

# مطالعات ایران کهن

سال اول شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

فصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن



## دوفصلنامه مطالعات ایران کهن

فصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن (۸۶۹۳۹)

صاحب امتیاز: منصور حمداللهزاده

مدیر مسئول: میرزامحمد حسنی

هیات تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- مهرانز بهروزی
- شهرام جلیلیان
- محمداقبال چهری
- میرزامحمد حسنی
- مسعود دادبخش
- مریم دارا
- شهرزاد ساسانیپور
- عمادالدین شیخ‌الحکمایی
- سینا فروزش
- مهرداد ملکزاده

هیات تحریریه بین‌المللی:

- تورج دریایی

گروه مشاوران علمی:

- بهرخ جمالی
- مهرداد نوری‌مجیری

ویراستاران (به ترتیب حروف الفبا):

- حکیمه احمدی زاده
- فریبا جمالی
- محمدمهدی جهان‌پرور
- مهرداد نوری‌مجیری

تصویر روی جلد:

گوردخمه فخریگه مابین میاندوآب و مهاباد، آذربایجان غربی. عکس: منصور حمداللهزاده

راهنمای نگارش، تدوین و ارسال مقاله در صفحات مربوطه سامانه اینترنتی فصلنامه توصیه داده شده است. از علاقمندان درخواست میشود به صفحات مذکور طی آدرس زیر مراجعه

<http://www.historyancient.ir>

نمایند:

فهرست مطالب

- ۳..... مقدمه استاد رضا شعبانی  
رضا شعبانی
- ۸..... سخن اول  
منصور حمدالله زاده
- ۹..... سخن مدیر مسئول نشریه  
میرزاحمد حسنی
- ۱..... دربار و درباریان در دوره ماد و هخامنشیان  
منصور حمدالله زاده
- ۱۴..... مانویان چگونه زندگی شدند؟  
وحید اسدی- میرزاحمد حسنی
- ۴۱..... روابط اقتصادی- تجاری و سیاسی ایران و چین در عصر ساسانیان  
شهرزاد ساسانیپور
- ۶۸..... خطوط و زبان‌های رایج در قلمرو هخامنشیان  
لیلا شامیری
- ۱۰۳..... قنات کهریز چهر، یک سازه آبی نویافته از دوره تاریخی و اسلامی در منطقه بیستون ..  
فتانه رحیمی - محمدآقبال چهری
- ۱۲۳..... نقش درخت بر مهر و اثرمهرهای ایلامی (۵۳۹-۳۰۰۰ ق.م)  
مهرداد نوری‌مجیری
- ۱۶۲..... مسیحیان نسطوری و تأثیر آنها بر وقایع دوره خسرو دوم  
محمد ملکی
- ۱۸۱..... معرفی کتاب

### مقدمه استاد رضا شعبانی

به مناسبت انتشار اولین شماره مجله

اهل تاریخ با آگاهی درست از گذشته ملت خود می دانند که مردم، از گذشته‌های دور قله‌هایی را تسخیر کرده‌اند که پایین آمدن از آنها میسر کسی نیست و همان گونه که ذکر شد حتی ادنی فردی از کشور خور را مهبط انوار الهی میدانند و جایی را که ایستاده است مرکز ثقل جهان می‌پندارد. هویت ملی ما در خلال هزاره‌ها تحصیل شده است که نه چیزی جای آن را میگیرد و نه قابل معاوضه با دستاوردهای امروزی دیگران است و به عبارتی دیگر هیچ کس نمیتواند آن را نادیده بگیرد. زنده و جاندار و برقرار است و مسلماً حالا حالا ها می ماند.

اندیشه تدوین مجله ۱۶۷ ای که بصورت فصلنامه یا مانند آن منتشر شود از دیر باز در میان اهل نظر مطرح بوده است بدین منظور که در کنار مجلات پژوهشی کشور هم خود را مصروف به دستاوردهای تاریخی می کنند بتواند حاصل نوآوریهای استادان و دانشجویان تاریخ را عرضه کند و به طور قطع از همکاری های پژوهشگران و صاحب نظران و دانشجویان این رشته برخوردار بماند. از این همیت که بنده در جریان انتشارات چندین مرکز دانشگاهی دیگر نیز هستم که می توانم به خشنودی و سربلندی از آنها یاد کنم در این مورد نیز رجای واثق دارم که به همت استادان گران مایه‌ای که ذکر جمیلشان در همین شماره آمده است، فتح باب تازه‌ای برای عرصه هنرنمایی و فی الحقیقه تحقق پذیری منویات سودمندی که مد نظر هاست پدید آید خاصه در این باب که عمده تاکیده‌ها در شناخت و بررسی حیات ایرانیان از بسیار سال پیش تا زمان حاضر باشد.

پیوستگی های اجزاء معنوی و مادی زندگی مردمی که در پهنه وسیع از خاک قاره آسیا با وسعت فلات ایران توفیق آفریدن تمدن های شناسا و ماندگاری را داده‌اند و خاصه در سه هزار سال اخیر تشکیلات مدنی به هم پیوسته و بالنسبه با ثباتی را به وجود آورده‌اند کار ساده‌ای

نیست و بالطبع مستلزم بسیج نیروهای خلاق و تلاشگری است که بتوانند در همه عرصه‌های علوم و خاصه تاریخ که به گمان ما، مادر همه آنهاست به تحقیقات دقیق پردازند و حاصل کار همه ساکنان زحمتکش و پرحوصله و بردبار این سرزمین را به جهانیان عرضه کنند نشان دادن سهم ایرانیان هر کس که بوده‌اند و از هر جا که آمده‌اند و در این ملک مانده‌اند حتی هر کسی است که به میراث‌های بشری اعتقاد دارد و خود را جزئی از نظام هستی میداند.

ساکنان این خطه شریف که به نام کوچکترین واحد شناسایی جوامع انسانی "ایران خوانده" می‌شود در رهگذار حیات پر حادثه خود از ممیزاتی برخوردارند که به آن "جهان ایرانی" نام می‌نهند و با همزاد طبیعی خود که "ایران جهانی" است جایگاه پردوامی را در عرصه تلاش و منازعات لاینقطع انسان‌های مسئول رقم زده‌اند.

باری سخن را به درازا نکشانم که عریضه اینجانب در باره نشریه‌ای است که انشاءالله به مدد شخصیت‌های عزیزی که نامشان در صفحات مجله رقم خورده است به بررسی مضامین مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، عقیدتی، فرهنگی و مدنی ساکنان ایران پردازند و احوال ملک و ملت را برای همه علاقه‌مندان به تحقیقات و تفحصات دقیق علمی بیان کنند. چون مسلم است که تاریخ علم اصیل و ریشه داری است که به حیات انسانی می‌پردازد و نحوه‌های شدن (صیوروت) مجموعه‌های عظیمی را که در جغرافیای مشخصی گذرانده‌اند و می‌گذرانند، بررسی میکند. این که چرا با وجود انواع متکثری از نشریات معتبر، باز ضرورتی احساس می‌شود که فتح باب تازه‌ای آغاز شود، بر این پایه متکی است که تلاش‌های مردمی که دانسته و نادانسته خود را به جهالت می‌زنند و نکات و دقایقی غیر علمی و غیر مستند را به نام تاریخ به نشر می‌سپارند از ارزش‌های ذاتی آن چیزی کم نمی‌کند چون عرصه سخن وسیع است و تفحص در اوراق بازمانده از دور و نزدیک نشان می‌دهد که تلاش‌های نادانان و مغرضان هیچوقت نتوانسته است ارزش‌های ذاتی فرهنگ ایرانی را نابود کند و مجموعه مردمی که با پذیرش شرایط غالباً

دشوار حیات، مدتی زیست مشترک خود را از هزاره های هفتم و ششم پیش از میلاد شروع کرده و تا امروز ادامه داده‌اند، به فضایی ممتازند که به طور مستمر درخور مطالعه مجدد و نوآوری است. عمده ممیزاتی که در کندوکاوهای اسناد و مدارک مختلف به دست می‌آید مبرهن می‌دارد که:

- ایرانیان کهن‌ترین ملت‌های روی زمین‌اند که نه تنها اوصاف ظاهری بلکه اطوار معنوی خود را که مبین وحدت‌نظر جسمانی و روانی آنها در خلال ازمنه طولانی است حفظ کرده‌اند.
- تفردگرایی و اجتماع‌گریزی در خلال ازمنه دراز بخشی از حیات فعال آنها را تشکیل داده است تا آنجا که حسب ضرورت‌ها برخی از صاحبان نظر آن به این نتیجه رسیده‌اند که " هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار- کس را خبر نگشت که فرجام کار چیست". این مسله خاصه در دوره های طولانی بحران‌هایی که غلبه خارجیان پدید آورده است بیشتر مرئی و محسوس بوده و اجتماع‌گریزی گاه به عنوان خصلتی عمومی شناخته شده است.
- از آنجا که همسایگان تاریخی ایران در شرق و غرب و شمال و جنوب از نظر درجات مدنی امتیازات چشم‌گیری نداشته‌اند و در مواجهه مستمر دشواری‌های متعدد و دامنگیری آفریده‌اند. نوعی بیگانه‌گریزی ذاتی تفکر ایرانی شده است که در باب آن سخن بسیار می‌توان گفت و این عنصریست گاه بدان شدت است که به خود آزاری و خود کمتر بینی مردمی شبیه شده است. مسلم است که در مواقع بحران‌های حاد خوش‌باشی‌گری‌هایی که در گفتارهای برخی شاعران مشهود است، کارها را به روزگاری‌ها و دم‌غنیمت‌ها سپرده باشد. این که در نادره‌گویان روزگارها سخن از

" هر وقت خوش به دست دهد مغتنم شمار " آمده است کنایه است بی ثباتی ایام خاص زندگانی آنان دارد .

- شاید به اعتبار همین حوادث تلخ ایام بوده باشد که در ظاهر انسجام ملی ما دچار تنگناهایی شده باشد و در چشم محققان اموراجتماعی چنین نماید که گاه با خود به جدال برخواسته‌ایم و از برکات رحمت و محبت که عمق فرهنگ ایرانی را می‌سازد و به دور و نزدیک شعاع می‌پراکند غفلت می‌ورزیم. بدهی است که در روزگاران بحران ها و پیوستگی‌ها به شدت بسیار جلوه می‌کند و تمامی هموم و غموم تاریخی را به طور فتح العین از میان برمی‌دارد.

- ضرورتی که اهل تاریخ بدان باید بسیار بنگرند ملاحظه اعتماد به نفس ریشه دار مردم ایران است که در عمق وجود همه اقشار و گروه های عالی و دانی موجود است و از عجایب اتفاقات و نوادر حادثات حکایت می‌کند گویی آن همه عظمت و عزت که دستاوردهای بی‌لاف و گزاف یک ملت نجیب و صبور و بردبار است چنان در اعماق روح فرزندان ملک راسخ و نهادین شده است که فرد ایرانی در هر کجای جهان که باشد خود را متمایز می‌انگارد و ایرانی بودن خود را خاص می‌شمارد. مطمئنا هیچ کس قصد سلطه جویی به دور و نزدیک را ندارد ولی به واسطه همین خصلت از منکوب شدن در زیردست و پای قدرتمندان جهان جلوگیری میکند. اضافه کنیم که در تورق حیات ملت ها ملتی را نمی‌توان یافت که خود و سرزمینش آن همه آماج تیر بلا شده باشد و با این همه رمق زیستن و زندگانی را تا به غایت حفظ کرده باشد.

- این ایام از اهل تاریخ بسیار شنیده‌ایم که ایرانیان مردمی سازنده، هنرمند، هنردوست و صلح جویند و جز در مواردی که قهر و خشم مهاجمات تاریخی در میان بوده به لشکرکشی و تجاوز من‌عندی روی نیاورده‌اند. عجیب‌تر این است که اگر خرابی و خسارتی ناگزیر نیز در جایی پدید آمده باشد ایرانی در نخستین مرحله به ترمیم

خرابی‌ها پرداخته و راحت عبادله نظر قرار داده است. بدین گونه صفات و فضایی چونان جوان‌مردی، انسانیت، اجتناب از اجحاف، خیرخواهی و عمران آفرینی از خصوصیات جدانشدنی عنصر ایرانی شناخته شده است. چون دایره سخن وسیع است و در این مختصر فقط به شمه‌ای از اوصاف ممدوح مردم نجیب و متواضع ایران پرداخته می‌شود. اضافه کنیم که روح پر شده ایرانی از نخستین ادوار زندگی جمعی آنها را به خدانشناسی متمایز ساخته است و فی الجمله چنین است که هیچگاه طوق بندگی اصنام بر گردن آنها نیست و نبوده است. این حقیقتی است محرز که در کلام افصح المتکلمین متجلی است:

"به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست - عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست."

به گمان ما اگر در میان تمامی ملل حیّه عالم، بتوان مجموعه مردمی را یافت که به هستی عشق ورزند و خیر خود و راحت یاران را می‌طلبند همین ایرانیان‌اند که مطمئناً بازشناسی و بازخوانی تاریخ حیات پر رمز و راز آنان در کهن‌ترین ایام تا کنون می‌تواند نویدهای تازه‌ای به بشریت گرفتار حرص و آز تمامی‌ناپذیر عصر ما دهد. ما به تاریخ نشان داده‌ایم که به تمامیت ارضی کشورمان وفاداریم و قدر همبستگی‌های بی‌شائبه مردم خوبمان را می‌دانیم. بدهاها نویسندگان نشریه و دست اندرکاران پژوهشهای تاریخی باید نقش‌های فعال دیگر اقوام و جمعیت‌ها و ملت‌های بشری را نیز در مظان مطالعه مستوفی قرار دهند و بر ضمان درست‌کاری و درست‌گویی چنان‌که امثال بیهقی‌ها آورده‌اند به خلق آثار ارزشمند تازه بپردازند.

---

من الله التوفیق و علیه التکلان

دکتر رضا شعبانی

استاد تاریخ دانشگاه شهید بهشتی و علوم تحقیقات

---

سخن اول

شکل گیری ملت و کشور در سایه تلاش عالمانه مردمان تحقق می یابد. نظام تحولات هستی بر پایه استفاده از تجربه انسان ها بنا نهاده شده و بر همین پایه هست که می توان گفت " ملتی که تاریخ خود را نداند محکوم به تکرار آن هست ". این که تاریخ علم هست شکی در آن نیست و این که دانستن تاریخ چه فایده ای دارد نیز جای دیگر باید به آن پرداخت آنچه که مهم هست نکته ای هست که باید سرمایه اصلی ملت ها و کشور که همانا جوانان پرانرژی کنار راهبری پیران اندیشمند و آگاه و دانا با استفاده از فنون و آموخته های حاصل مردمان در طول زندگی بشریت چه در مکتب و دامان مام میهن و چه در بستر آکادمیک حلول می یابد باید به آن توجه نمایند کشف روابط میان انسان ها و تحولات جامعه و استفاده مناسب از آموخته های نسل های گذشته و انتقال آن به نسل حاضر و نسل های آینده می باشد. و شاید این تنها راه زنده و جاودانه ماندن در این دنیای فانی است چرا که "انسان به جسمش میراست و اما در بستر تاریخی خود، نامیرا". از این که توفیق حاصل شد که در این امر مهم وارد گشته و بستری دیگر برای بیان اندیشه ها و تحقیق و پژوهش های دانشمندان عرصه تاریخ و پژوهشگران و دانشجویان گرانقدر این حوزه و به کمک اساتید و والامقامان همراه که بذل توجه فرموده و ما را در این امر یاری رسانیده چه در قالب ارسال مقالات خود و چه در مقام هیات تحریریه (اعم از داخلی و بین المللی) و مشاوران این هیات و تیم اجرایی مجله و نیز داوران محترم که از اساتید معتبر این دانش هستند خداوند را سپاسگزاریم. و چشم امید داریم که با همیاری و مشارکت حداکثری این عزیزان شاهد استحکام پایه های این نشریه باشیم.

سخن مدیر مسئول نشریه

نخستین شماره دوفصلنامه "مطالعات ایران کهن" که هم اکنون از محضر خوانندگان و پژوهشگران علاقه‌مند به مباحث پژوهش‌های تاریخی می‌گذرد حاصل تلاش جمعی از پژوهشگران این حیطة و گروهی از متخصصان و پژوهشگران تاریخی است که در نقد و بررسی و داوری مقالات هیات تحریریه مجله را یاری نموده‌اند.

نخستین شماره مجله شامل هفت مقاله پژوهشی است که به ترتیب توالی تاریخی دوره ایلام باستان - ماد و هخامنشی و ساسانی را شامل می‌گردد.

مقاله نخست ترجمه‌ای از مقاله داندامایف پژوهشگر شناخته شده تاریخ هخامنشیان است که در بردارنده نکات مهمی درباره ساختار دربار شاهنشاهی ماد و هخامنشیان است. این مقاله توسط آقای منصور حمدالله‌زاده به فارسی ترجمه شده است. مقاله دوم با عنوان "مانویان چگونه زندگی شدند؟" پژوهشی مشترک از آقای وحید اسدی و نگارنده این سطور است که به روند تبدیل مانویان به زندگی در دیدگاه رسمی روحانیت زردشتی و پادشاهان ساسانی می‌پردازد. مقاله سوم از خانم شهرزاد ساسانپور به بحث روابط اقتصادی و سیاسی ایران و چین در عصر ساسانی پرداخته است. مقاله چهارم از خانم لیلا شامیری نگاهی است به سیاست مهم هخامنشیان در رواج خطوط متفاوت در قلمرو گسترده شاهنشاهی هخامنشیان. مقاله پنجم مقاله پژوهشی محمداقبال چهری و خانم فتانه رحیمی در باره معرفی قنات کهریز چهر در منطقه بیستون کرمانشاه است. با توجه به رویکرد هیات تحریریه مجله نسبت به بهادادن به مقالات مرتبط با تاریخ محلی و معرفی آثار تاریخی، از انتشار این مقاله استقبال می‌شود. مقاله ششم مقاله‌ای از آقای مهرداد نوری‌مجیری است که به بررسی و تحلیل نقوش درخت بز و درخت بر مهرهای

ایلامی می‌پردازد. آنچه مسلم است مهرها از جمله مهم ترین آثاری است که می‌تواند اطلاعات ارزشمندی از تمدن های مختلف را در برداشته باشد. مقاله هفتم هم از آقای محمد ملکی، نگاهی عالمانه به نقش مهم مسیحیان نسطوری در جامعه ساسانی و عصر خسرو پرویز است.

در پایان امید می‌رود نخستین شماره مجله "مطالعات ایران کهن" مورد توجه پژوهشگران رشته تاریخ قرار گیرد. نگارنده بر خود وظیفه می‌داند از تمامی بزرگوارانی که در انجام مراحل مختلف انتشار مجله به خصوص داوری مقالات ما را یاری کردند سپاسگزاری کنم. امیدوارم در ادامه شاهد انتشار سایر شماره‌های مجله باشیم.

میرزا محمد حسنی

بهار ۱۴۰۰

دربار و درباریان در دوره ماد و هخامنشیان<sup>۱</sup>

محمد داندامایف

ترجمه: منصور حمدالله‌زاده<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۷/۱۵ - تاریخ قبول ۱۳۹۹/۰۸/۲۹

دوفصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن - شماره اول، سال اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

اطلاعات موجود در مورد درباریان مادها و هخامنشیان محدود بوده و کاملاً قابل اعتماد نیستند. از گزارش هرودت (۱/۱۱۴) درباره شاه‌بازی کورش خردسال، بنظر می‌رسد که دربار مادها شامل نگاهبانان، پیکها، «چشم و گوش شاه» (نوعی مأمور مخفی) و بناها می‌شد، و بخاطر این بوده که در دربار شاه چنین مقاماتی بوده است زیرا به احتمال زیاد این بازی از دربار موجود الگو گرفته شده است (Hirsch, ۱۰۵). هنگامی که این پسر، کورش بزرگ (۵۵۹ - ۳۰ ق. م.) شد، به احتمال زیاد سازمان درباری و رسوم مادها را ادامه داد، از جمله تشریفات سیاسی، آیینها و آداب و رسوم ویژه‌ای بود که مادها نیز به نوبه خود از آشوری‌ها به ارث برده بودند، هرچند اطلاعات

<sup>۱</sup> - این مقاله ترجمه ای است از:

COURTS AND COURTIERs i. In the Median and Achaemenid periods – Muhammad A. Dandamayev Originally Published: December ۱۵, ۱۹۹۳ Last Updated: November ۲, ۲۰۱۱ This article is available in print. Vol. VI, Fasc. ۴, pp. ۳۵۶-۳۵۹ <http://www.iranicaonline.org/articles/courts-and-courtiers-i>

<sup>۲</sup> - دانشجوی دکتری تاریخ - ایران قبل از اسلام - دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات

[mansour.hamdollahzadeh@srbiau.ac.ir](mailto:mansour.hamdollahzadeh@srbiau.ac.ir)

دقیقی در این مورد در دسترس نیست (۸۴-۲۸۳، ۶۶-۲۶۴، Root). به نوشته کتزیاس یکی از مقامات درباری شرابدار بوده است (König, ۱۷۷).

اگرچه کتیبه‌های به دست آمده از خزانة و باروی تخت جمشید شواهد کمی را در مورد دربار هخامنشیان نشان می‌دهد، یکی از منابع اصلی، نقش برجسته‌های آپادانا هست که مراسم‌های سلطنتی را به تصویر می‌کشد. در میان نویسندگان یونانی هرودت جزئیات بیشتری را در مورد روابط و دسیسه‌های دربار ارائه کرده است و کتزیاس، که بیشتر عمرش را بعنوان پزشک دربار پارس‌ها سپری کرد، اطلاعات دست اول زیادی را در مورد مقامات درباری تأثیر گذار و روابط خاندان سلطنتی ارائه می‌کند. آثار نویسندگان یونانی بعد از آنها، بویژه پلوتارک، و آتیوس، منابع ارزشمند در این باره هستند. سرانجام جزئیات زندگی در دربار هخامنشیان در کتاب عهد عتیق استر که شامل شخصیت‌های افسانه‌ای بسیاری است و باید با احتیاط استفاده شود، در دسترس است.

### ساکنین دربار

اگرچه شوش پایتخت اداری و اجرائی هخامنشیان بود، جایی که احکام و عزل و نصب‌های حکومتی و فرامین مربوط به ساتراپ‌ها از آنجا فرستاده می‌شد، این مکان جایی بود که مقامات اداری و درباری برای ملاقات به آنجا می‌آمدند. تاریخ نویسان یونانی نوشته‌اند که شاه و مقامات درباری در فصول مختلف سال، از شهری به شهر دیگر نقل مکان می‌کردند. پاییز و زمستان در بابل و بهار در شوش، تابستان نیز در شهر اکباتان سپری میشد. ولی جشن‌های مهم سلطنتی و ملی در تخت جمشید برگزار میشد (Xenophon, *Cyropaedia*, ۸, ۶, ۲۲; idem, ) (Anabasis, ۳, ۵, ۱۵; Strabo, ۱۱, ۱۳, ۱) محل تاجگذاری نیز در پاسارگاد بود (Plutarch, *Artaxerxes*, ۳).

مقامات دربار با شخص مقدس شاه در مرکز آن شامل تعداد زیادی از افراد می‌شد. او در انزوا زندگی می‌کرده، علاوه بر مادرش و زن رسمی‌اش، شش نجیب زاده از خاندان او حق داشتند بدون اطلاع قبلی به او دسترسی داشته باشند. آن شش نجیب زاده همان اشخاصی بودند که در سرنگون کردن گئومات غاصب در سال ۵۲۲ ق. م. با داریوش اول (۵۲۲-۴۶۶ ق. م.) همکاری کرده بودند (Herodotus, ۳, ۸۴) بنابراین دارای مقام عالی شدند. در کتاب استر (۱:۱۴) آمده است که هفت شاهزاده پارس و ماد بودند که می‌توانستند صورت شاه را ببیند و در شاهنشاهی دارای جایگاه برتری بودند. در نقش‌برجسته‌های بیستون و آرامگاه نقش رستم (Root, pls. VI, XII-XIII)، داریوش همراه با درباریانش نمایش داده شده ولی در نقش‌برجسته‌های تخت جمشید معمولاً به همراه ولیعهد و ملازمان نشان داده شده است (Root, pls. XV, XXV, XXVII). اینکه ولیعهد (پسر جانشین<sup>۳</sup>) عنوانی بود که برای ولیعهد پارسی (Eilers, ۵۵-۶۳; Benveniste, ۲۳-۲۴) و یا برای تمامی اعضای مذکر خاندان هخامنشیان (Stolper, ۶۰) بکار برده می‌شد، اهمیت آن در این نقش‌برجسته‌ها به روشنی دیده می‌شود (Root, ۷۴-۷۶) نگاه کنید به crown prince).

شاه دارای چندین زن و تعدادی صیغه بود. او تنها می‌توانست با زنانی از خانواده آن شش نفر ازدواج کند (Herodotus, ۳, ۸۴). تمام زنان و دختران شاه دارای عنوان "شاهزاده خانم"<sup>۴</sup> بودند که در کتیبه‌های ایلامی با عنوان "دوکشیش"<sup>۵</sup> و در یکی از کتیبه‌های باروی تخت جمشید ذکر شده است (Benveniste, ۴۳-۴۸) نگاه کنید به artystone). دیدن زنان و آوازه‌خوان‌های شاه بغیر از شاه و بستگان نزدیک برای دیگران غیر قانونی بوده و حکم مرگ را داشت. در کتاب استر (۱: ۱۱-۲۱) داستانی وجود دارد که در آن خشیارشا اول (۴۸۶-۶۵ ق. م.)

<sup>۳</sup> vis-puθra

<sup>۴</sup> duxθrī

<sup>۵</sup> dukšiš

به زن خود وشتی<sup>۶</sup> دستور داد تا خود را در جشن شوش به مردم نشان دهد، این برخلاف قانون بود و ملکه از دستور سرپیچی کرد خشیارشا در مجازات وی عنوان ملکه را از او گرفت و او تبدیل به صیغه معمولی گشت. اگر چه داستان به نظر خیال پردازی می‌آید، ولی تمایل زنان درباری را برای دیده نشدن را نشان می‌دهد. طبق گزارش‌های تاریخی، تعداد ۳۶۰ آوازه خوان در حرمسرای شاه پارس وجود داشت (Curtius Rufus, ۱۷, ۷۷, ۶; Diodorus Siculus, ۳.۴.۲۴). اسرای زیبا روی که در جنگ‌ها گرفتار می‌شدند به دربار و حرمسرا فرستاده می‌شوند. بسیاری از خواجه‌ها در حرمسرا و در خدمت شاه بودند. بابلی‌ها سالانه ۵۰۰ خواجه به دربار می‌فرستادند (Herodotus, ۳, ۹۲) و به‌علاوه پسران زیباروی اسیر شده در جنگ نیز برای همان منظور خواجه می‌شدند. در اوایل دوره خشیارشا، خواجه‌ها تاثیر شایانی بر شاه و درباریان داشتند و دسیسه‌های درباری رواج داشته است.

### درباریان

به نظر می‌رسد در میان گروه‌های درباریان سلسله مراتبی وجود داشته است. هر شخصی که خدمتی مهم و قابل ارائه برای شاه داشت "معمد/ نکوکار"<sup>۷</sup> (Schmitt, ۱۳۱) خوانده می‌شد و اسمش در فهرست ویژه‌ای وارد می‌شد (Josephus, ۸, ۸۵, ۹۰; Herodotus, ۱۱, ۶, ۴). *Antiquitates Judaicae* معتمدان یا نکوکاران درباری با هدایایی مثل لباس‌های خاص، اسب، زیوآلات طلا و جواهر، زمین و مانند اینها پاداش داده می‌شدند. آنها شامل خارجیانی هم می‌شدند که در دربار زندگی می‌کردند این اشخاص ممکن بود تمام یک روستا و یا منطقه را بعنوان هدیه دریافت کنند (Dandamaev and Lukonin, ۱۳۸-۳۹). به گزارش گزنفون (Anabasis ۱, ۲, ۲۷)، معمول ترین شیوه شاه برای نشان دادن علاقه خود، دادن اسبی

<sup>۶</sup> Vashti

<sup>۷</sup> Gr. euergētai "benefactors," *orosangai*, from OIran. \**waru-saŋha* "widely renowned"?

با یراق طلائی و یا مجسمه اسب طلائی، دستبند، یک خنجر طلائی و یا یک ردا (جامه) بود. داریوش اول دستور داد ۵۳۰ کارشا (۴۴/۵۲ کیلو گرم) نقره در بین ۱۳ نفر که تقریباً همگی اسم ایرانی داشتند تقسیم شود (Cameron, ۱۹۴۸, ۸۸-۸۹ no. ۴).

از نظر جایگاه، بعد از " معتمدان/ نکوکاران"، خویشاوندان و دوستان شاه قرار داشتند که می‌توانستند در خوردن غذا با شاه هم‌نشین گردند. به‌عنوان مثال، تیری‌بازس<sup>۸</sup>، ساتراپ ارمنستان غربی، در گروه دوم قرار داشت، هنگام حضور وی در دربار کسی حق نداشت به غیر از او به شاه در سوار شدن بر اسبش کمک کند. (Xenophon, *Anabasis* ۴, ۴, ۴.; cf. Curtius Rufus, ۳, ۳, ۱۴, ۲۱).

گزنون گزارش می‌دهد (Anabasis ۱, ۹, ۳) که پسران درباریان عالی‌رتبه در دربار آموزش داده می‌شدند. آنها فرماندهی و همچنین اطاعت را می‌آموختند (Xenophon, ۲۲- ۱۲۱ Cyropaedia ۸, ۶, ۱۰; Plato, Alcibiades). در بسیاری از اوقات مقامات سیاسی و سفرای خارجی و وابستگان حکومت‌های محلی هخامنشیان نیز در دربار حضور داشتند بطور مثال در دوران حکومت داریوش اول، او جاهر سنت<sup>۹</sup> مصری برای مدتی در شوش اقامت داشت. شاه اسپارتی دماراتوس، کسی که از کشور خود فرار کرده و در دربار خشیارشا زندگی می‌کرد، در میان ملازمان شاه قرار داشت (Herodotus, ۷. ۱۰۱. ۲۳۷). تمیستوکل آتنی که به پارس گریخته بود، در دربار تاثیر گذار گشت به طوری که در مراسم شکار شاه و رام کردن حیوانات وحشی شرکت می‌کرد (Plutarch, Themistocles ۲۹; Walser, ۱۸۹-۲۰۲). به گزارش الیانوس (Varia Historia ۱, ۲۲) شاه ایران به هر یک از سفرای یونانی و یا خارجی که پشت سر او حرکت کرده بودند، یک کیسه بابلی نقره، دو خمره نقره (هرکدام سی کیلو گرم)، دستبند، شمشیر ایرانی، سنجاق سینه به ارزش هزار دریک، و یک دست لباس مادی

<sup>۸</sup> Tiribazes

<sup>۹</sup> Ujahorresne

اهدا کرده است. پزشکان مصری و یونانی نیز در دربار هخامنشیان (Herodotus, ۳, ۱) زندگی می‌کردند. دموسه‌دس پزشک شخصی داریوش اول در بین ملازمان درباری قرار داشت (Herodotus, ۳۳-۳۱۲۹). آپالونیدس<sup>۱۰</sup> پزشک خشیارشا و اردشیر اول (۲۴-۴۶۵ ق.م.)، در دربار هخامنشیان حضور داشتند و اردشیر دوم (۳۵۹-۴۰۵ ق.م.) نیز از خدمات کتزیاس و پلی‌کلیتوس بهره‌مند می‌شد (Hofstetter, ۱۹, ۱۱۱, ۱۵۷, ۲۴, ۱۸۶, ۲۷۲). در آخر نیز، برخی از دلک‌ها و رقاص‌های یونانی نیز در دربار پارسیان بسر می‌بردند (Hofstetter, ۱۸۵, ۱۹۰ شماره ۳۲۷, ۳۳۷, ۲۱۳-۱۵).

### نظام درباری

مدارک به‌دست آمده از تخت جمشید به زبان ایلامی شواهدی است که نشان می‌دهند افراد زیادی در دربار هخامنشیان کار می‌کردند و برای همین تعداد زیادی مترجم نیاز بود تا کار آنها را هماهنگ سازی کنند به همین ترتیب در شوش گروهی از مترجمانی نیز برای خدمتکاران غیر نظامی (Syloson of Samos; Herodotus, ۳, ۱۴۰) از تمام نقاط امپراتوری (از مصر تا هند) بکار گرفته می‌شدند. قسمت قابل توجهی از کارگران مشغول در دربار هخامنشی (نانواه، آشپزها و ساقی‌های شراب) از میان اسرای جنگی بکار گرفته می‌شدند (Dandamaev and Lukonin, ۷۲-۱۷۰).

قدرتمندترین مقام رسمی دربار هزارآرپتیش<sup>۱۱</sup>، فرمانده ۱۰۰۰۰ سرباز یا سردار، و مسئول تامین امنیت و نظم و انضباط دربار بود. هزارآرپتیش بعنوان یک مقام عالی‌رتبه و فرمانده محافظان دربار (که شامل هزار نجیب‌زاده پارسی می‌شدند) رازدار و معتمد شاه بوده (Benveniste, ۶۷) و تمامی امور مهم را به او گزارش می‌دادند. به جز چند نفر از نزدیکان شاه، هر کسی که

<sup>۱۰</sup> Apollonides

<sup>۱۱</sup> hazāra-patiš

می‌خواست با شاه تماس بگیرد می‌باید درخواست خود را به هزارآپتیش ارائه کند وی شخصی بود که فرد را به حضور شاه می‌برد. با توجه به گزارش (Cornelius Nepos (Conon ۳) او بعد از شاه مقام دوم دربار بوده است. در دوران اردشیر سوم (۳۵۹-۳۸ ق.م.) این مقام به آریستازان تعلق داشت که جانشین باگواس<sup>۱۲</sup> خواجه شده بود (Diodorus Siculus, ۱۶, ۴۷).

مقام مهم رسمی دیگر متعلق به مسئول اداری خاندان درباری که مسئول اداره بخش‌های اجرایی دربار و دارایی‌های شاهنشاهی بود. والتر هیتس اظهار می‌کند که عنوان درباری او ویناپاتیش<sup>۱۳</sup> یا مسئول قصر بود و وظیفه اش کنترل آذوقه خانه، سرداب‌های شراب، شراب‌خانه و گله‌ها بود. هیتس، همچنین نتیجه می‌گیرد که این مقام عالی، یک فرد از ماد بوده چرا که در نقش برجسته‌های تحت جمشید بروشنی با لباسهای مادها نمایش داده شده است (Walther Hinz, ۱۹۸۴, ۱۰۸, ۷۵; Frye, ۱۹۷۹, ۷۹-۸۹; idem, ۱۹۷۱, ۳۰۱-۰۸). اما این نتیجه گیری بسختی میتواند درست باشد. در طول حکومت کمبوجیه و داریوش اول بین سالهای ۵۲۹ و ۴۹۷ (ق.م.)، این مقام در اختیار شخصی به نام فارناسس<sup>۱۴</sup> بود (Dandamaev, ۱۹۷۲, ۱۹).

سایر اشخاص عالی مرتبه و برجسته دربار، نیزه‌داران، ارشتیبار<sup>۱۵</sup>، کمانداران، وچه-باره<sup>۱۶</sup> که احتمالاً افسران محافظ شاه بودند (Frye, ۱۹۸۴, ۱۰۸) و همچنین سورچی و ارابه-داران سلطنتی را شامل می‌شدند. در دوران خشیارشا اول، این منصب توسط پاتیرامفس<sup>۱۷</sup> (Herodotus, ۷, ۴۰) پسر اتانس<sup>۱۸</sup> از خاندان اشرافی بود. همچنین یک شراب‌دار درباری نیز در قصر وجود داشت (Herodotus, ۳, ۳۴; Xenophon, Hellenica ۷, ۱, ۳۸). در دوران

<sup>۱۲</sup> Bagōas

<sup>۱۳</sup> viθa-patiš

<sup>۱۴</sup> Pharmaces

<sup>۱۵</sup> arštibāra

<sup>۱۶</sup> vačabāra

<sup>۱۷</sup> Patiramphes

<sup>۱۸</sup> Otanes

حکومت اردشیر اول، این پست مهم به نحمیا<sup>۱۹</sup> یهودی که در دربار شوش زندگی می کرد، محول شده بود (Nehemiah ۲:۱).

تعدادی مشاور سلطنتی که از خاندان اشراف پارسی منصوب شده بودند، در دربار زندگی میکردند و توصیه‌هایی به شاه در قانونگذاری و آیین‌ها ارائه میدادند (Herodotus, ۳, ۳۱) "دآته‌بره"<sup>۲۰</sup> دستیار سلطنتی که مامور مخفی نامیده می شد، مربوط به هر یک ساتراپی‌ها و رابط بین دربار و ساتراپ بود (Herodotus, ۳, ۱۲۸). تمامی دربار، همچنین ساتراپ‌ها، تحت نظر دایم چشم‌ها و گوش‌های شاه بودند (Xenophon, Cyropaedia ۸, ۲, ۱۰-۱۲). اطلاعات بیشتر نگاه کنید به (Hirsch, ۱۳۱-۳۴). همانند مامورین مخفی، این ماموران ناشناس از ساتراپ‌ها مستقل عمل می کردند، آنها هرگونه تحرکات و سخن‌های توطئه‌آمیز یا اقدام مستقیم علیه شاه را گزارش میکردند.

عناوین دیگری نیز در دربار بودند، هر چند دارای موقعیت رسمی نبودند: جارچی‌ها "ازدآکره"<sup>۲۱</sup> که فرمان‌های رسمی شاه را اعلام می کردند. خزانه‌داران "گزنه بره"<sup>۲۲</sup> (نگاه کنید به (Dandamaev and Lukonin, ۲۰۶-۰۷) حسابدارها "ها(م) مآره‌کره (آمارگران)<sup>۲۳</sup>" (نگاه کنید به (Greenfield)، بازرس‌ها "فرآسه‌که"<sup>۲۴</sup> (Stolper, ۳۱, ۱۱۶)، پلیس امنیت "ویستربره"<sup>۲۵</sup> (Stolper, ۶۳, ۵۱) و کاتبانی که می توانستند به زبانهای ایلامی، آرامی یا اکدی بنویسند (Dandamaev and Lukonin, ۱۱۴-۱۵).

<sup>۱۹</sup> Nehemiah

<sup>۲۰</sup> dātabara

<sup>۲۱</sup> azdākara

<sup>۲۲</sup> ganzabara

<sup>۲۳</sup> ha(m)māarakara

<sup>۲۴</sup> frāsaka

<sup>۲۵</sup> vistar-bara

## هزینه های دربار

اگر چه اطلاعات جامعی درباره بودجه دربار در دسترس نیست، ولی چندین منبع در مورد میزان هزینه های مورد نیاز برای نگهداری دربار، سرنخ هایی را به دست می دهند. اسناد تخت-جمشید که بین سال های ۵۰۹ تا ۴۵۸ پ.م. نوشته شدند نشان می دهند که حتی بالاترین مقام دربار و اشخاص عالی رتبه دستمزدهای خود را بصورت نقره غیر مسکوک دریافت میکردند و در دوره هخامنشیان مسکوکات فلزی نبود (Dandamaev, ۱۹-۲۲)، بطور معمول ۱۵ هزار نفر روزانه با هزینه شاهی پذیرائی می شدند. هزینه کلی این پذیرائی ۴۰۰ تلت معادل (۱۲ تن) نقره بود (Athenaeus, ۴, ۱۴۶c). به گزارش پولیانوس (Athenaeus, ۴, ۱۴۶c)، کتیبه ای را اسکندر در تخت جمشید پیدا کرده که در آن هزینه های روزانه دربار ذکر گردیده که شامل لیست بلندی از ۱۰۰۰ آرتابا<sup>۲۶</sup> (۱ آرتابا = ۳۰ لیتر) از بهترین آردها برای آشپزخانه شاهی و ۵۰۰ آرتابا برای نگهبانان که قوت غالب گندم و سایر آذوقه ها می بوده، صرف می شده است (Bivar, ۶۳۸-۹; Lewis, ۷۹-۸۷). یک فرمان در سال ۵۰۱ (ق.م.) مصرف مقدار ۱۲۶۱۰ بار (۱۲۳۲۱۷ لیتر) آرد را در تخت جمشید، ذکر می کند (Hallock, ۷۰۱).

هیئتس (Hinz 1971, 287) پیشنهاد داده است که این مقدار ممکن است برای جشن سال نو استفاده شده باشد. این مقدار آرد برای مصرف نان تقریباً ۱۰ هزار نفر از میهمانان داریوش اول در بازه زمانی ۱۰ روزه کافی بوده است. چنین مقدار از آذوقه بدون شک برای برگزاری مراسمی در کاخ آپادانا بوده است.

## زندگی در دربار

سبک لباس پوشیدن و مدل موی مادها و درباریان ایران در تعدادی از نقش برجسته های تخت جمشید نمایش داده شده است، در این نقش برجسته ها نقش حلقه های بلندی به گردن،

---

<sup>۲۶</sup> artaba

دستبندهایی در دست و گاهی گل‌هایی در دستانشان وجود دارد (Hinze, ۱۹۷۱, ۲۸۷, Roaf; ۱۰۳-۹۴). یکی از نقش‌برجسته‌ها برگزاری مراسم جشن برای حاضران را نشان می‌دهد. شاه در تخت سلطنتی جلوس کرده لباس بلندی پوشیده است، تاج پادشاهی را بر سر دارد، با تعدادی خدمه در دست راست و یک شکوفه نیلوفر آبی در دست چپش دارد. پشت سرش یک مرد پارسی با لباس آراسته که یک کلاه لبه دار (که میتوان با کلاه باشلک ترکیه مقایسه کرد) باد بزن بزرگی را بالای سر شاه نگه داشته و شاه را باد می‌زند، پشت سر این مرد یک نگهبان قرار دارد که یک نیزه بلندی را در دست نگه داشته است. یک مرد مادی با لباس رسمی و یک خنجر نشان داده شده و چند نفر در کنارش در مقابل شاه ایستاده‌اند تا بازدید کنندگان را به شاه معرفی کنند (Walser, ۱۹۸۰, ۷۹, pl. ۸۱, Root, ۲۳۳). قبل از صحبت با شاه در مقابل او باید زانو بزنند و این نشانه احترام به شاه بوده است. گزنفون (Hellenica ۸, ۳, ۱۰; Cyropaedia ۲, ۱, ۱۸) گزارش می‌دهد که درباریان مجبور بودند در پیشگاه شاه دست‌های خود را در آستین‌هایشان فرو کنند (Root, ۲۷۷).

در مورد زندگی خصوصی شاه اطلاعات کمی در دسترس است. اگر چه وعده‌های غذایی برای افراد زیادی در قصر هر روزه سرو می‌شد، شاه با ملکه و مادرش در یک اتاق جداگانه غذا می‌خورد، شاه روی یک صندلی با پایه‌های طلایی می‌نشست و از میان پرده میهمانان را نظاره می‌کرد. یک خدمتکار که پیش‌بندی بر دهانش دارد تا با نفسش شاه را متاثر نکند، باد بزن بزرگی را بالای سر او تکان می‌دهد تا حشرات را از شاه دور نگه دارد. بعضی اوقات شاه چندین نفر از درباریان مورد علاقه را دعوت می‌کند تا به او بپیوندند با این وجود درباریان روی زمین می‌نشستند. طی صرف غذا، آوازخوان‌ها، آواز می‌خواندند و می‌رقصیدند (Athenaeus, ۴, ۱۴۵-۱۴۶; Deipnosophistai به نقل از Heracleides of Cyme رجوع شود به Cameron, ۱۹۵۸, ۱۷۲, ۵۰). با توجه به کتاب استر (۶:۱)، زمانی که شاه از بی‌خوابی رنج می‌برد او به یک منشی دستور می‌داد تا در مورد وقایع و اتفاقات زمان وی و شاهان قبل از

او برایش بخواند. به هنگام عزیمت به جایی دیگر، مسیر کاخ تا سوارشدن به کابین و ارابه شاهی، توسط فرش‌های قرمزی پوشانده و بوسیله جاروی مخصوصی راه را برای شاه تمیز می‌کرده‌اند (Stolper, ۶۳ و ۵۱).

### درباریان استان‌ها

دربار ساتراپی نمونه کوچکی از دربار سلطنتی بود که شامل درباریان و خدمتکاران غیر نظامی می‌شد. او نیز مسئول تدارکات برای افراد زیادی بود. برای مثال ساتراپ یهودا ۱۵۰ نفر به طور مرتب روزانه در مقر ساتراپی خود داشته است و هر روز یک گاو، شش گوسفند، مرغ و شراب برای این تعداد لازم بوده است (Nehemiah ۱۸-۱۷:۵). در مورد درباریان شهرهای فنیقیه، کیلیکیه و سایر بخش‌های آسیای صغیر اطلاعات محدودی در دسترس است (Elayi, ۲۰). بعضی از این افراد درباری ساتراپ‌ها شامل مترجمان (Xenophon, Anabasis ۱,۸,۱۲; ۲.۵.۳۵, ۴.۴.۵; Hofstetter, ۳۳ no. ۵۵). با توجه به مدارک بابلی و آرامی، اعضای خانواده هخامنشیان و افراد عالی رتبه دارای نفوذ صاحب املاک وسیعی در بابل و مصر و همچنین در قلمرو حکمرانی و حوزه حکومتی خود بودند (Dandamaev and Lukonin, ۱۳۵-۳۷).

## منابع:

- E. Benveniste, *Titre et noms propres en iranien ancien*, Paris, ۱۹۶۶.
- E. J. Bickerman, "A propos d'un passage de Chares de Mytilène," *La parola del passato* ۹۱, ۱۹۶۳, pp. ۲۴۱-۵۵.
- D. H. Bivar, "The Commissariat of Cyrus the Great," in *Camb. Hist. Iran II*, ۱۹۸۵.
- G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago, ۱۹۴۸.
- \_\_\_\_\_, "Persepolis Treasury Tablets Old and New," *JNES* ۱۷, ۱۹۵۸, pp. ۱۶۱-۷۶.
- J. M. Cook, *The Persian Empire*, London, ۱۹۸۳, esp. pp. ۱۳۸-۴۰.
- Cowley, ed. with tr. and notes, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, ۱۹۲۳.
- M. A. Dandamaev, "New Documents of the Royal Economy in Iran," *VDI* ۱, ۱۹۷۲, pp. ۳۲۷.
- \_\_\_\_\_ and V. G. Lukonin, *The Cultural and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge, ۱۹۸۹.
- G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, ۲nd ed., abr. and rev., Oxford, ۱۹۶۵.
- W. Eilers, "Die altiranische Vorform des Vāspuhr," in W. B. Henning and E. Yarshater, eds., *A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, London, ۱۹۶۲, pp. ۵۵-۶۳.
- J. Elayi, "The Phoenician Cities in the Persian Period," *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* ۱۲, ۱۹۸۰, pp. ۱۳-۲۸.
- R. N. Frye, *The Heritage of Persia*, London, ۱۹۶۲, esp. pp. ۹۷-۱۰۴.
- \_\_\_\_\_, *The History of Ancient Iran*, Munich, ۱۹۸۴.
- J. C. Greenfield, "\*HAMARAKARA > 'AMARKAL,'" in M. Boyce and I. Gershevitch, eds., *W. B. Henning Memorial Volume*, London, ۱۹۷۰, pp. ۱۸۰-۸۶.
- R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago, ۱۹۶۹.

- W. Hinz, "Achämenidische Hofverwaltung," *ZA* 61, 1971, pp. 260-311.
- \_\_\_\_\_, *Darius und die Perser II*, Baden-Baden, 1979.
- S. W. Hirsch, *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire*, Hanover and London, 1980.
- J. Hofstetter, *Die Griechen in Persien*, AMI, *Ergänzungsband* 5, Berlin, 1978.
- F. W. König, *Die Persika des Ktesias von Knidos*, Archiv für Orientforschung, Beiheft 18, Graz, 1972.
- D. M. Lewis, "The King's Dinner," in H. Sancisi-Weerdenburg and A. Kuhrt, eds., *Achaemenid History II*, Leiden, 1987, pp. 79-87.
- M. Roaf, "The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius," *CDAFI* 4, 1974, pp. 73-109.
- M. C. Root, *The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire*, Acta Iranica 19, Leiden, 1979.
- R. Schmitt, "Medisches und Persisches Sprachgut bei Herodot," *ZDMG* 117, 1967, pp. 119-40.
- M. W. Stolper, *Entrepreneurs and Empire. The Murašû Archive, the Murašû Firm and the Persian Rule in Babylonia*, Leiden, 1980.
- G. Walser, "Griechen am Hofe des Grosskönigs," in E. Walder, ed., *Festgabe Hans von Greyerz*, Bern, 1967, pp. 189-202.
- \_\_\_\_\_, *Persepolis. Die Königspfalz des Darius*, Tübingen, 1980.
- D. J. Wiseman, *Cylinder Seals of Western Asia*, London, 1908.

## مانویان چگونه زندگی شدند؟

(وحید اسدی<sup>۱</sup>)

میرزا محمد حسینی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۷/۱۵ - تاریخ قبول ۱۳۹۹/۰۹/۱۵

دوفصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن - شماره اول، سال اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

### چکیده

«زندیک» اصطلاحی دینی بود که کاربرد سیاسی پیدا کرد و مقارن فرمانروایی نخستین پادشاهان ساسانی و به دنبال ظهور، نفوذ سریع و گسترش شتابان کیش مانوی در ایران شهر ایزاری در دست رهبران دینی زردشتی برای تکفیر و سرکوب مانی و پیروانش شد. در سده سوم میلادی نخستین بار این واژه در سنگ‌نوشته‌های کردیر، روحانی بانفوذ شش پادشاه نخستین ساسانی (از اردشیر بابکان تا نرسی) و در توصیف اقدامات گسترده وی و سازمان دینی تحت رهبری اش در مقابله با ادیان غیر زردشتی و حتی گرایش‌های زردشتی متفاوت با قرائت دین رسمی استفاده شد. صفت زندیک اتهامی بسیار بزرگ با سرنوشتی دردناک برای آزاداندیشان دینی بود که به تدریج گاهی نیز برای حذف رقبا در کارزار سیاسی مورد استفاده قرار گرفت. پس از سرکوب مانویان و مهار تدریجی این کیش، اصطلاح «زندیک» از ادبیات دینی و تاریخ‌نگاری محو نشد، بلکه کمابیش برای نشان‌دادن واکنش در برابر هرگونه نگرش و گرایش متفاوت با دین رسمی مورد استفاده قرار گرفت.

واژگان کلیدی: زندیک، مانی، مانویان، ساسانی، روحانیت زردشتی

مقدمه

asadivahid<sup>۱۸</sup>@gmail.com

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکترای تاریخ ایران پیش از اسلام

<sup>۲</sup> - استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - شاهرود

mohamadhassani<sup>۱۸</sup>@yahoo.com

پژوهش حاضر ضمن بررسی معانی و ریشه‌های مختلف واژه نزدیک در متون و مداخل، دلایل اطلاق آن به مانویان و چگونگی تعمیم آن به پیروان کیش‌های متمایل به باورهای مانوی و نیز سایر آزاداندیشان در حوزه اعتقادات دینی را با استفاده از گزارش‌های نویسندگان دوره اسلامی و پژوهش‌های متأخر روی اسناد تاریخی مورد کنکاش قرار داده است.

مانی در سال ۲۱۶م و مقارن فرمانروایی واپسین پادشاه اشکانی از والدینی ایرانی در بابل متولد شد و در محیطی سرشار از بالندگی باورهای دینی و مذهبی گوناگون روزگار خود رشد و نمو کرد (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۵: ۱۵۶) و به تدریج بر پرطرفدارترین اندیشه‌های دینی رایج آن زمان بین‌النهرین<sup>۳</sup>، شامل گرایش‌های عرفانی مسیحی و اندیشه‌های زردشتی احاطه یافت (دریایی، ۱۳۹۲: ۶۶؛ باقری، ۱۳۸۵: ۹۶ و ۹۷). او بعدها طی سفر به ایالت مکران در شرق ایران با آیین بودایی نیز آشنا شد. اگرچه امکان آشنایی با آموزه‌های بودایی حتی در بین فرقه‌های متنوع بین‌النهرینی با توجه به رونق تجاری آن سرزمین و به سبب وجود مسیرهای کاروانی نیز وجود داشت (Piras, ۲۰۰۵, ۵۶۴۶۶).

ایران در سده سوم میلادی درگیر بحران معنوی و چالش‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بود که کمابیش همزمان روم را نیز در غرب فراگرفته بود (نیولی، ۱۳۹۰: ۱۵). رشد شتابان استقبال از کیش مانوی در آن زمان به گونه‌ای بود که رهبران دینی زردشتی و مسیحی را به هراس و واکنش واداشت و به تبع آن دولت‌های ساسانی و پس از گذشت حدود یک سده، روم نیز با انگیزه‌های سیاسی و دینی به تقابل با مانی و پیروانش پرداختند. پیشینه تاریخی پدید آمدن و شایع شدن واژه دینی-سیاسی «زندیک» را می‌توان در رخداد‌های مهم روزگار فرمانروایی

<sup>۳</sup> - بین‌النهرین چهارراه تضارب آرا و اندیشه‌های دینی و عرفانی در سده سوم میلادی بود. دین زردشتی به شکل خالص آن در بین ایرانیان ساکن در آن سرزمین وجود داشت. آیین پرستش مهر، آناهیتا و زروان نیز در بین گروهی از مردم رواج داشت. یهودیانی که در آن دوره به بابل مهاجرت کرده بودند به‌طور فزاینده‌ای به تبلیغ دین خود مشغول بودند. خدایان محلی مورد احترام و حتی پرستش بودند و علاوه بر آن به دلیل استقرار سربازان رومی که اصالتی سریانی داشتند، باورهای دینی سریانی در بابل و آشور شناخته شده بود و طرفدارانی هم داشت. بنابراین مانی در معرض باورهای دینی و گرایش مذهبی متعدد قرار داشت (ویدن‌گرن، ۱۳۸۷: ۱۸).

ساسانیان، زمانی که این دولت دوشادوش سازمان دینی زردشتی سرگرم مبارزه با مانویان بود، تا سده‌های نخستین اسلامی جست و جو کرد.

سازمان دینی زردشتی از میانه سده سوم میلادی به بعد با استفاده از قدرت سیاسی و نظامی دولت ساسانی (اگرچه به تدریج موبدان علاوه بر قدرت دینی به قدرت سیاسی نیز دست‌اندازی کردند) گرایش دینی خود را بر تمامی نواحی قلمرو شاهنشاهی تحمیل کرد و اندیشه‌های متضاد و حتی متفاوت را به‌عنوان انحراف و ارتداد با صفت کلی «زندیک» ریشه‌کن ساخت. تعقیب و آزار مستمر زندیکان (مانویان و آزاداندیشان) و سخت‌گیری به مسیحیان، یهودیان و بوداییان حاکی از خواست مداوم و فزاینده سازمان دینی زردشتی برای سلطه بود. از آنجا که موبدان بر کلام مکتوب شدیداً نفوذ داشتند، در متون برجای مانده، شاهانی نظیر شاپور دوم، بهرام پنجم و خسرو یکم که از سیاست‌های دینی موبدان پشتیبانی می‌کردند و با الحاد و ارتداد مبارزه می‌کردند، ستایش می‌شدند. در مقابل شاهانی مانند نرسه، یزدگرد یکم و قباد یکم (حک: ۴۹۶-۴۸۸ و ۴۹۸-۵۳۱م) که سیاست مدارا با سایر ادیان داشتند یا تعقیب و آزار مانویان و مسیحیان را متوقف کردند، بزهکار (اثیم) خوانده شدند (یارشاطر، ۱۳۷۸: ۱۹۷-۱۹۹).

### مفهوم‌شناسی واژه زندیک

واژه «زندیک» در فارسی میانه و زندیق در فارسی دری در اصل از واژه اوستایی زنتای<sup>۴</sup> به معنی «آگاه‌شدن»، از ریشه زن<sup>۵</sup> به معنای «دانستن» مشتق شده است. بنابراین می‌توان گمان برد زندیک در اصل به معنای «عارف و آگاه» بوده است (بهار، ۱۳۸۶: ۷۴). این واژه یونانی از ریشه گنوس<sup>۶</sup> به معنی «دانستن» است<sup>۷</sup> (مقدم، ۱۳۴۲: ۴۲) و به دلیل آنکه مانویان در میان سایر فرقه‌های

<sup>۴</sup> Zantay

<sup>۵</sup> Zan

<sup>۶</sup> Gnos

<sup>۷</sup> «مند» واژه‌ای از زبان آرامی شرقی به معنی دانش، آگاهی و معرفت و به یک معنی معادل گنوس است (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۵: ۱۴۶).

گنوسی<sup>۸</sup> ساکن در نواحی غربی آسیا از اهمیت، کثرت و اثرگذاری بیشتری برخوردار بودند، لذا موجب شهرت آنها به صفت گنوسی شد<sup>۹</sup>. بعدها در نتیجه سیاست‌های سرکوب مانویان توسط شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری روم، به تدریج این واژه با صفت «ملحد» مترادف شد (بهار، ۱۳۸۴: ۹۵ و ۹۴).

در زبان سغدی این واژه به صورت «زند» و به معنی «سرود و آواز» مورد استفاده قرار گرفته، ریشه آن به معنی «سرودن» است و واژه زندا<sup>۱۰</sup> به معنی «سُراینده» نیز مشتق از همین ریشه است که با گسترش معنایی، در مفهوم «افسونگر» به کار رفته است. از سوی دیگر دو واژه اوستایی زنتی<sup>۱۱</sup> به معنی «شرح و تفسیر» و زنتو<sup>۱۲</sup> به معنی «قبیله» نیز در اوستا آمده است (منتظری، ۱۳۸۹: ۳۰). اصطلاح زند در متون اوستایی در مواردی همراه با واژه یاتومنت<sup>۱۳</sup> به معنی «جادوگر» نیز به کار رفته است (کرینبروک، ۱۳۹۳: ۴۹۲).

در بند ۵۵ فصل ۱۸ *وندیداد* (۱۳۸۴: ۲۵۳) واژه زندا<sup>۱۴</sup> در توصیف اشخاصی که مرتکب گناه شده‌اند، به کار رفته و در ردیف گناهکارانی چون راهزن، دزد، جادوگر، پیمان‌شکن و دروغگو آورده شده است. لذا می‌توان پنداشت شخص دارای صفت زند باید گناهکار، حيله‌گر و دشمن دین مزدیسنا و سزاوار برائت هر مؤمن زردشتی دینداری بوده است. صفت مذکور در متن مذکور همراه با صفت «جادوگر» نیز به کار رفته است. احتمال می‌رود از آنجا که این اصطلاح نخستین بار برای مانی مورد استفاده قرار گرفت و وی کیش جدیدی در مقابل دین مزدیسنا ارائه نمود، لذا به‌عنوان زندیک یا بدعت‌گذار، جادوگر و بزه‌کار شناخته شده باشد. همچنین باوری وجود دارد که معتقد است، اصطلاح زندیک از زبان فارسی وام گرفته شده و مترادف واژه قفقازی-آرامی

<sup>۸</sup> Gnostic

<sup>۹</sup> آشنایی مانی با صابنین یا منداییان ساکن جنوب و شرق بین‌النهرین مشهود است و حتی شباهت‌های بسیاری میان مناسک روزه مانویان و روزه‌های صابنین وجود دارد (نقی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۱۸ و ۲۲۰).

<sup>۱۰</sup> zanda

<sup>۱۱</sup> zanti

<sup>۱۲</sup> zantu

<sup>۱۳</sup> yatumant

<sup>۱۴</sup> Zanda

منانی<sup>۱۵</sup> است که به تسامح به ملحد، مرتد یا کافر اطلاق می‌شده است (دو بلوا، ۱۳۸۴: ۱۰۷).  
 جوالیقی (۵۳۹-۴۶۵ ه.ق) با استناد به نظریه دانشمندان کلام عرب بر این باور است که واژه زندیق در ادبیات عرب وجود نداشته و از واژه «زند» [زندیک] در ادبیات فارسی وام گرفته شده است. صفات و واژگان «ملحد» و «دهری» به‌عنوان مترادف با «زندیق» عنوان شده‌اند<sup>۱۶</sup> (۱۹۹۸: ۷۶-۷۷). همچنین فقیه بلخی (درگذشت: پس از ۴۸۵ ه.ق) زنداقه را منتسب به فردی به نام «زندگ» از سرزمین پارس دانسته و پیروانش را زندیق خوانده است (۱۳۷۶: ۴۸). در کتاب *التنبیه و الاشراف* (نیمه نخست سده چهارم هجری) ریشه پیدایش زند مربوط به روزگار زردشت دانسته شده است: «زردشت برای *ابستا* شرحی نوشت و آن را زند نامید که به عقیده ایرانیان کلام خداست که به زردشت نازل شده است. آنگاه زردشت آن را از زبان پهلوی به پارسی ترجمه کرد. سپس زردشت شرحی برای زند نوشت و آن را پازند نامید. دانشمندان از موبد و هیربد برای این شرح، شرحی نوشتند و آن را بارده نامیدند» (مسعودی، ۱۳۶۵: ۶۵).

واژه «زند» که اساساً به معنی شرح و تفسیر است، شاید در آغاز برای ترجمه مستقیم متون اوستایی به فارسی میانه یا به سایر زبان‌ها نظیر سغدی و پارتی به‌کار رفته باشد. این ترجمه‌ها شامل برگردان واژه به واژه کلمات اوستایی به فارسی میانه بدون توجه به قواعد نحوی بوده است. از آنجا که فهم *اوستا* از آغاز با دشواری همراه بود، نیاز به شرح و ترجمه آن ضرورت یافت. حتی احتمال می‌رود هخامنشیان و اشکانیان هر کدام زندی مخصوص خود به زبان‌های فارسی باستان و پارتی داشته‌اند. بدین ترتیب در سده سوم میلادی دیگر *اوستا* قابل فهم نبود و کمتر کسی آن را به‌درستی می‌فهمید و متون اوستایی فقط از طریق ترجمه‌های پهلوی آنها قابل درک بود. لذا می‌توان پنداشت هنگامی که کردیر از نسکی نقل قول کرده، در واقع او متن فارسی میانه متن اوستایی را در اختیار داشته است (شرو، ۱۳۹۶: ۵۷).

#### ۱۵ Manani

<sup>۱۶</sup> «...قال ابو حاتم الزندیق فارسی معرب كان اصله عنده زنده.. و انما تقول العرب رجل زندق و زندقی اذا كان شديد البخل و اذا ارادت العرب معنى ما تقوله العامه قالوا ملحد و دهري فاذا ارادوا معنى السن قالوا دهري...» (الجوالیقی، ۱۹۹۸: ۷۵).

در محیطی فرهنگی که همواره بر انتقال شفاهی سنت‌ها تکیه شده، ترجمه/اوستا این امکان را برای تک‌تک روحانیون فراهم ساخت تا بتوانند میزان قابل توجهی از متون اوستایی را به خاطر بسپارند. بدیهی است ترجمه‌هایی که از این طریق ایجاد می‌شد، وضوح کاملی نداشته باشد، لذا نیازمند حاشیه‌هایی بودند. این توضیحات لازم، بر اساس نگرش و دریافت هیریدان و نکاتی که آن‌ها برای درک آموزه‌های دینی ضروری می‌دانستند، می‌توانست متفاوت و مشکل‌ساز باشد. از این روی به تدریج تصور می‌شد بخش‌هایی از آثار فارسی میانه با متون اوستایی همخوانی ندارد (کرینبروک، ۱۳۹۳: ۴۹۲).

### آیا نزدیک کتیبه کردیر همان مانویان هستند؟

در سطر ۹ و ۱۰ کتیبه کردیر بر کعبه زردشت به سرکوب سایر ادیان و اعمال سیاست‌های محدودیت دینی و مذهبی سازمان دینی زردشتی اشاره شده است:

«و کیش اهریمن و دیوان از قلمرو سلطنتی بیرون شد و آواره گشت و یهودیان و شمنان و برهمنان و نصاری و مسیحیان و مکتکان (مغتسله) و زندیکان (مانویان) در کشور سرکوب شدند و بت‌ها شکسته شد و لانه‌های دیوان ویران شد و جایگاه و نشستگاه‌های ایزدان بنا گردید»<sup>۱۷</sup> (تفضلی، ۱۳۷۲: ۱۵۰؛ راسل، ۱۳۸۴: ۸۹؛ Boyce, ۱۹۸۴: ۱۱۲) و «یهودیان و شمنان (بوداییان) و برهمنان و نصارا (نزاری‌های سریانی) و مسیحیان (منداییان گنوستیک) و مکتبه‌ها (مغتسله بین‌النهرین) زندیکان (مانویان) در کشور سرکوب شدند و...» (نصرالله‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۶ و ۵۵).

بررسی کتیبه‌های ساسانی نظیر کتیبه‌های کردیر و برخی متون دینی فارسی میانه نشان می‌دهد که صفت «بد دین» برای پیروان سایر ادیان و حتی گرایش‌های متفاوتی از دین زردشتی در برابر

<sup>۱۷</sup> «و شهر به شهر و جای به جای در همه کشور کردگان اهرمز و ایزدان برتر شد و دین مزدیسن و بی‌مردان را در کشور حرمت زیاد شد و ایزدان را و آب و گیاه را و گوسفند را در کشور خشنودی بزرگ رسید و به اهریمن و دیوان دشمنی و آسیب بزرگ رسید و کیش اهریمن و شمنان و برهمنان و نصارا و مسیحیان و مکتکان و زندیقان در کشور زده شدند» (سرکاراتی، ۱۳۵۴: ۵۰۹).

«مرد ایرانی خوب دین» متداول شد، به گونه‌ای که مفهوم ایران و ایرانشهر با دین زردشتی پیوند پیدا کرد. اگرچه به تدریج مسیحیان و یهودیان توسط دولت ساسانی به رسمیت شناخته شدند و حتی در مواردی به دربار ساسانی راه یافتند، ولی مانویان هیچگاه به رسمیت شناخته نشدند و همواره در معرض آزار و تعقیب بودند. بی‌سبب نیست که مانویان به قلمرو شاهنشاهی ساسانی ایران یا ایرانشهر نمی‌گفتند، بلکه همیشه آن را پارس یا فارس می‌نامیدند<sup>۱۸</sup> (دریایی، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۷).

بنابراین روشن است اقدامات سازمان دینی زردشتی به رهبری کردیر از یک سو باورهای دینی ایرانی نظیر آموزه‌های بودایی و شمنی را که نواحی شرقی شاهنشاهی ساسانی (کوشان شاهان) رایج و مرسوم بود، هدف قرار داد و از سوی دیگر متوجه کیش‌های بدعت‌گذار ایرانی بوده است (سرکاراتی، ۱۳۵۴: ۵۰۹ و ۵۱۰). در سده‌های بعد در برخی متون دینی زردشتیان از مانی به‌عنوان مرتد بزرگ و خصم روحانیون زردشتی و کسی که مسبب گمراهی و هلاکت کسانی که به موعظه‌هایش گوش می‌دادند، یاد شده است (جکسون، ۱۳۸۴: ۷۳ و ۷۴). از این روی پس از قتل مانی همگان از گفّت و گو و بحث درباره کیش مانوی منع شدند و مانویان نیز در هرکجا دستگیر و به قتل رسیدند (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۶۰۰). دین زردشتی بتدریج به‌شکل نماد ملی و دینی دولت ساسانی درآمد و نشان داد که سرسازش با سایر ادیان حاضر در ایرانشهر را ندارد (نبرگ، ۱۳۸۳: ۴۳۴). و مانویان به دلیل مساعی که به تأویل آموزه‌های سایر ادیان موافق افکار خود داشتند، زندیک نامیده شدند (صدیقی، ۱۳۷۲: ۱۱۳؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۳: ۳۳۸).

زردشتیان در سده چهارم میلادی درصدد بودند تا مانویان را ناگزیر به بازگشت به دین زردشتی کنند، اگرچه روحانیون زردشتی در آن زمان ناچار نبودند فقط به سنت شفاهی تکیه نمایند و دیگر قادر بودند با اتکا به آموزه‌های مکتوب‌شده دین خود با مانویان به مباحثه و مناظره

---

۱۸ به طور مثال مانی در کتاب کفالایا اردشیر را پادشاه پارس می‌نامد. یا پس از مرگ اردشیر و به‌قدرت رسیدن شاپور یکم به سرزمین ایرانیان اشاره می‌کند و می‌گوید از سرزمین پارس به بابل رفتم (کفالایا، ۱۳۹۵: ۱۵ و ۱۶).

بپردازند. در متن سُریانی مربوط به شهادت آیتالا<sup>۱۹</sup> در روزگار فرمانروایی شاپور دوم (حک: ۳۰۹-۳۷۹م) تلاش روحانیون زردشتی به منظور متقاعد کردن وی برای روی گرداندن از دین مسیحی و بازگشت به دین پدرانش (زردشتی) با تأسی به زندانی دیگری که پس از تحمل شکنجه، باورهای مانوی خود را انکار و حتی تن به کشتن مورچه‌ای<sup>۲۰</sup> نیز داد، گزارش شده است.<sup>۲۱</sup> این گزارش نه تنها استمرار سیاست تعقیب و آزار مانویان در سده چهارم میلادی را روشن کرده بلکه ادامه مقابله با پیروان سایر ادیان، همانگونه که کردیر در کتیبه‌اش تأکید دارد نیز مشخص کرده است. زمانی که آذرباد مار اسپندان در سده چهارم میلادی با مانویان به مقابله پرداخت، از نگاه مثبت دین زردشتی در برابر گرایش‌های منفی و بدبینانه مانوی به جهان مادی پشتیبانی کرد. در اوایل سده پنجم میلادی مقارن فرمانروایی یزدگرد یکم (حک: ۴۲۰-۳۹۹م) نیز تعقیب و آزار زندیکان بار دیگر از سر گرفته شد و این بار احکام قضایی زردشتی به کمک آمدند که ضبط اموال مرتدین (مانویان) یکی از آن موارد بود (Gnoli, ۱۹۸۷: ۵۶۶۱).

گفته می‌شود خسرو یکم (حک: ۵۷۹-۵۳۱م) به پاس کشتن مزدک، سردسته مزدکیان (زندیقان) از سوی موبدان لقب انوشه‌روان گرفت که به درگذشتگانی اطلاق می‌شود که به بهشت راه می‌یابند. نظیر این را می‌توان از سنگ‌نگاره کردیر در سرمشهد استنباط نمود؛ آنجا که بهرام دوم که به این روحانی بانفوذ، لقب «بخت‌روان بهرام» (نجات‌دهنده روان وره‌رام) عطا کرد، در حال مبارزه با دو شیر دیده می‌شود و تضمین گذر از چینود پل و رسیدن به رستگاری را به دلیل حمایت بی‌دریغش از دین بهی و مبارزه با مانویان (زندیقان) دریافت کرده است (راسل، ۱۳۸۴:

### ۱۹ Aitallah

۲۰ بر اساس آموزه‌های مانوی کشتن حیوانات گناهی بزرگ به شمار می‌آمد، چرا که نابود کردن پاره‌های نور درون کالبد موجودات اعم از انسان‌ها، حیوانات و حتی گیاهان سبب برهم خوردن جریان پیوستن آنها به منبع اصلی نور پنداشته می‌شد. مانویان همچنین از خوردن گوشت امتناع می‌کردند، مانویان ساکن در چین در سده یازدهم میلادی از سوی پیروان ادیان مخالف «شیطان‌پرستان گیاه‌خوار» نامیده شدند (Lieu, 2005: ۵۶۷۰).

۲۱ به‌نظر می‌رسد در مواردی مانویان عمداً خود را مسیحی معرفی می‌کردند تا کمتر مورد آزار و تعقیب قرار گیرند.

۹۳ و ۹۴.

### علل اطلاق صفت زندیک به مانویان

درخصوص اطلاق صفت زندیک و در مخالفت با کسانی که قائل به تفسیر *اوستا* بودند در مینوی خرد (۱۳۸۵: ۱۰۸) آمده است: «زندیقی کلمه زند تحت‌اللفظی به معنی تفسیر *اوستا* به پهلوی است و نسبت بدان زندیک است که در مورد کسی که متون دینی را برخلاف شرع و به روش غیرمجاز تفسیر می‌کرده، به کار رفته است.»<sup>۲۲</sup>

بنابراین زندیک صفتی بود که معمولاً متفکران و آزاداندیشان و به‌ویژه آن‌هایی که در بروز آرا و عقایدشان سنت‌های حاکم بر جامعه را نادیده می‌انگاشتند، به آن متهم می‌شدند. در واقع ابزاری بود که دولت ساسانی که تازه از تمرکزگرایی سیاسی خلاص شده و پا به عرصه تمرکزگرایی مذهبی گذاشته بود، بر ضد دشمنان خود به کار می‌برد، تا با این بهانه آن‌ها را سرکوب کند.

از منظر روحانیون زردشتی متحد با دولت ساسانی، زندیک و ملحد دارای انواع متعددی بود و شامل کسانی می‌شد که آداب و شعائر دینی را رعایت نمی‌کردند، اشخاصی که مسلک‌های سرّی داشتند یا افرادی که *اوستا* را به‌کلی دگرگون تفسیر می‌کردند (دریایی، ۱۳۹۲: ۸۸). مخالفان قرائت رسمی دین زردشتی، با استفاده از تفاسیر متفاوت *اوستا* در احکام دینی ایجاد شبهه و تردید می‌کردند. از همین روی مدافعان *اوستا* به دلیل از بین رفتن آن کتاب دینی و افزایش شمار مخالفان، به تعبیر دینکرد پنجم، ضعیف و پراکنده شدند (۱۳۸۸: ۷۴). لذا مقابله‌ای این چنین شدید در احکام دینی و به‌تبع آن رفتار حکومتی برای زنادقه مقرر شد. نتیجه اعمال و کیفر گناهان کسانی که کیش‌ها و باورهای نادرست را در جهان رواج می‌دادند و مردم را از قانون

۲۲ در این متن دینی، سیزدهمین گناه بزرگ «زندیقی کردن» دانسته شده است که همان تفسیر غیرمجاز متون دینی باشد. همچنین درباره عیب روحانیون نیز به‌عنوان نخستین عیب، «بدعت‌گذاری» در کنار «آز و رزیدن» و «فراموش‌کاری و غفلت» و «کوتاه‌اندیشی و بد اعتقادی در دین»، آورده شده است (مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۵۱-۶۷).

نیکی به قانون بدی منحرف می‌کردند، در جهان عقبا دردناک توصیف شده است<sup>۲۳</sup> (ارد/ویراف‌نامه، ۱۳۹۰: ۷۵).

متون پهلوی متأخر دوره ساسانی که پادشاه آرمانی را توصیف کرده‌اند، یکی از اساسی‌ترین وظایف وی را مراقبت از حاکم بودن فقط یک تفسیر رسمی از دین عنوان کرده‌اند (عهد/ردشیر، ۱۳۴۸: ۷۱-۶۹). لذا می‌توان دریافت در طول فرمانروایی دولت ساسانی همواره خطر تشکیل گروه‌های بدعت‌گذار احساس می‌شد و دین رسمی زردشتی با تهدید انحرافات که از تفسیر متمایز با تفسیر رسمی منتشر می‌شد، روبه‌رو بوده است (شاکد، ۱۳۸۴: ۶۷). وظایف پادشاهان در برابر بدعت‌گذاران با «آشموغ» خواندن آنها در متون دینی زردشتی مشخص شده است: «... و نیز ساستاران آشموغ (=جباران بدعت‌گذار) که اندر روزگاران برای آشفستگی دین و خدایی جهان پدید «آیند» (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۵۵-۲۵۷). واژه ساستار برای فرمانروای ستمگر که با دین بهی در پیکار است، استفاده می‌شود و «آشموخی» یا «اهلموخی»<sup>۲۴</sup> در اوستای کهن به کسی که سخن دین را به خاطر دارد ولی آن را به‌کار نمی‌بندد گفته می‌شود (همان: ۳۳۱-۳۳۲). برخورد با بدعت‌گذاران به دستور دین، سرکوبگرانه و قاطع است:

«...اهلموخی را باید زدن چونان که گرگ چهارپا را، که او جهان را به بردگی بکشاند، یعنی از کرده او «مردم» برده شوند، نیز او کسی است که «مردم» را ناتوان و بیمار گرداند...» (همان: ۲۵۷). در مادیان هزار دادستان ترجمه سعید عربان به صفت زندیک اشاره و تصریح شده، اموال آنها باید توقیف و بر اساس فرمان شاهی به خزانه ریخته شود. بنابراین مجازات کسانی که

---

<sup>۲۳</sup> نظیر همین مقابله و سرکوب مانویان در قلمرو امپراتوری روم نیز رخ داد. از روزگار فرمانروایی تئودوسیوس یکم (Theodosius- 347-395م) به بعد کیش مانی خطرناک‌ترین ارتداد مسیحی شناخته شد و پیروان آن مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند (Lieu, 2005: 5665).  
<sup>۲۴</sup> در نوشته‌های پهلوی اهل موغ به دین‌مردانی اطلاق شده که تفسیرهایی از اوستا با برداشتی عرفانی ارائه می‌دادند که ذهن را متوجه مانویان نیز می‌کند.

مرتکب کفرگویی<sup>۲۵</sup>، ناسپاسی به شاهنشاه<sup>۲۶</sup> و الحاد<sup>۲۷</sup> شده باشند، مرگ است<sup>۲۸</sup> (۱۳۹۱: ۳۳۸). در متن شایست و ناشایست و در تعریف بد دینی، زنادقه، پیروان دین مسیحی و یهودی در زمره بد دینان قرار گرفته‌اند<sup>۲۹</sup> (۱۳۶۹: ۸۵).

اگرچه کاربرد واژه زندیک در ایران باستان و از روزگار ستیز سازمان دینی زردشتی با کیش جدید ولی رو به گسترش مانوی آغاز شد، اما در سده‌های پسین و در دوره اسلامی، کاربرد شایع‌تری پیدا کرد و در دو معنای عام و خاص مورد استفاده قرار گرفت. اندیشه‌های گنوسی و مانوی در روزگار اموی از طریق موالی ایرانی به غلاة شیعه و اسماعیلیه منتقل شد (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۵: ۵۵) و گرایش به زندقه در بین برخی نام‌آوران ادب و فلسفه و کاتبان و وزیرزادگان دوران خلافت عباسی، حاکی از وجود کشش‌های ثنوی و مانوی در اندیشه و آرای آنها بود (زرین‌کوب، ۱۳۹۱: ۳۰۴). لذا با وجود اطلاق صفت زندیک به مانویان در آغاز، گستره معنا و مصداق آن بسیار فراتر از آن تصور می‌شود. به‌گونه‌ای که می‌توان نفوذ اندیشه مانوی را حتی پس از زوال ساسانیان و در گرایش‌های عرفانی اسلامی نیز یافت (Bevan, 1980: 401). در روزگار امویان کسانی که به زندقه منسوب شدند اغلب معتقد به باورهای دهری بودند و دهر یا زمان را موجود ازلی و ابدی و سبب اجرای تقدیر می‌دانستند (که نفوذ و استمرار عقاید زروانی را نشان می‌دهد) یا صفت زندیق به دهریون هم اطلاق می‌شده است (زرین‌کوب، ۱۳۹۱: ۳۰۱). همچنین اتهام مانوی‌بودن در جوامع مسیحی به‌شکل یک صفت تحقیرآمیز حاکی از ارتداد از دین مسیحی بود که معمولاً برای مرتدان به‌کار می‌رفت (Hutter, 2005, 5656).

به‌رغم آنکه کیش مزدکی به دلیل وجود تشابهاتی در آموزه‌ها و جهان‌بینی به‌ویژه هنگام

<sup>۲۵</sup> dusmenih yazdan

<sup>۲۶</sup> xwaday dusmanih

<sup>۲۷</sup> anhasht-gowisih

<sup>۲۸</sup> محکومیت و مجازات شدیدی که برای مانویان در احکام دینی و قضایی زردشتی یافت می‌شود، احتمالاً نشان از هراسی است که سازمان دینی زردشتی از دین رقیب داشته است (Bevan, 1980: 394).

<sup>۲۹</sup> «[پیرو] آیین پاکیزه و به‌دین ماییم و پوریوتکیش ماییم و [پیرو] آیین آمیخته [پیروان] سرکردگی سین اند، و [پیرو] آیین بتر [بندتر] زندیق و ترسا و جهود و دیگر [مردم] از این قبیل‌اند.»

ظهور خود، به کیش مانوی مرتبط دانسته شده (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۷۸ و ۱۷۹) و از این روی اطلاق صفت نزدیک به پیروان هر دو کیش متداول و مرسوم بوده است، با وجود این کیش مزدکی را باید گرایشی ارتدادی از دین زردشتی قلمداد کرد<sup>۳۰</sup>. از این روی اگرچه صفت نزدیک اغلب به مانویان اطلاق شده، ولی معنای گسترده‌تری دارد و نباید آن را فقط در مانویان جست و جو کرد. بلکه واژه مذکور برای توصیف کسانی که به شیوه‌های بدعت‌گرایانه و متفاوت با باورهای رایج و مورد پذیرش از زند (تفسیر/اوستا) توسط روحانیون زردشتی استفاده شده است (Hutter, ۲۰۰۵, ۵۶۵۸).

متون اسلامی در شرح رخدادهای تاریخی روزگار فرمانروایی شاپور یکم (حک: ۲۳۹-۲۷۰م) به «مانی زندیق» اشاره کرده‌اند: «...این نخستین بار بود که زندقه در روی زمین ظاهر شد، جز اینکه نام‌های آن مختلف است و در روزگار ما، امروز، علم باطن و باطنیه خوانده می‌شود» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۱۱) و نیز: «...در هر امتی، قومی بودند مثل اباحیه و مزدکیه و زنداقه و قرامطه که تشویش دین از ایشان و فتنه مردم به متابعت ایشان مقصور بوده» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۸۳) و «به روزگار شاپور، مانی زندیق ظهور کرد و مردم را فریب داد و شاپور پیش از آنکه بر او دست یابد، درگذشت» (دینوری، ۱۳۸۴: ۷۳) و «...و طریق زندقه پدید آورد همچنان که ملحدان نقیض قرآن می‌کنند...اول کسی که زندقه نهاد او بود و فتنه در عالم پیدا گشت» (ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۱۷۶)، «و ظهور مانی زندیق به روزگار شاپور بود» (طبری، ۱۳۷۵: ۲/۵۹۲). «به روزگار شاپور کاهنی پدید آمد زندیق، نام وی مانی و عالمی را به فتنه افکند و عجایبی‌ها نمودی...» (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۴۳).

مسعودی (۱۳۷۴: ۲۴۵) نیز سرآغاز شکل‌گیری اصطلاح زندقه را به مانی و گسترش کیش

او مربوط می‌داند:

<sup>۳۰</sup> کلیما با تکیه بر گزارش مالالاس وقایع‌نگار سده ۶ میلادی معتقد است؛ بنیان کیش مزدکی برگرفته از تعالیم فرقه‌ای عرفانی- مانوی بوده که توسط شخصی به نام بوندوس در نیمه نخست سده چهارم م از قلمرو امپراتوری روم به شاهنشاهی ساسانی منتقل شد (۱۳۸۶: ۳۲۸).

«عنوان زندقه و زندیقان را بدان منسوب کنند در ایام مانی پدید آمد و قصه چنان بود که زرداشت پسر اسپیمان... کتاب معروف بستاره [وستا] را به زبان فرس قدیم برای ایرانیان بیاورد و تفسیری بر آن نوشت که زند بود و بر تفسیر شرحی نوشت که پازند بود... توضیح و تأویل کتاب منزل سابق بود و هرکه برخلاف منزل که آبستا بود چیزی به شریعت ایشان افزودی و به تأویل که زند باشد توسل جستی، گفتندی که این زندی است و او را به تأویل کتاب منسوب داشتندی، یعنی از ظواهر کتاب منزل به جانب تأویل مخالف تنزیل منحرف شده است و چون عربان بیامدند این معنی را از ایرانیان بگرفتند و عربی کردند و زندیق گفتند و ثویان همان زندیقانند...». گردیزی نیز مانی را زندیک خوانده: «... و مانی بن فتق زندیق به روزگار او بیرون آمد و مردمان را به دین خویش خواند» (۱۳۸۴: ۶۷ و ۶۸). گزارش حمزه اصفهانی (۱۳۴۶، ۴۸) حاکی است:

«در روزگار او [بهرام یکم] مانی داعی زندیقان که مدت دو سال متواری بود، دستگیر شد. به فرمان بهرام دانشمندان گردآمدند و در حضور بزرگان با او گفت و گو و اتمام حجت کردند و به دستور بهرام [یکم] کشته شد. پوستش را کردند و از کاه پر کردند و به یکی از دروازه‌های شهر گندیشاپور آویختند» و نیز در ذکر سال‌های تاریخ لحمیان، پادشاهان عراق عرب و بیان رخدادهای دوران «حارث بن عمرو»، هنگامی که از مزدک بن بامدادان سخن گفته، حرکت اجتماعی مذکور را با عنوان «زندقه» و پیروان مزدک را «زنداقه» خوانده است (همو، همانجا: ۱۰۹).

دینوری (۱۳۸۴: ۹۶) مزدک را پسر مازیار دانسته که غضب، اباحه و حرام روا می‌داشته و به دستور انوشیروان بر دار شده است. زندقه گاه معادل تکفیر در فقه شیعی آمده، نظیر دیدگاه شیخ طوسی در کتاب المبسوط درخصوص بحث تکفیر که زندقه را سومین شکل از کفر دانسته است (۱۳۶۳/۷: ۲۸۲) و قطب‌الدین کیدری که زندیق را کسی دانسته که اظهار به پیروی از دین اسلام می‌کند ولی در باطن کافر است (۱۳۷۴: ۱۹۱).

در متن پهلوی گجستک / ابالیس (سده سوم هجری)، از ابالیس در مناظره برابر موبد، با عنوان نزدیک نام برده شده است (۱۳۷۶: ۴۰). احتمالاً در اینجا صفت نزدیک اشاره به پیروی از کیش مانوی ندارد، بلکه به معنای آزاداندیش در حوزه باورهای دینی است. همانگونه که زنادقه در دوره اسلامی نیز به آزاد اندیشی در دین اعتقاد داشتند و اغلب ثنوی مذهب بودند. اطلاق این صفت به مانویان حتی در دوره اسلامی از آنجا روشن است که، برای امتحان شخص متهم به زندقه او را مجبور به انداختن آب دهان به تصویر مانی یا کشتن مرغی می‌کردند که هر دو در کیش مانوی نهی شده است. زنادقه واقعی از دین خود بر نمی‌گشتند و تن به مرگ می‌دادند (مشکور، ۱۳۸۷: ۲۱۱ و ۲۱۲). گفته می‌شود در روزگار فرمانروایی خلیفه المهدی (حک: ۱۵۸-۱۶۹۰ ه.ق) تلاشی نظام‌مند برای ریشه‌کن کردن زندیقان (مانویان) شکل گرفت، لذا سازمان تفتیش عقایدی با نام «بازرسی زندیقی» راه‌اندازی شد. از جمله اتهاماتی که علیه زنادقه عنوان شد شامل مواردی چون ازدواج با محارم بود که مشخصه پیروان دین زردشتی است. لذا می‌توان پنداشت در آن روزگار صفت زندیق علاوه بر مانویان به کسانی با باورهای ثنوی و معتقد به اصول دینی پیش از اسلام نیز اطلاق می‌شده است<sup>۳۱</sup> (Bevan, ۱۹۸۰: ۴۰۱). گزارش طبری از دوران قباد یکم حاوی تعابیر و صفاتی است که اگرچه گاهی پیروان زردشت خرگان و مزدک بامدادان و بدعت‌های آنها در دین زردشتی را به سبب بدعت گذاری با مانویان یکسان پنداشته، باید به تک تک آنها توجه کرد: «قباد زندیقی نیکوکار بود و از خونریزی بیزار بود و با دشمنان مدارا می‌کرد و به روزگار وی آشفته‌گویی بسیار شد... شاه گوشت نمی‌خورد و خونریختن روا نمی‌دارد که روش زندیقان دارد» (۲/۱۳۷۵: ۶۴۲-۶۴۶).

همانگونه که در سده سوم میلادی و در اوج نفوذ و گسترش شتابان کیش مانوی اصطلاح نزدیک اغلب برای تکفیر مانویان استفاده می‌شد، در اواخر روزگار دولت ساسانی و اوایل دوره

<sup>۳۱</sup> به‌نظر می‌رسد در زمان خلیفه المهدی و جانشینانش که سیاست دینی مشابه را دنبال کردند شمار کسانی که متهم به زندقه (مانوی‌بودن) و مرگ شدند به هزاران تن رسید، در حالی‌که با مسیحیان و یهودیان مدارا می‌شد. با وجود این حدود دو سده پس از آن این‌ندیم از آشنا بودن با ۳۰۰ مانوی در بغداد خبر می‌دهد (Bevan, ۱۹۸۰: ۴۰۱).

اسلامی نیز مانویان هدف اصلی این مقابله کلامی بودند. بیزاری و نفرت روحانیون زردشتی از روش‌های تبلیغی مبلغان مانوی به دلیل یکسان‌نگاری با باورهای زردشتی و بهره‌گیری از اسطوره‌های دینی زروانی-زردشتی رایج در ایرانشهر برای جلب نوکیشان بوده است (شاکد، ۱۳۸۷: ۸۱؛ قریب، ۱۳۶۹: ۱۰۰۳) مبلغان مانوی از تفسیر *اوستا* (زند) به منظور نزدیک کردن آموزه‌های کیش خود با ادبیات دینی اوستایی سود می‌بردند تا باورپذیری بیشتری در مردم آشنا با معارف دینی زردشتی داشته باشد، همان‌گونه که این روش تبلیغی را در برابر دیگر پیروان ادیان و مذاهب نیز به کار می‌بستند (موله، ۱۳۹۱: ۲۹؛ بویس، ۱۳۸۴: ۲۳ و ۲۲). شاید بتوان اتهام سنگین زندگی به پیروان مانی را ناشی از مهارت مانویان در استفاده و انطباق این تفسیر پنهان و دور از دسترس *اوستا* دانست. چرا که سازمان دینی زردشتی، زند را بخش محرمانه و خطرناک معارف دینی می‌دانست و با محدودکردن دسترسی به نسخه‌های آن تلاش داشت در برابر خطرهایی از جانب بدعت‌گرایی و قرائت‌های متفاوت با آنچه قرائت رسمی و متداول حکومتی به وجود می‌آمد، مقابله کند (شاکد، ۱۳۸۷: ۸۱).

خاستگاه آموزه‌های مزدک بر زمینه‌های دینی ایرانی قرار داشت که گرایش‌های گنوستیکی به آن دمیده بود. از این منظر، رویکرد مزدک تا حدودی به سیاست‌های دینی مانی درون ایرانشهر نزدیک بود. در آن زمان به سبب مساعی مجدانه سازمان دینی زردشتی، مجموعه *اوستا* به جایگاه استواری رسیده بود، ولی برای ترجمه‌های پهلوی آن که گاه متن و سندی با مفاهیم غیر روشن و مبهم بود، همچنان نگرانی وجود داشت (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۴۶۶ و ۴۶۷). لذا مسأله زند و تفسیر *اوستا* موضوع حیاتی و مهم روحانیت زردشتی در آن زمان بوده و دریافت و ادراک مختص گرایش حکومتی دین زردشتی از متن *اوستا* در دوره‌های مختلف در غالب متنی جدید نظیر دینکرد از سوی رهبران دینی به‌روز و ارائه شده‌اند.

به‌نظر می‌رسد دلیل آنکه اسناد دینی زردشتی به‌رغم دل‌بستگی بسیار به سنت کهن زبانی و شفاهی، در روزگار نخستین شاهان ساسانی پدید آمد، ادعای بیان وحی ناب و در اختیار داشتن اسناد گرانها توسط کیش مانوی برای دست‌یافتن به جایگاه دین حکومتی ساسانی بود. بنابراین

در سال‌های پایانی سده سوم و آغاز سده چهارم میلادی دولت ساسانی ضمن مقابله و سرکوب مانویان، به گردآوری و کتابت مجدد/اوستا اقدام کرد (نیرگ، ۱۳۸۳: ۴۵۲ و ۴۵۳).

جاحظ در سده هشتم و نهم میلادی به مساعی اغراق‌گونه‌ای که زنادقه در برگزیدن کاغذ سفید، پاک و خالص و مرکب سیاه نشان می‌دادند و نیز بدیع بودن هنر خوشنویسی و اصرار بر بی‌غلط نوشتن نزد آنها اشاره کرده است<sup>۳۲</sup> (۱/۱۳۸۴: ۲۸). روشن است که یکی از شیوه‌های مرسوم مانویان بر اساس سیاست تبلیغی که مانی پایه‌گذاری کرده و تا سده‌های پس از وی نیز از سوی جانشینان و پیروانش دنبال می‌شد، تأکید و توجه بر اصل دقت در نسخه‌برداری در کتابت و به‌کارگیری هنر تذهیب و نگارگری بوده است.

گذشته از مسائل دینی، اطلاق صفت «زندیک» به مانویان را می‌توان با ریشه‌های فلسفی یونانی‌گرایی روزگار اشکانی نیز مرتبط دانست و با توجه به ویژگی‌های ملی‌گرایانه و ضدیونانی‌گری اوایل دوران ساسانی، می‌توان گمان برد موبدان گرایش‌های یونانی‌گری را نیز به‌گونه‌ای مصداق صفت «زندیک» می‌دانستند (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۴۳۸).

در سده پنجم میلادی از نیک کُلبی<sup>۳۳</sup> (درگذشت: ۴۵۰م) در اثر جدلی‌اش به نام «در رد فرقه‌ها» علیه کیش مانوی که در زمره متون مسیحیت شرقی قلمداد می‌شد، واژه زندیک را برای تعریف پیروان این کیش به کار برده است (نولدکه، ۱۳۸۸: ۷۰). فرانسوا دو بلوا (۱۳۸۴: ۱۰۹-۱۰۷) معتقد است در متون فارسی میانه زردشتی بندهای بسیاری وجود دارد که صفت «زندیک» به‌طور مشخص در مفهوم «مانوی» به‌کار رفته، ضمن آنکه در متون عربی نیز برای توصیف کیش مانوی و پیروان آن استفاده شده است، همچون سمعانی مروزی (۱۱۱۳-۱۱۶۶م) که می‌گوید مانی زندیق نامیده شد، چون ادعا کرد کتاب *شاپورگان* زند یا تفسیر کتاب زردشت است. به باور وی

<sup>۳۲</sup> «قال ابراهیم السندی مره وددت ان الزنادقه لم یكونوا حرصی علی المغالاه بالورق النقی الابيض و علی تحلل الحبر الاسود المشرق البراق و علی استجاده الخط و الار غاب لمن یخط فانی لم ارکورق کتبهم ورقا ولا کالخطوط التي فیها خطا».

<sup>۳۳</sup> نویسنده مسیحی ارمنی Eznik of Kolb

نوشته‌های مانوی موجود، آشکارا نشان می‌دهند که مانویان/اوستا را به‌عنوان الهامی پیامبرانه و اصیل پذیرفته‌اند. او می‌گوید ریشه‌شناسی‌هایی که مسعودی و اخلافش درباره مانی و کیش او ارائه می‌کنند، ناشی از شباهت نسبی بین کیش مانوی و فرقه باطنی در اسلام (اسماعیلیه) است، ضمن آنکه تمایل به خدشه‌دار کردن اسماعیلیان با انتساب به مانویان نیز مطرح بوده است.

گفته می‌شود قباد یکم پس از گرایش به کیش مزدکی، به دست‌نشانده خود منذر سوم رئیس قبیله کنده نیز فرمان به پیروی از تعالیم مزدک داد و هنگامی که وی نپذیرفت، حارث بن عمرو را جانشین او کرد و حارث به امر شاهنشاه اهتمام داشت، لذا شماری از اعراب مکه از آموزه‌های مزدک پیروی کردند. در زمان ظهور اسلام که دو نسل پس از آن بود، هنوز گروهی از آنها در مکه ساکن بودند که زنادقه خوانده می‌شدند. همچنین خسرو یکم برای مداخله در امور سپاهیان حبشه‌ای در جنوب عربستان در حدود سال ۵۷۰م به‌رغم آنکه تمایلی به اقدام در سرزمین‌های دور نداشت، ناگزیر گروهی نظامی را از مسیر دریا به عربستان جنوبی گسیل داشت. این افراد محکوم به مرگ بودند اما به آنها فرصت داده شد تا در نبرد جان خود را بازخرند. فرزندان آنها در دوران اسلامی به ابنا شهرت یافتند (باسورث، ۱۳۸۹: ۷۱۳-۷۲۰). با توجه به اوضاع اجتماعی ایران‌شهر پس از مقابله با مزدکیان، می‌توان گمان برد افراد محکوم به مرگ شماری از پیروان مزدک بوده‌اند که به مأموریت بدون بازگشت فرستاده شدند.

به طور کلی می‌توان گفت، اگرچه نزدیک در معنای خاص به کسانی که پیرو آموزه‌های مانی و مزدک که برای بیان عقاید خود در پوشش باورهای زردشتی از تفسیر/اوستا استفاده می‌کردند، اطلاق شد (مشکور، ۱۳۸۷: ۲۱۱)، بعدها کسانی که پیرو ادیان ایران روزگار پیش از اسلام بودند و در معنی عام، به هر تأویل‌گر و تفسیرگر، ملحد، آزاداندیش و هر کسی که برای از میان برداشتنش به دنبال بهانه بودند، با این صفت خوانده شده‌اند. نظیر عقوبتی که با منصوب کردن به زندقه و مانوی بودن بر ابن‌مقفع و شماری از نویسندگان و اندیشمندان عصر اسلامی رفت. بدین ترتیب تعداد فراوانی از متفکران که پا از مرز سنت‌های رایج زمان خود فراتر گذاشتند و دیدگاه‌های متفاوت و متضادی از باورهای شایع و متداول جامعه داشتند، با اتهام بدعت‌گذاری

و شعوبی‌گری روبه رو شدند (محمدی ملایری، ۱۳۷۴: ۱۲۳-۱۲۵).

### نقش تأویل و تفسیر بر تحولات دینی

در روزگار فرمانروایی خسرو یکم آشنایی ایرانیان با فلسفه یونانی آغاز شد یا دست‌کم روند آن شتاب گرفت. علاوه بر آن نیز با هند و یونان، ارتباط فکری وجود داشت و بسیاری از متون دینی و علمی از زبان‌های هندی و یونانی به پهلوی ترجمه شدند. بدیهی است که تأثیر عقاید و آرای جدید، افق‌های تازه‌ای در جامعه گشود و تردیدها و بدعت‌هایی پدید آورد و سبب شد که اندیشه‌های فلسفی جدید، سادگی عقاید کهن دین زردشتی را تحت تأثیر قرار دهد و تفسیر و تأویل متون دینی فزونی گیرد. همین‌طور وجود روایات شفاهی دینی موجب شکل‌گیری تفسیر متفاوتی از آموزه‌های دینی شد. این مشکل در روزگار شاپور دوم سازمان دینی زردشتی را به تحرک واداشت، به گونه‌ای که روحانی بلندمرتبه‌ای چون آذرباد مارسپندان در سده چهارم میلادی ناگزیر به پالایش مجدد متون دینی و اثبات راست‌گویی در تفسیر و تأویل و مقابله با بقایای آموزه‌های مانوی شد (دریایی، ۱۳۹۲: ۸۰-۸۲؛ ۵۶۶۰: ۲۰۰۵: Hutter).

پرسش این است که؛ تأویل و تفسیر دینی چقدر مهم و ضروری بود که سازمان دینی زردشتی را چنین به مقابله واداشت؟ به نظر می‌رسد امتزاج و پیوستگی دین و دولت در عصر ساسانی، به‌ویژه نیمه دوم آن، به گونه‌ای بود که هر خللی در اساس دین می‌توانست ساختار قدرت سیاسی را نیز دچار مشکل نماید. جنبش اصلاح‌گرایانه مزدک نیز که با تأویل و تفسیر آموزه‌های دینی و شعار بازگشت به حقیقت گم‌شده دین زردشتی آغاز شد، سرانجام به تحولات عظیم اجتماعی و تغییر بنیادین ساختار قدرت انجامید. مسأله بدعت و الحاد از نگاه موبدان آنقدر جدی بود که موبدی چون کردیر را مجبور به سفر به جهان دیگر کند یا آذرباد مارسپندان را ناگزیر به پالایش متون دینی و اثبات صداقتش نماید. سازمان دینی زردشتی هیچ مرتدی را خطرناک‌تر از مانی و مزدک و پیروان شان نمی‌دانست، لذا با تمام توان با آنها مبارزه کرد و کسانی که تفسیرهای متفاوت از آموزه‌های زردشتی ارائه می‌کردند را بدعت‌گذار، ملحد، نزدیک یا اهل‌موغ دانست

(دریایی، ۱۳۸۰: ۵۱-۵۷). ریشه زندقه که مورد هجمه مستمر روحانیون زردشتی قرار داشت، از همین گرایش به تأویل ناشی می‌شد. مانی و مزدک نیز عقایدی آورده بودند که رنگ تأویل داشت و از این روی برچسب زندیک به آن‌ها زده شد. خوش‌بینی و سادگی دین زردشتی به تدریج تحت تأثیر فلسفه و عقاید زنداقه کم‌رنگ شد. نفوذ روزافزون و گسترش شتابان کیش مانوی، دین مسیحی و آیین بودایی، جملگی گرایش به زهد و کناره‌جویی را در میان مردم رایج کرد و زمینه را برای شکل‌گیری افکار و عقایدی که نمونه بارز زندقه بود، مهیا ساخت (زرین‌کوب و زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۲۷۵ و ۲۷۶).

در مواردی اراده مشترک گروهی از زردشتیان متعصب برای مقابله با بدعت‌های دینی با نام «ضدِ زندیون» محقق شد که باور داشتند که چنانچه هر گروهی بتواند تفسیری از زردشت بیاورد، دین دستخوش مشکلات بسیار خواهد شد. در روزگار ساسانی دست‌کم دو بار یکی به‌هنگام ظهور و رشد کیش مانوی در سده سوم و دیگری به‌دنبال پدیدآمدن جنبش مزدکی در سده پنجم و ششم میلادی این اتفاق رخ داد. ضدِ زندیون تنها گاتاه‌ها را اساس و شالوده دین می‌دانستند و حتی *اوستای جدید* را نیز بسان زند تلقی می‌کردند (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

در نگاه وقایع‌نویسان بیزانسی، کیش‌های مانوی و مزدکی ماهیت یکسان داشتند. در کتاب *وقایع ثئوفانس*، اثر ثئوفانس قدیس<sup>۳۴</sup> (۷۵۸-۸۱۸ م) که در آن خبر مشروحاتی از سرکوب نهضت مزدکیان آمده، آنها به مانویان منسوب شده‌اند: «کواد پسر پیروز، شاه ایران در یک روز هزاران تن از مانویان را به همراه ایندانس<sup>۳۵</sup> پیشوای آنان و نیز سناتورهای ایرانی که با مانویان هم‌فکر و هم‌داستان بودند از میان برداشت» (شکی، ۱۳۸۵: ۴۳). تأویل *اوستا* گناه مزدک دانسته شده است: «به زمان پادشاهی قباد بن فیروز مزدک موبد ابستا کتاب زردشت را تأویل می‌کرد و برای آن معنایی باطنی و مخالف معنای ظاهری قائل شد. وی نخستین کسی است که در مذهب زردشت

<sup>۳۴</sup> Saint Theophanous the Confessor

<sup>۳۵</sup> indansar

به تغییر و تفسیر صورت ظاهری متون پرداخت...» (مسعودی، ۱۳۶۵: ۷۲).

نکته جالب آنکه مانند جامعه ایران ساسانی و حتی پس از اسلام که در آن مانویان نماد ارتداد و انحراف دینی قلمداد می‌شدند، در قلمرو امپراتوری روم نیز تا دوران متمادی چنین رفتاری با مخالفان کلیسای رسمی صورت می‌گرفت. بدین ترتیب برچسب مانوی بودن عنوان تحقیرآمیز و جایگاه تنزل یافته اجتماعی فاقد حقوق شهروندی در جامعه غرب آن روزگار به‌شمار می‌رفت<sup>۳۶</sup> (Van Oort, ۲۰۰۵: ۵۶۸).

چنانچه ادعای ایجاد بدعت در دین و استفاده از تفسیر و تأویل در متون دینی (زند) را که به آزاداندیشان دینی به‌ویژه مانویان اطلاق می‌شد بپذیریم، می‌توان نخستین بدعت‌گذار در دین زردشتی را دولت ساسانی و سازمان دینی زردشتی دانست که قرائت خاصی از دین را مورد پذیرش و پشتیبانی قرار داد و با دیگران مقابله کرد (دریایی، ۱۳۹۲: ۶۰ و ۶۱). در متن نامه تنسر به گشنسپ اقدام ملوک الطوایف در بنا نهادن آتشکده‌ها و مدارس دینی زردشتی مخالف با خواست و قرائت دین رسمی ساسانی، به‌عنوان دلیل مقابله دولت ذکر شده است. بنابراین تنسر در پاسخ پادشاه گیلان و مازندران دلیل آورده که چون گرایش‌های مختلف و متنوع دینی در نتیجه و قرین با بدعت دینی است، تصمیم به از بین بردن آنها گرفته شده است (۱۳۸۹: ۶۶).

### نتیجه

واژه نزدیک در فارسی میانه از ریشه واژه «زن» به‌معنی دانستن و در ادبیات اوستایی مشتق از واژه «زنتای» به‌معنی آگاه‌شدن و نیز مرتبط با واژه «زنتی» به‌معنی شرح و تفسیر است. واژه «زند» در زبان سغدی به‌معنی سرود و آواز بوده و کلمه «زندا» با مفهوم سراینده و افسونگر از همین ریشه است. نزدیک در متون دینی زردشتی به کسانی اطلاق شده که خارج از دایره مرسوم

<sup>۳۶</sup> افراتس در نیمه نخست سده چهارم میلادی، نخستین نویسنده سوری است که کیش مانوی را ارتداد خطرناکی قلمداد کرده و پیروان مانی را فرزندان تاریکی که بسان مار در ظلمت سکنی گزیده‌اند و تحت تعالیم ستارشناسی بابل هستند، خوانده است (۳۹۴: ۱۹۸۰: Bevan).

و مورد قبول روحانیت رسمی و مورد وثوق سازمان دینی زردشتی و بدون داشتن صلاحیت به تفسیر و تأویل متون دینی پرداخته و از این طریق در دین بدعت ایجاد کرده‌اند.

اصطلاح «زندیک» صفتی تحقیرآمیز و اتهامی سنگین، معادل «ملحد»، «مرتد» و «بد دین» برای مقابله با مانی و سرکوب پیروان وی در سده سوم میلادی و پس از آن بود. نخستین بار به این واژه در کتیبه‌های کردیر، روحانی بلندمرتبه روزگار شش پادشاه نخستین ساسانی اشاره شده است. از آنجا که مفاهیمی چون «جادوگر» و «افسونگر» در قرابت با این واژه در متون اوستایی به چشم می‌خورد، به نظر می‌رسد سازمان دینی زردشتی، مانی را مدعی دروغین پیامبری می‌دانست که با فریب و جادو، دینی جدید عرضه می‌داشت. این اصطلاح نخستین بار درباره مانی که کیش جدید و پرطرفدارش را در برابر دین مزدیسنا ارائه کرده بود، مورد استفاده قرار گرفت.

اتخاذ سیاست امتزاج و اتحاد دولت ساسانی و سازمان دینی زردشتی، موجب واکنش شدید این دو نهاد قدرتمند به هرگونه قرائت دینی متفاوت یا تأویل و تفسیر آموزه‌های دین زردشتی شد. شهرت و گستره اطلاق صفت زندیک به مانویان حتی از مرزهای شاهنشاهی ساسانی هم عبور کرد و در سرزمین‌های مجاور نظیر ارمنستان و همین‌طور در قلمرو امپراتوری روم نیز مصداق یافت. در سده‌های پس از زوال شاهنشاهی ساسانی، اگرچه به‌رغم سرکوب‌های مستمر و گسترده هنوز شماری از مانویان به‌طور پنهانی در ایران می‌زیستند، ولی دایره مصداق واژه زندیک (زندیق)، علاوه بر آن‌ها، آزاداندیشان و نواندیشان دینی را نیز شامل می‌شد.

## منابع

- ابن بلخی، فارس نامه، ۱۳۷۴، توضیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، شیراز، بنیاد فارس شناسی.
- ابن ندیم، ۱۳۸۱، الفهرست، ترجمه و تحشیه محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر.
- ارداویراف نامه، ۱۳۹۰، ترجمه فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چاپ چهارم، تهران، معین.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم، ۱۳۹۵، اسطوره آفرینش در کیش مانی، تهران، چشمه.
- البیهقی الکیدری، قطب الدین، ۱۳۷۴، اصباح الشیعه بمصباح الشریعه، ترجمه ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۲، «چهار کتبه کردیر، موبد و متمر»، کلک، شماره ۴۰، ۱۴۸-۱۵۳.
- الجاحظ، ابی عثمان عمرو بن بحر، ۱۳۸۴، الحیوان، به تحقیق و شرح عبدالسلام هارون، الطبعه الثانيه، مصر، الشركه مکتبه و مطبعه البابى الحلبي و اولاده.
- الجوالیقی، ابی منصور موهوب بن احمد، ۱۹۹۸، المعرب من الکلام الاعجمی علی حروف المعجم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- باسورث، ک، ۱، ۱۳۸۹، «ایران و تازیان پیش از اسلام»، تاریخ ایران کمبریج، جلد سوم قسمت اول، به کوشش احسان یارشاطر، چاپ ششم، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۷۰۷-۷۲۶.
- باقری، مهری، ۱۳۸۵، دین های ایران باستان، تهران، قطره.
- بویس، مری، ۱۳۸۴، «زندگی مانی و سیر گسترش مانویت»، در شناخت آیین مانی، ترجمه و تحقیق امید بهبهانی، تهران، بندهش، ۱۲-۳۳.
- بهار، مهرداد، ۱۳۸۴، «زندیق»، بدعت گرایی و زندقه، تهران، اختران.
- -----، ۱۳۸۶، ادیان آسیایی، چاپ ششم، تهران، چشمه.
- تقی زاده، سید حسن، ۱۳۹۳، «نخستین پادشاهان ساسانی»، بیست مقاله تقی زاده، ترجمه احمد

- آرام و کیکاوس جهاننداری، چاپ چهارم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۷۳-۲۳۱.
- جکسون، ابراهام ویلیامز، ۱۳۸۴، «پیرامون اشاره تلویحی به مانی در دینکرد نهم»، کشاکش‌های مانوی-مزدکی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، اختران، ۷۱-۷۴.
- حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶، تاریخ پیامبران و پادشاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)، ترجمه جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- دریایی، تورج، ۱۳۸۲، «دیدگاه‌های موبدان و شاهنشاهان ساسانی درباره ایرانشهر»، نامه ایران باستان، سال سوم، شماره دوم، ۱۹-۲۷.
- -----، ۱۳۸۴، «نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی»، بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، تهران، اختران.
- -----، ۱۳۹۱، ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، تهران، پارسه.
- -----، ۱۳۹۲، شاهنشاهی ساسانی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، چاپ ششم، تهران، ققنوس.
- -----، ۱۳۸۰، «ضد زندیون در دوره ساسانی و صدر اسلام»، معارف، شماره ۵۳.
- دو بلوا، فرانسوا، ۱۳۸۴، «زندقه به روایت دایرةالمعارف اسلام»، ترجمه ملیحه کرباسیان، بدعت‌گرایی و زندقه، تهران، اختران.
- دینکرد پنجم، ۱۳۸۸، ترجمه و تعلیقات ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ دوم، تهران، معین.
- دینکرد سوم، ۱۳۸۱، پژوهش فریدون فضیلت، تهران، فرهنگ دهخدا.
- دینکرد هفتم، ۱۳۸۹، پژوهش محمدتقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمر بن داوود، ۱۳۸۴، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.

- راسل، جیمز ار، ۱۳۸۴، «کرتیر و مانی: الگویی شمنی از کشاکش آنها»، کشاکش‌های مانوی-مزدکی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، اختران، ۷۵-۹۷.
- زرین کوب، عبدالحسین و روزبه زرین کوب، ۱۳۹۲، تاریخ سیاسی ساسانیان، چاپ هشتم، تهران، سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۷، تاریخ مردم ایران قبل از اسلام، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۱، «کشمکش ادیان در قلمرو اسلام، زنادقه»، بخارا، سال پانزدهم، شماره ۹۱.
- سرکاراتی، بهمن، زمستان ۱۳۵۴، «اخبار تاریخی در آثار مانوی (مانی و بهرام)»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تبریز، شماره ۱۱۶.
- شاکد، شائول، ۱۳۸۴، «دین رمزی و بدعت در نظریه حکومتی ساسانیان»، ترجمه مرتضی ثاقب فر، بدعت گرایی و زنادقه، تهران، اختران.
- -----، ۱۳۸۷، تحول ثنویت، ترجمه احمدرضا قائم مقامی، تهران، ماهی.
- شایست ناشایست متنی به زبان پارسی میانه، ۱۳۶۹، آوانویسی و ترجمه کنایون مزداپور، تهران، علمی و فرهنگی.
- شروو، پرادز اکتور، ۱۳۹۶، عناصر ایرانی در کیش مانوی، ترجمه محمد شکری فومشی، چاپ دوم، تهران، طهوری.
- شکی، منصور، ۱۳۸۵، «نظام طبقاتی در عصر ساسانی»، ترجمه حسین کیانزاد، جامعه و اقتصاد عصر ساسانی، تهران، سخن.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ۱۳۵۰، ترجمه صدر ترکه اصفهانی، تصحیح محمدرضا جلالی نایینی، چاپ دوم، تهران، اقبال.
- صدیقی، غلامحسین، ۱۳۷۲، جنبش‌های دینی ایران در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران، پاژنگ.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۷۵، تاریخ طبری، جلد دوم، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم،

تهران، اساطیر.

- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۳، *المبسوط: فی فقه الامامیه*، صححه و علق علیه محمد تقی الکشفی، طهران، المکتب المرتضویه.
- طوسی، محمد بن محمود بن احمد، ۱۳۸۷، *عجایب المخلوقات*، به اهتمام منوچهر ستوده، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- *عهد اردشیر*، ۱۳۴۸، تصحیح احسان عباس، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی.
- فقیه بلخی، ابوالمعالی محمد بن نعمت علوی، ۱۳۷۶، *بیان الادیان*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- قریب، بدرالزمان، ۱۳۶۹، «عیسی از دیدگاه مانی»، *چپستا*، سال ۷، شماره ۸، ۱۰۰۲-۱۰۰۸.
- کرینبروک، فیلیپ، ۱۳۹۳، «دین زردشتی در دوره ساسانی»، *تاریخ جامع ایران*، جلد چهارم، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- *کفلا یا*، ۱۳۹۵، ترجمه و ویراستاری مریم قانعی و سمیه مشایخ، تهران، طهوری.
- کلیما، اوتاکر، ۱۳۸۶، *تاریخ جنبش مزدکیان*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، چاپ دوم، تهران، توس.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود، ۱۳۸۴، *تاریخ گردیزی*، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- *ماتیگان گجستک ابالیس*، ۱۳۷۶، ترجمه ابراهیم میرزای ناظر، تهران، هیرمند.
- *مادیان هزار دادستان*، ۱۳۹۱، گردآورنده فرخ‌مرد بهرامان، پژوهش و ترجمه سعید عربان، تهران، علمی.
- محمدی ملایری، محمد، ۱۳۷۴، *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی*، چاپ چهارم، تهران، توس.
- مسعودی، علی بن حسین، ۱۳۶۵، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم،

تهران، علمی و فرهنگی.

- -----، ۱۳۷۴، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمد جواد، ۱۳۸۷، *فرهنگ فرق اسلامی*، چاپ ششم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، *آفرینش و تاریخ*، ۱۳۷۴، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
- مقدم، محمد، ۱۳۴۲، *راهنمای ریشه فعل‌های ایرانی در زبان اوستا و فارسی باستان و فارسی کنونی*، تهران، علمی.
- منتظری، سیدسعیدرضا، ۱۳۸۹، *زندقیق و زندیقی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موله، ماریژان، ۱۳۹۱، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، چاپ ششم، تهران، توس.
- مینوی خرد، ۱۳۸۵، ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، چاپ چهارم، تهران، توس.
- نام تنسر به گشنسپ، ۱۳۸۹، *تصحیح مجتبی مینوی*، تهران، دنیای کتاب.
- نصرالله‌زاده، سیروس، ۱۳۸۴، *نام تبارشناسی ساسانیان (از آغاز تا هرمزد دوم)*، تهران، میراث فرهنگی.
- -----، ۱۳۸۵، *کتیبه‌های پهلوی کازرون*، تهران، نشر کازرونیه.
- نولدکه، تئودور، ۱۳۸۸، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.
- نیولی، گراردو، ۱۳۹۰، *از زردشت تا مانی*، ترجمه آرزو رسولی، تهران، ماهی.
- *وندی‌داد اوستا (مجموعه قوانین زردشت)*، ۱۳۸۴، جیمز دارمستتر، ترجمه موسی جوان، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.

- ویدن‌گرن، گئو، ۱۳۸۷، *مانی و تعلیمات او*، ترجمه زهت صفای اصفهانی، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- یارشاطر، احسان، ۱۳۷۸، «مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام»، *ایران‌نامه*، ش ۶۶، ۱۸۵-۲۱۴.
- Bevan, A. A., ۱۹۸۰, «Manichaeism», *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol ۸.
- Boyce, Mary, ۱۹۸۴, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, ed. and tr., *Textual Sources for the Study of Religion*, Manchester; repr., ۱۹۹۰, Chicago
- Gnoli, Gh., ۱۹۸۷, «Mani», *Encyclopedia of Religion*, vol ۹.
- Hutter, M., ۲۰۰۵, «Manichaeism in Iran», *Encyclopedia of Religion*, second edition, Vol ۸.
- Lieu, Samuel, N. C., ۲۰۰۵, «Manichaeism: Manichaeism in central Asia and China», *Encyclopedia of Religion*, second edition, vol ۸.
- Piras, A., ۲۰۰۵, «Mani», *Encyclopedia of Religion*, second edition, Vol ۸.
- Van Oort, J., ۲۰۰۵ «Manichaeism: Manichaeism and Christianity», *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, vol ۸.

## روابط اقتصادی- تجاری و سیاسی ایران و چین در عصر ساسانیان

شهرزاد ساسان پور<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۱/۰۲ - تاریخ قبول ۱۴۰۰/۰۲/۰۶

دوفصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن - شماره اول، سال اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

### چکیده

مقاله حاضر با روش تاریخی- تحلیلی و با هدف بررسی روابط دولت ساسانی با چین در ابعاد اقتصادی - تجاری و سیاسی تدوین شده است. با سقوط سلسله اشکانی و سرکوبی کوشان ها توسط ساسانیان، بازرگانان سغدی جایگزین کوشان ها در روابط میان ایران و چین شدند. یافته های این پژوهش حاکی از آن است که عواملی همانند رقابت های دولت ساسانی با روم شرقی بر سر انحصار محصول ابریشم، برگزیده شدن سکه نقره ساسانی در تبادل کالا با روم و...، ایجاد بندری در دو سوی خلیج فارس، مهاجر نشین ها و شهرهای جدید در آسیای میانه و اقامت سغدیان در شهرهای لویانگ و چانگ - آن، موجب گسترش مناسبات اقتصادی- تجاری میان ایران و چین شد. اما از دوران قباد اول برای سرکوبی هیاطله، عصر خسرو انوشیروان برای سرکوبی ترکان و پس از آن از دوران یزدگرد سوم و اعقاب وی در راستای سرکوبی تازیان ( اعراب مسلمان) از خاقان چین درخواست مساعدت گردید که هرچند نافرجام بود، اما موجب شد تا مناسبات میان دو کشور ابعاد سیاسی یابد. پس از مرگ یزدگرد سوم، خاقان چین پسر وی به نام پیروز را به عنوان « پادشاه ایران» در منطقه کوچکی از سیحون به رسمیت شناخت، اما حمله اعراب مسلمان (تازیان) به تخارستان موجب پناهندگی پیروز به چین و قرارگرفتن وی در ردیف افسران افتخاری خاقان شد. تلاش های نرسی فرزند پیروز و بهرام پسر یزدگرد نیز در حمله به تازیان نیز ناکام ماند و از آنجایی که ساسانیان خطری برای چین محسوب می شدند، لذا خاقان چین در برابر قرار گرفتن اعقاب یزدگرد سوم میان دو قدرت تازیان و ترکان شرقی سکوت اختیار کرد.

واژگان کلیدی: چین، ساسانیان، روابط اقتصادی-تجاری، روابط سیاسی، بازرگانان سغدی

<sup>۱</sup> - استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - تهران مرکز Sh.sasanpur@gmail.com

## مقدمه

مناسبات منظم میان ایران و چین در زمان اشکانیان (۲۵۶ ق.م-۲۲۴ م) و پس از تشکیل سلسله حکومتی هان (۸۷-۱۴۰ ق.م) در ابعاد اقتصادی- تجاری با چین آغاز شد. جاده ابریشم که از چین تا آسیای مرکزی ادامه داشت و بخشی از آن با عبور از خاک ایران، وارد امپراتوری کوشان ها می شد، مهمترین عامل مناسبات اقتصادی میان ایران و چین در عصر اشکانیان و در تداوم آن تا پایان عصر ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ م) بود. متعاقب فتح شهرهای کلیدی نواحی شرقی ایران و سقوط امپراتوری کوشان ها در عصر ساسانیان، مناسبات بازرگانی میان ایران و چین ادامه یافت، اما برخلاف عصر اشکانیان که بازرگانان کوشانی واسطه تجارت میان ایران و چین بودند در عصر ساسانیان، بازرگانان سغدی جایگزین آنان شدند. از نظر مذهبی سغدیان به آیین های زرتشتی<sup>۱</sup>، مسیحیت نسطوری<sup>۲</sup>، مانوی<sup>۳</sup> و بودایی<sup>۴</sup> اعتقاد داشتند. پس از ایجاد شهرهای جدید و مهاجر نشین ها در اطراف جاده ها و نواحی دور دست آسیای میانه توسط دولت ساسانی، در راستای رقابت های اقتصادی- تجاری با امپراتوری روم شرقی، اهالی سغد به بازرگانان چیره دستی تبدیل شدند که به چین رفت و آمد داشتند. در این میان اقامت پاره ای از سغدیان در شهرهای مهم تجاری چین مانند لویانگ و چانگ - آن نه تنها موجب گسترش روابط اقتصادی و سیاسی میان دو کشور شد، بلکه از عوامل اصلی نفوذ آیین ها، مذاهب و فرهنگ ایرانی در چین و بر عکس بود. بر این اساس سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که عوامل اصلی در تغییر مناسبات میان ایران و چین در عصر ساسانیان از ابعاد اقتصادی- تجاری به ابعاد سیاسی چه بودند؟ روش به کار رفته در این پژوهش از نوع تاریخی- تحلیلی است.

---

<sup>۱</sup> - Zoroastrian

<sup>۲</sup> - NestorianChristianity

<sup>۳</sup> - Manicheism

<sup>۴</sup> - Buddhist

### پیشینه پژوهش

درباره روابط ایران و چین در زمان ساسانیان به صورت مستقیم و غیر مستقیم کتب، مقالات و پژوهش های مختلفی تدوین شده است. در بسیاری از مطالعات و پژوهش های نوین، مانند ایران در زمان ساسانیان نوشته کریستن سن، تاریخ ایران ساسانی نوشته سعید نفیسی، شاهنشاهی ساسانی نوشته تورج دریایی، ایران باستان نوشته ویسهوفر، ایران در عهد باستان نوشته محمد جواد مشکور و... به روابط میان ایران و چین در عصر ساسانیان به صورت کلی و مجمل پرداخته شده است. برخی از مطالعات به صورت مستقیم به تاریخ روابط میان دو کشور مزبور اختصاص دارند. در این خصوص پژوهشگران ایرانی کتبی را تدوین کرده اند همانند علاء الدین آذری نویسنده «تاریخ روابط ایران و چین». همچنین عباس تشکری نویسنده کتاب «ایران به روایت چین باستان- نگاهی به روابط سیاسی، تجاری و فرهنگی ایران و چین تا اسلام» در خلال ۵ فصل به بررسی این موضوع از آغاز تا پایان عصر ساسانی پرداخته است. از میان پژوهشگران خارجی پائولو دفینا در کتاب «ایران ساسانی از دیدگاه منابع چینی» به مباحث تاریخی، جغرافیایی، مردم شناسی، اقتصادی، سازمان های اداری، سیاسی، نظامی، قضایی، دین، زبان و نوشتار ساسانیان توجه کرده است. جان سین لیان نیز در کتاب «متون باستانی پیرامون تاریخ روابط ایران و چین از روزگار اشکانیان تا شاهرخ تیموری» در ۶ فصل به بررسی این موضوع پرداخته که فصل سوم آن را به روابط میان دو کشور در عصر ساسانیان اختصاص داده است. همچنین در تاریخ ایران کمبریج مقالاتی در زمینه روابط ایران و چین در عصر ساسانیان همانند مقاله «ایران و چین» نوشته ویلیام واتسن و.... موجود است. ادوین پولی بلنک نیز مقاله «مناسبات چین - ایران در دوران پیش از اسلام» را در دایره المعارف ایرنیکا منتشر کرده است. هر چند منابع فوق به صورت مستقیم به مناسبات ایران و چین در دوران ساسانیان پرداخته اند، اما این مناسبات به صورت کلی بیان شده اند. کواچی هاندا در مقاله «روابط سیاسی ایران و چین در دوره ساسانی» که در مجله بررسی های تاریخی- سال ششم- ۱۳۵۰ به چاپ رسیده نیز به بررسی ابعاد سیاسی دو کشور پرداخته است. همچنین یه ئی لیانگ در مقاله «رفت و آمدهای

دوستانه بین چین و ایران در زمان قدیم « که در مجله سیاست خارجی شماره ۴-مهر و آذر ۱۳۶۶ چاپ شده به بررسی کلی روابط ایران و چین از عصر باستان تا عصر مغول پرداخته که تمرکز نویسنده بر مبادلات بازرگانی و فرهنگی بخصوص نفود ادیان زرتشتی، نسطوری، مانوی، بودایی و زبان فارسی از ایران به چین است باشد. حمید رضا پاشا زاده زانوس در مقاله ای تحت عنوان « مناسبات ایران و چین در دوره ساسانی و تأثیر آن بر فرهنگ چین با استناد به منابع چینی» که در نشریه تاریخ اسلام و ایران شماره ۴۵ به چاپ رسیده ، نفوذ بن مایه های ایرانی در زمینه پوشش، کالاهای لوکس و سایر عرصه های هنری و فرهنگی ایرانی را که از طریق روابط سیاسی و فرهنگی به چین وارد شده مورد بررسی قرار داده است. در بخشی از مقاله « روابط ایران و چین در عهد باستان» نوشته علی اکبر حقی که در فصلنامه علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز به چاپ رسیده نیز به روابط سیاسی ایران و چین در عصر ساسانیان به صورت مجمل و کلی پرداخته شده است. در مقاله حاضر تلاش بر آن است تا ضمن بررسی اجمالی روابط اقتصادی- تجاری و سیاسی میان ایران و چین در عصر ساسانیان به بررسی علل مؤثر در تغییر ابعاد روابط میان طرفین از اقتصادی- تجاری به سیاسی پرداخته شود.

#### ۱- روابط اقتصادی- تجاری ایران و چین در عصر ساسانیان

از حدود هزاره چهارم ق.م چینیان تماس هایی با فلات ایران داشتند ، اما کهن ترین تماس مستقیم آنان مقارن با حکومت اشکانیان در قرن ۲م به هنگام ورود چانگ چیان<sup>۱</sup> سفیر « ووتی» فرمانروای مقتدر دودمان<sup>۲</sup> هان ( ۸۷ - ۱۴۰ ق.م) آغاز شد( یارشاطر، ۱۳۶۸: ۶۹ ؛ واتسن، ۱۳۶۸: ۶۵۲). مأموریت اصلی سفیر چین مبنی بر اتحاد چین با یوئه چی ها در برابر هسیونگ - نوها<sup>۳</sup> بود . هسیونگ - نوها ( احتمالاً هون ها) عامل شکست و عقب نشینی یوئه چی ها<sup>۴</sup> ( سکائیان و به قولی تخارها) ( زمیال ، ۱۳۶۸: ۳۴۴ ؛ بیوار، ۱۳۶۸: ۲۸۷) و مهاجرت آنان از موطن اصلی

<sup>۱</sup>- Chang chyan

<sup>۲</sup>- Han

<sup>۳</sup>- Hsiung-nu

<sup>۴</sup>- Yueh-chih

شان در شمال غرب چین و نواحی کانسو<sup>۱۰</sup> به نواحی دور دست غرب، منطقه سغدیان و سکونت تدریجی آنان در نواحی جیحون و سمرقند بودند. با وجود این نتیجه و پیامد اصلی سفارت چانگ چیان، برقراری مناسبات سیاسی و تجاری میان چین و اشکانیان بود. متعاقب سرکوبی سکاها توسط مهرداد دوم اشکانی (۸۷-۱۲۴ ق.م) اولین کاروان تجاری چین وارد ایران شد. مدتی بعد در نتیجه شکسته شدن مقاومت ناحیه تابوآن (ظاهراً فرغانه)<sup>۱۱</sup> توسط چینی ها که به تقاضای ووتی (فرمانروای چین) مبنی بر فرستادن اسبان معروف این ناحیه جهت خراج واقعی نهاده بود، میان چین و سغدیان روابط مستقیم و دوستانه برقرار شد (واتسن، ۱۳۶۸: ۶۵۲ و ۶۵۶). در عصر اشکانیان جاده ابریشم و کالاهای ابریشمی مهمترین عامل برقراری روابط اقتصادی- تجاری میان ایران و چین بود. این مسأله کماکان در عصر ساسانیان تداوم داشت، اما این روابط منظم نبود، زیرا از یک سو سغدیان با مرکزیت سمرقند واسطه این روابط بودند و از سوی دیگر چین به علت مشکلات داخلی کاملاً متحد و یکپارچه نشده بود (فرای، ۱۳۶۸: ۲۷۱). پس از ورود آخرین سفیر چین به دربار اشکانیان بالغ بر ۲۰۰ سال روابط میان دو کشور برقرار نشد. نا امنی و آشوب های داخلی موجب شد تا حتی حکمرانان چین از تغییر حکومت ایران از اشکانیان به ساسانیان مطلع نباشند، بخصوص آنکه با سقوط سلسله هان و تجزیه چین این بی خبری و قطع روابط تداوم یافت (آذری، ۱۳۶۷: ۴۸).

با وجود این قبل از وحدت چین به دست هوانگ تی<sup>۱۲</sup> (فرانک و براوتسون، ۱۳۷۶: ۲۱) نخستین خاقان دودمان چین (۲۰۷-۲۲۱ ق.م) بازرگانان و سربازان ثروتمند و مالدار ایرانی، مبلغان بودایی و مسیحی به چین و شرق دور رفت و آمد داشتند، اما تماس های آنان از طریق کوشان ها، سپس سغدیان و بخصوص ترکان (که بر بخش هایی از چین حکومت داشتند) انجام می شد (فرای، ۱۳۶۸: ۲۷۱).

<sup>۱۰</sup>-Kanso

<sup>۱۱</sup>-Ta-yuan

<sup>۱۲</sup>- Hwang Tiy

اگر چه برای مدت ۳/۵ قرن روابط میان چین و دولت های غربی نامنظم بود، با وجود این بر اساس گزارش های چین شو<sup>۱۳</sup> سفارت هایی از کانگ چو<sup>۱۴</sup> و تایوان ( ظاهر فرغانه ) میان سال های ۲۸۵-۲۶۷م از سوی حکمران چین به سرزمین های غربی آن فرستاده شد، در نتیجه ارتباط ایالات مرزی ایران در حوضه رود تاریم<sup>۱۵</sup>، سغدیان و افغانستان در این دوران تحت نظارت کوشان ها وهپتال ها<sup>۱۶</sup> برقرار شد.(۴۲۵: ۱۹۹۲, Pulley Blank). امپراتوری کوشان ها ( در شرق امپراتوری ساسانی تا دره های مرز شمال غربی پاکستان فعلی ) که در سایه تجارت جاده ابریشم ثروتمند شده بود، پس از تصرف نواحی پیشاور ( پشکپور ) ، تاشکند، دره سند، بلخ، سمرقند به دست شاپور اول ساسانی (۲۴۰-۲۳۹ م/ ۲۷۲-۲۷۰ م) از میان رفت ( فرای ، ۱۳۶۸: ۲۲۷).

در خلال قرون ۴ تا آغاز قرن ۷ م مورخان چینی از ایران تحت عنوان بوسی ( تشکری، ۲۵۳۶: ۲۷ و ۴۳-۴۵؛ به ئی لیانگ، ۱۳۶۶: ۴/ ۸۴۶) یاد کرده اند که سفیرانی به دربار خاندان وی شمالی در چین فرستادند( سین لیان، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۸). همچنین در این راستا کلمه پوسه ( پوسسه ، پوسو ، پوسسو ) را نیز به کار برده اند که تحریف کلمه پارتی بود و برای نامیدن شاهان ساسانی نیز از آن استفاده می شد ( هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۶۰ پاورقی های ۱۴-۲۱؛ بیانی، ۱۳۵۰: ۳۵ / ۲۵۴ به نقل از وی شو، جلد ۱۲؛ دفینا، ۱۳۹۶: ۱۱-۱۳ دیباچه؛ هادی، ۱۳۷۱: ۱۲۹-۱۳۰؛ واتسن، ۱۳۶۸: ۶۵۴). در این میان هرچند گزارشی مبنی بر اعزام سفرایی از دربار پادشاهان دوره اول ساسانی به دربار حکام چین در دست نیست، اما کشف سکه های شاپور اول (۲۴۰-۲۳۹ م/ ۲۷۲-۲۷۰ م)، شاپور دوم ( ۳۷۹-۳۰۹ م )، اردشیر دوم ( ۳۷۹-۳۸۳ م ) و شاپور سوم ( ۳۸۸-۳۸۳ م) در تورفان ( هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۵۹؛ بیانی، ۱۳۵۰: ۳۵ / ۲۵۴؛ تراجی، ۱۳۵۰: ۳۴؛ به ئی لیانگ، ۱۳۶۶: ۴ / ۸۴۹)، قباد اول ( ۴۹۶-۴۸۸ م- ۴۹۹-۵۳۱ م) و ..... در

<sup>۱۳</sup>- Chin shu

<sup>۱۴</sup>- kang- chu

<sup>۱۵</sup>- Tarim

<sup>۱۶</sup>- HephthaLites

مسیر راه های شمالی جاده ابریشم بخصوص در سین کیانگ و محدوده بنادر جنوبی چین ، نشانگر برقراری روابط بازرگانی میان ایران و چین در دوران ساسانیان است (Pulley Blank, ۱۹۹۲, ۴۲۶). متعاقب وحدت یافتن چین شمالی توسط دولت تویبا<sup>۱۷</sup> (۵۲۸ - ۳۸۶ م) یا وی شمالی<sup>۱۸</sup>، ده هأت و سفارت از ایران ما بین سال های ۵۲۲-۴۵۵ م به دربار فرمانروایان وی شمالی اعزام شدند (هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۶۰؛ یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶: ۴ / ۸۴۸)؛ برای نمونه در دوران حکومت قباد اول هیأتی در سال ۵۱۸ م از ایران به دربار حاکم وی شمالی روانه شد. همچنین یکی از سفارت های هیأت ایرانی به چین در عصر ساسانیان که هدایایی از جمله چند زنجیر فیل جهت تقدیم به حکمران آن به همراه داشتند، ابتدا به دستور فرمانروای وی شمالی بازداشت شدند، اما پس از مدتی آزاد شده و مأموریت خود را به پایان رساندند (مشکور، ۱۳۵۶: ۲۲).

از سقوط سلسله هان تا سال ۵۸۹ م خاندان های مختلفی بر چین حکومت داشتند، با وجود این میان ایران و حکام نواحی شمالی، جنوب و غرب چین مناسبات برقرار بود. خسرو انوشیروان (۵۷۹-۵۳۱ م) در دوران حکومت خود دو سفیر به دربار فرمانروای چین برای کمک در زمینه دفع ترکان شرقی فرستاد (مسعودی، ۱۳۴۴: ۱ / ۲۶۰).

ما بین سال های ۵۳۵-۵۳۳ م هیأت های ایرانی وارد دربار فرمانروای سلسله جنوبی لیانگ شدند. دولت «وی» غربی (۵۵۷-۵۳۵ م) نیز که موفق شده بود بر بخشی از قلمرو «وی شمالی» دست یابد، در سال ۵۵۵ م هیأتی را به ایران فرستاد (Pulley Blank, ۱۹۹۲, ۴۵۲). از روابط اقتصادی- تجاری ایران و چین در عصر هرمز چهارم (۵۹۰-۵۷۹ م) اطلاعی در دست نیست، اما پس از اتحاد مجدد چین توسط یانگ شی<sup>۱۹</sup> در سال ۵۸۹ م و تشکیل دولت سوئی (۶۱۸-۵۸۱ م) روابط اقتصادی- تجاری میان چین و ایران مجدداً برقرار شد (۴۵۲, ۱۹۹۲, ibid).

<sup>۱۷</sup>- TUBAWEI

<sup>۱۸</sup>- Wei

<sup>۱۹</sup>- Yang-chien

(. در حقیقت مقارن با سلسله سوئی و ایجاد ثبات سیاسی و امنیتی در چین، روابط اقتصادی- تجاری و سیاسی ایران و چین وارد مرحله جدیدی شد.

در آغاز قرن ۷م امپراتوران سلسله سوئی نسبت به پناهندگان و هم پیمانان ایرانی به صورت رسمی سیاست تساهل را در پیش گرفتند که در نوع خود، سیاستی تازه و جدید بود( پاشا زانوس، ۱۳۹۹: ۲۱-۲۲). در این راستا امپراتور یانگ تی<sup>۲۰</sup> (۶۰۵-۶۱۷م) هیأت تجاری خود را نزد خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸م) فرستاد و خسرو نیز در پاسخ هیأتی را به دربار سوئی اعزام کرد (Pulley Blank, ۱۹۹۲, ۴۵۲). علاوه بر این کشف سکه های نقره ای متعلق به عصر خسرو پرویز و ظروف به دست آمده از منطقه هوجاسین در چین که نقوش عصر ساسانی بر آن دیده می شود، نمایانگر تداوم روابط اقتصادی- تجاری میان ایران و چین در عصر سلسله تانگ (۹۰۶-۶۱۸ م) است( فرای، ۱۳۶۸: ۲۷۱؛ آذری، ۱۳۶۷: ۵۵). از عصر خسرو پرویز تا پایان ساسانیان روابط میان ایران و حکام چین جنبه سیاسی یافت. در مبحث ذیل به بررسی مسیرهای تجاری میان ایران و چین و کالاهای مبادله شده میان طرفین در عصر ساسانیان پرداخته شده است.

#### ۱-۱ - مسیر خشکی تجارت

جاده ابریشم مهمترین راه تجاری خشکی ایران بود که در کنار سایر راه های خشکی عامل اصلی اتصال مراکز مهم تجارت داخلی و نیز شهرهای اصلی ترانزیتی با سایر کشورها بود. در چین نیز شهر چانگ - آن<sup>۲۱</sup> یا سی نگان فو- پایتخت سلسله تانگ که در دوران هیوان تسانگ (۷۱۲-۷۵۶م) به اوج شکوه خود رسید (گیرشمن، ۱۳۹۰: ۳۵۵) مرکز عمده بازرگانی شرق با غرب بود که بازرگانان در آن به خرید و فروش کالاهای مورد نظر می پرداختند. علاوه بر این، سایر کالاهای خارجی وارداتی از آسیای مرکزی و غربی در این شهر انبار می شد، سپس از طریق شاهراه های سلطنتی به سراسر چین توزیع می شد (فرانک و براوتسون، ۱۳۷۶: ۲۱-۲۲). مسافران، رهگذران و بازرگانان جاده ابریشم با پشت سر نهادن شهر چانگ - آن از طریق

<sup>۲۰</sup> - yang - ti

<sup>۲۱</sup> - changan

دروازه غربی و عبور از امتداد دالان هی سی<sup>۲۲</sup>، رودخانه هوانگ هو و طی دالان کانسو و منزلگاه مرزی تون هوانگ ( دونگ خوان در منتهی الیه غرب دیوار چین)، عازم غرب شده، سپس با عبور از بیابان های حوضه تاریم<sup>۲۳</sup> در سین کیانگ<sup>۲۴</sup> (ترکستان چین)، واقع در شمال غرب چین (مارکوپولو، ۱۳۶۹: ۶۴) از راه جنوب جاده ابریشم وارد ختن شده و با عبور از نواحی فلات پامیر در آسیای مرکزی و شهرهای یارکند، فرغانه (ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۲۳۸)، تاشکند و سمرقند (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۵۸-۵۹)، نواحی خراسان بزرگ (همان، ۵۴) و آسیای غربی راه خود را در سواحل شرقی دریای مدیترانه خاتمه می دادند. به عبارتی جاده ابریشم در غرب فلات پامیر به دو شاخه تقسیم می شد؛ شاخه اول از فرغانه و سمرقند به مرو منتهی می شد و شاخه دوم نیز با عبور از بلخ به مرو منتهی می شد (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۱۷۰-۱۶۹).

علاوه بر این جاده ابریشم از شهرهای ایران مرکزی، جنوبی و در غرب از شهرهای صد دروازه (هکاتوم پلیس)، ری و اکباتان (همدان) عبور کرده (همان، ۱۲۱) سپس به تیسفون، بغداد، حلوان، سواحل دجله (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۱۶۵-۱۶۸)، پالمیر (سوریه)، حلب، انطاکیه (همان، ۲۷۷) و صور (لبنان) منتهی می شد و پس از آن کالا های تجاری از راه دریا به اسکندریه (مصر) و شبه جزیره ایتالیا سوق داده می شدند. حمله دزدان نواحی کوه های پامیر و غرب دجله بر کاروان های جاده ابریشم (زنجان، ۱۳۸۰: ۲/ ۵۷۴) موجب نا امنی این مناطق می شد، اما غالباً مکان ها و شهرهایی که بر سر جاده ابریشم قرار داشتند، توسط نظامیان و ارتش هر کشور اداره می شدند و سغدیان نیز از راه های آسیای مرکزی محافظت می کردند (نفیسی، ۱۳۸۳: ۵۵). بزرگترین عامل مؤثر در گسترش روابط تجاری میان دو دولت «تشویق تجار داخلی و خارجی و ایجاد تسهیلاتی برای تجارت های بین المللی و ترمیم و امن کردن راه ها» بود (بیانی، ۱۳۵۰: ۲۵۳/ ۳۵).

<sup>۲۲</sup>- Hsieh

<sup>۲۳</sup>- Tarim

<sup>۲۴</sup>- sin kiang

در این راستا کشف سکه هایی متعلق به ۱۲ شاه ساسانی از شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) تا یزدگرد سوم (۶۳۳-۶۵۱م) در طول جاده ابریشم و نواحی سین کیانگ، هسیانگ<sup>۲۵</sup>، لویانگ<sup>۲۶</sup> (۴۵۲، ۱۹۹۲، Pulley Blank؛ یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶: ۴ / ۸۴۹) و برخی از استان های جنوب شرقی چین همانند کوکوگانگ<sup>۲۷</sup>، یینگ داک<sup>۲۸</sup>، سوئی کائی<sup>۲۹</sup> و گوانگ دونگ (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۶) نشانگر اهمیت مستمر ایران در تجارت با نواحی جنوبی چین است. همچنین از عصر عرب- ساسانی تعداد ۱۹۳۰ قطعه سکه نقره از نواحی شمال و شمال غرب چین در شین چیانگ، گائو چانگ، لویانگ و استان شانشی، به دست آمده اند که بیانگر آن است که از طریق راه های تجاری زمینی ایران از آسیای مرکزی، نواحی سغد و بلخ به چین وارد شده اند. تعداد ۱۳۲۸ از این سکه ها به عصر خسرو پرویز تعلق دارد (پاشا زانوس، ۱۳۹۹: ۲۵-۲۳ به نقل از ۹۱-۹۲: Hsia ۱۹۷۴، ۳۵، ۵۴: sun, ۲۰۰۴). علاوه بر این کشف دو سکه از دوران خسرو انوشیروان در خونان چین و تعداد ۷۶ سکه متعلق به دوران پیروز از منطقه شی نینگ در استان کوکونور که محل ضرب آنها استان های شرقی ایران همانند بلخ، دارابگرد، همدان، اصطخر، کرمان، مرو، نهاوند و... بوده و کشف ۱۰۰۰ سکه طلای ساسانی در «اولخ آرت» چین و ۱۰۰ سکه در شی نینگ (تشکری، ۲۵۳۶: ۵۲-۵۳) و... همگی دلالت بر گسترش تجارت میان امپراتوری چین و امپراتوری ساسانی دارد.

#### ۲-۱- مسیر دریایی تجارت

ساسانیان علاوه بر مسیر های خشکی به مسیرهای دریایی در زمینه تجاری نیز توجه داشتند. نخستین عامل مؤثر در توسعه اقتصادی - تجاری عصر ساسانیان نفوذ قدرت های نوظهوری همانند هیاطله و ترکان در آسیای مرکزی بود که تجارت از طریق راه های خشکی را تهدید می کردند (تشکری، ۲۵۳۶: ۳۶). دومین عامل مهم در این زمینه تسلط ساسانیان بر خلیج فارس و

<sup>۲۵</sup>- Hasi-ang

<sup>۲۶</sup>- Logang

<sup>۲۷</sup>-kukogung

<sup>۲۸</sup>- Yangdak

<sup>۲۹</sup>- suikai

ایجاد چندین بندر در دو سوی آن مانند وهشت اردشیر در خوزستان، بهان اردشیر در ساحل دجله، بتن اردشیر روبه روی جزیره بحرین، سیراف در سواحل شمالی خلیج فارس، ریشهر در جزیره هرمز یا شش کیلومتری بوشهر (همان، ۳۴)، بُخت اردشیر (بوشهر)، هرمز، گوزران (نزدیک بندر لنگه) و خارک بود. ساسانیان در زمینه تجاری- بازرگانی، تا سیلان با امپراتوری روم شرقی رقابت می کردند (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۰۲-۱۰۳). هر چند در منابع موجود چینی اشاره مستقیمی به تجارت دریایی میان چین با نواحی غرب آن از جمله ایران نشده، با وجود این شواهدی از داد و ستد منظم میان چین و ایران از طریق دریای جنوبی چین مقارن با قرون ۵-۶ م در دست است، به گونه ای که حتی همراه با کالاهای غیر ایرانی که از نواحی غربی وارد چین می شد مجموعاً به نام کالای ایرانی، شهرت داشتند (Pulley Blank, ۱۹۹۲, ۴۲۸).

در این میان راه های دریایی، خلیج فارس را به سواحل هند، اندونزی و چین مرتبط می ساخت. ظاهراً تا قبل از تشکیل سلسله تانگ (۹۰۷-۶۱۸م) در چین، بخش شرقی تجارت در دست بازرگانان اندونزیایی بود؛ اما سیلان نقطه ای بود که از آن کالاهای چینی به مقصد غرب فرستاده می شد و کالاهای ایرانی (پوسی) نیز در سیلان به مقصد چین مبادله می شدند (دینا، ۱۳۹۶: ۱۳). از دوران سلسله تانگ شواهدی در دست است که نشان می دهد کشتی های ایرانی و عربی همواره به شهرهای بندری هانویی و کانتون رفت و آمد می کردند (Pulley Blank, ۱۹۹۲, ۴۲۸). در این میان کشف سکه های ساسانی در بندر کانتون در جنوب چین، حاکی از خطوط ارتباط تجاری میان چین و خلیج فارس است (تشکری، ۲۰۳۶: ۴۲). از آنجایی که ساسانیان درصدد ایجاد تسهیلات جهت دسترسی به بازارهای خارجی از طریق دریاها بودند (غنیمی فرد، ۱۳۸۰: ۵۶)، لذا بنادر خلیج فارس به پایگاه های تجارت تبدیل شدند. بسیاری از بازرگانان ایرانی برای خرید ابریشم به چین می رفتند و چون رومیان برآن شدند که آنان نیز چنین کنند، ایرانیان با احداث بنادر و مهاجرنشین های ایرانی در شرق آسیا با رومیان مقابله کردند (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۰۵). ایجاد یک بار انداز در جنوبی ترین نقطه کانالی که رودخانه زرد

را به یانگ تسه مرتبط می ساخت، موجب اسکان چندین هزار تجار بیگانه و ایرانی<sup>۳۰</sup> در آن شد که متأسفانه در سال ۷۶۰م/ توسط سربازان شورشی چین قتل عام شدند (Blank, ۱۹۹۲, ۴۲۶-۴۲۷).  
 ۳-۱- مهمترین کالاهای تجاری

ابریشم چین مهمترین کالای تجاری قرون ۴ تا ۷ م/ بود که از طریق آسیای میانه در شرق و غرب در رفت و آمد بود (واتسن، ۱۳۶۸: ۶۵۹). یگانه محصولی که در روم شرقی نیز متقاضیان بی شماری داشت ابریشم بود و ساسانیان می کوشیدند که بر تجارت آن کنترل داشته باشند (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۰۷). تأسیس کارگاه های پارچه بافی در گندی شاپور و شوشتر در عصر شاپور دوم (۳۷۹-۳۰۹م) توسط صنعتگران و نساجان سوری (گیرشمن، ۱۳۹۰: ۲۲۶؛ گیرشمن، ۱۳۷۲: ۴۰۹)، در واقع جهت رقابت با کارگاه های چینی و سوری - فنیقی ایجاد شد که در آنها ابریشم خام به پارچه های طرحدار تبدیل می شد (دریایی، ۱۳۸۴: ۱۰۷).

در منطقه تون هوانگ<sup>۳۱</sup> واقع در شمال غرب چین در منطقه سین کیانگ (فرای، ۱۳۸۲: ۵۶۰-۵۵۹)، که به عنوان آخرین پایگاه سرحدی چین روی بیابان های وسیع حوزه تاریخ گشوده می شود (گیرشمن، ۱۳۹۰: ۳۵۴) در دستنوشته های بازرگانان که توسط اشتاین در منطقه مزبور کشف شدند، از کالاهای تجاری میان چین و غرب مانند ابریشم، منسوجات، الیاف کنف، جُل، فرش، عطر، مشک، برنج، شراب، دارو، شمع و کافور یاد شده است (Blank, ۱۹۹۲, ۴۲۶).

بر اساس مندرجات «تاریخ وی» ایرانیان بالغ بر ۳۷ کالا را به چین وارد کردند (تشکری، ۲۵۳۶: ۲۷). مهمترین کالاهای صادراتی ایران در عصر ساسانیان به چین عبارت بودند از: سنگ های گرانبها، بلور، فیروزه، کهربا، عقیق، گوهرهای مصنوعی، فرش، گیاهان خوشبو، تخم شتر مرغ، مرجان، صمغ استراک، بوریا، قالیچه های پشمی، جواهر، مواد خوشبو، ظروف شیشه ای (واتسن، ۱۳۶۸: ۶۶۲-۶۶۳)، محصولات کشاورزی و فلزی (پیکولوسکایا، ۱۳۷۲

<sup>۳۰</sup>-Hu

<sup>۳۱</sup>- Tun-huang

( ۳۵۴ )، فولاد ( دریایی ، ۱۳۸۲ : ۸۷ )، وسمه ، طلا ، نقره ، مس ، بلور کوهی ، مروارید ( کریستن سن ، ۱۳۸۴ : ۱۹۱ ) ، انواع پارچه ها بخصوص دِیبا ، کتان گلدوزی شده ، قلابدوزی و اسب ( غنیمی فرد ، ۱۳۸۰ : ۵۵ ) و نباتاتی شامل یونجه، عناب، مرّ، انقوزه، مازو، زیره، چغندر، ( یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶ : ۴ / ۸۶۲-۸۶۱). مهمترین کالاهای وارداتی از چین به ایران در عصر ساسانیان عبارت بودند از: کاغذ چینی ( برای مصارف اداری )، آهن سربکاری یا چینی ( واتسن ، ۱۳۶۸ : ۶۶۴-۶۶۳ )، زرد آلو ، هلو (یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶ : ۴ / ۸۶۳ ؛ گیرشمن، ۱۳۷۲ : ۳۴۱ ؛ ویسهورفر ، ۱۳۷۸ : ۱۸۶ )، ابریشم ، حریر، دارچین ، ریوند ، مرکب ، ظروف چینی، چوب چینی ( یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶ : ۴ / ۸۶۶ ؛ دریایی ، ۱۳۸۴ : ۱۰۵ ) و پرندگانمانند طاووس ( غنیمی فرد ، ۱۳۸۰ : ۵۵ ) .

#### ۴-۱ - بازرگانان سغدی ( واسطه های تجارت ایران و چین )

از آنجایی که بازرگانان ایرانی برای خرید ابریشم به چین در تردد بودند ، رومیان نیز بر آن شدند تا چنین کنند، اما تجار ایرانی با احداث بنادر و مهاجر نشین هایی در شرق آسیا مانعی بر سر راه رومیان ایجاد کردند، در نتیجه یوستی نیانوس (امپراتور روم) تصمیم گرفت از حبشی ها در امور بازرگانی استفاده کند، اما آنان نمی توانستند از هندیان ابریشم بخرند زیرا همیشه ایرانیان قبل از رومیان در بندرگاه های مخصوص کشتی های هندی، لنگر انداخته و تمام محموله را یک جا می خریدند (دریایی ، ۱۳۸۴ : ۱۰۵). احداث مهاجرنشین های ساسانی نه تنها به تأسیس شهرهای جدید و افزایش جمعیت منطقه بلکه به انتقال جماعات دور افتاده به مناطق اطراف جاده ها و اشتغال آنان به امور بازرگانی انجامید ( همان ، ۱۰۶).

به نظر می رسد که در زمینه تجارت خشکی میان نواحی غرب آسیا و چین عمدتاً بازرگانان سغدی به صورت گروهی فعالیت داشتند؛ چنان که تصاویر و نقوش مندرج روی ظروف سیمینی که از چین به دست آمده حاکی از آن است که منطقه مرزی سغدیان، محور اصلی مناسبات ایران و چین و مکان مبادله کالا و انجام امور مربوط به صادرات و واردات میان طرفین بوده است ( واتسن ، ۱۳۶۸ : ۶۷). هر چند سغدی ها که از ملاکان بزرگ آسیای میانه و فروشندگان کالاهای تجملی محسوب می شدند ، پیرو ادیان گوناگونی مانند مانویت ، مسیحیتِ نسطوری ، زرتشتی

و... بودند، اما همانند خوارزمیان با اتخاذ رویکردی بر پایه دنیا داری و پرهیز از تعصب در دینداری، نظام ویژه ای در زمینه بازرگانی بنیان نهاده و با آمیختن برخی از جنبه های مکاتب ادیان بیگانه با ادیان خود به تجارت می پرداختند. در این راستا ضرب سکه در دو شهر سمرقند و بخارا امور بازرگانی را برای سغدیان راحت تر می کرد. چینی ها در قرن ۶م بر فرغانه، سمرقند و نواحی شرقی نفوذ یافتند و تنها خریدار کالاهای سغدیان بودند؛ چنانکه اسناد مکشوفه در تون هوانگ (متعلق به آغاز قرن ۳ م) حاکی از رونق داد و ستد میان چین و منطقه سغد است (فرای، ۱۳۸۲: ۵۵۹-۵۶۰). همچنین بر اساس متون به دست آمده از تورفان و تون هوانگ حدود ۱۰۰ شاهزاده سغدی از سمرقند به تون هوانگ رفته و به کار داد و ستد اشتغال داشتند (گاباین، ۱۳۶۸: ۷۲۹). علاوه بر این تعداد بسیاری از بازرگانان سغدی که به شهر لیانگ در چین رفت و آمد داشتند، به هنگام تصرف کوتسانگ در سال ۴۳۹ م به اسارت در آمدند و تعداد دیگری از آنان در چانگ آن اقامت داشتند (امریک، ۱۳۶۸: ۳۷۴). در این راستا ازدواج های سغدیان با مردم محلی و تشکیل مهاجر نشین های بزرگ و ماندگارهایی در امتداد دو جاده شمالی و جنوبی تاریخ (واتسن، ۱۳۶۸: ۶۶۵) و کانسو، چانگ آن، لویانگ، یانگ چو (۴۲۷، ۱۹۹۲, Pulley Blank) که در دوران سلسله های چینی سوی شمالی (۵۱۶-۴۲۱ م)، سوی جنوبی (۶۱۷-۴۲۱ م) سوئی (۶۱۸-۵۸۹ م) و تانگ (وحدت مجدد چین ۹۰۶-۶۱۸ م) به وقوع پیوست، موجب شد تا سغدیان موقعیت بهتری را در زمینه تجارت و بازرگانی با چین به دست آورند (واتسن، ۱۳۶۸: ۶۶۵). یافته های باستان شناختی حاکی از گسترش روابط تجاری میان ایران و چین در اواخر قرن ۶ و اوایل قرن ۷م دارد که در این میان مهاجرت صنعتگران سغدی و بلخی به نواحی شمال غربی چین افزایش داشت و کالاهای ایرانی به صورت گسترده تری به چین صادر می شد (پاشا زانوس، ۱۳۹۹: ۲۲). با توجه به سکه های متعلق به عصر خسرو پرویز که از نواحی شمال و شمال غربی چین به دست آمده می توان چنین نتیجه گرفت که نابودی هپتال ها در آسیای مرکزی و افزایش نفوذ ساسانیان در عصر خسرو پرویز

بخصوص از طریق تجار سغدی در شمال و شمال غرب چین افزایش داشته است ( پاشا زانوس، ۱۳۹۹: ۲۳-۲۵ به نقل از ۹۱-۹۲: Hsia ۱۹۷۴، ۳۵، ۵۴: sun, ۲۰۰۴).

هیسه لی<sup>۳۲</sup> آخرین قآن ترکان شمالی ( مغولستان امروزی ) به سغدیان توجه ویژه ای داشت. بازرگانان سغدی دارای کوچ نشین هایی در آی چو<sup>۳۳</sup> و در جنوب ناحیه لوب نور<sup>۳۴</sup> بودند که در ایام سلسله سوئی در آن نواحی به سر می بردند ( امریک، ۱۳۶۸: ۳۷۳ ). در سال ۶۳۰ م / سغدیان و ترکان شمالی به اسارت چینی ها در آمدند و چینی های آنان را در بود باش ها ( حمایت شده ) اسکان دادند و در سال ۶۷۹ م / شش مکان به نام « هو »<sup>۳۵</sup> به معنی بیگانگان آسیای میانه بخصوص ایرانیان (واتسن، ۱۳۶۸: ۶۶۶) و به قولی به معنی بازرگانان سغدی را در بخش جنوبی اوردوس بنا کردند و آنان را فرمانگزار خود کردند. به عبارتی آی چو و هفت شهر از جنوب لب نور فرمانگزار چینی ها شدند ( امریک ۱۳۶۸: ۳۷۳). متعاقب شورش پنج فرمانگزار سغدی اسکان یافته در هو علیه چینی ها ، تعداد بسیاری از سغدیان به فرمانگزاری های جدید منتقل شدند و سرانجام کوچ نشینان سغدی در سال ۷۹۹ م / به ناحیه شوچو<sup>۳۶</sup> و یون چو<sup>۳۷</sup> منتقل گردید و در نتیجه آنان اوردوس را ترک کردند ( امریک ۱۳۶۸: ۳۷۶).

انگیزه اصلی بازرگانان سغدی از تجارت طبیعتاً سود اقتصادی بود؛ اما سیاست های اقتصادی دولت ساسانی که برخلاف امپراتوری روم شرقی به جای طلا از سکه نقره استفاده می کردند در مناسبات با چین بسیار مهم بود. متعاقب توافق ضمنی دولت ساسانی با روم شرقی، سکه نقره ساسانیان به عنوان سکه برگزیده در تجارت به کار گرفته شد ، چنانکه حتی در نواحی دور دستی مانند هندوستان و غرب چین مورد استفاده قرار می گرفت . در این میان درجه خلوص سکه های تولید شده در نواحی شمال شرقی ایران عصر ساسانی بیشتر بود، بخصوص آن که یکی از

<sup>۳۲</sup> - Hsieh-Liqaghn

<sup>۳۳</sup> - I-Chou

<sup>۳۴</sup> - Lob Nor

<sup>۳۵</sup> - Hu

<sup>۳۶</sup> - shuo chuo

<sup>۳۷</sup> - yun chou

مهمترین معادن نقره در پنجبر خراسان ( شمال شرقی افغانستان فعلی ) قرار داشت ( دریایی ، ۱۳۸۴: ۱۱۶). با توجه به تاریخ ضرب سکه های آغازین قرن ۶ م/ در دولت ساسانیان ، مرحله جدیدی در توسعه اقتصادی - تجاری آسیای میانه و بخصوص سغد ایجاد شد ( همان : ۱۰۸). به علاوه کشف سکه های سیمین متعلق به قرون ۷-۵ م/ نشانگر آن است که برای ایجاد توازن در پرداخت بهای کالاها از سکه های نقره ای که با سیاست های مالی چین نیز سازگاری داشت، استفاده می شد ( واتسن ، ۱۳۶۸: ۶۶). از دیگر انگیزه های سغدیان در کنار علایق بازرگانی، تمایل به تبلیغ آیین خود در میان بیگانگان بود ( امریک ، ۱۳۶۸ : ۳۷۵). مهمترین آیین های دینی که سغدیان بدان پایبند بودند و موجب انتشار آن در چین و ترکستان شدند عبارتند از : زرتشتی، مسیحیت نستوری، مانوی و بودایی (هاندا، ۱۳۵۰: ۳۴ / ۳۱-۳۹، تشکری، ۲۵۳۶: ۹۶-۱۱۲؛ یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶: ۴ / ۸۵۹-۸۵۴).

## ۲- روابط سیاسی ایران و چین در عصر ساسانیان

ایران و چین در عصر ساسانی علاوه بر روابط اقتصادی- تجاری ، دارای روابط سیاسی نیز بودند . غالباً ساسانیان به هنگام ضعف در برابر اقوام بیگانه ، بیابانگردان و چادر نشینان آسیای مرکزی همانند هیاطله، هون ها، کیداریان و... که هم مرز ایران و چین بودند ، در راستای گسترش روابط سیاسی با چین اقدام می کردند، اما این روابط در پایان دوران ساسانی یعنی از دوران یزدگرد سوم ( ۶۳۳- ۶۵۱ م) و بازماندگان او پر رنگ تر شد.

در قرن ۵ م/ متعاقب تسلط حکام دولت « پی وئی»<sup>۳۸</sup> بر مناطق حوزه تاریخ، تجارت میان آسیای غربی و شرقی ( از جمله ایران) بیش از پیش مورد توجه آنان قرار گرفت ( هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۶۰). از میان شاهان ساسانی برای اولین بار یزدگرد دوم در سال ۴۵۵ م/ هیئتی را به دربار « وین چن دی» امپراتور سلسله وی شمالی فرستاد که منجر به ایجاد روابط سیاسی چین با شاهان ساسانی شد ( تشکری، ۲۵۳۶: ۶۲ و ۶۴؛ سین لیان، ۱۳۸۶: ۵۹). بر اساس مندرجات «تاریخ دودمان وی» پیروز ( ۴۸۴۹- ۴۵۹ م) در نتیجه تهاجمات هیاطله به مرزهای شرقی

<sup>۳۸</sup>- pei wei

ساسانیان و شکست از آنان، تعداد چهار هیأت در سال های ۴۶۲، ۴۶۶، ۴۶۸، و ۴۷۶ م همراه با هدایای نفیس به دربار امپراتور سلسله وی فرستاد (هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۶۰؛ تشکری، ۲۵۳۶: ۶۲؛ سین لیان، ۱۳۸۶: ۵۹). همچنین با توجه به اینکه قلمرو هپتال ها ما بین قلمرو ایران و چین قرار داشت، پیروز با اعزام سفیری به دربار خاقان چین از دودمان سوی جنوبی (۴۲۱-۶۱۷ م) تقاضای کمک جهت سرکوبی هپتال ها را کرد (باستانی پاریزی، ۱۳۸۰: ۲۲۲). در دوران قباد اول (۴۸۸-۴۹۶ م- ۵۳۱-۴۹۹ م) هیأت هایی در سال های ۵۰۷، ۵۱۸، ۵۲۱ و ۵۲۲ م به دربار امپراتور سلسله وی شمالی فرستاده شد تا در برابر فشارهای هیاطله از حمایت این دولت برخوردار شود (هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۶۰؛ سین لیان، ۱۳۸۶: ۵۹؛ بیانی، ۱۳۵۰: ۳۵ / ۲۴۵؛ یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶: ۴ / ۸۴۸).

خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹ م) در سال های ۵۳۳ و ۵۳۵ م سفرای خود را به دربار سلسله لیانگ جنوبی فرستاد (Pulley Blank, ۱۹۹۲, ۴۲۴). همچنین در سال ۵۵۰ م خسرو پرویز سفرایی به دربار حاکم سلسله سوی جنوبی اعزام کرد و تقاضا نمود تا با یاری آنان برای دفع ترکان درمرزهای شرقی ایران حمایت شود (مشکور، ۱۳۵۶: ۲۲). در این راستا دو سفیر از دربار چین با هدایای ارزشمند و قابل توجهی برای شاه ایران از جمله یک اسب مروارید که دیدگان سوارش از یاقوت سرخ و دسته شمشیرش از زمرد و یک جامه ابریشم طلایی رنگ چینی با نقش شاه که درون زنبیل های طلا جای داده شده و کنیزی زیبا حامل آن بود به دربار ایران فرستاده شد (مسعودی، ۱۳۴۴: ۱ / ۲۶۰). در عصر خسرو پرویز، سفیر امپراتور یانگ از سلسله سوئی به نام «لی یوه» به دربار شاه ایران فرستاده شد که به احتمال بسیار «لی یوه» با نامه و هدایای شاه ایران به چین بازگشت (تشکری، ۲۵۳۶: ۳۱؛ پاشا زانوس، ۱۳۹۹: ۲۲ به نقل از: wei zheng, ۱۹۷۳, j. ۸۳: ۱۴۹).

در فاصله پایان حکومت خسرو پرویز (۶۲۸-۵۹۰ م) تا روی کار آمدن یزدگرد سوم (۶۵۱-۶۳۳ م)، ایران چنان دچار تشقت و نا آرامی شد که شاهان این سلسله یا طول مدت حکومت شان اندک بود یا در توطئه ها به قتل می رسیدند و این در حالی بود که در سال ۶۱۸ م مقارن

با تشکیل سلسله تانگ، قلمرو چین بار دیگر به وحدت رسید. با روی کار آمدن یزد گرد سوم (۶۳۳-۵۱۳۳ م) حکومت ایران علاوه بر مشکلات داخلی، گرفتار جنگ با تازیان (اعراب مسلمان)<sup>۳۹</sup> شد. اعراب مسلمان در خلال جنگ های قادسیه (۱۴ هـ. ق) و جلولاء (۱۶ هـ. ق) و... دولت ساسانی را شکست دادند، لذا در سال ۶۳۹ م هنگامی که یزد گرد سوم ناکامی خود را نزدیک دید، برخی اعضای خانواده خود از جمله دو پسر و سه دخترش (دریایی، ۱۳۸۲: ۵۵۱) را همراه با گنجینه های خود نزد خاقان چین فرستاد و عازم نهادند شد (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۷۲)؛ اما نتوانست از تهاجمات روز افزون اعراب مسلمان ممانعت به عمل آورد، در نتیجه به ماهوی سوری (مرزبان مرو) پناه آورد. ماهوی نیز کمکی به یزد گرد نکرد، در نتیجه یزدگرد به شرق ایران عقب نشینی کرد تا با کمک دولت هایی مانند سوی جنوبی در چین، از تهاجمات بیشتر تازیان ممانعت نماید. لذا در این راستا وی با فرستادن نامه ای به دربارخاقان چین «تائی تسونگ»، از وی طلب کمک نمود، اما وی به یاری یزد گرد سوم نپرداخت (کریستن سن، ۱۳۸۴: ۳۶۳؛ فرای، ۱۳۶۸: ۲۷۲). پاسخ خاقان به یزد گرد سوم چنین بود: «اگر سپاهی سوی تو نمی فرستم.... آن نیست که از تکلیف خود غافلم، ولی این قوم که فرستاده تو وصف شان را با من بگفت، مادام که چنین باشند، اگر آهنگ کوه کنند آن را از پیش بردارند و اگر فراهم باشند مرا نیز از جای ببرند. با آنها صلح کن و خشنود باش که با هم به یک دیدار باشید و مادام که تو را تحریک نکنند، تحریک شان مکن» (طبری، ۱۳۸۳: ۵ / ۲۰۰۵). احتمالاً این نامه در سال ۶۴۷ م توسط هیأتی به رهبری مرزبان به دربار چین فرستاده شد (تشکری، ۲۵۳۶: ۸۵-۸۴). برخی از مورخان معتقدند که خاقان چین با حمایت از ماهوی سوری و تضعیف هر

---

۳۹ - تازی در قالب صفت به معنی دونده و تازنده است. اما در مفهوم واژه ای به معنی مردم تازنده و لقبی است که ساسانیان به قبایل عرب طی دادند. بتدریج این نام از سوی ساسانیان برای همه اعراب به کار رفت که به مرزهای ایران می تاختند. بعد از ورود اسلام به ایران نیز واژه تازی یا تاجیک تغییر مفهوم داد و به همه مسلمانان ماورالنهر در مقابل قبایل ترک ساکن در ترکستان غربی اطلاق شد (رامپوری، ۱۹۰۴/م: ۹۱؛ تبریزی، ۱۳۷۶: ۱/۴۵۸).

چه بیشتر دولت ساسانی درصدد متلاشی کردن این امپراتوری بود، اما خبر نداشت که تازیان حتی تا ترکستان چین فتوحات خود را گسترش خواهند داد (باستانی پاریزی، ۱۳۸۰: ۲۲۶). از سوی دیگر در صورتی که یزدگرد سوم می توانست با کمک خاقان چین حکومت مستقلی در شرق ایران تشکیل دهد، علاوه بر آنکه تجارت شرق و غرب بخصوص جاده ابریشم در انحصار دولت ایران قرار می گرفت، می توانست به خطر عمده ای در مرزهای دولت چین تبدیل شود.

سرانجام پس از قتل یزدگرد سوم، پسرانش به چین گریختند تا از گائوزونگ، امپراتور وقت سلسله تانگ برای پیکار با اعراب مسلمان کمک بخواهند. در این میان پیروز، بزرگترین پسر یزدگرد سوم، نامه هایی در زمینه تهاجمات اعراب به ایران برای امپراتور ونگ - مینگ - یوان ارسال نمود. لذا امپراتور چین، فرماندار منطقه نانیو در استان لونگ را به نواحی غربی فرستاد تا آن را به تعدادی شهرستان تقسیم نماید و در نتیجه قلعه چی لینگ به مقر فرمانداری کل ایران و پیروز نیز به مقام فرماندار کل ایران تبدیل شد (هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۶۸). اما این تدابیر نافرجام بود و اعراب مسلمان سرانجام ایران را فتح کردند؛ در نتیجه پیروز با بخشی از ایرانیان متعصب زرتشتی به تخارستان (توهولو - ازبکستان) که در قلمرو چین بود پناهنده شدند. وی کوشید تا با پشتیبانی سغدیان و شاهزادگان هپتالی ساکن در تخارستان، از پیشروی تازیان به نواحی شرقی جلوگیری کند. در این راستا سپاهیان شاه طخارستان از او حمایت کردند، لذا وی خود را «شاه ایران» نامید و قلمرویی در سیستان به نام «ناحیه فرماندهی ایران»<sup>۴۰</sup> تأسیس کرد که در سال های ۶۶۳-۶۰۸ م در آن اقامت داشت. امپراتور چین نیز وی را به عنوان شاه مشروع ایران به رسمیت شناخت (یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶: ۴ / ۸۴۸؛ سین لیان، ۱۳۸۶: ۷۷؛ دریایی، ۱۳۸۴: ۵۷؛ دریایی، ۱۳۸۲: ۵۴۱). با وجود این هنگامی که پیروز، پیکی را به دربار امپراتور تانگ فرستاد، تا او را در برابر تازیان یاری کند، امپراتور چین به بهانه بُعد مسافت امتناع کرد. پیروز بار دیگر از امپراتور چین در برابر حملات تازیان تقاضای حمایت و یاری نمود، اما این تقاضا با اقبالی

<sup>۴۰</sup>-Bosi dudufu

در دربار تانگ مواجه نشد ( فرای ، ۱۳۶۸ : ۲۷۲ ). در سال ۶۶۱ م / پس از آن که امپراتور چین موفق به شکست ترکان منطقه ترکستان شرقی شد ، دولتی به نام « ایران تزی کیک »<sup>۴۱</sup> تشکیل داد و پیروز را به عنوان پادشاه ایران پذیرفت . برخی از پژوهشگران معتقدند که « تزی کیک » در انتهای سیستان بوده و برخی آن را نزدیک رود سیحون پنداشته اند ( مشکور ، ۱۳۶۳ : ۴۹۰ ) . سرانجام امپراتور چین تزی - جونگ ( ۶۲۷-۶۴۹ م ) از سلسله تانگ با شکست دادن ترکان غربی و شرقی به قدرت یکه تاز آسیای مرکزی تبدیل شد و شاهزادگان کوچک و بزرگ آسیای مرکزی که سابق بر آن تحت تسلط خاقان ترک بودند ، تحت نفوذ امپراتور چین قرار گرفتند ( تشکری ، ۲۵۳۶ : ۳۳ ) . علاوه بر این در اواخر حکومت ساسانیان ، امپراتوری چین بر نواحی شرق ایران مانند یارکند ، ختن ، کوچه ، کاشغر ، قراشهر و تورفان تسلط یافت . پس از آن شاهان فرغانه و بخارا به نوعی خود را تحت حمایت چین قرار دادند . انعقاد این صلح در آسیای میانه که واتسن تحت عنوان « صلح چینی » از آن یاد کرده است ، موضوع پناهندگی آخرین شاه ساسانی با پسرش به دربار چین را قابل درک می سازد ( واتسن ، ۱۳۶۸ : ۶۵۸ ) .

سرانجام متعاقب حمله تازیان به تخارستان ( ۵۷ هـ . ق ) ، پیروز شاهزاده ساسانی به دربار خاقان چین پناهنده شد ( سال ۶۷۷ م ) و منزلتی والا یافت و در ردیف افسران افتخاری خاقان ( ژنرال گارد جنگی راست ) قرار گرفت ( تشکری ، ۲۵۳۶ : ۹۰-۹۱ ) . پیروز موفق شد تا موافقت خاقان را برای ایجاد آتشکده ای جهت زرتشتیان ایرانی که به چین مهاجرت کرده بودند به دست آورد . این آتشکده در شهر چانگ - آن مرکز حکومت سلسله تانگ بر پا شد و به معبد ایران مشهور گردید ( فرای ، ۱۳۶۸ : ۲۷۲ ؛ نفیسی ، ۱۳۸۳ : ۱۹۲ ؛ هاندا ، ۱۳۵۰ : ۳۴ / ۳۲ ؛ بیانی : ۱۳۵۰ : ۳۵ / ۲۴۴ ، دریایی ، ۱۳۸۲ : ۵۴۲ ) . پیروز سعی کرد در تخارستان شاهنشاهی ساسانی را احیا کند ، اما تاخت و تازهای مکرر تازیان این فرصت را برای او فراهم نیاورد ، لذا او تا زمان مرگ در سال ۶۷۷ م / در چین اقامت داشت ( کریستن سن ، ۱۳۸۴ : ۶۵۹ ) . یادبود پیروز یک تندیس سنگی از او در مدخل آرامگاه گائوزونگ است که هنوز وجود دارد که بر آن این عبارت حک

<sup>۴۱</sup> - Tezi. Kik

شده: « پیروز شاه ایران، سردار بزرگ سپاه، دلاور راستی و فرمانده کل ایران » (دریایی، ۱۳۸۴: ۵۷).

پس از مرگ پیروز، فرزند وی نرسی (نی- نی- سه یا نی نیش در منابع چینی) با حفظ مقام افتخاری پدرش به دربار امپراتور چین آمد تا همراه با آنان در جنگ با ترکان شرکت کند. وی نتوانست به هدف نهایی خود یعنی ایران لشکر کشی کند، زیرا بر خلاف انتظار پیروز، فرمانده گروه پیاده نظام چینی به نام پسینگ چین و سربازانش در این زمینه به پشتیبانی و حمایت از پیروز نپرداختند (هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۶۹)، با وجود این امپراتور چین لقب « شاهنشاه ایران زمین » را به پیروز اعطا کرد (تشکری، ۲۵۳۶: ۹۱-۹۲؛ زنجانی، ۱۳۸۰: ۲ / ۵۳۶). نرسی مدت ۲۰ سال در تخارستان اقامت کرد و به عنوان یک پادشاه دست نشانده در مرزهای شرقی افغانستان که تحت حمایت حکام ترک تخارستان بود مبدل شد (Pulley Blank, ۱۹۹۲, ۴۲۵؛ هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۶۹). اما سرانجام متعاقب تهاجمات مجدد تازیان به تخارستان، نرسی به چین عقب نشینی کرد و به مقام فرماندهی دست چپ امپراتور چین کینگ - لونگ برگزیده شد (تشکری، ۲۵۳۶: ۹۲؛ یه ئی لیانگ، ۱۳۶۶: ۴ / ۸۴۸؛ دریایی، ۱۳۸۲: ۵۴۴). پسر دیگر یزد گرد سوم به نام بهرام (آلو ئوهان در منابع چینی) کوشید تا نواحی از دست رفته را از تازیان بازستاند، اما ناکام ماند. پس از مرگ وی در سال ۷۱۰ م پسرش خسرو (جولوئو در منابع چینی) با کمک ترکان به ایران حمله کرد، اما نتوانست اعراب مسلمان را شکست دهد (Pulley Blank, ۱۹۹۲, ۴۲۵؛ دریایی، ۱۳۸۲: ۵۴۶).

این مسائل نشان می دهد که امید به احیای امپراتوری ساسانی در میان مردم آسیای میانه و شرق ایران بخصوص در میان اشراف زرتشتی و فراری وجود داشت (فرای، ۱۳۶۸: ۲۷۲). در منابع چینی اطلاعات چندانی از دیگر بازماندگان دودمان ساسانی ارائه نشده، اما پاره ای از مورخان چینی از پشنگ (پوشان هوئر) به عنوان آخرین بازمانده دودمان ساسانی که تا سال ۷۲۹ م در قید حیات بود نام برده اند (مشکور، ۱۳۶۳: ۴۹۰). در برخی از منابع چینی نیز ذکر شده که یک شاهزاده پارسی به نام « موشائو » در سال ۷۴۶ م به دربار امپراتور تانگ آمد و لقب

« جه جون» یا سپهبد را از امپراتور چین دریافت کرد (سین لیان، ۱۳۸۶: ۷۸). بر اساس کتاب « تزویه - چیه - تونگ - چیش » در سال ۷۸۷ م/ حدود ۴۰۰۰ ایرانی در چانگ- آن پایتخت دولت تانگ زندگی می کردند که از سوی دولت تانگ به لشکری تحت عنوان « شن تیسن» ملحق شدند ( هاندا، ۱۳۵۰: ۳۳ / ۱۷۰؛ آذری ، ۱۳۶۷ : ۶۲ ) . علاوه بر این، وجود کتیبه دو زبانه فارسی میانه - چینی بر سنگ قبر شاهدختی از خاندان سورن متعلق به سال ۸۷۲ یا ۸۷۴ م/ حاکی از آن است که اعقاب دودمان ساسانی تا مدت ها به حیات خود ( در تبعید ) ادامه دادند ( فرای ، ۱۳۳۸ : ۲۷۲ ). روی این سنگ قبر چنین نوشته شده: « این انوشه روان شاهزاده خانم ماسیس دختر انوشه روان سردار سوار سی زین سی از خاندان سورن» (هاندا، ۱۳۵: ۳۳ / ۱۷۰).

### نتیجه گیری

از مباحث مطرح شده در این پژوهش چنین بر می آید که اصلی ترین راه برقراری روابط اقتصادی- تجاری ایران با چین در عصر ساسانیان همانند عصر اشکانیان، جاده ابریشم بود، که محور کلیدی و کانون اساسی آن در نواحی شرقی ایران بخصوص سغد قرار داشت. در دوران اشکانیان امپراتوری کوشان ها واسطه تجارت نواحی شرق ایران با چین بودند ، اما متعاقب سقوط کوشان ها و تصرف شهرهای دره سند ، بلخ ، سمرقند و تاشکند توسط ساسانیان، بازرگانان سغدی به عنوان واسطه تجارت ایران و چین جایگزین کوشان ها شدند . از سوی دیگر رقابت های ساسانیان با امپراتوری روم شرقی بخصوص در زمینه حفظ انحصار تجارت ابریشم نه تنها موجب احداث بنادری در دو طرف خلیج فارس شد، بلکه در شرق منجر به احداث مهاجر نشین ها و شهرهای جدید در اطراف جاده ها و نواحی دور افتاده آسیای میانه گردید. به تدریج سکنه مهاجرنشین های مزبور تبدیل به بازرگانان زبر دستی شدند که به نواحی مختلف چین رفت و آمد داشتند. علاوه بر این اقامت بخش وسیعی از بازرگانان سغدی در دو شهر لویانگ و چانگ- آن به گسترش روابط میان ایران و چین در عصر ساسانیان منتهی گردید، به گونه ای که از طریق همان مهاجرنشین ها، آیین های بودایی، مانوی، نسطوری و زرتشتی به چین نفوذ کرد . در اواخر دوران ساسانی ، به هنگام ضعف این امپراتوری روابط ایران و چین

رنگ سیاسی به خود گرفت. همانگونه که سال ها قبل پیروز (۴۵۹-۸۴۵۹م) در مقابل هپتال ها از چین تقاضای کمک نمود، خسرو انوشیروان نیز برای دفع ترکان مرزهای شرقی و یزدگرد سوم و فرزندانش برای دفع تهاجمات اعراب مسلمان به خاقان چین متوسل شدند. عدم حمایت یزدگرد سوم از سوی خاقان چین و پناهندگی پسران یزدگرد سوم به تخارستان و حمایت مردم تخارستان، سغدیان و شاهزادگان هپتالی ( دشمنان سابق ساسانیان) از پیروز ( پسر یزدگرد سوم) و قلمداد کردن وی به عنوان شاه ایران، موجب شد تا دولت چین به تقاضاهای دوگانه پیروز جهت کمک به وی در برابر تهاجم تازیان اعتنائی نکند. اما بلافاصله پس از شکست ترکان، ترکستان شرقی و دفع خطر آنان و به هنگامی که دولت چین از عدم اتحاد احتمالی میان ترکستان شرقی با پیروز مطمئن شد، خاقان چین، پیروز را به عنوان پادشاه ایران در بخش کوچکی از انتهای سیحون و به قولی سیستان به رسمیت شناخت. تهاجم مسلمانان به تخارستان موجب پناهندگی پیروز به دربار خاقان چین شد و تلاش های او برای احیای پادشاهی اش در تخارستان بی نتیجه ماند. تلاش های نرسی فرزند پیروز و بهرام پسر یزدگرد سوم در حمله به تازیان نیز ناکام ماند. در واقع عدم حمایت خاقان چین از اعقاب ساسانیان در برابر تازیان به این دلیل بود که ساسانیان خطری برای آنان محسوب می شدند، در نتیجه آنان اجازه دادند تا سلسله ساسانیان از بین رفته و در میان دو قدرت مسلمانان و ترکان شرقی قرارگیرد. پناهندگی پیروز به دربار خاقان چین و قرار گرفتن وی در ردیف افسران افتخاری خاقان چین و بنای آتشکده در چانگ- آن هر چند موجب اقامت دائمی اعقاب یزدگرد سوم از جمله: پیروز، نرسی، خسرو، بهرام، پشنگ و... در چین شد، اما بازماندگان دودمان ساسانی را در خود حل نمود. بدین ترتیب روابط ایران و چین که در آغاز عصر ساسانیان جنبه اقتصادی- تجاری داشت، در اواخر حکومت ساسانیان کاملاً جنبه سیاسی یافت.

## منابع و مطالعات :

- ابن حوقل، سفرنامه ابن حوقل، ایران در صورۀ الارض، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ترجمه سعید خاکرند، تهران: میراث ملل، ۱۳۷۱.
- امریک، ر.ا، «ماندگاہ های ایرانی در خاور کوه های پامیر»، گرد آورنده، جی.آ.بویل ترجمه حسن انوشه، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (کمبریج)، جلد سوم، بخش اول، ۳۶۳-۳۷۵، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۸.
- آذری، علاءالدین، تاریخ روابط ایران و چین، تهران: سپهر، ۱۳۶۷.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، ازدهای هفت سر، تهران: نامک، ۱۳۸۰.
- بیانی، شیرین، «نظری به روابط فرهنگی ایران باستان با شرق و غرب»، بررسی های تاریخی، سال ۶، شماره ۳، (ش پایب ۳۵)، ۲۳۸-۲۶۲، ۱۳۵۰.
- بیوار، ا.د.ه (۱۳۶۸)، «تاریخ مشرق ایران»، گرد آورنده، جی.آ.بویل ترجمه حسن انوشه، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (کمبریج)، جلد سوم، بخش اول، ۲۷۷-۳۳۴، تهران: امیر کبیر.
- پاشا زانوس، حمید، «مناسبات ایران و چین در دوره ساسانی و تأثیر آن بر فرهنگ چین با استناد به منابع چینی»، فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ ایران و اسلام، تهران: دانشگاه الزهراء، سال سی ام، دوره جدید شماره - ۴۵، شماره (پایب ۱۳۵)، ۳۳-۹، ۱۳۹۹.
- پیکولوسکایا، نینا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت الله رضا، چاپ دوم، تهران: علمی - فرهنگی، ۱۳۷۲.
- تاراجی، منصور، چین سرزمینی که از نو باید شناخت، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۵۰.
- تبریزی، محمد حسین بن خلف، برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، چاپ پنجم، جلد اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.

- تشکری، عباس، *ایران به روایت چین باستان «نگاهی به روابط سیاسی، تجاری و فرهنگی ایران و چین تا اسلام»*، تهران: مؤسسه روابط بین المللی وابسته به وزارت امور خارجه، ۲۵۳۶.
- ثعالبی نیشابوری، ابو منصور، *تاریخ ثعالبی (غرر اخبار و ملوک سیرهم)*، به کوشش محمد فضایی، تهران: نشر نقره، ۱۳۶۸.
- دریایی، تورج، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس، ۱۳۸۴.
- دریایی، تورج، «فرزندان و نوادگان یزدگرد سوم در چین»، *ایران شناسی*، دوره جدید، سال ۱۵، شماره- ۵۹، ۵۴۰-۵۴۸، ۱۳۸۲.
- دینا، پائولو، *ایران ساسانی از دیدگاه منابع چینی*، ترجمه نازنین خلیلی پور، تهران: آوای خاور، ۱۳۹۶.
- رامپوری، غیاث الدین، *غیاث اللغه*، چاپ سنگی، کانپور: منشی نوک کشور، ۱۹۰۴/م.
- زنجانی، محمود، *تاریخ تمدن ایران باستان*، جلد دوم، تهران: آشیانه ی کتاب، ۱۳۸۰.
- زیمال، او، «تاریخ سیاسی ماوراءالنهر»، گرد آورنده، جی.آ.بویل ترجمه حسن انوشه، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (کمبریج)*، جلد سوم، بخش اول، ۳۶۲-۳۳۵، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۸.
- سین لیان، جان، *متون باستانی پیرامون تاریخ روابط چین و ایران از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری*، ترجمه جان هون نین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، پژوهشکده ی زبان و گویش، ۱۳۸۶.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد پنجم، چاپ ششم، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
- غنیمی فرد، حجت الله، *تقد و تحلیل تسلط اقتصاد جهانی بر تجارت ایران*، تهران: شرکت چاپ و نشر بازرگانی، ۱۳۸۰.

- فرانک ، آیرین ، براوتسون ، دیوید، جاده ی ابریشم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: سروش، ۱۳۷۶.
- فرای، ریچارد نلسون، *تاریخ باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ دوم، تهران: علمی-فرهنگی، ۱۳۸۲.
- فرای، ریچارد نلسون، « تاریخ سیاسی ایران در دوره ساسانیان »، گرد آورنده ، جی.آ.بویل ترجمه حسن انوشه ، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (کمبریج)*، جلد سوم، بخش اول، ۲۱۷-۲۷۶، تهران : امیر کبیر، ۱۳۶۸.
- کریستن سن ، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ چهارم ، تهران : صدای معاصر، ۱۳۸۴.
- گاباین، فن، « مناسبات ایرنیان و ترکان در اواخر دوره ساسانی »، گرد آورنده ، جی.آ.بویل ترجمه حسن انوشه ، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (کمبریج)*، جلد سوم، بخش اول، ۷۲۷-۷۳۹، تهران : امیر کبیر، ۱۳۶۸.
- گیرشمن ، رومن ، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین ، چاپ نهم، تهران : بنگاه نشر ترجمه، ۱۳۷۲.
- گیرشمن ، رومن، *هنر ایران در دوران پارسی و ساسانی*، ترجمه بهرام فره وشی، چاپ سوم. تهران : بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۹۰.
- لیانگ، یه ئی ، « رفت و آمدهای دوستانه بین ایران و چین در زمان های قدیم »، سیاست خارجی، ش ۴، مهر و آذر، ۸۴۶-۸۶۹، ۱۳۶۶.
- مارکوپولو ، *سفرنامه مارکوپولو* ، به کوشش آنجلادی جوانی رومانو، ترجمه س منصورى ، تهران : بوعلی، ۱۳۶۹.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین ، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده ، جلد اول، تهران : بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۴۴.

- مشکور ، محمد جواد ، تاریخ روابط فرهنگی ایران پیش از اسلام « تاریخ روابط فرهنگی ایران از آغاز تا قاجاریه»، جلد نخست، تهران: حوزه معاونت روابط فرهنگی و رزات فرهنگ و هنر، ۱۳۵۶.
- مشکور، محمد جواد ، ایران در عهد باستان، چاپ چهارم، تهران : اشرفی ، ۱۳۶۳.
- مقدسی ، ابو عبدالله محمد بن احمد ، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم ، ترجمه علی نقی منزوی ، جلد دوم، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران ، ۱۳۶۱.
- نفیسی ، سعید ، تاریخ ایران ساسانی، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار ، تهران : اساطیر، ۱۳۸۳.
- واتسن ، ویلیام ، « ایران و چین» ، گرد آورنده ، جی.آبویل ترجمه حسن انوشه ، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (کمبریج) ، جلد سوم، بخش اول، ۶۴۹- ۶۷۱ ، تهران : امیر کبیر، ۱۳۶۸.
- ویسهوفر ، ایران باستان، ترجمه مرتضی ثاقب فر ، چاپ سوم، تهران : ققنوس، ۱۳۷۸.
- هادی ، حسن ، سرگذشت کشتی رانی ایرانیان ، ترجمه امیدآقنداری ، تهران : نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- هاندا، کواچی، « روابط سیاسی ایران و چین در دوره ساسانی از خلال منابع چینی»، بررسی های تاریخی، سال ۶، شماره ویژه (پیاپی ۳۳)، ۱۷۰-۱۵۷، ۱۳۵۰.
- هاندا ، کواچی « مذاهب ایرانی در چین»، بررسی های تاریخی، سال ۶، ش ۳ (پیاپی ۳۴)، ۴۰-۲۹، ۱۳۵۰.
- یارشاطر ، احسان ، ( ۱۳۶۸ ) ، « تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی» ، گرد آورنده ، جی.آبویل ترجمه حسن انوشه ، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی (کمبریج) ، جلد سوم، بخش اول، ۹-۹۵، تهران : امیر کبیر، ۱۳۶۸.
- Pulley Blank. Edwing. "CHINESE-IRANIAN RELATIONS in pre-Islamic times". Edited by Ehsan Yarshater. *Encyclopedia of IRANICA*. VOLUME v. Mazda publishers. California. ۱۹۹۲.

## خطوط و زبان‌های رایج در قلمرو هخامنشیان

لیلا شامیری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۱/۰۹ - تاریخ قبول ۱۴۰۰/۰۱/۱۷

دوفصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن - شماره اول، سال اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

### چکیده

هخامنشیان برای اداره شاهنشاهی خود، که متشکل از اقوامی با فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف بود، سیاست تسامح مذهبی و زبانی را در پیش گرفتند و خود از توانایی‌های آن فرهنگ‌ها بهره گرفتند که از جمله آنها خط و زبان بود. آنان از خط و زبان‌های مهم رایج در قلمرو خود استفاده کردند و در تکامل آنها کوشیدند. این پژوهش با طرح پرسش‌هایی چون دلایل تنوع زبانی در قلمرو هخامنشیان، زبان‌های رایج و کاربرد هر زبان و سیاست شاهان در حل مسأله چند زبانی شاهنشاهی، زبان و خط مورد استفاده شاهان پارس و دربار آنان و چگونگی ابداع این خط، که به روش گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و روش پژوهش توصیفی تحلیلی است، در این زمینه کنکاش نموده و از مهمترین نتایج این پژوهش عبارتند از: شاهان هخامنشی اجازه دادند که هر ملتی که به تابعیت آن‌ها در می‌آمد بر فرهنگ و دین و زبان خود باقی بماند و برای جبران حل مسأله چند زبانی شدن شاهنشاهی، با سیاستی هوشمندانه‌تر، زبان مشترکی برای سهولت در ارتباط و ارسال فرمان‌های حکومتی به ساتراپی‌ها در نظر گرفتند و آن زبان آرامی بود. همچنین، از زبان‌های دیگری از جمله از ایلامی و اکدی در امور اداری، قضایی و غیره استفاده کردند. همچنین زبان فارسی باستان را به عنوان زبان رسمی در نظر گرفتند و برای نوشتن آن خطی میخی ابداع کردند و آن را در کنار زبان‌های دیگر به کار گرفتند. همچنین از دلایل اینکه خط فارسی باستان پس از هخامنشیان گسترش نیافت، سختی و مشکلات ناشی از نوشتن آن و محدودیت کاربرد این خط بود.

کلیدواژه‌ها: هخامنشیان، خط و زبان، فارسی باستان، خط اوستایی، خط آرامی.

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکترای تاریخ ایران قبل از اسلام، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی،

## مقدمه

خط از مهمترین ارکان تمدن و زندگی شهرنشینی است که با تشکیل تمدن‌های باستانی به ظهور رسید و تا به امروز مهمترین ابزار بشر در زندگی اجتماعی و فرهنگی است. از جمله عواملی که باعث پیدایش خط شد و در پیشرفت و گسترش آن تأثیر داشت، مسأله حفظ حساب و کتاب دارایی‌های معابد و تجارت و مزد کارگران و... بود و با پیشرفت حکومت‌ها و سازمان یافته شدن آنها، مناسبات اداری و مکاتبات بین‌المللی عاملی در گسترش و پیشرفت آن شد. ملل قدیم چون چین، هند، بین‌النهرین و مصر و... برای ثبت امور تجاری خود هر کدام دارای خطی مستقل بودند که البته این خط ابتدا از مرحله تصویر نگاری آغاز شد و رفته رفته به مراحل پیشرفته‌تری از کتابت دست یافت. سومری‌ها را که نقش بسزایی در پیشرفت و تکامل فن کتابت داشتند، نخستین مخترعان خط می‌دانند. از آن پس مصری‌ها، ایلامی‌ها، آرامی‌ها هر کدام به نوعی نقش مهمی در گسترش خط و تکامل آن ایفا کردند تا اینکه خط به مرحله امروزی دست یافت. بررسی ظهور و تکامل خط در خاورمیانه اهمیت فراوانی دارد و با کندوکاو در این محدوده جغرافیایی، می‌توان به ماهیت و ریشه‌یابی انواع خطوط دست یافت. پارس‌ها نیز در گسترش و تکامل خطوط باستان نقش قابل ملاحظه‌ای داشتند. آنها که از نژاد آریایی بودند، بزرگترین شاهنشاهی جهان باستان را ایجاد کردند. با قطعیت می‌توان گفت که هخامنشیان اولین شاهنشاهی در جهان بودند که در راس قدرت‌های شرق قرار گرفتند. اداره این قلمرو گسترده با مردمی با فرهنگ‌ها، دین‌ها، زبان‌ها و رسوم مختلف کار آسانی نبود، اما این فرمانروایان سیاستمدار و قدرتمند، با تساهل در مذهب و فرهنگ هر سرزمین، اجازه دادند هر قوم و ملتی پایبند رسوم خود باشند. اما برای ایجاد ارتباط و فرمانروایی بر آنها، با آن تنوع زبانی و فرهنگی، نیاز به زبانی مشترک (بین‌المللی) بود. آنان با تعیین زبان میانجی (بین‌المللی) مترجمانی برای انتقال آن در مناطق مختلف استخدام کردند. این در حالی بود که زبان‌های محلی در هر منطقه، همچنان رواج و ماهیت خود را حفظ کردند.

در این پژوهش ملاک و محور توجه شاهنشاهی هخامنشی است و بر آن هستیم تا خط و زبان و تنوع آن را در این دوره بررسی کنیم. این موضوع محل بحث و گفت و گوهای فراوان بوده است از جمله اینکه در هر یک از بخش های شاهنشاهی هخامنشی، مخصوصاً دربار و نهادهای حکومتی، چه زبان هایی رواج و کاربرد داشته‌اند و رابطه این زبان ها با هم و جایگاه هر یک چگونه بوده است. از جمله پرسش های مطرح در این پژوهش آن است که با توجه به حضور اقوام گوناگون در دربار و نهادهای دولتی، مشکل گوناگونی زبان ها و ایجاد ارتباط میان آنها را چگونه حل می‌کرده‌اند یا اینکه شاه و درباریان چه زبان هایی را و در چه موقعیت هایی به کار می‌برده‌اند؟ و سرانجام اینکه سیر تحولی زبان ها در این شاهنشاهی چگونه بوده است؟ بنابراین به زبان های رایجی پرداخته شده که در قلمرو هخامنشی رواج داشته و کاربرد هر کدام به تفصیل بیان شده و تأثیر آنها بر ساختار این شاهنشاهی مورد بررسی قرار گرفته است تا به این نکته دست یابیم که خاندان هخامنشی با توجه به این وسعت قلمرو و رواج زبان های متنوع در قلمروشان، خود در ، دربار از چه زبان و خطی استفاده می‌کردند، برای ایجاد ارتباط با ایالت ها کدام زبان یا زبان ها را به کار می بردند و زبان ها و خط های آنها برای ثبت گزارش های اداری و رسمی چه بوده است.

## روش پژوهش

پژوهش پیش رو انواع پژوهش های بنیادی با ماهیت تخصصی تاریخی است که اطلاعات آن به شیوه کتابخانه ای گردآوری شده و روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است.

## پیشینه پژوهش

اکثر پژوهشگرانی که به دوره هخامنشی پرداخته اند به مقوله خط و زبان نیز اشاراتی کرده اند که از آن جمله می توان به بریان ۱۳۹۲، بروسیوس ۱۳۹۵، دیاکونوف ۱۳۸۴، کورت ۱۳۹۶ و نیز از جمله کسانی که به صورت تخصصی به این مقوله پرداخته اند می توان به ، اشمیت ۱۳۹۵،

شارپ ۱۳۸۸، لوکوک ۱۳۹۵، ابوالقاسمی ۱۳۹۶، برجیان ۱۳۷۹، رضایی باغ بیدی ۱۳۸۸ اشاره کرد. اما طبق جست و جوی انجام شده در مقالات به این موضوع به صورت مجزا و مستقل، پرداخته نشده است و تاکنون به صورت مقالات پراکنده به جنبه‌هایی از این موضوع پرداخته شده است اما یک جا و با این رویکرد تاکنون پژوهشی منتشر نشده است.

### خطوط و زبان‌های رایج در قلمرو هخامنشیان

پارس‌ها به فرماندهی کورش دوم، پس از غلبه بر آستیاگ و تسلط بر مادها شاهنشاهی هخامنشی را (۵۵۳ ق م) تأسیس کردند. آنها در مدت زمان نسبتاً کوتاهی توانستند بزرگترین شاهنشاهی جهان باستان را ایجاد کنند؛ شاهنشاهی که علاوه بر فلات ایران، از غرب تا مقدونیه در اروپا و در شرق تا هندوستان و نیز تا آفریقا و از جمله مصر و لیبی و سودان هم گسترش یافت. با توجه به این گستردگی می‌توان دریافت که اقوام و فرهنگ‌ها و آداب و رسوم و زبان‌های مختلفی این شاهنشاهی را دربرمی‌گرفت. بنابراین شاهان هخامنشی باید با سیاستی زیرکانه سعی در حفظ این قلمرو می‌کردند، به گونه‌ای که اقوام گوناگونی ساکن در این سرزمین، از آنها راضی می‌بودند و بدین ترتیب قلمروشان حفظ می‌شد. بنابراین آنها سیاستی مبتنی بر تسامح و تساهل ایجاد کردند که تا حد ممکن از رشد اختلاف و تضاد نژادی و مذهبی و زبانی و غیره جلوگیری کند. حتی شاهان هخامنشی با سیاستی بخردانه سعی در پرورش فرهنگ‌ها و آدابی برآمدند که در میان اقوام، رواج داشتند، و همچنین به رشد و شکوفایی آنها همت گماشتند. عواملی چون گستردگی قلمرو، تنوع قومی، باعث می‌شد که حکومت، ارتباطی مستمر و پیگیر با اقوام تابعه برقرار کند و همین عوامل سبب شد زبان‌های آن اقوام مورد توجه شاهنشاهی قرار گیرد (دهمرده و دیگران، ۱۳۹۴: ۷-۹). گزنفون در مورد تنوع اقوام در قلمرو هخامنشی می‌گوید: «کورش پادشاه ایران، بر عده معتابهایی از افراد آدمی حکومت کرد و تعداد کثیری شهرها و اقوام و ملل مختلف را تحت امر خود درآورد» (گزنفون، ۱۳۹۶: ۴).

برای این تنوع زبانی در شاهنشاهی هخامنشی می‌توان مثال‌هایی را عنوان نمود، از جمله فرمان داریوش در کتیبه بیستون که می‌گوید: «پس از آن این نوشته را به همه جا به تمام سرزمین‌ها فرستادم و مردم آن را بازنوشتند.» یا فرمان خشیارشا که در کتاب استر چنین آمده است: «به هر ولایت موافق خط آن به هر قوم موافق زبانش.» این موارد نشان می‌دهند هخامنشیان اجازه دادند هر قوم و سرزمینی به زبان و گویش خود پایبند باشند و پیداست که زبان‌ها و خط‌های محلی همچنان به دست حکمرانان محلی مورد استفاده قرار می‌گرفته است (بریان، ۱۳۹۲: ۷۹۷). استرابو، جغرافیدان مشهور عصر باستان می‌گوید: «مردم این نواحی [فلات ایران] با زبان واحد، که لهجه‌های آن تفاوت‌هایی اندک با یکدیگر دارند، سخن می‌گویند» (۱۳۹۶: ۳۱۱). از جمله زبان‌هایی که در قلمرو هخامنشی رواج داشته است علاوه بر فارسی باستان، که بعداً به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، زبان ایلامی هم در دربار هخامنشی اهمیت فراوان داشته است و این موضوع، از هزاران لوح به دست آمده از تخت جمشید کاملاً مشهود است. دیگر زبان مهم و رایج آن روزگار آرامی بود که از زبان‌های مهم شاهنشاهی هخامنشی است که به صورت یک زبان میانجی و بین‌المللی جایگاه بسیار بالایی یافت. همان‌گونه که از کتیبه‌های هخامنشی هویداست، زبان اکدی (بابلی) نیز جزء زبان‌های کاربردی و مهم شاهنشاهی هخامنشی بوده است. در کنار این زبان‌ها، براساس شواهد و مدارک، زبان مصری (هیروگلیفی)، زبان یونانی و بعضی زبان‌های دیگر نیز جایگاه خود را در شاهنشاهی هخامنشی داشته‌اند که در حد امکان به شرح و معرفی آنها و جایگاه شان در شاهنشاهی هخامنشی خواهیم پرداخت.

## خط و زبان ایلامی

ایلامیان مردمی بودند که در حدود ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد در دشت‌های خوزستان، لرستان، و کوه‌های بختیاری حکومت خود را تأسیس کردند و دوران تکامل و رشد خود را در این سرزمین طی کردند. آنان نام سرزمین خود را انزان یا انشان نامیدند (راوندی، ۱۳۹۳: ۶۳). از نظر فرهنگی و سیاسی ایلامی‌ها مرزهای گسترده‌ای داشتند. آنها در اوایل هزاره سوم پیش از میلاد سرزمین

خود را از شمال تا فلات ایران، و تا بین‌النهرین و خلیج فارس و کرمان و تا آسیای مرکزی و افغانستان و پاکستان گسترش دادند (علی‌یاری، ۱۳۹۴: ۴۵). از نظر خط و زبان، ایلامیان ابتدا به انزانی یا انشانی صحبت می‌کردند. (هر چند ممکن هست با خط دیگری می‌نوشتند) خط آنان در هزاره سوم پیش از میلاد متروک شد و پس از آن زبان سومری در ایلام رواج یافت. زبان انزانی مجدداً در ۱۵۰۰ ق م در میان ایلامیان جان گرفت و اما به نظر می‌رسد تنها در میان اقوام بومی همان منطقه استفاده می‌شده است (پیرنیا، ۱۳۹۰: ۲۹).

خطی که ایلامی‌ها از سومری‌ها اقتباس کردند نوعی خط تصویری بود. و این خط، به نام ایلامی آغازین یا اولیه، تا مدت‌ها بعد در سرزمین ایلام استفاده می‌شده است. این خط از راست به چپ نوشته می‌شد که نمونه‌هایی از تصاویر را در خود داشت و از ۲۹۰۰ ق م آرام آرام تحول یافت. این خط در سرزمین ایلام باعث شد هم معادلات تجاری گسترش یابد و هم برای بیان برخی وقایع سیاسی و مذهبی و تاریخی مورد استفاده قرار گیرد (هیتس، ۱۳۹۶: ۱۹-۲۱). زبان ایلامی‌ها در طول حکومت‌ها، تحولات زیادی پیدا کرد به گونه‌ای که دانشمندان آن را به سه دوره ایلامی باستان، ایلامی میانه، نو ایلامی و ایلامی هخامنشی در نظر گرفته اند (دهمرد و دیگران، ۱۳۹۴: ۳). «می‌توان گفت زبان ایلامی کهن‌ترین زبان بومی فلات ایران می‌باشد» (لوکوک، ۱۳۹۵: ۵۱). این زبان حتی پس از سقوط دولت ایلام نیز به حیات خود ادامه داد و پابرجا ماند. از جمله مهم‌ترین اثری که از ایلامی‌ها به یادگار مانده معبد چغازنبیل یا (زیگورات) است که در نزدیکی شوش بنا شده است. آجرهای این معبد به زبان ایلامی و خط میخی تزئین شده‌اند. ایلامی‌ها با اقوام اکدی سومری آشنایی داشتند و خط ایلامی‌ها نشان از الگوبرداری از این اقوام دارد (همان: ۵-۴).

قدیمی‌ترین متن ایلامی مربوط به دوره اکد قدیم به قرارداد نارام سین برمی‌گردد. این متن به قراردادی بین شوش و اکد است و به زبان اکدی نوشته شده است. و نشان می‌دهد در آن زمان ایلامی یک زبان نوشتاری نبود و این علت نوشته شدن قرارداد را به زبان بین‌النهرینی نشان می‌دهد. ( Tavernier, ۲۰۱۸: ۳۰۸ )

با قدرت گرفتن هخامنشیان ایلام استقلال و قدرت خود را از دست داد و از آن پس یکی از ساتراپ‌های مهم هخامنشیان به حساب می‌آمد (علی‌یاری، ۱۳۹۴: ۴۵). در زمان هخامنشیان زبان ایلامی از جایگاه خاص و ویژه برخوردار بود به طوری که شاهان هخامنشی در اکثر کتیبه‌های خود از خط و زبان ایلامی استفاده کرده‌اند (همان: ۴۵). می‌توان گفت پارسیان و شاهنشاهی جدیدشان، وامدار و متأثر از فرهنگ و تمدن اصیل ایلامی بوده که در سرزمین آنان پایه‌های حکومت شان را محکم ساختند (Basello, ۲۰۱۱: ۲۴). آنان برای دستگاه اداری خویش خط ایلامی را به کار گرفتند و در ابتدا از هنر و فرهنگ ایلامی بهره می‌بردند (بروسیوس، ۱۳۹۵: ۲۱). در حفاری‌های باستان‌شناسان هزاران لوح اداری به دست آمده که به زبان ایلامی است. این اسناد نشان می‌دهند ایلامی‌ها در اداره اقتصادی هخامنشیان نقش مهمی داشته‌اند (لوکوک، ۱۳۹۵: ۴۹). ظاهراً در زمان کورش دوم خط میخی ایلامی رواج بسیار داشته است (داندامایف، ۱۳۹۴: ۶۶) (علی، ۱۳۹۴: ۷۲). مهمترین دلیلی که برای ادامه زبان ایلامی در شاهنشاهی هخامنشی می‌توان عنوان کرد، استفاده این زبان در کتیبه‌های این دوره است. بخش ایلامی کتیبه بیستون، مثالی از نقش جدید زبان ایلامی در دوره هخامنشی است که نشان از زبانی می‌دهد که در خدمت پادشاه مردم است. (Basello, ۲۰۱۱: ۲۶)

تقریباً در تمام کتیبه‌های داریوش بزرگ (۴۸۶-۵۲۲ ق م) از زبان ایلامی استفاده شده است. «در زمان داریوش ایلامیان به عنوان دفتردار به خدمت اشغال داشتند» (داندامایف، ۱۳۹۴: ۹۹). تا زمان اردشیر اول هم اسناد رسمی به دست منشیان ایلامی نگاشته می‌شد (هیئتس، ۱۳۹۵: ۳۸) و هزاران لوح یافت شده در انبارهای تخت جمشید و شوش به این زبان است (اشمیت، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۶۵). رفته رفته زبان و خط ایلامی در کنار رشد زبان‌هایی چون آرامی و فارسی باستان قرارگرفت که در حال تکامل اجتماعی بودند و اهمیت بیشتری در شاهنشاهی هخامنشی پیدا می‌کردند (Basello, ۲۰۱۱: ۲۶). «زبان ایلامی پس از سقوط شاهنشاهی هخامنشی نیز رایج بوده ولی نمی‌توانیم بگوییم که چه زمان به خاموشی گراییده است» (لوکوک، ۱۳۹۵: ۵۱).

### خط و زبان اکدی (بابلی)

زبان اکدی به گروه زبان‌های سامی تعلق دارد. اکدی‌ان اقوامی بودند که در بین‌النهرین شمالی ساکن شدند (۲۴۰۰ ق.م) و در فرهنگ و زبان خود تاثیر زیادی از سومریان گرفتند. آنان در مکاتبات خود از خط سومریان استفاده می‌کردند، ولی پس از آنکه دولت اکد قدرتمند شد، خط و زبان اکدی قوت گرفته و در قلمرو اکد کاربرد وسیعی یافت. اما با قدرت گرفتن بابلیان و حکومت حمورابی (۱۷۵۰ ق.م) و قوت گرفتن زبان اکدی زبان سومری روبه افول نهاد. حمورابی قانون‌نامه مشهور خود را به زبان و خط اکدی نگاشته است. زبان اکدی‌ان دارای دو گویش بوده است: آشوری و بابلی نو، که گویش بابلی دوام بیشتری پیدا کرد. اکدی بابلی تا سده‌های قرن هفتم و ششم، یعنی تا زمانی که زبان و خط آرامی رونق گرفت، هم‌چنان اهمیت خود را حفظ کرد (برجیان، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۸؛ رزمجو ۱۳۸۹: ۵۱). بیشترین آثاری که از خط اکدی (بابلی) به دست آمده است، مربوط به پرستشگاه‌ها است (بریان، ۱۳۹۲: ۱۰۹). این زبان، زبان رایج در خاور نزدیک باستان بود و در واقع یک زبان مشترک در بین دولت‌های مختلف محسوب می‌شد (رزمجو ۱۳۸۹: ۵۱). از جمله منابع باقی‌مانده از خط و زبان اکدی، متون میخی آشوری، بابلی، از سده نهم پیش از میلاد، پیمان‌نامه‌ها و سالنامه‌ها و گزارش‌های جنگی از شاهنشاهی هخامنشیان است (اشمیت، ۱۳۹۵: ۶۶). این زبان در زمان هخامنشیان نیز مرسوم بود و در کتیبه‌ها و الواح و سنگ نوشته‌های هخامنشی به کار می‌رفته است. مهم‌ترین یادگار از این زبان در عصر هخامنشی استوانه کوروش دوم است که او پس از فتح بابل دستور به کتابت آن داد. خط این استوانه میخی اکدی (بابلی) است (دهمرده و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۱). زبان اکدی (بابلی) سومین زبان رسمی کتیبه‌های هخامنشی است. از جمله دلایلی که باعث شد هخامنشیان در حفظ و نگهداری و کاربرد زبان اکدی (بابلی) کوشا باشند مراودات سیاسی و تداوم این روابط است (لوکوک، ۱۳۹۵: ۵۳). این خط و زبان در امور اداری و قضایی کاربرد و رواج داشت، و در متون ادبی و مذهبی و نجوم هم از این خط و زبان استفاده می‌شده است (رزمجو، ۱۳۸۹: ۵۲). خط و زبان اکدی

(بابلی) تا زمانی که آرامی رونق گرفت، اهمیت و کاربرد آن کمرنگ شد و سرانجام از رونق افتاد.

## خط و زبان مادی

مادی‌ها مردمانی آریایی نژاد بودند که در ابتدای قرن هفتم پیش از میلاد موفق به تأسیس حکومت ماد شدند. آنها در غرب ایران در مناطق کردستان و آذربایجان ساکن بودند. زبان مادی از زبان‌های ایرانی باستان است که در منطقه غرب ایران، به کار می‌رفته است (بیانی، ۱۳۹۶: ۷۷). در مورد خط مادها و به طور کلی آریایی‌های نخستین باید گفت، عده‌ای بر این باورند که آنها خطی از خود نداشتند، زیرا آنها اقوامی صحراگرد بودند و زندگی شبانی داشتند و هنوز به زندگی مدنی و شهری آشنا نبودند و شاید اصلاً احساس نیازی به خط نداشتند. برخی می‌گویند: شاید بتوان گفت که زبان مادها فقط گفتاری بوده و کتابت نداشتند و ممکن است که در نوشتن از زبان آشوری استفاده می‌کردند. مدارک و قراین نشان می‌دهد مادها تا مدت‌ها کتابت نداشتند و بعدها بنا به ضرورت از کشورهای همجوار این مفاهیم را آموختند (یاری، ۱۳۸۳: ۳۵). هرودت می‌نویسد: «دیاکو زمانی که سراسر سرزمین ماد را بی‌نظمی و بیداد فرا گرفته بود، در دهکده خویش مردی برجسته و مورد احترام بود... مردم دهکده که شاهد رفتار او بودند او را به داوری میان خود برگزیدند» (۱۳۹۵: ۱۴۵). همو می‌گوید که مردم شکایات خود را می‌نوشتند و برای رسیدگی به او می‌دادند. بنابراین مادها در این زمان خط و نگارش داشتند. اما اینکه به چه خط و زبانی بوده است معلوم نیست و شاید همان خط آشوری یا آرامی یا حتی صورت اولیه فارسی باستان بوده است (همان: ۱۴۵). پس از مدتی مردم ماد تصمیم گرفتند دیاکو را به عنوان شاه انتخاب کنند بنابراین نخستین حکومت آریایی در سرزمین آریاها تأسیس شد. از دیگر شاهان ماد قَرورتیش (فرآرتس) (۶۶۵ - ۶۳۳ ق.م) و هوخشتره (کیاکسار) است. از مهمترین وقایع زمان هوخشتره اتحاد با دولت بابل علیه آشور و براندازی دولت آشور بود (۶۰۶ ق.م). ایختوویگو (آستیگ)، آخرین شاه ماد بود که با قدرت گرفتن کورش پارسی حکومتش رو به زوال رفت

(زرین کوب، ۱۳۹۶: ۵۸-۶۳). با وجود آنکه کورش پس از تسلط بر مادها تشکیلات دیوانی و عناوین سلطنتی مادی را تغییر داد، اما تأثیر مادها در زبان کتیبه‌های فارسی باستان در زمان داریوش بزرگ و شاهان پس از او آشکار است (کنت، ۱۳۹۵: ۶۲).

در مورد خط و زبان مادی‌ها چنانکه گفتیم اطلاع دقیقی در دست نیست. از این زبان فقط چند واژه در منابع آشوری بابلی، و متون یونانی برجای مانده است. هم‌چنین در کتیبه‌های هخامنشیان به فارسی باستان کلماتی وجود دارد که خلاف قواعد فارسی باستان است و به نظر می‌رسد که آن واژه‌ها مادی هستند (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۵).

چنانکه گفتیم بعید است که حکومتی با آن قدرت و وسعت قلمرو از خود خطی نداشته باشد. بنابر نوشته هرودوت «وقتی (دیاکو) این مقررات را وضع کرد و حکومتی دادگرانه برقرار کرد، شاکیان، شکایات خود را کتباً (و توسط رابط‌ها) تقدیم می‌کردند و او این عریضه‌ها را همراه با رأی داوری خود برمی‌گرداند» (هرودوت، ۱۳۹۵: ۱۴۷). همین مساله خود به وضوح نشان می‌دهد که مادها صاحب خط و فن نوشتاری بودند. از آنجا که خط میخی پارسی باستان با ایلامی و بابلی متفاوت است نشان می‌دهد که حلقه گمشده‌ای در این میان بر ما پوشیده است و این حلقه گمشده همان خط میخی مادی است. به عبارتی شاید بتوان گفت که هخامنشیان میخی فارسی باستان را از مادها اخذ کرده‌اند (دیاکونف، ۱۳۹۵: ۳۴۰). مورخان کلاسیک از پیمان‌هایی صحبت نموده‌اند که میان پادشاهان ماد و بابل و لیدی بسته شده است، که اگر این امر نشان از وجود خط و کتابت در میان مادها نباشد حداقل نشان می‌دهد که در میان مادها خط و کتابت مرسوم بوده است یا عده‌ای از مادها به این فن تسلط و آگاهی داشته‌اند (دهمرد و دیگران، ۱۳۹۴: ۷-۶). با این همه تنها اثر بازمانده که به ما این آگاهی را می‌دهد که مادها با خط آشنا بودند، قطعه‌ای نقره‌ای است که در نوشیجان تپه (آتشکده و قلعه‌ای باستانی از دوره مادها، در نزدیکی ملایر استان همدان) کشف شده که نشانه‌های میخی روی آن حک شده است، اما شناسایی نوع خط آن هنوز ممکن نشده است (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۸: ۵۴). راوندی به نقل از ویل دورانت می‌نویسد، مادها بودند که سبب شدند ایرانیان با کاغذ و قلم آشنا شوند و به جای

استفاده از لوح گلی از کاغذ پوستی و قلم برای نوشتن استفاده کنند (راوندی، ۱۳۹۳: ۱/۱۸۳). شاید دلیل اینکه آثاری از مادها به جا نمانده است همین عامل است که این کاغذهای پوستی در طی قرن‌ها پوسیده شده و از بین رفته باشد (نیرنوری، ۱۳۴۷: ۱۱۰۵).

چنانکه گفتیم علاوه بر تعدادی نام مادی که در زبان یونانی باقی مانده، چند واژه به کار رفته در فارسی باستان هم وجود دارد که با قواعد این زبان سازگار نیستند و باید آنها را مادی دانست که واژه‌های «اسب» و «بزرگ» از آن جمله‌اند. واژه‌های به کار رفته برای «شاه» و «شهریاری» نیز نمونه‌هایی از واژه‌های مربوط به حکومت و امور اداری هستند که صورت مادی آنها در فارسی باستان آمده است. بنابراین زبان مادی باستان دارای اعتبار ویژه‌ای بود که پارسیان در زبان فارسی باستان، واژه‌هایی را از آن وام گرفتند (لوکوک، ۱۳۹۵: ۴۷). در هر صورت با توجه به کمبود منابع و آثار به جا مانده از مادها نمی‌توان به قطع و یقین در مورد زبان و کتابت مادها سخن گفت. نظریه‌های یاد شده همگی بر اساس اطلاعات پراکنده و اندکی است که شاید روزی شواهد بیشتری در رد یا تأیید آنها دست آید.

### خط و زبان فارسی باستان

شاهنشاهی پهناور هخامنشی، با توجه به سیستم سیاسی‌ای که داشت، نیازمند به خطی مستقل و پیشرفته بود. برای دولتی چنان با عظمت لازم بود که از خود خطی داشته باشند تا نشانه و خاص خود آنها و مشخصه حکومت آنها باشد. از آنجا که آنها در زمینه‌های مختلفی چون فرهنگ و تمدن و امدار دولت‌های دیگر بودند در زمینه خط نیز از ساکنان دجله و فرات الگو گرفتند و در این زمینه پیشرفت زیادی داشتند (دیاکونف، ۱۳۸۴: ۱۳۳). فارسی باستان، زبانی مادری هخامنشیان با خط نوشته می‌شد که به دستور داریوش برای نوشتن این زبان ابداع کردند. این خط در عصر حاضر به خط میخی فارسی باستان شهرت یافته است (شارپ، ۱۳۸۸: ۱).

«فارسی باستان زبان رایج در میان مردم ایالت پارس تعلق داشته و زبان بومی فرمانروایان هخامنشی بود. فارسی باستان یکی از زبان‌های ایرانی باستان و از شاخه زبان‌های هندو ایرانی

(آریایی) است که خود این شاخه از تقسیمات زبان‌های هندو اروپایی محسوب می‌شود (کنت، ۱۳۹۵: ۷). به عبارتی خط و زبان پارسی باستان ابداعی از سوی خانواده سلطنتی بوده و هدف از آن تحت تأثیر قرار دادن بیننده بوده تا جلوه‌ای از اقتدار شاهنشاهی هخامنشی باشد. خط فارسی باستان غیر از عرصه رسمی و برای نوشتن کتیبه روی اشیای سخت، کاربرد دیگری مثل امور اداری و قضایی و... نداشته است (کورت، ۱۳۹۶: ۲۰). در واقع تمایل هخامنشیان برای ابداع این خط بیشتر جنبه سیاسی داشته است (لوکوک، ۱۳۹۵: ۴۸). اگرچه هخامنشیان در دستگاه اداری و دیوانی خود از زبان‌های متعددی از جمله آرامی، که زبان بین‌المللی محسوب می‌شد، استفاده می‌کردند و هم‌چنین زبان‌های محلی نیز هم‌چنان در سراسر قلمرو هخامنشیان رواج داشت (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۸۸: ۳۷)؛ لیکن آنان از این وضعیت چندان احساس رضایت نداشتند.

ابداع خط فارسی باستان را به داریوش بزرگ نسبت می‌دهند. مورخان متفق‌اند که داریوش پس از نگارش کتیبه بیستون به ایلامی و بابلی و شرح فتوحات خود، هنوز رضایت نداشت، زیرا از اینکه چنین شاهنشاهی از خود خطی نداشته و از خط ملل دیگر استفاده می‌کند ناخشنود بود. بنابراین داریوش به منشی‌های خود دستور داد تا برای شاهنشاهی پارسی خطی ابداع کنند. اکثر این منشیان ایلامی و بابلی بودند. بنابراین منشیان با توجه به ویژگی‌های این زبان که از خانواده زبان‌های هندو اروپایی است الفبایی و هجایی با ۳۶ نشان میخی را ابداع کردند. بنابراین پس از این ابداع شاهنشاهی هخامنشی صاحب خط ویژه و خاص خود شد. این ابداع در کارنامه داریوش بزرگ ثبت شده است (کخ، ۱۳۷۷: ۲۳). با استناد به سخنان یونانیان، ابداع خط فارسی باستان را به (آتوسا) همسر داریوش منسوب می‌کند. گویا دلیل این استناد آن است که خط فارسی باستان در زمان آتوسا اختراع شده است (داندامایف، ۱۳۹۴: ۸۳). رودیگر اشمیت از بزرگترین پژوهشگران عصر حاضر در باره فارسی باستان، این زبان را یکی از گویش‌های ناحیه پارس و جنوب غربی ایران می‌داند و آن را زبان مادری هخامنشیان دانسته است. او اعتلا بخشیدن به آن را زاییده فخرفروشی داریوش اول می‌داند زیرا مدام از آن سخن می‌گوید. از نظر وی فارسی باستان به لحاظ کاربردی فقط محدود به شاه بزرگ بود و در واقع زبان پادشاه محسوب

می‌شد. بنابراین او آن را زبانی نمایشی دانسته که محدود به اهداف مشروعیت سلطنت بوده و تنها برای تزئین سنگ نگاره‌ها به کار می‌رفته است و از آنجایی که بر صخره‌ها دیده می‌شود، پس باید گفت که برای خواندن در نظر گرفته نشده است (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۱۰). البته عده‌ای از خاورشناسان هم این ادعا را دارند که نظیر خط میخی فارسی باستان از قبل از حکومت هخامنشیان، در میان مادها به کار می‌رفته است و مادها این خط را با اقتباس از نوشته‌های بابل و اورارتویی ابداع کرده‌اند» (دیاکونف، ۱۳۹۵: ۳۴۰). ریچارد فرای نیز معتقد است که از فارسی باستان تنها در دربار استفاده می‌شده است و درباریان به آن سخن می‌گفتند تا به این ترتیب سنت باستانی خود را حفظ کنند (۱۳۹۲: ۱۲۲). گیرشمن نیز در تأیید این گفته می‌نویسد: «زمانی که این پادشاهی کوچک به شاهنشاهی بدل شد، این زبان و خط فقط در دسترس اقلیتی از طبقه حاکم بود. حدس می‌زنند که صاحب‌منصبان عالی‌رتبه و حکام غیرپارسی، زبان مزبور را نمی‌دانستند» (۱۳۹۴: ۱۸۱).

قدیمی‌ترین کتیبه فارسی باستان که تاکنون به دست آمده، دو لوح زرین، یکی به نام آریارمنه (۶۴۰-۵۹۰ ق م) جد اعلای داریوش بزرگ، و دیگری به نام ارشامه پسر و جانشین آریارمنه است که هر دو لوح در همدان به دست آمده‌اند (شارپ، ۱۳۸۸: ۲۱). کتیبه‌هایی از کورش دوم (۵۵۹-۵۳۰ ق م) نیز در پاسارگاد به دست آمده است. برخی دانشمندان معتقدند که اگر بنیانگذار پارسی باستان را داریوش بزرگ بدانیم، در واقع باید به اعتبار کتیبه‌ها و لوحه‌های ذکر شده شک کرد، چرا که به زبان فارسی باستان است و پیش از حکومت شاهنشاهی داریوش بوده‌اند (همان: ۲۹). اگر چه اکثر دانشمندان در مورد ابداع خط فارسی باستان توسط داریوش بزرگ اتفاق نظر دارند، اما برخی به دلیل وجود این آثار به دست آمده، ابداع خط فارسی باستان را به دوران چش‌پیش می‌رسانند (گیرشمن، ۱۳۹۴: ۱۸۱).

دیگر آثاری که به زبان فارسی باستان از دوران شاهنشاهی هخامنشی به جا مانده است عبارتند از: «متون کتیبه‌ای به دست آمده در ناحیه پارس، در تخت جمشید و نزدیک نقش رستم و مرغاب (پاسارگاد)؛ در ناحیه ایلام، در شوش، در ناحیه ماد در همدان و نیز در فاصله نه چندان

دوری از آن در بیستون و الوند، در ناحیه ارمنستان در وان، و نیز امتداد مسیر کانال سوئز شناخته شده است. مهمترین این کتیبه‌ها عبارتند از کتیبه‌های داریوش بزرگ (۵۲۱-۴۸۶ ق م) خشیارشا (۴۸۶-۴۶۵ ق م) و موار دیگری که عمدتاً در قالب گسسته زبانی به تبار اردشیر سوم (۳۳۸-۵۳۹ ق م) اختصاص دارد (کنت، ۱۳۹۵: ۵۸). کتیبه‌های یافت شده اغلب بر آجرهای پخته لعاب‌دار، الواح زرین و سیمین، سنگی و گلی، بدنه کوه‌های سنگی، دیوار و پلکان کاخ‌ها، ستون‌ها، نقوش برجسته، مهرها و ظروف باقی‌مانده دیده می‌شوند (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۸: ۴۰). اشمیت این زبان را در بین زبان‌های هندو ایرانی باستان جدیدترین و متناقض‌ترین زبان به شمار می‌آورد (۱۳۹۶: ۱۵۰). فارسی باستان، چنانکه اشاره شد، ظاهراً زبان طبقه حاکم پارس بود و در بین مردم کوه‌های زاگرس گسترش چشمگیری نداشت چون سرعت گسترش حکومت آنان بر سرعت گسترش و پخش و قابل فهم بودنش در استان‌های قلمرو پادشاهی وسیعش، پیشی گرفت. به علاوه، متن نوشتاری و الفبای فارسی باستان که جدیداً در دوران پادشاهی داریوش بزرگ اختراع شده بود، فقط به منظور تبلیغات، فرمان‌ها و ابلاغیه‌های خاص از سوی پادشاه، استفاده می‌شد. بنابراین داریوش بزرگ برای نگارش و ثبت گزارش‌های حکومت خود مجبور به استفاده از زبان‌های آن روزگار خاور نزدیک بود و برای ارتباط سیاسی مؤثر بین ایالت‌های حکومت یا ساتراپ‌ها، زبان غیرایرانی آرامی به عنوان زبان بین‌المللی انتخاب شد. این امر یک انتخاب طبیعی و عملی بود؛ زبان آرامی چنانکه اشاره شد، به طور گسترده و وسیعی زبان مردم شرق و غرب ایران بود و الفبای نوشتاری آن در مقایسه با خط میخی پیچیده ایلامی و اکدی، به سادگی قابلیت یادگیری و نوشتن را داشت. (Bae, ۲۰۰۴: ۱) فارسی باستان از دوره اردشیر اول دستخوش تحول و تغییرات زیادی شد و زمینه پیدایش فارسی میانه را فراهم ساخت (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۸: ۵۴).

خط میخی فارسی باستان نیز چنانکه ذکر شد «پارس‌ها که بر شاهنشاهی بزرگی از مدیترانه تا آسیای میانه، فرمان می‌راندند، از خود خطی نداشتند. نه پارس‌ها و نه نیاکان‌شان، نه خداوندان پیشینیان مادها و نه هیچ قوم ایرانی دیگری در شمال و شرق هیچ‌کدام از نعمت خط برخوردار

نبودند و این موضوع غرور داریوش را جریحه دار می‌کرد» (هیئتس، ۱۳۹۲: ۴۱). داریوش برای ثبت پیروزی‌های خود و تسلط بر آشوب‌ها تصمیم گرفت برای جاودانه شدن دلاوری‌هایش، آنها را ثبت کند. حکاکی بر کوه بیستون به خط ایلامی و بابلی داریوش را خشنود نساخت و بنابراین تصمیم گرفت تا شاهنشاهی پهناور هخامنشی را صاحب خط و سبک جدیدی نماید. پس از منشیان بابلی و ایلامی خواست تا هرچه زودتر خطی درخور شاهنشاهی ابداع کنند که پس از تلاش این منشیان که (آرامی و ایلامی و بابلی) بودند خطی با ۳۶ نشان میخی ابداع شد. این خط که آمیخته‌ای از خط الفبایی و هجایی بود، خط میخی فارسی باستان نام گرفت (کخ، ۱۳۷۷: ۲۳).

در زمان داریوش از خط میخی فارسی باستان، در حکاکی روی صخره، ستون‌ها، سنگ بناها، مهرها، استفاده می‌شد. از این خط کمتر بر لوحه‌های گلین استفاده شده و بیشتر روی ظروفی از جنس سیم و زر، و فلزات گرانبها دیده شده که همین عامل باعث شده که خط میخی فارسی باستان یک خط شاهانه محسوب شود که اقوام دیگر خود را شایسته استفاده از این خط نمی‌دانستند (هیئتس، ۱۳۹۲: ۶). به نظر می‌رسد که این خط را فقط عده معدودی از کاتبان و منشیان استفاده می‌کرده‌اند (داندامایف، ۱۳۹۵: ۶۶). گویا خط میخی پارسی باستان چندان مورد اقبال و توجه حتی شاهان پس از داریوش قرار نگرفت. داریوش به این فکر افتاد که برای تداوم این خط اقداماتی در جهت ترویج آن انجام دهد. سندی از داریوش به دست آمده که این اسناد الواح گلیی هستند که در آن، آموزش خط میخی پارسی باستان به ۲۹ کودک آمده است (هیئتس، ۱۳۹۲: ۴۵). این الواح نشان می‌دهد که داریوش تلاش می‌کرده به ماندگاری و حفظ این زبان کمک کند. خط میخی فارسی باستان با خطوط متداول زبان خود، مانند ایلامی و بابلی تفاوت داشت. گرچه اکثر مورخان معتقدند که خط پارسی باستان فقط در کتیبه‌های سلطنتی کاربرد داشت و بیشتر از جنبه تزئینی مورد توجه بود و کاربرد عام نداشته است، اما کشف لوحه‌ای گلی به زبان و خط فارسی باستان در سال ۲۰۰۷ در میان لوحه‌های اقتصادی و اداری که در ارگ تخت جمشید توسط هرتسفلد در سال ۱۹۳۳م کشف شد، نشان داد که خط میخی فارسی باستان

محدود به فرمان‌های شاهانه نبوده است. با این حال نظر هرتسفلد مبنی بر رسمی بودن زبان فارسی باستان در سراسر شاهنشاهی هخامنشی (به دلیل کشف هزاران لوح به زبان ایلامی که متعلق به دوران داریوش اول است)، رد می‌شود، زیرا هیچ‌کدام از این الواح به زبان فارسی باستان نبوده است (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۸: ۳۸).

در مورد ریشه این خط نظرات گوناگونی مطرح شده است. برخی اعتقاد دارند ریشه خط میخی فارسی باستان مادی است (فرای ۱۳۹۲: ۱۲۲). داندامایف (به نقل از W. Deecke) ریشه خط میخی باستان را مستقیماً از خط بابلی می‌داند (داندامایف، ۱۳۹۵: ۶۶). اما برخی دیگر ریشه این خط و ساختمان الفبایی آن را اقتباسی از خط آرامی می‌دانند (برجیان، ۱۳۷۹: ۲۲). و عده‌ای نیز الفبای آن را از الفبای اکدی و الفبای اکدی را اقتباسی از الفبای سومری می‌دانند (ابوالقاسمی، ۱۳۹۶: ۷۹) و اینکه در مواردی از علامت‌های ساده ایلامی استفاده کرده‌اند (شارپ، ۱۳۸۸: ۳). خط میخی پارسی باستان از چپ به راست نوشته می‌شود. این خط دارای ۳۶ علامت است و تمام علامت‌ها به صورت افقی و عمودی رسم می‌شدند. قدیمی‌ترین کتیبه از این خط کتیبه آریارمنه (۶۴۰-۵۹۰ ق م) و کتیبه ارشامه است. گرچه همان‌گونه که ذکر شد، برخی محققان در صحت و اعتبار این کتیبه‌ها تردید دارند. برخی آنها را متعلق به دوران اردشیر دوم هخامنشی (۳۵۹-۴۰۷ ق م) می‌دانند (شارپ، ۱۳۸۸: ۲۱). عده‌ای از محققان نیز اعتقاد دارند ایرانیان مدت‌ها قبل از داریوش موفق به اختراع خط میخی شده‌اند و آن را به حداقل از زمان کورش دوم (بزرگ) می‌دانند و دلیل آن را استفاده نکردن ایرانیان از ایدئوگرام‌های (اندیشه‌نگار) رایج در خطوط دیگر می‌دانند (داندامایف، ۱۳۹۵: ۶۶). می‌توان که گفت خط میخی باستان به یکباره به وجد نیامده است بلکه پیدایش و تکامل آن بتدریج طی چندین دهه برحسب نیاز با افزودن نشانه‌ها از زمان کورش دوم تا داریوش ادامه داشته است. (Huyse, ۱۹۹۹: ۵۲)

خط میخی فارسی باستان، با گسترش زبان و خط آرامی بین‌المللی شدن آن، کم‌کم مهجور شد. البته داندامایف دلیل آن را گسترش و رواج خط آرامی نمی‌داند. او می‌گوید: «از آنجا که خط

میخی ایران مورد استفاده عموم قرار نمی‌گرفت بتدریج به بوته فراموشی سپرده شد» (داندامایف، ۱۳۹۵: ۶۶).

### کتیبه بیستون

مهمترین اثری است که به خط فارسی باستان از دوره هخامنشی به یادگار مانده کتیبه بیستون است. بنابراین لازم است به ارائه گزارش مختصری در مورد پیدایش آن بپردازیم. این کتیبه که مفصل‌ترین کتیبه هخامنشی است، به دستور داریوش بزرگ بر دامنه کوه بیستون در ۳۰ کیلومتری شهر کرمانشاه در غرب ایران، حک شده است. نام بیستون از واژه بغستان (بگستان) به معنی جایگاه خدایان گرفته شده است که ابتدا به صورت بهستون بود و بعدها به بیستون شهرت یافت. داریوش پس از تسلط بر دشمنان خود و به دست گرفتن شاهنشاهی، تصمیم گرفت تا شرح وقایع نخستین سال‌های حکومت و پیروزی‌هایش بر دشمنان را برای آیندگان به یادگار بگذارد و جاودانه کند. داریوش در ابتدا می‌خواست با نوشته‌هایی کوتاه این کار را به انجام رساند. اما به نظر می‌رسد با الگو گرفتن از کتیبه انوبانی‌نی شاه لولوبی‌ها (واقع در نزدیکی سرپل ذهاب امروزی، در گذرگاه راه بین‌النهرین به فلات ایران) که موضوع آن چیرگی انوبانی‌نی بر دشمنانش است، تصمیم گرفت بر دیوار صخره‌های بگستان یا بغستان یا بیستون، به شرح ماجرای خود بپردازد. این رویداد در ۵۲۰ ق م با مساعد شدن شرایط جوی اتفاق افتاد (هیئتس، ۱۳۹۲: ۳۶).

سنگ‌نگاره داریوش در ابعاد ۳ در ۵/۵ متر است. در اینجا تصویر داریوش بزرگ‌تر حک شده و در سمت چپ آن کتیبه بیستون قرار دارد. پشت سر داریوش دو نیزه‌دار ایستاده‌اند و همراه داریوش یاران او هستند که در جریان براندازی گئوماتای مغ شرکت داشتند. در دست چپ داریوش کمانی است و پای چپش روی سینه گئوماتا که بر زمین افتاده، قرار دارد و پشت سر آن صف اسیرانی است که بر گردن شان طناب است. بالای سر اسیران نشان اهوره‌مزدا در حال اهدای حلقه قدرت به داریوش است و داریوش دست راستش را به نشانه نیایش اهوره‌مزدا بلند کرده است (کخ، ۱۳۷۷: ۲۱-۲۲). این کتیبه به سه زبان فارسی باستان، ایلامی و بابلی بر

دیواره کوه بیستون کنده شده است. داریوش در این کتیبه به معرفی خود و پدران و ایالت‌های شاهنشاهی‌اش می‌پردازد. سپس ماجرای دست یافتن به تخت پادشاهی را گزارش می‌کند و نیز به شرح شورش‌هایی می‌پردازد که موفق به سرکوب آنها شده است (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۸: ۴۳). نوشته اولیه این کتیبه کوتاه و در معرفی خود داریوش بوده است که چنین می‌گوید: «منم داریوش شاه، پسر ویشتاسپ، یک هخامنشی، شاه شاهان. من اکنون شاهم در پارس. داریوش شاه می‌گوید: پدرم ویشتاسپ [است]. پدر ویشتاسپ، ارشام [است]. پدر ارشام، آریارمنه، پدر آریارمنه، چیش‌پیش [بود]، پدر چیش‌پیش، هخامنش [بود]. داریوش شاه می‌گوید: از این روی ما خود را هخامنشی می‌نامیم [که] ما از دیرباز نژاده بوده‌ایم. از دیرباز خاندان ما شاهی بود. داریوش شاه گوید: هشت تن از خاندان ما پیش از این شاه بودند من نهمین شاه هستم ما از دو تیره شاه بودیم» (کخ، ۱۳۷۷: ۲۲). در ابتدا داریوش تصمیم گرفت شرح این کتیبه را به زبان و خط ایلامی که ظاهراً یکی از زبان‌های اصلی شاهنشاهی هخامنشی در آن زمان بود حک کند. مکان انتخابی برای ایلامیان مکان مقدسی بود. متن ایلامی در سمت راست کتیبه قرار گرفت (Huyse, ۱۹۹۹: ۵۸) اما از آنجا که بابل نیز جزء شاهنشاهی بود، «گر چه جزو طرح اصلی نبود، ولی احتمالاً [روایت بابلی نیز] در همان مرحله اول حکاکی شد» (همان: ۵۸). داریوش بزرگ فرمان داد تا در سمت چپ، این شرح را به زبان بابلی نیز حک کنند. اما چنانکه ذکر شد، داریوش از اینکه چرا شاهنشاهی هخامنشی خود صاحب خط مخصوص و درخور نمی‌باشد ناراضی بود. پس دستور داد که منشیان ایلامی و آرامی و بابلی، خطی جدید برای شاهنشاهی ابداع کنند که خط میخی فارسی باستان نامیده می‌شود. «می‌توان گفت داریوش با این کار می‌خواسته مشروعیت سلطنتش را بیان کند» (اشمیت، ۱۳۹۵: ۳۷). اکنون که شاهنشاهی خود صاحب خط ویژه شده است، لازم شد که داریوش به کارنامه ارزشمند خود آن را اضافه کند، بنابراین دستور داد شرح ماجرا به فارسی باستان به کتیبه افزوده شود (کخ، ۱۳۷۷: ۲۳-۲۵). بنابراین به علت کمبود جا فضای زیر کتیبه را به این کار اختصاص دادند. متن فارسی باستان زیر نقش برجسته حکاکی شد که به دلیل وجود شکاف‌ها و جاری شدن آب چندان مناسب نبود

( Huyse, ۱۹۹۹: ۵۹) داریوش در بند ۷۰ از کتیبه بیستون به ابداع خط فارسی باستان اشاره می‌کند: «به خواست اهوره‌مزدا، این خطی است که من آن را مرمت کرده‌ام و در ضمن این خط به ایرانی (آریایی) بود و این خط هم روی گل، هم بر پوست آورده شد. نام و عنوان من نیز در آن امر به این خط نوشتند و برایم خواندند، پس من این خط را به سراسر سرزمین‌های شاهنشاهی فرستادم. مردم از آن خبر یافتند» (هینتس، ۱۳۹۶: ۴۴).

در سال ۵۱۹ ق م داریوش پس از شکست دادن سکاها دستور داد تا این واقعه را نیز به متن کتیبه بیستون اضافه کنند. یکی از ارزش‌های این کتیبه و اطلاعاتی که به دست می‌دهد، روند پیدایش خط میخی فارسی باستان است. داریوش بزرگ همین روند را در کتیبه‌های دیگر خود در تخت جمشید، و آرامگاهش در نقش رستم، به سه زبان ادامه می‌دهد. با این تفاوت که در کتیبه‌های دیگر استفاده از خط میخی پارسی باستان در اولویت قرار می‌گیرد (کخ، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۷).

گشاینده رمز و مترجم متن فارسی باستان کتیبه بیستون سر هنری راولینسون، دانشمند معروف انگلیسی، است که پس از سالها کوشش دانشمندان دیگر، در سال ۱۸۳۹ م موفق به تکمیل این پژوهشها و خواندن کتیبه بیستون شد (مشکور، ۱۳۸۸: ۵۲). این کوشش زمینه ساز موفقیت های دیگری در مطالعات زبان های بابلی و ایلامی و رمزگشایی خط آنها شد. با خوانده شدن متن فارسی باستان و در دسترس قرار گرفتن متن آن، پژوهشگران موفق به خواندن ترجمه بابلی آن شدند که این ترجمه در سال ۱۸۵۱ م منتشر شد. پس از آن کینگ و تامپسن هم در سال ۱۹۰۷ م ترجمه متن ایلامی این کتیبه را منتشر کردند. بدین ترتیب می‌توان گفت که متن کتیبه بیستون مهمترین متن برای مطالعه تاریخ خاور نزدیک باستان بوده است، چرا که با کشف رمز آن، رمزگشایی چند خط میخی جهان باستان ممکن شد (بروسیوس، ۱۳۹۲: ۹۸).

## خط و زبان اوستایی

همانگونه که از این نام پیداست، اوستایی، زبان اوستا، کتاب مقدس دین زردشت است. اوستا در واقع مجموعه‌ای از متن‌های دینی است که در دوره‌های مختلف و مناطق مختلف به وجود آمده است. در کتاب اوستا دو گویش متفاوت دیده می‌شود: یکی گویش گاهانی که متعلق به بخش قدیمی و کهن اوستا است، که آن را به خود زردشت نسبت می‌دهند و می‌گویند که سخنان خود اوست. و دیگری گویش اوستایی متأخر یا جدید که در دوره‌های نزدیک‌تر پدید آمده است (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۸۸: ۲۵).

زبان اوستایی، روزگاری در سرزمین‌های شرقی ایران به کار می‌رفته است، ولی دقیقاً مشخص نیست که مربوط به کدام ناحیه آن بوده است و کدام قوم آن را در زندگی روزمره خود به کار می‌بردند و با آن می‌نوشتند. حتی زمان رواج این زبان هم به خوبی معلوم نشده است. دانشمندان سال‌ها روی این دو موضوع، یعنی زمان و مکان رواج زبان اوستایی بحث کرده‌اند و تاکنون به نتیجه‌ای قطعی نرسیده‌اند و تنها به این توافق رسیده‌اند که این زبان در زمانی در حدود ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ ق م در شرق ایران، در محدوده‌هایی مانند سیستان، بلخ، یا خوارزم به کار می‌رفته است (کلنز، ۱۳۸۱: ۱۶۰). تنها زبان‌های ایران باستان که از آنها سند و نوشته به جا مانده است زبان اوستایی و فارسی باستان است که البته با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. برخلاف فارسی باستان که زبان شاهنشاهی بوده و روی سنگ و اشیای سخت نوشته می‌شد و جایگاه جغرافیایی آن مشخص است، زبان اوستایی براساس کتابی است که به همین نام، نامگذاری شده که زمان و مکان مشخصی را نمی‌توان برای آن در نظر گرفت (همان: ۷۰).

چنانکه اشاره شد، در مورد منشأ زبان اوستایی به لحاظ جغرافیایی نمی‌توان با قطعیت سخن گفت. زردشت خود از ناحیه شمال شرقی (در بلخ) ظهور کرد اما پیروان او و مردمانی که به او گرایش یافتند، بیشتر در ناحیه شمال شرقی بوده‌اند (کنت، ۱۳۹۵: ۵۸).

می‌توان گفت که خاستگاه اوستا زادگاه زردشت نبوده است و از آنجایی که از دیرباز این زبان، زبان مقدس و آیینی ایرانیان محسوب می‌شده است، زردشت در سروده‌هایش از این زبان به جای زبان مادری خویش استفاده کرده است (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۸: ۲۷). لوکوک زبان اوستایی را همچون زبان اشعار هومر، از جمله زبان‌های ساختگی برای بیان و عرضه فعالیت‌های دینی، ادبی، و شعر می‌داند (لوکوک، ۱۳۹۵: ۴۸). در مورد معنی، اوستا نظرات مختلفی عنوان شده، اما بهترین و نزدیک‌ترین معنی نظر بارتلمه است که آن را ستایش معنی کرده است (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۸: ۲۶).

بنابر روایات سستی زردشتی، در زمان داریوش سوم هخامنشی (۳۳۰-۳۳۶ ق م) دو نسخه از اوستا، در گنجینه شاهی و مرکز اسناد نگهداری و حفظ می‌شده است که با حمله اسکندر مقدونی به دست آنان نابود شد. برخی مورخان زبان اوستایی را همان زبان بلخی باستان می‌دانند که البته ایران‌شناسان چندان این نظریه را نمی‌پذیرند. به طور کلی می‌توان گفت زبان اوستایی یکی از زبان‌های رایج در دوره باستان بوده است که کاربرد آن بیشتر در امور مذهبی و دینی بوده است (همان: ۲۸). و در دوره‌های مختلف میانه و نو نیز تکامل یافت و کاربرد و رواج بسیاری پیدا کرد.

## خط و زبان آرامی

در هزاره اول قبل از میلاد، زبان آرامی به عنوان زبان بین‌المللی در سراسر خاورمیانه و خاور نزدیک ایفای نقش می‌کرد. آرامی از خانواده زبان های سامی شمال غربی است که خود شامل عبری، فنیقی، اوگاریتی، موآبی، آموری، و ادومیتی است. آرامی ها اقوامی سامی بودند که در سده چهاردهم قبل از میلاد از شمال صحرای عربستان مهاجرت کردند و تا سده هفتم قبل از میلاد از حالت بادیه نشینی خارج شده و در شام و بین‌النهرین به زندگی خود ادامه دادند و موفق به ساختن شهرهایی در این سرزمین شدند. ولی با قدرت گرفتن مجدد دولت آشور، زیرسلطه و نفوذ آشوریان قرار گرفتند و به دولت آشور خراج پرداخت می‌کردند. شهر دمشق که از شهرهای

مهم این اقوام به حساب می‌آمد آخرین شهری بود که در سال ۷۳۲ ق م به دست آشوری‌ها سقوط کرد. دولت آشور، آرامیان را مجبور به کوچ کرد. آنها سپس در نینوا و بابل به بازرگانی پرداخته و تعداد آرامیان در این مناطق روز به روز بیشتر شد (برجیان، ۱۳۷۹: ۴۵). بدین ترتیب خط و زبان آرامی‌ها پس از مدت زمان طولانی در سراسر سرزمین‌های اطراف پراکنده شد (همان: ۴۶).

دولت‌های آرامی توسط تیگلات پیلسر که ادعا کرد ۵۹۲ شهر از ۱۶ مرز شهرستان دمشق را نابود کرده بود، فتح شدند. او چند حکومت آرامی را مستقیماً تحت کنترل آشوری‌ها در آورد (از جمله خود دمشق). به این ترتیب قدرت سیاسی آرامی‌ها هم به پایان رسید اما زبان شان همچنان به طور گسترده‌ای بین مردم رواج داشت (Bae, ۲۰۰۴: ۳).

با قدرت گرفتن امپراتوری جدید بابل، بابلیان آرامی‌ها را از سوریه بیرون راندند و آنها در تمام نقاط امپراتوری پراکنده شدند (کخ، ۱۳۷۷: ۳۰). زبان آرامی‌ها، زبان ساده‌ای بود و خط الفبایی آن نیز برای آموختن ساده بود (همان: ۳۰). این خط به شکل میخی نبود بلکه ریشه فنیقی داشته و بعدها در آسیا نقش مهمی را ایفا کرد (دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۱۳۶). از سده ششم در متون بابلی گاه‌گاهی به خط آرامی برمی‌خوریم (کخ، ۱۳۷۳: ۳۰). در یک تقسیم‌بندی، زبان آرامی را به چهار دسته کاربردی معرفی می‌کنند: آرامی باستان یا قدیم، آرامی امپراتوری یا شاهنشاهی، آرامی اداری، آرامی استاندارد یا معیار. برای گسترش خط آرامی می‌توان دلایل زیر را عنوان کرد: ۱. به راحتی با استفاده از مرکب روی چرم و پاپیروس نوشته می‌شد. ۲. آشنایی دیگر ملل با اقوام سامی نژادی که آرامیان از آنها بودند. ۳. پراکنده شدن آرامیان در مناطق مختلف و گسترش دادن زبان خود. ۴. این خط و زبان بسیار ساده‌تر از خط میخی بود (برجیان، ۱۳۷۹: ۳۰؛ رجیبی، ۱۳۸۵: ۳۰).

تعدد و فراوانی اصطلاحات و عبارات آرامی در تشکیلات سیاسی، نظامی و نیز بر سنگ‌نوشته‌ها در سرزمین‌های سوریه، افغانستان و پاپیروس‌های یافت شده در مصر، به خصوص در

الفانتین در جزیره نیل، نشان از گسترش زبان و خط آرامی در مناطق دوردست دارد (اشمیت ۱۳۹۵: ۶۶). سرزمین مصر از جمله سرزمین‌هایی بود که زبان آرامی در آن گسترش فراوانی داشت؛ بدان علت که مصر پناهگاه مناسبی برای آرامیان مهاجر محسوب می‌شد. از مدارک به دست آمده می‌توان فهمید که مصریان جذب زبان آرامی شده بودند. در واقع اسناد و مدارک مهم مورخان از زبان آرامی در مصر بیشتر روی پاپيروس‌ها و اسناد و کتیبه‌ها سنگ قبرها و سفال‌ها و حکاکی‌ها و ظروف فلزی دیده می‌شود که اطلاعات زیادی از این زبان به دست می‌دهند (گرشویچ، ۱۳۸۷: ۸۳۶). در مصر این زبان در امور اداری و تجاری و قضایی مورد استفاده قرار می‌گرفت. و به طور کلی باید گفت که آرامی آهسته آهسته جانشین زبان‌های سامی منطقه مثل آشوری و بابلی و فنیقی و عبری شد و مهم‌تر آنکه گسترش این زبان راه ورود و ثبات زبان یونانی را بست (برجیان، ۱۳۷۹: ۴۶). در واقع می‌توان گفت که در این دوره زبان آرامی به عنوان یک زبان میانجی (بین‌الملل) کاربرد فراوانی داشته است که اسناد و مدارک به دست آمده تأییدی بر این گفته است (گرشویچ، ۱۳۸۷: ۸۳۶).

پس از سرنگونی دولت آشور (۶۱۱ ق.م) زبان آرامی در بابل حتی بیشتر از آشور گسترش و نفوذ پیدا کرد (همان: ۸۳۷-۳۸). اما باید گفت عامل مهمی که در گسترش و بین‌المللی شدن زبان آرامی نقش چشمگیر و بسزایی داشت، پیدایش شاهنشاهی قدرتمند هخامنشی بود. گستردگی شاهنشاهی هخامنشی از سند تا سارد، از سیحون تا مصر، سبب ایجاد یک شاهنشاهی منضبط شد که اقوام و طوایف گوناگون را به اطاعت خود در آورد. این گستردگی قلمرو نیاز به یک خط و زبان واحد داشت تا روابط بین‌الملل را پیوند دهد و البته این رسالت را زبان و خط فراگیر آرامی می‌توانست به عهده بگیرد (برجیان، ۱۳۷۹: ۴۷). زبان آرامی به همان دلایلی که قبلاً ذکر شد، مورد توجه شاهان هخامنشی قرار گرفت (بیانی ۱۳۹۶: ۲۳۱؛ مشکور ۱۳۸۸: ۵۳). بر این اساس این خط به آرامی امپراتوری یا آرامی شاهنشاهی هخامنشی نامگذاری شد (برجیان ۱۳۷۹: ۴۸). چنانکه اشاره شد، این نام (آرامی امپراتوری یا شاهنشاهی) را نخستین بار مستشرق معروف آلمانی یوزف مارکوارت به صورت Reichsramie به کار برد (ماتسوخ، ۱۳۴۱:

۱۷۵). در دوره هخامنشیان زبان آرامی به عنوان زبان اداری مورد استفاده قرار گرفت و مکاتبات سیاسی نیز به این زبان صورت می‌گرفت. فرمان‌های شاه که برای ایالات فرستاده می‌شد به دست کاتبان آرامی به زبان آرامی ترجمه می‌شد و این ترجمه سپس به دست گیرندگان می‌رسید (لوکوک، ۱۳۹۵: ۵۴). لازم به ذکر است که گسترش زبان آرامی جای زبان‌های محلی را نگرفت و زبان‌های محلی همچنان کاربرد خود را داشتند. به عنوان مثال داریوش در کتیبه بیستون می‌گوید: «پس از آن این نوشته را به همه جا به تمام سرزمین‌ها فرستادم و مردم آن را بازنوشتند» (بریان، ۱۳۹۲: ۷۹۷). این موضوع نشان می‌دهد که فرمان‌های شاهان ابتدا به زبان فارسی باستان بیان می‌شد و سپس کاتبان آن را به زبان بین‌المللی آرامی برمی‌گرداندند و هنگامی که این فرمان به ایالات مختلف می‌رسید آنها آن را به زبان محلی خود ترجمه و سپس اجرا می‌کردند. شمار فراوان آثار به دست آمد به خط آرامی در تشکیلات سیاسی، نظامی، سنگ نوشته، در تمام شاهنشاهی هخامنشی از سوریه گرفته تا افغانستان پاپیروس‌های به دست آمده در مصر و الفاتین این گستردگی و میانجی بودن زبان آرامی را اثبات می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۵: ۶۶).

شاهان هخامنشی برای انجام کتابت و امور اداری خود از دبیران آرامی استفاده کردند. آنها از زمان‌های گذشته در دستگاه دیوانی ملل دیگر از جمله بین‌النهرین به این کار اشتغال داشتند و در نتیجه در کار خود خبره و آگاه بودند. در این زمان نیز از همان دبیران برای امور دیوانی و اداری استفاده شد. روش کار بدین ترتیب بود که هرگاه ساتراپ‌های ایرانی می‌خواستند گزارشی به دربار بفرستند، مطالب را زبان خود به دبیر آرامی ابلاغ می‌کردند؛ دبیر آن مطلب را به زبان آرامی مکتوب می‌کرد و سپس ارسال می‌کرد و در آنجا دبیر آرامی آن منطقه آن نامه را به زبان همان منطقه (فارسی باستان، مادی، سغدی و...) برای گیرنده بازگو می‌کرد. در واقع این کاتبان علاوه بر دبیری، کار مترجمی را نیز انجام می‌دادند (گرشویچ، ۱۳۸۷: ۸۴۸). هر چند محققان گسترش زبان آرامی را از زمان داریوش می‌دانند، اما با توجه به اسناد و مدارکی که در تل فخاریه در سوریه که مربوط به قرون نهم و دهم پیش از میلاد و پس از آن است و هم‌چنین نامه‌هایی که مربوط به دوره قبل از ظهور سارگن که به خط آرامی است، نشان می‌دهد که زبان و خط

آرامی قدمتی بیش از این دارد (گرشویچ، ۱۳۸۷: ۲/۸۳۵-۸۳۶). براساس منابع موجود کورش فرمان خود را برای بازگشت یهودیان به اورشلیم به عبری صادر کرد و این فرمان سپس به زبان آرامی به مردم آن دیار ابلاغ شد (بریان، ۱۳۹۲: ۱۱۸).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا استعمال خط و زبان آرامی در دوره داریوش توسعه یافته است یا خیر؟ به باور بعضی محققان، زبان کتیبه‌های داریوش به همان زبان های ایلامی، اکدی و فارسی باستان بوده است و نه به آرامی. و با بررسی مدارک موجود و تطبیق آنها به نظر می‌رسد که از دوره اردشیر اول بود که آرامی به تنهایی استعمال می‌شد. در توضیح باید گفت زمانی که داریوش بزرگ به شاهنشاهی دست یافت، زبان آرامی جایگاه محکمی داشت و از بین بردن آن امکان نداشت، ولی خود داریوش هیچ کوششی نکرد که این زبان تنها زبان اداری باشد. و به نظر می‌رسد اگر چه داریوش تلاشی بر ضد خط و زبان آرامی نکرد، ولی به صورت محافظه‌کارانه از توسعه بیشتر آن جلوگیری کرد و بیشتر، پیروان زرتشت بودند که برای ضبط تعلیم پیامبر خود خط آرامی را به کار می‌بردند. در تخت جمشید اشیایی مربوط به عبادات زردشتیان پیدا شده که روی آنها به خط آرامی نوشته شده است. تنها کتیبه فارسی باستان به خط آرامی کتیبه روی آرامگاه داریوش است که به سال های ۳۱۲ تا ۳۰۵ ق م تعلق دارد و به دوره بعد از هخامنشیان و مربوط است به دو قرن بعد از ضبط متون اوستایی که با همان خط نوشته شده‌اند (ماتسوخ ۱۳۴۱: ۲۰۱-۲۰۲). اما صراحتاً می‌توان گفت که زبان آرامی در شاهنشاهی هخامنشی به اوج شهرت خود رسید (داندامایف، ۱۳۹۴: ۷۱).

پس از سقوط هخامنشیان زبان آرامی هم‌چنان پابرجا بود. در دوران هلنی، با توجه به نفوذ و گسترش یونانیان، استفاده از خط و زبان آرامی دچار پراکندگی شد، ولی در زمان ساسانیان دوباره جان گرفت (گرشویچ، ۱۳۸۷: ۸۴۹). در این زمان رفته رفته از تعداد کسانی که آرامی می‌دانستند کاسته شد، و به دلیل هزوارش و مشکلات زبانی کم‌کم خط و زبان آرامی جای خود را به خطوط و زبان‌های دیگر داد (ابوالقاسمی، ۱۳۹۶: ۱۲۷). هزوارش در نوشته‌های پهلوی به

واژه‌ها یا بخش‌هایی از یک واژه می‌گفتند که به زبان آرامی و خط پهلوی نوشته می‌شد اما هنگام خواندن برابر فارسی میانه آنها تلفظ می‌شد که توضیح و پرداختن به آن در این مجال نمی‌گنجد.

### خط و زبان مصری

در عصر شاهنشاهی هخامنشی زبان مصری نیز کم و بیش مورد استفاده قرار می‌گرفت. سنگ‌نوشته‌ای در مصر یافت شده است که به سه زبان فارسی باستان، ایلامی و مصری است که در آن داستان حفر کانال عظیمی را توسط داریوش بزرگ شرح داده است (دهمرد و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۲). به طور کلی نوشته‌های مصری که مربوط به دوران هخامنشی است به صورت سنگ‌نوشته و لوح و مهر و ظروف سنگی و فلزی به خط قدیم مصر (هیروگلیف) یافت شده‌اند (آذری، ۱۳۵۱: ۱۹). مجسمه‌ای که پیکره داریوش بزرگ است از جمله اسنادی است که در گذشته، بر دروازه شوش (دروازه داریوش بزرگ) قرار داشته است. از سخنان داریوش مشخص می‌شود که این مجسمه در مصر ساخته شده و سپس به شوش آورده شده است. در پایین جامه و پایه‌های این مجسمه خطوطی به خط هیروگلیف وجود دارد که نشان می‌دهد زبان و خط مصری‌ها در زمان هخامنشی مورد استفاده قرار می‌گرفته است. سفالینه‌های دیگری در شوش یافت شد، که به خط هیروگلیف (مصری قدیم) است و در آنها نام داریوش و خشیارشا و اردشیر اول ذکر شده است. این سفال‌ها به چهار زبان (پارسی باستان، ایلامی، بابلی و مصری) است (بریان، ۱۳۹۲: ۷۰۶). بنابراین تنها سندهایی که از کاربرد زبان مصری در عصر هخامنشی در دست داریم همین نوشته‌های روی مجسمه‌ها و سفال‌ها و بعضی ظروف است که اگرچه همه آنها در شوش کشف شده‌اند، اما از متن‌ها برمی‌آید که در مصر ساخته شده‌اند و سپس به شوش انتقال داده شده‌اند (لوکوک، ۱۳۹۵: ۵۵-۵۶).

## خط و زبان یونانی

از زمان کورش دوم پارس ها علاقه زیادی به دستیابی به آسیای صغیر داشتند. از جمله این عوامل، ایجاد یک شاهنشاهی بزرگ و گسترده، دوم موقعیت مناسب و جغرافیایی و استراتژیکی این منطقه، سوم ثروتی که در این منطقه وجود داشت و به لحاظ تجاری بسیار با اهمیت بود (گیرشمن، ۱۳۹۴: ۱۳۹). کورش دوم در سال ۵۴۴ ق م سراسر آسیای صغیر را تصرف کرد و به قلمرو یونانیان نزدیک شد (هیتس، ۱۳۹۲: ۴۱۶). دست اندازی و تصرف سرزمین های یونانی، خصوصاً در زمان داریوش و جانشینانش تا پایان حکومت هخامنشی ادامه داشت که شرح آن در فصل دوم (سیاست توسعه طلبی ارضی شاهان هخامنشی) آمده است.

در مورد تأثیرات فرهنگی و مشکلات ارتباطی و زبانی با یکدیگر باید عنوان کرد که آنها همواره در روابط شان از منشیان و مترجمان استفاده می کردند. شاهان هخامنشی از جمله داریوش تلاشی برای فراگیری این زبان نکردند (بریان، ۱۳۹۲: ۸۰۰). هرودوت حضور مترجمان شفاهی را در زمان کورش تأیید می کند آن را در داستان کروزوس می توان به چشم دید (۱۳۹۵: ۱۳۸). گویا فرمانروایان یونانی در فراگیری زبان فارسی کوشا تر بودند. به عنوان مثال «تیمستوکلس چنان فارسی را سخن می گفت که در حضور شاه بهتر از هر پارسی سخن می راند» (بریان، ۱۳۹۲: ۷۹۸). یا به گفته هرودوت «هیستیا یوس میلتوس به پارسی سخن می گفت و خود را سرباز پارسی می دانست» (۱۳۹۵: ۶۸۸). داریوش نیز خود را بی میل به تعلیم و دانش یونانی هایی که مطیع خود ساخته بود، نشان نمی داد (گیرشمن، ۱۳۹۴: ۱۹۵). چنانکه می دانیم داریوش پس از مایوس شدن از درمان پای خود که در شکار آسیب دید به پزشکان یونانی روی آورد از جمله مشهورترین این پزشکان دموکدس است که بعدها در کتابت تاریخ ایران سهم داشته است. «در آن روزها چیزی نمانده بود کار پزشکان مصری که از معالجه پادشاه عاجز ماند و از پزشک یونانی شکست خورده بودند تباه شود، اما نفوذ دموکدس در درگاه شاهی به قدری زیاد بود که در اثر وساطتش ایشان آزادی خود را باز یافتند» (هرودوت، ۱۳۹۵: ۴۱۸). در زمان سلطنت اردشیر اول نزدیکی

فرهنگی بین ایران و یونان برقرار بود و این نزدیکی سبب شد تحولات فرهنگی زیادی رخ دهد. دانشمندان و مورخان یونانی به ایران، بابل، و مصر سفر می‌کردند و تاریخ و مذاهب آنان را می‌آموختند و به دیگران می‌شناساندند (گیرشمن، ۱۳۹۴: ۲۲۰). در بسیاری آثار ادبی یونان تأثیر فرهنگی ایرانی دیده می‌شود، آثاری که موضوع شان ایران است مانند نمایشنامه‌ها (آشیل و آریستوفانس) و نوشته‌های تاریخی (هرودوت، توکودیدس، گزنفون، الکساندر مورخ) و مانند آن و نیز سنگ‌نوشته‌هایی که در آسیای صغیر یافت شده است (اشمیت، ۱۳۹۵: ۶۷/۱). در زمینه سیاسی، با توجه به تنوع و گونه‌گونی سرزمین‌های تحت سلطه هخامنشیو اینکه یونان نیز از جمله سرزمین‌های تابعه بود، داریوش پس از اتمام کتیبه بیستون دستور داد متن کتیبه را به زبان یونانی هم ترجمه کنند و آن را در میان مردم یونان و آسیای صغیر منتشر کنند (داندامایف، ۱۳۹۴: ۴۸۷). همچنین داریوش به هنگام حمله به سکاییان دستور داد در ساحل بسفر دو کتیبه قرار دهند که در این کتیبه‌ها سرزمین‌های تحت تابعیت خود را عنوان می‌کند. یکی از این کتیبه‌ها به زبان یونانی است (هرودوت، ۱۳۹۵: ۴۸۷).

### نتیجه‌گیری

هخامنشیان با تصرف سرزمین‌های وسیع آسیای غربی و مرکزی و مصر و بخش‌هایی از اروپای شرقی، و نیز در شرق تا رود سند، شاهنشاهی وسیعی ایجاد کردند و با سیاستی زیرکانه به اداره و حفظ قلمرو خود پرداختند. سیاست آن‌ها در رویارویی با سرزمین‌های مغلوب، که همان تساهل و تسامح مذهبی بود، سبب شد پایه‌های حکومت آنان مستحکم شود و اقوام تابعه و مغلوب تحت فرمان و انقیاد آن باشند.

هخامنشیان در ادامه سیاست حکومتی خود، سرزمین‌های زیر سلطه‌شان را به ایالت‌هایی که خشترپاوان یا ساتراپی نامیده می‌شد تقسیم کردند. گاه یک منطقه نسبتاً کوچک یک ساتراپی محسوب می‌شد و گاه ساتراپی کشوری بزرگ و متشکل از سرزمین‌های کوچک‌تر بود. این سیاست از جمله عواملی بود که سبب تحکیم بیشتر حکومت شان شد. آن‌ها اجازه دادند که هر

قوم و ملتی که به تابعیت آن‌ها در می‌آمد بر فرهنگ و دین و زبان خود باقی بماند و همین عامل سبب شد تا شاهان هخامنشی نزد ملل مغلوب محبوب باشند و غالباً از این تسلط ناخرسند نباشند. اما مسأله‌ای که پس از اعمال این سیاست با آن مواجه شدند، تنوع زبانی و فرهنگی بود که می‌بایست چاره‌ای برای آن می‌اندیشیدند. چرا که برای اداره این ساتراپی‌ها و ارسال فرمان‌های حکومتی نیاز به زبان مشترکی بود که برای هر دو سوی این ارتباط قابل فهم باشد. پس دگرباره با سیاستی هوشمندانه‌تر، زبان مشترکی برای سهولت در ارتباط و ارسال فرمان‌های حکومتی به ساتراپی‌ها در نظر گرفتند و آن زبان آرامی بود که دارای ویژگی‌های خاصی بود. از جمله اینکه از مدت‌ها پیشتر در بخش عمده خاور نزدیک باستان به عنوان زبان میانجی و اداری بسیاری از کشورهای بزرگ به کار می‌رفت و برای همه ملل قلمرو شاهنشاهی قابل پذیرش و فهم بود. هخامنشیان علاوه بر آن، از زبان‌های دیگری که پیشینه تاریخی محکمی داشتند، از جمله از ایلامی و اکدی در امور اداری، قضایی و غیره استفاده کردند. هخامنشیان همچنین زبان فارسی باستان را که زبان ایالت پارس، یعنی زادگاه هخامنشیان و به بیان دیگر زبان مادری ایشان بود، به عنوان زبان رسمی در نظر گرفتند و برای نوشتن آن خطی میخی ابداع کردند و آن را در کنار زبان‌های دیگر به کار گرفتند.

در این پژوهش، پس از معرفی هر یک از زبان‌های رایج در قلمرو هخامنشی و ویژگی‌های آنها، بر اساس تحقیقات انجام شده و بررسی و تحلیل منابع، به این نتیجه دست یافتیم که هخامنشیان برای حفظ مراودات سیاسی خود از زبان‌های معتبر و رایج در آن زمان بهره جستند و در مناسبات اداری و مذهبی خود استفاده لازم را بردند و بدین وسیله از منشیان و کاتبان آن زبان‌ها چون ایلامی، آرامی، مصری، بابلی و یونانی در دربار و دیوان خود استفاده کردند؛ با این همه هیچ کدام از آن‌ها به صورت قطعی و متوالی زبان و خط رسمی هخامنشیان محسوب نمی‌شد. اگرچه برخی اعتقاد دارند که تا پیش از ابداع خط فارسی باستان، زبان و خط ایلامی در کشور رسمیت داشت، اما می‌توان گفت دست کم از دوره داریوش اول زبان فارسی باستان زبان اصلی و رسمی و اداری شاهنشاهی بود و با توجه به مدارک موجود خطی که برای نگارش آن

ابداع شد، از دستاوردهای دوره داریوش بوده است، هرچند به نظر برخی این خط هم از مدت‌ها پیش در قلمرو هخامنشیان رواج داشته ولی در دوره داریوش تکمیل شد. اما این خط که از نوع میخی بود، مانند دیگر خط‌های میخی جهان باستان مناسب نوشتن روی اشیای سخت مانند سنگ و فلز بود. در واقع هم آثار به دست آمده از این زبان، همگی اعلامیه‌ها یا گزارش‌های سیاسی یا یادبودهایی حکومتی هستند که روی ستون‌ها و دیواره‌های سنگی کوه‌ها کنده شده‌اند یا نوشته‌هایی کوتاه هستند که روی فلزات و سنگ‌های قیمتی نقش شده‌اند. بر همین اساس برخی پژوهشگران کاربرد آن را محدود به موارد تبلیغاتی یا تزئینی دانسته‌اند و گفته‌اند تقریباً همه فرمان‌ها و دستورها به خط و زبان آرامی کتابت می‌شدند که زبان میانجی و بین‌المللی بود. برای نگارش این متن‌ها شاهان هخامنشی فرمان یا دستور خود را برای منشی یا کاتب، به زبان فارسی باستان می‌خواند و منشی یا کاتب آن را به آرامی ترجمه می‌کرد و روی موادی مانند پوست یا پاپیروس می‌نوشت. سپس این متن به مقصد ارسال می‌شد و در آنجا منشی دیگری که آرامی و زبان بومی آن سرزمین را می‌دانست آن را برای حاکمان و مسئولان محلی ترجمه می‌کرد.

در این بررسی همچنین به این نتیجه رسیدیم که از دلایل اینکه خط فارسی باستان پس از هخامنشیان گسترش نیافت، مشکلات ناشی از نوشتن آن و اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، سختی نوشتن و محدودیت کاربرد این خط بود. زیرا در مقایسه با آرامی که الفبای آن ساده‌تر و برای نوشتن روی هر نوع ماده‌ای مناسب است، خط میخی فارسی باستان، مانند دیگر خط‌های میخی، همانطور که اشاره شد، فقط برای کاربردهای خاص طراحی شده بود و در واقع شکل نشانه‌های آن به گونه‌ای است که تنها برای نگارش روی بعضی از مواد قابل استفاده است.

## منابع و مأخذ

- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۹۶، «راهنمای زبان های باستانی ایران»، ج ۱، چاپ دهم، تهران، سمت.
- استرابو، ۱۳۹۶، «جغرافیای استرابو»، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، چاپ دوم، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اشمیت، رودیگر، ۱۳۹۵، «راهنمای زبان های ایرانی»، ترجمه حسن رضایی باغ‌بیدی و دیگران، چاپ چهارم، تهران، ققنوس.
- برجیان، حبیب، ۱۳۷۹، «کتابت زبانهای ایرانی»، چاپ اول، تهران، سروش.
- بروسیوس، ماریا، ۱۳۹۲، «شاهنشاهی هخامنشی: از کورش بزرگ تا اردشیر اول»، ترجمه هایده مشایخ، چاپ دوم، تهران، ماهی.
- بروسیوس، ماریا، ۱۳۹۵، «ایران باستان»، ترجمه عیسی عبدی، چاپ سوم، تهران، ماهی.
- بریان، پی‌یر، ۱۳۹۲، «امپراتوری هخامنشی»، ترجمه ناهید فروغان، چاپ چهارم، تهران، فرزانه روز.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، «وحدت سیاسی و تعامل فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی»، ترجمه ناهید فروغان، چاپ اول، تهران، اختران.
- بیانی، شیرین، ۱۳۹۶، «تاریخ ایران باستان»، ج ۲، چاپ یازدهم، تهران، سمت.
- پیرنیا، حسن، ۱۳۹۰، «تاریخ ایران قبل از اسلام»، چاپ اول، تهران، زرین.
- داندامایف، ا.م.، ۱۳۷۳، «ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی»، ترجمه روحی ارباب، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، «تاریخ سیاسی هخامنشیان»، ترجمه فرید جواهرکلام، چاپ دوم، تهران، فرزان روز.
- دهمرده، مهدی؛ و دیگران، ۱۳۹۴، «زبان‌های خارجی در گذر تاریخ ایران»، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
- دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ، ۱۳۹۵، «تاریخ ماد»، ترجمه کریم کشاورز، چاپ یازدهم، علمی و فرهنگی.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ، ۱۳۸۴، «تاریخ ایران باستان»، ترجمه روحی ارباب، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- راوندی، مرتضی، ۱۳۹۳، «تاریخ اجتماعی ایران»، ج ۱، چاپ هفتم، تهران، نگاه.
- رجبی، پرویز، ۱۳۸۵، «تاریخ ایران (از ایلامی‌ها و آریایی‌ها تا پایان دوره هخامنشی)»، چاپ سوم، تهران، دانشگاه پیام نور.
- رزمجو، شاهرخ، ۱۳۸۹، «استوانه کورش بزرگ»، چاپ اول، تهران، فرزان روز.
- رضاهای باغ بیدی، حسن، ۱۳۸۸، «تاریخ زبان‌های ایرانی»، چاپ دوم، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۶، «تاریخ مردم ایران قبل از اسلام»، چاپ هفدهم، تهران، امیرکبیر.
- شارپ، رالف نارمن، ۱۳۸۸، «فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی»، چاپ سوم، تهران، پازینه.
- علی‌یاری بابلقانی، سلمان، ۱۳۹۴، «تحریر ایلامی کتیبه بیستون»، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.

- فرای، ریچارد نلسون، ۱۳۹۲، «میراث باستانی ایران»، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کخ، هاید ماری، ۱۳۷۷، «از زبان داریوش»، ترجمه پرویز رجبی، چاپ سوم، تهران، کارنگ.
- کورت، آملی، ۱۳۹۶، «هخامنشیان»، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، چاپ هشتم، تهران، ققنوس.
- کنت، رولاند گراب، ۱۳۹۵، «فارسی باستان (دستور زبان، متون، واژه‌نامه)»، ترجمه سعید عریان، چاپ دوم، تهران، علمی.
- گرشویچ، ایلیا، ۱۳۸۷، «تاریخ ایران کمبریج»، ترجمه تیمور قادری، ج ۱ و ۲، چاپ اول، تهران، مهتاب.
- گیرشمن، رومن، ۱۳۹۴، «ایران از آغاز تا اسلام»، ترجمه محمد معین، چاپ بیست و یکم، تهران، علمی و فرهنگی.
- لوکوک، پی‌یر، ۱۳۹۵، «کتابخانه‌های هخامنشی»، ترجمه نازیلا خلخالی، چاپ چهارم، تهران، فرزانه روز.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۸۸، «تاریخ ایران زمین»، چاپ هشتم، تهران، اشراقی.
- هرودوت، ۱۳۹۵، «تاریخ هرودوت»، ج ۱، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- هیتس، والتر، ۱۳۹۲، «داریوش و ایرانیان»، ترجمه پرویز رجبی، چاپ چهارم، تهران، ماهی.
- \_، ۱۳۹۶، «دنیای گمشده عیلام»، فیروز فیروزنیا، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

- آذری، علاءالدین، ۱۳۵۱، «روابط ایران و مصر در عهد باستان»، مجله بررسی‌های تاریخی، مهر و آبان، شماره ۴۱، ص ۱۲۷ تا ۱۶۸
- کلنز، ژان، ۱۳۸۱، «اوستا»، معارف، ترجمه عسکر بهرامی، ش ۵۶، مرداد - آبان، ص ۱۵۸-۱۸۴-۲
- علئی، میثم و دیگران، ۱۳۹۴، «بررسی تطبیقی تأثیرات فرهنگی و هنری تمدن ایلام بر امپراتوری هخامنشی»، مطالعات هنر بومی، بهار و تابستان، ش ۳، ص ۶۷ - ۹۶.
- نیر نوری، حمید، ۱۳۴۷، «چند نکته درباره منشأ خط و سهم ایران در این بزرگترین اختراع بشری»، وحید، ش، ۶۰، آذر، ص ۱۱۰۵ - ۱۱۱۳.
- ماتسوخ، رودولف، ۱۳۴۱، «زبان آرامی در دوره هخامنشی»، نشریه دانشکده ادبیات، سال ۱۰، دی، ش ۲، ص ۳۲۴ - ۳۵۶.
- Basello, Gian Pietro, ۲۰۱۱, "Elamite as Administrative Language: From Susa to Persepolis," *Elam and Persia*, Eisenbrauns, edited by Javier Alvarez - Mon and Mark B. Garrison, Winona Lake.
- Huyse, Philip, ۱۹۹۹, "Some Further Thoughts on the Bisitun Monument and The Genesis of the Old Persian Cuneiform," *Bulletin of the Asia Institute, New Series*, vol. ۱۳, p. ۶۶ - ۴۵
- - ۳Hyun bae, chul, ۲۰۰۴, "Aramaic as a lingua franca during the Persian empire (۳۳۳ - ۵۳۸ B.C.E.)" *Journal of language*, p. ۲۰ - ۱
- - ۴Tavernier, Jan, ۲۰۱۸, "Multilingualism in the Elamite kingdoms and Achaemenid Empire", Berlin, p. ۴۲۰ - ۴۰۷

## ABSTRACT

The Achaemenian For the purpose of better control and surveillance of their dominion, consisting of peoples with diverse cultures, religions and languages, they employed a compromising system of beliefs and languages and made an effort to make the best use of the potentialities existing in the writing systems and languages of the mentioned cultures. They made an attempt to take advantage of the different writing systems and important languages also aimed at improving them. In this work: Why was there so much diversity of languages in the Achaemenian Empire? Which were the current languages in their dominion and what use did they make of each? Which language/s did the Achaemenians employ in order to converse with the peoples of other nations and how was the problem of variation resolved? Which was the language and writing system of the Persian kings and the courtiers and how were they invented and developed? In the days when the Achaemenian “Aramic” language was widely in use in the East which was considered an intermediary language and in previous empires such as the Assyrians, was considered the official language. The Achaemenians followed this trend and additionally, used the languages and writing system of Babylon and Elam to write down and record governmental documents. They made use, ancient Farsi, the language of the Persian provinces and their native land, as the official language of the court and for the purpose of documenting governmental mandates, after devising an appropriate writing system. By borrowing words from other languages, including bureaucratic terms, they intended to develop the language more than before.

## قنات کهریز چهر، یک سازه آبی نویافته از دوره تاریخی و اسلامی در منطقه بیستون

(محمد اقبال چهری<sup>۱</sup>)

فتانه رحیمی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۱/۱۱ - تاریخ قبول ۱۴۰۰/۰۲/۰۶

دوفصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن - شماره اول، سال اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

### چکیده

ایرانیان باستان در چندین هزار سال قبل دست به ابتکار جدیدی زدند که آن را «قنات» نامگذاری کردند. مطالعات پژوهشگران نشان می‌دهد که قنات در ایران به مناطق نیمه خشک و بیابانی محدود نشده و در مناطق کوهستانی و پُر آب نیز احداث شده است. از قنات‌های شاخصی که در مناطق کوهستانی و پُر آب در ایام گذشته حفر شده است، قنات کهریز واقع در روستای چهر از منطقه بیستون است که توسط یکی از نگارندگان در بررسی باستان شناسی سال ۱۳۸۷ در منطقه مورد شناسایی قرار گرفت. روش تحقیق در این مقاله به صورت توصیفی - تحلیلی و با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای - میدانی است. ضرورت این پژوهش بدین دلیل است که تاکنون در منابع تاریخی یا باستان شناسی به این قنات اشاره اندکی شده است و تنها چند خط به ذکر شماره ثبت محوطه و معرفی آن اختصاص یافته است. پرسش‌هایی نیز در این مقاله به شرح زیر مطرح شد: ۱. قنات کهریز چهر با هدف چه نوع کاربری ساخته شده است؟ ۲. بر اساس مدارک و شواهد موجود، قدمت قنات چهر را به چه دوره‌ای می‌توان منتسب کرد؟ قنات کهریز با ۱۷ حلقه چاه در محوری طولی نه چندان منظم در امتداد یکدیگر با دیوارهای سنگ‌چینی از سنگ آهک‌ها احداث شده است. کاربری این قنات صرفاً به جهت آبرسانی به اراضی کشاورزی بوده است. حداقل تاریخی که قنات کهریز احداث شده در دوره اسلامی میانه است، هرچند که با توجه به حضور محوطه‌های متعدد اشکانی - ساسانی در محدوده اطراف قنات و کهنگی سنگ‌های دیوارهای آن، می‌توان قدمت ساخت قنات را تا دوره تاریخی نیز منتسب کرد.

واژگان کلیدی: قنات، کهریز چهر، بیستون، دوره تاریخی و اسلامی

<sup>۱</sup> - استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران مرکزی

ghbal1262@yahoo.com

<sup>۲</sup> - دانشجوی دکتری، باستان شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران مرکز

arisarahimi.a@gmail.com

## مقدمه

قنات به تونل‌های افقی گفته می‌شود که در مخروط افکنه‌ها<sup>۳</sup> آب زیرزمینی را کشیده، بدون وسیله دیگری آن را به سطح زمین آورده و قابل استفاده می‌کند. قنات عبارت است از مجموعه‌ای از چند میله چاه و یک کوره (کوره‌های) زیرزمینی که با شیبی کمتر از شیب سطح زمین، آب موجود در لایه (یا لایه‌های) آب‌دار مناطق مختلف زمین را به کمک نیروی ثقل و بدون کاربرد نیروی کشش و هیچ انرژی الکتریکی یا حرارتی با جریان طبیعی جمع‌آوری کرده و به نقاط پست‌تر می‌رساند. به عبارت دیگر قنات را می‌توان نوعی زهکشی زیرزمینی دانست که آب جمع‌آوری شده توسط این زهکشی به سطح زمین آورده شده و به مصرف آبیاری یا شرب می‌رسد (پاپلی یزدی و لباف خانیکی، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۴. نیک‌فرجام و علی‌الحسابی، ۱۳۹۷: ۴۷). بنابراین قنات سازه‌ای هیدرولیکی است که با استفاده از شیب و نیروی جاذبه زمین، آب‌های موجود در زیر زمین را از مناطق شیب‌دار به سوی دشت‌ها و مناطق کم‌شیب هدایت می‌کند. قنات دارای ویژگی‌های ساختاری منحصر به فرد و پایداری است که خروج دائمی آب از کوره مهم‌ترین عامل تمایز آن نسبت به سایر روش‌های استحصال آب است. این امر با توجه به شرایط اقلیمی و خشکسالی‌های مداوم کشور ایران، در گذشته تأثیر بسیاری در تداوم حیات شهری داشته است. از سوی دیگر عبور زیرزمینی آب از کوره قنات سبب کاهش تبخیر و در نتیجه کاهش هدررفت آب می‌شده است (لقایی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۳۲). قنات با اسامی دیگر کاریز، کهریز و کنات نیز معرفی شده است. واژه کاریز واژه‌ای فارسی است و در اصل کهریز و شاید کهن‌ریز بوده است و واژه قنات کلمه پارسی معرب شده از کنات پارسی است (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۶: ۷۳). قنات یکی از پیچیده‌ترین فنون بومی است که اجرای آن مستلزم آگاهی از رفتار طبیعی آب‌های زیرزمینی و تشکیلات زمین‌شناسی است. در بسیاری از قنات‌ها که از صدها سال پیش حفر شده‌اند هیچ نوع خطایی دیده نمی‌شود و حفر آنها توسط مقنیانی با دقت فنی بسیار بالا صورت پذیرفته است. اغراق آمیز نیست اگر این صنعت را جزو

---

<sup>۳</sup> - Alluvial fans

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مردمان ایران باستان محسوب نمایم و به عنوان یکی از عجایب تمدن بشری نیز مطرح کرد (کارشناسان مدیریت کشاورزی و منابع طبیعی، ۱۳۹۱: ۴). قنات نقشی بنیادی در تأسیس و گسترش شهرهای ایران داشته است و مهم‌ترین کارکردهای اقتصادی قنات تأمین آب شرب شهرها و روستاهای واقع در حوضه قنات‌ها و آبرسانی به اراضی کشاورزی است (اصغرزاده و همکاران، ۱۳۹۶: ۹۲). قنات‌ها دارای ساختاری پیچیده و متنوع هستند، اما اجزای مهم قنات‌ها که در ارتباط با موضوع پژوهش نگارندگان نیز مطرح است؛ شامل: ۱. مظهر به عنوان محلی که در ابتدای مسیر کوره قنات، از آنجا آب در سطح زمین ظاهر می‌شود. ۲ - کوره قنات (سوق یا سوچه): زهکش یا مجرای زیر زمینی مظهر تا مادر چاه قنات با سطح مقطع بیضی کف پهن یا تخم مرغی شکل بوده است. بنابراین وظیفه کوره (مجرای آب)، آبگیری از آبخوان و جمع آوری و انتقال آب به مظهر قنات به کمک نیروی ثقل است. ۳- میله چاه: چاه‌هایی است که در طول مسیر کوره قنات و عمود بر آن حفر شده و از آن برای ورود و خروج گروه مقنی، وسایل و ابزار آلات مورد نیاز، تهویه کوره و در نهایت خارج ساختن مواد لایروبی شده از آنها استفاده می‌شود. معمولاً عمق چاه‌ها از مظهر به طرف مادرچاه افزایش می‌یابد. جنس بدنه میله چاه‌ها سنگ‌کاری شده یا ساده است. ۴- مادرچاه: آخرین میله چاه موجود در خلاف جهت جریان آب کوره قنات را، مادر چاه می‌گویند. مادر چاه انتهای مسیر قنات از عمیق‌ترین میله چاه‌ها است. عمق برخی مادرچاه‌ها در ایران تا حدود ۴۰۰ متر گزارش شده است (کارشناسان مدیریت کشاورزی و منابع طبیعی، ۱۳۹۱: ۲۵-۲۱).

ایجاد قنات در سرزمین ایران، عمدتاً در دشت‌ها یا نزدیک به مناطق بیابانی و همچنین مناطق کوهستانی ساخته شده است. لذا معرفی و مطالعه قنات نویافته کهریز (کرز) در روستای چهر واقع در بخش بیستون، می‌تواند بیانگر این امر باشد که در ایام گذشته، احداث قنات‌ها در مناطق کوهستانی که دسترسی آسانی به منابع آبی داشته‌اند نیز انجام گرفته است. روش تحقیق در این مقاله به صورت توصیفی و با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای- میدانی است. ضرورت این پژوهش بدین دلیل است که تاکنون در منابع تاریخی یا باستان شناسی به این قنات اشاره اندکی شده

است و تنها چند خط به ذکر شماره ثبت محوطه و معرفی آن اختصاص یافته است. در واقع ثبت قنات کهریز در فهرست آثار ملی، توسط یکی از نگارندگان مقاله در سال ۱۳۸۷ شمسی در قالب طرح بررسی باستان شناسی شهرستان هرسین با مجوز اداره میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان کرمانشاه انجام گرفته است. پرسش‌هایی نیز در این مقاله به شرح زیر مطرح شد: ۱. قنات کهریز چهر با هدف چه نوع کاربری ساخته شده است؟ ۲. بر اساس مدارک و شواهد موجود، قدمت قنات چهر مربوط به چه دوره ای است؟

### پیشینه قنات در ایران

نتایج تحقیقات و بررسی‌های متعدد در زمینه قنات نشان می‌دهد که در اصل به عنوان سازه‌ای آبی، توسط ایرانیان ابداع شده است و به واسطه دانش کافی از زمین شناسی و آب شناسی از حدود ۶۰۰۰ سال پیش، قنات را ساخته‌اند (بربریان، ۱۳۷۶: ۸ و ۸۷). پیگولوسکایا و برخی محققان شوروی سابق، ایران را یکی از کهن‌ترین کانون‌های زراعت می‌دانند که در هزاره چهارم ق.م واجد سطح عالی زراعت و استفاده از شیوه‌های مصنوعی آبیاری و حفر قنات بوده است (پیگولوسکایا و دیگران، ۱۳۵۳: ۶). در میدان باستانی دلازیان (چشمه شیخ) و شمال دهکده‌های میرزا احمدی در جنوب سمنان، کاریزهای باستانی کشف شده‌اند که گویای تأمین آب شهر سمنان توسط کاریزها در حدود ۴۰۰۰ سال پیش است (مهریار و کبیری، ۱۳۶۵: ۳-۶). گیرشمن نیز پس از کاوش‌های تپه سیلک، تاریخ رواج کشاورزی و آبیاری در مزارع این منطقه را به حدود ۴۰۰۰ ق.م نسبت می‌دهد (گیرشمن، ۱۳۶۴: ۱۹-۱۶). شرایط اقلیمی ایران به گونه‌ای است که کشاورزی در بیشتر نقاط آن، تنها از طریق شیوه‌های تکامل یافته آبیاری امکان‌پذیر بوده است (میرجعفری و همکاران، ۱۳۸۸: ۸۶). قدیمی‌ترین سند مکتوب در مورد قنات توسط سارگن دوم (۷۰۵-۷۲۲ ق.م) پادشاه آشور نو یافت شد که به وجود قنات در قلمرو اورارتو اشاره می‌کند. این لوح که در موزه لوور نگهداری می‌شود به شرح هشتمین نبرد سارگن دوم در سال ۷۱۴ ق.م علیه امپراتوری اورارتو به نام اورسای اول (۷۱۴-۷۳۵ ق.م) می‌پردازد. سارگن در شمال دریاچه ارومیه در اطراف شهر اهلو (ناحیه مرند کنونی) متوجه می‌شود که این ناحیه بدون وجود رودخانه

سبز و خرم است و در پی یافتن سرسبزی منطقه به وجود قنات‌هایی با آب‌دهی قابل توجه پی می‌برد. این سند مکتوب آشوری، مبنای مطالعات محققانی چون گوبلو قرار گرفت. او در سال ۱۹۶۰م. اورارتو (محدوده آذربایجان شرقی و شرق ترکیه امروزی) را خاستگاه فناوری قنات در جهان مطرح کرد (میرجعفری و همکاران، ۱۳۸۸: ۸۹-۸۶. گوبلو، ۱۳۷۱: ۱۱۵). پولی بیوس نیز به فراوانی قنات در دوره ماد اشاره می‌کند (فرای، ۱۳۷۳: ۱۵). در دوران تسلط هخامنشیان بر مصر به دستور داریوش اول، قناتی در «وادی خرقا» توسط سیلاکس<sup>۴</sup> در یاسالار سپاه و معماری به نام خنومبیر<sup>۵</sup> حفر شد. پولی بیوس مورخ یونانی در جریان جنگ آنتیوخوس سوم و ارشک دوم در سال ۲۰۹ ق.م اشاره به حضور قنات‌هایی می‌کند که به به سپاه آنتیوخوس کمک کرد تا از کویر عبور کند و شهر هکاتوم پلیس را فتح نماید (میرجعفری و همکاران، ۱۳۸۸: ۹۱-۸۹). در کتاب ماتیکان از اواسط دوره ساسانی، تعهدات مربوط به حفر قنات و حق استفاده از آب آن مورد بحث قرار گرفته است (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۲۹۲-۲۹۱). همچنین در دوره ساسانی و پیش از آن سازمانی به نام «دیوان کاست فزود» در مورد اداره سیستم‌های آبیاری ایران وجود داشته است (برهمند، ۱۳۸۶-۸۷: ۱۹). خوارزمی دیوان کاست فزود را دیوانی معرفی می‌کند که در آن آب‌های دارندگان حق آب، میزان آن یا خرید و فروش آن ثبت شده است (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۶۹). در قرن نهم میلادی و در دوره طاهریان در خراسان مشکلات مدیریتی سیستم‌های آبیاری و کاریزها به قدری افزایش یافته که مردم نیشابور به عبدالله طاهر در این زمینه عارض می‌شوند و چون در کتب فقهی و احادیث در مورد مدیریت منابع آب و بویژه کاریزها چیزی وجود نداشته است، بنابراین عبدالله طاهر به روحانیون خراسان و دیگر بلاد دستور تدوین کتابی در این زمینه می‌دهد که آنها کتاب «القانی» را تألیف می‌نمایند که مرجع حقوقی در مورد قنات می‌شود (گوبلو، ۱۳۷۱: ۶۳. ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۶: ۷۷). در دوره سامانیان زراعت آبی خراسان به لطف شبکه گسترده کاریزها و مرکزیت اداره آنها باعث رشد و شکوفایی کشاورزی شده است

<sup>۴</sup> - Sylax

<sup>۵</sup> - Khenombir

(برهمند، ۸۷-۱۳۸۶: ۲۲). در فاصله حکومت طاهریان تا حمله مغول در تمام نقاط ایران اقدامات عظیمی در زمینه آبیاری صورت گرفته که از آن جمله احداث قنات و پیشرفت فن و تکنیک حفاری آنها بوده است. مقدسی اشاره می‌کند که نیشابور قنات‌هایی در زیرزمین داشت که آب آنها در تابستان بسیار خنک بود و برخی تا ۷۰ پله در زیر زمین پایین می‌رفت (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۸۱). حمدالله مستوفی مورخ و جغرافیدان سده هشتم ه.ق از قنات‌هایی نام می‌برد که به امر زییده خاتون، همسر هارون الرشید حفر شد و پس از او نیز چهار بار توسط خلفای بعدی عباسی مورد مرمت قرار گرفت (حمدالله مستوفی، ۱۳۳۶: ۴).

دانشمند برجسته قرن چهارم ه.ق، ابوبکر محمد بن حاسب کرجی، تمام دانش و فن گذشته را، تا جایی که در دسترس بود، به روز کرد و با توجه به تجارب شخصی خود، مهم‌ترین کتاب را در زمینه شناخت و احداث قنات، به نام استخراج آب‌های پنهانی، به نگارش درآورد (کرجی، ۱۳۴۵: ۲۲-۳). کرجی نیز در کتاب خود با عنوان استخراج آب‌های پنهانی که برای یکی از بزرگان گرگان و طبرستان به زبان عربی نوشته است، اشاره کرده که مسلمانان ایرانی، سیستم احداث قنات را به همراه سایر وجوه فرهنگ و تمدن خود در سرزمین‌های مفتوحه خویش وسعت دادند و آن را تا مراکش و آفریقای جنوبی و اسپانیا منتقل کردند (کرجی، ۱۳۷۳: ۱۶۳). ابن اثیر می‌گوید هنگامی که اعراب کرمان را فتح کردند، قنات‌هایی در آنجا موجود بود (ابن اثیر، ۱۳۶۵: ۳۰۷). اصطخری نیز به وجود قنات‌هایی در سیرگان، قائن، طبس و نیشابور اشاره می‌کند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۶۷، ۲۸۸. برهمند ۸۷-۱۳۸۶: ۲۳).

شاردن (۱۶۴۳-۱۷۱۳م) در جلد چهارم کتاب سیاحت‌نامه اشاره می‌کند: «در ایران چهار گونه آب وجود دارد: دو قسم آن در روی زمین و عبارت است از رودخانه‌ها و چشمه‌ها و دو دیگر در زیر زمین، یعنی چاه‌ها و مجاری تحت الارضی که خودشان کهریز نامند. ایرانیان برای پیدا کردن آب، پای کوه‌ها را می‌شکافند و بعد از اکتشاف رشته آبی، آن را به وسیله قنات زیرزمینی به فواصل هشت تا ۱۰ فرسنگی و بعضی اوقات بسی بیشتر هدایت می‌کنند و از نقاط بلندتر به مناطق پست‌تر جاری می‌سازند تا آب بهتر جریان پیدا کند. در فن اکتشاف و هدایت آب، هیچ

مردمی در جهان به پای ایرانیان نمی‌رسند. در دفاتر ثبت ایالت خراسان ۴۲ هزار کاریز وجود دارد و کهریزهایی دیده می‌شود که عمق‌شان ۷۵۰ گز است. در ماد نیز برایم حکایت کردند که در ظرف ۶۰ سال اخیر از تعداد کاریزهای این ایالت ۴۰۰ رشته کاسته شده است» (شاردن، ۱۳۳۶: ۳۰۲-۳۰۳).

### موقعیت جغرافیایی منطقه مورد مطالعه

شهرستان هرسین با ۱۰۰۷ کیلومتر مربع مساحت و با مختصات جغرافیایی ۴۷ درجه و ۱۵ دقیقه تا ۴۷ درجه و ۴۰ دقیقه طول شرقی از نصف النهار گرینویچ و ۳۴ درجه و ۰۵ دقیقه تا ۳۴ درجه و ۲۵ دقیقه عرض شمالی از خط استوا در شرق استان کرمانشاه و در ارتفاع ۱۵۸۲ متری از سطح دریا واقع شده است. این شهرستان با مرکزیت شهر هرسین از شمال به صحنه و دینور، از شرق و جنوب به استان لرستان و از طرف غرب با بخش درودفرمان کرمانشاه همسایه است و تا شهر کرمانشاه ۴۴ کیلومتر فاصله دارد (چهری و وحدتی نسب، ۱۳۹۹: ۹) (تصویر ۱). شهرستان هرسین از لحاظ جغرافیایی به دو قسمت مجزای بیستون و هرسین (بخش مرکزی) تقسیم می‌شود که این دو منطقه دارای شرایط جغرافیای کاملاً متفاوتی است. بیستون متشکل از دشت بزرگ چمچمال و کوه پرآو است و بخش مرکزی منطقه‌ای کاملاً کوهستانی بوده که از کوه‌ها و دره‌های کوچک و بزرگ میان‌کوهی تشکیل شده است. در این شهرستان صرف نظر از نهرها و سراب‌ها و چشمه‌های فراوان دو رودخانه دینورآب و گاماسی‌آو جریان دارند. در بخش بیستون، روی رودخانه‌های گاماسیاب و دینورآب پل‌های قدیمی نظیر: پل خسرو از دوره ساسانی، پل بیستون از دوره صفوی و پل چهر از دوره اسلامی متأخر دیده می‌شود (چهری و سبزیان‌پور، ۱۳۹۸: ۵۰-۴۹).

### توصیف قنات کهریز

قنات از نظر فیزیکی و مادی یک کانال زیرزمینی سرایشب است که آب را از مناطق بالادست و از زیر زمین به سطح همتراز با مزارع کشاورزی هدایت می‌کند. قنات‌ها همراه با یک فعالیت دسته جمعی اداره می‌شود؛ زیرا تشخیص وجود آب و فرایند حفر قنات و حفاظت و حمایت از

آن نیازمند تلاش مردمی و انسجام یافته تعداد زیادی از شرکای این نهاد است که هر کدام در ساختاری مشخص وظیفه‌ای تعریف شده را بر عهده دارند (فداکار داورانی، ۱۳۸۸: ۱۵۰).

در منطقه‌ای کوهستانی و پُرآب در دامنه کوه هَچِه از ایام گذشته قناتی با نام قنات کهریز حفر شده است که در بررسی باستان شناسی سال ۱۳۸۷ در منطقه مورد شناسایی قرار گرفت و تا آن زمان، هیچ گونه اطلاعاتی از قنات در جهاد کشاورزی استان یا سازمان میراث فرهنگی وجود نداشت. لذا پس از تهیه گزارش ثبتی قنات کهریز توسط یکی از نگارندگان به اداره میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان کرمانشاه با شماره ثبت ۲۵۴۹۹ در اسفندماه سال ۱۳۸۷ در فهرست آثار ملی ثبت شد. قنات کهریز در روستای چهر و در مختصات جغرافیایی:  $E: 47^{\circ}27'12,2''$   $N: 34^{\circ}19'28,8''$  و ارتفاع ۱۴۰۷ متری از سطح دریا قرار گرفته است. کهریز یا «کِرِز» نامی است که ساکنان منطقه به این قنات اتلاق می‌کنند که در واقع اصطلاحی به زبان کردی و به معنای کاریز است. از نظر موقعیت مکانی، این اثر در استان کرمانشاه، شهرستان هرسین، بخش بیستون، دهستان شیرز و در ۱۶۰۰ متری شمال شرق روستای چهر در کنار کوره آهک‌پزی متروکه‌ای قرار دارد. این اثر با خط مستقیم در ۳ کیلومتری جنوب- غربی گاماسیاب و درحاشیه شرقی دره‌ای میان‌کوهی در جنوب بیستون قرار دارد. قنات در دامنه (شمالی) کوه بَلِه در میان دره‌ای با زمینی سنگلاخی قرار دارد که به طور طبیعی به عنوان بخشی از دامنه غربی کوه هَچِه محسوب می‌شود. با توجه به اینکه قنات در ابتدای اراضی کشاورزی واقع شده است، می‌توان گفت که به صورت پروژه ای برای آبیاری کردن اراضی کشاورزی این محدوده احداث شده است.

مظهر قنات دارای دهانه‌ای روبه شمال غربی به پهنای ۷۰ سانتی‌متر از دیواره‌ای سنگ‌چین با قلوه سنگ‌های بزرگ و کوچک ساخته شده که توسط زهکش یا تونلی سنگ چین به طول ۵۳ متر و عرض ۶۰ سانتی‌متر به اولین چاه از سمت مظهر قنات متصل می‌شود که حلقه ارتباطی تمام چاه‌های قنات نیز است. آخرین چاه قنات یا نزدیکترین چاه به دهانه مظهر قنات، دارای دیواره‌ای کاملاً سنگ خشکه است که پشت دیواره‌های سنگی آن را ملاط گل و خاک ریخته‌اند.

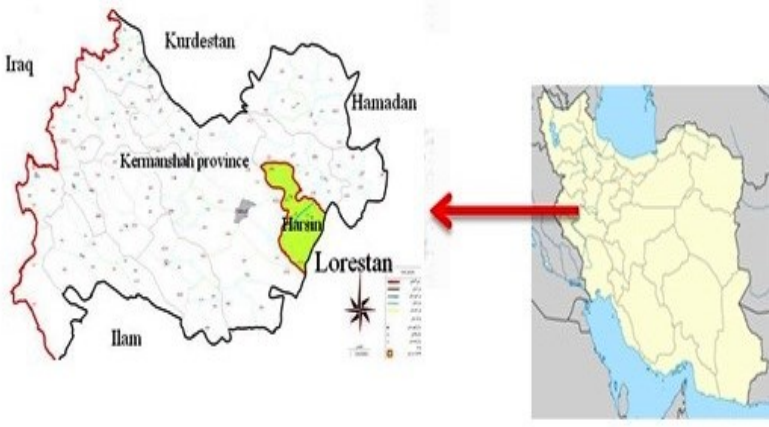
چاه دارای شکلی مدور به قطر ۸۰ سانتی متر است که عمق آن در حال حاضر ۷/۸۰ متر است. طول قنات از آخرین چاه آب تا مظهر آن ۳۳۳ متر و دارای ۱۷ حلقه چاه با تونل یا زهکشی زیرزمینی است. فاصله اولین چاه قنات تا آخرین چاه (مادرچاه) حدود ۲۸۰ متر است که به شکلی نامنظم در امتداد همدیگر قرار گرفته‌اند. فواصل چاه‌ها از آخر به ترتیب عبارتند از: چاه اول تا دوم ۳۰ متر، چاه دوم تا سوم ۲۰ متر، چاه سوم تا چهارم ۱۴ متر، فاصله چاه چهارم تا پنجم ۱۷ متر، فاصله چاه پنجم تا ششم ۱۹ متر، چاه ششم تا هفتم ۷ متر، چاه هفتم تا هشتم ۲۷ متر، چاه هشتم تا نهم ۱۷ متر، چاه نهم تا دهم ۱۲ متر، چاه دهم تا یازدهم ۲۵ متر، چاه یازدهم تا دوازدهم ۱۴ متر، چاه دوازدهم تا سیزدهم ۱۲ متر، فاصله چاه سیزدهم تا چهاردهم ۱۷ متر، چاه چهاردهم تا پانزدهم ۲۳ متر، چاه پانزدهم تا شانزدهم ۱۱ متر و فاصله چاه شانزدهم تا هفدهم ۱۵ متر است. تمامی چاه‌ها مدور و قطری بین ۸۰ تا ۶۰ سانتی متر دارند که تنها ۵ چاه سالم با بیشترین عمق ۸ متر باقی مانده است. چاه‌های قنات نیازمند مرمت و لایروبی دوباره هستند زیرا در حدود ۶۰ تا ۷۰ درصد از سازه دچار تخریب شده که شامل پُر شدگی و ریزش دیواره آن به درون چاه‌ها است. یک تونل یا زهکش با دیواره‌ای سنگ‌چین (راه آب) تمامی این چاه‌ها را به همدیگر متصل کرده و تا مظهر قنات تداوم یافته است. این شواهد اتصال توسط تونل آبی، با توجه به تخریب‌هایی که در برخی چاه‌ها و پوشش سقف راه آب (تونل) به وجود آمده، به وضوح قابل مشاهده است. قنات در ۱۶۰۰ متری جنوب غربی روستای چهر و بهترین راه دسترسی به آن از طریق جاده خاکی کنار روستای چهر منشعب از جاده آسفالت هرسین - کرمانشاه است. تمامی ۱۷ حلقه چاه قنات با تونل آن دارای دیواره‌های سنگ چینی است که در منطقه‌ای کوهستانی با دسترسی راحت به منابع آبی، احداث شده است. لذا ساخت قنات فقط در مناطق کم آب یا کویری اتفاق نیفتاده است بلکه در مناطق پُر آب و کوهستانی به جهت بهره‌وری بهتر از منابع آبی در جهت کشاورزی نیز استفاده کرده‌اند. بنابراین قنات کَرِز یا کهریز از جمله بزرگترین قنات‌های منطقه است که دیواره آن به طرز جالبی با سنگ‌های کوچک و بزرگ چیده شده است. با توجه به نبود مواد فرهنگی دیگر نظیر سفال یا غیره نمی‌توان به طور

قطع در مورد تاریخ محوطه نظر داد. اما دیواره‌های سنگ‌چین چاه‌ها و زهکش قنات با توجه به رسوب گرفتگی و کهنگی بسیار زیاد سنگ‌ها، حکایت از قدمت این اثر دارد که حتی می‌تواند تا دوره های تاریخی قبل از اسلام نیز به عقب برگردد. اما می‌توان گفت که حداقل قدمت این قنات به دوران میانه اسلامی بر می‌گردد. زیرا با پرسش از اهالی قدیمی روستا، کسی از زمان احداث قنات اطلاعی نداشت و بنا به اظهارات آنها این قنات در اواسط دوره قاجار (حدود ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال قبل) بسیار پرآب بوده و از آب آن جهت مصارف کشاورزی در اراضی پایین دست روستا استفاده می‌شده است. همچنین طبق گفته اهالی، آخرین لایروبی قنات بیش از ۵۰ سال قبل انجام گرفته است. متأسفانه احداث کوره آهک پزی در کنار قنات در سالیان اخیر و عبور و مرور فراوان ماشین‌های سنگین از کنار قنات، باعث تخریب جدی این سازه آبی و نشست برخی چاه‌های آب آن شده است. میزان آسیب‌های وارده به بافت این قنات در حدود ۷۰ درصد می‌شود و تنها ۵ حلقه چاه آب آن سالم مانده است (برای مشاهده موقعیت اثر، تصاویر قنات و جزئیات چاه‌های آب آن و آسیب‌های وارده به شکل های ۲ تا ۹ مراجعه نمایید). قنات کهریز چهر از جمله قنات‌هایی است که مادر چاه آن در سطحی پایین‌تر از بقیه چاه‌ها به سفره آب زیرزمینی وصل شده و از آنجا آب را از طریق مجرای به سایر چاه‌ها وصل کرده است (شکل ۱۰).

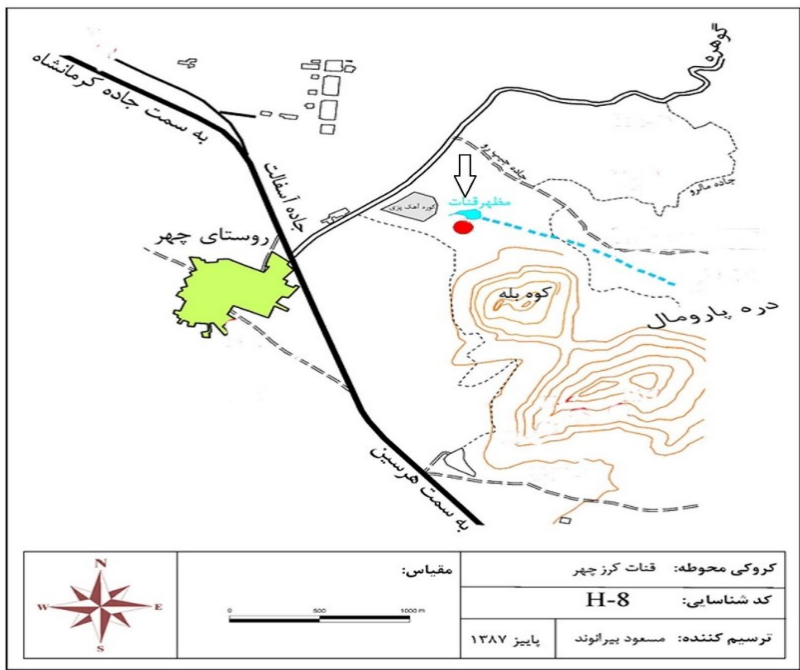
### نتیجه گیری

بر طبق اسناد مکتوب نوشتاری بر جای مانده از سارگن دوم آشوری، قدیمی‌ترین قنات‌ها در مناطق کوهستانی به دست آمده‌اند. به نظر می‌رسد که در دوره هخامنشی، فن قنات به بقیه نقاط دنیا مانند مصر راه یافت. در دوره ساسانی، طبقه دیوانی در مورد امور آب و قنات شکل گرفت و در کتاب‌های این دوره مانند کتاب ماتیکان نیز بدان پرداخته شد. شاردن اشاره می‌کند که در منطقه ماد، ۴۰۰ قنات از بین رفته است که بیانگر افول پدیده قنات از دوره صفوی به بعد در مناطق کوهستانی است. قنات کهریز چهر به عنوان یک سازه آبی به طول ۳۳۳ متر، دارای ۱۷ حلقه چاه مدور در امتداد یک محور طولی نامنظم است. یک تونل آب نیز این حلقه چاه‌ها را به

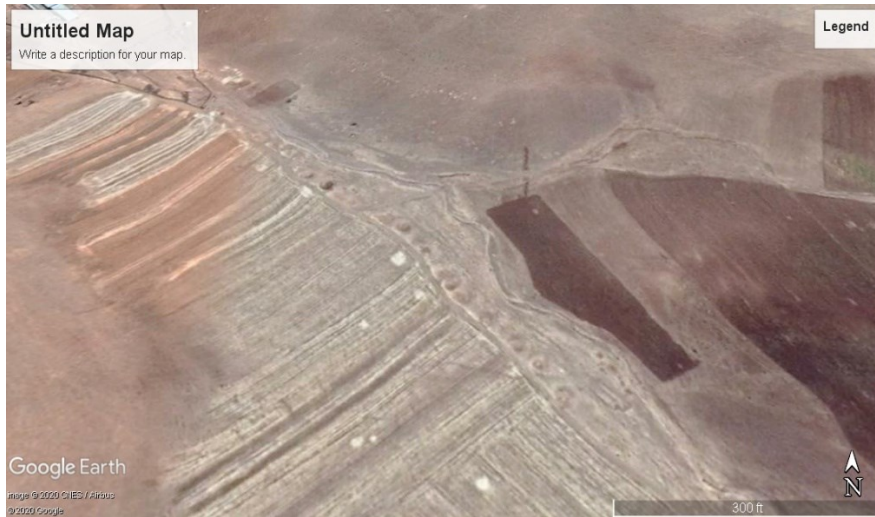
همدیگر مرتبط کرده است و از مادر تا مظهر قنات ادامه یافته است. چاه‌ها و تونل قنات، دارای دیواره های سنگ چین از سنگ های آهکی کوچک و بزرگی است که به طرز ی یکسان چیده شده‌اند. لذا در راستای پرسش‌های مطرح شده می‌توان گفت که کاربری این قنات، صرفاً به منظور آبیاری کردن اراضی کشاورزی واقع در پایین دست آن بوده است. زیرا در این منطقه کوهستانی، میزان بارش و نزولات جوی مناسب با فراوانی چشمه سارها، سراب‌ها و رودخانه گاماسیاب، بیانگر سهولت دسترسی ساکنان به منابع آبی است. بنابراین وجود قناتی با چنین ساختاری که در اصل شاخصه مناطق دشت‌های نیمه خشک یا حاشیه کویرها است، می‌تواند جالب توجه و در خور تأمل باشد. از طرفی این بخش از دامنه کوه هَجه دارای چشمه‌های زیرزمینی دائمی و آب‌های سطحی فصلی فراوانی است و لذا چاه‌ها احتمالاً خیلی عمیق کنده نشده‌اند و در حال حاضر نهایت عمقی که می‌توان برای چاه‌های قنات متصور شد در حدود ۸ متر است. همچنین بنا به اظهارات شاردن، ایرانیان به قنات، کهریز می‌گفتند. بنابراین نام کهریز روی این قنات، بیانگر قدمت تاریخی آن است. با پرس وجو و مصاحبه‌هایی که با افراد مسن و کشاورزان منطقه صورت گرفت، کسی زمان احداث آن را به خاطر ندارد و بر طبق گفته اهالی قدیمی روستا که به نقل قول از پدران خویش می‌گفتند، این قنات حدود ۱۵۰ سال پیش وجود داشته و بسیار پُرآب بوده است و ۵۰ سال قبل آخرین لایروبی انجام شده است. از طرفی طرزچیدمان دیواره‌های سنگی قنات با کهنگی و سایش فراوان سنگ‌های دیواره چاه‌ها می‌تواند بیانگر تاریخ بسیار قدیمی قنات باشد. لذا حداقل تاریخ متصور شده برای قنات کهریز در دوره اسلامی میانه است. هرچند که احتمال احداث قنات را در قبل از اسلام نیز نمی‌توان بعید دانست. زیرا علاوه بر کهنگی دیواره‌های سنگی قنات، از دوره اشکانی - ساسانی نیز محوطه های باستانی بسیاری در این محدوده شناسایی و ثبت شده‌اند.



تصویر ۱ موقعیت جغرافیایی شهرستان هرسین - نگارندگان



تصویر ۲ کروکی و موقعیت قنات کهریز روی نقشه (نگارندگان)



تصویر ۳ عکس هوایی قنات کهریز و نحوه قرار گیری چاه های آن در محوری طولی (Google Earth)



تصویر ۴ عکس هوایی قنات کهریز چهر و نحوه چیدمان چاه های قنات (Google Earth)



تصویر ۵ عکس چهار جهت محوطه قنات کهریز (نگارندگان)



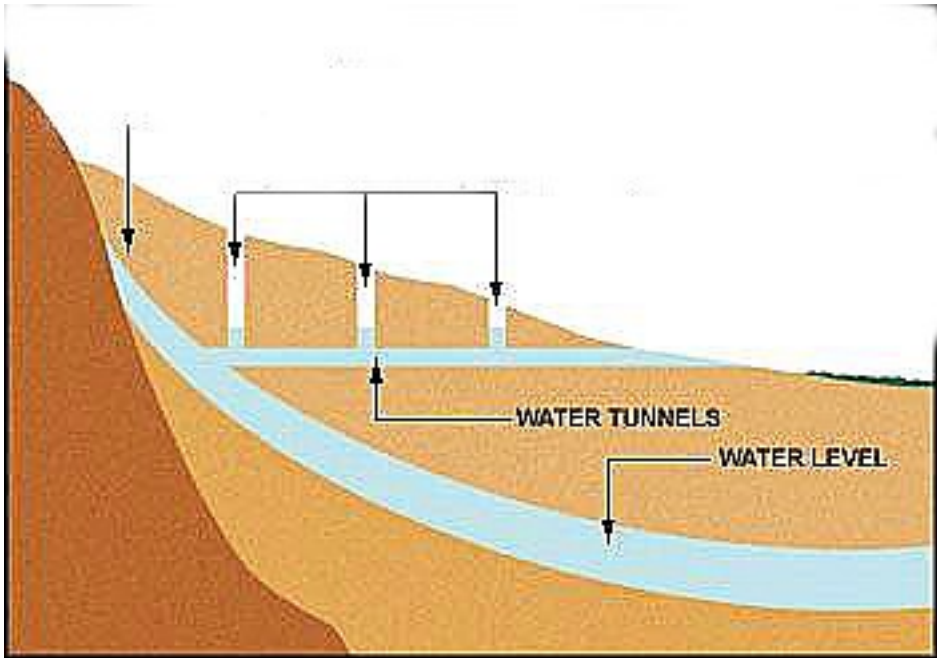
تصویر ۶ عکس از دهانه چاه های سالم قنات کهریز (نگارندگان)



تصویر ۷ عکس‌هایی از آسیب‌های وارده به چاه‌ها و تونل آب قنات کهریز (نگارندگان)



تصویر ۸ عکس‌هایی از مظهر قنات کهریز در فصول پرآب و کم‌آب سال (نگارندگان)



تصویر ۹ طرحی از نحوه بهره برداری از آب زیر زمینی در قنات مشابه با قنات کهریز (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۵)

## منابع

- ابراهیمی، احد نژاد، فرشچیان، امیر حسین، قاسمی، حسین، قنات قاسم آباد (همدان)، دریاچه - ای به معماری زیرزمینی، ماهنامه شباک (شبکه اطلاعات کنفرانس‌های کشور)، سال دوم، شماره ۳، شماره پیاپی ۲۲، ۸۳-۶۹، ۱۳۹۶.
- ابن اثیر، اخبار ایران از الکامل ابن اثیر، ترجمه باستانی پاریزی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۵.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.
- اصغرزاده، علی، اسلامی، سید غلامرضا، اعتصام، ایرج، بازشناسی تکنولوژی هوشمند قنات از دریاچه لایه های شناختی، پژوهش‌های دانش زمین، سال هشتم، شماره ۳۲، ۹۱-۱۱۱، ۱۳۹۶.
- بربریان، مانوئل، جستاری در پیشینه دانش کیهان و زمین در ایرانویج، تهران، نشر بلخ وابسته به بنیاد نیشابور، ۱۳۷۶.
- برهمند، غلامرضا، درآمدی بر سیر تاریخی پدیده قنات و نقش تمدنی آن در نجد ایران، مسکویه، سال ۲، شماره ۸، ۳۲-۷، ۱۳۸۷-۱۳۸۶.
- بهنیا، عبدالکریم، قنات سازی و قنات داری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- پاپلی یزدی، محمد حسین و لباف خانیکی، مجید، قنات های تفت، مشهد، انتشارات پاپلی، ۱۳۸۸.
- پیگولوسکایا، نیناویکتورونا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت الله رضا، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- پیگولوسکایا، نیناویکتورونا، یاکوبوسکی، آ، یو، پتروشفسکی، ای، پ، بلنیتسکی، آ، م، استرویوا، ل.و، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی، ترجمه کریم کشاورز، چاپ سوم، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۳.

- چهری، محمد اقبال؛ بازنگری بررسی، شناسایی و مستند سازی آثار باستانی شهرستان هرسین؛ آرشیو سازمان میراث فرهنگی کرمانشاه، ۱۳۸۸. [منتشر نشده].
- چهری، محمد اقبال، سبزیان پور، صفورا، تحلیلی بر یافته های باستان شناسی تپه قبرستان چهر، شهرستان هرسین، مجله علمی - تخصصی باستان شناسی ایران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، دوره ۲، شماره ۹، ۶۷-۴۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۸.
- چهری، محمد اقبال، وحدتی نسب، حامد، تپه داروی، یک محوطه کارگاهی پارینه سنگی میانی در زاگرس مرکزی، مجله علمی پژوهشی: پژوهش های باستان شناسی همدان، شماره ۲۵، دوره ۲۸، ۱۰-۷، تابستان ۱۳۹۹.
- حمدالله مستوفی، نزهت القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، طهوری، ۱۳۳۶.
- خوارزمی، ابو عبدالله محمد ابن احمد ابن یوسف، مفاتیح العلوم، مترجم حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- شاردن، ژان، سیاحتنامه شاردن، جلد چهارم، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۶.
- فداکار داورانی، محمد مهدی، قنات و سرمایه اجتماعی، برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۱، ۱۴۹-۱۷۹، ۱۳۸۸.
- فرای، ریچارد، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- کارشناسان مدیریت کشاورزی و منابع طبیعی، قنات میراث ماندگار، تهران، نشر فکر بکر، ۱۳۹۱.
- کرجی، ابوبکر مجد بن الحسن الحاسب، استخراج آبهای پنهانی، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.
- کرجی، ابوبکر مجد بن الحسن الحاسب، استخراج آبهای پنهانی، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۷۳.

- گوبلو، هانری، قنات: فنی برای دستیابی به آب، ترجمه ابوالحسن سرو مقدم و محمد حسین پاپلی یزدی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- لقای، حسنعلی، عتابی، فریده، فرجام نوئینی، زهره، تدوین استراتژی و برنامه ریزی برای استفاده از ظرفیت های سازه آبی قنات در بافت شهری (مطالعه موردی: قنات سنگلیج در تهران)، پژوهش آب ایران، دوره ۶، شماره ۱۰، ۱۳۱-۱۴۴، ۱۳۹۱.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی وزیری، تهران، مولفان و مترجمان ایران، جلد ۲، ۱۳۶۱.
- مهریار، محمد، کبیری، احمد، ۱۳۶۵، گزارش مقدماتی بررسی میدان باستانی دلاریان، چشمه شیخ، فصلنامه علمی اثر، سازمان میراث فرهنگی و حفاظت آثار باستانی ایران، دوره ۷، شماره ۱۲، ۱۳ و ۱۴، صفحات ۳ تا ۴۶.
- نیک فرجام، حمیدرضا، علی الحسابی، مهران، طراحی شهری بوم آشکارساز در بستر قنات، ماهنامه باغ نظر، ۱۵ (۶۶)، ۴۱-۵۲، ۱۳۹۷.
- میرجعفری، حسین، اللهیاری، فریدون، بهنیا، عبدالکریم، چراغی، زهره، بررسی نظریه خاستگاه قنات در ایران، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، سال نوزدهم، دوره جدید، شماره ۲، پیاپی ۷۷، ۱۰۲-۷۹، دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۸.
- Kahriz Qanat, a newly discovered water structure from the historical and Islamic period in Bisetun region

## ABSTRACT

The ancient Iranians started a new initiative several thousand years ago called Qanat. Researchers' studies show that the Qanat in Iran is not limited to semi-arid and desert areas and has been built in mountainous and flooded areas. Kahriz Qanat is located in Chehr village of Biseton region is one of the landmark Qanat that has been dug in mountainous and full of water areas in the past, which was identified by one of the authors in the archaeological study of ۲۰۰۸ in the region. The research method in this article is descriptive-analytical and using the library-field method. The necessity of this research is due to the fact that so far in historical or archeological sources, little reference has been made to this Qanat and only a few lines have been mentioned to mention the registration number of the site and its introduction. Some questions were raised in this article as follows: Kahriz Chehr Qanat was built for what purpose? Based on the available evidence, to what period can the Chehr aqueduct be dated? There was no information in the provincial agricultural jihad or the cultural heritage organization. Kahriz Qanat with water wells in a not very regular longitudinal axis along each other with a wall is built of limestone. The use of this Qanat was only for water supply to agricultural lands. Based on archaeological studies and interviews with local people, at least the date that the Kahriz Qanat was built in the Middle Islamic period, although due to the presence of numerous Parthian-Sassanid sites around the aqueduct and the antiquity of its wall stones, Aqueducts do not seem unlikely in the historical period either

Keywords: Qanat, Kahriz Chehr, Biseton, Historical and Islamic period.

## نقش درخت بر مهر و اثرمهرهای ایلامی (۳۰۰۰-۵۳۹ ق.م)

مهرداد نوری مجیری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۱/۰۳ - تاریخ قبول ۱۴۰۰/۰۲/۰۶

دوفصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن - شماره اول، سال اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

### چکیده

یکی از مهم‌ترین عناصر هنری تمدن ایلام مهرهای استوانه‌ای است که از نیمه دوم هزاره چهارم ق.م تا پایان حکومت ایلام در این سرزمین رایج بود. نقوش کلی این مهرها همواره در ارتباط با ایده مالکیت و تجارت و در ارتباط با اسطوره و مذهب دیده می‌شود. یکی از مهم‌ترین نقوش پرکاربرد مهرهای استوانه‌ای به نقش‌مایه درخت و گیاهان اختصاص یافته است که در غالب موارد نمودی از مراسم مذهبی و اعتقادی آنان و از سویی بیانگر جغرافیای زیست‌محیطی آن دوران است. در این پژوهش دو سؤال اصلی مطرح شده است: ۱. بیشترین تداوم و تکرار نقوش مهری در آثار هنری ایلام متعلق به نقش کدام درخت است؟ ۲. این نقوش در آثار ایلامی بازتاب چه مفاهیمی است؟ این پژوهش با هدف دستیابی به تأثیر نقش‌مایه درخت بر باورهای اعتقادی ایلامیان از یکسو و از سوی دیگر آشنایی با پرکاربردترین نقش درخت در نقوش مهرهای این دوره صورت گرفته است. لذا با روش توصیفی-تحلیلی، این نتیجه حاصل شد که بیشترین عامل بر شکل‌گیری این نقوش اسطوره و باورهای مذهبی و پرتکرارترین نقش مربوط به درخت زندگی (سرو) بوده است.

**واژگان کلیدی:** ایلام باستان، مهر استوانه‌ای، اثر مهر، درخت- اسطوره

### مقدمه

امپراتوری ایلام باستان با مرکزیت شوش در نهایت گسترش تاریخی خود از اوایل هزاره سوم ق.م تا اواسط هزاره اول ق.م به بخش بزرگی از مناطق غربی و جنوبی سرزمین ایران اتلاق می‌شد که شامل استان‌های امروزی خوزستان، فارس و بخش‌هایی از لرستان، کردستان و کرمان است (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۱). تاریخ سیاسی ایلام باستان به سه دوره کلی ایلام قدیم (۲۵۰۰ ق.م - ۱۵۵۰ ق.م) شامل سلسله‌های (آوان، سیماشکی، سوگل‌مخ‌ها)، ایلام میانه (۱۵۰۰ ق.م - ۱۱۰۰ ق.م) و ایلام جدید (۱۰۰۰ ق.م - ۵۳۹ ق.م) قابل تقسیم‌بندی است (Potts, ۱۹۹۹: ۱۰۵). مرکز ثقل و کانون اصلی ایلام شهر شوش بود. در این شهر علاوه بر مرکز حکومت، محل‌های تجارت و مبادله کالا با تمدن‌های همجوار نیز وجود داشته است. علاوه بر شوش، مراکز دیگری در ایلام از جمله: چغازنبیل، هفت تپه، چغامیش و تپه ملیان فعال بوده‌اند که چغازنبیل و هفت تپه متعلق به دوره ایلام میانه است و از آن‌ها مهرها و اثر مهرهای فراوانی یافت شده است (نگهبان، ۱۳۷۲: ۱۸).

از جمله آثاری که سهم بارزی در شناسایی بسیاری از مسائل گوناگون این دوره دارد و تحقیق و بررسی در آن‌ها می‌تواند راه‌گشای بسیاری از مجهولات بازمانده ایلامیان باشد، مهرها و آثارکنده‌کاری شده است. از جهتی کنده‌کاری را شاید بتوان اولین اثر هنری انسان بدوی دانست که به وسیله آن‌ها تلاش کرده تا خواسته‌های مادی و ظاهری، امیال و احساسات روحی و فکری خود را منعکس سازد. اولین نقش‌ها، نشانه کاملی از هنر، آداب و رسوم، وضع زندگی، اعتقادات و اندیشه مردمان آن روزگار بوده است که با تحقیق و بررسی در این آثارمی‌توان به بسیاری از مسائل که برای شناسایی تمدن این قوم ضروری است، دسترسی یافت (چاپلید، ۱۳۵۸: ۶۶). جنس ابتدایی‌ترین مهرها از گل پخته، سنگ گچ، سنگ آهک، مرمر و سپس از سنگ‌های مختلف است که اکثراً به شکل مکعب یا دگمه‌هایی است که بر سطح آن‌ها کنده‌کاری شده است. بر مهرهای

کهن هزاره چهارم پیش از میلاد در ایلام، بیشتر نقوش از خطوط هندسی و حیوانی تشکیل شده است. از هزاره سوم به بعد صحنه‌های متنوع از مبارزه قهرمانان افسانه‌ای چون گیلگمش و انکیدو و نیز مبارزه حیوانات عجیب و غریب دیده می‌شود. از اواسط هزاره سوم تا اواخر هزاره دوم صحنه‌های متنوعی است که از طبیعت الهام گرفته شده و در ضمن عقاید و خرافات مذهبی نیز در آن راه یافته است مانند: درخت مقدس که مظهر زندگی است و گاهی با تزئیناتی چون بز کوهی یا گاو میش که در کنار درخت حک شده‌اند، همراه است (کولون و پرادا، ۱۳۹۴: ۷۲). بزکوهی در این نقوش مظهر فراوانی و نشانه رویدنی‌هاست (لیتتون، ۱۳۵۷: ۸۷). بر نقوشی دیگر از مهرهای این زمان، شخصی شاخه درختی را به دست دارد که آن‌هم نمونه‌ای از درخت مظهر زندگی است. از این رو درخت نماد زندگی شناخته شده و به دلیل تقدس، موضوع آیین‌ها قرار گرفته و کم‌وبیش با آیین خدایان پیوند یافته است. در سراسر این دوره درخت همواره به حیات خود ادامه داده و به صورت یک موضوع تزئینی و سمبلیک زینت‌بخش نقوش مهرها شده است. در صحنه‌های مختلفی از خدایان، افراد و معتقدان که به سوی او روی آورده‌اند با هدایا و نذورات دیده می‌شوند. در زمینه مهر نیز انواع مظاهر طبیعت از قبیل: هلال ماه، ستاره - که مظهر آسمان و خورشید است (اکرم‌ن، ۱۳۸۷: ۱۷۲) کوزه آب که مظهر خدای بزرگ است (ژیران و دیگران، ۱۳۷۲: ۲۳۰) ماهی مقدس و دو شاخه دندانه‌دار، علامت صاعقه و بسیاری از نشانه‌های دیگر که هر یک نمونه‌ای از اعتقادات و توجه صاحب مهر و پیوستگی او به این مسائل می‌باشد، نقش شده است. ضمناً بایستی توجه داشت که صاحبان اغلب این مهرها آن‌ها را مانند طلسمی برای حفاظت خود از شر ارواح پلید و دفع آفات و خطرات و مصایب به کار می‌بردند (ملک زاده بیانی، ۱۳۷۵: ۴۶). لذا در این تحقیق سعی بر آن است که نقش درخت بر روی مهرهای این دوره مورد بررسی قرار گیرد تا اولاً درک درستی از بافت اعتقادی آن‌ها به دست آید و دوم در راستای پرسش‌های مطرح شده، روند تحولی باورهای ایلامی مورد مطالعه قرار گیرد.

### چارچوب نظری تحقیق

طبیعت برای انسان باستانی همواره پر از راز و رمز و دروازه کشف و شهود به دنیای خدایان بوده است. «انسان بی هیچ واسطه‌ای با تصویری مقدس رابطه برقرار می‌کند و به آن شکل و معنا می‌دهد» (الیاده، ۱۳۹۳: ۱۰۹). ابعاد و رهیافت‌های متفاوت از این محیط زیست رازآلود، الگوها و وجوه گوناگونی از امر مقدس را نمادینه می‌کند. «تلاش هنری ملهم از موضوعات الوهی به دنبال آن است تا ماهیت خدایان و مخلوقات آن‌ها را به نمایش بگذارد. این تلاشی است برای توصیف هیأت و صورت آن‌ها و نیز کارها و اعمال آن‌ها» (همان: ۱۱۳). بنابراین، انسان باستانی در خیال خویش «در یک کشف شهودی، اشیای معمول و دنیایی را مقدس می‌بیند و اشیای طبیعی را فوق طبیعی» (پالس، ۱۳۸۵: ۲۵۱) و جهان زیستش را کارزاری الهی. پس در این عرصه هیچ پدیده‌ای بی‌خود و بی‌اهمیت نیست. این مفهوم جادویی یا مفهوم عملی هنر برای مردمی که خواستار این گونه اشیا بودند و کسانی که آن را می‌ساختند ظاهراً تا دوره‌های پایانی ایلام پابرجا ماند (پرادا، ۱۳۹۴: ۹-۱۰). از این روی، انسان باستانی پیوسته و مداوم از اشیا و پدیده‌های طبیعی به عنوان نمادهای امر مقدس و جهان فوق طبیعی استفاده می‌نماید. نقش درخت یکی از این پدیده‌های مقدس است که روی مهرهای دوره ایلامی نقش شده و احتمالاً علاوه بر جریانات اقتصادی، بار اعتقادی نیز داشته است. مهرها بازتابی از زندگی مردمان این منطقه و احتمالاً تاثیر و تاثر گرفتن احتمالی از منطقه همجوار مانند میان رودان را نشان می‌دهد که به اهمیت این موضوع کمک می‌کند تا درک بهتر و شناخت دقیق‌تری از این نماد و نقش آن بر مهرهای این دوره به سرانجام رسد.

### پیشینه تحقیق

در رابطه با نقوش مهرهای ایلام، نویسندگانی چون: پیرآمیه (۱۹۷۲) در مورد مهرهای شوش «شمایل نگاری شوش از آغاز تا زمان پارس‌های هخامنشی»<sup>۲</sup>، دمیروشچی (۱۹۸۱)، کولون

<sup>۲</sup> Glyptique Susienne des origines a l'epoque des Perses Achéménides

(۱۹۸۷) «اولین اثر مهرهای استوانه‌ای در شرق نزدیک باستان» برخی از نقوش ایلامی را چاپ کرد، نگهبان (۱۹۹۱) درباره مهرهای هفت تپه، روچ<sup>۳</sup> (۲۰۰۸) در کتاب «مجموعه مهرهای استوانه‌ای ایلامی، ۱۰۰۰ تا ۳۵۰۰ ق.م.»<sup>۴</sup> نقوش حفرشده بر این مهرهای ایلامی و همچنین عملکرد مهر و موم‌های استوانه‌ای را مورد بررسی قرار داده است. همچنین گیرشمن (۲۰۱۴)، والتر هیئتس (۱۳۷۱) و مهرهای چغازنبیل توسط ادیت پرادا (۱۳۸۶) آثاری از خود برجای نهاده‌اند. سایر محققان چون ملک زاده بیانی (۱۳۶۳)، جوزی (۱۳۷۲)، رضا مهرآفرین (۱۳۷۵)، دنیل پاتس (۱۳۹۱)، طلایی (۱۳۹۳) نیز در این باره مطالبی جسته و گریخته به رشته تحریر درآورده‌اند. رزاقی‌زاده (۱۳۹۶) نیز در باب الگوی درخت زندگی بر مهر ایلامی مواردی را به چاپ رسانده است. هرچند که تاکنون این پژوهش‌ها در مورد مذهب ایلام و مهرهای استوانه‌ای اساطیری انجام پذیرفته است اما تاکنون پژوهش منسجمی در مورد پرتکرارترین نقش درخت هم پیوند با نمادهای آن روی مهرهای استوانه‌ای انجام نگرفته است. لذا در این پژوهش به طور هدفمند تعداد ۱۸ قطعه شاخص از مهرهای استوانه‌ای اساطیری با نقش درخت و نمادهای موجود بر آن بر اساس توالی زمانی با استناد به روش توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته ناگفته نماند که در روند انجام این تحقیق مشکلاتی از قبیل دسترسی نداشتن به برخی مهرها و نیز مخدوش بودن بسیاری از آن‌ها به دلیل فاصله زمانی نیز وجود داشت که پژوهشگر با مراجعه به منابع و بررسی سابقه و کاتالوگ‌های موجود سعی در رفع برخی از این موانع نمود.

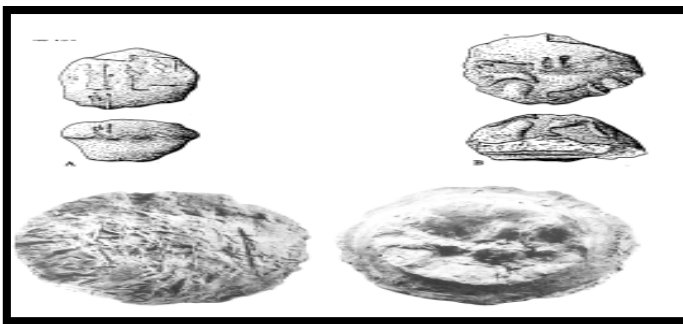
### مهر و اهمیت آن در تاریخ

مهرها از جمله آثار فرهنگی مهمی هستند که می‌توان گفت بیش از دیگر آثار به جای مانده ما را با جنبه‌های مختلف تمدن و فرهنگ دنیای پر رمز و راز گذشته آشنا می‌سازند. مهر سهم و نقش بزرگی در شناسایی فرهنگ و تمدن و چگونگی وضعیت اقتصادی، تجاری، سیاسی و مذهبی

<sup>۳</sup> Roach

<sup>۴</sup> The Elamite Cylinder Seal Corpus, c. ۳۵۰۰ - ۱۰۰۰ BC.

دنیای گذشته داشته است. با مطالعه و تحقیق پیرامون مهرها پرده از روی تاریکی‌های موجود بر سر راه شناسایی تمدن‌های باستانی کنار می‌رود. همچنین می‌توان درباره زندگی اجتماعی و نحوه فعالیت، آداب و رسوم، اعتقادات و سنت‌ها و خصوصیات زندگی تحقیق و بررسی کرد. عمده‌ترین آثار باقی‌مانده از تمدن ایلام نیز مهرها هستند که با استفاده از نقوش آن‌ها اطلاعاتی در مورد زندگی روزمره و هنر و مذهب ایلامی به دست می‌آید. یکی از مهم‌ترین و رایج‌ترین نوع مهر در ایلام مهرهای استوانه‌ای بودند که از نیمه دوم هزاره چهارم ق.م تا پایان حکومت ایلام در این سرزمین رایج بود. این مهرها با نقوش خود، اوراقی از تاریخ مدنیت ایران کهن هستند. مهور کردن انواع کالاها و ظروف نشانه مالکیت صاحب کالا بوده و شناسایی مرغوبیت کالا نیز با توجه به صاحب مهر و فروشنده آن معین می‌شد. به غیر از کالاها که مزین به اثر مهرها و امضای صاحب کالاها بود فرمان‌ها و اسناد مالی و اداری نیز مهر و به نقاط مختلف دور و نزدیک فرستاده می‌شد (Pittman, ۱۹۸۷: ۱۳۳). در کاوش‌های شوش تعداد زیادی مهر به دست آمده که علامت‌ها و نقوش ساده‌ای روی قطعات کوچکی از گل رس یا سنگ قیر کننده شده‌اند که این قطعات به وسیله تسمه‌ای به کالا بسته می‌شد یا در دهانه خمره جای می‌گرفت (تصویر ۱).



تصویر ۱- درپوش‌های مهرشده کوزه (delougaz and Cantor, 1996: 116)

کهن‌ترین مهرها مربوط به هزاره چهارم ق.م از سیلک کاشان، شوش و تپه حصار در دامغان و گیان نهاوند به دست آمده است. نقوش روی مهرها با رشد و توسعه تمدن در دوران بعدی از

فرم‌های ساده و ابتدایی به شکل مختصر و به صورت روایی درآمده که این امر سبب تغییر شکل آن‌ها شد اما در هر حال سنگ نبشته و نقوش برجسته و مهر که بنا بر طبیعت سنگی خود از مقاومت زیادی در مقابل عوامل طبیعی مانند برف، باران، سرما و گرما برخوردار هستند از جمله مدارک باستانی است که سالیان دراز در معرض دید اجتماعات بشری قرار داشته‌اند (صراف، ۱۳۷۲: ۲). گوردون چایلد علت پیدایش مهر را عنصر ساحرانه و جادوی آن می‌داند و معتقد است که نشان این نقوش روی گلی که به سبد چسبیده بود نشانه مالکیت تلقی می‌شد و دست زدن به آن سبب، جزء مناهی و محرمات به شمار می‌رفت (۱۳۵۸: ۶۶-۶۷). احتمالاً بزرگترین انگیزه به وجود آمدن این خصلت در علاقه بشر نسبت به شناساندن خویش و نمایش حق مالکیت بوده است (نگهبان، ۱۳۷۲: ۲۰۶). عامل مهم دیگر همان جنبه مذهبی آن است. ملک زاده بیانی نیز علاوه بر اثبات تملک این مهرها نقوش آن‌ها را به منزله طلسمی معرفی می‌کند که محافظ صاحب و نگهدارنده خود بودند. او این نظریه را این گونه شرح داده است: «بدون تردید وضع نابسامان و متزلزل انسان او را می‌داشت تا راهی برای بهتر زیستن و بقای خود پیدا کند و به وسیله‌ای آرام روحی و جسمی خود را تسکین دهد و بتواند در مقابل شداید و سختی‌ها مقاومت کند. این امر جز از راه پیوند با قدرت‌های ناشناخته‌ای که او را از هر سو احاطه کرده بود، میسر نبود. لذا برای توسل جستن و ارتباط یافتن با آن نیروهای نامرئی نقوشی به کار می‌برد که مظهر خدایان و ارباب انواع بود. هنگامی که انسان مهرهایی را که با چنین نقش‌هایی منقوش بود با خود داشت به نوعی احساس آرامش و امنیت دست می‌یافت» (ملک زاده بیانی، ۱۳۷۵: ۱۲). به طور کلی این مهرها از گل پخته، مرمر<sup>۵</sup>، یشم<sup>۶</sup>، زمرد<sup>۷</sup>، یاقوت، جید، زبرجد، سنگ آهن، فیروزه، انواع عقیق<sup>۸</sup> و مفرغ ساخته می‌شد (Colon, ۱۹۸۷: ۱۷).

<sup>۵</sup> -Marble.

<sup>۶</sup> -Jade.

<sup>۷</sup> -Emerald.

<sup>۸</sup> -Onyx.



تصویر ۳- مهر ایلام مفرغی. موزه مقدم تهران (نامجو، ۱۳۷۸: ۲۴۵).

تصویر ۲- مهر ایلام از سنگ دیوریت. موزه مقدم تهران



تصویر ۵- مهر سنگی ایلام شوش موزه ملی ایران (نامجو، ۲۴۵: ۱۳۷۸)

تصویر ۴- مهر گچی ایلام شوش موزه ملی ایران

## درخت در اسطوره‌های اعتقادی ایلامیان

در جای‌جای این جهان پهناور در طول تاریخ مردمانی زیسته‌اند که هریک دارای باورها، تفکرات و تخیلات خاص خود بوده و جهان و شگفتی‌های رازآلودش را از دریچه ذهن خلاق خویش تغییر داده‌اند. مردمانی که با تخیل، ناممکن‌ها را در اندیشه‌هایشان ممکن ساختند و باورهای فراسوی خویش را چنان جذاب و فریبنده عرضه داشتند که حتی گذر قرون متمادی نیز نتوانست گرد فراموشی بر چهره آن‌ها بپاشد. بدین‌سان اسطوره‌ها در میان جوامع گذشته زاده شدند و با پشت سر نهادن مسیری طولانی و پرفراز و نشیب در دل اعصار مختلف، به جاودانگی دست یافتند (رو، ۱۳۸۱: ۹۳). اسطوره به عنوان محصول اندیشه قدیم بشر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و همان نقطه آغازین در تفکر و اندیشیدن بشر است که اکنون به علم، صنعت و تکنولوژی

منتهی شده است. اسطوره مربوط به زمان کودکی بشریت است، زمانی که اندیشه و تفکرات انسان در خیال‌بافی محصور بود، زیرا بشر در آن زمان تنها چیزی که برای اندیشه و تفکر و به عبارتی برای تحقیق علمی در اختیار داشت فقط ذهن و خیالش بود. اسطوره‌ها نیز همانند خیالات دوران کودکی به خاطر ارزش و اعتباری که در ایام طفولیت بشر به دست آورده بودند بعد از آن دوران از بین نرفتند، بلکه پوششی از عقل و اندیشه جدید بر آن‌ها کشیده شد و در دامن ادیان، همچنان در بین مردم دوام آوردند. آن اساطیری که روزگاری حاصل تلاش فکری بشر بودند و در جایگاه خیال قرار داشتند در دوره‌های بعد به گونه‌ای حاکم بر رفتار و اعمال بشر شدند و محدوده فعالیت‌های انسان را مشخص و رفتارهای دینی او را توجیه کردند (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۲). باید در نظر داشت که اهمیت اسطوره‌ها در صحت تاریخی آن‌ها نیست بلکه به خاطر مفهومی است که معتقدان آن‌ها را دربر دارد. نقشی که اسطوره‌ها در دین دارند آن‌ها را از حکایت‌ها متمایز می‌کند. آدمی می‌کوشد که در درس خویش، شناختش را از خویشتن و طبیعت و محیط خود بیان کند. اسطوره‌ها که تفکرات انسان را درباره هستی روایت می‌کنند قالب‌های تثبیت شده‌ای هستند که در آنها آدمی می‌کوشد این شناخت را بیان دارد. به عنوان مثال اسطوره آفرینش از جهت دربرداشتن تفکراتی درباره ماهیت جهان و انسان با خدا حائز اهمیت است (هینلز، ۱۳۸۹: ۲۴).

اساطیر با انواع زندگی، برداشت محصول، پرورش دام، شکار، برزگری و با ساختارهای اجتماعی پیوندی تنگاتنگ دارند. در این راستا سه نوع عمده از اساطیر قابل تشخیص است: نوع کوچندگان، چادرنشینان و پرورش دهندگان احشام (Labat, ۱۹۶۳: ۴۷). در میان آنان خدای اعظم با آسمان مشتبه می‌شود و گاه زیر دست او روح خبثت و شرارت (روح زمین) را مشاهده می‌کنیم. اما ارواح دیگر، بویژه ارواح طبیعت که وی آنان را آفریده و رهبری می‌کند، فرمانبردار اویند. سپس نوع شکارچیان کلان می‌آیند که به توتیمسم اعتقاد می‌ورزند و خدای اعظم را تصدیق می‌کنند اما به خاطر آنکه فرتوت و از کارافتاده است وی را کنار می‌گذارند و خورشید

که برخلاف ماه نمی‌میرد در مقام سرچشمه هرگونه زندگی، جانشین او می‌شود. توت‌میسم منشأ اساطیری نو، یعنی اساطیر حیوانی است. سرانجام نوع کشت و برزگری با حق و حقوق مادری ظهور می‌کند. بدین معنی که بر وفق خصلت مادر تباری این تمدن خدای اعظم، مادینه تلقی شده و او، مام زمین است که با ماه، تنظیم‌کننده آبستنی زنان یکی و یگانه شده است (باستید، ۱۳۷۰: ۲۳-۲۲). در نقوش اساطیری، آیین‌ها و مناسک دینی، تصورات انسان از هستی، مرگ و زندگی و هرآنچه به باورهای انسان مربوط است، دیده می‌شود (شعبانی و رومی، ۱۳۸۸: ۱۴۴). در نتیجه این نقوش بیانگر مفاهیم فرهنگی و تاریخی برجسته‌ای است که از طریق آن‌ها می‌توان به فرهنگ و افکار گذشتگان پی برد. از جمله این نقوش، نقش درخت روی مهرهای ایلامی است که نکات ارزنده و جنبه‌های مثبت بی‌شماری دارد و ما را با افسانه‌های کهن از آغاز دوران شهرنشینی آشنا می‌کند. دورانی که نقش درخت و حیوان کنار آن سراسر کنایه‌ای است. چنانچه این حیوانات شاخ بر سر دارند و شاخ علامت برتری و قدرت است (ملک زاده بیانی، ۱۳۷۵: ۲۶). نقش درخت در آثار هنری تمدن ایلام به میزان بسیار زیادی تکامل یافته و عاری از نقص شکل گرفته است. پرواضح است که به تصویر کشیدن این نقش با این درجه از کمال و ذوق هنری، نمی‌توانسته به یکباره ایجاد شود و بی‌شک دارای پیشینه‌ای غنی در قرون و هزاره‌های گذشته این سرزمین بوده است. دلایل اثبات این مدعا را می‌توان در آثار هنری به‌دست آمده از دوره‌های پیش از تاریخ این منطقه، یعنی دوره‌های شوش A و B به وضوح مشاهده کرد. در این دوره، درخت جایگاه آب و آبادی را معین می‌سازد.

به موجب این قرائن می‌توان نتیجه‌گیری کرد که ماه درختی است بر بالای کوه آسمان و از آنجا که ماه نیروی حیات‌بخش است شیره ماه درخت به نام هوم<sup>۹</sup> مقدس، نیز اکسیر حیات شمرده

<sup>۹</sup> هوم که در اوستایی «هَئومَه» و در سانسکریت «سومَه/ سوم» خوانده می‌شود، سپندترین و گرمی‌ترین گیاه نزد ایرانیان و هندوان باستان بوده است. از این گیاه در بسیاری از متون ایرانی و هندو به فرخندگی و با گرامیداشت فراوان یاد کرده شده و آن را سرور، رد و شهریار همه گیاهان و رستنی‌ها می‌شناخته‌اند. ریشه‌شناسی این واژه حاکی

می‌شود (پوپ، ۱۳۸۷: ۱۰۴۶). در این میان درخت به شکل نخل است و بزهایی محافظ آن هستند (صمدی، ۱۳۸۳: ۲۲). بنابراین می‌توان اظهار داشت که احتمالاً درخت زندگی با درخت ماه (سرو)<sup>۱۰</sup> یکسان و تجسمی دیگر از آن انگاره است (Hinz, ۱۹۶۵: ۳۵۱).

مهرها و اثر مهرهای به دست آمده از دوره‌های مذکور، بیانگر دیدگاه‌ها و تفکرات خارق‌العاده ساکنان این منطقه در رابطه با نیروهای حاکم بر جهان است. به‌طور کلی نقش درخت برای نخستین بار از اواخر هزاره پنجم و شروع هزاره چهارم ق.م در هنر پیشینیان ایلام ظاهر می‌شود و تا پایان دوره ایلام نو، همچنان ادامه می‌یابد. بسیاری از این نقوش و مضامین که در مواردی زاده تخیل خود ایلامیان و در موارد دیگر، وام گرفته از همسایگان میان رودانی‌شان بود، پس از گذشت سالیان دراز، با اندک تغییرات فرمی، همچنان در هنر دوره‌های هخامنشی، اشکانی، ساسانی و دوره‌های مختلف اسلامی، به حیات خود ادامه دادند (هوک، ۱۳۶۹: ۸۰).

### نقش درخت بر مهرهای ایلام

در ایلام باستان مفهوم نمادین درخت با تأکید بر ارتباط و پیوند آن با ماه بررسی می‌شود. اما افزون بر این پیوند درخت به لحاظ زندگی‌بخش بودن و باروری در این دوران تقدس می‌یابد. ارتباط ماه با درخت بازگویی ترکیب‌بندی نمادین دیگری با سابقه دیرین یعنی درخت است که غالباً با زوجی انسانی ایستاده در کنار آن نشان داده می‌شود و بازتاب این چنین تصویری در ذهن

از آن است که این گیاه ماده‌ای بوده است که آن را می‌فشرده‌اند یا می‌کوبیده‌اند. بیش از یکصد گیاه پیشنهاد شده است، از جمله افدرا، انواع انگور، شاهدانه، ریواس، هارمالین و جنسینگ (نوری مجیری، ۱۴۰۰: ۱۰۴).  
<sup>۱۰</sup> در تصاویر مهری از دوره ایلامی ماه را به گونه‌ای می‌بینیم که به صورت درختی روی قله‌ای مجسم می‌شود. درخت ماه به صورت نقشی مستقل روی مهرها به گونه‌ای دیده می‌شود که گاه در دو جهت مخالف و گاه از هر یک از چهار طرف روئیده و غالباً این درخت به شکل نخل خرماست. وجه تشابه ماه و درخت از این جهت است که همانگونه که ماه پس از روشنی و گرمای بی‌رحم خورشید سایه آرامبخش به همراه دارد سایه درخت نیز باعث تسکین و آرامش است از طرفی ماه با خود مفهوم زندگی را به همراه دارد از این جهت با درخت که نماد حیات است نزدیکی و شباهت پیدا می‌کند (صمدی، ۱۳۸۳: ۲۲).

هر فرد تداعی توصیف و سوسه گناه نخستین است (پوپ، ۱۳۸۷: ۱۰۵۱) که در هنر ایلامی خصوصاً ایلام قدیم با این صحنه که در واقع نمایش مصوری است از داستان و سوسه نیاکان توسط ماه از میوه حیات بخش درخت که در کتاب های آسمانی و مذهبی بسیاری به آن اشاره شده، روبه‌رو هستیم و با توجه به نمونه‌های مورد بحث در آثار ایلامی، می‌توان چنین بیان کرد که درخت نام‌برده درختی است واقعی و میوه‌دار و در ارتباط مستقیم و ناگسستنی با عقاید و باورهای نیاکان ما که بر اساس افسانه‌های بابلی به فرهنگ ایلام راه یافته و از آن پس شاهد تداوم حضور این نقش‌مایه در دوران ایلام میانه و نو هستیم. اما نکته قابل تأمل در این دوران تأکید بیشتر بر جنبه باروری و حاصلخیزی درخت زندگی است که در آثار مختلف با زبانی نمادین به آن پرداخته شده است. علاوه بر این هنرمند ایلامی از نقش‌مایه‌های دینی در خلق آثار خود بهره می‌برد که دارای پیوند و پیوستگی با ماه و درخت است از جمله عقرب که نماد دیگری برای ماه بود و همچنین گاوسانان. کما اینکه گاو نر به عنوان نماد مستقیم ماه وارد صحنه شده و نشانه معرفی کننده‌اش یک صلیب است که در کنارش واقع شده و دیگری ماه درختی است که گاه آن دو با بزها تلفیق یافته یا جانشین بزها شده و در کنار ماه درخت قرار گرفته است. گاو نر همچون نماد ماه که سرچشمه زندگی گیاهی است و خود نیز گیاه یا درخت زندگی است تداعی میان گاو نر و گیاهان را به وجود می‌آورد (همان: ۱۰۵۳).

### درخت به همراه بز و گاو

در این اثر یک کوه مخروطی مشاهده می‌شود که خود از چند مخروط کوچکتر تشکیل شده است و ترتیب قرارگیری آن‌ها در قسمت پایین ۳، ردیف میانی ۲ و ردیف بالایی یک عدد است. روی نوک این کوه نقش‌مایه درخت زندگی (درخت ماه) دیده می‌شود که احتمالاً کاج یا سرو است. این درخت دارای تنه‌ای بلند و باریک و شاخ و برگ آن به شکل قلب ترسیم شده است. در دو سوی درخت با تصویر دو گاو با شاخ بلند و هلالی که روی دو پای خود در برابر آن زانو زده‌اند و در حال نگهبانی و حفاظت از درخت هستند، دیده می‌شود و در بالای نقش

نیز با شیر و بز روبه‌رو می‌شویم که هر دو به سمت راست در حرکت‌اند و نقش آن‌ها از نیمرخ ترسیم شده. بزکوهی در حالی است که شیر به آن حمله کرده و روی زمین زانو زده و شیر کمر آن را به دهان گرفته است. شیر یالی انبوه و پرپشت و پنجه‌های قوی و ناخن‌های تیز دارد (تصویر ۶). در این میان شیر نماد خورشید و بز و گاو به عنوان الهه باروری و نماد ماه محسوب می‌شوند (Roach, ۲۰۰۸: ۱۳۱). این نقش به نظر هنرمند ایلامی احتمالاً بیانگر ارتباطی است که بین آن‌ها و زمین کشاورزی و چوپانی مردم این منطقه وجود داشته است کما اینکه باران و روشنی و گرمای خورشید در رویش گیاه و ادامه حیات آن عاملی مهم به شمار می‌آمده است.



تصویر ۶- مهراستوانه مکشوفه از شوش آغاز ایلامی (۲۶۰۰-۳۰۰۰ ق.م) محل نگهداری: موزه لوور (صمدی، ۱۳۸۳: ۱۷۳).

### درخت همراه خدای نشسته و هلال ماه

شخصی با لباس بلند با دو ردیف حاشیه و کلاه ساده در حالی که احتمالاً با دست راست جایی را گرفته است روی تخت نشسته. تخت او از دو طبقه تشکیل شده که هر طبقه با خطوط موازی عمودی تزئین یافته است و دارای پایه‌هایی شبیه پای حیوان است. درختی بر کوه روئیده با سه شاخه و برگ که به طرف بالا رفته و دو شاخه که به طرف پایین آمده است. نیایشگری در مقابل خدا با لباس بلند حاشیه‌دار و کلاه لبه گرد پهن ایستاده و دو دست خود را روی کمر قرار داده است. بین آن‌ها کوزه‌ای نوک دار دیده می‌شود و هلال ماه در بالای زمینه به چشم می‌خورد (تصویر ۷).



تصویر ۷- مهر از جنس قیر طبیعی، ایلام قدیم، مکشوفه از شوش، محل نگهداری: لوور. (Amiet, 1972: 135)

مهم‌ترین نمود نقش درخت فراوانی و تقدس آن است که معمولاً در بالای یک کوه به تصویر کشیده می‌شود. درخت رمز عالم و نماد محور هستی است و تجدید حیات عالم را تصویر می‌کند (James, ۱۹۶۶: ۳۴). تصویر خدا در کنار درخت زندگی شاید نوعی رابطه مکمل را بازی می‌کند. قرص ماه نیز نشانه اولین خدا و مهم‌ترین آن‌ها در ادوار ایلامی بوده است.

### بزکوهی و درخت

تصویر مورد بحث اثر مهری است که دو بزکوهی در برابر درخت زندگی پاهای خود را بالا آورده و سرهایشان را به جهت مخالف درخت زندگی و عقب برگردانده‌اند. این دو بز در نمای نیمرخ به تصویر کشیده شده‌اند و دارای شاخ و ریش هستند. در سمت چپ تصویر باز هم با بز و البته حیوانی با دم بلند مواجه می‌شویم که متاسفانه به علت زائل شدن نقش قابل تشخیص نیست (تصویر ۸). اما در مورد درخت زندگی می‌توانیم چنین اظهار کنیم: این درخت دارای تنه‌ای صاف و بلند و نسبتاً قطور است و فرم ظاهری آن شبیه درخت سرو و کاج است و در دو سوی آن دو درخت کوچک و کوتاه دیده می‌شود که فرم شاخ و برگ آن شبیه به شکل یک غنچه به نظر می‌رسد. احتمالاً ممکن است نهال‌هایی جوان تراز نقش درخت مرکزی باشند.



تصویر ۸- مهر استوانه مکشوفه از شوش ۲۹۵۰ ق.م محل نگهداری: موزه لوور (Amiet, 1972: 138)

### درخت همراه خدا نشسته بر تخت و نیاشگر

شکل اصلی مهر نیز مانند اثر قبلی شخص یا خدایی را نشان می‌دهد که جام در دست در کنار درخت روئیده بر کوهستان روی تختی نشسته است. در اینجا سه درخت روی کوهی روئیده و شخصی که شاید یک خدا باشد با لباس بلند ساده و کلاهی گرد با گویی در وسط در حالی که جامی را در دست راست گرفته است روی تختی چهارگوش با خطوط موازی - عمودی نشسته است. مقابلش نیاشگری با لباس ظاهراً با چین‌های افقی دست به سینه ایستاده است. وی کلاهی شبیه کلاه شخص نشسته دارد. بین خدا و نیاشگر میزی با ماهی روی آن است و هلال ماه در زمینه بالای مهر خودنمایی می‌کند (تصویر ۹).



تصویر ۹- مهر از جنس قیر طبیعی. دوره سوکل مخ. مکشوفه از شوش. محل نگهداری: لوور (Amiet, 1972: 137)

درخت با ریشه‌هایی در خاک و تنه‌های بالارونده نشانه یکپارچگی سه قلمروی کیهانی یعنی جهان زیرین و زمین و دنیای آسمانی است (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۵: ۳۷). هلال ماه نیز نماینده خدای ناپیر در ایلام باستان است (بلک و گرین، ۱۳۹۳: ۹۴). ماهی نیز نشانه معیشت بوده و نشانگر تداوم رزق و روزی است (Porada, ۱۹۷۰: ۲۶۱) که توسط نیایشگر به خدای نشسته ایلامی پیشکش شده است.

### بزکوهی و درخت همراه صلیب (چلیپا)

به عقیده پوپ نقش دو درخت در مهرهای شوش به روشنی قابل تشخیص است. یکی از آنها درختی در قله کوه است که جانوران شاخدار و بزهای وحشی را روی دو پا در دو طرف به شکل قرینه و در رویارویی نبرد با هم نشان می‌دهد. درخت کاملاً به شکل مخروطی است و به نظر می‌رسد یا سروی خمیده باشد یا کاج (تصویر ۱۰). بنابراین درخت در این مهر استوانه‌ای، ترکیبی است از خراش عمیق خطوطی مستقیم که نشان‌دهنده شاخه‌هاست و ستاره و هلال ماه که به بالای آن متصل است (پوپ، ۱۳۸۷: ۳۶۶). در این اثر نقش دو درخت زندگی در رأس کوهی مشاهده می‌شود. در تصویر سمت چپ، این درخت در میان دو بزکوهی که با شاخ‌های بزرگتر از اندازه معمولی درست شبیه هلال ماه ترسیم شده‌اند به تصویر درآمده است. علاوه بر این نقش دو صلیب به صورت قرینه در دو سوی درخت دیده می‌شود که نمادی است از ماه که توسط کاسی‌ها به اعتقادات ایلامی وارد شده است (صمدی، ۱۳۸۳: ۲۱؛ Black and Green: ۵۴ (۱۹۹۲) اما در سمت راست با نقش مایه درخت زندگی با اندکی تفاوت روبه‌رو می‌شویم که کوچکتر از گونه سمت راست در تصویر آمده در حالی که در دو سوی این درخت روی دامنه کوه دو شاخه درخت که هرکدام دارای پنج برگ است با اندکی انحنا دیده می‌شود و همانطور که اشاره شد نقش دو بزکوهی در بالا در حال نزاع و نبرد دیده می‌شود. در سمت راست نقش مذکور تصویر صلیب البته نه به صورت قرینه بلکه به شکل منفرد نقش شده است. در نهایت حضور نمادهای ماه در کنار یکدیگر بالاخص در کنار درخت نشان از ارتباط و پیوندی ناگسستنی دارد که بی شک متمرکز بر حاصلخیزی زمین بوده است.

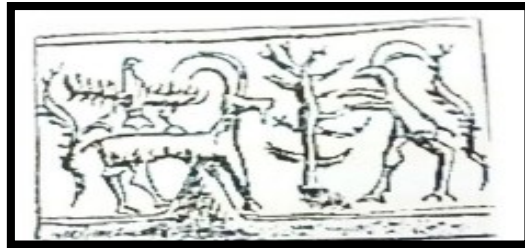


تصویر ۱۰- مهر استوانه مکشوفه از شوش ۳۰۰۰ ق.م. محل نگهداری: موزه لوور (پوپ، ۱۳۸۷: ۲۶۷)

### بزکوهی و درخت به همراه عقاب

در این صحنه درخت زندگی در میان دو بزکوهی نمایش داده شده که مشغول خوردن جوانه‌های تازه یا میوه‌های درخت هستند (Pezard, ۱۹۱۱: ۱۰۰). این درحالی است که توسکان این دو حیوان را بز کوهی قلمداد کرده است (۱۷۱: ۱۹۱۱). بز کوهی سمت راست روی دو پای خود بلند شده و مشغول خوردن میوه یا برگ‌های درخت است. پشت و در سمت راست حیوانی به صورت عمودی تصویر شده که توسکان آن را هزارپا (Ibid: ۱۷۲) و پزارد آن را مار معرفی کرده است (۱۱۰: ۱۹۱۱). بز کوهی ترسیم شده در سمت چپ تصویر دارای شاخ‌های بلند و منحنی است که خود نشانه نیروی زاد و ولد و باروری است (هال، ۱۳۸۹: ۲۱۸) و در فراز، نقش عقابی با بال‌های گشوده مشاهده می‌شود که بال‌هایش شباهت به شاخه درخت زندگی دارد (تصویر ۱۱). در رابطه با این پرنده ملک زاده بیانی اشاره می‌کند: «شاهین پرنده قوی و بلند پروازی است و به اعتقاد انسان‌های اولیه پرنده آسمانی است که زمین و موجودات را حمایت می‌کند. این پرنده در ایلام از مظاهر اینشوشیناک خدای حامی شوش بوده و خدای حامی نه تنها انسان‌ها را مد نظر داشت بلکه حیوانات وحشی و اهلی را در پناه قدرت خویش نگهداری می‌کرد» (۶۶: ۱۳۷۵). درخت زندگی نقل شده در این اثر از لحاظ شکل ظاهری دارای تنه‌ای مستقیم و بلند است که از تنه آن در هر طرف شاخه‌هایی جدا شده و با شکلی ملایم رو به بالا رفته اما باید به این نکته اشاره کرد که در ترسیم آن از اصل تقارن استفاده نشده است. در نهایت در

نمادپردازی این اثر می‌توان گفت: بز کوهی و عقاب محافظان درخت زندگی محسوب می‌شوند که مبین ادامه حیات آن در برابر حوادث نابودکننده است.

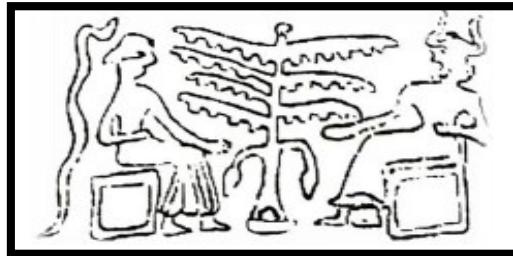


تصویر ۱۱- مهر مکشوفه از شوش هزاره سوم ق.م. از جنس قیر غیر طبیعی. محل نگهداری: نامشخص (Pzard, 1911: 100)

### درخت با دو انسان به صورت محافظ

مهر استوانه‌ای، معروف به استوانه اسمیت از شوش به دست آمده (۱۷۲: ۱۹۱۱, Toscanne) که از آن به عنوان مهر وسوسه هم یاد می‌کنند. در این مهر با تصویر درخت زندگی به گونه‌ای روبه‌رو می‌شویم که از لحاظ ظاهری دارای تنه‌ای مستقیم و از هر طرف آن شاخه‌هایی جدا شده که در بالا صاف و در لبه پایین به شکل دندانه‌ای است. در نگاه اول ترتیب قرارگیری شاخه‌ها به صورت قرینه بوده اما با اندکی دقت درمی‌یابیم که در سمت راست برخلاف سمت چپ سه شاخه از تنه درخت روییده شده که شاید نقش نشدن یک شاخه به خاطر فراموشی و سهل‌انگاری هنرمند بوده و نمی‌تواند بیان‌کننده موضوعی خاص از سوی او باشد. در پایین تنه درخت دو شاخه دیگر حامل میوه با قوسی رو به پایین مشاهده می‌شود و در نهایت حالت دو شاخه پایین تنه درخت احتمالاً بیانگر ریشه‌های درخت است که در ظرفی قرار گرفته است. در دو طرف درخت زندگی بر خلاف حیوانات محافظ این بار با دو انسان به عنوان نگهبان مواجه می‌شویم که هر دو بر تخت نشسته و لباسی بلند بر تن دارند و دست‌شان را به سمت میوه‌های درخت دراز کرده‌اند (تصویر ۱۲). مهر وسوسه در حقیقت نماد ایزدبانوی کالا بانو (مظهر بزرگ ماه در زمین) است (۴۲: ۱۹۷۶, Williams Fort) که در سمت چپ درخت دیده می‌شود که نماد

نیروهای وجودی اوست. در سمت راست پسر معشوق این ایزدبانو دوموزی خدای همیشه نامیرا و همیشه زنده شده نباتات دیده می‌شود که پسر ایزو خدای درخت زندگی است. در نمادپردازی این اثر می‌توان گفت: این صحنه اشاره به داستان وسوسه نیاکان ما توسط مار از میوه حیات‌بخش درخت زندگی دارد. چنانکه به واسطه قدرت و عقل مار بود که آدم و حوا از رؤیای معصومانه خود در باغ بهشت بیدار شدند. مار آنها را نسبت به شرایط حقیقی موجودیت آگاه ساخت. مار که در سراسر جهان در ارتباط با باروری و تولد دوباره است نیروهای زاینده آب‌های جهان را که از اعماق زمین برمی‌خیزد و از درخت بالا می‌رود، دربر می‌گیرد. حرکت این آب‌ها از میان کیهان و درخت به واسطه تغییر تکرارشونده و بی‌پایان اهل قمر هدایت می‌شود. ماه را نیز به واسطه حرکات و رفتارش و همچنین حضور و غیبت اسرارآمیز روی زمین یا درون زمین و نیز پوست‌اندازی دوره‌ای‌اش به واقع همان تغییرات دوره‌ای ماه، این جرم آسمانی را که وظیفه‌اش بیش از هر چیز نظارت بر ضربان ضرباهنگ هستی است به یاد می‌آورد.

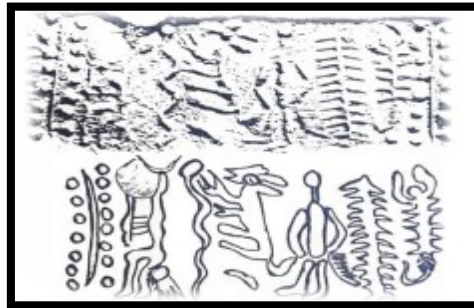


تصویر ۱۲- مهر مکشوفه از شوش معروف به مهر وسوسه. هزاره سوم ق.م. محل نگهداری: نامشخص (pzzard, 1911:179)

### درخت همراه عقرب، میمون و مار

در سمت راست اثر تصویری از درخت مقدس با برگ‌های سوزنی شکل دیده می‌شود که بین دو موجود زنده قرار گرفته است یکی از آنها عقرب بزرگی است که دلاپورت آن را نشانه‌ای از کامجویی می‌داند (۵۴: ۱۹۲۰) و ملک زاده بیانی آن را نشان پیوند زنا شویی مقدس می‌داند (۱۳۷۵: ۳۵). در سمت چپ درخت هم تصویری از یک موجود ارائه می‌شود که به عقیده

دلپورت یک میمون است (۱۹۲۰:۲۹) اما از لحاظ وضعیت ظاهری شبیه انسانی است که در یک دستش شاخه‌ای از درخت مقدس را گرفته است. در مرکز صحنه، تصویر بازی شکاری نقش شده که گویی قصد حمله به یک مار را دارد و در کنار مار شخصی مشاهده می‌شود که ظاهراً زنی است که روی شیء نامعلومی نشسته و چیزی شبیه یک نیزه برافراشته را در مقابل درخت نگاه داشته است. در سمت چپ نقش، گیاه زندگی به صورت کاملاً تجریدی ملاحظه می‌شود که دارای ساق‌های مرکزی است و در اطرافش ۱۵ دایره که شاید نمادی از میوه زندگی و حیات ابدی باشد، نقش شده است (تصویر ۱۳). به نظر می‌رسد نقش مار و درخت زندگی در این اثر به داستان اغوای آدم و حوا در بهشت اشاره دارد.

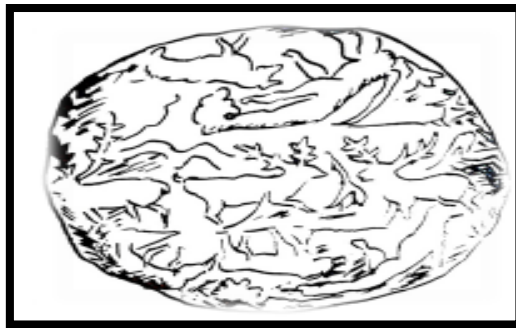


تصویر ۱۳ - مهر مکشوفه از شوش. هزاره سوم ق.م. از جنس گچ. محل نگهداری موزه لوور (Delaport, 1920:29)

### درخت همراه مار و بزکوهی

نقش مهر مذکور اشاره به جنگ میان بزکوهی و مار دارد. در این تصویر با بزکوهی و شاخ‌های بلند روبه‌رو می‌شویم که هر شاخ دارای چند شاخ کوچکتر است. آنها یا در جهت مخالف یا رو به سوی هم قرار گرفته‌اند درحالی که ماری در بالای سر آنها قرار گرفته که دُمش نزدیک به سر بزکوهی سمت راست و سرش نزدیک به کمر بزکوهی است که در سمت چپ قرار گرفته است و به نظر می‌رسد مار در اینجا خود عاملی تهدید کننده باشد. علاوه بر این در هر سوی صحنه در میان بزکوهی تصویری از یک درخت دیده می‌شود که دارای ساقه کوتاه و برگ‌های

نوک تیز است که تعدادی از آنها به سمت پایین و تعدادی به سمت بالا جهت یافته است و در ترسیم آنها اصول تقارن رعایت نشده است (تصویر ۱۴). این درخت به احتمال درخت مقدس است. البته با توجه به حضور مکرر این حیوان در کنار نقش مایه درخت زندگی این فرضیه نزدیک به واقعیت است. ملک زاده بیانی این اثر را کلوخه مدوری متعلق به هزاره چهارم ق.م معرفی کرده است (۱۳۷۵: ۳۱) در حالی که آمیه آن را متعلق به اوایل هزاره سوم ق.م می-داند (۱۹۷۲: ۳۶).



تصویر ۱۴- مهر مکشوفه از شوش. هزاره سوم ق.م. از جنس گِل خام. محل نگهداری: موزه لوور (ملک زاده بیانی، ۱۳۷۵: ۳۱)

### درخت همراه خدا و پرستشگر و اجرام سماوی

در سمت راست مهر، خدا روی تخت در وضعیت نشسته با لباسی بلند مشاهده می شود. او با دست چپ خود احتمالاً شاخه‌ای از درخت را گرفته و دست راست را در حالی که شیشه‌ای به صورت نعلی شکل در آن دیده می شود به طرف جلو دراز کرده است. در مقابل وی پرستشگر به صورت ایستاده با دست‌های جمع شده مقابل سینه که ظاهراً چیزی در آن گرفته در برابر خدا حضور دارد و در بین این دو نفر میزی حامل پرنده یا یک جانوری برای قربانی ملاحظه می شود. پرادا معتقد است: «ویژگی‌های خاص مهرهای شوش یک درخت در انتهای میز یا نهادن یک میز حامل پرنده است» (۱۳۹۴: ۴۵۹). در دو طرف مهر، نخل باروری که رو به سوی آسمان دارد

نقش بسته که از لحاظ ظاهر دارای تنه‌ای نسبتاً قطور است که از خطوط کوتاه تشکیل شده و هرچه به سمت بالا می‌رود از قطر آن کاسته می‌شود. در بالای مهر و میان خدا و شخص پرستشگر تصویر هلال ماه<sup>۱۱</sup> و ستاره<sup>۱۲</sup> نقش شده (تصویر ۱۵) که بدون شک اشاره هنرمند از خلق آن‌ها به حضور خدایان در صحنه است کما اینکه در رابطه با نقش اجرام سماوی ملک زاده بیانی می‌گوید: «خدای ماه (سین) و ناپیر که مظهر آن هلال بر مهرها است در نقوش کنده‌کاری دیده می‌شود. بر تعدادی از مهرهای مکشوفه از شوش اواخر هزاره سوم و هزاره دوم ق.م خدای سین که مورد احترام و پرستش اهالی آن سامان بوده است به صورت هلال ماه در زمینه مهرها یا در بالای سر خدایان ایستاده یا نشسته بر تخت مشاهده می‌شود. دیگری الهه ایشتار با مظهر خود که ستاره است به وضع خدای ماه نشان داده شده است. ایشتار الهه بزرگ مهر و عطوفت عشق و جنگ است» (۱۳۷۵: ۸۱). نقوش حک شده بر این مهر اشاره به صحنه پرستش و اجرای کارهای مربوط به آیین مذهبی ایلام را دارد. چنانکه به کارگیری نقش ستاره و ماه توسط هنرمند ایلامی به عنوان یک سمبل مذهبی در صحنه این معنا را پررنگ‌تر و قوی‌تر کرده است. اما نکته حائز اهمیت حضور نقش مایه درخت زندگی در کنار این نمادهاست که خود بیانگر اهمیت فوق‌العاده اساطیری و دینی آن نزد مردمان این تمدن است.

<sup>۱۱</sup> هلال ماه را می‌توان به عنوان نمادی از ایزدماه (سین در بین‌النهرین و نیپیر در ایلام) دانست چنانکه در غالب مهرها و اثر مهرهای ایلامی از دوره اوان به بعد نقش هلال ماه در صحنه‌ها حضور دارد (اکرم‌من، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

<sup>۱۲</sup> این نقش در هنر بین‌النهرین نماد ایزدبانو ایشتار است. او الهه مادر و الهه عشق جنسی و سرچشمه همه نیروهای مولد در طبیعت و در انسان بود. وی را با زهره یا ناهید (ستاره صبح) یکی می‌دانستند (هیتس، ۱۳۸۷: ۳۲).



تصویر ۱۵- مهر مکشوفه از شوش از جنس قیر طبیعی سیاه ( ۲۰۰۰ - ۱۷۰۰ ق.م). دوره ایلام قدیم محل نگهداری: موزه لوور (پرادا، ۱۳۹۴: ۴۹)

### درخت همراه خدا در صحنه پرستش

در سمت راست صحنه خدایی به صورت نشسته روی یک نیمکت که ظاهراً بدون تکیه گاه بوده و در زیر آن نیمکت دیگری قرار گرفته مشاهده می‌شود. او پیراهنی بلند به تن دارد و در دست راستش ظرفی را نگه داشته که به نظر می‌رسد وی در حال تقدیم آن به پرستشگری است که در مقابل او به صورت ایستاده نقش شده است. پرستشگر مانند خدا لباسی بلند به تن دارد و دستانش را به نشانه احترام در برابر خدا در یکدیگر جمع کرده است. در میان این دو نفر و در مرکز پرنده‌ای حضور دارد که روی پایش ایستاده و رویش به سمت خدای نشسته است. در دو طرف این صحنه با تصویر درختی روبه‌رو می‌شویم (تصویر ۱۶) که در مورد آن پرادا می‌گوید: «این درخت، درخت عجیبی است که روی پشته‌ای می‌روید اما نباید نمایش ساختمان شیء چهل چراغ مانند را نادیده گرفت» (۱۳۷۵: ۵۰).

این درخت یقیناً همان درخت زندگی و حیات است و هدف از نقش آن تنها جنبه تزئینی و زیبایی نبوده بلکه اشاره به ارزش‌های آیینی درخت زندگی نزد ساکنان این تمدن بوده است. این اعتقادات توسط هنرمند سازنده مهر بر آن تجلی یافته است. ملک زاده بیانی نیز در باره نقش حک شده روی مهر می‌گوید: «در این صحنه جامع، آب و درخت نشانه زندگی و حاصلخیزی است» (۱۳۷۵: ۸۱).



تصویر ۱۶- مهر مکشوفه از شوش از جنس قیر طبیعی (۲۰۰۰ - ۱۷۰۰ ق.م). محل نگهداری موزه لوور (پرادا، ۱۳۹۴: ۵۰).

### درخت و مار - خدا

مار<sup>۱۳</sup> همیشه در ایلام از اهمیت زیادی برخوردار بوده و هنرمند ایلامی نیز نوعی مار را با سر انسان خلق کرده بود که به خود آنها اختصاص داشت. بنابراین باید با والتر هینتس هم عقیده بود که «مار یک نقش مایه راستین تمدن ایلام است» (۱۳۸۷: ۳۱). این موضوع نشان می‌دهد که هنرمندان ایلامی در نشان دادن این خدا بیشتر تمایل به ارائه آن به صورت انسان داشته اند تا حیوان. در نقوش آنان گاهی سر و شانه‌های خدای مذکور به شکل انسان است و پایین‌تر آن نیز به شکل چنبره مار درمی‌آید (مجیدزاده، ۱۳۸۶: ۶۲). این نقش به صورت تخت خدایان و عصای خدایان، آرایش سر الهه‌ها یا صرفاً به عنوان موضوعی تزئینی در ظروف، استل‌ها و اثر مهرهای ایلامی دیده می‌شود (صراف، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

در این اثر مهر، ما با تصویر مار - خدایی<sup>۱۴</sup> با مشخصات فوق روبه‌رو می‌شویم که تصویر او از نیم‌رخ رو به سمت چپ نقش شده است. بر سرش تاجی قرار دارد با دو شاخ که نشانه برتری

<sup>۱۳</sup> در اساطیر ملل مار جلوه‌ای از مظاهر مختلف است از جمله: مظهر ارباب انواع دوزخی، باروری، آب‌های زیر زمینی (ملک زاده بیانی، ۱۳۷۵: ۲۲) یا به طور کلی نماد زمین و جهان زیرین (قائمی، ۱۳۸۹: ۱۰) محسوب می‌شود. در میان ایلامی‌ها مار به عنوان سمبل حاصلخیزی و باروری مورد احترام مخصوص بوده (صراف، ۱۳۸۴: ۱۰).

<sup>۱۴</sup> در جهان اساطیر ایلامی، مار - خدا موجودی نیمه انسان و نیمه مار است که معمولاً کلاه شاخ‌دار خدایان را بر سر دارد. مارهایی با سر انسانی، گواهی بر جنبه الوهیت این خزنده به دست می‌دهد (هینتس، ۱۳۸۷: ۳۱). در

و قدرت است. وی ریش بلند و بینی کشیده‌ای دارد. در سمت چپ تصویر یک خادم یا پرستشگر دیده می‌شود که لباسی بلند تا قوزک پاهایش را پوشانده و پا و سر وی به صورت نیم‌رخ و بدن او از روبه‌رو تصویر شده است. درست در پشت سر خدا تصویری از درخت نمایان شده است که دارای تنه‌های قطور و شاخ و برگ مثلثی شکل است که با خطوط مورب پر شده است (تصویر ۱۷). آمیه آن را درخت خرما معرفی می‌نماید که نشانه حاصلخیزی و باروری است (۵۲: ۱۹۷۲) و ملک زاده بیانی آن را درخت سرو نامیده است (۷۷: ۱۳۷۵) و از آنجا که همیشه سرسبز است نماد رستاخیز تصور شده است (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۸۶). نقوش ترسیم شده روی این مهر همانند آثار گذشته تنها دلیلی برای تزئین یا نشان دادن تخیل هنرمند نبوده چرا که اشاره به جهان‌بینی و اعتقادات خاص ایلامیان داشته است. به طور کلی مردم ایلام خدایان را مورد پرستش قرار می‌دادند و به آنها علاقه خاصی ابراز داشته که در این صحنه علاوه بر مار-خدا با تصویر سرو یا درخت زندگی به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر اعتقادی ایلامی‌ها درباره حیات و زندگی روبه‌رو می‌شویم که مظهر فراوانی و رب‌النوع رویدنی‌هاست.

---

آثار هنری ایلامیان فقط از اواسط هزاره سوم ق.م به بعد ظاهر می‌شود. به نظر می‌رسد که پرستش مار - خدا از بین‌النهرین به ایلام انتقال یافته باشد. همچنین نقش مار-خدا در ایلام با خدای اینشوشیناک مرتبط بوده است. این امر با توجه به کتیبه‌های ایلامی به بویژه کتیبه‌های کوتیک اینشوشیناک (از شاهان سلسله آوان) قابل بررسی است. به عنوان مثال: وی در یکی از کتیبه‌هایش نقش یک مار را به مثابه یک تمثال برای خدای اینشوشیناک وقف می‌کند (همان: ۷۱).

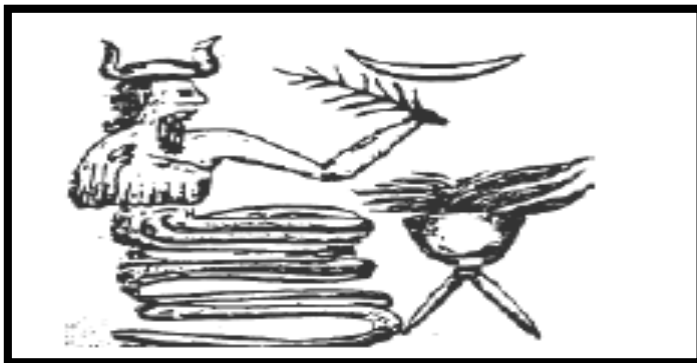


تصویر ۱۷- مهر مکشوفه از شوش ۲۳۰۰ ق.م. از جنس گِل. محل نگهداری موزه لوور (ملک زاده بیانی، ۱۳۷۵: ۶)

### شاخه درخت به همراه خدا و آتشدان

در این مهر خدا به حالت نیم‌رخ با پایین‌تنه‌ای که از پیچ و تاب آن تختی تشکیل شده که وی روی آن نشسته و بالاتنه‌های انسان‌نما جلوه‌گر شده است، دیده می‌شود. خدا دارای سر انسان و ریش و موهای نسبتاً بلندی است و تاج یا کلاهی بر سر نهاده که با دو شاخ در جلو و عقب تزئین یافته است. در مقابل او آتشدان قیفی شکل با دو پایه مشاهده می‌شود که شعله‌های آتش از دو طرف آن زبانه می‌کشد (تصویر ۱۸). نکته قابل توجه در این اثر حضور یک شاخه به جای درخت مقدس است که شاید این شاخه متعلق به درختی مقدس در نزد ایلامیان بوده یا گیاهی خوشبو جهت معطر و پاکیزه کردن محیط اطراف معبد یا به عنوان پیشکش به آتش مقدس به کار رفته است. الیاده معتقد است: در این زمان چیزهایی که به آتش اهدا می‌شد مخلوطی از سه چیز بوده است، چوب خشک، گیاه خوشبو و حیوان فربه (۲۷۷: ۱۹۸۷).

احتمالاً بین آتش و گیاه ارتباطی وجود داشته و قرار گرفتن شاخه درخت یا گیاه مقدس در کنار آتش بیانگر موضوعی مذهبی است که ایلامیان به آن اعتقاد داشتند.



تصویر ۱۸ - مهر مکشوفه از شوش ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰ ق.م. از جنس گل. محل نگهداری موزه لوور (Toscane, ۱۹۱۱: ۲۰۲)

### درخت به همراه حیوانات شاخدار و اهریمن

در این اثر با پرندۀ عظیم‌الجثه‌ای روبه‌رو می‌شویم که پرادا آنرا اهریمن بالدار شیر- سر معرفی می‌کند (۱۳۷۵: ۶۵). تصویر این اهریمن از نیم‌رخ و جهت او به چپ است و سر او رو به سمت راست برگردانده شده در حالی که هر یک از بال‌هایش مانند یک متوازی‌الاضلاع بلند به سمت چپ و راست در هوا گشوده شده است. اهریمن بالدار شیر- سر، روی چنگال‌های پرندۀ حریص در شکار مشاهده می‌شود که بر کفل دو بز کوهی چمباتمه زده ایستاده و در حال بلند کردن دو آهو از یک پایشان است. آهوان پشت به هم دارند ولی سرشان رو به سوی یکدیگر برگردانده شده است. در بالای صحنه و دو طرف سر اهریمن گوی‌های مدور مشاهده می‌شود که شاید نمادی از اجرام سماوی<sup>۱۵</sup> باشد. در سمت راست اهریمن هم نقش یک ماهی دیده می‌شود که کوپر می‌گوید: ماهی نماد تکوین، تجدید و حفظ حیات است (۱۳۸۶: ۳۲۴). در انتهای سمت راست هم با تصویر درخت نخل مقدس روبه‌رو می‌شویم که در ترسیم آن اصول تقارن رعایت

<sup>۱۵</sup> استفاده از نقوش اجرام آسمانی (ماه، خورشید و ستاره) با روی کار آمدن اکدی‌ان در بین‌النهرین آغاز شد و پس از (۲۳۲۵ ق.م) یعنی هنگامی که ایلامیان مغلوب سارگن اکدی شدند در آثار هنری ایلامیان نیز رواج یافت. چرا که پس از این تاریخ به مدت حدود یک قرن حاکمان سلسله دوم آوان دست‌نشانده اکدی‌ان بودند (هیئتس، ۱۳۸۷: ۶۴).

شده و در بالای درخت طرح یک لوزی مشاهده می‌شود که به عقیده کوپر نماد زندگی و ایزد بانوی باروری است (تصویر ۱۹) (۱۳۸۶: ۳۲۵).

حضور نمادهای نقش‌شده در اطراف این نقش همگی سمبل باروری، زایش و حیات است که عاملی برای مهار قدرت‌های ویرانگر اهریمن و نشانه‌ای برای حفاظت از نابودی درخت زندگی است.



تصویر ۱۹- مهر مکشوفه از چغازنبیل ۱۳۰۰ ق.م. از جنس بدل چینی. محل نگهداری موزه لوور (پرادا، ۱۳۷۵: لوح ۵)

### درخت همراه بز کوهی و ستاره

در این تصویر با دو جانور شاخدار روبه‌رو می‌شویم که پرادا آن را آنتی لوپ<sup>۱۶</sup> نامیده است (۱۳۷۵: ۷۲) که با توجه به شکل ظاهری و فرم می‌توان آنها را بز کوهی معرفی کرد که به کرات شاهد حضور آنها در کنار درخت زندگی بوده‌ایم. در این صحنه دو بز کوهی در دو سوی درخت مقدس با شاخه‌های بلند و نوک‌تیز بر دو پا ایستاده‌اند. آنها دست‌های خود را به سوی درخت بلند کرده در حالی که سرهایشان را به سمت عقب برگردانده‌اند. جلوی پای هر بز سه دایره متحدالمرکز دیده می‌شود. پشت سر آنها نیز تصویر ستاره‌ای نقش شده است. البته دایره‌های

<sup>۱۶</sup> به گروه بزرگی از جانوران (غزال‌های آفریقایی) به نام شاخ‌درازان گفته می‌شود (کریمی، ۱۳۱۶: ۵).

متحدالمركز در بالای سر بزها تکرار شده است و درخت نیز در این صحنه به صورت استیلیزه نقش شده است. در قسمت بالای درخت مجموع، پنج شاخه مشاهده می‌شود که دو شاخه به شکل جناقی متقارن تصویر شده است در حالی که یک شاخه دیگر عمود بر درخت است. در قسمت پایینی نیز دو شاخه متقارن با حالتی مورب مشاهده می‌شود که رو به سمت آسمان روئیده است. انتهای شاخه‌ها با گوی‌هایی به پایان رسیده است که احتمالاً نشانه گل‌ها و میوه‌های درخت زندگی است (تصویر ۲۰). درخت نقش شده در این اثر و فراگیری و قرارگیری بزهای متقارن در دو سوی آن مشابه نقش رسم شده روی مهر به دست آمده از مارلیک است. این نقش مایه علاوه بر مارلیک و ایلام در بین‌النهرین نیز دیده شده است که همواره نشان‌دهنده تأثیر و تاثر تمدن‌های باستانی بر یکدیگر است.

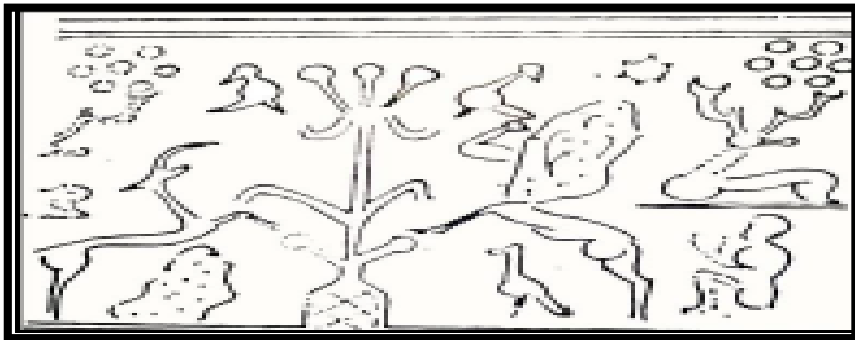


تصویر ۲۰- مهر مکشوفه از چغازنبیل ۱۳۰۷ ق.م. از جنس بدل چینی، محل نگهداری: موزه لوور (پرادا، ۱۳۷۵: لوح ۵)

### درخت همراه بز کوهی و پرنده

بز کوهی در دو طرف یک درخت مقدس بر دو پا ایستاده اند در حالی که سرهایشان رو به عقب برگشته است. آنها دارای شاخ‌های نسبتاً بلند هستند که دارای قوسی به سمت داخل است. زیر بز کوهی سمت راست تصویر یک پرنده دیده می‌شود ولی تصویر موجود در زیر بز کوهی سمت چپ غیر قابل تشخیص است. در پشت بز کوهی سمت راست در پایین صحنه تصویر یک

میمون<sup>۱۷</sup> نشسته یا انسانی با قد کوتاه دیده می‌شود که خطی بالای سر او قرار گرفته و بالای آن تصویر بزکوهی نقش شده است که دارای شاخ‌های بلندی است. در بالای سر او و در هر دو سوی صحنه با تصویر دوایری به شکل گل مواجه می‌شویم که پرادا آنها را گل سرخ معرفی کرده است (۱۳۹۴: ۷۱). درخت در این صحنه بسیار بلند تصویر شده است. در نوک درخت چند شاخه هم‌ارتفاع دیده می‌شود که آنها با گوی‌هایی به پایان رسیده که احتمالاً نشانی از میوه یا گل‌های درخت زندگی است (تصویر ۲۱). درخت نقش شده در این اثر مشابه درخت منقوش روی پلاک یافت شده از چغازنبیل است. از طرفی ظرافت‌های بزکوهی این مهر استوانه‌ای و پرندگان نزدیک به نوک درخت یادآور مهرهای استوانه‌ای زیبای کاسیت است (همان: ۶۷).



تصویر ۲۱- مهر مکشوفه از چغازنبیل از جنس بدل چینی (ایلام میانه). محل نگهداری: موزه لوور (پرادا، ۱۳۹۴: ۷۱)

### درخت همراه کتیبه و جانوران شاخدار

در این اثر با دو حیوان ایستاده روی دو پا روبه‌رو می‌شویم که در دو سوی درخت زندگی قرار گرفته‌اند. تصویر درخت به صورت مشبک نمایش داده شده که دارای تنی عمودی و تزئیناتی

<sup>۱۷</sup> نقش این حیوان از اواخر هزاره چهارم ق.م روی مهرهای استوانه‌ای ایلام ظاهر شده و تا اواخر هزاره دوم ق.م ادامه می‌یابد. اثر مهرهای به دست آمده از این حیوان در اواخر هزاره چهارم و اوایل هزاره سوم ق.م از شوش و چغازنبیل کشف شده است. به دست آمدن تعدادی مهر از پرستشگاه چغازنبیل با نقش میمون بر آنها نشان‌دهنده بعد مذهبی این حیوان در باورها و اعتقادات ایلامیان است (نوری مجیری، ۱۳۹۸: ۲۲۶).

در قسمت انتهایی میانی و فوقانی تنه است. این درخت به کلاهی مخروطی شکل آراسته است که بیانگر شاخه و برگ‌های آن است (تصویر ۲۲). پاتس معتقد است: دو حیوان ایستاده روی دو پا ازدهای شاخدار در دو سوی میله‌ای عمودی، مردوک با سر مثلثی را نشان می‌دهد. جانوران مذکور یادآور مهرهای بابلی از زمان نبوکد نصر دوم است و از بسیاری لحاظ به ازدهای متقوش بر آجر لعاب‌دار مسیر حرکت دسته‌جمعی و دروازه ایشتار بابل شباهت دارد. البته لازم به ذکر است در دو طرف اثر مذکور کتیبه‌ای حک شده است که متن آن چنین است: «هومبان کیتین پسر شاه شوتورنهنوته» (۱۳۹۰: ۴۶۰). درخت مذکور تجسمی دیگر از نقش‌مایه درخت زندگی در دوره ایلام نو است. نکته قابل تأمل در این اثر اشاره به مضمون رایج شمایل‌نگاری درخت به همراه حیواناتی است که در مقابل هم هستند و همواره برای دستیابی به اکسیر جاودانگی باید بر آنها غلبه کرد. این مضمون از دوره باستانی خاور نزدیک ریشه گرفته و در هنر ایلامی به وفور مشاهده می‌شود.

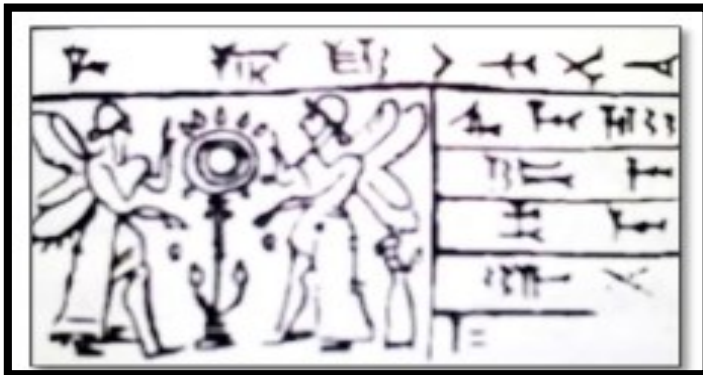


تصویر ۲۲ - مهر استوانه (ایلام نو ۶۵۳-۶۰۵ ق.م). محل کشف: نامشخص. محل نگهداری: نامشخص (پاتس، ۱۳۹۰: ۴۶۱)

### درخت همراه فرشته بالدار نگهبان و کتیبه

اثر مهر مذکور صحنه‌ای است که روی بیش از ۱۰۰ لوحه دیده شده است. بر اساس کتیبه، این مهر به دوره ایلام نو نسبت داده می‌شود. این اثر صحنه‌ای بابلی شامل دو فرشته نگهبان بالدار در دو سوی درختی تزئینی را نشان می‌دهد و صحنه مدور خورشید روی درخت قرار گرفته است. در سمت راست نیایشگری، مردوک و نبو در بابل را نیایش می‌کند (پاتس، ۱۳۹۰: ۴۶۵).

درخت مذکور به صورت استیلیزه نقش شده است و دارای تنه‌های عمودی و باریک است که در پایین آن دو شاخه روپیده است (تصویر ۲۳). نکته قابل توجه در این اثر روبه‌رو شدن با دو موجود بالدار یا فرشته نگهبان به جای حضور حیوانات شاخدار است.



تصویر ۲۳- مهر مکشوفه از آکروپول شوش. (۵۳۹-۵۰۵ ق.م). دوره ایلام نو. محل نگهداری نامشخص (پاتس، ۱۳۹۰: ۴۶۶)

به هر تقدیر این موجودات همانند حیوانات پیشین نگهبانان درخت زندگی هستند. درختی که با قرار گرفتن در مرکز همه موجوداتی که آن را احاطه کرده‌اند تصویری از تجدید حیات دائمی کیهان را ارائه می‌دهد. آنچه مسلم است درخت زندگی و درخت کیهانی یا نخستین گیاه در اعتقادات ایلامی یکی از نمونه‌های اصلی و از سرچشمه‌های حیات در اسطوره‌ها است و بازتاب آن را می‌توان در مهرهای مربوط به این نقش واقع در مرکز آن جست و جو کرد. البته از طرفی باید به تشابهات ساختاری و فرمی درخت زندگی در دوره‌های مختلف تمدن ایلام نیز اشاره کرد که می‌توان آن را دال بر هم‌فکری و هم‌ریشگی تمدن‌ها و مراودات مختلفی دانست که از زندگی کردن مردمان بین‌النهرین و ایلام در کنار هم به وجود آمده است.

### نتیجه‌گیری

در جهان اعتقادی انسان، درخت با وجود بی‌حرکی نمادی از تولد، رشد و تکامل و به‌طور کلی زندگی دانسته شده و هم جلوه‌هایی قدسی یافته است. از این روی در اندیشه انسان‌های نخستین،

به صورت درخت زندگی و درخت مقدس شناخته شده است. مهم‌ترین نمود نقش درخت فراوانی و تقدس آن است که معمولاً در بالای یک کوه به تصویر کشیده می‌شود. درخت رمز عالم و نماد محور هستی است و تجدید حیات عالم را تصویر می‌کند. درخت با ریشه‌هایی در خاک و تنه‌های بالارونده نشانه یکپارچگی سه قلمروی کیهانی یعنی جهان زیرین و زمین و دنیای آسمانی است. خدایان مهرهای ایلامی احتمالاً شاخه مقدس و مورد احترام ایرانی‌ها را در دست می‌گرفته است چرا که در دست خدایان و گاهی آن را به طرف نیایشگر گرفته و روی آثاری هم شاخه درخت را بالای آتش نگاه داشته‌اند. درخت احتمالاً همان درخت مقدس و درخت زندگی نشانه زندگی و حاصلخیزی روی آثار متعددی نقش شده است. شاید منظور از نقش درختان روی کوهستان نشان دادن رب‌النوع رستنی‌ها بوده است. در این دوره یکی از متداول‌ترین و مداوم‌ترین نقوش، نقش حیوانات شاخدار است که به‌طور قرینه در حال بالا رفتن از دو طرف درخت هستند. در بررسی نقش‌مایه‌های درخت در پژوهش فوق نقش‌مایه درخت زندگی (سرو و سپس نخل) بر مهرها در میان ملازمان بیشترین حضور را در آثار به‌جای مانده از دوران ایلام داشته است و اساساً گزینش حضور ملازمان یا نگهبانان اعم از گیاهی، جانوری، انسانی و موجودات عجیب‌الخلقه و پرندگان توسط هنرمند ایلامی به دلیل مفاهیم و معانی آیینی و نمادینی است که در آن‌ها وجود داشته کما اینکه هر یک از نقوش، خود مظهري از مظاهر طبیعت بوده و با قرارگیری در کنار درخت تداعی‌کننده مفاهیم فناپذیر و هستی پایدار جهان بوده‌اند. البته باید خاطر نشان ساخت در این میان نقش‌مایه درخت نخل و سرو به صورت طبیعت‌گرا یا انتزاعی اغلب مورد توجه هنرمندان ایلامی قرار گرفته است. در زمینه اجرای نقش-مایه مربوطه نقش نهاد مذهب چشمگیر است. در واقع در نقش یادشده، تمایلات دینی نقش بارز برعهده دارد و این خود از زیرساخت‌های کهن آیین‌های زراعی حکایت می‌کند. بنابراین می‌توان اظهار داشت که احتمالاً درخت زندگی با درخت ماه (سرو) یکسان و تجسمی دیگر از آن انگاره است. همواره در آثار مکشوفه در گذشته و بالاخص ایلام نقش بز و دیگر حیوانات اساطیری را

می‌بینیم که از درخت ماه محافظت می‌کنند. این امر بسیار مشابه نقوش درخت زندگی به‌جا مانده از دیرباز است. در ایلام به کرات با نقش شاخه‌هایی از درخت مقدس روبه‌رو می‌شویم که نمادی دیگر از درخت مظهر زندگی (سرو) است. در حقیقت همه این جنبه‌ها از نمایان‌ترین توصیف‌ها تا مفهوم باطنی و واقعی درخت زندگی به‌نوعی بیانگر نظام اعتقادی یا فکری مردم است که در گذر زمان فرسوده نشده بلکه حیات خود را در پهنه آیین‌ها و سنت‌های مردمی ادامه داده و کما اینکه اساس و پایه هر تمدنی بر افکار و اندیشه‌ها و باورهای دینی و مذهبی استوار بوده و هست.

## فهرست منابع

- اکرم، فیلیس، (۱۳۷۸)، مباحثی چند در نگاره‌پردازی آغازین، سیری در هنر ایران از دوران پیش از تاریخ تا امروز، ترجمه پرویز مرزبان، زیر نظر آرتورا بهام پوپ و فیلیس اکرم، ویرایش زیر نظر سیروس پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- الیاده، میرچا، (۱۳۹۳)، نمادپردازی، امر قدسی و هنر، ترجمه محمدکاظم مهاجری، تهران: کتاب پارسه.
- بلک، جرمی؛ آنتونی گرین، (۱۳۹۳)، فرهنگ نام خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر.
- باستید، روزه، (۱۳۷۰)، دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس.
- پرادا، ایدت؛ با همکاری رابرت دایسون، (۱۳۹۴)، هنر ایران باستان، ترجمه یوسف مجیدزاده، تهران، دانشگاه تهران.
- -----، (۱۳۷۵)، چغازنبیل (دور-اونتاش)، ترجمه اصغر کریمی، جلد چهارم، چاپ اول، سازمان میراث فرهنگی.
- پوپ، آرتور ابهام، (۱۳۸۷)، سیری در هنر ایران، مترجمان نجف دریابندری [... و دیگران]، چاپ اول، علمی و فرهنگی.
- پانس، دنیل تی، (۱۳۹۰)، باستان‌شناسی ایلام، ترجمه زهرا باستی، تهران، سمت.
- پالس، دانیل. (۱۳۸۵)، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
- چاپلید، ور. گوردون، (۱۳۵۸)، سیر تاریخ، ترجمه احمد بهمنش، تهران، دانشگاه تهران.
- رو، ژرژ، (۱۳۸۱)، سرگذشت عراق باستان، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، پیکان.
- رضایی، مهدی، (۱۳۸۴)، آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران، اساطیر.

- ژیران، فلیکس؛ گ لاکوئه؛ لویی ژوزف دلاپورت، (۱۳۷۲)، *اساطیر آشور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، کاروان.
- شعبانی، رضا؛ فریبا رومی، (۱۳۸۸)، «تحلیل نماد و اسطوره در تاریخ»، *مسکویه*، ش ۱۱، س ۴، تابستان و پاییز، ۱۶۰-۱۴۱.
- صراف، محمدرحیم، (۱۳۷۲)، *نقوش برجسته ایلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- -----، (۱۳۸۴)، *مذهب قوم ایلام (۵۰۰۰-۲۶۰۰ سال پیش)*، جلد ۱، تهران، سمت.
- صمدی، مهرانگیز، (۱۳۸۳)، *ماه در ایران از قدیمی‌ترین ایام تا ظهور اسلام*، چاپ دوم، علمی و فرهنگی.
- فرنیخ، (۱۳۸۵)، *بندهش*، به کوشش مهرداد بهار، تهران، توس.
- کوپر، جی.سی، (۱۳۸۶)، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، چاپ دوم، نشر نو.
- کولون، دومینیک؛ پرادا، ایدت، (۱۳۹۴)، *مهر در خاور نزدیک و ایران باستان*، ترجمه پوریا خدیش، تهران، علمی و فرهنگی.
- کریمی، بهمن، (۱۳۱۶)، *جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران*، تهران، چاپخانه فرهنگ.
- لیتون، رالف، (۱۳۵۷)، *سیر تمدن*، ترجمه پرویز مرزبان، جلد ۲، تهران، دانش.
- مجیدزاده، یوسف، (۱۳۸۶)، *تاریخ و تمدن ایلام*، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملک زاده بیانی، ملکه، (۱۳۷۵)، *تاریخ مهر در ایران: از هزاره چهارم تا هزاره اول ق.م*، تهران، یزدان.
- نوری مجیری، مهرداد، (۱۳۹۸)، *سیر تحول نقوش اساطیری - مذهبی بر روی مهرهای ایلامی*، رساله دکتری، تاریخ ایران قبل از اسلام، استاد راهنما، مهرناز بهروزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران مرکز، تهران.

- ----- (۱۴۰۰)، آریایی‌ها و تشکیل نخستین شاهنشاهی ماد در ایران، تهران، آوشت.
  - نگهبان، عزت‌الله، (۱۳۷۲)، حفاری هفت تپه دشت خوزستان، جلد اول، تهران، میراث فرهنگی.
  - نامجو، عباس، (۱۳۷۸)، سیمای فرهنگی ایران، تهران، عیلام.
  - وارنر، رکس، (۱۳۸۶)، دانشنامه اساطیر جهان، برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور، نشر اسطوره.
  - هال، جیمز (۱۳۸۹)، فرهنگ نگارهای نمادها در هنر شرق و غرب، نشر فرهنگ.
  - هوک، ساموئل هنری، (۱۳۶۹)، اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور، تهران، روشنگران.
  - هینتس، والتر، (۱۳۸۷)، شهریار ایلام، ترجمه پرویز رجیبی، تهران، ماهی.
  - هینلز، جان راسل، (۱۳۸۹)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.
- 
- Amiet, Pierre, (۱۹۷۲), «*Glyptique susienne, des origins a lepique des Perses Achemenides*», memoires de la pelegation Archeologique on Iran (MPP), ۴۳, Paris.
  - Black, jermly and Anthony Green, (۱۹۹۲), *God s, Demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Britain, British museum press.
  - Collon, Dominique, (۱۹۸۷), *First impression cylinder seals in the ancient near east*, London.
  - Delaporte, L. (۱۹۲۰), *Catalogue des cylindres, etc.*, Musée du louvre, Paris.
  - Delogaz, P. and Kantor, H. (۱۹۹۶). *Choga mish*, vol. I. the first five season of excavation ۱۹۶۱-۱۹۷۱, Part ۲. Plates, Edited by Abbas Alizadeh, The oriental institute of the university of Chicago.

- Eliade, M., (۱۹۸۷), *the encyclopedia of religion*, vol. VII, Macmillan. Publishicompany, New York, London.
- Hinz, Walther. (۱۹۶۵). 'The Elamite God GAL'. JNES, vol. ۲۴, pp. ۳۵۱-۳۵۴.
- James'. E.O, (۱۹۶۶), *Tree of life*, studies in the history of religion e.j. Brill. Leiden.
- Labat, R. (۱۹۶۳), «*Elam c. 1600-1200 B.C*» in: The Cambridge ancient history, vol II, capter XXIX, Cambridge university press.
- Pezard, Mamrice, (۱۹۱۱), «*Etude sur les intailles susiennes*», memories de la mission archeologique de perse (MPP), tomo XVI.
- Pittman, H, (۱۹۸۷), *Ancientart in miniature*, New York, metropolitan musume of art.
- Potts, D, (۱۹۹۹): *The archaeology of Elam: formation and transformation of an ancient Iranian state* Cambridge: Cambridge university press.
- Porada, E, (۱۹۷۰), *Chogo zambil*, memories de la delegation en Persian, Tome XLII, vol. IV.
- Roach, K, j (۲۰۰۸), *The Elamite cylinder seal corpns, c. 3500-1000 BC*. Vol: II, part I, the university of Sydney.
- Toscanne, Paul, (۱۹۱۱), *Etudes sur le serpent figure et symbole dans l'antiquite Elamite*, Mémoires de la Delagation en Persian, vol xII, paris.
- Williams fort, E, (۱۹۷۶), *Ancient near eastern seals*, the metropolitan museum of arts. The role of the tree on the seal and the effect of the Elamite seals (۳۰۰۰-۵۳۹ BC)

## Abstract

One of the most important artistic elements of Ilam civilization is the cylindrical seals that were common in this land from the second half of the fourth millennium BC to the end of the rule of Ilam. The general motifs of these seals are always seen in connection with the idea of ownership and trade and in connection with myth and religion. One of the most widely used designs of cylindrical seals is dedicated to the motifs of trees and plants, which in most cases is a manifestation of their religious and belief ceremonies and on the other hand expresses the environmental geography of that time. In this research, two main questions have been raised: ۱. which tree has the most continuity and repetition of Mehri motifs in Ilam works of art? ۲. What are the meanings of these motifs in Elamite works? This study aims to achieve the effect of the tree motif on the beliefs of the Elamites on the one hand and on the other hand to get acquainted with the most widely used role of the tree in the seal motifs of this period. Therefore, with a descriptive-analytical method, it was concluded that the most important factor in the formation of these motifs were myths and religious beliefs and the most repetitive role was related to the tree of life (cypress).

**Keywords:** Ancient Elam, Cylindrical seal, the effect of the seal, Tree-Myth.

## مسیحیان نسطوری و تأثیر آنها بر وقایع دوره خسرو دوم

محمد ملکی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۸/۰۶ - تاریخ قبول ۱۳۹۹/۰۹/۰۹

دوفصلنامه علمی تخصصی مطالعات ایران کهن - شماره اول، سال اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

### چکیده

با وجود اینکه حکومت ساسانی از دیرباز بر پایه آیین زردشتی استوار بود و این آیین مخالف ترقی و نفوذ سایر اقلیت‌های دینی در سلسله مراتب قدرت بود اما مسیحیان نسطوری در این دوره، در نتیجه تعامل و تقابل خسرو با بیزانس و مسیحیان در درون قلمرو شاهنشاهی، وارد معادلات قدرت در سلسله مراتب اداری شاهنشاهی ساسانی شدند. با این مقدمه پژوهش حاضر به دنبال بررسی نقش نسطوریان در دوران خسرو پرویز و چگونگی ایفای نقش آنها در اداره قلمرو ساسانی، از طریق توصیف و تحلیل داده‌های منابع، است و به دنبال آن است تا میزان اثرگذاری آنها بر حوادث این دوره، در نتیجه فعالیت نسطوریان و اثرپذیری از رخداد‌های داخلی و خارجی و تأثیرشان بر تصمیمات خسرو دوم روشن سازد. بنابراین، چرایی و چگونگی نقش نسطوریان در اداره قلمرو ساسانی بررسی می‌شود که در اینجا مطرح می‌شود و فرضیه این تحقیق نیز گویای نفوذ این قشر مذهبی در دربار ساسانی است که توانستند در بسیاری از رخداد‌های این دوره موثر واقع شوند و از بسیاری از حوادث داخل و خارج از قلمرو ساسانیان، در نتیجه تصمیماتی که خسرو بر آنها تحمیل کرد، اثراتی را بپذیرند.

**کلید واژه:** مذهب نسطوری، خسرو دوم، شاهنشاهی ساسانی، مسیحیت، امپراتوری بیزانس

### مقدمه

پیشینه مسیحیت در ایران به پیش از روی کار آمدن ساسانیان و در اواخر دوران اشکانی برمی‌گردد که به دلیل فقدان مدارک از آن دوره در این باره نمی‌توان به‌طور دقیق اظهار نظر کرد و تنها می‌توان گفت که در سدهٔ دوم میلادی مسیحیان گروه کوچکی بودند که در بخش‌هایی از میان‌رودان شمالی سکونت داشته‌اند و به تدریج در طول قرن سوم به دنبال پیروزی ساسانیان بر روم در آناتولی و آسیای کوچک به خاک ایران سرازیر شدند و روز به روز بر جمعیت آنها افزوده شد.

پس از آنکه در سال ۴۳۴ میلادی شخصی بنام نسطوریوس، دو شخصیت و دو طبیعت بشری یا ربّانی را برای مسیح قائل شد و از طرف اسقفان و امپراتور روم مرتد شمرده شد، اندیشهٔ او در ایران پیروانی یافت و در بین سالهای ۴۵۷-۴۵۸ میلادی در ایران انجمنی از اسقف‌های خاوری تشکیل شد و کیش نسطوری تنها آیین پذیرفته شده عیسویان ایران شد.

آئین نسطوری در اواخر دورهٔ ساسانیان یعنی در زمان خسرو پرویز یک نقطه عطفی برای همهٔ عیسویان و به‌ویژه نسطوریان ایران شد. آنها در این دوره به یکی از با نفوذترین گروه‌های مذهبی در شاهنشاهی ساسانی، با وجود ممانعت‌هایی که از طرف رقیبان در داخل دربار برای آنها پیش می‌آمد، تبدیل شدند. اما نسطوری‌ها در آغاز با اتکا به برخی حمایت‌ها، بسیاری از این موانع را از سر راه خود برداشتند و علی‌رغم نظارت شدید روحانیون زردشتی برای پاسداشت و حفظ دین رسمی، آنها نفوذ خود را در دربار به طرز شگفت‌انگیزی افزایش دادند. اما این رویه چندان به درازا کشیده نشد زیرا رویکرد خسرو پرویز نسبت به آنها به‌صورت خصمانه‌ای تغییر پیدا کرد و منجر به واکنش شدید شاهنشاه ساسانی شد.

### بیان مسئله تحقیق

با در نظر گرفتن این مقدمات، جستار حاضر به دنبال بررسی نقش نسطوریان در دوران خسرو پرویز و چگونگی ایفای نقش آنها در اداره قلمرو ساسانی است و به دنبال آن است تا

میزان اثرگذاری آنها بر حوادث این دوره، در نتیجه فعالیت نسطوریان و اثرپذیری از رخداد‌های داخلی و خارجی و تاثیرشان بر تصمیمات خسرو دوم روشن سازد.

### اهمیت و ضرورت تحقیق

در باب اهمیت و ضرورت پژوهش در این باره باید بیان کرد که نقش نسطوریان در تاریخ اواخر ساسانی، بخصوص در دوران خسرو پرویز، در نتیجه فعالیت نسطوریان و اثرپذیری از رخداد‌های داخلی و خارجی و تاثیرشان بر تصمیمات خسرو دوم، از جمله موضوعاتی است که برای شناخت بهتر تاریخ این دوره و حوادث آن اهمیت وافری دارد و پرداختن به این موضوع را ضروری می‌کند.

### پیشینه تحقیق

درباره پیشینه تحقیق، باید گفت تا حدودی هیچ یک از محققین تاریخ ساسانی (دریایی، ۱۳۸۳، زرین کوب، ۱۳۷۷؛ شهبازی، ۱۳۸۹؛ شپیمان، ۱۳۹۰؛ کریستن سن، ۱۳۷۴؛ کریستن سن، ۱۳۸۲؛ لانگ، ۱۳۸۳؛ هوار، ۱۳۷۹)، به مسئله نقش نسطوریان در دوران خسرو پرویز و چگونگی ایفای نقش آنها در اداره قلمرو ساسانی، به گونه‌ای که در این تحقیق بدان پرداخته شده است، نپرداخته‌اند؛ و این آثار با وجود داشتن اطلاعات در خور توجه، دربرگیرنده موضوع این پژوهش به صورت همه جانبه نیستند و لازم است که همه اطلاعات لازم در این باره به خوبی توصیف و تحلیل شود تا تصویر روشنی از نقش نسطوریان در تحولات این دوره به دست آید.

### پیدایش اندیشه نسطوری و نسطوری شدن کلیساهای ایران

زمینه‌سازی سیاسی در امور دین، در دوره کنستانتین یکم (۳۰۷-۳۳۷ پس از میلاد)، با رسمیت دین مسیح به وسیله امپراتور روم، هم‌زمان با گرایش شاهان اشکانی ارمنستان به این دین، شکل می‌گیرد. مطابق تاریخ ستی، در اواخر سلطنت نرسه، شاهنشاه ایران، تیرداد، شاه ارمنستان تحت تاثیر گریگور به مسیحیت روی می‌آورد و این مسئله سرنوشت ارمنستان را، به‌خصوص پس از گرویدن کنستانتین به مسیحیت در سال ۳۱۲ میلادی، که ارمنستان را به متحد دینی روم مبدل می‌کند، تغییر می‌دهد (Frye, ۱۹۸۳: ۱۳۱). ایران به شدت مخالف این حرکت ارمنی‌ها می‌شود

و در مواردی تلاش می‌کند آرامنه را مجبور به بازگشت به دین مزدیسنايي متداول در ارمنستان کند (۳۹: Russell, ۱۹۸۷). اما اشکانیان ارمنستان از ضعف ساسانیان پس از شکست از امپراتوری روم و مشکلاتشان در مرزهای شرقی استفاده می‌کنند و با قدرت و بدون دخالت ایران ساسانی موجبات تغییر مذهبی ارمنیان را فراهم می‌کنند. امپراتور روم علی‌رغم تعقیب و شکنجه مسیحیان در این دوران در این بین به نظر می‌رسد هیچ سخت‌گیری در این مورد از خود نشان نمی‌دهد.

برخی از محققین گرایش ارمنی‌ها به آیین مسیح را دست‌آویزی برای رهایی از استیلای ایران تعبیر می‌کنند که فرمانروای اشکانی ارمنستان با این کار می‌خواستند در برابر جذب و ادغام فرهنگی و دینی ایرانیان ایستادگی کند (لانگ، ۱۳۸۳: ۶۳۲). مسیحیت که در قرون دوم و سوم در جنوب از سوریه و در غرب از کاپادوکیه و ارمنستان کوچک، به ارمنستان نفوذ کرده بود؛ با مخالفت اشکانیان مواجه می‌شود و تیرداد چهارم در ابتدا علیه مسیحیان رویه‌ای خصمانه در پیش می‌گیرد. سرکوب‌های تدارک دیده شده تیرداد، مصادف با سرکوب‌های ظالمانه‌ای است که در روم قیصر دیوکلتیان بر علیه مسیحیان انجام می‌داد. دو فرمانروای ارمنی و رومی، مسیحیان را عناصر منافق و سد راه استواری و اتحاد حکومتشان می‌شمردند و می‌کوشیدند آنها را از بین ببرند (سارکسیان و دیگران، ۱۳۶۰: ۱۳۱). در همین زمان مسیحیانی که از طرف هیأت حاکمه روم مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفتند به ایران پناه می‌آوردند و مورد احترام شاهنشاه ساسانی قرار می‌گرفتند. شاهنشاه ساسانی به این دلیل از آنها حمایت می‌کند تا از وجود آنها در ضربه زدن به روم استفاده کند. اما با رسمیت مسیحیت در امپراتوری روم همین مسیحیان مورد اذیت و آزار ساسانیان قرار می‌گیرند (هوار، ۱۳۷۹: ۱۴۷). شاید هدف اولیه اشکانیان ارمنستان در پذیرش مسیحیت، جلوگیری و ممانعت از ساسانیان در به کارگیری مسیحیان فراری علیه هیأت حاکمه اشکانی در ارمنستان بود و شاید هم با این کار می‌خواستند با رسمیت مسیحیت در ارمنستان هم از نفوذ مذهبی ساسانیان رهایی یابند و هم مانع دخالت روز افزون امپراتوری روم را فراهم کنند. اما زرنگی کنستانتین امپراتور روم در رسمیت دادن به مسیحیت در امپراتوری روم قابل

ملاحظه است. زیرا او با این کار هم خطر روز افزون فراریان مسیحی را که مورد حمایت شاهنشاه ساسانی بودند خنثی می‌کند و هم پیوند خود را با ارمنستان برای خطرات آتی از جانب ساسانیان محکم می‌کند.

افزایش شمار مسیحیان در ایران، با پیروزی‌های ساسانیان در سوریه و آسیای کوچک، به دلیل پیروزی‌های شاپور یکم شاهنشاه ساسانی بر روم در این نواحی و اسکان مسیحیان این نواحی در میان‌رودان، افزایش پیدا می‌کند (Brosius, ۲۰۰۶: ۱۹۲). افزایش جمعیت مسیحیت در ایران با شدت و ضعف ادامه پیدا می‌کند تا اینکه در زمان بهرام پنجم، کشیشی مسیحی به نام نسطوریوس، که در انطاکیه زندگی می‌کرد و در سال ۴۲۸ میلادی به اسقفی قسطنطنیه برگزیده می‌شود، دیدگاه تازه‌ای دربارهٔ مسیح بیان می‌کند و برای مسیح دو طبیعت مجزا قائل می‌شود (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱۹۰-۱۸۹). این دیدگاه، پس از ترویج آن در روم، مورد مخالفت اسقفان رومی قرار می‌گیرد و به‌عنوان یک امر بدعت‌آمیز تلقی می‌شود و نسطوریوس توسط امپراتور تئودوسیوس تبعید می‌شود و در در تبعید ظاهراً پس از شورای کالسدون در مکانی نامعلوم می‌میرد (Vine, ۳۵: ۱۹۳۷). در بین سال‌های ۴۵۸-۴۵۷ میلادی، کشیشی به‌نام برصوما، هواخواه باور نسطوریوس می‌شود و برای رواج مذهب او در ایران تلاش فراوانی می‌کند و پیروز شاهنشاه ایران را متقاعد می‌کند برای متمایز شدن از کلیسای ارتدکس روم، این باور و مسلک را در بین مسیحیان ایران، که برخی از عقاید آن، از قبیل ازدواج اسقفان مسیح، منافاتی با باور ایرانی‌ها نداشت، بپذیرد. ویسهوفر از برصوما به‌عنوان درخشان‌ترین شخصیت مسیحی یاد می‌کند که برای موفقیت کیش نسطوری تلاش فراوانی کرده است (۲۰۴: ۱۹۹۶). در زمان این کشیش، کیش نسطوری تنها آئین پذیرفته شدهٔ عیسویان ایران می‌شود. زیرا برصوما، متران نصیبین، توانست محبت و پشتیبانی پیروز، شاهنشاه ایران را نسبت به خود و عیسویان (نسطوریان)، جلب کند به گونه‌ای که بازرسی سپاه مرزی بین ایران و روم به این کشیش نسطوری واگذار می‌شود و او با تأسیس مکان‌های آموزشی در نصیبین و تربیت طلبه‌های نسطوری در آن، به ترویج این مسلک در نواحی شرقی‌تر همت می‌گمارد (۲۰۴: ۱۹۹۶: Wiesehofer). بنابراین در نتیجه تلاش

این کشیش نسطوری، که در اصل برای ایران جاسوسی می‌کرده است و خبر وضعیت سپاه روم را به شاه ساسانی می‌داده و در عوض پیروز هم به او اجازه نشر مذهبش را داده، در دوره پیروز شاهنشاه ساسانی، اصول مذهب نسطوری، کیش رسمی عیسویان ایران می‌شود و مسیحیان ایران به نحو بارزی از مسیحیان قلمرو روم متمایز می‌شوند و زمینه استقلال کلیساهای ایران با این اقدام فراهم می‌شود.

بنابراین، در نتیجه تلاش برصوما، آیین نسطوری، در سده پنجم میلادی، در بیشتر نقاط ایران کوشید تا دین مسیحی ایرانیان را با سنن ایرانی هماهنگ کند و در دوران بلاش حتی توانست عقاید مسیحیان ایران را از عقاید مسیحیان روم به گونه‌ای متمایز کند که خیال شاهنشاه ساسانی را از بابت عدم گرایش قلوب مسیحیان ایران به روم راحت کند (شهبازی، ۱۳۸۹: ۴۸۶). عیسویان ایران اگرچه در دوران همه شاهنشاهان ساسانی کم و بیش توانسته بودند آزادانه به اجرای مراسم دینی و ترویج دین خود بپردازند اما در دوره بعضی از شاهان قدرتمند ساسانی همچون شاپور دوم به گسترش مسیحیت و اکنش نشان داده و مسیحیان را مورد آزار و اذیت قرار دادند و تنها در زمانی از این وضعیت رهایی یافتند که با فراهم شدن شرایطی از قبیل آسوده خاطر شدن شاهان ساسانی از گرایش مسیحیان ایران به امپراتوری روم و استقلال کلیسای ایران و روم که در دوره بلاش و در نتیجه مساعی اشخاصی مانند برصوما فراهم شد، آنها توانستند با امنیت و آسایش بیشتری به کارهای دینی خود بپردازند. با این توصیف، گرویدن مسیحیان ایران به کیش نسطوری، که در تعارض شدید با مسیحیت در روم بود، شرایط بهتری را برای مسیحیان ایران فراهم می‌کند و این دوره از فرمانروایی پیروز شروع می‌شود و در دوره خسرو پرویز، که مسیحیت از امکانات و موقعیت‌های بهتری برخوردار می‌شود، تداوم پیدا می‌کند؛ به همین دلیل لایبور در اثر خود تحت عنوان مسیحیت در امپراتوری سلسله ساسانی ۶۳۲-۲۲۴ میلادی<sup>۲</sup> شرح مفصلی در این باره ارائه می‌دهد و می‌گوید پیروان کیش نسطوری، که یکی از فرق مسیحی در ایران

<sup>۲</sup> *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632), 1904*

بودند، می‌توانند در دربار خسرو پرویز نفوذ کنند و مناصب بالایی را در اداره امور مملکت اشغال کنند.

### جایگاه و عملکرد نستوریان در دوران خسرو پرویز

تحکیم بیشتر قدرت مسیحیان ایران، در سال ۵۸۹ میلادی، در نتیجه شورش بهرام ششم (چوبین)، فرمانده سپاه ایران، علیه هرمزد چهارم شتاب بیشتری می‌گیرد. پس از آن هرمزد توسط درباریان به قتل می‌رسد و پسرش خسرو پرویز در ابتدای امر می‌کوشد با بذل و بخشش‌های شاهانه و وعده و وعید، به شورش بهرام خاتمه دهد (شپیمان، ۱۳۹۰: ۶۷؛ ۱۱۳: ۱۹۸۶، Theophylact)، اما بهرام چوبین درخواست‌های خسرو را رد می‌کند و از آنجایی که خسرو توان مقابله با بهرام را در خود نمی‌بیند به بیزانس فرار و از امپراتور آنجا درخواست کمک می‌کند (Greatrex & Lieu, ۲۰۰۵: ۱۷۲؛ Sebeos, ۱۹۸۵: ۲, ۷). مطابق منابع شرقی از قبیل طبری، یعقوبی و غیره، موریس امپراتور بیزانس در پاسخ به درخواست خسرو پرویز، برای حمایت و پشتیبانی از شاهزاده جوان، او را به فرزندی می‌پذیرد و دختر خود ماریا یا مریم را به عقدش درمی‌آورد.<sup>۳</sup> تثویلاکت شرط همراهی موریق در کمک به خسرو را واگذاری میافارقین، دارا و ارمنستان به بیزانس، که خود خسرو در قبال کمک بیزانس به او پیشنهاد داده بود، قرار می‌دهد (Theophylact, IV, ۱۳, ۲۴). در نتیجه این توافق،

<sup>۳</sup> با این‌که همه تاریخ‌نگاران شرقی (از قبیل مورخان مسلمان و مسیحی در ایران و ارمنستان) تقریباً به ازدواج خسرو با مریم یا ماریا دختر قیصر روم متفق‌القول‌اند اما ازدواج خسرو با دختر قیصر بنا به دلایلی واقعیت تاریخی ندارد زیرا از آنجایی که موریق در ۵۸۲ میلادی تن به امر زناشویی داده بود نمی‌توانست دختری بالغ برای شوهر کردن داشته باشد (Guterbock, ۱۹۰۶: ۳۶). دیگر اینکه مطابق اسناد به دست آمده موریق ۹ فرزند داشته که همگی با نام نشان در متون تاریخی از آنها نام برده شده است در حالی که در بین آنها کسی به نام ماریا ذکر نشده و حتی مورخان که هم‌زمان با موریق و مورخ او بوده‌اند و همه چیز درباره او می‌دانسته‌اند و یا مورخان که به اسناد دولتی دسترسی داشته‌اند نیز به این واقعه اشاره‌ای نکرده‌اند (Gutschmid, ۱۸۹۲: ۱۶۶). افزون بر این در کتاب تاریخ بی‌نام‌گوتیدی، که به فاصله اندکی بعد از خسرو نوشته شده است، از زنان مسیحی خسرو، شیرین ارمنی و ماریای رومی، یاد می‌کند اما ذکری از اینکه ماریا دختر قیصر موریق بوده نمی‌کند (Guidi Syriae Chronicle: ۱۰).

خسرو پرویز با سپاه کمکی از بیزانس وارد ایران می‌شود و بهرام را شکست می‌دهد و در تیسفون تاج‌گذاری می‌کند و مناطقی که خسرو به موریس متعهد شده بود، طی یک معاهده رسمی در سال ۵۹۱، به بیزانس واگذار می‌کند و صلح بین ایران و بیزانس برقرار می‌گردد (Frye, ۱۹۸۳). بنا بر این در عین نادیده نگرفتن نفوذ و قدرت طبقه روحانی زردشتی در ایران، دور از تصور نیست که در این دوره، به علت روابط بسیار نزدیک بین ایران و بیزانس، بیشترین استفاده را عیسویان ایران برده باشند؛ زیرا خسرو پرویز در واقع به سلطنت رسیدن خود را مدیون امپراتوری بیزانس مسیحی می‌دانست و ازدواج او با زنان مسیحی که پیش از این بدان اشاره شد باعث شد که شاهنشاه با عیسویان ایران سیاستی مداراگونه در پیش گیرد.

علاقه وافر و نمایان خسرو به فعالیت در مسائل درونی مسیحیت و برقراری صلح مجدد بین ایران و بیزانس در این دوره و تداوم آن به قدری پر رنگ بوده است که برخی نگارندگان از قبیل ابن بطریق و فردوسی را به این گمان سوق داده که خسرو دین مسیح را پذیرفته است.<sup>۴</sup> این فضای حاکم بر آن دوره بهترین فرصت را در اختیار نسطوریان قرار داد و آنها توانستند به بهترین شیوه ممکن از این فضا به نفع خود استفاده کنند در این بین نقش دو همسر غیر زردشتی خسرو دوم، شیرین و ماریا که بر کیش مسیحی بودند و حتی شیرین یکی از همین همسران خسرو تا مدتها بر کیش نسطوری بود و بعدها به کیش یعقوبی درآمد (۱۷۳: ۲۰۰۶: Brosius)، در دامن زدن به این تردید در باور مذهبی خسرو بی‌تأثیر نبوده و حتی این رویکرد خسرو در آغاز، خود از اسباب نفوذ مسیحیان نسطوری در دستگاه اداری ساسانیان بود و شاید نفوذ روزافزون آنها در آن دوره در رویگردانی خسرو از آنها نیز بی‌تأثیر نبوده است.

<sup>۴</sup> ابن بطریق مدعی است که خسرو دختر موریق را خواستگاری کرده و موریق شرط این ازدواج را مسیحی شدن خسرو قرار می‌دهد و خسرو آیین مسیحیت را می‌پذیرد. این قبیل قضاوت‌ها درباره پذیرش مسیحیت توسط خسرو که منابع ارمنی نیز بدان اشاره کرده‌اند، نمی‌تواند واقعیت تاریخی داشته باشد و تنها می‌تواند نشان دهنده تسامح و تساهل بیش از حد خسرو نسبت به مسیحیان باشد که اوضاع و شرایط دوره او ایجاب می‌کرد و احتمالاً نگرش مداراگونه او نسبت به مسیحیان و روابط زناشویی او با مسیحیان در این تصویر دروغین از او بی‌تأثیر نبوده است.

هرچند نسطوریان به رهبری یشوعیه در جریان درگیری خسرو و بهرام چوبین، بی‌طرفی اختیار کردند و تنها در مقام مشورت خسرو را ترغیب کردند از امپراتوری بیزانس یاری بگیرد، اما در فرایند این عمل به خسرو یاری نرساندند و خسرو پس از پیروزی بر بهرام با اینکه از دست یشوعیه دل‌خور بود اما تا مرگ او در ۵۹۶ با جاثلیق نسطوری مدارا کرد. با مرگ یشوعیه خسرو دستور داد تا سبریشوع، جاثلیق کلیسای نسطوری شود (۱۹۹۲، Flusin, ۱۰۵-۱۰۲). سبریشوع نه تنها در نزد شاه و دو همسر مسیحی او بسیار محترم شمرده می‌شد بلکه به علت مقام بالای معنوی‌شان نیز محبوبیت عام داشت (۵-۲: ۲۰۱۵، Payne). بنابراین وجود اشخاص صاحب نفوذی هم چون سبریشوع، موجب اعتلای نسطوری‌ها و نفوذ هرچه بیشتر آنها در سال‌های آغازین فرمانروایی خسرو دوم شد و نسطوری‌ها در نتیجه تصمیم خسرو مبنی بر انتصاب سبریشوع نسطوری به مقام جاثلیقی احتمالاً استفاده بسیاری کرده بودند و خسرو شاید برای محدود کردن نفوذ آنها بود که تصمیم به حمایت از یعقوبی‌ها گرفت.

نسطوریان در این دوران با یعقوبیان به رهبری گابریل، که در دربار ساسانی از نفوذ زیادی برخوردار بود، رقابت می‌کردند. گابریل، رئیس پزشکان خسرو، در اصل نسطوری بود و تغییر عقیده او از نسطوری به یعقوبی باعث تقویت یعقوبی‌ها، به دلیل نفوذ گابریل بر خسرو و ملکه‌اش شیرین، شد؛ این پزشک با معالجه شیرین توانسته بود به او کمک کند تا با کمک او و دعاهای سن سرگیوس، صاحب پسر شود و همین امر باعث بالا رفتن مرتبه گابریل و تغییر عقیده شیرین از نسطوری به مسلک یعقوبی و در نتیجه سلطه کامل یعقوبیان شد (کریستن‌سن، ۱۳۸۲: ۵۰۱). تسلط یعقوبی‌ها در نتیجه گرایش شیرین به این مسلک باعث شد پس از مرگ سبریشوع، شیرین از شاهنشاه درخواست کند، شخصی دیگر به نام گرگوار، معلم مدرسه سلوکیه، را مقام جاثلیقی دهد. خسرو بنا به درخواست شیرین دستور می‌دهد انجمنی تشکیل شود و در آن این امر مطرح شود؛ در نهایت این انجمن از امر شاه پیروی می‌کنند و گرگوار را انتخاب می‌کنند که پس از چهار سال ریاست و برجای نهادن اموال زیادی، که همه آن را خسرو به نفع خزانه مصادره کرد، در ۶۰۸ یا ۶۰۹ میلادی وفات می‌کند و از این تاریخ این مقام چند سالی بدون اینکه کسی بر

این منصب تکیه کند تحت نفوذ گابریل و شیرین برای جلوگیری از انتخاب شخصی از میان نسطوریان خالی می ماند. (کریستن سن، ۱۳۸۲: ۵۰۲). بنابر منابع سریانی چون مسیحیان نسطوری آن جاثلیقی که مدنظر خسرو بود به ریاست خود انتخاب نکرده بودند خسرو قسم یاد می کند که هرگز جاثلیقی برای مسیحیان در ایران انتخاب نکند (۸۹: ۱۸۹۳، Thomas of Marga). به همین دلیل خسرو به گزارش شورای کلیسای نسطوری و اصرار آنها برای انتخاب جاثلیق در ۶۱۲ میلادی توجه نمی کند و درخواست آنها را بی پاسخ می گذارد (۴۰۳: ۱۹۰۲، Chabot). احتمالاً تحریک گابریل و شیرین در تصمیم خسرو بی تأثیر نبوده است زیرا نسطوریان که در دربار خسرو پرویز، قبل از نیرومند شدن یعقوبیان، صاحب قدرت بودند و عمده قدرت آن به دلیل وجود اشخاص نیرومندی هم چون سبریشوع، جاثلیق نسطوری محبوب خسرو، در این دوران و شیرین، محبوبه نسطوری خسرو پرویز بود که باعث شده بود که مذهب نسطوری، بیش از هر مسلک دیگری در دربار و در دل خسرو پرویز جا باز کند. اما با قدرت گرفتن یعقوبیان در دربار خسرو پرویز، آن هم در نتیجه رویگردانی گابریل و شیرین از فرقه نسطوری، یعقوبی ها در نتیجه حمایت گابریل و شیرین، صاحب نفوذ در دربار و در دل شاهنشاه می شوند و بنابراین خسرو پرویز، تحت نفوذ گابریل و شیرین، اجازه نمی دهد که از نسطوریان کسی به مقام جاثلیقی انتخاب شود و این رویه موجب تداوم منازعات بیشتر این دو فرقه در عصر خسرو پرویز می شود.

افزون بر این، شخصیت های بزرگ و پر نفوذی مانند یزدین و جانشین و پسرش، که سمت واستریوشان سالار<sup>۵</sup> را داشتند، از مسیحیان نسطوری در این دوران هستند که پس از وفات گابریل، بعد از شیرین در حضور پادشاه مقرب تر از همه به حساب می آمدند. یزدین تلاش زیادی می کند

---

<sup>۵</sup> واستریوشان سالار به معنی سرکرده کشاورزان است و احتمال دارد که واستریوشان سالار عهده دار مقام عالی بوده است. واستریوشان سالار سرکرده پیشه وران نیز خوانده می شد. می توان فرضی بر آن کرد که نه تنها جمع آوری خراج بلکه جابیت مالیات سرانه (یعنی سرگزیت = جزیه) نیز جزء وظایف او بوده است. در کل می توان گفت که یزدین، وزارت مالیه، وزارت کشاورزی، صنعت و تجارت را با هم داشته است. در دیوان خراج وی را مقام واستریوشان سالار دادند، و وصول عشریه را به او محول شده است. (کریستن سن، ۱۳۸۲: ۴۶۵)

که گروه خود را یاری کند و از شاهنشاه اجازه بگیرد که نسطوریان جاثلیقی انتخاب کنند. اما به دلیل مخالفت شیرین، محبوبه خسرو پرویز، ظاهراً کوشش‌های او در حضور پادشاه برای این کار به جایی نمی‌رسد (۲۳۵-۲۲۸: ۱۹۰۴, Labourt). اما با این وجود، یزدین به کار ادامه می‌دهد و از راه‌های دیگر برای رسیدن به اهداف خود کمک می‌گیرد.

در این شرایط، که خانواده یزدین نسطوری به بلندترین مقامات عالی‌ه رسیده بودند، روحانیون زردشتی چندان قدرت نداشتند و مغان و موبدان نیز تحت تاثیر این کیش، به‌مانند یک اقلیت در حکومت ساسانی درآمده بودند (کریستن‌سن، ۱۳۷۴: ۱۲۱)؛ زیرا نفوذ و قدرت یزدین در این زمان رو به افزایش نهاد و یزدین بنا به اقتضای منصبی که داشت برای خوش خدمتی به شاهنشاه در لشکرکشی‌های خسرو علیه بیزانس در جریان فتح اورشلیم و اسکندریه شرکت می‌کرد و از غنیمت جنگ و خراج، خزانه شاهی را پر می‌کرد (رویدادنامه مختصر پایان شاهنشاهی ساسانی و اوایل اسلام، ۱۳۹۸: ۱۹۳-۱۷۸) و این‌گونه توجه خسرو پرویز را نسبت به خود جلب می‌نمود و از حمایت شاهنشاه برای تقویت کیش نسطوری استفاده می‌کرد.

بنابر گزارش مورخان سریانی، او هر بامداد هزار سکه زر به خزانه می‌فرستاد (Nöldeke, ۳۸۴: ۱۸۷۹) و در حمایت هم‌کیشان خود نیز کوتاهی نمی‌کرد (Guidi Syriae, ۲۹: ۱۹۸۳, Chronicle). به همین دلیل مورخان عیسوی از او حمایت می‌کنند و از حیف و میلهایی، که برای پر کردن کیسه خویش برای تقویت کیش نسطوری و تجهیز صومعه‌های مسیحی، بنا شده توسط شیرین، می‌کرد، چشم پوشی کرده‌اند و تلاش او را در این راه به دیده احترام ستوده‌اند (Nöldeke, ۳۵۸: ۱۸۷۹). در تاریخ بی‌نام گویدی ضمن اشاره به جایگاه رفیع یزدین و محبوبیتش در نزد شاهنشاه (۲۲: ۱۹۸۳, Guidi Syriae Chronicle)، به برخی از اعمال و کردار او در جریان فتح اورشلیم، از قبیل فرستادن صلیب عیسی به دربار و ضبط اموال یهودیان و تاسیس کلیساهای جدید (Ibid: ۲۴) نیز به اختصار سخن رفته و نشان‌دهنده نفوذ این مرد کلیسا در سازمان اداری شاهنشاهی ساسانی و منزلت او در نزد شخص شاهنشاه است.

اما دوام این جایگاه او در نزد شاهنشاه هنگامی به سر می‌رسد که سپاه هراکلیوس به نواحی مغرب ایران حمله می‌کند و خسرو دستور قتل یزدین و شکنجه زنش را، برای مصادره ثروت خانواده او، صادر می‌کند (Ibid: ۳۰). این تهاجم هراکلیوس احتمالاً موجب بدبینی خسرو پرویز به مسیحیان شد زیرا مطابق گزارش کتاب تاریخ بی‌نام گوئییدی خسرو سوگند می‌خورد که اگر در این جنگ موفق شود تهاجم هراکلیوس را به عقب راند اجازه نخواهد داد در سراسر کشور کلیسایی به فعالیت خود ادامه دهد (Ibid: ۲۸). به همین دلیل خسرو در جریان حمله بیزانس نه تنها به تعقیب نسطوریان و اعدام یزدین و شکنجه زنش برای تصرف اموالش اقدام کرد بلکه به تعقیب و فشار بر یعقوبی‌ها، نیز اقدام می‌کند (کریستن سن، ۱۳۸۲: ۵۰۵). به هر حال اقدام خسرو در تعقیب مسیحیان زمانی آغاز شد که مردان کلیسا در بیزانس با تجهیز و ترغیب هراکلیوس برای شکست خسرو به این عمل دست زده بودند و احتمالاً آگاهی خسرو از تصمیم مردان کلیسا در بیزانس به قدری برای خسرو نامحتمل بوده که خشم او را نسبت به مسیحیان ایران نیز فراهم آورده است. زیرا خسرو در این مدت به قدری نسبت به مسیحیان اظهار لطف کرده بود که گمان گرویدن او به دین مسیح را در ذهن بسیاری از مرمان آن زمان تشدید کرده بود<sup>۶</sup> و تا این زمان خود را مدافع مذهب مسیح نشان داده بود<sup>۷</sup> و گمان نمی‌کرد از جانب مردان

<sup>۶</sup> تساهل و تسامح خسرو پرویز نسبت به عیسویان، موجب بروز شایعاتی مبنی بر مسیحی شدن وی شد. از جمله این افراد می‌توان از ابن بطریق یاد کرد، که ادعا می‌کند خسرو به موریق نامه نوشت و دختر او مریم (ماریا) را خواستگاری کرده و قیصر در پاسخ نوشت که این کار تنها در صورتی امکان پذیر است که تو مسیحی شوی، که خسرو اینجا آیین مسیحی را پذیرفت. از طرفی دیگر، اوتیکوس کشیشی که در نزدیک قسطنطنیه می‌زیست، می‌گوید که خسرو پرویز آیین عیسوی گرفت، که واقعیت ندارد (Nöldeke, ۱۸۷۹: ۲۸۷).

<sup>۷</sup> خسرو به کلیسا بخشش بسیار می‌کرد، چندین عبادتگاه به نام سن سرجیوس که او را در جنگ یاری کرده بود ساخت و به کلیسای سرجیوپولیس در سوریه حاجی از زر عطا کرد (۲۰۹: ۱۹۰۴، Labourt). مریم شاهزاده خانم رومی یکی از زنه‌های خسرو پرویز عیسوی، و سوگلی دیگر او شیرین نیز از مسیحیان بود (طبری، ۱۳۵۲، ج ۲: ۷۲۸ تا ۷۳۳) و استریوشان سالار و همه کاره دربار او، یزدین و شمطا نیز از مسیحیان (نسطوری) بودند. همچنین پزشک درباری وی نیز، گابریل از مسیحیان بود (دیاکونوف، ۱۳۶۴: ۴۶۵). خسرو بعد از تاجگذاری دوم و شکست بهرام چوبین به اندازه‌ای به مسیحیان محبت کرد و به کلیسای آنان و به‌ویژه به سرگیوس هدایایی

کلیسا، با این شدت و تندی، متهم به دشمنی شود. حتی بر این گمان باید پای فشاری نمود که گرایش خسرو به زنان مسیحی در این دوره احتمالاً در راستای جلب توجه مردان کلیسا در بیزانس بود که خسرو، با فتح سرزمین‌های تحت سلطه بیزانس، می‌خواست توجه مسیحیان این سامان را به خود جلب کند. اما اعلان جنگ مردان کلیسا و حمایت مالی و معنوی‌شان از هراکلیوس، امپراتور شکست خورده بیزانس، آن هم زمانی که خسرو خود را پیروز این نبرد می‌دانست، باعث می‌شود خسرو با نشان دادن چهره واقعی خود، برای دلجویی از زردشتیان<sup>۸</sup>، مسیحیان را از هر کیش و مسلکی مورد تعقیب قرار دهد<sup>۹</sup>.

---

از طلا بخشید (۳۱۱: ۲۰۰۰، Evagrius) و همین امر باعث شد که او را مسیحی شده حساب کنند (شهبازی، ۱۳۸۹: ۵-۶۰۴)

<sup>۸</sup> اگرچه در این دوران دستگاه دینی زردشت در حال انحطاط و زوال بود اما خسرو دوم آتشکده‌هایی برآورد و احتمالاً توانست کار تدوین مجدد اوستا را به پایان برساند (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۹-۲۶۸)؛ و از طرفی دیگر فردوسی نیز در شاهنامه شایعه مسیحی شدن خسرو دوم را رد می‌کند:

چو بشنید خسرو بر آشف‌ت و گفت / که کس دین یزدان نیارد نهفت

کیومرث و جمشید تا کی قباد / کسی از مسیحا نکردند یاد

مبادا که دین نیاکان خویش / گزیده سرافراز و پاکان خویش

گزارم به دین مسیحا شوم / نگیرم به خوان واژ و ترسا شوم (فردوسی، ۱۹۷۱، ج: ۹، ۱۳۳).

فردوسی در جای دیگر به تصرف بیت المقدس و صلیب مهم حضرت عیسی از جانب خسرو یاد می‌کند که او را با خود به تیسفون برده و هنگامی که امپراتور بیزانس به خسرو نامه نوشته و خواهان گرفتن صلیب از وی می‌شود خسرو از این کار امتناع می‌کند و می‌گوید که اگر آن را به تو باز گردانم جهان بر ما خواهد خندید و موبدان خواهند پنداشت که مسیحی شده‌ام (فردوسی، ۱۹۷۱، ج: ۹، ۲۰۴-۲۱۰). افزون بر این، از لشکرکشی خسرو پرویز به بیزانس به‌عنوان آخرین جنگ بزرگ باستان یاد می‌شود که طی آن چهره زردشتی بودن خسرو پرویز نمایان می‌شود (۴۲-۱۴۰: Pourshariati، ۲۰۰۸).

<sup>۹</sup> به قتل رساندن مهران گشنسپ و توقیف و اعدام یزدین نسطوری (زربینکوب، ۱۳۷۷، ج: ۱، ۱۸۵)، و گیرشمن اشاره به کشته شدن ۵۰۰۰۰ مسیحی توسط خسرو پرویز در جریان حمله به روم دارد (گیرشمن، ۱۳۷۲: ۳۶۷).

به هر حال، حوادث بعدی نشان از آن دارد که با به قتل رساندن یزدین، علاوه بر آن که از قدرت نسطوریان کم نمی‌شود، بلکه با جانشینی پسرش شمطا، آنان از پای نمی‌نشینند و حتی شمطا از پیشگامان شورشی می‌شود که به خلع و قتل خسرو پرویز منجر می‌شود (کریستن‌سن، ۱۳۸۲: ۵۰۵). البته نسطوریان در دوران خسرو پرویز، با ممانعت‌هایی از جانب روحانیون، نجبا و اشراف زردشتی، که خسرو پرویز به آنان اعتماد نداشت، نیز مواجه می‌شوند. هرچند که برخی از این اشراف معارض به دست خسرو پرویز کشته می‌شوند (دیاکونوف، ۱۳۶۴: ۴۶۵) اما باز هم برای جلوگیری بیشتر از نفوذ نسطوریان در این دوره، احتمالاً نجبای دین زردشتی و اشراف پیرو آنها هرگز دست از دشمنی برنداشته‌اند.

اما با این حال نسطوریان، در این پیکار، بیکار نمی‌نشینند و برای دفاع از مذهب و موقعیت خود اقداماتی انجام می‌دهند تا از افول قدرت خود در دربار شاهی جلوگیری کنند به همین دلیل نسطوریان مهران گشنسپ را که از دودمان بسیار عالی بود طرفدار خود می‌کنند و او را به نام گیورکیس تعمیم می‌دهند تا از حمایت او در دربار برخوردار شوند و به نظر می‌رسد نسطوریان با این کار توانستند تا حد زیادی از حمایت او در دربار استفاده کنند (Labourt, ۲۲۵-۲۰۸: ۱۹۰۴). اما گابریل، احتمالاً برای جلوگیری از نفوذ بیشتر نسطوری‌ها در نتیجه گرایش مهران گشنسپ و اطرافیانش به این مسلک که تحت نفوذ او بودند، با تدابیری مهران گشنسپ را در نزد شاهنشاه متهم به انکار دین زردشتی می‌کند و در این راه پس از تلاش‌های فراوان سرانجام خسرو را رازی می‌کند تا مهران گشنسپ را از بین ببرد (کریستن‌سن، ۱۳۸۲: ۵۰۳). احتمالاً گابریل و یعقوبی‌ها به خوبی آگاه بودند که در صورت ادامه این رویه، بسیاری از اشراف و بزرگان ساسانی تحت تأثیر مهران گشنسپ به کیش نسطوری درمی‌آمدند و در نتیجه آنها قدرت خود در دربار را از دست می‌دادند و نسطوریان دوباره صاحب قدرت عمده در دربار خسرو پرویز می‌شدند به همین دلیل گابریل، مطابق گزارش *رویدادنامه مختصر پایان شاهنشاهی ساسانی و اوایل اسلام* در برابر این اقدام نسطوری‌ها ساکت نشست و به هر اقدامی دست زد تا مهران گشنسپ را متهم به ارتداد کند. پس بنابراین گابریل که زردشتی‌ها را به دیده دشمن

دین مسیح می‌نگریست برای اینکه از شر رقیبان خود خلاص شود و از قدرت نسطوری‌ها جلوگیری کند، ارتداد از دین زردشت را دست‌آویزی برای جلوگیری از نفوذ دوباره نسطوری‌ها می‌کند.

### نتیجه

عیسویان ایران که در دورهٔ بعضی از شاهان با سخت‌گیری شدید روبرو شده بودند با فراهم شدن شرایط مناسب آنها توانستند در دوره خسرو دوم، با امنیت و آسایش بیشتری به کارهای دینی خود و حتی دخالت در امور سیاسی دربار ساسانی بپردازند. کیش نسطوری، که به دلیل تعارض شدید با مسیحیت در روم و بیزانس، شرایط بهتری را برای مسیحیان ایران، پیش از روی کار آمدن خسرو فراهم کرده بود، در دوره خسرو پرویز، که سیاست او در تعامل و تقابل با روم شکل گرفته بود، کم و بیش از این قاعده مستثنی نبود و تحت تاثیر رخدادهای داخلی و خارجی، با فراز و نشیب به حیات دینی و سیاسی خود ادامه داد.

در آغاز تعامل بسیار نزدیک بین ایران و بیزانس، باعث می‌شود که بیشترین استفاده را عیسویان ایران ببرند؛ و خسرو پرویز در واقع برای نزدیک شدن هرچه بیشتر به مسیحیت، که سلطنت خود را مدیون آنها بود، اقدام به ازدواج با زنان مسیحی و استفاده از مردان کلیسا در سلسله مراتب قدرت دربار می‌کند و همین توجه بیش از حد خسرو به مسیحیت در این دوره دست‌آویزی برای متهم کردن او به خروج از دین زردشتی و پذیرش مسیحیت توسط او از جانب برخی وقایع‌نگاران نزدیک به آن دوران می‌شود که البته این رویه از جانب برخی دیگر به روشنی رد می‌شود.

نسطوریان در واقع در دربار خسرو پرویز، قبل از نیرومند شدن یعقوبیان، از قدرت بلامنازعی برخوردار بودند و عمده قدرت آنها به دلیل وجود اشخاص نیرومندی هم‌چون سبریشوع و شیرین بود که باعث شده بود که مذهب نسطوری، بیش از هر مسلک دیگری در دربار و در دل خسرو پرویز جا باز کند. اما با قدرت گرفتن یعقوبیان در دربار خسرو پرویز، آن هم در نتیجه مرگ سبریشوع و رویگردانی گابریل و شیرین از فرقه نسطوری، یعقوبی‌ها به پشتوانه گابریل و

شیرین، صاحب نفوذ در دربار و در دل شاهنشاه می‌شوند و بنابراین خسرو پرویز، تحت نفوذ گابریل و شیرین، مدت‌ها در امور نسطوریان با بی‌میلی عمل می‌کند و حتی تلاش‌های یزدین، که بسیار مورد توجه جدی شاهنشاه بود، نه تنها نتوانست بر ذهنیت شاهنشاه در بلند مدت اثر کند بلکه همان اثرات مقطعی و کوتاه مدتی را که نسطوری‌ها بر عملکرد شاهنشاه داشتند تحت تاثیر حوادث داخل و خارج از قلمرو شاهنشاهی، موجبات سقوط یزدین نسطوری را فراهم می‌کند.

این تصمیم خسرو که در نتیجه تقابل جدی مردان کلیسا در بیزانس با خسرو انجام گرفت نتوانست فعالیت نسطوریان را متوقف کند بلکه این تصمیم خسرو زمینه سقوط او را، با دسیسه شمط نسطوری و شیرویه که مادرش مسیحی بود، فراهم می‌کند و این‌گونه کیش نسطوری که مدت‌ها از جانب خسرو پرویز تحت تاثیر فرقه یعقوبی با بی‌میلی مواجه شده بود، تیر خلاص را در یک عملی تلافی‌جویانه بر پیکره آخرین شخص قدرتمند خاندان ساسان وارد می‌آورد تا بار دیگر این کیش در کسوت میانجی، واسطه صلح بیزانس و ایران را، بازی کند و این‌گونه به حیات سیاسی خود ادامه دهد.

## منابع و مأخذ

- دریایی، تورج، ۱۳۸۳، شاهنشاهی ساسانی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات ققنوس
- دیاکونوف، م.م، ۱۳۴۶، تاریخ ایران باستان، روحی‌الباب، تهران: ترجمه و نشر کتاب
- رویدادنامه مختصر پایان شاهنشاهی ساسانی و اوایل اسلام، ۱۳۹۸، ویرایش، ترجمه و تفسیر نصیرالکعبی، ترجمه محمد ملکی، تهران: انتشارات شفیعی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۷، تاریخ مردم ایران (۱) ایران قبل از اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر
- سارگسیان، ک، خ و دیگران، ۱۳۶۰، تاریخ ارمنستان، ترجمه گرمانیک، جلد اول، تهران: {بی نا}.
- شهبازی، شاپور، ۱۳۸۹، تاریخ ساسانیان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- شیپمان کلاوس، ۱۳۹۰، مبانی تاریخ ساسانیان، کیکاوس جهان‌داری، تهران: انتشارات فروزان روز
- طبری، محمدجریر، ۱۳۵۲، تاریخ رسول و ملوک، ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: انتشارات اساطیر
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۹۷۱، شاهنامه، ج ۹، مسکو: انتشارات دانش (شعبه ادبیات خاور):
- کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۷۴، وضع دولت و ملت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، مجتبی مینوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۸۲، ایران در زمان ساسانیان، رشید یاسمی، تهران: انتشارات نگارستان کتاب
- گیرشمن، رومن، ۱۳۷۲، ایران از آغاز تا اسلام، محمد معین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- لانگ، دیوید مارشال، ۱۳۸۳، "ایران، ارمنستان و گرجستان"، تاریخ ایران کمبریج، جلد سوم، گرد آورنده احسان یارشاطر، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- هوار، کلمان، ۱۳۷۹، ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر
- یارشاطر، احسان، ۱۳۸۳، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، حسن انوشه، ج ۱ /بخش سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر
- یعقوبی، احمد، ۱۳۸۲، تاریخ یعقوبی، محمد ابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- Brosius, Maria, 2006, *The Persians*, London and NewYork.

- Chabot, J. B, 1902, *Synodicon Orientale*, Paris.
- Eutybios (Sa'id b. Batriq), 1985, ed. And tr. M. Breydy, *Das Annalenwerk des Eutybios von Alexandrien*, Louvian.
- Evagrius, 2000, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Whitby, M (tr.), Liverpool.
- Flusin, B, 1992, *Saint Anastase Le Perse et L'histoire de La Palestine Au Début Du VIIe Siècle*. Paris.
- Frye R.N., 1983, "The political History of Iran Under The Sasanians", *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Vol 3(1), pp.116-180
- Greatrex, G. & Lieu. S.N.C., 2005, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (part II AD 363-630 AD)*. London and New York: Routledge.
- *Guidi Syriae Chronicle*, 1983, tr. Th. Nöldeke, "Die von Guidi herausgegebene syrische Chronic," in *Sitzungsberichte der philosophischen classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 120*, Vienna, pp.1-48.
- Guterbock, R., 1906, *Byzans Und Pesien in ihren diplomatisch völkerechtlichen Beziehungen im Zaeitalter Justinians*, Berlin.
- Labourt, J., 1904, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris.
- Nöldeke, T., 1879, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leiden
- Pourshriati, Parvaneh, 2008, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, New York.
- Russell, J.R., 1987, *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian studies .
- Sebeos, 1985, *Sebeos History*, Translated by Robert Bedrosian, New York.
- Theophylact simocatta, 1986, *The history of theophylact simocatta*, tr. Michael Whitby and Mary Whitby, oxford and New York.
- Thomas of Marga, 1893, *The Book of Governors, Budge*, W. (tr.), London.
- Vine, Aubrey R. (۱۹۳۷), *The Nestoran Churches*, London: Independent Press. Williams, Rowan (۲۰۰۲), *Arius: Heresy and Tradition*, w m. B.
- Wiesehöfer, Josef, 1996, *Ancient Persia. From 550 BC to 650 AD*, tr. Azizeh Azodi, London & New York.
  
- Investigating the Role of Nestorian Christians and Their Effect on the Events of Khosrow II period

## Abstract

Although the Sassanid rule had long been based on Zoroastrianism and opposed the rise and influence of other religious minorities in the hierarchy of power, Nestorian Christians in this period, as a result of Khosrow's interaction with Byzantium and Christians within the imperial realm, They entered the equations of power in the administrative hierarchy of the Sassanid Empire. With this introduction, the present study seeks to investigate the role of Nestorians in the time of Khosrow Parviz and how to play their role in the administration of the Sassanid territory, by describing and analyzing source data, and seeks to determine the extent of their impact on the events of this period, in To clarify the result of Nestorian activity and the influence of internal and external events and their impact on Khosrow II's decisions. Therefore, why and how the Nestorians played a role in the administration of the Sassanid territory is a question that arises here and the hypothesis of this study indicates the influence of this religious group in the Sassanid court who were able to be effective in many events of this period and many events inside And outside the Sassanid realm, as a result of the decisions that Khosrow imposed on them, to accept the effects.

Keyword: Nestorian religion, Khosrow II, Sassanian empire, Christianity, Byzantine Empire

## معرفی کتاب

- شهادت نامه های سریانی مسیحیان ایران



شناسنامه کتاب:

پدیدآور: سجاد امیری باوندپور

ناشر: مؤسسه آبی پارسی، پل فیروزه

تاریخ چاپ: ۱۳۹۸

مکان چاپ: تهران

تیراژ: ۷۰۰

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۹-۹۶۲-۶۳

تعداد صفحات: ۲۸۵

### فهرست مطالب کتاب

- پیش‌گفتار
- فهرست اختصارات
- بخش اول: مقدمات
  - سنت قدیس‌نگاری مسیحی
  - سنت قدیس‌نگاری سریانی
  - قدیس‌نگاری و تاریخ‌نگاری
- بخش دوم: اعمال شهیدان مسیحی ایران در زمان ساسانیان
  - متون سریانی
  - متون یونانی
  - متون ارمنی و گرجی
  - متون سغدی
- بخش سوم: متون
- پیوست اول: فهرست شهیدان مسیحی ایران در نسخه خطی بریتانیا
- پیوست دوم: فهرست راهنمای شهادت‌نامه‌های سریانی دوره ساسانی
- پیوست سوم: نسخه‌شناسی شهادت‌نامه‌های مسیحیان ایران در زمان ساسانیان

در میان منابع کهن، آن دسته از متون که با نام اعمال شهیدان مسیحی ایران در زمان ساسانیان شناخته می‌شوند، جایگاهی ویژه دارند؛ چراکه غالباً دربردارنده اطلاعاتی منحصر به فرد از اوضاع داخلی شاهنشاهی ایران است.

از قرن پنجم میلادی و هم‌زمان با فراگیر شدن زبان سریانی (گوشی از زبان آرامی) به عنوان زبان مشترک دینی میان مسیحیان فلات ایران و سرزمین بین‌النهرین و سوریه، سنت ادبی این زبان توانست حجم خیره‌کننده‌ای از کتاب‌های تألیفی و ترجمه را در موضوعات گوناگون تولید کند. برخی از این متون، بخش قابل توجهی از منابع مکتوب تاریخ دوره ساسانی را شکل می‌دهند که هر کدام از آنها اطلاعات و داده‌های بسیار ارزشمندی را برای بازسازی تاریخ این دوره در

اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد. با وجود این منابع سریانی تاریخ ساسانی تاکنون در تحقیقات مکتوب فارسی جایگاه چندانی پیدا نکرده و هیچ‌کدام از این منابع به طور مستقیم از زبان سریانی به زبان فارسی ترجمه نشده است.

در میان این منابع، آن دسته از متون که با نام اعمال شهیدان مسیحی ایران در زمان ساسانیان شناخته می‌شوند، جایگاهی ویژه دارند؛ چراکه غالباً دربردارنده اطلاعاتی منحصر به فرد از اوضاع داخلی شاهنشاهی ایران است. با چنین انگیزه‌ای این کتاب پدید آمده که هدف آن، خوانش متون مذکور به عنوان منبعی برای تاریخ و فرهنگ دوره ساسانی است. این مجموعه بر آن است که در چهار مجلد متن سریانی و ترجمه فارسی تمام شهادت‌نامه‌های سریانی مسیحیان ایران در زمان ساسانیان را به همراه تعلیقاتی با تمرکز بر تاریخ و فرهنگ ایران ساسانی به خوانندگان و محققان فارسی‌زبان عرضه دارد. این کتاب، به عنوان پاره نخست از این مجموعه به سه بخش اصلی تقسیم شده است.

شهادت‌نامه‌های مسیحی به عنوان یکی از سبک‌های اصلی گونه قدیس‌نگاری، ابتدا در قالب‌های گوناگونی همچون نامه‌های کلیسایی، اسناد بایگانی شده در کلیساها، فهرست اسامی و ... نگاشته می‌شدند؛ اما با گذشت زمان، صورت معیاری برای این سبک شکل گرفت. خاستگاه نخستین صورت معیار شهادت‌نامه‌نویسی مسیحی را باید آسیای صغیر یا سوریه دانست. در این صورت معیار، یک شهادت‌نامه شامل متنی نسبتاً کوتاه از توصیف مختصر زندگانی و مرگ یک یا عده‌ای از قدیسین مسیحی است که عموماً همراه با شرحی از جابجایی بقایای ایشان پس از مرگ همراه می‌شود.

بخش اول و دوم این کتاب، مقدماتی تفصیلی در باب معرفی ماهیت متون شهادت‌نامه‌های سریانی مسیحیان ایران هستند که با هدف آشنا شدن خواننده با چیستی و تنوع آنها و همچنین ارائه فهرستی کامل و تحلیلی از شهادت‌نامه‌های مسیحیان ایران در زمان ساسانی و سوابق پژوهشی انجام شده بر روی آنها است که از دیدگاه نگارنده، پرداختن به برای خوانندگان

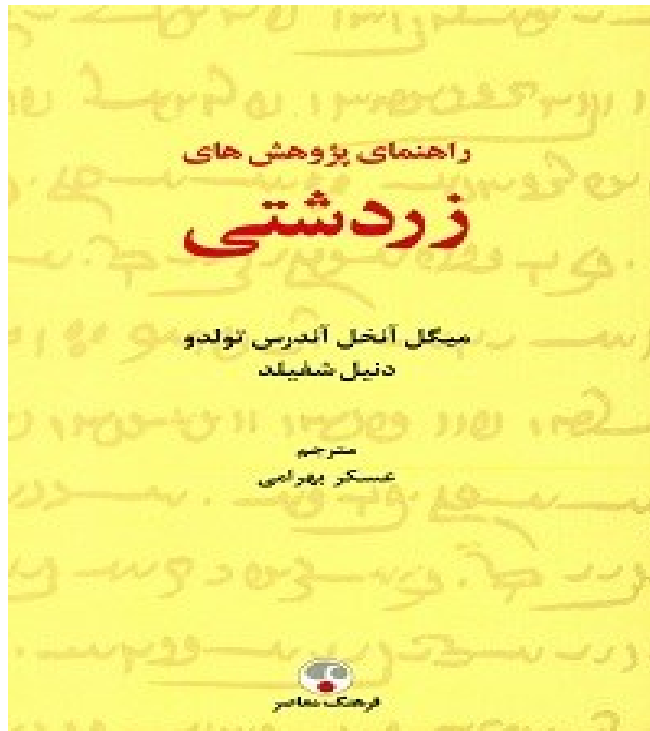
فارسی زبان امری ضروری و واجب است. بخش سوم این کتاب نیز به ارائه متن سریانی هفده شهادت نامه عهد شاپور دوم به انضمام ترجمه فارسی و تعلیقاتی اختصاص یافته است که بسیاری از این شهادت نامه ها تاکنون از زبان سریانی به هیچ زبان زنده دیگری ترجمه نشده اند و ترجمه آنها برای نخستین بار به خواننده فارسی زبان عرضه شده است.

در این کتاب برای ارائه متون سریانی شهادت نامه ها از ویرایش استاندارد بجان استفاده شده و در نهایت با نسخ خطی کتابخانه واتیکان و کتابخانه برلین مقابله شده است. گفتنی است که تمام این شهادت نامه ها متعلق به سنت ادبی سریانی شرقی هستند و بدین سبب در نسخ خطی موجود و همچنین ویرایش استاندارد بجان، به رسم الخط نستوری تحریر شده اند؛ اما در این مجموعه به پیروی از شیوه نامه استاندارد مجله «مطالعات سریانی» به رسم الخط استرانگلو حروف چینی شده اند.

در پیوست های این کتاب به ترتیب ابتدا فهرست شهیدان مسیحی ایران در نسخه خطی بریتانیا آورده شده و سپس در پیوست دوم فهرست راهنمای شهادت نامه های سریانی دوره ساسانی ذکر شده و در پیوست پایانی نیز نسخه شناسی این شهادت نامه ها آورده شده است .

بر گرفته از : [literaturelib.com](http://literaturelib.com)

- راهنمای پژوهش‌های زردشتی



شناسنامه کتاب

فهرست نویسی پیش از انتشار: سرشنامه: شفلید، دانیل ج Sheffield, Daniel  
عنوان و نام پدیدآور: راهنمای پژوهش‌های زردشتی دنیل شفلید؛ میگل آنخل آندرس تولدو  
ترجمه عسکر بهرامی  
مشخصات نشر: تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۸  
مشخصات ظاهری: ۱۳۶ ص

کتاب حاضر ترجمه بخش ششم کتاب "The Wiley Blackwell companion to Zoroastrianism, c ۲۰۱۵" است.

موضوع: زردشتی Zoroastrianism

رده بندی دیویی: ۲۹۵

شماره کتابشناسی ملی: ۵۷۹۱۴۲۵

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۰۵ - ۱۷-۷

چاپ اول: ۱۳۹۸

فهرست

یادداشت مترجم

• فصل یکم: اوستایی و پهلوی / میگل آنخل آندرس تولدو

○ اوستایی

○ دستنویسهای نیایشی

○ نیایشهای کوتاه

○ دستنویسهای اوستایی همراه با ترجمه پهلوی

○ فارسی میانه

○ فارسی میانه ساسانی

○ ادبیات فارسی میانه قدیم

○ فارسی میانه متأخر

○ نوشته های پهلوی نو

○ منابع پژوهشی

• فصل دوم: فارسی نو / دنیل شفیلد

○ گویشهای زردشتی یزد و کرمان

- متنهای فارسی میانه به خط فارسی
- روایت‌هایی از زندگانی شخصیت‌های دینی
- صد در
- نوشته‌های گوناگون دینی
- روایت‌های فارسی
- متنهای علمی و نجومی
- متنهای جدلی زردشتی - اسلامی
- داستانهای مهاجرت به هندوستان
- آثار تعلیمی و اخلاقی
- مناجات نامه‌ها
- آذرکیوان
- سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی
- چاپ آثار فارسی در سده نوزدهم میلادی
- متنهای فارسی زردشتی سده بیستمی
- نشریات زردشتی
- فصل سوم: گجراتی / دنیل شفیلد
  - ترجمه‌های قدیمی گجراتی پارسی
  - بایگانی انجمن بهگرسات نوساری
  - آثار کلاسیک ارود رستم پشوتن همجیار
  - آثار سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم میلادی
  - مناقشه گاهشماری در آغاز عصر چاپ
  - مناقشه با تبشیریان
  - اصلاحات زردشتی و زبانشناسی ایرانی

- تئوسفی و علم خشنوم
- سفرنامه نویسی
- منابعی درباره آیینهای زردشتی
- تاریخ و تبارشناسی پارسی
- ترجمه های متنهای اوستایی و پهلوی
- داستان، شعر، سروده، نمایشنامه
- کتابنامه
- نمایه

دین زردشتی، دین ایران باستان و یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین دین‌های جهان است که آثار آن در زمینه‌های مختلفی چون دین، تاریخ، زبان، و فرهنگ عامه تا به امروز باقی است. تاکنون نوشته‌های زیادی درباره مجموعه متن‌های بازمانده از این سنت دینی و سنت بعدی آن، منتشر شده است که پژوهشگران حوزه‌های گوناگون، ناگزیر از مراجعه به آنهایند. پیش‌تر آثاری، به‌صورت مقاله یا کتاب، به معرفی موضوعی این پژوهش‌ها یا برخی از آنها پرداخته‌اند.

در سال ۲۰۱۵ در مجموعه کتاب‌های *The Wiley Blackwell Companion to Religion* اثری جامع درباره دین زردشتی با عنوان «راهنمای دین زردشتی» منتشر شد. در این اثر سترگ، سی‌وسه پژوهشگر متخصص، جنبه‌های گوناگون دین زردشتی را در سی‌وشش فصل معرفی کرده و چکیده آخرین دستاوردهای پژوهشی و گاه نظریات گوناگون درباره یک موضوع را آورده‌اند. این کتاب که ترجمه بخش ششم کتاب «راهنمای دین زردشتی» است، منابع اولیه برای شناخت دین زردشتی و زردشتیان را به اجمال معرفی می‌کند و به بیان دیگر چکیده‌ای از چهار گروه اصلی منابع متنی اولیه به دست می‌دهد.

میگل آنخل آندرس تولدو در فصل یکم این کتاب خلاصه‌ای از متن‌های اوستایی، دستنویس‌های اوستایی با ترجمه‌های فارسی میانه (پهلوی) آنها و نوشته‌های فارسی میانه ارائه کرده است. او

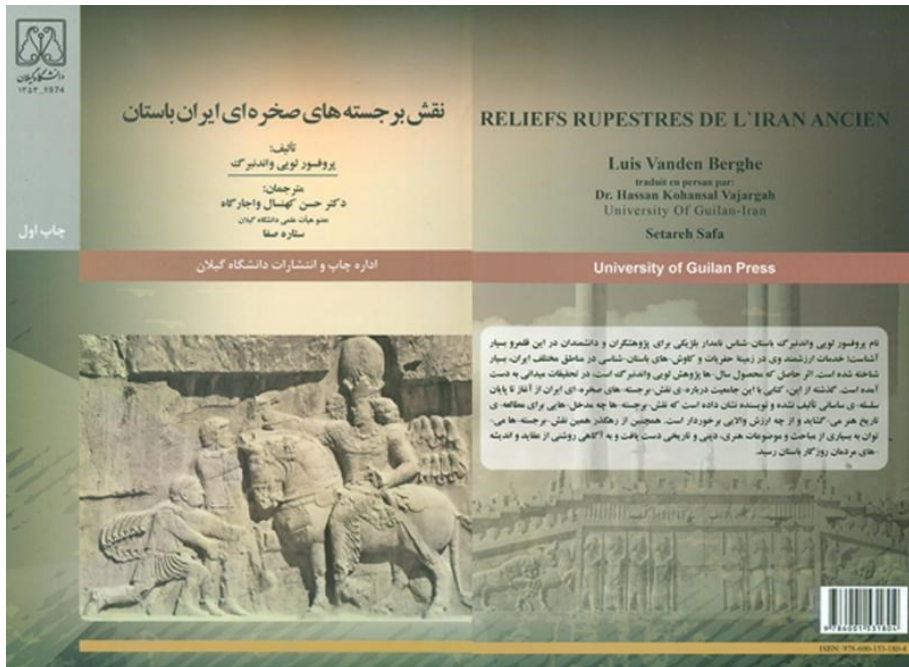
در این فصل، فهرستی از ویراست‌ها، ترجمه‌ها و مطالعات انجام‌شده بر روی این آثار را با ارجاع کوتاه (صاحب اثر و سال انتشار) ذکر کرده است. البته خواننده علاقه‌مند به کسب اطلاعات بیشتر، می‌تواند مشخصات کامل کتابشناختی هر اثر را در کتابنامه پایان کتاب پیدا کند.

فصل‌های دوم و سوم کتاب به قلم دنیل شفیلد نوشته شده و درباره آثار زردشتی به فارسی نو و گجراتی است. نویسنده این دو فصل، بیشتر به متن‌هایی می‌پردازد که تا دهه اخیر اغلب مهجور بوده‌اند. برخی از این متن‌ها به دلیل ناشناخته بودن برای پژوهشگران دین زردشتی هم تاکنون معرفی و بررسی نشده‌اند؛ به‌خصوص متن‌های گجراتی زردشتی که در واقع بکر و دست‌نخورده باقی مانده‌اند.

با توجه به درون‌مایه کتاب، نویسندگان بیشتر از شیوه گزارشی و توصیفی برای بازگو کردن مطالب استفاده کرده‌اند. چنین شیوه‌ای باعث شده مخاطب غیرمتخصص نیز برای خوانش کتاب با دشواری چندانی روبرو نباشد و از خیل اطلاعات سودمندی که در لابلائی مطالب کتاب ارائه شده بهره‌مند شود؛ اطلاعاتی که تصویری از چگونگی ادبیات فارسی زردشتی و گجراتی زردشتی، تاریخ و سیر تحولات و مهم‌ترین آثار آنها پیش روی خواننده می‌گذارد.

برگرفته از : [literaturelib.com](http://literaturelib.com)

• نقش برجسته های صخره ای ایران باستان



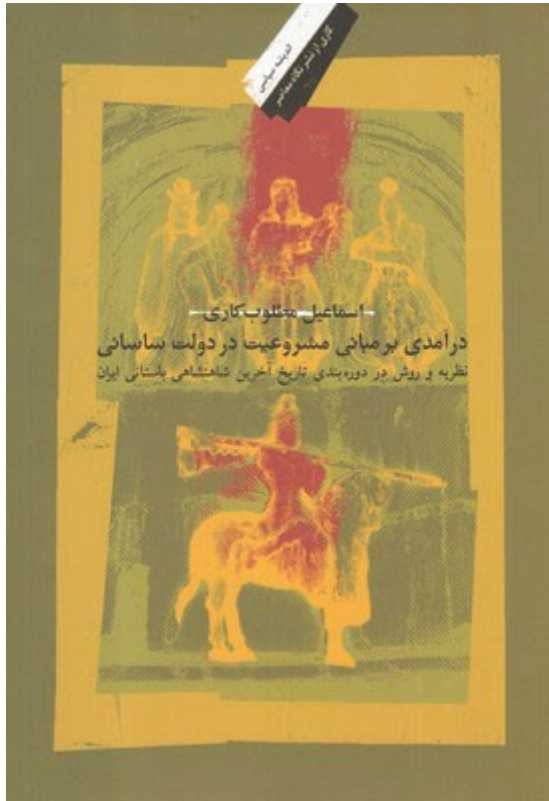
کتاب نقش برجسته های صخره ای ایران باستان تألیف پروفیسور لویی واندنبرگ است که توسط دکتر حسن کهنسال و اجارگاه عضو هیات علمی گروه جغرافیا و برنامه ریزی شهری - ایران شناسی با همکاری ستاره صفا از فرانسه به فارسی ترجمه شده و توسط انتشارات دانشگاه گیلان به چاپ رسیده است.

پروفیسور لویی واندنبرگ ایران شناس شهیر و باستان شناس نامدار بلژیکی برای پژوهشگران و دانشمندان در قلمرو علمی او بسیار شناخته شده است از خدمات ارزشمند وی حفاریات و کاوش های باستان شناسی در مناطق مختلف ایران است. این کتاب محصول سال ها پژوهش و تحقیقات میدانی است. کتابی با این جامعیت درباره نقش برجسته های صخره ای ایران باستان

تاکنون تالیف نشده است و نویسنده نشان داده است که نقش برجسته ها که مدخل هایی برای مطالعه ی تاریخ هنر می گشاید و از چه ارزش والایی برخوردار است. همچنین از رهگذر نقش برجسته ها می توان به بسیاری از مباحث و موضوعات هنری، دینی و تاریخی دست یافت و به آگاهی روشنی از عقاید و اندیشه های مردمان روزگار فلات ایران باستان رسید. این کتاب دارای شانزده فصل هست که در آن به بررسی نقش برجسته های صخره ای از پیش از تاریخ تا پایان دوران تاریخی ایران باستان می پردازد.

برگرفته از : [guilan.ac.ir](http://guilan.ac.ir)

- نگاهی به کتاب «درآمدی بر مبانی مشروعیت در دولت ساسانی»



مشخصات کتاب:

شابک: ۹۷۸۶۲۲۶۱۸۹۹۸۹

نویسنده: اسماعیل مطلوب کاری

انتشارات: نگاه معاصر

موضوع: مشروعیت حکومت

قطع: وزیری

تعداد صفحه: ۴۷۶

کتاب «درآمدی بر مبانی مشروعیت در دولت ساسانی؛ نظریه و روش در دوره‌بندی تاریخ آخرین پادشاه باستانی ایران» در ۹ فصل تنظیم شده است. روش‌شناسی، منابع، دولت و مشروعیت در خاور نزدیک باستان، مبانی مشروعیت در دولت‌های پیشاساسانی، جامعه و دربار ساسانی، مبانی مشروعیت دولت ساسانی در سده‌های سوم و چهار میلادی، رسمیت یافتن دین زردشتی و پیدایش جهان‌بینی کیانی، پادشاهی مقدس در دوره ساسانی و پادشاهی مقدس در سده‌های هشتم و هفتم میلادی فصل‌های کتاب را شامل می‌شود.

در پایان نیز نتیجه‌گیری، دوره‌بندی تاریخی در سنت دینی زردشتی، نقشه‌ها، تصاویر و جداول، نمایه نام‌های خاص، نمایه سرزمین‌ها، مکان‌ها، قبیله‌ها، خاندان‌ها، نمایه اصطلاحات دینی، سیاسی، جامعه‌شناسانه، جغرافیایی و تاریخی آمده است.

نگارنده باور دارد که در ابتدای به قدرت رسیدن، شاهنشاهان ساسانی سعی کردند تا با استمرار سنت‌های فرمانروایی پیشین به فرمانروایی خود مشروعیت بخشند. آنگاه که تغییرات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دینی موجب دگرگونی بافت فکری جامعه ایرانی شد، دربار ساسانی نیز خود را نیازمند آن دید تا در مبانی مشروعیت مبتنی بر پادشاهی الهی تغییرات اساسی ایجاد کند و به مشروعیت مبتنی بر پادشاهی الهی تغییراتی اساسی ایجاد کند و به مشروعیت مبتنی بر پادشاهی مقدس روی آورد.

این تغییری در راستای سنت سیاسی خاور نزدیک باستان بود؛ اما موجب تغییراتی اساسی در جهان‌بینی جامعه ایرانی شد و بر شیوه سیاست‌ورزی سده‌های پس از خود نیز تأثیراتی ماندگار بر جای نهاد. شناخت مبانی مشروعیت دولت ساسانی در دوره‌های مختلف، به ارائه دوره‌بندی نوینی از تاریخ این سلسله باستانی کمک می‌کند که در آنها تنها به تحولات سیاسی توجه نشده است، بلکه مجموعه‌ای از تغییرات ساختاری داخلی و خارجی به عنوان عوامل تغییر مبانی مشروعیت حکومت ساسانیان معرفی شده است.

نویسنده در این کتاب کوشیده با توجه به پیشینه مبانی مشروعیت در دولت‌های خاور نزدیک باستان و منطقه مدیترانه، تاریخ ساسانی را مطالعه کند. برخلاف برخی پژوهشگران حوزه علوم سیاسی که می‌کوشند تا تاریخ اندیشه سیاسی ایران را تنها بر اساس یک باور سیاسی بازخوانی کنند و تحولات تاریخی را در چارچوب پیش‌فرض‌های خود بگنجانند، نگارنده در این کتاب کوشیده به عوامل گوناگون مشروعیت‌زایی توجه کند که دربار ساسانی از بیشتر سنتی‌های دینی و غیردینی استخراج کرد و کوشید تا بدین وسیله خود را با تغییرات جامعه ایرانی هماهنگ کند.

دوره‌بندی تاریخی ساسانی تنها با کمک گرفتن از عنوان‌های ایدئولوژیک مندرج بر مسکوک‌ها و بدون توجه به تغییرات صورت‌گرفته در جهان‌بینی جامعه ایرانی کمک‌چندانی به پژوهشگران این عرصه نخواهد کرد. یکی از تفاوت‌های دوره‌بندی ارائه‌شده در این کتاب با نظریات دکتر شایگان به همین نکته توجه دارد. بنابراین با وجود اهمیت فراوان داده‌های سکه‌شناسی در این پژوهش، نمی‌توان گسیختگی‌های رخ‌داده در ضرب عنوان‌ها را به عنوان تنها دلیل برای دوره‌بندی به کار برد.

نگارنده کوشیده تا با بهره‌گیری از نظریه مشروعیت، نگاهی نو به دوره‌بندی تاریخ ساسانی افکند. بررسی ریشه‌های مشروعیت مبتنی بر سنت‌های دینی و غیردینی شاهنشاهی ساسانی نشان می‌دهد که در هر دوره از تاریخ طولانی این سلسله، مبانی مشروعیت ایشان دچار تغییر و تحول شده است. بررسی این تغییرات می‌تواند به ارائه دوره‌بندی نوینی از تاریخ این سلسله کمک کند. در این کتاب به مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی توجه شده که در این میان رسمیت یافتن دین زردشتی و تبدیل آن به دینی دولتی از اهمیتی بسیار برخوردار است. در این دوره‌بندی، تاریخ ساسانی به دو دوره پادشاهی الهی و پادشاهی مقدس تقسیم شده که توسط وقفه‌ای ناشی از رسمیت یافتن دین زردشتی و تبدیل آن به دین دولتی از یکدیگر جدا می‌شوند.

کتاب «درآمدی بر مبانی مشروعیت در دولت ساسانی؛ نظریه و روش در دوره‌بندی تاریخ آخرین پادشاه باستانی ایران» تالیف اسماعیل مطلوب‌کاری در ۴۷۶ صفحه، شمارگان ۷۰۰ نسخه و قیمت ۸۵ هزار تومان از سوی نگاه معاصر منتشر شده است.  
برگرفته از: [cgie.org.ir](http://cgie.org.ir) (مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی)