ۶۱، ۱۹۶، ۴۳۲، ۴۹۷، ۵۰۱، ۶۴۱  
 استر، ۷۰۶، ۷۰۹  
 استراین هسوخویوس، ۴۶۹  
 استرابو/ استرابون (مورخ)، ۶۰، ۱۵۴، ۳۰۴، ۴۱۸  
 ۴۴۷، ۴۶۱، ۵۴۰  
 استراتونیکه، ۴۳۸  
 استرانجیلی (خط)، ۲۹۲  
 استریمون، رود، ۴۱۶  
 استلف (مکان)، ۲۳۸  
 استوآرت (محقق)، ۴۶  
 استودان، ۵۵۰  
 استیگ ویکاندر، ۳۴۵، ۴۵۷  
 اسحق بن خلف، ۶۲۹  
 اسداباد (مکان)، ۲۸  
 اسرائیل (فرشته)، ۶۱۰  
 اسرائیل، ۷۰۴، ۷۰۵  
 اسرائیل، دولت، ۷۰۲  
 آسرتنه (مکان)، ۷۲۶  
 اسفرایینی، ۶۸۲  
 اسفندگان (جشن)، ۵۲۲  
 اسفندیار، ۳۶۶  
 اسفنکس (نقش)، ۱۷-۱۸  
 اسفونکس / اسفینکس (اسطوره)، ۲۴۵، ۵۳۸  
 اسکارچیا (محقق)، ۱۶۲  
 اسکاندیناوی (مکان)، ۳۴۵، ۳۵۵  
 اسکاندیناوی، اسطوره‌ها، ۳۴۰  
 اسکندر لیکپلیسی، فیلسوف، ۶۲۳  
 اسکندر مقدونی، ۴۲، ۴۴، ۴۶-۴۷، ۵۰، ۶۴، ۷۵-۷۷

- آشوخونونت، ۳۶۴  
 آشوین (ایزد)، ۳۹۶، ۳۴۶  
 آشه، ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۷۹-۳۸۱، ۳۸۹  
 اشته‌ایخشو (ایزد)، ۵۴۹  
 آشی، ۳۷۹-۳۸۰  
 اصطخری (مورخ)، ۱  
 اصفهان، ۷۰۳، ۷۱۶-۷۱۸  
 اعتقادات زردشتی، ۳۸۸  
 اعتمادالسلطنه، ۱۶۸  
 اعشی (میمون بن قمیس)، ۲۷۰  
 اعمال رسولان، ۷۲۵  
 اعمال شهدا، ۷۳۰  
 اعمال شهدای سربانی، ۵۰۵  
 اعمال شهدای مسیحی، ۵۶۹  
 اقدرا (گیاه)، ۳۵۰  
 افراسیاب (مکان)، ۶۹۴  
 آفرعات (روحانی مسیحی)، ۷۳۱  
 افریز، ۵  
 افریقیه، ۶۲۸  
 افسسیان، ۶۱۱  
 افسوس، شورا، ۷۴۶  
 افشار شیرازی، ۲۷۹-۲۸۰، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱، ۱۲۲، ۱۹۳،  
 افغانستان، ۷۴، ۷۷، ۸۲، ۸۶، ۸۹، ۹۱، ۱۲۲، ۱۹۳،  
 ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۴۱-۲۴۴، ۵۳۴  
 ۶۸۸-۶۹۰  
 افلاطون، ۳۰۵، ۳۶۹  
 اقبال (محقق)، ۲۶۸  
 اکباتان / اکباتانا، ۲۸، ۴۲، ۵۰-۵۱، ۴۳۱، ۴۳۶  
 آکبلهه (پزشک)، ۶۴۳  
 اکدی، خط، ۳۱۵  
 اکدی، زبان، ۳۲۴، ۳۲۷  
 اکدی، کتیبه، ۲۶۳، ۳۱۹  
 اکدی، منابع، ۳۱۷  
 اکرم (محقق)، ۲۶۳  
 اکس، رود، ۳۷۲  
 آکسس (ایزد)، ۴۳۵
- ۷۹، ۸۸، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۶۵، ۳۰۶، ۳۶۷-  
 ۳۶۸، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۴۰، ۴۶۲، ۴۶۹، ۴۹۸،  
 ۵۰۸-۵۰۹، ۶۴۹، ۶۸۹، ۷۱۱  
 اسکندریه (پرستشگاه)، ۵۴۸  
 اسکندریه (مکان)، ۵۸۸، ۶۲۱، ۷۱۶، ۷۳۳-۷۳۵  
 اسلام، ۶۱، ۲۰۸، ۲۶۱-۲۶۲، ۳۵۶، ۵۱۱، ۵۲۵،  
 ۵۷۳، ۶۹۳  
 اسلامی، دوره، ۱۲۲، ۲۶۱، ۴۸۹-۴۹۱، ۴۹۴، ۵۶۱-  
 ۵۶۲، ۵۶۷، ۵۷۴، ۵۷۷، ۶۴۷، ۶۸۲  
 اسم اعظم، ۶۵۳-۶۵۴  
 اسماعیل یغمایی، ۱۴۴-۱۴۵  
 آسموخونونت، ۳۶۴  
 اسمیت / اسمیث (محقق)، ۴۶، ۵۶، ۴۰۴  
 آسوره، ۳۹۷  
 اسوس (ایزد)، ۳۳۹  
 اشپورم، ۳۱۷  
 اشپولر (محقق)، ۶۸۸، ۶۹۴  
 اشتیل (محقق)، ۶۴۱  
 اشتین (محقق)، ۱۴۲، ۱۶۸  
 اشعیا، ۷۰۳-۷۰۵  
 اشعیای ثانی، ۴۰۳-۴۰۴  
 آشقلون / ساکلاس (دیو)، ۶۰۹-۶۱۰  
 اشکانی معماری، ۱۰۱، ۱۰۸  
 اشکانی، امپراتوری، ۹۰  
 اشکانی، سکه‌ها، ۷۷-۷۹  
 اشکانی، سلسله، ۵۴، ۵۶، ۷۴، ۸۳، ۸۸، ۹۰-۹۱، ۹۵،  
 ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۱۶-۱۱۷،  
 ۱۲۰-۱۲۲، ۲۶۶-۲۶۷، ۴۲۷-۴۲۹، ۴۳۷-۴۳۸،  
 ۴۴۱، ۴۴۴-۴۴۶، ۴۴۸، ۴۷۰، ۴۹۹، ۵۱۸  
 ۵۲۲، ۵۷۲، ۶۹۷، ۷۱۱-۷۱۲، ۷۱۴-۷۱۵، ۷۲۶  
 اشکانیان، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۵۴-۵۵، ۵۸، ۷۳-۷۸، ۸۱-  
 ۸۷، ۸۹-۹۰، ۹۲-۹۵، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۱۹، ۱۲۱-  
 ۱۲۲، ۲۶۶، ۳۰۶-۳۰۷، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۹، ۴۹۷  
 ۵۱۹، ۵۸۵-۵۸۶، ۷۰۹، ۷۱۱، ۷۱۳-۷۱۴  
 اشکفت سلمان، ۳۲۳  
 اشلومبرگر (محقق)، ۷۷، ۹۳، ۱۷۲

- آگرا (بازار)، ۷۹-۸۱  
 آگمی (محقق)، ۲۰۹  
 آگنی (از ایزدان هندو)، ۲۵۲، ۵۴۴  
 الحان باربدی، ۲۶۲، ۲۷۲-۲۷۳  
 الحضر (مکان)، ۷۴، ۱۱۱، ۱۱۳، ۴۴۶  
 الخسیه (رهبر مغتسله)، ۵۸۹، ۵۹۲، ۵۹۷  
 الدرروندی (محقق)، ۵۳۸  
 الگی (مکان)، ۱۵۱  
 المپ/المپیا (مکان)، ۵۹، ۴۷۱  
 الواح بنیاد (در کاخ آپادانا)، ۱۰  
 الهیات زردشتی، ۳۸۲  
 الهیات یونانی، ۱۰۷  
 الیمایی (مکان)، ۵۶، ۵۸، ۱۵۴، ۱۶۵، ۴۲۷، ۴۳۶  
 ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۴۵-۴۴۸  
 الیمایی، معماری، ۱۲۹، ۴۴۶  
 الیمایی، دوره، ۱۱۷  
 الیمایی، دین، ۴۳۷  
 الیمایی، سکه‌ها، ۷۸  
 الیمایی، فرهنگ، ۱۰۷  
 الیمایی، نقش برجسته‌های، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۹  
 الیماییان، ۱۲۹-۱۳۲، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۶-۱۵۰، ۱۵۳  
 ۱۵۷، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۵  
 الائیسیس، رود، ۸۰  
 الیری (محقق)، ۷۲۷-۷۲۹، ۷۳۳، ۷۳۵-۷۳۷، ۷۳۹  
 التوتربلیس، ۶۲۰  
 ام‌الاحیاء (مانویت)، ۶۱۳  
 امام شوشتری (محقق)، ۲۶۶  
 امرتات، ۳۷۴-۳۷۵، ۳۷۸-۳۷۹، ۳۸۱  
 امردادگان (جشن)، ۵۲۲  
 امرسین، ۳۱۸  
 امرواتی (مکان)، ۲۲۹  
 امریک (محقق)، ۶۸۸-۶۹۷  
 امریکا، ۲۰۴  
 امشاسپندان، ۳۷۳، ۳۷۵-۳۷۶، ۳۸۰-۳۸۲، ۳۸۵  
 ۳۹۶، ۴۰۸، ۵۲۵، ۵۶۳-۵۶۴، ۶۵۲  
 امورائیم، ۷۲۱  
 امهرسپندان، ۶۰۲، ۶۰۵، ۶۱۱  
 امیل بنونیست، ۳۴۵، ۳۷۲، ۳۸۲، ۴۰۸-۴۰۹، ۴۱۱  
 ۴۱۴-۴۱۵، ۴۱۷-۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۴۴  
 ۴۶۰-۴۶۱، ۵۵۸-۵۶۰، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۶۹، ۵۷۱  
 ۵۷۵-۵۷۶  
 امیل دورکم، ۳۴۲  
 اناکسیمندر میلتوسی، ۴۰۳  
 اناهیتا/ اناهیتا/ اناهید (ایزدبانو)، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹-  
 ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۴۲، ۴۰۹، ۴۱۱-۴۱۴، ۴۳۲  
 ۴۶۸-۴۶۹، ۵۳۸، ۵۴۵، ۵۴۸  
 اناهید (نویسنده)، ۵۶۰  
 اناهید آردشیر (آتشکده)، ۵۰۱  
 انجمن امشاسپندان، ۳۶۳  
 انجمن بغان، ۴۰۵  
 انجمن پادشاهی پژوهش‌های آسیایی لندن، ۳  
 انجمن خدایان هندوایرانی، ۴۰۸  
 انجیل حقیقت، ۵۸۸  
 انجیل زنده (اثر مانی)، ۵۹۷-۵۹۸  
 انجیل، ۵۸۸، ۷۲۷  
 اندرز پوریوتکیشان، ۳۰۸-۳۰۹  
 اندرز خوبی کنم به شما کودکان، ۳۱۰  
 اندروای بازی، ۲۷۱  
 انزگ (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۱  
 انشان (مکان)، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۱-۳۲۲  
 انطاکیه، ۴۷، ۴۳۷، ۷۱۱، ۷۲۸، ۷۳۳-۷۳۴  
 انطاکیه پرسیس (مکان)، ۴۹  
 انطاکیه مرگیانا، ۴۹  
 انکلساریا (محقق)، ۳۰۸  
 انکی (ایزد)، ۳۱۸  
 انگلبرت کامپفر (محقق)، ۳  
 انلیل (ایزد)، ۳۱۶-۳۱۸  
 آنو، ۳۲۹  
 أنوالا (محقق)، ۲۷۱  
 انوخ/ اخنوخ (در مانویت)، ۶۱۱  
 انوش (در مانویت)، ۶۱۱  
 آنوشگ‌زاد، ۷۳۷-۷۳۸



- اوستای جدید/ اوستای متأخر، ۳۰۶، ۳۶۲-۳۶۳،  
 ۳۷۳-۳۷۵، ۳۷۷-۳۷۹، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۵-۳۸۶،  
 ۳۹۷-۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۷، ۴۱۵، ۴۲۱  
 اوستای گاهانی، ۳۷۳-۳۷۴، ۳۷۹، ۴۰۷  
 اوستای متأخر،  
 اوستایی (زبان)، ۳۴۸، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۱، ۵۵۰  
 اوستایی (متون)، ۳۶۱-۳۶۲، ۳۷۰، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۴،  
 ۴۱۸، ۴۶۱، ۴۹۲، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۶۰  
 اوسیج‌ها، ۳۶۴  
 اوشیدر (منجی)، ۳۶۷  
 اوشیدرماه (منجی)، ۳۶۷  
 اولوکیثشوره، ۲۴۶  
 اومستد/ اُمستد (محقق)، ۴۰۹، ۷۰۴، ۷۰۶، ۷۰۸-  
 ۷۱۱  
 اوتنش‌نیپیریشه، ۳۱۹-۳۲۲، ۳۲۹  
 اویغورها، ۲۸۶، ۲۸۸، ۶۳۲، ۶۹۴  
 اویغوری، خط، ۲۹۲  
 اویغوری، زبان، ۲۸۲، ۶۲۱  
 اویغوری، متن، ۵۹۵  
 اهرمزدبغ، ۶۰۲-۶۰۴، ۶۱۲-۶۱۳  
 اهریمن، ۳۵۷، ۳۸۶، ۳۸۸-۳۸۹، ۴۲۱، ۴۹۹، ۵۰۱،  
 ۵۲۵-۵۲۷، ۵۶۴-۵۶۸، ۶۰۰-۶۰۱، ۶۰۳، ۶۵۲-  
 ۶۵۳، ۶۵۶  
 اهواز، ۵۹۵، ۷۳۸  
 آهوره، ۳۹۷، ۴۰۸  
 آهوره‌مزدا/ اورمزد/ اهرمزد، ۱۰، ۲۳، ۲۵، ۱۹۵، ۱۹۷،  
 ۳۰۶، ۳۵۷، ۳۶۳-۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۲-۳۷۷، ۳۷۹-  
 ۳۸۲، ۳۸۴-۳۸۹، ۳۹۹-۴۰۱، ۴۰۵-۴۰۹،  
 ۴۱۱-۴۱۲، ۴۱۹-۴۲۰، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۴۴،  
 ۴۶۷-۴۶۸، ۴۹۹، ۵۲۶-۵۲۷، ۵۳۶، ۵۳۹، ۵۴۳،  
 ۵۴۵-۵۶۴-۵۶۵، ۵۷۱، ۶۰۳، ۶۵۲-۶۵۳  
 اهی‌چهرته (مکان)، ۲۴۹  
 آهی‌مسا (اصل اخلاقی)، ۶۵۵  
 آبرو، ۳۲۹  
 ایتالیا، ۴، ۹، ۶۲۲  
 ایتالیایی، ۴۹
- آنونیتوم (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۹  
 آنیران، ۳۰۲، ۵۰۰، ۵۹۴  
 انیرانی سنت‌های هنری، ۷۶  
 انیرانی، فرهنگ، ۴۱۱  
 آو (ایزد)، ۵۴۸  
 آوان (مکان)، ۳۱۶، ۳۱۸  
 آوانیندو (ایزد)، ۵۴۹  
 آپورکوئیک (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۹  
 اوتارپرادش (مکان)، ۲۴۹  
 اودموس رُدسی، ۵۵۹  
 اودوخوس، ۳۶۹  
 اودیانه (مکان)، ۲۴۲، ۵۴۶، ۵۵۳  
 اور، دوره، ۳۱۸  
 اورارتویی، اقوام، ۴۰۶  
 اوراسیا (مکان)، ۲۳۲، ۲۴۵، ۳۵۰، ۵۳۸  
 اورامان (مکان)، ۴۳۹  
 اورانوس (ایزد)، ۳۵۱  
 اورانیا (ایزد)، ۴۶۰  
 اورانیه (ایزد)، ۴۱۳  
 اورداگنو (اسطوره)، ۵۴۸  
 اورشلیم، ۷۰۲-۷۰۳، ۷۰۵، ۷۰۷-۷۱۱، ۷۱۳، ۷۲۰-  
 ۷۲۱، ۷۲۵، ۷۳۳  
 اورل اشتاین، سر مارک (باستانشناس)، ۴۳-۴۵، ۵۳،  
 ۵۸، ۶۳، ۸۲، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۴۹،  
 ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۴، ۴۴۱، ۵۳۹  
 اورلت (محقق)، ۲۰۵  
 اوروک، دوره، ۳۰۰  
 اوزی آموزگار، ۵۹۶  
 اوژن فلاندن (محقق)، ۳-۴، ۱۶۸، ۱۷۰  
 اوسیبوس (مورخ)، ۵۶۰  
 اوستا، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۶۴، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۵۵، ۳۶۲،  
 ۳۷۱-۳۷۳، ۳۸۲، ۳۸۵-۳۸۶، ۳۹۶-۳۹۸، ۴۰۰،  
 ۴۰۳، ۴۰۶-۴۰۸، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۱۳-۴۱۵، ۴۱۸،  
 ۴۲۰-۴۲۲، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۶۵، ۴۶۷-۴۶۸، ۴۹۲،  
 ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۷-۵۱۱، ۵۴۸، ۵۶۳-۵۶۴، ۵۷۴،  
 ۶۴۵-۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۹

- ایزدکده کوشانی، ۵۳۵، ۵۴۰، ۵۴۴، ۵۵۰، ۵۵۲  
ایزدکده یونانی، ۳۴۲  
ایزودور/ ایزیدور خاراکسی (مورخ)، ۵۰، ۵۳، ۴۳۲، ۴۴۴، ۴۳۶  
ایزیس (ایزد)، ۴۶۲  
ایژا، ۳۷۹-۳۸۰  
ایست و استره، ۳۶۶  
ایسونت، ۳۶۴  
ایش، ۳۸۰  
ایشتار/ ایشتر (ایزد)، ۳۱۸-۳۱۹، ۴۱۴، ۵۸۷  
ایشنیکرب (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۲۷  
ایشوع، اسقف، ۷۳۳-۷۳۴  
ایکارس/ ایکاروس (مکان)، ۴۹، ۸۴-۸۵  
ایگیشتی (ایزد)، ۳۱۷  
ایگیگی، ۳۲۱  
ایگیهلکی، ۳۲۹  
ایلام نو، دوره، ۲۱، ۲۹، ۲۶۳  
ایلام، ۱۴، ۲۳، ۴۳، ۴۵-۴۶، ۵۰، ۳۱۵-۳۱۶، ۳۱۸  
۳۲۷، ۳۲۹، ۷۲۶  
ایلامی کتیبه، ۱۰، ۳۲۵  
ایلامی معماری، ۱۲۱، ۱۲۹  
ایلامی، دوره، ۶۳، ۱۳۱، ۱۳۶، ۳۱۷، ۳۱۹-۳۲۱  
۳۲۳، ۳۲۵  
ایلامی، دین، ۳۱۵، ۴۳۶  
ایلامی، زبان، ۱۱۳، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۴  
ایلامی، فرهنگ، ۱۴  
ایلامی، متون، ۱۴، ۳۱۷، ۴۱۰  
ایلامی، معابد، ۲۲  
ایلامیان، ۱۴۹، ۳۲۳، ۳۲۶  
ایلخانان، دوره، ۲۸۹-۲۹۰  
ایلون (محقق)، ۲۰۹  
ایم (ایزد)، ۳۱۶  
اینائیس، رهبر مانوی، ۶۱۷  
اینائیس برادر زاید، ۵۹۲، ۵۹۴  
ایندره (ایزد/ دیو)، ۳۴۸، ۳۸۳، ۳۹۶، ۴۱۲  
اینسلر (محقق)، ۳۶۵
- ایدوی اول، ۳۱۸-۳۱۹  
ایذه (مکان)، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۴۲، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۷۶، ۳۲۲-۳۲۳  
ایران باستان، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۹۹-۳۰۰، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۵۰، ۵۷۴، ۵۹۷، ۶۸۷، ۷۲۵، ۷۵۱  
ایران باستان، فرهنگ، ۲۶۴  
ایران و مسئله ایران، ۵  
ایران، ۱-۲، ۴، ۱۰، ۱۳، ۱۵، ۲۹-۳۰، ۴۲، ۴۷-۴۹، ۵۳، ۵۵، ۵۹، ۶۳، ۷۶، ۷۸، ۸۲، ۸۴، ۸۹، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۶۸، ۱۹۳-۱۹۴، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۴۲، ۲۶۲، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۸۰، ۲۸۹، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۷۰، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۸، ۴۲۷، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۴۴-۴۴۶، ۴۵۸-۴۶۰، ۴۶۲، ۴۷۰، ۴۹۰، ۴۹۰-۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۸-۵۰۹، ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۵۸-۵۵۹، ۵۷۰، ۵۷۲-۵۷۳، ۵۸۵، ۵۹۴-۵۹۵، ۶۱۹، ۶۲۶-۶۲۷، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۶۹، ۶۸۱، ۶۸۸-۶۸۹، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۵، ۷۰۲، ۷۱۱-۷۱۲، ۷۱۴، ۷۱۶، ۷۱۸-۷۱۹، ۷۲۲، ۷۲۸، ۷۳۰، ۷۳۳، ۷۴۴، ۷۵۱  
ایرانشهر، ۷۳-۷۵، ۸۹، ۹۱، ۳۶۸  
ایرانشهریان، ۸۸  
ایرانویج، ۳۶۵، ۳۷۰-۳۷۲، ۳۹۹  
ایرانی سنت‌های هنری، ۷۶  
ایرانی، اساطیر، ۳۴۵  
ایرانی، حماسه‌ها، ۳۴۵  
ایرانی، فرهنگ، ۲۴۲، ۲۴۴، ۴۳۳، ۵۸۵  
ایرانی، نژاد، ۴۳۶  
ایرانیان باستان، ۳۹۶، ۴۲۸  
ایرانیان، ۵۹، ۱۰۲، ۲۰۱، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۰۳-۳۰۵، ۴۰۰، ۴۰۴-۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۲-۴۱۵، ۴۱۸-۴۱۹، ۴۲۹، ۴۶۰-۴۶۱، ۴۶۹-۴۷۰، ۴۷۶، ۴۹۱، ۵۵۱، ۵۶۱، ۵۸۷، ۶۲۵، ۶۹۶، ۷۰۴، ۷۱۱، ۷۱۵، ۷۲۰-۷۲۱، ۷۲۶  
ایرانی مآبی، ۴۲۹، ۴۳۶  
ایرتم (مکان)، ۲۳۵  
ایروان (مکان)، ۶۲۱

- اینشوشینک، ۳۱۶-۳۲۳، ۳۲۶-۳۲۹  
 اینگولت (محقق)، ۱۱۳  
 ایننه (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۹  
 اینورنیتزی (محقق)، ۴۱، ۴۳، ۴۸  
 ایوانف (محقق)، ۳۴۳  
 ایونی، معماری، ۱۵  
 ایونیه (مکان)، ۲۳، ۲۸، ۵۳، ۴۰۳  
 ائخشو/ وخشو (ایزد)، ۵۳۷، ۵۴۹  
 ائوبد (ایزد)، ۵۴۹  
 ائوتوخس، ۷۳۸  
 ائوتوخیوس، ۶۶۸  
 ائوفراتس، ۴۴۴  
 ائولایوس (مکان)، ۴۸  
 ائومنس، ۴۴، ۴۳۰  
 ائون (اصطلاح)، ۵۹۹، ۶۰۱  
 ائون ائون‌ها، ۵۹۹  
 آناهیتا، معبد، ۵۰، ۵۳، ۸۴، ۱۴۴، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۹۷  
 بآت، ۵۹۶  
 بابا جان (مکان)، ۳۰  
 بابک خرم‌دین، ۴۶۲  
 بابل، ۱۲-۱۳، ۱۵-۱۶، ۲۳، ۲۸، ۳۰، ۹۴، ۳۰۴، ۳۰۶-  
 ۳۰۷، ۳۹۹، ۴۱۱، ۴۳۲، ۴۳۶، ۵۸۶-۵۸۷، ۵۸۹-  
 ۵۹۰، ۵۹۴، ۶۲۵-۶۲۶، ۷۰۳-۷۰۴، ۷۱۰، ۷۵۲  
 بابل، معماری، ۴۳۲  
 بابلی، خط، ۱۱  
 بابلی، دین، ۴۳۶  
 بابلی، زبان، ۱۱۳، ۳۰۵  
 بابلی، فرهنگ، ۴۳۳  
 بابلی، کتیبه، ۱۱  
 بابلیان، ۲۳، ۳۰۰، ۴۰۴، ۵۷۱، ۵۸۷، ۷۰۲-۷۰۴  
 بابوی، جاثلیق، ۷۳۶  
 باج (محقق)، ۲-۳  
 باختر (مکان)، ۲۳  
 بادر (محقق)، ۴۹  
 باراملا (مکان)، ۲۲۸  
 بارائیس آموزگار، ۵۹۲  
 بارتلد، ۶۹۳، ۶۹۵  
 بارتلمه (محقق)، ۳۶۱، ۳۷۰، ۴۶۵، ۵۳۷، ۵۶۳، ۶۶۳-  
 ۶۶۴  
 بارثلمائوس (حواری)، ۷۴۰  
 بارنز (محقق)، ۲۴۵  
 بارو (محقق)، ۴۰۱  
 بارون دوُبد، ۱۶۸  
 بازانس، اسقف، ۶۷۷  
 بازفت، رود، ۱۵۶، ۱۶۱  
 بازلیدس، ۵۸۸  
 بازلیئوس، ۵۴۴  
 باسا (مبلغ مانوی)، ۶۲۲  
 باسیل قدیس، ۵۶۰  
 باسیلیکا اوربانا (مکان)، ۶۲۲  
 باکلی (محقق)، ۷۵۱  
 باکوس (ایزد)، ۱۱۵  
 بالکان، ۶۲۲  
 بام‌ایزد، ۶۰۴، ۶۰۶-۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۳  
 بامیان (مکان)، ۲۴۳، ۶۸۸-۶۹۰، ۶۹۰-۶۹۳  
 بانوگ آناهید (آتشکده)، ۵۰۱  
 بت‌پرستی، ۲۵۲  
 بتی (محقق)، ۲۱۱  
 بخارا، ۲۷۰، ۶۳۰، ۶۹۴، ۷۰۲  
 بخت‌النصر، ۱۳  
 بخت‌آفرید، ۵۰۷، ۶۷۶  
 بختیاری (قوم)، ۵۸، ۱۵۵  
 بختیاری (مکان)، ۸۶  
 بدهیدهرمه، مکتب بودایی، ۶۹۶  
 برازجان، ۱۲، ۲۰  
 بریط/ بریت (ساز)، ۲۶۳، ۲۶۹-۲۷۰  
 بردُبت کوه تینا، ۱۵۱، ۱۶۳  
 بردنشانده/ برده نشانده (مکان)، ۵۷، ۷۴، ۹۱، ۱۰۶،  
 ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۵۱، ۱۷۶  
 بردیصان، ۷۲۷  
 برزمره، رهبر مانوی، ۶۲۸  
 برزویه طبیب، ۵۷۹

- برشنا (محقق)، ۶۸۹  
 برصوما، اسقف، ۷۳۶-۷۳۷  
 برکشلی (محقق)، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۳  
 برکویتس (محقق)، ۷۲۱  
 برلین، ۶، ۵۱، ۲۸۰-۲۸۱، ۲۹۱، ۵۹۷، ۶۳۲  
 برمکیان، ۶۲۹  
 برمه (مکان)، ۲۲۹  
 برنار (محقق)، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۷-۴۳۸  
 برنارد (محقق)، ۴۱، ۴۹، ۵۳، ۶۰-۶۱، ۸۰، ۸۳، ۸۵  
 برودرسین (محقق)، ۴۳۸  
 بروسوس (مورخ)، ۴۱۱، ۵۶۹  
 برهان، ۲۶۸-۲۷۰، ۲۷۳  
 برهما (خدای هندو)، ۲۵۲، ۵۶۵  
 برهمایی (آیین)، ۲۵۱، ۲۵۳  
 برهمنی، آیین، ۵۳۷، ۵۴۳، ۵۵۱، ۶۸۷  
 بریتانیا، ۳، ۲۶۴، ۴۷۲  
 بریتانیایی، باستان‌شناسان، ۶۲  
 بزیر (مکان)، ۱۶  
 بزقلیق (مکان)، ۲۸۱-۲۸۴، ۲۸۶  
 بستور (یاور گشتاسب)، ۳۶۶  
 بسنه‌گر، ۵۳۷  
 بشار بن برد، ۶۲۹  
 بصره، ۵۹۱  
 بطالسه، ۷۵  
 بطریق ماریها (نویسنده ارمنی)، ۵۶۰  
 بطلمیوس، ۳۷۳  
 بعل (ایزد)، ۵۹۱  
 بَع نَسک / بَعان نَسک / بَعان یسن، ۳۰۷، ۳۱۰، ۵۲۴  
 بغ / بغان، ۴۰۶، ۴۰۸-۴۰۹، ۴۱۲-۴۱۶، ۵۶۵  
 بَعارد واخش، ۶۲۶  
 بغبانو، ۴۱۱-۴۱۲  
 بغداد، ۱۱۹، ۶۲۸  
 بغدادی، فرقه نگار، ۶۸۲  
 بَعلان (مکان)، ۲۳۵، ۶۸۹  
 بک (محقق)، ۵۰۰  
 بگرام (مکان)، ۸۰، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۴۳، ۶۸۹-۶۹۰، ۶۹۵
- بگه‌ها (ایزد)، ۵۳۶  
 بل (ایزد)، ۴۴۷  
 بل (نیایشگاه)، ۹۴، ۴۴۷  
 بل دوششا، ۱۷۳  
 بلاش یکم، ۴۲۹، ۵۰۸  
 بِلت آلی (ایزد)، ۳۱۶  
 بِلت تَرین (ایزد)، ۳۱۸  
 بلتی (محقق)، ۲۰۲  
 بلخ / باکتیریا (مکان)، ۴۲، ۱۰۴، ۱۹۳-۱۹۴، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۲-۲۴۱، ۲۴۵، ۳۷۲، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۱۱، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۳۴، ۵۳۴-۵۳۶، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۵۱، ۶۲۵، ۶۸۸-۶۹۱، ۶۹۳-۶۹۴  
 بلخی، زبان، ۷۸، ۵۵۰  
 بلخیان، ۴۱۷  
 بلعمی، ۳۰۸، ۶۴۰-۶۴۱، ۶۴۶، ۶۶۴، ۶۶۹، ۶۷۱-۶۷۲  
 بلکیستن (محقق)، ۴۸۱  
 بلنیتسکی (محقق)، ۵۵۰، ۶۹۵  
 بلو (محقق)، ۵۵۹-۵۶۰، ۵۶۳  
 بپما، مراسم، ۲۷۸، ۲۸۲، ۶۱۸  
 بِنج (محقق)، ۱۶-۱۷  
 بندبال (مکان)، ۱۷۶  
 بندوه (از دشمنان زردشت)، ۳۶۴-۳۶۵  
 بندهش / بندِهشِن، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۷۶، ۴۹۳  
 ۵۱۴، ۵۶۱، ۵۶۴-۵۶۵، ۶۶۱، ۶۶۵  
 بُنه (محقق)، ۴۳۸  
 بنیاد کاخ (لوح گلی)، ۱۰  
 بنیاد میراث فرهنگی آلمان، ۲۸۱  
 بنی اسرائیل، ۷۰۲-۷۰۳، ۷۰۹-۷۱۰، ۷۱۳-۷۱۴، ۷۱۷، ۷۲۲، ۷۲۶  
 بنیامین، قبیله، ۷۰۶  
 بنی‌امیه، ۲۱۴  
 بودا، سیدهارتهه گوتمه، ۲۲۹، ۲۴۵-۲۴۸، ۲۵۳-  
 ۲۵۴، ۲۵۶، ۵۴۳، ۵۴۷، ۵۹۳، ۶۱۱، ۶۴۱  
 بودایی، آیین، ۱۰۷، ۲۲۵، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۷، ۲۴۲-  
 ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۵۳۳-۵۳۵

- بهرام سوم، ۵۰۱  
 بهرام گور/ بهرام پنجم، ۲۱۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۰۷-۳۰۸،  
 ۵۰۵، ۷۱۸، ۷۳۳-۷۳۴  
 بهرام/ مریخ/ مارس، ۴۷۵  
 بهرام‌یشت، ۱۶۲، ۵۴۸  
 بهروت، ۲۴۹-۲۵۱، ۲۵۵  
 بهمن امشاسپند، ۳۶۳  
 بهمن اوزخت (موسیقی)، ۲۹۴  
 بهمن بزرگ، ۶۱۲  
 بهمنگان (جشن)، ۵۲۲  
 بیات ترک (موسیقی)، ۲۶۸، ۲۷۲-۲۷۳  
 بیان/الادیان، ۲۷۹، ۵۷۸  
 بیت آربایی، ۷۳۳  
 بیت الاصنام، ۵۹۱  
 بیت آرامایی، ۷۳۳  
 بیت ریقیایی/ رزیقیایی، ۷۳۳  
 بیت سلوک (مکان)، ۶۱۹  
 بیت قطرای، ۷۳۳  
 بیت گرمی، ۷۳۳  
 بیت لاپات/ بیت لاپت (گندی‌شاپور)، ۵۹۵، ۷۲۸،  
 ۷۳۳  
 بیت لحم، ۷۲۵  
 بیت مادایی، ۷۳۳  
 بیت هوزایی، ۷۳۳  
 بیث آرمیه، موبد، ۵۱۷  
 بید زرد (مکان)، ۹۱، ۱۵۸  
 بیر (محقق)، ۱۹۶  
 بیرجند، ۱۰۸  
 بیرونی، ۵۹۲، ۶۴۰-۶۴۱، ۶۴۵-۶۴۷، ۶۵۴، ۶۵۷،  
 ۶۶۱، ۶۶۹، ۶۷۲، ۶۷۸  
 بیزانس، ۱۹۸، ۲۰۶، ۵۰۰، ۵۰۴، ۶۲۳، ۷۳۳  
 بیزانسی، نویسندگان، ۴۲۷  
 بیستون (مکان)، ۳، ۱۰، ۱۹، ۲۱، ۲۸، ۵۱-۵۳، ۸۸-  
 ۸۹، ۹۱-۹۲، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۲۱،  
 ۴۱۵، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۳۸، ۵۴۳  
 بیشاپور، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۶۷
- ۵۳۷-۵۳۷، ۵۴۱-۵۴۵، ۵۴۸-۵۴۸، ۵۵۱-۵۵۲، ۵۹۳، ۵۹۷،  
 ۶۸۷-۶۹۵  
 بودایی، باورها، ۵۳۴  
 بودایی، بناها، ۲۳۷  
 بودایی، نقش برجسته‌ها، ۵۴۳  
 بودایی، نمادها، ۲۸۴  
 بوداییان، ۲۴۲، ۲۸۶، ۵۵۰، ۶۳۱-۶۳۲، ۶۳۴، ۶۹۳-  
 ۶۹۴، ۶۹۷، ۷۵۲  
 بودو (ایزد)، ۵۴۷  
 بودیستوه، ۲۲۹، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۳  
 بودیستوه سیدارته، ۵۴۳  
 بودیستوه میتربه، ۵۴۳  
 بوردمن (محقق)، ۶۳  
 بوسالی (محقق)، ۲۴۴  
 بوشارلا (محقق)، ۱۰، ۱۶-۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۹، ۵۰،  
 ۵۵-۵۶، ۶۰، ۲۰۹  
 بوشهر، ۴۹، ۳۱۵  
 بوگو خان، ۶۳۲  
 بوگومیل‌ها، ۶۲۴  
 بولحیه (مکان)، ۱۷۶  
 بولیک (محقق)، ۵۹۸  
 بومن (محقق)، ۷۳۶-۷۳۷  
 بون (محقق)، ۴۳۸-۴۳۹  
 بونانو آراوانتینوس، ۵۲  
 بوندوس (از مزدکیان)، ۶۴۲-۶۴۴، ۶۵۰  
 بهار (محقق)، ۲۶۲، ۲۷۲، ۳۶۲، ۳۶۷، ۳۷۶، ۵۸۷،  
 ۵۹۶-۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۰۸، ۶۲۶، ۶۶۱، ۶۶۵  
 بهاربود (جشن)، ۳۶۳  
 بهاروت (مکان)، ۲۲۹  
 بهاروش (مکان)، ۱۰  
 بهبهان، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۷۵  
 بهرام (ایزد)، ۳۸۳، ۴۱۲، ۴۳۸، ۵۴۸، ۵۶۳  
 بهرام ازدهاکش، ۱۹۹  
 بهرام اول، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۹۴-۵۹۶، ۷۲۹  
 بهرام چوبین، ۷۲۰  
 بهرام دوم، ۱۹۸، ۲۰۱، ۳۲۳، ۵۰۱، ۶۲۵، ۷۲۹

- بیکرمن (محقق)، ۴۳۶-۴۳۸  
 بیلی (محقق)، ۳۶۱، ۵۴۸  
 بیمران (مکان)، ۲۴۱، ۶۹۰  
 بین‌النهرین، نک: میانرودان  
 بیوار (محقق)، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۶۱، ۴۵۹-۴۶۰  
 پاپ (مسیحیت)، ۴۷۹  
 پاپس (مبلغ مانوی)، ۶۱۹، ۶۲۱  
 پاتس (محقق)، ۶۲  
 پارت، سرزمین، ۵۹، ۶۳، ۱۰۳، ۴۰۳، ۴۲۹، ۵۹۴  
 ۷۲۶  
 پارتی، دوره، ۵۵-۵۷، ۶۰، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۲۲، ۲۰۱  
 پارتی، زبان/خط، ۲۸۲، ۲۸۷، ۴۹۱-۴۹۲، ۴۹۶  
 ۵۹۷، ۶۲۶، ۶۳۱  
 پارتی، متون، ۲۶۸، ۲۷۱، ۵۷۶، ۶۰۴، ۶۳۱  
 پارتی، معماری، ۱۰۷  
 پارتیان، ۱۰۳، ۲۲۹، ۶۸۸  
 پارس، ۵۹، ۳۰۸، ۳۷۰، ۴۳۰، ۴۳۷، ۵۱۸-۵۱۹  
 ۵۹۴، ۷۱۲، ۷۲۸  
 پارسه، ۱، ۸-۹، ۲۴، ۲۷، ۷۹ نیز نک: تخت جمشید  
 پارسی (در آیین مهر)، ۴۷۶  
 پارسی، اقوام، ۱۴  
 پارسی، پایتخت‌ها، ۵۳۸  
 پارسیان هند، ۲۶۴، ۵۷۸  
 پارسیان/پارسی‌ها (قوم)، ۱-۲، ۱۳-۱۵، ۲۰، ۴۳۰  
 ۳۷۰، ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۴، ۴۱۶-۴۱۹  
 ۴۲۲، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۹، ۵۱۵، ۷۰۳  
 پارلاسا (محقق)، ۴۵، ۵۱، ۵۶، ۵۸  
 پارو (محقق)، ۱۱۳  
 پاروتی (از ایزدان هندو)، ۲۵۲  
 پاریس، ۵، ۳۷۶  
 پازند، ۳۱۰  
 پاسارگاد: پژوهش‌هایی در باستان‌شناسی ایران، ۶  
 پاسارگاد، ۳-۹، ۱۱-۱۲، ۱۴-۲۰، ۲۸-۳۱، ۵۹، ۷۹  
 پاسارگادها (قوم)، ۱۴  
 پاسدارماجیان (محقق)، ۷۱۷، ۷۲۳، ۷۴۰، ۷۴۲-۷۴۴  
 ۷۴۸  
 پاسکال کاست (محقق)، ۳، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۷۳  
 پاکر، سردار، ۷۱۳  
 پاکستان، ۱۹۴، ۲۲۶، ۲۴۱-۲۴۳، ۵۳۴  
 پالادیوس (مورخ)، ۶۲۲  
 پالمیر (مکان)، ۷۴، ۸۹-۹۱، ۹۴-۹۵، ۱۰۶، ۱۱۱،  
 ۱۱۳-۱۱۴، ۱۲۲، ۶۲۰-۶۲۱  
 پالوگتا (مکان)، ۷۱۹  
 پانائینو (محقق)، ۴۳۱، ۴۳۳  
 پانتائوخوس، ۵۲  
 پانتها ایسم یونانی، ۱۰۷  
 پاندوس (اسطوره)، ۳۵۷  
 پانوسی (محقق)، ۷۲۹  
 پایکولی (مکان)، ۵۰۱  
 پتازونی (محقق)، ۳۸۹  
 پتیریترسپ پدر پوروشسب، ۳۶۲  
 پتیگ آموزگار (مبلغ مانوی)، ۶۱۹  
 پتیگ خانه‌سالار (مبلغ مانوی)، ۶۱۹  
 پتیگ/فتق پدر مانی، ۵۹۰-۵۹۴، ۷۵۲  
 پدخوناد (اصطلاح موسیقی)، ۲۷۱  
 پدر (در آیین مهر)، ۴۷۶  
 پدمه پانی، ۲۴۶  
 پرات دمیشان (مکان)، ۷۳۳  
 پرادا (محقق)، ۴۵، ۹۱، ۱۱۲  
 پرجاپتی، ۵۶۹  
 پرستشگاه بودایی، ۲۸۳  
 پرسید، فرهنگ، ۱۰۷  
 پرسیکا، ۲۸  
 پرشت گو، ۳۶۴  
 پرکینز (محقق)، ۸۰-۸۱، ۹۲  
 پرندی، ۳۸۰  
 پرنی (قوم)، ۱۰۲، ۴۲۹  
 پروتی (ایزد)، ۲۳۹، ۵۴۲  
 پروکویوس، مورخ، ۶۶۲، ۶۷۱، ۶۷۳  
 پرستیل (اصطلاح معماری)، ۸۳-۸۴  
 پژوهش‌های هخامنشی، ۵، ۷  
 پیشته، ۷۲۷

- پولوتسکی (محقق)، ۲۷۸، ۵۹۸  
 پولیبیوس (مورخ)، ۵۰، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۴۷  
 پومیدیتا (مکان)، ۷۱۴، ۷۱۶  
 پهلوانان، ۳۴۱  
 پهلوی، زبان، ۱۰۲، ۱۰۸-۱۱۰، ۱۶۲، ۱۹۶، ۳۰۰  
 ۳۱۰، ۳۸۸، ۴۸۹، ۴۹۳، ۵۶۱، ۶۴۱  
 پیتاوه (مکان)، ۲۴۰  
 پیچیکیان (محقق)، ۴۳۴، ۵۳۷، ۵۵۳  
 پیسوس (دیو)، ۶۰۹  
 پیشاور، ۲۴۳، ۲۴۸، ۶۸۹، ۶۹۱  
 پیش هندواروپایی، اقوام، ۳۳۷، ۳۷۷  
 پیش هندواروپایی، دوره، ۳۴۴  
 پیک خورشید (در آیین مهر)، ۴۷۶  
 پیکر تراشی، ۷۶، ۸۸-۸۹، ۹۱  
 پیکره‌های بودا، ۲۴۲  
 پیگولوسکایا، ۶۴۱-۶۴۲، ۶۴۴-۶۴۵، ۶۵۰، ۶۶۷  
 ۶۶۹-۶۷۰، ۶۷۳، ۶۸۱، ۷۱۹، ۷۲۶، ۷۲۹-۷۳۱  
 ۷۳۷  
 پیلپیکو (محقق)، ۴۴۵  
 پینیکیر (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۱-۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۹  
 پیون (مکان)، ۱۴۲، ۱۷۶  
 پی‌یترودلواله، ۲-۳  
 پی‌یر آمیه (محقق)، ۵-۶  
 پی‌یر بریان (محقق)، ۱۱، ۲۸، ۳۱، ۴۶۹، ۵۷۱  
 ۷۰۶-۷۰۷  
 پیوروشسب / پیوروشسب (نیای زردشت)، ۳۶۲  
 پیوکستس، شهریان مقدونی، ۴۳۰  
 تاپوتر (مکان)، ۱۴۲  
 تاتیان / تاتیانس، ۷۲۷  
 التاج، ۲۶۷  
 تاجیکستان، ۹۱، ۱۹۳-۱۹۴، ۴۳۴، ۶۹۵  
 تاد (محقق)، ۴۳۷  
 تادی (محقق)، ۶۲  
 تادیکندا (محقق)، ۵۴۳-۵۴۴  
 تارن (محقق)، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۴  
 تاریخ دین زردشتی، ۴۲۸
- پشیوتن گشتاسبان، سپاه، ۳۶۷  
 پکن، ۲۸۳  
 پل توسکان (محقق)، ۶  
 پل تیمه (محقق)، ۴۰۹، ۴۶۵، ۴۶۸  
 پل خمیری (مکان)، ۵۵۰  
 پلوتارخ / پلوتارک (مورخ)، ۲۶۶، ۳۰۵، ۳۶۹، ۴۱۱  
 ۴۱۶، ۴۳۲، ۴۷۱، ۵۵۹  
 پلینی (مورخ)، ۵۰، ۱۵۴، ۴۳۲، ۴۴۸  
 پمپه امپراتور روم، ۴۷۱-۴۷۲  
 پمپی (مکان)، ۶  
 پنتوس (مکان)، ۴۶۴، ۴۷۱  
 پنتوس، سلسله، ۴۷۲  
 پنجاب (مکان)، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۴  
 پنجگاه (موسیقی)، ۲۷۲  
 پنجی خزان (موسیقی)، ۲۹۴  
 پنجیکنت (مکان)، ۲۰۵، ۲۱۱، ۴۴۵، ۶۹۴  
 پندنامه زردشت، ۳۰۸  
 پندورگ (ساز)، ۲۶۹  
 پوپه (محقق)، ۱۱۳  
 پوتی هندی (سبک کتاب آرایه)، ۲۹۱  
 پورداود (محقق)، ۳۶۲، ۳۶۹، ۵۶۵  
 پوروچیستا، دختر زردشت، ۳۶۶  
 پوروشسپ پسر پیترسپ، ۳۶۲  
 پوروشه سوکته (اسطوره)، ۳۴۸  
 پوریم، عید، ۷۰۹  
 پوزایدون (ایزد)، ۵۳۶  
 پوزوراینشوشینک، ۲۶۳، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۷-۳۲۸  
 پوشکالواتی (مکان)، ۸۰  
 پوکستاس، ۵۹  
 پوگاچنکووا / پوگاچنکوا (محقق)، ۵۴، ۱۱۵، ۲۲۶  
 ۲۲۸-۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴-۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۹-۲۵۰  
 ۲۵۴-۲۵۵، ۵۵۱  
 پوگلیسه کاراتلی (محقق)، ۶۴  
 پولس پارسی، ۶۲۰  
 پولس حواری، ۶۱۱، ۷۲۶  
 پولسیان، ۶۲۴

- تاریخ سیستان، ۴۸۹  
تاریخ طبری، ۴۸۹  
تاریخ طبیعی، ۵۰  
تاریخ لوسپاکا، ۶۲۲  
تاریخ هنر ایران، ۱۰۶  
تاریخ یعقوبی، ۵۶۲، ۵۶۸  
تاریخچه شهر کرخ بیت سلوک، ۶۴۳  
تاریخ نگاران اسلامی، ۱۰۳  
تاریخ نگاران رومی، ۱۰۳، ۴۲۷  
تاریخ نگاران لاتین، ۱۰۳  
تاریخ نگاران یونانی، ۱۵، ۱۰۳، ۳۰۵، ۴۱۴  
تاریخ، رود، ۲۲۵  
تازیان، ۱، ۴۱۳، ۴۶۰  
تاسیتوس (مورخ)، ۵۳  
تاقستان، ۱۱۱، ۱۹۶-۱۹۹، ۲۰۵-۲۰۷، ۲۱۲، ۲۶۷  
۲۶۹-۲۷۰، ۲۸۷  
تالوک، رود، ۱۶۱  
تامارا تالوت رایش (محقق)، ۲۳۶، ۲۳۸-۲۳۹، ۲۴۲  
۲۴۴-۲۴۶، ۲۸۷، ۲۹۰، ۵۳۸، ۶۹۰-۶۹۳، ۶۹۵  
تانگ، سلسله، ۲۰۵، ۲۸۳، ۲۸۸، ۶۳۱-۶۳۲  
تائویی، مذهب، ۶۳۳  
تبت (مکان)، ۲۹۰، ۷۳۹  
تبتسا (مکان)، ۶۲۳  
تبل / تبیل / تبیره (ساز)، ۲۶۹  
تپتی، ۳۲۰-۳۲۱، ۳۲۹  
تپتی آهر، ۳۱۹  
تپراک قلعه، ۹۴  
تپه ازنا، ۱۷۶  
تپه تورنگ، ۶۳  
تپه جهودها، ۱۴۴  
تپه حکوان، ۱۳  
تپه رستم، ۶۹۰  
تپه شهر شاهی، ۱۰، ۱۱۰  
تپه قلعه برج، ۱۴۴  
تپه منبع آب، ۱۴۴  
تپه هگمتانه، ۱۲  
تتنای امیر آبرنهره (مکان)، ۷۰۸  
تجن، رود، ۳۷۲  
تچر (کاخ)، ۲۵  
تخارستان، ۱۹۳-۱۹۴، ۲۲۶، ۵۳۴، ۶۲۹، ۶۳۱  
تخت بهی (مکان)  
تخت تاقدیس (موسیقی)، ۲۶۸  
تخت رستم (مکان)، ۱۶، ۱۸  
تخت سلیمان (مکان)، ۱۲۲، ۴۸۸  
تخت سنگین (مکان)، ۲۳۵، ۵۳۷  
تخت مادر سلیمان (مکان)، ۱، ۱۶  
تخت جمشید، ۱-۹، ۱۱-۱۲، ۱۶، ۱۸، ۲۴-۳۱، ۴۲  
۵۶، ۵۸-۵۹، ۶۱-۶۲، ۷۹، ۸۳، ۸۸، ۹۰، ۱۰۵  
۱۱۲، ۱۴۳، ۲۰۲، ۲۶۵، ۴۳۰، ۴۳۹، ۴۶۹، ۵۷۱  
تدمر (مکان)، ۷۴، ۶۲۰  
تراپوزان (مکان)، ۴۷۲  
تراژان، امپراتور، ۴۷۱-۴۷۲  
ترایانوس، ۱۱۸، ۷۱۴  
ترتولین (از آباء کلیسا)، ۴۵۸  
ترکان اویغور، ۲۸۲، ۶۹۶  
ترکستان، ۲۴۲، ۲۸۹، ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۳۸، ۶۲۵، ۶۸۸  
ترکمن، ۴۹  
ترکمنستان، ۴۹، ۷۴، ۸۴، ۱۰۸، ۱۹۳، ۳۷۲، ۴۴۵  
ترکی (متون)، ۲۸۳، ۵۶۵  
ترکی اویغوری، ۵۴۶، ۵۹۷  
ترکیه، ۵۸۹، ۷۲۶، ۷۲۹  
ترمبلی (محقق)، ۶۲۶  
ترمذ، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۳۹، ۶۹۰  
ترومپلمن (محقق)، ۱۱  
تری پیتکه (اصطلاح)، ۲۴۳  
تریتن (اسطوره)، ۲۴۵، ۵۳۸  
تربتتی، دختر زردشت، ۳۶۶  
تریشه (محقق)، ۱۱۳  
ترینکائوس (محقق)، ۲۰۹  
تسویی (محقق)، ۵۹۹  
تشیع، ۵۱۵  
تغزغز، ۶۲۵



- توربرادرش، ۳۶۷  
 تورفان (مکان)، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲-۲۸۳، ۲۸۷، ۲۸۹،  
 ۲۹۱، ۲۹۳، ۵۹۷، ۶۲۶، ۶۳۲  
 توس، ۱۱۹، ۳۶۵، ۳۷۲  
 توم (ایزد)، ۵۹۱  
 توماس (مبلغ مانوی)، ۶۱۹  
 توماس هاید، ۵۷۴  
 تونس، ۶۲۳، ۶۲۸  
 تویشی، ۳۷۹  
 تویوق (مکان)، ۲۸۲-۲۸۳  
 تهران، ۴۳، ۴۷، ۵۴، ۲۰۸  
 تی تیتنوا/ تی تیت (موسیقی)، ۲۹۴  
 تیخه، ایزدبانوی یونانی، ۵۶  
 تیرتهنگره‌ها (خدایان جینی)، ۲۵۲  
 تیرداد سوم، ۷۴۱-۷۴۳  
 تیسفون، ۱۲۲، ۱۹۵، ۲۰۲، ۵۸۶، ۵۹۰، ۵۹۲-۵۹۵،  
 ۷۱۰، ۷۱۵، ۷۱۹، ۷۲۹  
 تیسون (محقق)، ۲۲۷  
 تیشتر (ایزد)، ۳۸۳، ۴۱۴، ۵۲۲، ۵۶۳  
 تیگلات پیلسر سوم، ۷۰۲  
 تیلیا (محقق)، ۹، ۱۸  
 تیموتئوس / تیموتائوس، ۵۹۲، ۶۴۲  
 تیموری، دوره، ۲۹۰  
 تیموریان، ۲۸۹  
 تئودر / تئودور، ۷۳۴-۷۳۵  
 تئوپمپوس خیوسی، ۵۵۹  
 تئودور بارکونایی / برکونای، ۵۹۰، ۵۹۱-۵۹۲  
 تئودور مصیصی، اسقف مسیحی، ۵۶۰  
 تئودور مویسوستایی، ۵۵۹-۵۶۰  
 تئودوسیوس اول، ۴۷۸  
 تئودوسیوس دوم، ۶۲۴  
 تئومپوس، ۵۷۱  
 ثادئوس (حواری)، ۷۴۰  
 ثعالبی (مورخ)، ۲۶۲، ۳۰۸، ۶۵۸-۶۶۱، ۶۶۵، ۶۶۸-  
 ۶۶۹، ۶۷۲، ۶۷۶-۶۷۸  
 ثنوی، باورها، ۲۷۷
- تفضلی (محقق)، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۶۳، ۳۶۵-۳۶۷، ۳۹۹  
 تقویم فارسی میانه، ۴۱۰  
 تقویم فارسی نو، ۴۱۰  
 تقویم هخامنشی، ۴۱۰  
 تکسیلا (مکان)، ۸۰، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۴۲-۲۴۳، ۶۹۰،  
 ۶۹۵  
 تکوک‌های عاج نسا، ۹۴  
 تل بهیر (مکان)، ۲۳۶  
 تل تخت (بنا)، ۱۶، ۶۲  
 تل جری (مکان)، ۲۶۵  
 تل ضحاک، ۶۳  
 تل ملیان (مکان)، ۱۳، ۳۱۵  
 تلاً (مکان)، ۷۳۸  
 تلمود، ۷۰۳، ۷۱۶، ۷۲۰-۷۲۱  
 تمبور / تنبور (ساز)، ۲۶۹  
 تمتمی آگوم، ۳۱۹  
 تمتمی آگون، ۳۱۶  
 تمزگرد، ۶۷۰  
 تنابه (محقق)، ۱۹۷-۲۰۰  
 تناسخ، ۶۱۳  
 تنبک (ساز)، ۲۶۹  
 تنبور (ساز)، ۲۶۳  
 تنبورنوازی، ۲۶۳  
 التنبیه و الاشراف، ۳۶۸، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۵۰  
 تنتره، آیین، ۶۹۶  
 تن‌روهووتر، ۳۱۹  
 تنسرا / توسر، هیرید اردشیر اول، ۴۸۹، ۴۹۸، ۵۰۹  
 تنگ بتان شیمبار، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۹  
 تنگ بلاغی (مکان)، ۱۵  
 تنگ سروک، ۸۹، ۹۱، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۲۱،  
 ۱۵۲، ۱۶۸-۱۷۰، ۱۷۳-۱۷۴، ۵۴۳  
 تنگه خیبر، ۲۴۰-۲۴۱  
 تویوق (مکان)، ۶۳۲  
 تور (محقق)، ۳۷۲  
 تورات، ۷۰۹-۷۱۰  
 توران‌شاه، ۵۹۳

- ثنویت، ۳۸۵-۳۸۷، ۳۸۹-۳۹۰، ۳۹۷، ۴۶۲، ۴۷۹، ۵۵۷، ۵۷۱، ۵۷۸، ۵۸۶، ۵۹۶-۵۹۷، ۶۰۰-۶۰۱، ۶۵۰
- ثواش (ایزد)، ۵۶۳
- ثئوفانس، مورخ، ۶۴۵، ۶۷۵، ۶۷۷-۶۷۹
- جاتی (خوانندگان)، ۲۶۷
- جاحظ، ۲۶۷، ۶۳۰
- جاده ابریشم، ۵۴۱، ۶۲۷، ۶۳۱
- جاکوبز (محقق)، ۷۲۱
- جاماسب، ۳۶۶
- جاماسپ آسانا، ۳۰۷
- جامعه زردشتی، ۵۷۳
- جان هانسمن (محقق)، ۴۹، ۶۳، ۸۶، ۱۲۱، ۴۳۶، ۴۴۶-۴۴۷
- جبرائیل (فرشته)، ۶۱۰
- جبرائیل بن نوح نصرانی، ۶۲۹
- جپسن / جپسون (محقق)، ۴۹، ۸۵
- الجزایر، ۶۲۳
- جعد بن درهم، ۶۲۸
- جعفر مهرکیان (محقق)، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۶
- جکسن / جکسون (محقق)، ۳۶۹، ۳۹۸، ۶۰۲، ۶۱۶
- جلال آباد، استان، ۲۲۶، ۲۴۰-۲۴۱، ۲۴۳، ۶۹۰
- جنبش مزدکی، ۴۶۲، ۵۰۵، ۶۳۹-۶۴۰
- جنگ تروا، ۳۶۹
- جنگ جهانی اول، ۶-۷
- جنگ جهانی دوم، ۳۳۸، ۵۹۷
- جوامع الحکایات و لوامع الروایات، ۲۸۰
- جواهرات هخامنشی، ۹
- جورجینا هرمن (محقق)، ۱۰۷
- جوزافا باربارو (سفیر)، ۲
- جوزیه (محقق)، ۹
- جوشنکاپور (مکان)، ۲۲۸
- جونو (ایزد)، ۳۴۶
- جوینی، ۶۹۴
- جیحون، رود، ۲۲۶، ۲۳۹، ۲۴۱، ۴۳۴، ۵۳۴، ۵۳۷، ۵۴۵، ۵۴۸-۵۴۹، ۶۲۵، ۶۸۸-۶۸۹، ۶۹۳-۶۹۴
- جیمز فریزر، ۳۴۰
- جیمز موریه (محقق)، ۳، ۵
- جین دیولافوا (محقق)، ۴
- جین جین (مکان)، ۲۸
- جینگوپته، ۶۹۶
- جینی / جین (آیین)، ۲۵۱-۲۵۳، ۵۳۵، ۵۳۹-۵۴۰، ۵۵۱-۵۵۲
- جیهانی محمد بن احمد، ۶۲۹
- چاتوپدیهیای (محقق)، ۵۳۸، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۵۰، ۵۵۲
- چاشتگ (اصطلاح)، ۴۹۳، ۵۱۳-۵۱۴، ۵۲۸
- چاکرابرتی (محقق)، ۵۵۱
- چائو (محقق)، ۲۸۴
- چدویک (محقق)، ۷۳۵، ۷۳۹
- چریکر (مکان)، ۲۴۰
- چشمه علی، ۲۶۵، ۴۴۶
- چشمه علی آباد، ۲۷
- چغاپهن (مکان)، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۹
- چغازنبیل، ۱۳۰، ۱۷۶، ۳۱۵، ۳۱۹-۳۲۰، ۳۲۳-۳۲۸
- چغامیش (مکان)، ۳۰، ۱۷۶، ۲۶۲
- چکرزن (اصطلاح)، ۶۶۴
- چکرهورتین، ۲۵۳
- چنگ (ساز)، ۲۶۹-۲۷۰
- چوان چو (مکان)، ۶۳۴
- چوگان، ۳۰۸
- چهارگاه (موسیقی)، ۲۷۲
- چهارمحال بختیاری، ۱۵۰، ۱۵۶
- چهارمقاله، ۲۷۰
- چهل منار، ۲، نیز نک: تخت جمشید
- چی تسانگ، ۶۹۶
- چیستا (ایزد)، ۵۶۳
- چین، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۴۲، ۲۸۰، ۲۸۹، ۵۳۶، ۶۱۹، ۶۲۷، ۶۳۱-۶۳۳، ۶۹۴
- ۶۹۶، ۷۱۹، ۷۳۹
- چینوت، پل، ۳۵۴
- چینی (زبان)، ۲۸۲، ۵۹۷
- چینی (متون)، ۲۸۳، ۵۹۸

- چینی، باستان‌شناسان، ۶۳۳  
 حاجی بابای اصفهانی، ۳  
 حاجی آباد (مکان)، ۲۰۱  
 حَبَقُّوقِ نَبِی، ۷۲۲  
 حبیب‌الانوار، ۶۰۴  
 حَتِّی (محقق)، ۷۲۶-۷۲۷  
 حجاج بن یوسف، ۶۲۷  
 حَجِّی نَبِی، ۷۲۲  
 حدود‌العالم، ۶۳۱  
 حرَّان (مکان)، ۱۰۲، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۴، ۷۱۳  
 حسنی رازی، ۶۴۱  
 حسین کوه، ۲۷  
 حکیمه‌الدهر، ۶۰۹  
 حلوان، ۲۸  
 حمزه‌لو، روستا، ۲۰۸  
 حمزه اصفهانی، ۱۰۲  
 حواریون مسیح، ۵۸۷، ۶۲۲  
 حیره (مکان)، ۲۶۶، ۳۰۸، ۷۳۹  
 خارا (موسیقی)، ۲۶۸  
 خالچیان (مکان)، ۹۱، ۹۴  
 خالد بن عبدالله قسری، ۶۲۵، ۶۲۷-۶۲۸  
 خانتوس لیدیایی، ۳۶۹، ۳۷۱  
 خاورمیانه، ۸۹-۹۰  
 ختا (مکان)، ۶۹۴  
 خَتَن، ۱۹۳، ۶۹۵-۶۹۶  
 ختنی‌ها، ۶۹۶  
 خدایان اسکاندیناوی، ۳۴۲  
 خدایان المپ، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۳۷  
 خدایان هندواروپایی، ۳۴۶  
 خدایان یونانی، ۴۸، ۷۸، ۸۰، ۸۶، ۸۹، ۱۱۵، ۲۳۱-  
 ۲۳۲، ۴۳۱، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۴۱، ۴۸۰، ۵۳۶، ۵۴۱،  
 ۵۵۲  
 خدای‌نامه، ۴۹۰-۴۹۱، ۶۶۷  
 خراسان، ۱۰۸، ۱۲۱، ۲۰۲، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۸۹، ۵۹۴  
 ۶۲۵-۶۲۷، ۶۴۱  
 خراسانی (محقق)، ۵۸۸  
 خرگرد، مسجد، ۲۸۹  
 خردادگان (جشن)، ۵۲۲  
 خَرُشتی (الفبا)، ۷۸  
 خرم‌دینان / خرمیه، ۶۴۷، ۶۵۰، ۶۸۱-۶۸۲  
 خروش (ایزد)، ۶۰۵  
 خسرو اول انوشیروان، ۱۰۳، ۲۱۲، ۲۶۷، ۳۱۱، ۴۸۸،  
 ۴۹۰-۴۹۱، ۵۰۶-۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۱-۵۱۳، ۵۱۸،  
 ۵۵۹، ۶۴۲-۶۴۴، ۶۴۶، ۶۶۰، ۶۶۵، ۶۶۹، ۶۷۵،  
 ۶۷۸-۶۸۰، ۷۱۹، ۷۳۷، ۷۳۹-۷۴۰  
 خسرو آذر آناهید (آتش)، ۴۹۹  
 خسرو پرویز / خسرو دوم، ۵۳، ۱۹۶-۱۹۷، ۱۹۹-۲۰۰،  
 ۲۶۷-۲۶۸، ۲۸۷، ۳۰۷، ۷۲۰، ۷۴۰  
 خسرو پسر ماهونداد، ۶۷۶  
 خسرو شاپور (آتش)، ۴۹۹  
 خسرو قبادان و ریدگی / خسرو کواتان / خسرو و  
 ریدگ، ۲۷۰، ۳۰۷، ۵۱۳  
 خسرو و شیرین، ۲۶۹  
 خسروانی (گوشه موسیقی)، ۲۶۸، ۲۷۲  
 خَشْتَرَه، ۳۷۴-۳۸۱  
 خشایارشا / خشایارشا، ۷، ۲۲-۲۳، ۲۵-۲۶، ۲۸، ۶۱،  
 ۸۸، ۲۵۳، ۳۲۳، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۹۸، ۴۰۵-۴۰۶،  
 ۴۱۲، ۴۱۶-۴۱۸، ۴۲۰، ۷۰۹  
 خط آرامی، ۷۷، ۱۱۰، ۱۷۰  
 خط سومری، ۳۰۱، ۳۱۵  
 خط میخی، ۱۱، ۱۹، ۳۲، ۳۰۱، ۵۱۰  
 خلیج فارس، ۲، ۴۹، ۸۵، ۱۹۴، ۳۰۱، ۳۱۵  
 خوارزم، ۲۳، ۱۹۴، ۳۷۱-۳۷۲، ۳۹۷، ۶۴۱-۶۴۲،  
 ۶۹۴، ۷۰۲  
 خوارزمی (مؤلف مفاتیح العلوم)، ۲۶۹، ۲۷۱، ۶۴۷،  
 ۶۴۹، ۶۵۷  
 خوارزمیان، ۳۷۲  
 خواستوانفت / خواستوانیفت (در مانویت)، ۲۸۳، ۲۹۱،  
 ۶۱۷  
 خَواسِک (ساتراپ شوش)، ۱۱۰  
 خوچو (مکان)، ۲۸۱-۲۸۳، ۲۹۰-۲۹۱  
 خودای‌نامگ (خدا/ینامه)، ۵۱۴

- خورژاک (ساز)، ۲۶۹  
 خورهه (مجموعه باستانی)، ۵۳  
 خورهه محلات، ۱۷۶  
 خوزستان، ۱۴، ۲۸-۲۹، ۵۶، ۷۴، ۷۸، ۱۰۹-۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۵۰، ۱۵۲، ۳۱۵، ۵۸۹، ۵۹۴، ۷۲۸، ۷۳۷-۷۳۸  
 خوشنویسی، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۰-۲۹۲  
 خونگ اژدر (مکان)، ۹۱، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۸-۱۵۷  
 خونگ کمالوند (مکان)، ۹۱، ۱۱۰، ۱۵۱، ۱۵۵  
 خونگ نوروزی (مکان)، ۹۱، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۵۰  
 خونگ یارعلی‌وند (مکان)، ۹۱، ۱۱۰، ۱۵۰، ۱۵۴-۱۵۵  
 خویدوده، ۴۳۸  
 خویشکاری ریدگان، ۳۱۰  
 خویش‌نوا (موسیقی)، ۲۹۴  
 خیونان (مکان)، ۳۶۶  
 دابار (محقق)، ۳۰۹، ۳۸۶  
 دابینز (محقق)، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۴۳، ۲۴۷  
 داداوه‌رمزد، ۵۰۷  
 دادستان دینی / دادستان دینیک، ۴۸۸، ۵۱۱  
 دادور (روحانی)، ۵۱۵، ۵۱۷  
 دارابگرد، ۸۲، ۳۰۸  
 داربازی، ۲۶۸  
 دارمستتر (محقق)، ۳۶۲، ۳۸۶  
 داریا، ۶۲۷  
 داریوش اول / داریوش کبیر، ۹-۱۱، ۱۴، ۲۰-۲۳، ۲۵، ۲۸، ۳۲، ۵۳، ۵۵، ۶۱، ۷۹، ۸۹، ۱۰۶، ۱۱۲، ۳۲۳، ۳۹۳، ۴۰۲، ۴۰۵-۴۰۶، ۴۱۲، ۴۱۵-۴۱۶، ۴۹۷، ۵۷۱، ۷۰۷-۷۰۹  
 داریوش دوم، ۳۲۳، ۴۱۱  
 داریوش سوم / داریا پسر داریا، ۶، ۳۶۸، ۵۰۸  
 دالکی، رود، ۲۰  
 دالماسی (مکان)، ۶۲۲  
 دالورزین تپه، ۲۳۴  
 داماسکیوس (دمشقی)، ۵۵۹  
 دامداد نسک، ۵۶۴  
 دامغان، ۷۴، ۸۶، ۱۱۷، ۱۲۱  
 دانداما یف / داندامایو (محقق)، ۳۰۴، ۴۰۵، ۴۱۲، ۴۱۶، ۷۱۵  
 دانو (ایزد)، ۳۴۷  
 دانوب، رود، ۴۷۲  
 دانیال، ۷۱۱، ۷۲۲  
 داود، پیامبر، ۷۰۱  
 دای (محقق)، ۲۴۷  
 دایتی، رود، ۳۶۳، ۳۶۵  
 دایره (ساز)، ۲۶۳  
 دبستان مناهب، ۶۴۹، ۶۵۳، ۶۵۸  
 دبواز (محقق)، ۱۶۲  
 دبیران، ۳۰۶، ۴۹۸  
 دبیرستان، ۳۱۰  
 دبیری، ۲۷۸، ۲۹۲  
 دجله، ۴۳، ۳۰۰-۳۰۲، ۴۳۳، ۵۸۶، ۵۹۳، ۶۴۱  
 ددنان (ایزد)، ۳۴۷  
 در باب آیین مغان پارسی، ۵۶۰  
 در نرسیان (محقق)، ۷۴۰-۷۴۲، ۷۴۶-۷۴۷  
 در اخمه (واحد پول)، ۴۲، ۲۱۳-۲۱۴  
 درکنیسه دورا، ۷۱۲  
 درگز (مکان)، ۲۰۲  
 درنر (محقق)، ۴۴۳  
 درنگیانا (مکان)، ۶۴  
 دروازه ملل خشیارشا، ۸  
 دروازه داریوش، ۲۲  
 درواسب / درواسپ (ایزد)، ۳۶۵، ۴۱۴  
 دروج، ۳۸۹  
 درووسپه (ایزد)، ۵۴۸  
 دره گز، ۶۹۴  
 دره حصار (مکان)، ۲۳۵  
 درهم (واحد پول)، ۲۱۴  
 درهم آتنی (سکه)، ۷۷  
 دری (متون)، ۲۶۲  
 دریازنان سیسیلی، ۴۷۱-۴۷۲  
 دریبر (محقق)، ۲۶۴

- دره رود گنگ، ۲۲۵  
 دره سند، ۱۰۱  
 دزویی (محقق)، ۵۹۸  
 دست‌نوشته‌های مانوی گلن، ۵۹۰، ۵۹۲-۵۹۳  
 دستوا (مکان)، ۱۷۶  
 دستور (مرجع روحانی)، ۵۱۵  
 دستوا (مکان)، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۷۶، ۱۸۳  
 دشایه (محقق)، ۶۴  
 دشت دامغان، ۶۳  
 دشت سوسن، ۱۵۷  
 دشت شیمبار، ۱۶۱، ۱۶۴  
 دشت گرگان، ۶۳  
 دشت گوهر (مکان)، ۱۸  
 دشت مرغاب، ۱۴-۱۵، ۶۴۲  
 دشت میشان، ۵۹۱  
 دشت هیرکانی، ۱۱۹  
 دکان داود (مکان)، ۵۳  
 دکره (محقق)، ۶۲۳، ۶۳۰  
 دلبرجین (مکان)، ۲۳۳-۲۳۵، ۲۳۹، ۵۴۲  
 دلتا (در پاکستان)، ۱۹۴  
 دلورزین تپه (مکان)، ۲۳۸  
 دلوگاز (محقق)، ۲۶۳  
 دم میل (برج باستانی)، ۶۳  
 دماوند، شهر، ۱۱۵  
 دمبلگ / دنبلیگ / دمبرگ (ساز)، ۲۶۹  
 دمشق، ۴۱۱، ۷۰۸  
 دنو (ایزد)، ۳۴۷  
 دنیلو (محقق)، ۷۳۲، ۷۴۰، ۷۴۳، ۷۴۵، ۷۴۷  
 دوار پاله‌ها، ۲۵۴  
 دواله (محقق)، ۲۰۲  
 دوبواز (محقق)، ۷۱۳  
 دورا اوروپوس / دورا اوروپوس (مکان)، ۷۴، ۸۰-۸۱، ۸۶، ۹۰-۹۴، ۱۰۶، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۲، ۲۰۲  
 ۴۷۲  
 دوراوتش (مکان)، ۳۱۹  
 دوشن‌گیمن (محقق)، ۳۶۱، ۳۷۷، ۴۱۰، ۴۱۵، ۴۲۹
- ۵۶۰، ۵۶۴-۵۶۵، ۵۶۹-۵۷۰، ۵۷۵-۵۷۶  
 دوغدو (مادر زردشت)، ۳۶۲  
 دومناش (محقق)، ۷۳۱، ۷۳۶، ۷۳۹  
 دون (ایزد)، ۳۴۷  
 دون وی (محقق) ۸۵-۸۶، ۱۰۸  
 دون هوانگ (مکان)، ۲۹۰  
 دونی (محقق)، ۴۳۳، ۴۳۶  
 دوویلار (محقق)، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۸۹-۲۹۰  
 دوه، ۳۹۷  
 دوهویوک (مکان)، ۳۰  
 دوی (ایزد)، ۳۴۶  
 ده نو، ۳۲۹  
 دهالا (محقق)، ۳۷۶، ۴۶۷، ۴۶۹، ۵۷۹  
 دهانه غلامان (مکان)، ۱۲  
 دهبید، ۶۰۴  
 دهدیز (مکان)، ۱۶۸  
 دهرمه چکره (چرخ مقدس)، ۲۵۲  
 دهریون، ۵۶۵، ۵۷۶  
 دهکده پارسی - هخامنشی (مکان)، ۱۳-۱۴  
 دهلران (مکان)، ۲۸، ۳۰  
 دهیانه، مکتب بودایی، ۶۹۶  
 دیاتسارون، ۷۲۷  
 دیاکونوف / دیاکونوف (محقق)، ۱۰۴، ۳۹۸، ۴۰۵  
 دیانا (ایزد)، ۵۴۵  
 دیب، بندر، ۵۹۳-۵۹۴  
 دیسگریدس، شاعر، ۴۴۴  
 دیسناد / دیسناو، ۶۴۹-۶۵۰  
 دی فرانکوویچ (محقق)، ۶۱، ۱۹۸  
 دیگان (جشن)، ۵۲۲  
 دیلبت (ایزدبانو)، ۳۲۱  
 دیلم (مکان)، ۳۲۰  
 دیلمون (مکان)، ۳۱۶  
 دینار (سکه)، ۲۱۳  
 دیناور (مکان)، ۵۱  
 دیناوران / دیناوریه (فرقه)، ۲۸۱-۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۳، ۶۲۵-۶۲۷، ۶۳۲

- دینگرد، ۳۰۶، ۳۶۳-۳۶۴، ۳۶۶-۳۶۷، ۴۹۱، ۴۹۳،  
 ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۰۸-۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۶،  
 ۵۱۸، ۵۶۱، ۵۶۴-۵۶۵، ۶۴۲، ۶۴۷، ۶۵۴، ۶۵۶،  
 ۶۵۸، ۶۶۱-۶۶۲، ۶۶۵-۶۶۶
- دینور (مکان)، ۸۹
- دینوری، ۶۴۰-۶۴۱، ۶۶۰، ۶۷۰-۶۷۲، ۶۷۸
- دیوارنگاره‌های مانوی، ۲۸۳
- دیوانیان، ۳۰۶
- دیوذر سیکولوس، ۴۳۰-۴۳۱، ۴۳۹، ۴۴۷
- دیودور سیسیلی (محقق)، ۲۷، ۵۹
- دیوسکوری (پرستشگاه)، ۵۴۲
- دیوکتیانوس، امپراتور، ۶۴۲
- دیوکلسین، امپراتور، ۶۲۲
- دیونوسوس / دیونیسوس (ایزد)، ۵۱، ۵۴، ۵۸، ۲۰۴،  
 ۵۳۶
- دیوه‌ها (ایزد)، ۳۸۴-۳۸۵، ۳۹۷، ۵۳۶
- دیوید استروناخ (محقق)، ۸-۹، ۱۴-۱۸، ۲۰، ۲۹-۳۱،  
 ۴۹، ۶۲، ۸۶، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۷۸، ۲۰۸، ۴۳۱، ۴۴۶
- دیویسنان، ۳۸۴-۳۸۵
- دینا (ایزد) / دینا، ۳۷۸، ۳۸۰-۳۸۱، ۵۶۳
- ذکا (محقق)، ۴، ۲۶۷
- رابرت (محقق)، ۴۷-۴۸، ۵۱-۵۲، ۵۹، ۶۳، ۴۳۷،  
 ۴۴۰-۴۴۱
- رابینز (محقق)، ۲۵۴
- رابینسون (محقق)، ۵۸۸
- راپین (محقق)، ۴۳۳
- راث (محقق)، ۷۰۲، ۷۰۴، ۷۰۷، ۷۰۹
- رازان (اثر مانی)، ۵۹۷
- رأس الجالوت، ۷۱۴
- راست پنجاه (موسیقی)، ۲۶۸، ۲۷۳
- راستوان (در مانویت)، ۶۰۷
- راستوتزف (محقق)، ۴۳۹، ۴۴۱
- راسل (محقق)، ۵۹۵
- رافائیل (فرشته)، ۶۱۰
- رام (ایزد)، ۵۶۳
- رام و وشیداخ (موسیقی)، ۲۹۴
- رامشگر، ۶۵۲
- راه شاهی، ۲۸
- راینهولد مرکلباخ، ۴۶۳-۴۶۴، ۴۶۷، ۴۷۱-۴۷۳، ۴۷۵،  
 ۴۷۷
- ربولا، اسقف، ۷۳۵
- رتوکوت (محقق)، ۱۹۴
- رحمان (محقق)، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۵
- رخج (مکان)، ۳۷۲، ۶۹۵
- رد (روحانی)، ۵۱۵، ۵۱۷
- الرد علی الزندیق اللعین ابن المقفع، ۶۳۰
- رزن (محقق)، ۲۰۹
- رزنفیلد / رزنفلید (محقق)، ۲۲۶-۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۶-  
 ۲۳۷، ۲۳۸-۲۴۰، ۲۴۱-۲۴۰، ۵۴۰-۵۴۳، ۵۴۵-۵۴۶،  
 ۵۵۰-۵۴۹
- رستاخیز ایرانی، ۱۰۷
- رستم (اسطوره)، ۲۰۵، ۴۳۸
- رسن بازی (طناب بازی)، ۲۶۸، ۲۷۰
- رش گالوطا، ۷۱۴-۷۱۵، ۷۱۸
- رشتو / رشتی (ایزد)، ۵۴۹
- رقص، ۲۶۳، ۲۶۵
- رک (محقق)، ۶۱۹
- رگ‌بی بی (مکان)، ۱۹۶
- رموس (اسطوره)، ۳۴۹
- زنسانس، عصر، ۴۶۱
- روایات داراب هرمزدیار، ۵۶۲، ۵۷۴، ۶۴۹، ۶۵۵
- روایت پهلوی، ۳۶۶-۳۶۷
- روبر (محقق)، ۴۳۱
- روتر (محقق)، ۸۳
- روح القدس، ۷۲۵
- رودبار گیلان، ۱۱۷
- رودکی، ۲۷۰
- روژمون (محقق)، ۵۹، ۴۳۱
- روس / روس‌ها، ۴۹، ۵۱
- روستوتسف (محقق)، ۴۵
- روسیه، ۲۰۴-۲۰۵
- روضه‌الصفاء، ۲۸۰

- ریوآردشیر (مکان)، ۵۹۴، ۶۲۷، ۷۲۸  
 زابل، ۱۱۲، ۱۲۲  
 زادسپرم، ۴۸۸، ۵۷۳  
 زادمرد (=تناسخ)، ۶۱۳، ۶۱۵  
 زبور مانوی، ۵۹۷، ۶۱۵  
 زحل (سیاره)، ۴۷۶  
 زخس (اصطلاح موسیقی)، ۲۷۱  
 زرادشت خورگان، ۶۴۲، ۶۴۴-۶۴۵  
 زرادشتگان، فرقه، ۶۴۶  
 زرئوشترتومه، ۵۱۶  
 زردشت پسر خروسگان، ۶۴۲  
 زردشت، ۳۰۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۶۱-۳۷۳، ۳۸۲-  
 ۳۸۳، ۳۸۵-۳۸۶، ۳۸۸-۳۸۹، ۳۹۷-۴۰۲، ۴۰۴،  
 ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۴، ۴۶۴، ۴۶۷، ۵۱۶، ۵۷۸  
 ۶۱۱، ۶۴۷-۶۴۹  
 زردشتی (آیین)/ زردشتی‌گری، ۶۰، ۱۰۷، ۱۹۳،  
 ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۳۵، ۳۰۹، ۳۵۷، ۳۶۵-۳۶۶، ۳۶۸،  
 ۳۷۱، ۳۸۲-۳۸۳، ۳۹۶-۳۹۸، ۴۰۱-۴۰۳، ۴۰۵،  
 ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۱۷-۴۲۰، ۴۲۲،  
 ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۴-۴۳۶، ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۶۲،  
 ۴۸۷-۴۹۳، ۴۹۶-۴۹۸، ۵۰۰-۵۰۵، ۵۰۸،  
 ۵۱۹-۵۲۳، ۵۲۶-۵۲۷، ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۳۸-۵۳۹،  
 ۵۴۳-۵۴۴، ۵۵۰-۵۵۲، ۵۵۷-۵۵۸، ۵۶۱-۵۶۲،  
 ۵۶۴-۵۶۵، ۵۶۸، ۵۷۰، ۵۷۳-۵۷۴، ۵۷۷-۵۷۸،  
 ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۷، ۶۴۶، ۶۷۹، ۶۹۷  
 زردشتی سنت‌ها، ۳۷۰، ۵۴۴  
 زردشتی، باورهای، ۴۱۷، ۵۱۶، ۵۳۶، ۵۴۳، ۵۵۰،  
 ۵۷۸  
 زردشتی، روایات، ۳۶۷  
 زردشتی، متون، ۴۲۸، ۴۴۴، ۴۶۷  
 زردشتی، منابع، ۴۸۸، ۵۶۲-۵۶۳  
 زردشتیان، ۲۶۴، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۰۰-۴۰۱، ۴۲۰،  
 ۴۷۰، ۴۸۹، ۵۰۵، ۵۱۱، ۵۱۶، ۵۲۱، ۵۲۸، ۵۶۰-  
 ۵۶۱، ۵۷۴-۵۷۵، ۵۷۷-۵۷۸، ۶۲۵، ۶۴۴، ۷۳۳  
 زرنگ (مکان)، ۳۷۲، ۶۹۵  
 زرّوان، ۳۸۶، ۵۲۶، ۵۵۷-۵۵۸، ۵۶۰-۵۷۱، ۵۷۴
- رولاند دو منکم (محقق)، ۶  
 روم، ۱۹۴، ۲۱۳، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۶۴، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۳۹،  
 ۳۵۰، ۳۵۴، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۵۷، ۴۶۳، ۴۷۱، ۴۷۸،  
 ۴۸۱، ۵۳۸، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۹۴، ۶۲۰، ۶۴۲، ۶۴۴-۷۱۶  
 ۷۱۷، ۷۲۸، ۷۳۰، ۷۳۲-۷۳۳، ۷۴۴  
 روم، اساطیر، ۶۰۲  
 روم، امپراتوری، ۱۱، ۹۵، ۱۰۱، ۴۶۴، ۴۷۱، ۴۷۸-  
 ۴۷۹، ۴۸۱، ۶۱۹-۶۲۰، ۶۲۲، ۷۱۴-۷۱۶، ۷۳۰-  
 ۷۳۱  
 رومن گیرشمن (محقق)، ۱۳-۱۴، ۲۲، ۴۴-۴۵، ۴۸،  
 ۵۱، ۵۶-۵۸، ۶۳، ۸۰-۸۱، ۸۵، ۸۹، ۹۱، ۱۰۴،  
 ۱۰۶-۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۲، ۱۱۴-۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۰-  
 ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۱-۱۶۲،  
 ۱۶۵-۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۷-۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴-۱۸۶،  
 ۲۰۲، ۲۶۷، ۴۴۷، ۶۴۴، ۶۶۹، ۶۸۱، ۷۰۲، ۷۱۳-  
 ۷۱۴  
 رومولوس (اسطوره)، ۳۴۹  
 رومی، اساطیر، ۳۴۹  
 رومی، پارچه‌بافی، ۲۰۶  
 رومی، تمدن، ۱۱  
 رومی، فرهنگ، ۲۴۴  
 رومی، نقش برجسته‌های، ۱۹۶  
 رومیان، ۷۵، ۲۰۰، ۲۶۴، ۳۱۱، ۳۵۵، ۴۳۹، ۴۴۲،  
 ۴۷۱، ۵۸۵-۵۸۶، ۶۲۰، ۷۱۲-۷۱۴، ۷۲۸، ۷۳۱،  
 ۷۳۳، ۷۴۱  
 روهورتز (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۵، ۳۲۹  
 رویدادنامه کرخ بیت سلوک، ۶۷۰  
 رهنگوه (ایزد)، ۶۱۳  
 رهی (محقق)، ۲۵۳  
 ری (شهر)، ۸۳، ۱۹۶، ۳۶۳، ۳۶۵، ۴۰۲، ۴۴۶  
 رید (محقق)، ۲۱۰  
 ریس (محقق)، ۴۷۰  
 ریشهر، ۴۹  
 ریکاردی (محقق)، ۲۰۹  
 ریگ‌ودا، ۳۷۱، ۴۰۸، ۴۱۸، ۴۶۸  
 رینگ‌گرن (محقق)، ۵۷۹

- ژاک دمورگان (محقق)، ۵-۶  
 ژاکه (محقق)، ۱۵۲  
 ژان باتیست تاورنیه (محقق)، ۳  
 ژان پرو (محقق)، ۹-۱۰، ۲۱-۲۲  
 ژان شاردن (محقق)، ۳  
 ژرژ دومزیل، ۳۳۸، ۳۴۲-۳۴۵، ۳۴۷، ۳۷۶-۳۷۸،  
 ۳۹۶-۳۹۷، ۴۱۲  
 ژرمی، اقوام، ۳۴۲، ۳۵۵  
 ژکویر (محقق)، ۱۵۲  
 ژوپیترا (ایزد)، ۳۴۶  
 ژوپیترا/کیوان (سیاره)، ۴۷۶  
 ژینیو (محقق)، ۲۰۰، ۲۰۲، ۳۶۷، ۵۰۴، ۵۱۷-۵۱۸،  
 ۷۵۲  
 ساپرا (محقق)، ۲۲۹، ۲۴۴  
 ساتورن (ایزد)، ۳۵۱  
 ساتیر، ۵۱  
 سارد (مکان)، ۱۵، ۲۳، ۲۸، ۴۱۱  
 سارکسیان، ۷۴۱  
 سارگن، ۳۱۷  
 سارگون دوم/سارگن دوم، ۴۰۹، ۷۰۲  
 سارنات (مکان)، ۲۴۹  
 ساریانیدی/سارینیدی (محقق)، ۲۳۱، ۲۳۸  
 ساسان پسر دارا، ۱۰۲  
 ساسانی، خاندان، ۱۰۳، ۲۶۶  
 ساسانی، دوره، ۵۳، ۵۵، ۶۳، ۷۶، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۲۲،  
 ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۱-۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱-  
 ۲۱۴، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۱، ۲۹۳، ۳۰۸، ۳۱۱، ۴۲۰،  
 ۴۴۵-۴۴۶، ۴۸۷-۴۹۰، ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۳، ۵۰۸،  
 ۵۱۰-۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۵-۵۲۷، ۵۶۴، ۵۷۲، ۵۷۵،  
 ۵۸۵، ۶۴۵، ۶۴۹، ۶۹۷، ۷۱۵، ۷۲۰، ۷۲۷، ۷۳۰  
 ساسانی، دولت، ۵۰۵  
 ساسانی، سرزمین‌ها، ۲۱۴  
 ساسانی، سکه‌ها، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۱۴، ۵۴۳  
 ساسانی، کتیبه‌ها، ۴۸۸  
 ساسانی، معماری، ۱۲۹  
 ساسانی، منابع، ۴۹۴  
 ۵۷۸-۵۷۹، ۵۹۸  
 زروان داد، ۶۲۶  
 زروانوس، پادشاه افسانه‌ای، ۵۶۹  
 زروانی، اعتقادات/اندیشه‌ها، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۲۶، ۵۶۲-  
 ۵۶۳  
 زروانی، آیین، ۱۰۷، ۵۲۷، ۵۵۷-۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۷-  
 ۵۶۸، ۵۷۱-۵۷۳، ۵۷۷، ۵۸۷  
 زروانیان، ۳۸۶، ۵۶۰، ۵۶۹، ۵۷۶  
 زروبابل، ۷۰۷-۷۰۸، ۷۱۱  
 زریب (یاور گشتاسب)، ۳۶۶  
 زرین کوب (محقق)، ۱۰۲، ۵۸۸، ۶۴۳، ۶۵۶، ۶۶۴،  
 ۶۶۹، ۶۷۳-۶۷۴، ۶۸۰  
 زکریا، ۷۰۸  
 زگر (اصطلاح موسیقی)، ۲۷۱  
 زگرواگ (اصطلاح موسیقی)، ۲۷۱  
 زنبیا، ۶۲۱  
 زنجان، ۲۰۸  
 زند/اوستا، ۳۶۲  
 زند بهمن یسن/زند وهمن یسن، ۴۹۳، ۴۹۵، ۵۰۷،  
 ۵۱۴، ۶۷۶  
 زند وندی‌د، ۵۱۱، ۵۱۴  
 زند، ۳۱۰، ۴۹۲، ۴۹۶، ۵۰۷، ۵۱۰، ۶۴۶  
 زندبد، ۶۰۴  
 زندیق/زندقه، ۶۲۸-۶۳۰، ۶۴۷، ۶۸۱  
 زندیقان، ۵۷۶، ۵۹۵  
 زینر (محقق)، ۴۲۹، ۵۶۰، ۵۶۶، ۵۷۰-۵۷۱، ۵۷۵-۵۷۶  
 زنون، امپراتور، ۷۳۶-۷۳۷  
 زوت (خوانندگان)، ۲۶۷  
 زوندیرمان (محقق)، ۵۹۱، ۵۹۳، ۶۰۰، ۶۰۴-۶۰۵،  
 ۶۱۹-۶۲۱، ۶۲۶-۶۲۷  
 زهره (ونوس)، ۴۷۵  
 زیگلر (محقق)، ۳۷۳  
 زیگورات، ۳۲۰، ۳۲۴-۳۲۵  
 زئوس (ایزد)، ۴۲، ۵۸، ۱۱۵، ۴۱۲، ۴۳۵، ۴۴۲-۴۴۳،  
 ۵۳۶، ۵۴۱  
 ژاپن، ۲۰۵، ۶۸۸



- ساسانی، مهرها، ۲۱۰-۲۱۱  
 ساسانی، نقش برجسته‌های، ۱۹۷  
 ساسانیان، ۱، ۵۵، ۶۱، ۷۳، ۹۴-۹۵، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۹۳-۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۹۹، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱-۳۱۲، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۹۶-۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۵، ۵۱۸، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۲۵-۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۸، ۵۶۲، ۵۶۹، ۵۷۲-۵۷۳، ۵۷۷، ۶۶۳، ۶۹۷، ۷۱۵  
 سالماتیوس پارسا، ۵۹۲  
 سالومه الکساندرا، ۷۱۲  
 سام پسر نوح، ۷۵۱  
 سامانی، دوره، ۲۹۰  
 سامبولوس (کوه)، ۵۳  
 سامره (مکان)، ۷۰۲  
 سامنر (محقق)، ۳۰  
 سامی، تمدن، ۳۰۳، ۴۱۱  
 سامی، دین، ۴۳۷  
 سامیان، سنت‌های هنری، ۷۶  
 سانچی (مکان)، ۲۲۹، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۵  
 ساندروز (محقق)، ۴۴۳  
 سانسیمی (محقق)، ۳  
 سانگیم (مکان)، ۶۳۲  
 ساها (محقق)، ۶۸۸-۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۵  
 ساهاک اول، ۷۴۵-۷۴۶  
 ساهاک پارتو، ۷۴۴  
 سائورو (دیو)، ۳۸۳  
 سبت (ایام یهودی)، ۷۱۸  
 سبک ایونیایی، ۶۲  
 سبک هلنی، ۴۲، ۵۶  
 سپتیمیوس آدائانتوس، ۶۲۱  
 سپندارمد (ایزد)، ۵۳۶  
 سپندمینو/سپنتمینو، ۳۷۴، ۳۷۷-۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۶-۳۸۸، ۵۶۳  
 سپیتمان (خاندان)، ۳۶۴  
 سپیتمه (خاندان)، ۳۶۲  
 سپیدجامگان، ۵۹۱  
 ستا (ساز)، ۲۶۹  
 سترن (محقق)، ۳۱  
 ست گاست (محقق)، ۳۶۹  
 سده (جشن)، ۵۲۳  
 سراپیدس، ۶۳  
 سراپیس / ساراپو (ایزد)، ۵۴۸  
 سراپین سیندنی، ۶۲۲  
 سرباز (در آیین مهر)، ۴۷۵  
 سرپل ذهاب، ۷۴، ۸۳، ۱۱۰  
 سرجیوس (هنرمند)، ۲۶۸  
 سرخس، ۳۷۲  
 سرخ‌کتل (مکان)، ۷۴، ۸۶، ۹۱، ۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۸، ۵۴۴، ۵۴۹-۵۵۰  
 سرد (اصطلاح موسیقی)، ۲۷۱  
 سرتوتی (از ایزدان هندو)، ۲۵۲، ۳۴۸، ۴۱۲  
 سرکب (هنرمند)، ۲۶۸  
 سرکش یا سرگش (هنرمند)، ۲۶۸  
 سرگس (هنرمند)، ۲۶۸  
 سرمتیا (قوم)، ۲۳۲  
 سرمسجد (مکان)، ۱۳۰، ۱۳۵  
 سرمشهد (مکان)، ۲۰۱، ۵۰۴  
 سُرنا (ساز)، ۲۶۷  
 سرواستیواده، مکتب بودایی، ۶۸۹-۶۹۰، ۶۹۴، ۶۹۶  
 سرود مروارید / سرود جامه شکوه، ۵۸۸  
 سُرپانی (خط)، ۲۹۲  
 سُرپانی (متون)، ۵۹۱، ۶۰۴، ۶۴۳  
 سُرپانی، ادبیات، ۵۸۶، ۵۸۸  
 سُرپانی، زبان، ۴۸۹، ۵۲۶، ۵۹۱، ۷۲۶، ۷۲۸، ۷۴۴  
 سُرپانی، نویسندگان، ۵۷۳  
 سُرپیک (محقق)، ۱۱۳  
 سُرینگر (مکان)، ۲۲۸  
 سُغد (مکان)، ۱۹۴، ۲۳۲، ۴۴۵، ۴۷۰، ۵۳۸، ۶۲۶، ۶۲۸، ۶۳۰، ۶۳۲، ۶۹۴، ۶۹۷  
 سُغدی (خط)، ۲۹۲، ۴۹۶  
 سُغدی (زبان)، ۲۸۲، ۲۸۷، ۴۷۰، ۴۹۲، ۵۹۷  
 سُغدی (موسیقی)، ۲۹۴

- سغدی، پارچه‌بافی، ۲۰۶  
سغدی، گاه‌شماری، ۶۱۸  
سغدی، نقاشی، ۲۰۰  
سغدی، نوشته‌ها، ۵۶۵، ۵۷۶، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۲۱، ۶۲۷  
سغدیان/سغدی‌ها، ۲۰۷، ۶۲۷  
سفال هخامنشی، ۲۹، ۳۱  
سفالگری هلنی، ۶۴  
سکارسیا (محقق)، ۲۱۴  
سکاها/سکاییان (قوم)، ۲۲۹، ۲۳۲، ۶۸۸، ۶۹۰  
سکایی، سکه‌ها، ۵۵۰  
سکستان، ۲۳۹  
سکه‌های گندفاره، ۷۸  
سکه‌های نبد، ۴۴۴  
سکه‌های نمید، ۴۴۴  
سُل - هیلوس (ایزد)، ۴۷۶-۴۷۷، ۵۴۴  
سلاجقه، ۲۹۰  
سلپر (محقق)، ۲۳۸  
سلتی، اقوام، ۳۵۵  
سلطانعلی مشهدی، ۲۹۰  
سلماس، ۱۹۶  
سلم‌الخاسر، ۶۲۹  
سلنه (ایزد)، ۵۴۴  
سلوکوس اول، ۴۲، ۴۹، ۶۲، ۴۳۸-۴۳۹  
سلوکوس دوم، ۴۶  
سلوکوس نیکاتور، ۶۱۹، ۷۱۱  
سلوکی - هلنی، فرهنگ، ۱۱۹  
سلوکی، امپراتوری/سلوکی، پادشاهی، ۴۲، ۸۸  
سلوکی، دوره، ۲۹-۳۰، ۴۱، ۴۹-۵۰، ۵۳، ۵۵-۵۹، ۶۱، ۶۳-۶۴، ۷۴، ۸۳-۸۴، ۹۱، ۱۱۹، ۱۲۷-۱۲۹، ۴۳۱  
۴۳۳-۴۳۵، ۴۳۸-۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۴  
سلوکی، سکه‌ها، ۴۲، ۷۷، ۷۹  
سلوکی، سلسله، ۴۸  
سلوکی، معماری، ۴۱، ۱۲۱  
سلوکیان، ۴۱-۴۳، ۴۶-۴۸، ۵۰، ۵۴، ۵۷، ۶۲، ۶۴، ۷۵-۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۵، ۲۳۲، ۴۳۲، ۴۳۶-۴۳۸، ۴۴۰  
۴۴۰، ۴۴۲-۴۴۳، ۶۹۵، ۷۱۱-۷۱۲
- سلوکیه (مکان)، ۴۷-۴۸، ۵۱، ۵۵، ۷۴، ۸۰، ۸۳-۸۴، ۹۴، ۱۱۸، ۲۰۹، ۴۳۲، ۵۸۶، ۵۹۰، ۶۱۹، ۷۲۷  
سلوکیه تیسفون، ۷۲۸، ۷۳۲-۷۳۳، ۷۳۷  
سلوود (محقق)، ۷۷  
سلیمان نبی، ۱-۲  
سلیمان بن داود، پیامبر، ۷۰۲  
سمرقند، ۲۸۹، ۶۲۵، ۶۲۸-۶۳۰، ۶۹۴، ۷۰۲  
سمنان، ۲۰۸  
سمنیه (=شَمَنان، بوداییان)، ۶۲۵  
سموم، ۵۹۹، ۶۰۳  
سناخرب، ۷۰۲  
سناخرب، کاخ، ۳۲۴  
سنتاور (اسطوره)، ۲۴۵، ۵۳۸  
سنج (ساز)، ۲۶۳  
سند (رود)، ۲۴۱  
سند (مکان)، ۴۷، ۱۹۴، ۲۴۶  
سنسکریت (زبان)، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۶۵  
۶۲۸، ۶۳۴، ۶۹۶  
سنگ‌نبشته‌های میتانی، ۴۱۰  
سنگ‌نبشته سارگون، ۴۰۹  
سن‌گوپتا (محقق)، ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۶  
سنگهَل (مکان)، ۲۵۰  
سنگیم (مکان)، ۲۸۲-۲۸۳  
سنی ملوک‌الارض والانبیاء، ۱۰۲  
سوات (مکان)، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۵۳  
سوتر مگاس، ۵۴۶  
سوتره دوین، ۶۳۱، ۶۳۳  
سورسوک (مکان)، ۲۲۸  
سورن، خاندان، ۷۴۲  
سوریا (ایزد)، ۳۴۶  
سوریه (از ایزدان هندو)، ۲۵۲  
سوریه (مکان)، ۳۰، ۴۷، ۷۴، ۷۶، ۸۰، ۸۵، ۸۹، ۹۱، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۲، ۴۲۷-۴۲۸، ۵۰۰  
۵۸۸-۵۸۹، ۵۹۱، ۶۲۲، ۷۰۸، ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۳۰  
۷۳۲، ۷۳۸، ۷۴۱، ۷۴۳، ۷۴۶  
سوریه ایزد خورشید، ۳۴۶

- سوزانا گولاچی (محقق)، ۲۸۱، ۲۸۸-۲۸۹، ۲۹۱-۲۹۲
- سوزیانا (مکان)، ۵۵، ۳۱۵-۳۱۶، ۳۱۹-۳۲۲، ۳۲۸
- سوشانس/سوشیانن/سوشیانس (منجی)، ۳۶۷، ۴۹۳
- ۵۲۸، ۵۱۳
- سوق اهراس، ۶۲۳
- سوگل مَخ‌ها، ۳۱۹
- سومری، کتیبه، ۲۶۳
- سومری، منابع، ۳۱۷
- سومریان، ۳۰۰، ۳۱۸
- سومه (نوشابه)، ۳۵۰
- سومه، ایزد ماه، ۳۴۶
- سونو (محقق)، ۲۰۹
- سوهسیپه، ۳۲۷
- سویتمن (محقق)، ۷۳۵
- سویداس، ۴۶۹
- سوئز، آبراه، ۳۱
- سه گاه (موسیقی)، ۲۶۸، ۲۷۲
- سیاست‌نامه، ۶۴۷، ۶۵۸، ۶۶۲، ۶۶۸، ۶۷۷، ۶۸۱
- سیام (مکان)، ۲۲۹
- سیاه‌چال (مکان)، ۲۴
- سبیری (مکان)، ۵۳۸
- سیتا (از مخالفان مانی)، ۵۹۲
- سیحون، رود، ۴۱۱، ۶۸۹
- سیدهارته، ۲۴۶
- سیرسوکه (مکان)، ۲۳۶
- سیرکاپ (مکان)، ۲۳۱، ۲۳۶
- سیریگ (محقق)، ۱۷۲، ۱۸۴
- سیریل، بطریق اسکندریه، ۶۲۴، ۷۳۸
- سیستان، ۶۴، ۷۴، ۸۵، ۹۲، ۲۳۹-۲۴۰، ۳۷۲، ۴۴۵، ۴۹۰
- سیستروم (ساز)، ۴۷۶
- سیسو (چوب)، ۲۳
- سیشوم (ایزد)، ۳۱۸
- سیک (محقق)، ۴۷۷
- سیکایاواوش (دژ)، ۱۰
- سیکری (مکان)، ۲۵۰
- سیگلوس، ۴۲
- سیلان (مکان)، ۲۲۹
- سیلک کاشان (مکان)، ۱۳، ۲۶۵
- سیلنوس مارسیاس، ۵۳۷
- سیلههه، ۳۱۹
- سیلیرقترو/سیلیرکترو (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۹
- سیلینوس، ۵۱
- سیمرغ، ۲۰۵
- سیمری، فرهنگ، ۱۰۵
- سیمزوبلیامز (محقق)، ۵۵۰، ۶۱۵
- سیمسون (محقق)، ۲۰۹
- سیموت (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۱-۳۲۲، ۳۲۵
- سیموت‌ورتش، ۳۲۲
- سیمون (محقق)، ۴۵۸، ۴۷۱، ۴۸۰
- سیمون برَسبَاعی، ۷۳۰-۷۳۱
- سین (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۸-۳۱۹
- سین کیانگ (استان)، ۱۹۳، ۲۸۰، ۲۸۲
- سینگه (محقق)، ۵۵۲
- سیوپلر هوپک، ۳۲۲
- سیول (محقق)، ۲۴۳
- شاپور اول پسر اردشیر، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۱۳، ۴۴۵
- ۴۸۸، ۴۹۹-۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۶، ۵۲۵، ۵۹۴-۵۹۵
- ۵۹۷، ۶۹۷، ۷۱۵-۷۱۶، ۷۲۸-۷۳۰
- شاپور پسر هرمزد، ۵۰۴
- شاپور دوم، ۱۹۸، ۴۸۸، ۴۹۹، ۵۰۴، ۶۲۵، ۷۱۶-۷۱۸
- ۷۳۰-۷۳۱، ۷۴۳
- شاپور سکانشاه، ۴۸۸
- شاپور سوم، ۴۸۸، ۷۳۱
- شاپور شهبازی، ۷۰۳
- شاپور دُختگ، ۵۹۵
- شاپورگان، ۵۹۴، ۵۹۷، ۶۳۳
- شاخه‌های زرین، ۳۴۰
- شارما (محقق)، ۲۳۴
- شاکد (محقق)، ۱۶۱، ۴۸۹، ۴۹۷، ۵۲۷، ۵۶۲، ۵۷۳
- ۵۷۵-۵۷۷

- شاکيامونی / شاکیمونی، ۲۴۷، ۶۳۴  
 شاه پیر حلیمه جان (مکان)، ۱۱۸  
 شاهاپیوان، شورا، ۷۴۶  
 شاهپور اول، ۱۰۲  
 شاهجی کی دهری (مکان)، ۲۴۳  
 شاهنامه فردوسی، ۱۰۲، ۲۰۵، ۲۶۶، ۲۸۰، ۲۹۰، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۱۱، ۴۹۰-۴۹۱، ۴۹۵، ۵۷۹، ۶۴۴، ۶۵۶، ۶۷۶، ۷۳۸  
 شاتور، رود، ۱۰، ۲۱، ۲۴، ۱۷۶  
 شائونانوشائو، ۵۴۴  
 شبرغان (مکان)، ۲۳۸  
 شترک (مکان)، ۲۴۰  
 شتی (ایزد)، ۳۲۱  
 شجره الحیاة / شجره الحیات (مانوی)، ۲۸۳، ۵۹۸  
 شجره الموت، ۶۰۰  
 شرق هلنی، ۲۲۵  
 شروو (محقق)، ۵۹۰  
 شروین (محقق)، ۴۴، ۱۴۳، ۱۴۹، ۴۴۱، ۶۸۲  
 شری لکشمی (از ایزدان هندو)، ۲۵۲  
 ششبصر، ۷۰۶  
 ششوم (ایزد)، ۳۲۱  
 شطرنج، ۳۰۸-۳۰۷  
 شطیط، رود، ۱۴۵، ۱۴۸  
 شقا - تیموران (حوزه فرهنگی)، ۳۰  
 شک آمره نیشته (ایزد)، ۳۱۷  
 شکتی (ایزد)، ۳۴۶  
 شکند گمانیگ و زار، ۳۴۸، ۵۶۵  
 شکی (محقق)، ۶۴۲-۶۴۳، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۳-۶۵۴، ۶۵۶، ۶۵۸-۶۶۰، ۶۶۲، ۶۶۵-۶۶۶  
 شلمانصر، شاه آشور، ۷۰۲  
 شلومبرگر (محقق)، ۶۳، ۸۶، ۹۰، ۱۰۴، ۴۴۳  
 شله (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۵  
 شیم (در مانویت)، ۶۱۱  
 شمس قیس رازی، ۲۷۲  
 شمش (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۸-۳۱۹، ۴۴۶  
 شمش آیل اوصور، ۷۰۶  
 شمعون مَغ، ۵۸۷، ۵۹۲  
 شمعونیان، ۵۸۷  
 شمعی، ۷۱۱  
 شموئیل، ۷۱۷  
 شمی (پرستشگاه)، ۴۳، ۴۵-۴۷، ۵۶، ۵۸، ۸۶، ۸۹، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۷، ۴۴۱-۴۴۲  
 شنايدر (محقق)، ۲۱۴  
 شندرآمتَه (ایزد)، ۵۳۶  
 شنگل / شنگل (فرمانروای هند)، ۲۶۶  
 شنگ (ساز)، ۲۶۹  
 شوآن تسانگ، ۶۸۹، ۶۹۱-۶۹۴  
 شوتروک، ۳۲۰  
 شوتروک نَهونت اول، ۳۲۶  
 شوتروک نَهونت دوم، ۳۲۴  
 شور (موسیقی)، ۲۶۸  
 شورتهایم (محقق)، ۴۶۹، ۴۷۷-۴۷۹  
 شوروی، ۲۴۱، ۴۳۴، ۴۴۵  
 شوسین، ۳۱۸  
 شوش، ۱، ۴-۶، ۹-۱۱، ۱۳-۱۴، ۲۰-۲۵، ۲۸-۳۱، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۵-۵۶، ۶۰، ۷۹-۸۰، ۸۵، ۹۱، ۹۴، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۷۶، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۶۳، ۳۱۵-۳۱۸، ۳۲۰-۳۲۱، ۳۲۴-۳۲۸، ۴۱۱، ۴۳۷، ۴۴۷-۴۴۸، ۷۱۶-۷۱۷  
 شوشتر، ۱۱۶، ۱۴۵، ۱۴۸-۱۴۹، ۷۰۳  
 شوشین دُخت، ۷۱۸  
 شوگو (ایزد)، ۳۱۸، ۳۲۱  
 شولگی، ۳۱۸  
 شومرون (مکان)، ۵۸۷  
 شومون (محقق)، ۴۳۲، ۴۴۴  
 شونته آرمتی (ایزد)، ۵۳۶  
 شونگا / شونگه، سلسله حکومتی، ۲۴۹-۲۵۰، ۵۳۸  
 شهبازی (محقق)، ۱۶، ۲۷، ۳۶۹  
 شهداد (مکان)، ۳۱۵  
 شهر بهلول (مکان)، ۲۴۳  
 شهرسازی، ۷۶، ۷۹

- شهرستانی (فرقه نگار)، ۳۶۳، ۵۶۲، ۵۶۶-۵۶۷، ۵۷۴، ۶۴۱، ۶۴۹، ۶۵۱-۶۵۷، ۶۶۱، ۶۷۲
- شهرهای سلوکی، ۸۰
- شهریورگان (جشن)، ۵۲۲
- شیپمان / شسیمین (محقق)، ۸۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۴-۱۷۰، ۲۱۴، ۴۴۵-۴۴۶
- شیث (در مانویت)، ۶۱۰-۶۱۱
- شیخان دهری (مکان)، ۲۳۱
- شیر (در آیین مهر)، ۴۷۵
- شیر همدان (مجسمه)، ۵۰، ۸۸، ۱۲۱
- شیراز، ۱۹۶
- شیرینو موری (مکان)، ۱۵۱
- شیفور / شیپور (ساز)، ۲۶۹
- شی کائو، ۶۹۶
- شیلهک اینشوشینک (ایزد)، ۳۱۷-۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۴-۳۲۵
- ۳۲۷-۳۲۸
- شیمبار (مکان)، ۹۱، ۱۱۰
- شیمشکی (مکان)، ۳۱۶، ۳۱۸-۳۱۹
- شیمین (مکان)، ۱۴۹
- شیندل (محقق)، ۲۱۱
- شیوا / شیوه (ایزد هندو)، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۲، ۵۳۵
- ۵۴۱-۵۴۲، ۵۴۴، ۵۵۱-۵۵۳
- شیوارامورتی (محقق)، ۲۵۵
- شیوند (مکان)، ۱۵۱
- شئورئورو (ایزد)، ۵۴۹
- صابئی، نک: مندائیان
- صابئین، ۵۸۹
- صالح بن عبدالقدوس، ۶۲۹
- صالح داود (مکان)، ۱۳۰، ۱۷۶
- صبا (موسیقی)، ۲۶۸
- صبح (چنگ)، ۲۷۰
- صد دروازه (شهر)، ۸۶، ۱۲۱
- صدر ترکه، افضل الدین، ۶۴۹، ۶۵۲-۶۵۳
- صفا (محقق)، ۷۲۹، ۷۳۷
- صفوی، دوره، ۲
- صنعتگران هلنی، ۴۸
- طبرستان، ۴۸۹
- طبری، ۱۰۲، ۳۰۷-۳۰۸، ۶۴۰-۶۴۲، ۶۴۴، ۶۴۶، ۶۵۴، ۶۵۸، ۶۶۰-۶۶۱، ۶۶۵-۶۶۶، ۶۶۹-۶۷۲، ۶۷۵، ۶۷۸، ۶۸۰
- طلاتیپه (مکان)، ۲۳۳، ۲۳۸
- الطنبور البغدادی (ساز)، ۲۷۱
- طومار حران گوینا، ۷۵۲
- طهمورث، ۳۰۲
- عباسیان، ۶۲۹
- عبدالقادر مراغی، ۲۶۹-۲۷۰
- عبرانیان، ۷۰۱، ۷۰۳
- عبری، زبان، ۷۱۰
- عثمانی، امپراتوری، ۴
- عراق، ۷۴، ۸۲-۸۳، ۸۶، ۹۴، ۱۰۸، ۱۱۷، ۵۸۹
- عرب (موسیقی)، ۲۶۸
- عربستان، ۶۲۰، ۷۱۸
- عربها، ۲۱۴، ۴۱۳، ۶۷۱، ۶۹۰
- عربی، زبان، ۴۸۹، ۴۹۱، ۵۶۱، ۵۹۶
- عربی، نوشته‌ها، ۵۶۲، ۶۰۴
- عزرا، ۷۰۴-۷۰۷، ۷۱۰-۷۱۱
- عشق آباد، ۱۲۰
- عصای هرمس، ۴۷۵
- عصر آهن، ۲۹
- عطارد، ۴۷۵
- علم کلام، ۵۸۶
- علمای اسلام به دیگر روش، ۵۶۲، ۵۶۵، ۵۷۴، ۵۷۷
- علمای اسلام، ۴۹۴، ۵۲۶، ۵۶۲، ۵۷۴، ۵۷۷
- علی بن ثابت، ۶۲۹
- علی بن خلیل، ۶۲۹
- عود (ساز)، ۲۷۰
- عیسای درخشان، ۶۱۰-۶۱۱
- عیسی مسیح، ۴۷۹، ۵۸۹، ۶۱۱، ۶۱۴، ۶۴۰، ۷۱۸
- ۷۲۵-۷۲۶، ۷۴۷
- غزنوی، دوره، ۲۹۰
- غزنه، ۲۷۹

- غسل تعمید، ۴۷۹-۴۸۰، ۵۸۹  
 غفوروف (محقق)، ۲۲۸-۲۲۹، ۲۳۴-۲۳۶  
 فاسین، زائر چینی، ۶۸۹  
 فاشین، ۶۹۵  
 فارابی، ۲۷۱  
 فارس، ۱-۲، ۵، ۱۱، ۱۳-۱۴، ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۲۸-۳۱، ۵۰، ۵۸، ۶۲-۶۳، ۷۸، ۸۵، ۱۰۹، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۱-۲۰۲، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۱۵، ۴۳۰، ۴۹۴، ۶۴۱  
 فارسنامه ابن بلخی، ۵۹۵  
 فارسی (زبان)، ۱۶۲، ۴۱۹، ۴۸۹، ۵۶۱، ۵۹۱، ۵۹۶  
 فارسی باستان (زبان)، ۱۱۳، ۳۰۵، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۶، ۴۲۱، ۴۶۵، ۵۱۰  
 فارسی باستان، کتیبه‌ها، ۴۰۱، ۴۱۱، ۴۱۸-۴۲۲  
 فارسی دری، ۲۹۲، ۴۱۶  
 فارسی میانه (زبان / متون / ادبیات)، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۲، ۲۸۷، ۳۰۷، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۶۶، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۶، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۵-۵۱۷، ۵۱۹-۵۲۰، ۵۶۰-۵۶۱، ۵۸۹-۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۷، ۶۰۴، ۶۳۱  
 فارسی نو، ۴۶۶  
 فارمر (محقق)، ۲۶۱، ۲۶۳-۲۶۴، ۲۶۶-۲۶۷، ۲۷۰-۲۷۲  
 فاستوس، اسقف مانوی، ۶۲۳  
 فاله / فالج (مکان)، ۱۴۹  
 فانگ لا، ۶۳۳  
 الفبای تصویری، ۳۰۱  
 فُتینس مانوی، ۶۲۰  
 فئاسوارسان / پدشخوار شاه، ۶۷۵  
 فخرالدین اسعد گرگانی، ۳۰۷  
 فخریقا (مکان)، ۵۳  
 فرات، ۳۱، ۴۶-۴۷، ۵۰، ۸۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۳۰۰-۳۰۲، ۵۹۳، ۷۰۸، ۷۱۴  
 فرارود، ۱۵، ۵۴۵  
 فراقامطیا (اثر مانی)، ۵۹۷  
 فرانتس کومن (محقق)، ۴۵۸-۴۵۹، ۴۶۱-۴۶۲، ۴۷۸-۴۷۹  
 فرانس، ۳-۴، ۶، ۴۷۲-۴۷۳  
 فرانکفور (محقق)، ۴۳۴  
 فرانکفورت (محقق)، ۸۳  
 فرانک‌ها، ۷۱۶  
 فرای (محقق)، ۱۰۱، ۱۰۸، ۳۶۲، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۶-۴۳۷  
 ۴۳۷-۵۷۶  
 فرتدار، نیایشگاه، ۸۵  
 فرته‌داره (مکان)، ۷  
 فرح‌آباد (مکان)، ۱۷۶  
 فردریش اشتولزه (محقق)، ۴  
 فردریش کرفتر (معمار)، ۷  
 فردریش ماکس مولر، ۳۳۹-۳۴۰  
 فردوسی، ۱۰۲، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۲، ۴۹۰، ۵۷۹، ۶۴۷، ۶۵۸، ۶۶۰-۶۶۱، ۶۶۵، ۶۶۸، ۶۷۲، ۶۷۴، ۶۷۶  
 ۶۷۸-۶۷۹  
 فرَسَستی، ۳۸۰  
 فرِشَستی، ۳۸۰  
 فرصت شیرازی، ۲۶۸  
 فرصت‌الدوله شیرازی، ۱۶۸  
 فرفوربیوس / پورفیر، نویسنده، ۴۷۲  
 فرنی، دختر زردشت، ۳۶۶  
 فرو (ایزد)، ۵۴۷-۵۴۸، ۵۵۱-۵۵۲  
 فرورده (طومار)، ۲۹۱  
 فروردین یشت، ۳۶۴، ۳۷۰  
 فروردینگان (جشن)، ۵۲۲  
 فروشی، ۴۴۳  
 فروغ (محقق)، ۲۶۳، ۲۶۵  
 فروهر، ۲۱۳، ۵۹۸، ۶۰۲، ۶۱۱  
 فروید، ۳۳۸  
 فره / فره کیانی، ۴۰۷، ۴۴۰، ۴۹۷  
 فرهاد چهارم، ۵۶، ۱۱۴  
 فرهاد دوم، ۱۱۵  
 فرهاد، شاه الیمایی، ۱۵۵-۱۵۶  
 فرهنگید، ۳۱۰  
 فرهنگستان برلین - براندنبورگ، ۲۸۱  
 فرهنگستان، ۳۰۹، ۳۱۲

- قاضی عبدالجبار، ۶۴۸، ۶۵۱، ۶۵۵-۶۵۷، ۶۶۱  
 قباد اول، ۵۰۵-۵۰۶، ۵۲۲، ۶۳۹، ۶۴۱-۶۴۳، ۶۴۵-  
 ۶۴۸، ۶۵۴، ۶۵۶، ۶۶۲-۶۶۳، ۶۶۸-۶۷۶، ۷۱۹  
 قبرس، ۷۰۸  
 قبطی (خط)، ۲۹۲  
 قبطی، پارچه بافی، ۲۰۶  
 قبطی، زبان، ۶۲۱  
 قبطی، نوشته‌ها، ۲۷۸، ۵۹۶-۵۹۷، ۶۰۴، ۶۱۰  
 قتیبة بن مسلم، ۶۹۴  
 قربورون (مکان)، ۳۱  
 قرقیزها، ۶۳۲  
 قُرنتیان، ۶۱۱  
 قره بلغسون (کتیبه)، ۶۳۲  
 قره تپه، صومعه، ۶۹۰  
 قره سو (مکان)، ۲۳۹  
 قسطنطنیه، ۶۲۴، ۷۳۰، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۴۶  
 قصر شاور، ۵۵  
 قفقاز، ۳۱، ۱۹۴، ۲۱۰  
 قلعه تل، ۱۵۸  
 قلعه کوتی اشکور، ۱۱۸  
 قلعه یزدگرد / قلعه یزدگرد، ۷۴، ۸۳، ۸۸  
 قلعه سام (مکان)، ۶۴  
 قلمرو کوشانی، ۲۴۱، ۵۳۸-۵۴۰  
 قلعه ضحاک، ۸۲  
 قم، ۵۳، ۴۸۸  
 قندهار، ۱۲۲، ۶۸۹  
 قوانین کشورها، ۷۲۷  
 قوچو (مکان)، ۶۲۷، ۶۳۲-۶۳۳  
 قوربیقوس بن فتق، ۵۹۲  
 قومس، ۴۹، ۶۳، ۷۴، ۸۶، ۱۱۷، ۱۲۱، ۲۰۸، ۴۴۶  
 قیزقپان (مکان)، ۵۳  
 قیصریه، ۷۱۵، ۷۴۱  
 قیصریه کاپادوکیه، ۷۴۲  
 کابل، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۴۰-۲۴۳، ۵۴۶، ۵۵۰، ۵۵۳، ۶۹۵  
 ۷۰۲  
 کابلستان، ۲۲۶
- فریگ (ایزد)، ۳۴۶  
 فریگیا / فریگیه (مکان)، ۴۸، ۴۴۰  
 فرّه شاهی، ۴۰۷  
 فسا (مکان)، ۶۳، ۶۴۲  
 فسرتو، ۳۸۰-۳۸۱  
 فقه اسلامی، ۴۹۳  
 فلات ایران، ۳۰، ۵۰، ۵۹، ۷۴، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۲۱،  
 ۳۱۵-۳۱۶، ۳۷۰  
 فلان‌دین (محقق)، ۱۷۰، ۱۷۳  
 فلاویوس یوستینیانوس، ۶۲۴  
 فلاشر (محقق)، ۴۴، ۴۶، ۴۸  
 فلسطین، ۳۱، ۶۲۰، ۷۰۱-۷۰۴، ۷۰۷-۷۰۸، ۷۱۱-  
 ۷۱۳، ۷۱۷، ۷۲۰، ۷۵۱-۷۵۲  
 فلسفه افلاطونی، ۴۶۴  
 فلسفه نوافلاطونی، ۴۶۵  
 فلسفه هندی، ۶۵۲  
 فن گوتشمید (محقق)، ۷۱۳  
 فندقستان، ۲۴۳  
 فنیقیه، ۷۰۸  
 فوسمن (محقق)، ۲۵۵  
 فوکایی / فوکائی (محقق)، ۱۱۸، ۲۰۹  
 فون گال (محقق)، ۵۱، ۵۳، ۱۰۹، ۱۶۶، ۱۹۹  
 /فهرست (اثر ابن ندیم)، ۶۰۴  
 فهلیان (مکان)، ۲۸  
 فیاض تپه (مکان)، ۲۳۹  
 فیاض سو، ۲۳۹  
 فیروزآباد، ۸۲، ۱۱۹، ۲۰۲، ۴۴۵  
 فیشل (محقق)، ۷۰۲، ۷۰۴، ۷۰۸، ۷۱۶  
 فیلاستریوس، مولف، ۶۲۲  
 فیلکه، جزیره، ۴۹، ۸۵  
 فیلیپ مقدونی، ۴۳۰  
 فینستر (محقق)، ۲۰۹  
 فیوم (مکان)، ۵۹۷  
 قادسیه (نبرد)، ۶۲۷  
 قازانستان (مکان)، ۶۳۱  
 قاسم بن ابراهیم، ۶۳۰

- ۶۹۵  
 کانیشکاپوره (مکان)، ۲۲۸  
 کانیشکای دوم، ۵۳۴، ۵۴۶-۵۴۷، ۵۴۹، ۶۹۰-۶۹۱  
 کاوامی (محقق)، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۷-۱۵۹، ۱۶۳-  
 ۱۸۴، ۱۷۴، ۱۶۶  
 کای فنگ (مکان)، ۷۱۹  
 کائوتسونگ، امپراتور چین، ۶۳۱  
 کتاب دوم پادشاهان، ۷۰۲  
 کتاب مقدس، ۱-۲، ۴۴۷، ۴۵۸، ۷۰۹، ۷۲۲، ۷۲۶  
 کتابخانه دولتی برلین، ۲۸۱  
 کتاب‌های پهلوی، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۱، ۴۸۸، ۴۹۶،  
 ۵۱۰، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۷  
 کتاب‌های مانوی، ۲۸۵  
 کتزیاس / کتسیاس (مورخ)، ۲۸، ۴۶۹  
 کتیبه ایرتم، ۵۵۱  
 کتیبه بیستون، ۳، ۴۱۵، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۵۳  
 کتیبه خشیارشا، ۳۱، ۴۲۱  
 کتیبه داریوش، ۳، ۱۰، ۱۹، ۵۱، ۴۰۵، ۴۹۷  
 کتیبه دیو، ۴۲۰  
 کتیبه شاپور، ۵۰۰، ۵۰۲  
 کتیبه کرتیر، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۱۶، ۵۲۵، ۶۹۷  
 کراسوس، سردار، ۱۰۲  
 کرامریش (محقق)، ۲۵۴  
 کرب‌ها، ۳۶۴  
 کرتیر/کردیر، موبد، ۴۸۸، ۵۰۰-۵۰۴، ۵۱۶، ۵۱۸،  
 ۵۲۰، ۵۲۵-۵۲۶، ۵۶۱، ۵۷۶، ۵۹۵، ۷۱۶، ۷۲۸
- ۷۵۲  
 گرخا (مکان)، ۶۱۹  
 گرچه دبیت سلوک (مکان)، ۷۳۳  
 کردستان، ۵۲، ۱۹۶  
 کرفتر (محقق)، ۱۸  
 گرفتو (مکان)، ۵۲-۵۳، ۴۳۸  
 کرمان، ۲۳، ۳۱۵  
 کرمانشاه، ۳، ۴۸، ۵۱، ۱۲۱، ۱۹۹، ۲۶۷، ۴۴۰-۴۴۱  
 کرمیل / کرمیر (ساز)، ۲۶۹  
 کروران (محقق)، ۱۰
- ۱۵۴  
 کابنیشکیر، حاکم شوش، ۱۵۴  
 کاپادوکیه، ۴۶۴، ۴۷۱، ۷۴۱  
 کاپیسو (مکان)، ۶۹۵  
 کاپیشا (مکان)، ۲۴۰  
 کاپیشی (مکان)، ۶۹۰  
 کاتولیکوس، اسقف، ۷۳۴  
 کاخ صدستون، ۸، ۲۶  
 کاخ نیبور، ۸۴  
 کادیشیان، ۶۷۱  
 کارا دو و (محقق)، ۷۵۱  
 کاراکلا (مکان)، ۱۹۴  
 کارتاز / قرطاجه (مکان)، ۶۲۳  
 کارتیکیه (از ایزدان هندو)، ۲۵۲  
 کارستن نیبور (محقق)، ۳  
 کارل فردریش آندره‌آس / آندریاس (محقق)، ۴  
 کارل نیلاندر (محقق)، ۱۵-۱۷، ۲۰  
 کارنامه اردشیر بابکان، ۲۶۶، ۳۰۸، ۴۹۴-۴۹۵  
 کارون، رود، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۳  
 کاریه (مکان)، ۲۳  
 کاژدان (محقق)، ۷۳۵  
 کاسفیه، ۷۰۹  
 کاشغر (مکان)، ۶۹۶  
 کاشیاب (محقق)، ۶۸۸-۶۸۹  
 کاغیزمان، ۷۴۴  
 //کافی، ۲۶۵  
 کال چنگال (مکان)، ۱۰۸  
 کالسدون، شورا، ۷۴۶-۷۴۷  
 کالهواده (نظام فلسفی)، ۵۷۰  
 کالینیکس، ۴۳۸، ۴۴۲  
 کالپیری (محقق)، ۵۸، ۲۰۲، ۴۴۸  
 کامرون (محقق)، ۷، ۴۰۵  
 کامناسکیر اول، ۴۶، ۵۷، ۱۳۲، ۱۵۷، ۱۸۴  
 کامناسکیر دوم، ۱۵۴-۱۵۵  
 کانتور (محقق)، ۲۶۳  
 کانیشکا، ۷۸، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۸،  
 ۲۵۴-۲۵۶، ۲۳۴، ۲۳۹، ۵۴۴-۵۴۷، ۵۵۰، ۶۹۳



- کروگر (محقق)، ۲۰۲، ۲۱۰  
 کرون (محقق)، ۶۴۰-۶۴۳، ۶۴۶، ۶۵۰، ۶۵۵، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۷۰-۶۷۱، ۶۷۳، ۶۷۵، ۶۷۸-۶۷۹، ۶۸۱  
 کرونوس (ایزد)، ۳۵۱، ۵۶۹  
 کریشان (محقق)، ۲۲۹، ۲۴۲-۲۴۷، ۵۴۶، ۵۵۳  
 کریشنا (خدای هندو)، ۲۵۲  
 کرینبروک (محقق)، ۳۱۰، ۴۹۳، ۴۹۷، ۵۰۷، ۵۰۹  
 ۵۱۱-۵۱۶، ۵۱۸-۵۱۹، ۵۲۳، ۵۲۷  
 کست (ایزد)، ۳۲۱  
 گست (محقق)، ۱۶۸  
 گشفرود، ۳۷۲  
 گشلینکو، ۴۴۵  
 کشمیر (مکان)، ۲۴۲-۲۴۳، ۵۳۵، ۵۴۷، ۶۸۹  
 کعبه زردشت، ۱۷، ۲۸، ۴۹۹-۵۰۰، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۵، ۷۵۲  
 کفالایا، ۲۷۸-۲۷۹، ۶۱۱-۶۱۲  
 کفالایای آموزگار/ کفالایای خرد خداوندگارم مانی، ۵۹۸  
 کل چندار (مکان)، ۱۴۲  
 کلاردشت، ۱۱۵  
 کلارک (محقق)، ۲۹۱  
 کلاغ (در آیین مهر)، ۴۷۵-۴۷۶  
 کلاوس (محقق)، ۴۷۷، ۴۷۹  
 کلاه فریجی، ۴۷۶-۴۷۷  
 کلایس (محقق)، ۱۰، ۱۶، ۵۴  
 کلای کهکها، نقاشی، ۲۱۱  
 کلب (محقق)، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۳  
 کلدیتس (محقق)، ۶۲۶  
 کلگه (مکان)، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۶۳، ۱۷۶  
 کلگه زرین، ۱۵۱  
 کلمانس اسکندرانی، ۴۱۱  
 کلمن (محقق)، ۴۲۷  
 کلن (مکان)، ۲۹۱-۲۹۲، ۵۹۲  
 کلنز (محقق)، ۳۷۴-۳۷۵، ۳۷۷-۳۸۱، ۳۸۴-۳۸۵، ۴۱۹، ۳۸۹، ۳۸۷  
 کلیسای ارتدکس شرق، ۷۴۶  
 کلیسای ارمنی، ۷۴۳، ۷۴۵-۷۴۷  
 کلیسای انطاکیه، ۷۳۹  
 کلیسای روم، ۷۳۶  
 کلیسای سریانی شرق، ۷۳۴  
 کلیسای سریانی زبان، ۷۲۸، ۷۳۹  
 کلیسای شرق، ۷۲۷، ۷۳۳  
 کلیسای قدیم مسیحی، ۲۶۴، ۴۷۸، ۴۸۰  
 کلیسای قیصریه، ۷۴۶  
 کلیسای کاتولیک، ۷۳۶  
 کلیسای یعقوبی، ۷۳۸-۷۳۹  
 کلیسای یونانی، ۷۲۸، ۷۳۶، ۷۴۵  
 کلیله و دمنه، ۵۷۹، ۶۳۰  
 کلیما (محقق)، ۵۷۵، ۶۴۰، ۶۴۲-۶۴۴، ۶۴۶، ۶۴۸-۶۴۹، ۶۵۳، ۶۵۷، ۶۶۲-۶۶۳، ۶۶۷، ۶۷۱، ۶۷۴، ۶۷۹، ۶۸۱  
 کلیم کایت (محقق)، ۲۷۸-۲۷۹، ۲۸۱-۲۸۴، ۲۸۶-۲۸۹، ۲۹۳، ۵۸۶، ۵۹۵، ۶۰۴، ۶۱۴-۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۹  
 کلئومنس، فرمانروای سلوکی، ۵۲  
 کماگنه (مکان)، ۴۴۲-۴۴۳، ۴۶۴  
 کمبوجیه، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۷۰۷  
 کمپارتی (محقق)، ۱۹۵-۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۸  
 کمسرگان، خاندان، ۵۹۰  
 کناپتون (محقق)، ۱۲  
 کنار (ساز)، ۲۶۹  
 کنت (محقق)، ۲۳، ۲۶، ۳۱، ۴۶۸  
 کنت دوسرسی (محقق)، ۴  
 کنستانتین / کنستانتینوس، امپراتور، ۴۷۸، ۷۳۰  
 کنعان، ۷۰۱-۷۰۲  
 کنگبار (مکان)، ۴۳۲  
 کنگاور، ۵۳، ۸۴، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۷۶، ۴۳۲  
 کنگو (محقق)، ۲۴۴  
 کتن (خاندان)، ۹۴  
 گوان / غولان (اثر مانی)، ۵۹۷  
 کوبرا (ایزد)، ۵۵۲

- کوبره (از ایزدان هندو)، ۲۵۲  
 کوت‌العمارہ (مکان)، ۶۴۱  
 کوتوال (محقق)، ۵۰۷، ۵۱۱-۵۱۳، ۵۱۹  
 کوتیرنهونت، ۳۱۹  
 کوئی، نہر، ۵۹۰  
 کوجولا کدفیسس، ۵۴۱-۵۴۲  
 کوخی / گوخی، نہر، ۵۹۰  
 کورتیس (محقق)، ۴، ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۹۵  
 کورش جوان، ۳۰۵  
 کورش نامہ، ۳۰۳-۳۰۴  
 کورنگون (مکان)، ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۲۹  
 کوروش کبیر، ۳، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷-۲۱، ۲۵، ۳۲، ۶۲، ۷۹، ۳۰۴، ۳۹۹، ۴۰۳-۴۰۵، ۷۰۳-۷۰۷، ۷۰۹  
 کوروکشرہ (اسطورہ)، ۳۵۷  
 کوشان (مکان)، ۲۲۹، ۲۴۵، ۵۹۵  
 کوشانشاهان، ۵۵۳  
 کوشانشہر، ۲۳۹، ۵۵۲-۵۵۳  
 کوشانی، امپراتوری، ۲۴۸، ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۵۱  
 کوشانی، دورہ، ۲۳۶-۲۳۷، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۴، ۵۳۴  
 ۵۵۳، ۵۵۱  
 کوشانی، سکہ‌ها، ۲۴۰، ۵۳۸-۵۴۱، ۵۴۸، ۵۵۰  
 کوشانی، فرهنگ، ۱۰۷  
 کوشانی، معماری، ۲۲۷، ۲۳۵-۲۳۶  
 کوشانیان، ۷۸، ۲۰۱، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱-۲۴۳، ۲۴۴-۲۴۶، ۲۴۸-۲۴۹، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۵۵-۲۵۶، ۴۴۲، ۴۷۰، ۵۳۴-۵۳۶، ۵۳۸-۵۴۱، ۵۴۴-۵۴۵، ۵۵۰-۵۵۳، ۶۹۰، ۶۹۵، ۶۹۷  
 کوشانیان، دین، ۵۳۳، ۵۵۳  
 کولروت (محقق)، ۳۱  
 کولفرہ (مکان)، ۳۲۳  
 کومارسوامی (محقق)، ۲۴۴  
 کومون (محقق)، ۵۶  
 کونگ (محقق)، ۲۸۳  
 کونون (نقاشی دیواری)، ۱۱۱  
 کونون، خاندان، ۱۱۱  
 کوه خواجه، ۷۴، ۸۵، ۹۲-۹۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۱-۱۲۲، ۴۴۵  
 کوه دائیتی، ۴۶۸  
 کوه رحمت (مکان)، ۷، ۲۴، ۲۶  
 کوه‌های بختیاری، ۱۳۰  
 کوه‌های زاگرس، ۷۴، ۷۰۲  
 کویاجی (محقق)، ۵۷۹  
 کویت، ۴۹  
 کوی‌ها، ۳۶۴  
 کوئپیر (محقق)، ۴۶۶  
 کی - کریلگان قلعه، ۹۴  
 کی آدر بوزید، ۴۹۳  
 کیخسرو اسفندیار، ۶۴۹، ۶۵۳، ۶۵۹  
 کیدینو، ۳۱۹  
 کیرمشیر (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۸-۳۱۹، ۳۲۱  
 کیریریشه (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۰-۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۹  
 کیش گنوسی، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۸۸، ۳۸۹، ۵۷۲، ۵۸۵-۵۸۷  
 کی گشتاسپ، ۴۰۲  
 کیل (محقق)، ۸۸  
 کیله شوپیر (ایزد)، ۳۱۶  
 کیلیکیه، ۵۰۰  
 کیندتو، ۳۱۸  
 کنوروس (اسطورہ)، ۳۵۷  
 کنوشامبی (مکان)، ۲۳۴، ۲۴۹  
 گابای (مکان)، ۴۴۷  
 گابریاب (از مانویان)، ۶۱۷، ۶۱۹، ۶۲۱  
 گابریل (محقق)، ۲-۳  
 گات‌ها / گات‌ها / گات‌ها، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۲، ۳۶۴-۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۳-۳۷۴، ۳۷۶-۳۷۸، ۳۸۰-۳۸۲  
 ۳۸۴-۳۸۶، ۳۸۸-۳۸۹، ۴۰۰، ۵۰۹، ۵۶۰  
 گاردنر (محقق)، ۲۷۸، ۵۹۴، ۵۹۷-۵۹۸، ۶۰۲، ۶۰۶  
 ۶۱۰، ۶۲۲  
 گارسیا دو سیلوا فیگروا، ۲  
 گاشه (محقق)، ۳۱  
 گامکرلیدزه (محقق)، ۳۴۳

- گانشاسب کیانی، ۳۶۵-۳۶۶، ۳۶۸-۳۶۹، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۳
- گانشاسپ پدر داریوش، ۳۶۹، ۳۹۸-۴۰۰، ۴۰۲
- گانشسب، شاه پَریشور، ۴۸۹
- گفتگو درباره قوانین کشورها، ۴۳۹
- گفنی (محقق)، ۷۲۶
- گل (مکان)، ۶۲۲
- گل، قوم، ۳۳۹
- گلایک (مکان)، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۷۶، ۱۸۰
- گلدمن (محقق)، ۱۹۹
- گلونازس، موبد، ۶۴۶
- گمارا، ۷۲۱
- گنج زندگان (اثر مانی)، ۵۹۷
- گندار (مکان)، ۲۳، ۱۰۴
- گندوفار، ۱۲۲
- گندوفارس، سلسله، ۲۳۶
- گندهاره/ گندهاره (مکان)، ۲۲۶-۲۲۷، ۲۲۹-۲۳۲، ۲۳۷، ۲۴۰-۲۴۱، ۲۴۳-۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۲-۲۵۵، ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۵۱-۵۵۲، ۶۸۸، ۶۹۳
- گندهاره، مکتب هنری، ۲۴۱، ۲۴۳
- گندی شاپور (مکان)، ۷۲۸، ۷۳۶، ۷۳۸
- گنزا ربا، ۷۵۱
- گنزک (مکان)، ۵۹۳
- گنگ (محقق)، ۵۹۵
- گنگ (مکان)، ۱۰۴
- گنگ دز، ۳۶۷
- گنوسی، اندیشه، ۵۹۶
- گنوسی، آثار، ۵۸۸-۵۸۹
- گنوسی، باورها، ۵۸۸، ۵۹۰
- گنوسی، مکاتب، ۵۸۹، ۵۹۷، ۶۱۰
- گنوسیان، ۵۸۷، ۵۸۹-۵۹۰، ۵۹۶، ۶۰۳
- گنوسیسی (=معرفت)، ۵۸۵، ۵۸۷
- گوپن (محقق)، ۱۵۴
- الگود (محقق)، ۷۲۹
- گانسو (مکان)، ۶۳۲
- گاهانبار، جشن، ۵۲۲
- گاهانی، سرودها، ۳۶۳، ۳۸۱، ۳۹۰، ۴۱۰، ۴۱۵
- گایگر (محقق)، ۳۷۶
- گائوب (محقق)، ۶۴۱
- گتوند (مکان)، ۱۴۹، ۱۷۶، ۳۲۰، ۳۲۹
- گت‌ها، ۷۱۶
- گجه لکشمی (از ایزدان هندو)، ۲۵۲
- گچ‌بری، ۷۶، ۸۷-۸۸، ۹۵، ۱۰۸، ۲۰۷
- گراردو نیولی (محقق)، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۸۹-۳۹۰، ۴۰۰-۴۰۱، ۴۰۷، ۴۱۲، ۴۱۹، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۳، ۴۴۳، ۵۹۰
- گرانوسکی (محقق)، ۷۱۵
- گرجستان، ۵۰۰، ۶۲۱
- گردیانوس، امپراتور، ۴۷۲
- گردیزی (مورخ)، ۶۲۶، ۶۵۹، ۶۷۲
- گرشویچ (محقق)، ۳۷۶، ۳۸۵، ۳۸۸-۳۸۹، ۳۹۹، ۴۶۵، ۴۶۷-۴۶۸
- گرگان، ۶۳، ۱۱۹، ۴۰۳
- گرگر، رود، ۱۴۵، ۱۴۸
- گرنه (محقق)، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۴-۴۳۵، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۷-۴۴۸
- گروپ (محقق)، ۱۱۰
- گروتفند (محقق)، ۳
- گروده (از ایزدان هندو)، ۲۵۲
- گرهمه (از دشمنان زردشت)، ۳۶۴
- گری (محقق)، ۴۱۱-۴۱۲، ۵۴۸، ۵۵۰، ۵۶۳
- گریبلی (محقق)، ۲۱۳
- گریفن (اسطوره)، ۲۴۵، ۵۳۹
- گریگور قدیس، ۷۴۲-۷۴۳
- گرینویدل (محقق)، ۲۸۰-۲۸۱
- گزنفون، ۳۰۳-۳۰۴، ۴۱۶
- گزیدگان (در مانویت)، ۲۸۵، ۶۱۲-۶۱۸، ۶۲۰، ۶۳۱
- گزیده‌های زادسیرم، ۳۶۷، ۴۸۸، ۴۹۳، ۴۹۷، ۵۶۱، ۵۶۴
- گش (محقق)، ۲۰۲

- گودرز اول، ۱۱۰  
گودرز دوم، ۱۰۸، ۵۴۳  
گودین تپه (مکان)، ۳۰  
گور دختر (مکان)، ۱۶  
گور یرکایی، ۱۱۱  
گوردن (محقق)، ۲۳۱، ۴۶۲-۴۶۳  
گورستان چشمه تخت جمشید، ۶۱  
گورستان گرمی آذربایجان، ۱۲۱  
گوستاو ژکیه (محقق)، ۶  
گوشتنسب، ۴۹۳  
گولاجی (محقق)، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۵، ۶۱۹  
گومباتی (اصطلاح)، ۳۱  
گویش مشهدی، ۲۶۸  
گوین، ۳۶۴  
گوئل (محقق)، ۱۱۴  
گهمرد، ۶۰۹-۶۱۱  
گیان نهاوند (مکان)، ۱۳  
گیزلن (محقق)، ۲۱۰-۲۱۴  
گیلان، ۱۱۸  
گیلیارد (مکان)، ۷۰۲-۷۰۳  
گیور قلعه، ۱۲۰  
گئو ویدنگرن (محقق)، ۳۰۳، ۳۹۸، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۴-  
۴۱۵، ۴۱۷، ۴۶۲، ۵۴۸-۵۵۰، ۵۶۹، ۵۷۲، ۵۷۹  
۵۸۷-۵۹۰، ۶۱۵  
گئوش تَشَن، ۳۸۰  
گئوماته مغ/ گوماته، ۱۰، ۴۱۵-۴۱۶، ۴۲۰  
لابروز/ لابروس (محقق)، ۱۰، ۵۶  
لاتینی، زبان، ۵۹۲، ۶۲۲  
لاتینی، منابع، ۴۲۷  
لاخ مزار (مکان)، ۱۰۸، ۲۰۲  
لاکدامن (مکان)، ۶۲۲  
لالی (مکان)، ۱۶۳  
لانگر (محقق)، ۵۲۱  
لاوت (محقق)، ۵۹۵  
لاویان، ۷۰۶، ۷۰۹  
لائودیسه/ لائودیکه/ لائودیکئا (مکان)، ۴۷-۴۸، ۸۰  
۸۹، ۴۳۸، ۴۴۰-۴۴۱  
لائوکی (محقق)، ۴۸۰  
لبنان، ۲۳  
لتهه، رود (اسطوره)، ۳۵۴  
لرد راگلان، ۳۴۱  
لرد کرزن (محقق)، ۳، ۵، ۱۵  
لرستان، ۱۰۵  
لروآسیو (ایزد)، ۵۴۷-۵۴۹  
لروی کمبل، ۴۶۲  
لریدر/ لوریده/ لو ریدر (محقق)، ۴۸، ۵۵، ۱۵۴، ۴۳۷،  
۴۴۸  
لغتنامه‌های سومری - بابلی، ۳۰۵  
لُکترواده، فرقه بودایی، ۶۹۱  
لُکتره، بودا، ۶۹۲  
لکشمی (از ایزدان هندو)، ۲۵۲، ۵۵۲  
لُکوک (محقق)، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۱-۴۱۲، ۴۱۶، ۴۲۰،  
۶۱۷  
لُگَمَل (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۲۹  
لُلی (ایزد)، ۳۲۱  
لنتس (محقق)، ۴۶۶  
لو شی نانگ، ۶۳۳  
لوری (خوانندگان)، ۲۶۷  
لوشی (محقق)، ۱۰، ۵۰  
لوکان، شاعر لاتینی، ۴۳۹  
لوکوک (محقق)، ۲۸۱-۲۸۳، ۲۸۸  
لوکونین (محقق)، ۴۵، ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۸۴  
لوندی نالا (مکان)، ۲۲۸  
لوی (محقق)، ۷۰۲، ۷۱۲، ۷۱۴-۷۲۱  
لویانگ (مکان)، ۶۳۲  
لویت تویل/ لویت تاویل (محقق)، ۲۵۳، ۵۴۸  
لویی واندربرگ (محقق)، ۱۶، ۴۵، ۱۰۹-۱۱۰، ۱۱۶،  
۱۵۲، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۲-۱۶۴، ۱۶۹-۱۷۴،  
۱۹۴-۱۹۶  
لویی هامبی، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۷-۲۸۸  
لوئیجی پشه (محقق)، ۴  
الله آباد (مکان)، ۲۳۴، ۲۳۶

- لی (محقق)، ۲۴۶، ۲۵۰  
 لیان (مکان)، ۳۱۵، ۳۲۹  
 لیپ (محقق)، ۲۴۹-۲۵۰، ۲۵۵  
 لیتوینسکی (محقق)، ۲۲۸، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۳۶، ۴۳۴-  
 ۴۳۵، ۵۳۷، ۵۵۳  
 لیدیه (مکان)، ۱۵، ۲۳، ۳۹۹، ۶۲۲  
 لیگپلیس (مکان)، ۶۲۱  
 لیکیه (مکان)، ۳۱  
 لیلیو گرگوریو گیرالدی، ۴۶۱  
 لیو (محقق)، ۵۸۶، ۵۹۰-۵۹۳، ۵۹۵-۵۹۸، ۶۰۰،  
 ۶۰۲، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۱۷، ۶۲۰-۶۲۲،  
 ۶۳۱-۶۳۲  
 لئنتیوس، اسقف، ۷۴۲  
 لئونیتس، ۵۲  
 ماتسوخ (محقق)، ۴۹۳، ۵۱۷، ۵۱۹-۵۲۰، ۷۵۱  
 ماحوزا (مکان)، ۷۱۵، ۷۱۹  
 ماد، پادشاهان، ۴۰۵  
 ماد، تمدن، ۴۹، ۱۰۵، ۳۷۰، ۴۰۶  
 ماد، دوره، ۱۰، ۸۶، ۲۶۷  
 ماد، سرزمین، ۲۳، ۴۶، ۵۰، ۵۳، ۵۶، ۵۹، ۶۲، ۷۴،  
 ۴۰۱-۴۰۲، ۴۴۰، ۵۱۸، ۵۹۳، ۷۰۲، ۷۱۲، ۷۲۶  
 ماد، شاهنشاهی، ۱۵  
 مادر سلیمان، روستا، ۱۴  
 مادهیمیکه، مکتب بودایی، ۶۹۶  
 مادی، آثار، ۱۱  
 مادی، زبان، ۴۱۰  
 مادیان هزار دستان، ۳۱۰، ۴۹۳، ۵۱۳-۵۱۴، ۵۱۷،  
 ۵۲۰  
 مادی‌ها، ۱۵، ۳۷۰، ۴۰۹-۴۱۰، ۴۱۷-۴۱۸، ۷۰۳  
 ماڈرایا (مکان)، ۶۴۱  
 مار اِپریم، ۷۲۹  
 مار آقق، جاثلیق، ۷۳۷  
 مار آمو، ۶۱۹، ۶۲۶-۶۲۷، ۶۳۱  
 مار زگو، ۶۲۰  
 مار سیسین، ۵۹۶، ۶۱۷، ۶۲۷  
 مار شاداُورمزد، ۶۲۵  
 مار ماری، ۷۲۸  
 ماراسکو (محقق)، ۴۳۶  
 مارتین (محقق)، ۴۷۸، ۴۸۰  
 مارتین نیلسن، ۴۶۳-۴۶۴  
 مارس (ایزد)، ۳۳۹  
 مارسل دیولافوا (محقق)، ۴-۶، ۸۵  
 مارشاک (محقق)، ۲۰۳  
 مارشال (محقق)، ۵۴۳  
 مارکوارت (محقق)، ۳۷۱-۳۷۲  
 مارکوپولو، ۶۳۴  
 ماروظا، اسقف، ۷۳۲، ۷۳۹  
 مازندران، ۲۰۸  
 ماساگت‌ها، ۳۹۹  
 ماسون (محقق)، ۱۱۵، ۱۲۰  
 ماکدونیوس دوم، بطریق قسطنطنیه، ۶۲۴  
 مالالاس (مورخ)، ۶۴۲-۶۴۵، ۶۵۰، ۶۶۷، ۶۷۵، ۶۷۷،  
 ۶۷۹-۶۸۰  
 مالاندرا (محقق)، ۴۰۸، ۴۱۲  
 مالکم کالج (محقق)، ۴۱، ۴۴-۴۵، ۵۶، ۵۸، ۸۲، ۸۵،  
 ۹۲، ۱۰۴-۱۰۶، ۱۱۹، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۸۴، ۲۶۶،  
 ۴۴۲، ۷۱۴  
 مالمیر (مکان)، ۳۱۵، ۳۲۱-۳۲۳، ۳۲۹  
 مأمون، خلیفه عباسی، ۶۲۸-۶۲۹  
 مانبد، ۶۰۴  
 مان سالار (در مانویت)، ۶۱۵  
 مانستان‌ها/ مانستان‌ها (پرستشگاه‌های مانوی)، ۲۸۴،  
 ۲۹۳، ۶۱۷، ۶۲۰  
 مانوی، اسطوره‌ها، ۲۷۹  
 مانوی، آیین، ۱۹۳، ۲۶۲، ۲۸۷، ۲۹۳، ۳۸۹، ۵۶۴  
 مانوی، جامعه، ۶۱۵، ۶۱۷  
 مانوی، سرودها، ۲۹۳  
 مانوی، متون، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۰-۲۸۱، ۲۸۳،  
 ۲۸۷، ۲۹۲، ۴۷۰، ۴۸۹، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۷۶، ۵۹۲،  
 ۶۲۷  
 مانوی، نمادها، ۲۸۴  
 مانویان اویغور، ۲۹۰

- مانویان، ۲۷۸، ۲۸۸، ۲۹۲-۲۹۳، ۳۴۸، ۴۷۰، ۵۹۵، ۶۱۲، ۶۱۶-۶۱۹، ۶۲۲-۶۲۳، ۶۲۵-۶۲۶، ۶۲۸-۶۳۱، ۶۳۳-۶۳۴، ۶۴۳، ۶۷۵، ۶۷۷، ۶۷۹-۶۸۰، ۷۱۶، ۷۵۲
- مانویان، آثار هنری، ۲۸۰
- مانویت/ کیش مانی/ مانوی گری، ۲۹۲، ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۶۱، ۵۶۵، ۵۷۷-۵۷۸، ۵۸۶، ۵۹۱، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۱۹-۶۲۵، ۶۲۷، ۶۴۴، ۶۴۸
- مانی، ۲۷۷-۲۸۰، ۲۹۲-۲۹۳، ۴۷۰، ۵۰۳-۵۰۴، ۵۶۱، ۵۶۵، ۵۷۷-۵۷۸، ۵۸۵، ۵۸۸-۵۸۷، ۵۹۰-۵۹۱، ۶۰۱، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۲۰، ۶۲۵، ۶۴۲، ۶۵۰، ۷۵۲
- مانیخائیوس (اصطلاح)، ۵۹۲
- ماهور (دستگاه موسیقی)، ۲۶۸، ۲۷۳
- ماه‌ونداد، ۵۰۷
- مایرهوفر (محقق)، ۳۶۱
- مایکل زوف (محقق)، ۹
- مایلیتا (ایزد)، ۴۶۰
- مائو (ایزد)، ۵۴۰، ۵۴۴، ۵۴۷-۵۴۸
- ماتورر ترینکاوس (محقق)، ۶۳
- مائوری‌های هند، ۲۴۲، ۲۴۹-۲۵۰، ۵۳۸
- مبلغان بودایی، ۵۳۷
- مپسوئستیا (مکان)، ۷۳۴
- مَت (مکان)، ۲۵۵
- متکلمان اسلامی، ۵۶۲
- متکلمان زردشتی، ۳۸۲
- متکلمان مسیحی، ۵۹۲
- متون بودایی، ۲۴۵، ۵۳۴
- متون مقدس پالی زبان، ۲۴۵
- متهور (محقق)، ۲۲۸-۲۳۰، ۲۳۴، ۲۴۷-۲۵۴
- متهوره (مکان)، ۲۲۶-۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۸-۲۵۵، ۵۳۴، ۵۵۱
- متی، انجیل، ۷۲۵، ۷۲۷
- مجتبایی (محقق)، ۶۹۰، ۶۹۶-۶۹۷
- مجمَل التواریخ و القصص، ۶۸۱
- مجموعه معابد اوروک، ۴۷
- مچه (ایزد)، ۳۴۷
- محمد بن خالد بن برمک، ۶۲۹
- محمد بن عبدالملک الزیات، ۶۲۹
- محمدجواد درگهی، ۱۵۴
- محمدحسین بن خلف تبریزی، ۶۴۹
- محمود غزنوی، ۱۷۹، ۲۸۹
- مدائن، ۵۸۶، ۷۵۲
- مدرسه پارسیان، ۷۲۹
- مدرسه سورا، ۷۲۱
- مَدَن (محقق)، ۳۶۳-۳۶۴، ۳۶۶، ۴۹۱، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۰۶
- مدیترانه، ۲۴۲، ۲۶۴، ۴۳۱، ۴۳۷، ۷۰۸
- مدیترانه، دریا، ۴۷، ۱۹۵، ۶۲۲
- مدینه السلام، نک: بغداد
- مدینه مدی (مکان)، ۵۹۷، ۶۲۱
- مَذْرِبَه (مکان)، ۶۴۱
- مراسم تطهیر (مسیحیت)، ۴۷۹
- مردیانگ، ۶۰۹-۶۱۰
- مردینو (مکان)، ۵۹۰
- مرزوطرای دوم، ۷۱۹
- مرشموئیل، ۷۲۱
- مرغاب، رود، ۴۹
- مَرَقْس، انجیل، ۷۲۷
- مرقیون (از گنوسیان)، ۵۸۸، ۵۹۶-۵۹۷، ۶۵۰
- مَرکِبته (مکان)، ۷۳۳
- مرکوری (ایزد)، ۳۳۹
- مرگیانا/ مرگیانه (مکان)، ۴۹، ۶۴، ۱۹۳-۱۹۴
- مَرَو (محقق)، ۷۳۲، ۷۴۰، ۷۴۳، ۷۴۵، ۷۴۷
- مرو، ۴۹، ۱۱۹-۱۲۱، ۳۷۲، ۳۹۹، ۶۳۱، ۷۱۶
- مروان بن محمد، خلیفه اموی، ۶۲۸
- مروج الذهب، ۳۶۷، ۴۸۹، ۶۷۸-۶۷۹
- مروذشت، ۱۳، ۲۴، ۳۰
- مری بویس (محقق)، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۸۰، ۲۹۴، ۳۶۳، ۳۷۱، ۳۷۶، ۳۸۲-۳۸۳، ۳۸۶-۳۸۹، ۳۹۸، ۴۰۱-۴۰۴، ۴۰۸-۴۰۹، ۴۱۷، ۴۲۸، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۶-۴۴۸، ۴۶۶، ۴۶۹-

- مسیحیت، ۱۹۳، ۲۱۱، ۲۲۵، ۲۴۱، ۳۴۴-۳۴۵، ۴۵۷-  
 ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۷۲، ۴۷۸-۴۸۱، ۵۰۳-۵۰۴، ۵۰۸،  
 ۵۱۱، ۵۲۵، ۵۸۵-۵۸۶، ۵۸۸-۵۸۹، ۵۹۷، ۶۰۱،  
 ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۲۹، ۶۸۸، ۷۱۶، ۷۲۵-۷۳۰، ۷۴۱-  
 ۷۴۶، ۷۴۲  
 مشاقه (مولف)، ۲۷۲  
 مشتق / مشه / مشتگ (ساز)، ۲۷۰  
 مشتگ (ساز)، ۲۶۹  
 مَشْتی، ۳۲۰-۳۲۱، ۳۲۹  
 مَشْمَسَان / اِسْپِسْگَان (در مانویت)، ۶۱۶  
 مشهدِ مادر سلیمان (مکان)، ۱-۳، ۵  
 مشهدِ مرغاب، ۲  
 مشهد، ۳۷۲  
 مصر، ۲۲-۲۳، ۳۱، ۲۹۲، ۳۰۵-۳۰۶، ۴۲۸، ۴۷۲،  
 ۶۱۹، ۶۲۱-۶۲۳، ۷۰۱، ۷۰۸، ۷۲۰  
 مظفرالدین شاه قاجار، ۷۱۵  
 معبد آپولو، ۴۰۳  
 معبد پریپترال، ۵۳  
 معبد جیحون، ۴۳۴، ۵۵۲  
 معبد فرترکه، ۵۹-۶۰، ۶۲، ۴۳۰-۴۳۱  
 معتصم، خلیفه عباسی، ۶۲۸  
 معزالدوله بویه، ۶۲۸  
 معماری، ۷۶، ۷۹، ۱۰۸  
 معین، محمد، ۲۶۹-۲۷۰، ۳۶۲، ۳۶۹، ۳۷۱  
 مَغ / مَغْها / مَغَان (روحانیان)، ۲۶۵، ۳۰۵-۳۰۶، ۳۹۸،  
 ۴۱۷، ۴۶۲، ۴۹۶، ۵۱۵، ۵۶۶-۵۶۷، ۶۴۳، ۷۲۵  
 مَغَان اندرزبد (روحانی)، ۵۱۵-۵۱۷  
 مَغْتَسَلَه، فرقه، ۵۸۹، ۵۹۱-۵۹۳، ۷۵۲  
 مَغْتَسْتَان (انجمن مَغَان)، ۵۱۶  
 مغول، دوره، ۲۹۰  
 مغولستان، ۶۸۸، ۷۳۹  
 مغولها، ۲۹۰، ۶۳۴  
 المقالات فی الامامه و المجالس، ۶۲۹  
 مقتدر، خلیفه عباسی، ۶۲۵  
 مقدونی، تمدن، ۴۹  
 مقدونی، دوره، ۴۲۸
- ۴۷۰، ۴۹۰، ۴۹۷-۴۹۹، ۵۰۴-۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۹،  
 ۵۱۸-۵۲۴، ۵۲۷، ۵۳۷، ۵۵۹، ۵۶۴، ۵۶۹-۵۷۳،  
 ۵۷۵-۵۷۷، ۵۹۰، ۵۹۴، ۵۹۶، ۵۹۸، ۶۰۴، ۶۰۸،  
 ۶۱۳، ۶۱۷، ۶۲۰-۶۲۱، ۶۲۶-۶۲۷، ۶۴۱  
 مریهودا، ۷۱۷  
 مزامیر (اثر مانی)، ۵۹۷  
 مزدا، ۱۱۸، ۳۷۷  
 مزداپرستی، ۱۰۷، ۴۰۰-۴۰۱، ۴۴۴، ۵۰۱  
 مزدانو (ایزد)، ۵۴۷-۵۴۸  
 مزدایی (آیین)، ۱۹۳، ۵۳۹، ۶۳۹، ۷۱۵  
 مزداییان، ۲۸۸، ۶۷۹  
 مزدک، پسر بامداد، ۵۰۶-۵۰۷، ۵۷۷، ۶۳۹-۶۴۲،  
 ۶۴۴-۶۵۱، ۶۵۵، ۶۵۸-۶۶۰، ۶۶۴-۶۶۶، ۶۶۸-  
 ۶۷۰، ۶۷۲-۶۷۵، ۶۷۷، ۶۷۹  
 مزدک‌نامه، ۶۴۹، ۶۵۵  
 مزدکی، آیین، ۶۴۱-۶۴۴، ۶۴۸، ۶۵۴، ۶۷۲-۶۷۴،  
 ۶۸۰، ۶۸۲  
 مزدکیان، ۵۰۶، ۶۴۳، ۶۴۶-۶۴۸، ۶۵۰-۶۵۱، ۶۵۴،  
 ۶۵۶-۶۵۸، ۶۶۰، ۶۶۲، ۶۶۴-۶۸۰  
 مزدیسنا / مزدیسنان، ۳۰۹، ۳۶۵، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۵-  
 ۳۸۶، ۵۷۳، ۵۷۵  
 مستوفی (مورخ)، ۲۶۲  
 مسجد سلیمان، ۴۵، ۵۶-۵۷، ۷۴، ۸۵، ۹۱، ۱۱۰،  
 ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۵۰-۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵-  
 ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۸۱، ۴۴۷  
 مِسْرَشْمِیت (محقق)، ۴۴۳  
 مِسْرُوب مَاشْتُوتَس، ۷۴۵-۷۴۶  
 مسعودی، مورخ، ۳۶۷-۳۶۸، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۵۰، ۶۷۸-  
 ۶۷۹  
 مسکو، ۳۰۸، ۳۱۱  
 مسلمانان، ۶۲۵، ۶۹۴-۶۹۵  
 مسیحی، ۱۹۳، ۲۱۱  
 مسیحی، ادبیات، ۷۲۷  
 مسیحیان، ۴۸۹، ۵۰۵، ۵۹۴، ۶۲۳، ۶۲۵، ۶۸۱، ۷۱۶-  
 ۷۱۷، ۷۱۹، ۷۲۶-۷۳۸، ۷۴۰، ۷۵۲  
 مسیحیت ارمنی، ۷۴۰

- مقدونیان، ۶۱، ۷۵، ۸۸، ۴۲۸، ۴۳۰-۴۳۱، ۷۱۱  
مقلاصیه، فرقه، ۶۲۸-۶۲۹  
مکابی، ۷۱۱  
مکابیان، ۷۱۲  
مک‌داول (محقق)، ۵۳۸-۵۴۶  
مکلین (محقق)، ۷۲۶، ۷۲۹، ۷۳۲، ۷۳۴، ۷۳۷، ۷۴۰  
مکنزی (محقق)، ۵۳۷، ۶۱۴، ۶۳۳  
مکوبی، ۳۱۹  
مگا/ مائوس، نخستین فرمانروای هندوسکایی، ۷۸  
مگدن، امپراتوری، ۲۴۹  
مگنیزیا (مکان)، ۴۰۳  
مگنسیا (مکان)، ۴۳۷  
ملا ابراهیم پسر ملا آقابابا، ۷۱۵  
ملاحمی خوارزمی، ۶۴۳-۶۴۵، ۶۴۸، ۶۵۵  
ملطی، فرقه نگار، ۶۵۱، ۶۵۸، ۶۶۱  
ملکی (محقق)، ۲۶۸-۲۷۱  
ملکه موزا، ۵۶، ۱۱۴  
الملل و النحل، ۳۶۳، ۵۶۲، ۵۶۷، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۵۳-۶۵۴  
منابع اسلامی، ۱۰۲، ۶۴۰  
منابع تاریخ دین/ ایران، ۴۲۷  
منابع یونانی، ۴۸۹، ۵۹۲  
مناندر، شاهزاده، ۲۲۹  
منثره ورجاوند، ۶۵۹  
مندایی، اساطیر، ۵۸۹  
منداییان، ۵۸۹، ۷۵۱-۷۵۲  
مِنْدِمَس، ۴۴۰  
منذر، حکمران عرب، ۳۰۸  
مَنْزَت (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۹  
منزلگاه‌های/ اشکانی، ۵۰  
منزینیری، ۳۲۷  
منصور تپه (مکان)، ۴۴۵-۴۴۶  
منطقه البروج، ۴۶۳، ۴۷۷، ۶۰۶-۶۰۷، ۶۵۳  
منو (ایزد)، ۳۴۶، ۳۴۹  
منوچهر، موبد بزرگ زردشتی، ۴۸۸، ۵۱۲  
منوچهری، ۲۷۳  
منهاج سراج (مورخ)، ۲۶۲  
منیشتوشو، ۳۱۷، ۳۲۱  
مَنْثوبگور (ایزد)، ۵۴۷-۵۴۸  
موبد / موبدان، ۳۰۶، ۴۲۱، ۵۱۵، ۵۱۷-۵۱۸، ۷۳۰  
موبدان موبد (روحانی)، ۵۱۵، ۵۱۷، ۶۵۲  
مورای (محقق)، ۴۷۹  
مورتوق (مکان)، ۲۸۲-۲۸۳  
مورخلم (محقق)، ۴۲، ۴۵  
موریس (محقق)، ۲۴۱  
موریس پزار (محقق)، ۶  
موریس پیله (محقق)، ۶  
موزه هنر برلین، ۲۸۸  
موزه بریتانیا، ۲۰۴، ۲۰۹  
موزه بناکی، ۲۰۶-۲۰۷  
موزه بیشاپور، ۱۹۶  
موزه لوور، ۵  
موزه ملی ایران، ۴۳، ۴۷-۴۸، ۵۱، ۱۱۳، ۱۴۲، ۲۰۸-۴۴۷  
موزه هنر هندی، ۲۸۱  
موستی (محقق)، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۴۳  
موسس خورناتسی، ۵۶۰  
موسی خورنی (مورخ)، ۳۷۱  
موسی، پیامبر، ۷۰۱، ۷۱۰، ۷۲۲  
الموسیقی الکبیر، ۲۷۱  
موسیقی ایران، ۲۶۱-۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۸  
موشغ مامیکونیان، ۷۴۴  
موشه (محقق)، ۴۵  
مولتون (محقق)، ۴۱۱، ۴۱۴  
مولسرواستیواده، فرقه بودایی، ۶۹۰  
مولو (محقق)، ۴۳  
موله (محقق)، ۳۹۷، ۴۰۵  
مولیتا (ایزد)، ۴۱۳  
مونوفیزیت‌ها، ۷۳۷-۷۳۹، ۷۴۶-۷۴۷  
مونی پنی، کنسول انگلیس، ۱۶۱  
مهابهاراته، ۳۵۷  
مهاسانگهیکه، مکتب بودایی، ۶۹۱، ۶۹۵-۶۹۶



۵۸۵-۵۸۸، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۷، ۶۱۹-۶۲۱، ۶۲۵،

۶۲۷-۶۲۸، ۷۰۳، ۷۰۹، ۷۱۲، ۷۱۶، ۷۲۱، ۷۲۸،

۷۴۳، ۷۴۶، ۷۵۱

میتراداتس، ۴۴۲

میتراس (ایزد)، ۴۴۳

میتردات، ۴۷۱

میتره/مهر/میتره (ایزد)، ۹۴، ۳۴۸، ۳۸۳، ۳۸۵،

۳۹۶-۳۹۷، ۴۰۹-۴۱۴، ۴۱۹، ۴۳۵، ۴۵۷-۴۷۱،

۴۷۶-۴۷۹، ۴۸۱، ۵۲۲، ۵۳۶، ۵۴۰، ۵۴۴-۵۴۶،

۵۴۹

میتریه، ۲۴۶-۲۴۷

میخی، کتیبه‌ها، ۲-۳، ۱۸، ۱۱۲

میژیوماه پسر آراستی، ۳۶۴

میرخواند (مورخ)، ۲۶۲، ۲۸۰

میرز (محقق)، ۲۰۳

میرزاحسن حسینی فسایی، ۱۶۸

میرو (ایزد)، ۵۴۰، ۵۴۴، ۵۴۷-۵۴۸

میروشچی (محقق)، ۱۴، ۲۹-۳۰

میشان، بندر، ۵۹۳-۵۹۵

میشان‌شاه، ۵۹۵

میفرقط، ۷۳۲

میکائیل (فرشته)، ۶۱۰

میلر (محقق)، ۷۲۸-۷۲۹، ۷۳۲، ۷۳۴

مینز (محقق)، ۴۳۹

مینو، ۳۸۶، ۳۸۸-۳۸۹

مینوی خرد، ۵۶۱، ۵۶۴-۵۶۴

مینیاتورهای دوران اسلامی، ۲۶۸، ۲۸۹

مینیاتورهای مانوی، ۲۸۳

میّه (محقق)، ۴۰۵

مئاندر (مکان)، ۴۳۷

نارتن (محقق)، ۳۷۷-۳۷۸

ناستیّه (ایزد)، ۳۹۶

ناصرالدین شاه قاجار، ۴

ناگه (از ایزدان هندو)، ۲۵۲، ۵۵۱

ناموریان، ۶۷۱

نامه‌های منوچهر، ۴۸۸، ۵۰۹

مهایانه، مکتب بودایی، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۴۶-۲۴۷، ۵۳۵،

۵۴۶، ۵۵۳، ۶۸۸-۶۸۹، ۶۹۵-۶۹۶

مهرآهرمزد، ۶۳۱

مهرایزد، ۶۰۴-۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۳

مهرپرستان، ۴۶۳، ۴۷۲، ۴۷۴-۴۷۵

مهرپرستی/آیین مهر/میتراپرستی/میتراگرایی/

میترایسیم/میتریسیم/میترای، کیش، ۱۰۷،

۲۶۴، ۲۶۷، ۲۸۶، ۴۵۷-۴۶۵، ۴۷۱-۴۷۳، ۴۷۵-

۴۸۱، ۵۴۰، ۵۶۹، ۵۸۷

مهردات‌کرت، ۱۲۰

مهرداد اوپاتر، ۴۷۲

مهرداد اول، ۴۵-۴۶، ۱۱۰، ۱۱۹-۱۲۰، ۱۵۴، ۴۴۷،

۷۱۲

مهرداد دوم، ۵۲، ۸۹، ۱۱۵، ۴۳۹

مهرداد دوم، نقش برجسته، ۱۰۵، ۱۰۸

مهرسرای، ۲۷۸

مهرشاه، فرمانروای میشان، ۵۹۴

مهرکده، ۴۷۲، ۴۷۸

مهرگان (جشن)، ۴۶۹، ۵۲۲

مهرنان (مکان)، ۱۱۰

مهرنرسه، ۴۸۸

مهریشت، ۴۶۵

مهریه، فرقه، ۶۲۷-۶۲۸

مِهستگ (در مانویت)، ۶۱۵

مؤسسه باستان‌شناسی ایران، ۱۶۹

مؤسسه ایران‌شناسی بریتانیا، ۸

مؤسسه باستان‌شناسی آلمان، ۱۰، ۵۴

مؤسسه شرق‌شناسی شیکاگو، ۶۱، ۴۳۰

مؤسسه مطالعات شرق نزدیک، ۹

میانرودان/بین‌النهرین، ۱۳، ۲۱، ۲۸-۳۰، ۴۶-۴۷،

۵۰، ۵۵، ۵۹، ۷۴، ۷۶، ۸۰، ۸۲، ۸۷، ۸۹-۹۱،

۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۹۳-۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۱،

۲۱۴، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۸۶-۲۸۷، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۵،

۳۱۵-۳۲۱، ۳۲۹-۳۳۰، ۳۷۰، ۴۰۱، ۴۰۶-۴۰۷،

۴۱۱، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۸-

۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۶-۴۴۷، ۴۵۸، ۴۵۳، ۵۴۵، ۵۶۹

- نامه تنسّر، ۱۰۲-۱۰۳، ۴۸۹، ۴۹۷-۴۹۸، ۵۲۵  
 نانا یا/ نانا/ نانائیا (ایزد)، ۴۳۷، ۴۴۷-۴۴۸، ۵۴۴-۵۴۵  
 ۵۴۸-۵۴۷  
 ناندی (ایزد)، ۲۳۹، ۵۴۲  
 نانگهئیشیه (دیو)، ۳۸۳  
 ناهید (پرستشگاه)، ۱۲۱  
 نای/ نی (ساز)، ۲۶۳، ۲۶۹-۲۷۰  
 نبریس دیونیس، ۵۱  
 نبطی، زبان، ۵۹۱  
 نبو (ایزد)، ۴۳۶  
 نبوکدنصر دوم، ۷۰۲  
 نبیگان نگاری (تذهیب)، ۲۷۸، ۲۸۸-۲۹۰  
 نپرتپ، ۳۲۵  
 نپیریشه (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۰-۳۲۲، ۳۲۵-۳۲۷، ۳۲۹  
 نتصر (محقق)، ۷۰۲-۷۰۳، ۷۰۹، ۷۱۵، ۷۱۷-۷۲۰  
 نجد ایران، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۲۲  
 نحما، ۷۰۶، ۷۱۰-۷۱۱  
 نرامسین، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۹  
 نرجمیک، ۵۹۱  
 نرد (بازی)، ۳۰۷  
 نرزینه (ایزد)، ۳۱۸  
 نریس سوم، ۷۴۳  
 نرسه، ۴۸۸، ۴۹۹، ۵۰۱  
 نرسیان، ۷۴۰-۷۴۴، ۷۴۶  
 نرگل (ایزد)، ۳۱۸، ۳۲۹  
 نرموتیس (مکان)، ۵۹۷  
 نرون، امپراتور، ۴۷۲  
 نریده/ نروندی (ایزد)، ۳۱۷-۳۱۹، ۳۲۱  
 نریسه ایزد، ۶۰۷-۶۱۰، ۶۱۳  
 نسا (مکان)، ۷۴، ۸۴-۸۵، ۸۷، ۹۴، ۱۰۶، ۱۱۳-۱۱۷،  
 ۱۱۹-۱۲۱، ۲۶۶، ۴۴۵، ۶۴۱  
 نستریوس/ نستوریوس، ۷۳۴-۷۳۵  
 نستوری، آیین، ۷۳۴، ۷۳۶، ۷۴۶-۷۴۷  
 نستوریان سوری، ۵۹۴  
 نستوریان، ۲۸۸، ۷۳۵-۷۳۶، ۷۳۸-۷۴۰  
 نستوریوس، بطریق قسطنطنیه، ۶۲۴  
 نسو، دیو، ۳۵۶  
 نصیبین (مکان)، ۶۱۹، ۶۲۱، ۷۱۴، ۷۲۸-۷۲۹، ۷۳۳  
 ۷۳۶-۷۳۷  
 نظام کاستی برهمنی، ۵۳۸  
 نظام الملک، ۶۴۰، ۶۴۵-۶۴۹، ۶۶۰، ۶۶۲، ۶۶۵، ۶۶۷  
 ۶۶۹، ۶۷۶-۶۷۹، ۶۸۱  
 نظامی عروضی، ۲۷۰  
 نظامی گنجوی، ۲۶۹، ۲۷۳  
 نقشا، خواهر ملکه تدی، ۶۲۰-۶۲۱  
 نقاشی مانوی، ۲۸۶  
 نقاشی، ۷۶، ۹۱-۹۲، ۱۱۱-۱۱۲  
 نقش برجسته گودرز، ۹۲  
 نقش رستم (مکان)، ۱-۲، ۱۶-۱۷، ۲۷-۲۸، ۱۱۱،  
 ۳۱۵، ۳۲۲-۳۲۳، ۴۰۵، ۴۹۸  
 نقش کوه تراز، ۱۵۱، ۱۶۴  
 نکیسا یا نکیسا (هنرمند)، ۲۶۸  
 نگارگری مهرپرستی رومی، ۴۶۲  
 نگرهاره (مکان)، ۲۲۶، ۲۳۹-۲۴۱، ۵۳۴  
 نلدکه (محقق)، ۵۶۰، ۶۷۴  
 نمرائیل/ نبرائیل (دیو)، ۶۰۹-۶۱۰  
 نمرود داغ (مکان)، ۹۱، ۱۱۳-۱۱۴، ۴۴۳، ۴۶۴، ۴۷۱،  
 ۵۶۴  
 ننده، سلسله حکومتی، ۲۴۹  
 نثر، ۳۲۰  
 نوا (موسیقی)، ۲۶۸  
 نواگری، ۲۷۸  
 نوبهار، ۶۹۴  
 نوح، ۷۵۱  
 نورآباد، ۶۳، ۱۷۶  
 نورستان، ۵۴۹  
 نوروز (جشن)، ۵۲۲  
 نوروز خارا (موسیقی)، ۲۷۳  
 نوروز صبا (موسیقی)، ۲۷۳  
 نوروز عرب (موسیقی)، ۲۷۳  
 نوروز/ نوروزها (موسیقی)، ۲۶۸، ۲۷۳  
 نوسکو (مکان)، ۳۲۵

- نوسنر، ۷۱۱-۷۱۷، ۷۲۰  
 نوسنگه‌ارامه، ۶۹۴  
 نوشته‌های پهلوی، ۷۷، ۳۰۶، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۱، ۳۷۶، ۴۹۴، ۵۶۲، ۵۶۴، ۶۵۸  
 نوشی جان (مکان)، ۸۶، ۱۷۶  
 نوعدیه، ۷۱۰  
 نونکت (مکان)، ۶۲۸  
 نوبی (محقق)، ۱۰۵  
 نوبیل (محقق)، ۴۲، ۴۶  
 نهاوند، ۴۷-۴۸، ۵۱، ۸۰، ۸۹، ۴۴۰-۴۴۱، ۷۱۶  
 نهرالعاصی، ۷۰۸  
 نهردیا (مکان)، ۷۱۴، ۷۲۱  
 نهونت/ نهیتی (ایزد)، ۳۱۶-۳۱۸، ۳۲۹  
 نیپور (مکان)، ۸۳، ۱۱۷  
 نیرنگستان، ۴۹۲-۴۹۳، ۵۱۱-۵۱۴، ۵۲۳-۵۲۴  
 نیریز فارس، ۶۴۱  
 نیقیه، شورا، ۷۳۲، ۷۴۶  
 نیگتس (در مانویت)، ۶۱۱  
 نیکه (ایزد)، ۵۳۷، ۵۴۲، ۵۵۰  
 نیکه فوروس، ۱۵۴  
 نیلاندر (محقق)، ۷۹  
 نین‌الی، ۳۲۵  
 نینگ (محقق)، ۲۷۸  
 نینگل، ۳۱۸-۳۱۹  
 نینوا، ۱۱۹، ۳۲۴، ۳۲۷  
 نینورت (ایزد)، ۳۱۷، ۳۳۰  
 نینورته (ساز)، ۲۶۳  
 نینور و آمودو، ۳۱۸  
 نینهار (مکان)، ۲۲۶  
 نین‌هورسگ (ایزد)، ۳۱۸، ۳۲۳  
 نیوشاپور (مکان)، ۵۰۷  
 نیوشاپور پسر دادار اورمزد، ۶۷۶  
 نیوشایان/ نیوشاگان (در مانویت)، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۵-  
 ۲۸۶، ۲۹۳، ۶۱۲، ۶۱۴-۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۳  
 و ابالتوس، ۶۲۱  
 واترز (محقق)، ۶۹۱-۶۹۲، ۶۹۴  
 واتر فیلد (محقق)، ۷۲۶-۷۲۷، ۷۲۹، ۷۳۴-۷۳۵، ۷۳۷  
 واته (ایزد)، ۵۶۳  
 وادفرداد یکم، ۴۴۴  
 واستریوش، ۳۶۷  
 واسط (مکان)، ۵۹۱  
 واسودوه، پادشاه کوشانی، ۲۴۸، ۵۵۱  
 واسیشکا، ۵۴۶  
 واقار شاپات (مکان)، ۷۴۵-۷۴۶  
 واگنر (محقق)، ۴۴۳  
 وال (محقق)، ۱۵۲، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۳  
 والا (محقق)، ۱۰، ۱۴، ۲۳، ۳۱-۳۲، ۲۶۳  
 والتر (محقق)، ۵۵۳  
 والتر هینتس (محقق)، ۱۱۰، ۱۵۲، ۱۵۴-۱۵۵، ۴۱۰  
 والریانوس، امپراتور، ۵۹۴، ۷۲۸  
 والرین، ۲۰۶  
 والنن (از گنوسیان)، ۵۸۸  
 والننوس، ۶۲۴  
 وان، دریاچه، ۳۱  
 واندال‌ها، ۷۱۶  
 وهاگن، معبد، ۷۴۲  
 وای (ایزد)، ۴۱۴  
 وایت (محقق)، ۴۴، ۱۴۳، ۱۴۹، ۴۴۱  
 وایت‌هاوس (محقق)، ۲۰۹-۲۱۰  
 وجرا، رود (اسطوره)، ۳۵۴  
 وخش، رود، ۵۴۸  
 ودا/ها، ۳۴۶، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۶۵، ۴۶۷، ۶۸۷  
 ودایی، اساطیر، ۳۴۰، ۳۴۸، ۳۵۲  
 ودایی، آیین، ۳۵۴  
 ودایی، دوره، ۴۱۴  
 ودایی، زبان، ۳۴۷-۳۴۸  
 ودایی، سروده‌ها، ۴۱۰، ۴۱۵  
 ودایی، متون، ۴۰۸، ۴۱۰، ۵۴۳  
 ورا دی (محقق)، ۲۲۶  
 ورا دی (محقق)، ۴۴۲  
 ورا رود، ۶۲۵-۶۲۶، ۶۸۹  
 ورتره (ایزد)، ۳۴۷

- ویرثَرغنه (ایزد)، ۵۴۱، ۵۴۸، ۵۶۹  
 ورجمکرد، ۳۶۷  
 وَرخَش (مکان)، ۶۹۴  
 وَرَدک (مکان)، ۶۹۰، ۶۹۵  
 وردنبورگ (محقق)، ۳  
 ورمازرن (محقق)، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۵-۴۷۷  
 ورونه (ایزد)، ۳۴۰، ۳۸۳، ۳۹۶-۳۹۷، ۴۰۸، ۴۶۶-۴۶۷  
 وِزَنَدَنک/ وِزَنَدونک (محقق)، ۳۷۰، ۴۷۰، ۴۷۲، ۵۷۰، ۵۷۵  
 وِزهرگ (در مانویت)، ۶۰۷  
 وِزیدگی های زادسپرم/ وِزیدگی های زادسپرم، ۳۶۳، ۳۶۸  
 وست (محقق)، ۳۶۴  
 وشنوه (مکان)، ۴۸۸، ۵۲۱  
 وِفراس (تفسیر ارزنگ)، ۲۷۹  
 ولاش، ۱۰۹  
 ولانوس (ایزد)، ۳۳۹  
 وُلَسکی (محقق)، ۴۳۶  
 ولید بن عبدالملک، ۶۲۷  
 ولید بن یزید، ۶۲۸  
 وَن (نوعی چنگ)، ۲۶۳، ۲۷۰  
 وِن کنار (ساز)، ۲۷۰  
 وَنیداد، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۶۲، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۸۳، ۴۹۲، ۵۱۲-۵۱۳، ۵۲۳-۵۲۴، ۵۶۳، ۶۵۹  
 ونکه (محقق)، ۵۵  
 وَنَد (ایزد)، ۵۵۰، ۵۶۳  
 ونیز، ۲  
 وو، ملکه چین، ۶۳۱  
 وِه آردشیر (مکان)، ۵۸۶، ۶۱۹  
 وُهوسْتی، ۳۶۴  
 وُهومَنه، ۳۷۴-۳۸۱، ۵۴۸  
 ویس و رامین، ۳۰۷، ۴۹۱  
 ویسید، ۶۰۴، ۶۰۸  
 ویسهوفر (محقق)، ۱۱، ۲۸، ۵۹، ۶۱، ۴۳۰-۴۳۱، ۶۵۸-۶۵۹، ۶۶۲، ۶۶۵، ۶۶۹  
 ویشتاسپ، ۲۳  
 ویشنو (خدای هندو)، ۲۵۲، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۵۲  
 ویل (محقق)، ۱۰۵، ۴۲۹، ۴۳۶  
 ویلِر (محقق)، ۸۰  
 ویلیام سامنر (محقق)، ۱۳، ۳۰  
 ویلیام کنت لفتوس (محقق)، ۴  
 ویمه کدفیسس، ۲۵۵، ۵۳۴، ۵۴۲، ۵۴۴-۵۴۵  
 وینیه، متن، ۶۹۱  
 وِیو (ایزد)، ۳۴۸، ۵۳۶، ۵۵۰، ۵۶۳  
 ویهاره، ۶۹۱، ۶۹۳، ۶۹۵  
 هادخت مانسریگ، ۵۰۹  
 هادخت نَسک، ۳۰۷، ۵۲۴  
 هادِس (ایزد)، ۳۵۱  
 هادس، رود (اسطوره)، ۳۵۴  
 هارپر (محقق)، ۱۹۶، ۲۰۳-۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۴  
 هارتمان (محقق)، ۴۰۵  
 هاردت (محقق)، ۵۸۸  
 هارماتا (محقق)، ۱۵۲، ۱۵۴-۱۵۵، ۵۳۶-۵۳۷، ۵۴۱-۵۴۲  
 ۵۴۲-۵۴۴، ۵۴۵-۵۴۷، ۵۴۹-۵۵۱، ۵۵۲-۵۵۳، ۶۹۰-۶۹۱  
 هارون الرشید، خلیفه عباسی، ۱۴۲، ۶۲۹  
 هاریتی (ایزد)، ۵۵۲  
 هاف (محقق)، ۱۹۵، ۲۰۲  
 هالون (محقق)، ۶۳۱  
 هامان، ۷۰۹  
 هامون هیرمند، ۳۷۲  
 هامون، دریاچه، ۳۷۲، ۴۴۵  
 هان، دوره، ۲۸۳  
 هانتینگتن/ هانتینگتن (محقق)، ۲۴۵-۲۴۶  
 هانس هاینریش شِدر (محقق)، ۳۷۰، ۴۱۵، ۵۷۰  
 هاویشْت/ هاویشْتان (دانش آموز)، ۴۹۷، ۵۱۱-۵۱۲  
 هائرنیک/ هائرنیک (محقق)، ۵۷، ۹۴، ۱۹۶  
 هبزا، شاه گرجستان، ۶۲۱  
 هیکت (محقق)، ۱۵۴  
 هتِرا (مکان)، ۷۴، ۸۲، ۸۶، ۹۰-۹۱، ۹۴، ۱۰۶، ۱۱۱  
 ۱۱۳، ۱۲۲، ۲۰۱-۲۰۲  
 هخامنشی، آثار، ۴-۶، ۸-۱۴، ۱۶، ۲۱، ۲۷، ۳۰، ۵۰

- ۲۳۹  
 هخامنشی، باستان‌شناسی، ۱، ۵، ۱۱، ۱۳، ۲۹-۳۱  
 هخامنشی، بناها، ۱-۲  
 هخامنشی، دوره، ۷، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۷-۱۸، ۲۱-۲۲،  
 ۲۴، ۲۸-۳۱، ۵۷، ۶۱، ۶۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳،  
 ۱۳۱، ۱۳۶، ۲۰۰، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۰۶، ۴۲۰، ۴۳۱،  
 ۴۶۸-۴۶۹، ۵۷۰-۵۷۲، ۷۰۳  
 هخامنشی، شاهنشاهی، ۱۱، ۱۵  
 هخامنشی، کتیبه‌ها، ۲۴، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۹۷  
 هخامنشی، معماری، ۹، ۲۰، ۸۵، ۱۲۱، ۱۲۹  
 هخامنشیان، ۱، ۵، ۱۱، ۱۳، ۱۹-۲۲، ۲۴، ۳۱، ۵۰،  
 ۵۸، ۶۱، ۷۳، ۷۹، ۸۸، ۱۰۱، ۲۳۸-۲۳۹، ۲۴۲،  
 ۲۹۹، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۰۵-۳۰۷، ۳۱۵، ۳۹۵-۳۹۶،  
 ۳۹۸-۴۰۵، ۴۰۷، ۴۰۹-۴۱۰، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹-  
 ۴۲۰، ۴۳۰، ۴۴۰، ۴۶۹، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۵۸-۵۵۹،  
 ۵۶۳، ۵۷۱-۵۷۳، ۷۰۸  
 هخامنشیان، دین، ۳۹۵-۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۱۴، ۴۱۸،  
 ۴۲۲، ۴۶۸  
 هده (مکان)، ۲۴۱، ۲۴۳  
 هرا (ایزد)، ۱۱۵، ۳۴۶، ۴۱۱  
 هرات، ۴۲، ۲۷۰، ۲۸۹، ۳۷۲، ۳۹۹  
 هراکلیس کالینیکوس، ۵۱-۵۳  
 هراکلیس، ۵۷، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۹، ۴۴۳، ۵۳۶،  
 ۵۴۱-۵۴۲  
 هراکلیس، معبد، ۵۶  
 هراکلیوس، امپراتور، ۷۲۰  
 هرتسفلد (محقق)، ۳۹۸، ۴۱۱، ۴۳۰-۴۳۱  
 هرتل (محقق)، ۲۸۸، ۳۹۸  
 هرکول، ۸۸-۹۰، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۴۲  
 هرمان لومل، ۳۷۶، ۴۱۱-۴۱۲  
 هرمان / هرمن (محقق)، ۱۱۸-۱۱۹، ۱۹۵  
 هرمز بن شاپور بن اردشیر / هرمز اول، ۵۹۴-۵۹۵،  
 ۶۹۷  
 هرمز رسام، ۱۱۹  
 هرمزد اردشیر، ۴۹۹  
 هرمزد اول، ۵۰۱، ۵۱۶، ۷۲۸  
 هرمزد دوم، ۷۲۹  
 هرمزد، ۵۶۶-۵۶۷  
 هرمزد اردشیر (مکان)، ۵۹۵  
 هرمزدیغ، ۲۸۴  
 هریس (ایزد)، ۴۴۳  
 هریسی، اندیشه‌ها، ۵۸۸  
 هرمودوروس، ۳۶۹  
 هرودت / هرودوت (مورخ)، ۱۴-۱۵، ۲۸، ۲۶۵، ۳۰۲-  
 ۳۰۳، ۳۷۲، ۳۹۶، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۱۲-  
 ۴۱۸، ۴۴۴، ۴۶۰-۴۶۱، ۴۶۹، ۵۴۰  
 هرودیان (محقق)، ۴۳۹  
 هری (محقق)، ۶۸۹، ۶۹۶  
 هریرود، ۳۷۲  
 هرینک (محقق)، ۱۳، ۲۹  
 هسوان تسانگ، زائر چینی، ۲۴۰  
 هشام بن عبدالملک، ۶۲۸  
 هفایستوس (ایزد)، ۵۴۴-۵۴۵  
 هفائستیون، ۵۰  
 هفت برادر نروندی (ایزدان)، ۳۱۷  
 هفت تپه (مکان)، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۷۶، ۲۶۳، ۳۱۵  
 هفتالیان / هفتالی‌ها / هپتالیان، ۲۱۴، ۲۴۰، ۲۴۳، ۶۶۴،  
 ۶۷۱، ۶۹۰  
 هفت‌تنان (مکان)، ۱۹۶  
 هفت‌ها، ۳۷۳  
 هفستین، ۸۸  
 هکاتومپیلوس / هکاتوم‌پیلوس / هکاتوم‌پیلوس (شهر)،  
 ۴۲، ۴۹، ۸۶، ۱۲۱  
 هکاته (ایزد)، ۵۳۶  
 هلرید (محقق)، ۵۸۸-۵۸۹  
 هلموت هومباخ، ۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۲-۳۷۴، ۳۸۶، ۴۷۰،  
 ۵۴۸  
 هلنی، تمدن، ۵۰  
 هلنی، دوره، ۵۷-۵۸، ۶۳  
 هلنی، فرهنگ، ۲۲۹، ۲۴۲  
 هلنی، معماری، ۶۱  
 هلنی، مهرها، ۴۷

- هلیوس (ایزد)، ۴۴۳، ۴۶۱، ۴۷۰، ۵۳۶، ۵۴۵  
 همایون (موسیقی)، ۲۶۸  
 همدان، ۱۲، ۵۳، ۸۸-۸۹، ۹۱، ۱۱۸، ۴۱۱، ۵۹۰، ۷۱۶، ۷۲۲، ۷۵۲  
 همسر/ عروس (در آیین مهر)، ۴۷۵  
 هند باستان، ۳۵۰، ۳۹۶  
 هند و پارسی، سکه‌ها، ۷۸  
 هند، شبه‌قاره/ هندوستان، ۴۷، ۶۲، ۶۴، ۷۸، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۳۱-۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۱-۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۸۹، ۳۹۰، ۴۱۴، ۴۳۷، ۴۴۲، ۴۶۰، ۴۶۶، ۵۳۳-۵۳۴، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۷۴، ۵۹۳-۵۹۴، ۶۸۸، ۶۹۷، ۷۱۹، ۷۳۹  
 هندو، آیین، ۲۵۲، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۹۷  
 هندواروپایی، اساطیر، ۳۳۸-۳۳۹، ۳۴۱-۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۸  
 هندواروپایی، اقوام، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۶-۳۴۷، ۳۵۱-۳۵۲، ۳۵۲، ۳۵۵-۳۵۶، ۳۹۶، ۴۹۰  
 هندواروپایی، ایزدان، ۳۳۹، ۳۴۷، ۳۵۱  
 هندواروپایی، جامعه، ۳۳۷، ۳۴۳  
 هندواروپایی، دوره، ۳۴۴، ۴۹۰  
 هندواروپایی، زبان‌ها، ۳۳۷، ۳۴۷-۳۴۸، ۴۱۸  
 هندواروپایی، فرهنگ، ۳۴۳  
 هندواروپایی، مطالعات، ۳۵۰  
 هندواروپاییان، ۳۳۷-۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۳-۳۴۸، ۳۵۰-۳۵۳، ۳۵۳  
 هندوایرانی، باورها، ۴۰۹  
 هندوایرانی، جهان، ۴۵۹  
 هندوایرانی، خدایان، ۳۸۳  
 هندوایرانی، دوره، ۳۴۶، ۳۴۹، ۴۰۶، ۴۰۹-۴۱۱، ۴۱۴  
 هندوایرانیان، ۳۵۰، ۳۶۳، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۱۸  
 هندوسکایی، قوم، ۷۸، ۲۴۱  
 هندوکش، ۱۰۱، ۲۳۲، ۳۷۲، ۶۹۰-۶۹۱، ۶۹۴  
 هندی - یونانی، سکه‌ها، ۵۵۰  
 هندی، آیین‌ها، ۵۳۷  
 هندی، باورهای دینی، ۵۳۹  
 هندی، حماسه‌ها، ۳۴۵  
 هندی، فرهنگ، ۲۴۴  
 هندی، مکتب‌های، ۵۳۹  
 هندیان، ۳۵۵، ۴۷۰، ۵۴۲  
 هندیان، دین، ۳۴۶  
 هنر اشکانیان، ۷۳-۷۴، ۹۰، ۹۳-۹۴، ۱۰۱، ۱۰۶، ۲۸۶-۲۸۷، ۵۴۵  
 هنر الیمایی، ۱۲۹  
 هنر اویغوری، ۲۸۸  
 هنر ایران، ۹۰، ۲۰۱، ۲۱۵، ۲۸۸  
 هنر ایرانشهر، ۷۳، ۸۷، ۹۵  
 هنر ایرانی - یونانی، ۲۴۹  
 هنر ایرانی، ۱۰۴، ۱۱۲  
 هنر ایلخانی، ۲۹۰  
 هنر بلخی، ۲۳۸-۲۳۹  
 هنر بودایی - یونانی، ۲۵۰  
 هنر بودایی، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۴-۲۴۵، ۲۴۸  
 هنر پارسی، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۹۰  
 هنر پارسی، ۱۰۴-۱۰۷، ۱۹۴  
 هنر پارچه‌بافی، ۲۰۸  
 هنر چینی، ۲۸۷-۲۸۸  
 هنر دوره عباسی، ۲۱۴  
 هنر رومی، ۱۰۴، ۲۳۸، ۲۴۴  
 هنر ساسانی، ۱۱۱، ۱۹۳-۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۷-۲۸۷، ۲۱۴، ۲۰۹  
 هنر سبک گندهاری، ۲۴۱  
 هنر سکایی - پارسی، ۲۳۷  
 هنر سکه‌زنی، ۷۶-۷۷  
 هنر سلوکی، ۴۱، ۵۸، ۱۰۴  
 هنر شرق کهن، ۹۳  
 هنر کوشانی، ۹۵، ۱۰۴، ۲۲۵-۲۲۷، ۲۳۰، ۲۴۴-۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۴-۲۵۵، ۵۳۹  
 هنر گندهاره، ۲۴۱-۲۴۴، ۲۴۶-۲۴۸، ۲۵۵، ۵۳۸  
 هنر گنوسی، ۲۸۷  
 هنر مانوی، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۹۱-۲۸۶  
 هنر معماری یونانی، ۷۹، ۸۴

- هنر مفرغ لرستان، ۱۰۵  
 هنر هخامنشی، ۸۹، ۹۳، ۱۰۴-۱۰۶، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۱۵، ۱۹۴، ۲۳۱  
 هنر هلنی - یونانی، ۱۰۴-۱۰۶، ۱۰۵، ۱۱۵، ۲۳۸، ۲۴۴-۲۴۵، ۵۳۸  
 هنر هندی، ۲۸۷-۲۸۸  
 هنر یونان - ایونی، ۱۰۴  
 هنر یونانی - رومی، ۱۰۵، ۱۱۴، ۲۰۴، ۵۳۸  
 هنر یونانی، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۸-۹۰، ۹۳، ۱۰۴-۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۸۴، ۲۰۴، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۴۴  
 هنرمندان یونانی، ۷۹  
 هنری چرچیل (محقق)، ۴  
 هنری راولینسون (محقق)، ۳، ۱۵۴، ۱۷۲  
 هنری لایارد، ۱۱۹، ۱۵۲، ۱۶۱  
 هنریک ساموئل نیبرگ (محقق)، ۳۶۴-۳۶۵، ۳۷۱، ۳۹۸، ۴۰۵-۴۰۶، ۴۰۹-۴۱۰، ۴۱۴-۴۱۵، ۴۱۷، ۵۳۷، ۵۶۰، ۵۷۵  
 هنینگ (محقق)، ۱۰۸، ۱۵۴، ۱۶۸، ۱۷۰-۱۷۳، ۲۷۹، ۳۶۸-۳۶۹، ۳۷۲، ۳۸۶، ۳۹۹، ۴۱۰، ۴۲۰، ۵۶۰، ۵۶۹-۵۷۰، ۵۹۰، ۵۹۹، ۶۰۴، ۶۰۶-۶۰۷، ۶۱۰، ۶۱۸، ۶۲۷، ۶۳۱  
 هوآبیائو، کوه، ۶۳۴  
 هوبن / هومبن (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۱-۳۲۲، ۳۲۹  
 هوتر (محقق)، ۵۹۷  
 هوترن (ایزد)، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۱-۳۲۲  
 هوتلوتوش اینشوشینک، ۳۲۲  
 هوتوس، همسر گشتاسب، ۳۶۵-۳۶۶  
 هوتون (محقق)، ۴۶  
 هورچیره (پسر زردشت)، ۳۶۶-۳۶۷  
 هورگدس، ۵۴۲  
 هوسپ اول، ۷۴۶  
 هوشکاپور (مکان)، ۲۲۸  
 هوشیدر، ۶۴۹  
 هوشیدرماه، ۵۲۷  
 هوف (محقق)، ۲۸، ۶۳، ۸۲  
 هومبن نومنه، ۳۲۶، ۳۲۹
- هومه / هوم (نوشابه)، ۳۵۰، ۳۶۲-۳۶۳، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۹۰  
 هون های سفید، ۲۴۰، ۲۴۳، ۶۹۳، ۷۳۱  
 هووی، ۳۶۷  
 هوویشکا / هویشکا، ۲۴۸، ۲۵۴-۲۵۵، ۵۳۹، ۵۴۶-۵۴۹، ۶۹۱، ۶۹۵  
 هویزر (محقق)، ۲۸۷  
 هیپدامین (طرح معماری)، ۷۹  
 هیپولیت قدیس، ۵۶۰  
 هیپولیدیان، ۲۶۴  
 هیتی ها، ۳۵۴، ۳۵۶  
 هیته آوانی، ۳۱۷  
 هیرید (آموزگار دینی)، ۳۱۰، ۴۹۲، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۱۱-۵۱۳، ۵۱۵-۵۱۶، ۵۲۳  
 هیربدان هیرید، ۵۱۵، ۶۵۲  
 هیربدستان، رساله، ۳۰۹-۳۱۰، ۴۹۲-۴۹۳، ۵۰۷، ۵۱۲-۵۱۴، ۵۱۹، ۵۲۵  
 هیروگلیف (خط)، ۱۱۳  
 هیشمیتیک (ایزد)، ۳۱۶، ۳۲۵  
 هیشی (محقق)، ۲۱۰  
 هیل (محقق)، ۷۸  
 هیلمند (مکان)، ۳۷۲  
 هینه یانه / هینیانه، مکتب بودایی، ۵۴۶، ۵۵۳، ۶۸۸-۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۳، ۶۹۶  
 هنرینک / هنرینک (محقق)، ۱۰۱، ۱۱۶، ۱۷۵، ۱۷۸-۱۷۹، ۱۸۱، ۲۰۹  
 هئوروات، ۳۷۴-۳۷۶، ۳۷۸-۳۷۹، ۳۸۱  
 یادگار زریران، ۳۶۶  
 یارخوتو (مکان)، ۲۸۲-۲۸۳  
 یارشاطر، ۱۰۳، ۴۲۹، ۴۳۸، ۶۴۳-۶۴۴، ۶۴۶، ۶۴۸، ۶۶۰، ۶۶۵، ۶۸۲، ۶۸۸-۶۸۹، ۶۹۵  
 یاقوت حموی، ۲  
 یاکوبس (محقق)، ۴۴۳  
 یالدیز (محقق)، ۲۸۸  
 یاماموتو (محقق)، ۴۹۰، ۵۴۳  
 یامشو (ایزد)، ۵۴۹

- یان خندا (محقق)، ۴۶۶-۴۶۷  
یانگ (محقق)، ۱۶۵  
یثا آهو ویریو، ۵۰۹  
یحیی بن نعمان نصرانی، ۵۹۲  
یحیی(ع)/یحیی، پیامبر، ۵۸۹، ۷۵۱  
یزته‌ها (ایزد)، ۵۳۶  
یزدان بخت، ۶۲۸-۶۲۹  
یزدگرد اول، ۷۱۷، ۵۰۵، ۷۳۱-۷۳۳  
یزدگرد دوم، ۷۱۸، ۷۳۴، ۷۴۴  
یزدگرد سوم، ۷۲۰  
یزدگرد، ۲۶۶  
یزدی (مولف ظفرنامه)، ۲۷۰  
یزنیک کقباتسی، ۵۶۰، ۵۶۶-۵۶۷  
یسنا، ۳۹۰، ۵۱۳  
یسنا ی پهلوی / یسنه پهلوی، ۴۹۲، ۵۱۲  
یسنها، ۳۰۶، ۳۷۷، ۵۱۲  
یشت‌ها، ۲۶۴، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۶۵-۳۶۶، ۳۶۹-۳۷۰  
۳۸۲-۳۸۳، ۴۱۵، ۴۶۷  
یعقوب تلایی، ۷۳۸  
یعقوب لیث صفاری، ۶۹۲  
یعقوب، پیامبر، ۷۰۴-۷۰۵  
یعقوبی (مورخ)، ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۷۷-۵۷۸، ۶۴۲، ۶۴۴  
۶۴۶، ۶۵۷، ۶۶۱، ۶۷۱، ۶۷۸  
یعقوبیان، ۷۳۹-۷۴۰  
یقیشه (نویسنده ارمنی)، ۵۶۰  
یکشه‌ها (موجودات مینوی)، ۲۴۸، ۲۵۴، ۵۵۲  
یکشی (ایزد)، ۵۵۱-۵۵۲  
یمونا/ یمونه، رود، ۲۳۴، ۲۴۹  
یمه (اسطوره)، ۳۴۹، ۳۵۲  
یمه (ایزد)، ۵۳۶  
یوانس هورکانوس، ۷۱۳  
یوحنا، انجیل، ۷۲۷  
یوحنان بر پنکایی، ۵۶۰  
یوستی (محقق)، ۱۵۴، ۳۶۲  
یوسفوس، ۷۰۳، ۷۰۶-۷۰۷، ۷۰۹، ۷۱۱، ۷۱۴  
یوشتی، ۳۸۰
- یوشع ستون‌نشین، ۶۴۵  
یوشع نبی، ۷۲۲  
یوشع، تاریخ‌نگار سریانی، ۶۴۲، ۶۶۱-۶۶۲، ۶۶۷  
۶۷۰-۶۷۱  
یولیانوس، امپراتور، ۷۲۹  
یوناس (محقق)، ۵۸۶-۵۸۷، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۰۳-۶۰۴  
۶۰۷، ۶۱۱  
یونان، ۴۳، ۷۵، ۲۹۲، ۳۴۴، ۳۵۴، ۳۷۱، ۴۱۸، ۴۸۰  
۵۳۸، ۶۲۲  
یونانی - بلخی، دوره، ۲۳۸، ۵۴۲، ۵۵۲  
یونانی - بلخی، سکه‌ها، ۴۲، ۷۷، ۵۵۰  
یونانی - رومی، باورهای، ۵۳۹  
یونانی، سنت‌های هنری، ۷۶  
یونانی، اساطیر، ۳۵۴، ۶۰۲  
یونانی، تمدن، ۴۹، ۶۳  
یونانی، دوره، ۴۲۸  
یونانی، دین، ۴۳۱  
یونانی، زبان/ یونانی، خط، ۵۱-۵۲، ۵۹، ۶۳-۶۴، ۷۸  
۸۹، ۱۰۹، ۱۱۴، ۲۹۲، ۴۰۲، ۴۳۷، ۵۲۶، ۵۸۶  
۵۸۹، ۶۲۱، ۶۲۳، ۷۴۴  
یونانی، فرهنگ، ۷۵، ۲۲۶، ۲۴۲، ۲۴۴، ۵۸۵  
یونانی، منابع، ۴۱۰، ۴۲۷، ۴۳۶، ۶۱۰  
یونانی، نژاد، ۴۳۶  
یونانی، نویسندگان، ۴۱۱، ۴۲۸، ۵۷۳  
یونانیان، ۴۷، ۵۱، ۵۹، ۷۵-۷۶، ۷۹، ۸۳، ۸۷، ۸۹  
۱۰۲، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۹، ۳۰۲، ۳۵۵  
۴۱۱-۴۱۲، ۴۲۸، ۴۳۰-۴۳۱، ۴۳۴، ۴۳۷-۴۳۸  
۴۴۲، ۴۴۷، ۴۶۱، ۴۷۱، ۴۳۵-۴۳۷، ۵۳۹، ۵۹۲  
۵۹۷، ۶۸۸، ۶۹۳، ۷۱۱-۷۱۳، ۷۴۱  
یونانی‌مآبی، ۱۰۷، ۴۲۷، ۴۲۹-۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۶-۴۳۷  
۴۴۲، ۴۴۴، ۴۶۴، ۴۸۰، ۵۰۳  
یونکر (محقق)، ۳۰۹  
یونگ، ۳۳۸  
یوئه‌چی‌ها، قبایل، ۲۳۳، ۵۳۳، ۵۳۶  
یهود (قوم)، ۹۴، ۶۴۱، ۷۱۵، ۷۱۷-۷۲۲، ۷۲۵  
یهودا (مکان)، ۷۰۵-۷۱۰، ۷۱۲-۷۱۴، ۷۲۰



۷۱۰، ۷۰۱، ۶۸۸، ۵۹۷، ۵۹۳، ۵۸۶

یهودیه، ۷۰۳

یهوشع، کاهن اعظم، ۷۰۸

یهوه (خدای یهود)، ۷۰۳، ۷۰۵

یهودا، دولت، ۷۰۲، ۷۰۵

یهودی، منابع، ۴۸۹

یهودیان، ۶۲۵، ۷۰۲، ۷۰۶، ۷۰۹، ۷۱۱-۷۲۱، ۷۲۹

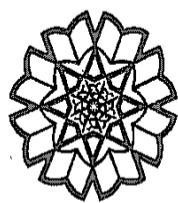
۷۵۲

یهودیت/دین یهود، ۱۹۳، ۲۱۱، ۳۵۶، ۴۵۸، ۴۷۹

## The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia (CGIE) is an academic research institute set up in Tehran, Esfand 1362/ March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

**First Published  
Tehran, 2014**



*Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia,  
Kashanak, Niyavaran, Tehran.*

*P. O. Box: 19575/197.*

*Tel: 0098 21 22297626 . Fax: 0098 21 22297663.*

*E-mail: [centre@cgie.org.ir](mailto:centre@cgie.org.ir)*

*[www.cgie.org.ir](http://www.cgie.org.ir)*

TEHRAN, 2014

# THE COMPREHENSIVE HISTORY OF IRAN

VOLUME IV

Director & General Editor

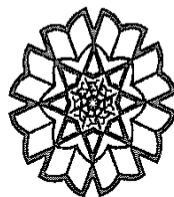
**Kazem Musavi Bojnurdi**

Editors-in-chief

(Pre-Islamic & Ancient Periods)

**Hassan Rezai Baghbidi**

**Mahmoud Jafari Dehaghi**



**THE CENTRE FOR  
THE GREAT ISLAMIC  
ENCYCLOPAEDIA**

**CENTRE FOR IRANIAN  
AND ISLAMIC STUDIES**





---

**IN THE NAME OF ALLAH  
THE BENEFICENT,  
THE MERCIFUL**

---



THE  
COMPREHENSIVE  
HISTORY OF  
IRAN

VOLUME VI