

۱۵ جلدی شاپور

سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۷

فصلنامه علمی-تخصصی انجمن علمی دانشجویان تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز



دانشگاه شهید چمران اهواز



انجمن علمی دانشجویان تاریخ

شاپا: ۱۰۲۰۱-۵۲۰۶-۲۴۷۶

tarikhema.ir

جندے شاہ پور

سال چہارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۷

فصلنامه علمی-تخصصی انجمن علمی دانشجویان تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

نشانی: اهواز، بلوار گلستان، دانشگاه شهید چمران،
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر انجمن های علمی
۰۹۳۳۵۶۳۱۹۸۲

فصل نامه علمی تخصصی
انجمن علمی دانشجویی تاریخ
 دانشگاه شهید چمران اهواز

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
 مدیرمسئول و سردبیر: محمد حیدرزاده

اعضای گروه دبیران: (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر چپو ئیهاؤ، استادیار گروه تاریخ دانشگاه فودان شانگهای
 دکتر علی بحرانی پور، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
 دکتر شهرام جلیلیان، استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
 دکتر اسماعیل سنگاری، استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
 دکتر محمدرضا غلم، استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز
 دکتر بهادر قیم، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

ویراستار: آرش امامی

مدیر داخلی: حسین مالکی

صفحه آرایی و جلد: محمدامین نوبهار

تصویر روی جلد: تکه‌ای از سنگ نگاره‌ای در تخت جمشید که در موزه متروپولیتن نیویورک نگهداری می‌شود.



JSMagazine.ir



info@JSMagazine.ir

عناوین و مقالات مجله را به صورت آنلاین ببینید

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش مقاله

- هر مقاله‌ای که از ارزش علمی لازم برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله، پذیرفته خواهد شد. گروه دبیران در رد یا قبول و نیز، ویرایش ادبی مقالات آزاد است.
- در هر شماره، ۷۰٪ محتویات مجله به مقاله‌های تألیفی و ۳۰٪ به مقالات ترجمه‌ای اختصاص دارد.
- مقالات ترجمه‌ای می‌بایست همراه با متن اصلی و مشخصات کامل کتاب‌شناسی آن فرستاده شوند.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات براساس تأیید مقاله توسط داوران و گروه دبیران است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده نویسنده است.
- نویسنده متعهد است تا اعلام نتیجه (حداکثر سه ماه از زمان تحویل به مجله) مقاله را به نشریه دیگر ارسال نکند.
- مقاله از طریق سامانه الکترونیکی مجله به نشانی www.jsmagazine.ir ارسال شود.
- مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده (حداکثر ۲۵۰ واژه)
 - واژگان و مفاهیم کلیدی (حداکثر ۵ واژه)
 - بدنه اصلی و متن مقاله
 - نتیجه
 - فهرست منابع و مآخذ
- مشخصات نویسنده یا نویسندگان مقاله شامل، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی یا مقطع تحصیلی، دانشگاه یا مؤسسه مربوط، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیکی ذکر شود.
- در تنظیم ارجاع‌ها و کتاب‌نامه، از «شیوه پانویس کتاب‌نامه شیکاگو» استفاده شود.
 - در ارجاع به یک اثر، فقط مشخصات اصلی آن شامل نام خانوادگی نویسنده، عنوان اثر، جلد و صفحه در پانویس آورده شود و در ارجاع‌های بعدی، برای ارجاع بلافاصله، از (همان، ص.) و برای ارجاع بافاصله، از شیوه نخست استفاده گردد.
 - در تنظیم کتاب‌نامه، فهرست مراجع براساس نام خانوادگی نویسنده، به صورت الفبایی مرتب شوند و مشخصات کامل آن‌ها ذکر گردد. در مواردی که در شناسنامه اثر (محل چاپ: ناشر، تاریخ انتشار) قید نشده باشد، (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا) جایگزین شود.

از جدول زیر، به عنوان الگو، برای شیوه ارجاعات کامل و کتاب‌نامه استفاده شود:

نوع سند	زیرنویس با شماره گذاری مسلسل و ارجاع به صفحه	کتاب‌نامه
کتاب با ۱ نویسنده	۱. فره‌وشی، فرهنگ زبان پهلوی، ص ۱۲.	فره‌وشی، بهرام. فرهنگ زبان پهلوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
کتاب با ۲ یا ۳ نویسنده	۲. پیرنیا و اقبال، تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه، ج. ۸. ص ۱۲۲.	پیرنیا، حسن و عباس اقبال. تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه، ج. ۸. تهران: خیام، ۱۳۷۶.
کتاب با بیش از ۳ نویسنده	۳. حیدری آقایی و دیگران. تاریخ تشیع ۱: دوره حضور امامان معصوم (ع)، ص ۲۳.	حیدری آقایی، محمود و دیگران. تاریخ تشیع ۱: دوره حضور امامان معصوم (ع). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۶.
کتاب با نام نویسنده و مترجم/ویراستار/به کوشش و ...	۴. دیاکونوف، تاریخ ماد، ص ۶۵.	دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ. تاریخ ماد. ترجمه کریم کشاورز. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
کتاب بدون نام نویسنده	۵. تاریخ سیستان، ص ۸۷.	تاریخ سیستان. تصحیح ملک الشعراء بهار. تهران: زوار، ۱۳۱۴.
مقاله در مجله	۶. آموزگار، «تاریخ واقعی و تاریخ روایی»، ص ۱۴.	آموزگار، ژاله. «تاریخ واقعی و تاریخ روایی». مجله بخارا، ش. ۱۶، بهمن ۱۳۷۹. ص ۷۲-۲.
مقاله در دانشنامه	۷. تفضلی، «آتشکده»، ص ۱۰۰.	تفضلی، احمد. «آتشکده»، در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج. ۱. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸. ص ۹۹-۱۰۱.
مقاله در مجموعه مقالات	۸. دریایی، «ایران ساسانی»، ص ۸۵.	دریایی، تورج. «ایران ساسانی». در تاریخ و فرهنگ ساسانی. ترجمه مهرداد قدرت دیزجی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۲. ص ۸۱-۱۲۲.
پایان‌نامه	۹. زرین کوب، «نقدالشعر، تاریخ و اصول آن»، ص ۳۵.	زرین کوب، حسین. «نقدالشعر، تاریخ و اصول آن». پایان‌نامه دکتری. دانشگاه تهران، ۱۳-۳۴.
سند	۱۰. مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه ایران، سند ۱۵/۱.	مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه ایران. سال ۱۳۲۴. کارتن ۳. پوشه ۲. سند ۱۵/۱.

شیوه‌نامه دستور خط فارسی

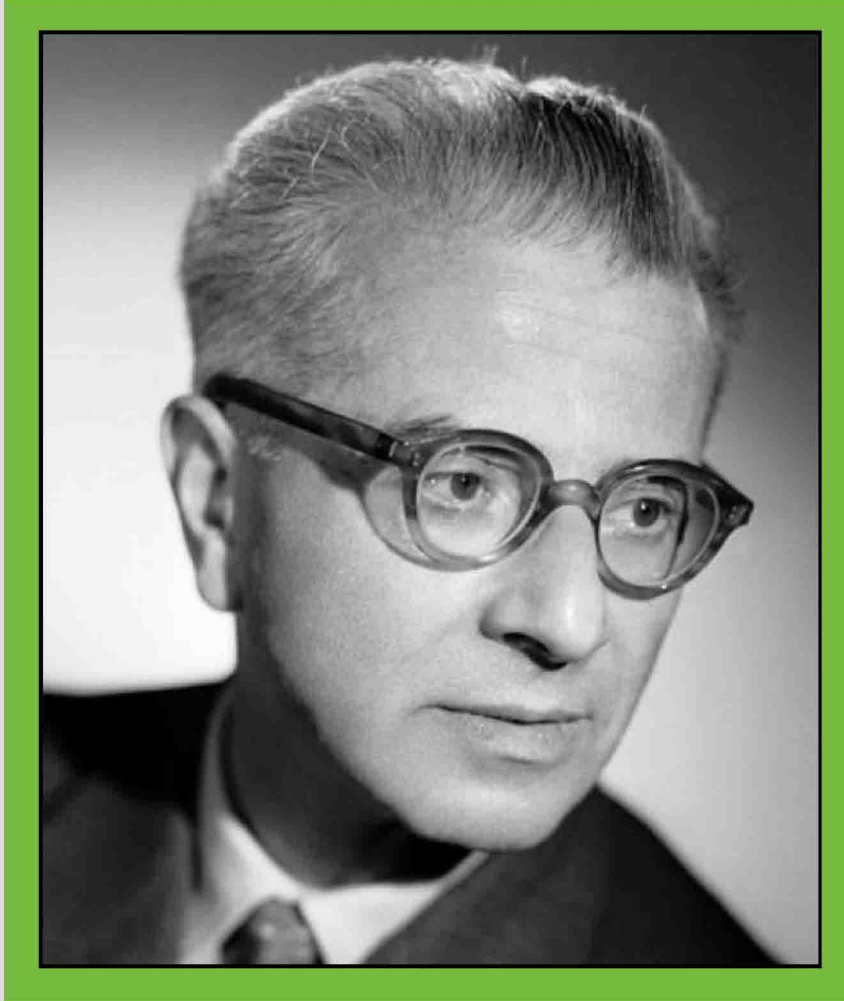
- رعایت مفاد چاپ نهم دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی در مقاله‌ها لازم است.
- از جمله مهم‌ترین قواعد این دستور خط می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:
 - فاصله مجازی باید رعایت شود. در فارسی این نویسه در مواردی که دو حرف به هم نمی‌چسبند ولی فاصله مرئی ندارند استفاده می‌شود. مثلاً در کلمه‌های «خانه‌ها»، «می‌شود» و «بهره‌وری».
 - برای ترکیب‌های اضافی و وصفی منتهی به «ه» ناملفوظ، مثل «خانه بزرگ»، از نویسه «ی» روی ه استفاده می‌شود. درست: «خانه بزرگ». غلط: «خانه ی بزرگ»، «خانه‌ی بزرگ»، «خانه ی بزرگ»
 - علامت جمع ها هم به صورت بی‌فاصله و هم با فاصله مجازی به کلمه جمع‌شونده می‌چسبد و هر دو صورت صحیح است: (کتابها و کتاب‌ها) و در چند مورد خاص حتماً با فاصله مجازی نوشته می‌شود. از این رو اگر همواره با فاصله مجازی نوشته شود مشکلی پیش نمی‌آید. در هیچ موردی ها با فاصله معمولی نوشته نمی‌شود: (کتاب‌ها) مواردی که حتماً از فاصله مجازی استفاده می‌شود از قرار زیرند:
 - بعد از های ناملفوظ: خانه‌ها
 - بعد از های ملفوظ که به حرف قبل بچسبد: تشبیه‌ها
 - بعد از ط یا ظ: استنباط‌ها
 - کلمه پردندانه باشد. (پیش از سه دندانه): حساسیت‌ها
 - واژگان خارجی نامأنوس: مرکباتیلیست‌ها
 - جمع بستن اسم خاص: حسن‌ها و حسین‌ها
 - عموماً پیشوند جدا (با فاصله مجازی) نوشته می‌شود (مثال: «هم‌شکل») مگر اینکه به صورت سرهم معنایی بسیط از کلمه استنباط شود (مثال: «همسایه»).
 - پسوند چسبیده نوشته می‌شود (مثل دانشمند) (مگر اینکه حرف آخر جزء اول و حرف اول پسوند هم‌مخرج باشند یا حرف آخر جزء اول ه باشد: نظام‌مند و علاقه‌مند).
 - کلماتی که ترکیب دو یا چند کلمه‌اند در صورتی که معنای کلمه جدید بسیط‌گونه باشد سرهم (مگر اینکه جزء دوم با «آ» آغاز شود) و در غیر این صورت با فاصله مجازی نوشته می‌شوند: «نیشکر» برای مورد اول (دانش‌آموز به عنوان استثناء) و «آب‌میوه» برای مورد دوم.
 - کرسی همزه با توجه به حرکت حرف پیشین تعیین می‌شود:
 - اگر حرکت پیش از همزه ساکن یا زیر باشد همزه به صورت ثنوشته می‌شود. مثال: هیئت.
 - اگر حرکت پیش از همزه زبر باشد همزه به صورت اُ نوشته می‌شود. مثال: تأثیر
 - اگر حرکت پیش از همزه پیش باشد. همزه به صورت وُ نوشته می‌شود. مثال: مؤسسه.
 - استثناً: اگر حرکت قبل از همزه ضمه باشد و حرف بعد از همزه «و» باشد، همزه به صورت ثنوشته می‌شود. مثال: شئون.

نقطه گذاری

- علامت‌های نقطه‌گذاری به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند: منفرد و مزدوج.
- علامت‌های نقطه‌گذاری منفرد علامت‌هایی هستند که به‌تنهایی ظاهر می‌شوند و لزوماً با علامت دیگری به کار نمی‌روند. نمونه: نقطه (.) و ویرگول (،).
- هنگام استفاده از آن‌ها باید نکته‌های زیر را رعایت کرد:
- بدون فاصله با نویسهٔ پیشین وارد می‌شوند.
- میان آن‌ها و حرف (الفبای) بعدی یک فاصله وجود دارد.
- درست:
- 0 «دارا انار دارد. سارا انار ندارد.»
- نادرست
- 0 «دارا انار دارد. سارا انار ندارد.»
- 0 «دارا انار دارد. سارا انار ندارد.»
- 0 «دارا انار دارد. سارا انار ندارد.»
- علامت‌های نقطه‌گذاری مزدوج علامت‌هایی هستند که با علامتی دیگر به صورت مزدوج به کار می‌روند. نمونه: کمان به صورت زوج کمان باز (و کمان بسته) به کار می‌رود.
- هنگام استفاده از آن‌ها باید نکته‌های زیر را رعایت کرد:
- نویسهٔ باز با حرف پیشین فاصله دارد و حرف بعدی بدون فاصله با آن نوشته می‌شود.
- نویسهٔ بسته بدون فاصله با حرف پیشین نوشته می‌شود. حرف بعدی با آن فاصله دارد.
- درست
- 0 «دارا (شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
- نادرست
- 0 «دارا(شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
- 0 «دارا (شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
- 0 «دارا (شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
- 0 «دارا (شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
- 0 «دارا (شخصیت محبوب ما) انار دارد.»
- شمارهٔ ارجاع پانویس، پس از نقطه قرار می‌گیرد نه قبل از آن. مانند: متن^۱.

به یاد
امیل بنونیست

۱۹۷۶ ۱۹۰۲



جند شاپور

تألیف	۱	ساسانیان و ایده ایران
		سامان رحمانی
تألیف	۵۱	تداوم فرهنگ با تغییرات سبکی؟ چگونگی توالی از آغازیلامی به مرحله پس از آن
		طاهره شکری
تألیف	۷۲	فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی ملک جهان خانم مهد علیا در دوران قاجار
		محمدرضا علم، سکینه دنیاری
ترجمه	۹۰	نوروز در تخت جمشید؟ اقامتگاهی سلطنتی، جشن سال نو، و نظریه‌ای در این مورد
		یوزف ویزه‌هوفر
		ترجمه اسفندیار رحمتی
ترجمه	۱۱۱	مسیح در مانویت
		ورنر زوندرمان
		ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی

جندے شاپور

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۷

ساسانیان و ایده ایران

سامان رحمانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۲۰

چکیده:

تا پیش از به قدرت رسیدن حکومت ساسانیان در هیچ یک از دوره‌های تاریخی ایران (آریایی‌های اوستایی، ایلامی‌ها، مادها، هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان) چنین مفهومی هیچگونه سابقه رسمی در مناسبات سیاسی نداشته است. اشکانیان در انتقال میراث ایرانی به حکومت ساسانیان نقش مهمی را ایفا کردند که این امر را از پیشینیان خود یعنی هخامنشیان به ارث بردند. ایران گرایی یا احیای ایران که همانا زنده کردن سنت‌هایی تاریخی دوران بود در اواخر دوران اشکانی سرعت بیشتری گرفت. ثمره این انقلاب پارتیزانی اشکانیان با روی کار آمدن اردشیر یکم و شاپور اول به بار نشست. آن‌ها توانستند در قرن سوم میلادی برای مقابله با رقبای شرقی و غربی خود یعنی کوشانی‌ها و رومی‌ها سنتی ایرانی را همراه با اقلیت‌های مذهبی، نژادی، گوناگون در جغرافیایی به نام ایران بنیانگذاری کنند.

واژگان کلیدی: آریایی‌ها، ایرانشهر، ساسانیان، اشکانیان، هخامنشیان.

۱. کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان از دانشگاه شهید چمران اهواز rahmanisaman1990@gmail.com

۱- مقدمه:

این گفتار را با یک پرسش آغاز می‌کنیم و آن اینکه آیا ایران به معنایی سیاسی آن تا پیش از روی کار آمدن ساسانیان موجودیت سیاسی داشته‌است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش در این گفتار درباره مفهوم سیاسی ایران سخن به میان می‌آوریم. برای این امر بایستی به زمان‌های گذشته رجوع کنیم تا آنجا که دریابیم این عقیده در چه دورانی و تحت چه سابقه شکل گرفته‌است که مردمانی در آن زمان ایران‌شهری شده‌اند؛ بنابراین آنچه در پیش رو خواهیم گفت بررسی واژه‌شناسی تحقیقی در این مقاله نیست بلکه نیت مشارکت در بازسازی یک دوره تاریخی است که به شکل‌گیری اندیشه ایران انجامیده‌است.

باید خاطرنشان کرد تا جایی که نگارنده مطالعه و تحقیق کرده‌است مطالعات اندکی در رابطه با رشد و روند ایران‌گرایی در طول تاریخ ایران پیش از اسلام صورت گرفته‌است. به واقع منابع کافی برای برخی از موضوعات در ایران باستان مانند پژوهش حاضر بسیار اندک است. به‌ناچار ما برای پژوهش خود به‌طور مستقیم از منابع دست اولی که مورخان دوره اسلامی به تاریخ ساسانیان پرداختند همچون طبری، ثعالی، اصفهانی، و سایرین کمتر استفاده کرده‌ایم زیرا این تواریخ بیشتر به تاریخ سیاسی ساسانیان پرداخته‌اند نه موضوعاتی از قبیل مفهوم ایران و ارتباط آن با اقلیت‌های مذهبی، نژادی، و زبانی که به‌تازگی در مطالعات ایران‌شناسی به آن پرداخته شده‌است.

در مورد منابع تازه‌تر می‌توان اظهار کرد کتاب ارزشمند *آرمان ایران (جستاری در خاستگاه نام ایران)* اثر گاردو نیولی، ایران‌شناس بزرگ ایتالیایی یکی از مهم‌ترین منابع بحث حاضر است. وی در اثر خود به ریشه‌ها و خاستگاه مفهوم ایران و سیر تکامل این مفهوم در ادوار تاریخی ایران می‌پردازد. البته پیش از سخنرانی‌های نیولی در این باب پاولس کسل نظریاتی را اظهار داشته‌است. یکی دیگر از نوشته‌های گاردو نیولی کتاب *از زردشت تا مانی* است که مجموعه چهار درس گفتار نیولی، در کولژ دو فرانس در سال ۱۹۸۳ است. نیولی در درس چهارم این سخنرانی یعنی ایران در قرن سوم، در میان دینی جهان‌گرا و سیاستی ملی‌گرا به چگونگی پیدایش مفهوم ایران و روندی

که به شکل‌گیری این مفهوم کمک کرده‌است به اختصار می‌پردازد. اما در مقابل شاپور شهبازی در مقاله «تاریخ نظریه ایران» دیدگاه‌های پرفسور نیولی را که عقیده داشت «مفهوم ایران» فقط به عصر ساسانی باز می‌گردد را بررسی و به نقد آن پرداخت و در ادامه خود اظهار کرد که مفهوم ایران به عنوان یک پیکره ملی به عرصه‌ای باز می‌گردد. پژوهش دیگری که ما را در نوشتن رساله حاضر یاری داد کتاب *ایران نامک* اثر امان‌الله قریشی است. وی خود در پیشگفتار این کتاب به این نکته اشاره می‌کند که هدف نوشتنش در کتاب مذکور تعبیر و تفسیر نام ایران و تاریخچه اسامی این سرزمین در گذشته دور و نزدیک آن است. قریشی در *ایران نامک* به بررسی هند و اروپایی‌هایی که از این اقوام به آریا ملقب گشتند می‌پردازد. همچنین باید گفت تورج دریایی یکی از صاحب نظرانی است که در سال‌های اخیر به مفهوم ایران به ویژه در رابطه با اقلیت‌های مذهبی پرداخته‌است. از تحقیقات جدید وی در ارتباط با بحث حاضر می‌توان از کتاب‌های *از جیحون تا فرات: ایران‌شهر و دنیای ساسانی* و نیز *جهان ساسانی* نام برد.

در ادامه شایان تأکید است که به شواهد باستان‌شناختی (کتیبه‌ها، سکه‌ها) اشاره کنیم که جزو منابع دست اول ما محسوب می‌شود، خوشبختانه در اوایل کار ساسانیان در زمان دو پادشاه اول این دودمان یعنی اردشیر بابکان و پسرش شاپور اول مواد باستان‌شناختی زیادی دیده می‌شود. این منابع مادی ما را در شناخت دیدگاه سیاسی دینی آن‌ها یاری می‌دهد. این نظریات و منابعی که در بالا از آن‌ها سخن گفتیم، به همراه ادبیات فارسی میانه و تحقیقات جدیدی که در حوزه تاریخ ایران پیش از اسلام انجام گرفته‌است در کنار سایر منابع دیگری که در این مقاله استفاده شده کار این پژوهش را تکمیل می‌کند. فکر می‌کنم با رسیدن به این نقطه به ارائه طرحی کلی و ملموس برای بازسازی اندیشه و آرمان ایران در دوره‌های پیش از تاریخی و آغاز تاریخ ایران بسیار نزدیک شده باشیم.

۱- عصر آریایی‌های اوستایی:

در اینجا با اشاره به آریایی‌ها، چشمی به «ایده ایران» داریم. با این همه، چون مردمان ایرانی یا ایرانی‌زبان دوران پیش از هخامنشی درباره اینکه از خود یا سرزمینی که در آن می‌زیستند چه تصویری داشتند کم می‌دانیم. به عبارت دیگر، پرداختن به مفهوم ایران، آن گونه که در واژگان زبان شناختی، قومی و جغرافیایی تعریف می‌شود، هر چه در تاریخ عقب‌تر می‌رویم، به ویژه دردورانی که هیچ سند مکتوبی از خود مردمان ایرانی، در دست نیست، دشوارتر می‌شود چون پرداختن به «ایده ایران» در دوره پیش از هخامنشی ناممکن است. در حال حاضر می‌توان گفت آریایی‌های اوستایی مردمی بودند که در سرزمین‌های شرقی فلات ایران یعنی از شمال بین مناطق هندوکش در نزدیکی سلسله جبال بزرگ و از جنوب در ساتراپی‌های که در شاهنشاهی هخامنشی با نام‌های درنگیانه و آراخوزیا شناخته شده بودند و در جهت شرقی غربی منطقه اریه از سرزمین‌های مرزی ایران و سرزمین‌های مرو، هرات و سیستان ایران امتداد داشته‌است سکنا داشتند. آریایی‌های اوستایی تمامی مردمی را که به زبان‌های ایرانی سخن می‌گفتند را شامل نمی‌شد.^۱ به عبارتی، آریایی‌های اوستایی قرن‌ها قبل از موعظه‌های زردشت در مناطق مذکور سکونت داشتند. از سده‌های سپری‌شده بین زمانی که آریایی‌ها آغاز به سکونت در شرق فلات ایران کردند تا زمان زردشت، تقریباً هیچ چیز نمی‌دانیم. از این دوره تاریک تاریخی، به زحمت آثار نه چندان زیادی داریم که بیشتر آن‌ها در قالب اسطوره و افسانه در اوستایی متأخر به‌ویژه در یشت‌های بزرگ دستخوش تغییر و دگرگونی شده به دست ما رسیده.^۲ در فرگرد اول وندیداد که به احتمال قوی در اوایل پیش از میلاد قبل از تأسیس حکومت ماد از روی خاطرات گذشته تنظیم شده نام شانزده کشور که اهورامزدا آن‌ها را آفریده یاد گردیده‌است که بیشتر آن‌ها جزیی از «کشورها آریاییان» بودند.^۳ همان‌طور که گفتیم در نیمه اول هزاره دوم پیش از میلاد،

۱. نیولی، آرمان ایران (جستاری درباره خاستگاه نام ایران)، ص ۹۴.

۲. همان‌جا.

۳. رضی، وندیداد، ص ۱۴۹.

شاخه‌های آریایی ناحیه محدودۀ ائیریانم وئجه را رو به جنوب و شرق گسترش می‌داد، در شرق تا حدود سیحون پیش می‌رفت و با طوایف سکایی صحراگرد برخورد پیدا می‌کرد و در جنوب نیز با شاخه هندوآریایی که هنوز در دامنه‌های پامیر و هندوکش می‌زیستند درگیر بود. شاخه ایرانی بیشتر یکجانشین بود و ناچار بود در برابر متجاوزات صحراگردان به ایجاد شهر-دژهایی بپردازد. این شهر-دژها، شوئیز، از ریشه ایرانی باستان به معنی سکنی گزیدن است. واژه اوستایی شینه به معنای «مسکن» که با پیشوند (آ) اکنون آشیان و آشیانه را معنی داده است. این سرزمین وسعت گرفته جدید، که به آن اشاره کردیم، «کشورهای آریایی» نام گرفت.^۱ اختلاف اصلی میان جامعه اوستایی و جامعه هخامنشی را می‌توان موضوع اصلی مباحثه دانست که می‌تواند ثابت‌کننده قدمت بیشتر اصل سنت آریایی در یک فضای تاریخی باشد که به هیچ وجه با سنت مادها و پارسیان رابطه‌ای ندارد. به واقع می‌توان گفت در «کشورهای آریایی‌ها» شاخه ایرانی حکومت واحد فراگیری به وجود نیاورد. هر طایفه در یک شوئیز و نواحی زراعی-دامداری اطراف آن می‌زیست. هر قلمرو یا مجموعه موسوم به دنگهو یا دخیو بود. این وضعیت نسبت به دوران همزیستی هند و ایرانی پیشرفته محسوب می‌گردید ولی نسبت به دوران بعدی مانند هخامنشیان عقب مانده بود. با این حال بعدها در تاریخ افسانه ایرانیان، دوران «ائیریانام دخیونام» به نام دوران کیانی معروف شد و چنین تصور گردید که در این عهد سرزمینی واحد یا حکومتی فراگیر مانند عهد ساسانی وجود داشته است.^۲ این تصور حتی از اوایل هزاره نخست پیش از میلاد، پیش از برقراری حکومت ماد، در اذهان پدید آمد و از جمله در مهریشت بازتاب یافت. برای درک بهتر این مطلب قطعاتی از مهریشت را در اینجا بازگو می‌کنیم «مهر را می‌ستاییم... نخستین ایزد مینوی که بیش از خورشید فناپذیر، تیز اسب در بال‌های کوه‌ها (البرز) برمی‌آید، نخستین کسی که با زینت‌های آراسته از فراز کوه زیبا سر بر می‌آورد از آنجا، (آن مهر) بسیار توانا تمام منزلگاهان آریایی را می‌نگرد». در این عبارت سخن از «شهریاران» (جمع)

۱. قرشی، ایرانامک، ص ۱۵۷.

۲. همان جا.

است. با این حال مشترک گاه آریایی‌ها از وحدتی برخوردار می‌نماید که در نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد کاملاً چنین نبوده است.^۱

این مطالب گواه این است که جغرافیای اوستا آمیخته‌ای از اسطوره و تاریخ است، همین امر مطالعه و تفسیر هر کدام از داده‌ها را بسیار دشوار می‌کند. بخش اسطوره آن در بسیاری موارد ممکن است ریشه در واقعیت ملموس داشته باشد که البته نمی‌توان آن را مورد تحلیل تاریخی قرار داد. با این حال، احتمالاً عناصری از جغرافیایی واقعی را در خود حفظ کرده باشد و به دورانی بازمی‌گردد که «مردمان اوستا» هنوز در جاهای تاریخی خود استقرار نیافته بودند.^۲ اما پژوهشگرانی همچون شاپور شهبازی معتقدند که: «احساس وحدت و تعلق داشتن به یک ملت، آنگونه که ما امروزه می‌گوییم، در میان کسانی وجود داشته که خود را آریایی می‌خوانده‌اند که بیانگر این حقیقت است که آنان وطن خود را آریادایها یعنی سرزمین آریایی‌ها می‌خواندند و این کلمه آنچنان انحصاری بود که به قلمروهای که متعلق به ساکنان غیر آریایی بوده، انا آریاویها به معنای کشورهای غیر آریایی می‌گفتند».^۳ اما با بازگشت به آنچه که در بالا ذکر شد می‌توان گفت آریایی‌های اوستایی در آن مناطق دارای برتری و هژمونی بوده‌اند. همچنین باید خاطر نشان کرد واقعیت سیاسی موجود در ایران شرقی و آسیای میانه هر چه بوده باشد می‌توان این تصور را داشت واحدهای گوناگون هر یک دارای سازمان سیاسی خود بر پایه تیره یا قبیله‌ها ی خود بوده‌اند؛ ولی ما مجاز نیستیم فراتر از نظریه درباره امکان وجود اتحادیه ای از چنین واحدهای گام نهمیم، آن هم با توجه به شواهد و منابع ناچیزی که در دسترس داریم. پدیدار شدن چنین اتحادیه ای در مشرق به نظر نامحتمل می‌آید. کوتاه سخن شاهی برای وجود حکومتی بزرگ یا حتی اتحادیه ای در ایران شرقی یا آسیای میانه پیش از پدیدار شدن ماد و هخامنشیان در دست نداریم.^۴ همچنین باید به این نکته توجه کرد که «ایریه‌ها» که همگان زرتشت خود

۱. قرشی، ایران نامک ص ۱۵۸.

۲. نیولی، آرمان ایران، ص ۹۴.

۳. شهبازی، «تاریخ نظریه ایران»، ص ۱۸۱.

۴. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۱۰۳.

را به این نام می‌خواندند در استپ‌های آسیای میانه روزگار می‌گذراندند و سرزمین خویش را با نام «ایری ننه و وجه و نهوی دیتی یه» می‌شناختند؛ و اغلب کوتاه شده آن را به صورت ایری نیه وجه و بعد به صورت «ایرانویج» به کار می‌بردند. همین مردمان پس از کوچیدن به سرزمین‌های جنوبی همواره از میهن کهن‌شان با این نام یاد می‌کردند. اما این سرزمین برای دیگران ناشناخته بود، این نام آرام آرام حتی برای خود آنان نیز مفهوم یک منطقه مشخص جغرافیایی را از دست داد.^۱ سرانجام باید به این مطلب اشاره کرد که هیچ شاهد آشکاری برای وجود یک شاهنشاهی خوارزمی پیدا نشده‌است، فرض‌های بر این که ناظر وجود سیستم آبیاری در این دشت که مستلزم وجود یک نظام-سیاسی متمرکز بوده به نظر بی‌پایه است. درست است که باستان‌شناسان آبادی‌های کهن گسترده‌ای در کرانه‌های مرغاب و تجند کاوش کرده‌اند، ولی باز هم هیچ شاهی بر وجود حکومتی بزرگ در دسترس نیست.^۲ در پایان این قسمت باید گفت داده‌های تاریخی ناچیز وابسته به ایران شرقی و آسیای میانه با بازسازی‌های کلی متکی به باستان‌شناسی و *اوستا* و روایت‌های اخیر زردشتی (متون دینی) همراه با حماسه ملی همه بر روی هم تصویری مبهم و ناآشکار از روزگار پیش از هخامنشی به دست می‌دهد.

۲- مادها در ارتباط با سنت آریایی و سرزمین:

اکنون به چگونگی ادامه این روند در ارتباط با موضوع خود در دوره ماد می‌پردازیم. چنان که پیشتر بازسازی کردیم، تمام ایرانی‌های که اثری از آن‌ها در اوستا وجود دارد، نام (ای ریه) را در مفهوم صریح آن ندارند. در حالی که مادها یا دست کم برخی از قیایل آن‌ها از قبیله‌های شش‌گانه خود همچون آریوزنتی متعلق به ریشه اریه هستند. بنابراین براساس آنچه تا کنون گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نیمه اول هزار اول پیش از میلاد تا جایی که مطلع هستیم، بین تمام ایرانیان یا مردم ایرانی زبان، مادها و پارس‌ها و مردم اوستایی تنها مردمانی بودند که به

۱. بویس، آیین زرتشت، کهن روزگار و قدرت ماندگارش، ص ۱۹.

۲. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۱۰۲.

سنت خالص اریه تعلق داشتند.^۱ در واقع داده‌های باستان‌شناسی، تاریخی، و جغرافیایی و پیوندهای زبان‌شناسی نشان می‌دهد که شاخه غربی آریایی‌ها، یعنی مادها و پارس‌ها که از لحاظ قومی و فرهنگی قرابت بسیار داشتند، در نیمه دوم هزاره دوم پ. م به شکل گروه‌های قبایلی و به صورت پیوسته در حرکتی آهسته و تدریجی از شمال شرق فلات ایران به سمت غربی این فلات سرازیر شدند.^۲ آن‌ها در مسیر حرکت به غرب فلات ایران با گروه‌های از اقوام غیر بومی ایرانی و همچنین بقایای اولیه پیشا هندو آریایی‌ها و هندو آریایی‌ها که پیش از مادها و پارس‌ها به این فلات مهاجرت کرده بودند مواجه شدند.^۳ برای درک موضوع حاضر در این دوره لازم بود که نخست با ساختمان اجتماعی مادها آشنا شویم تا ویژگی‌های آن را بفهمیم؛ در نخستین سال‌های شکی‌گیری اتحادیه ماد و استقلال آن از قدرت‌های مجاور به واژگانی برمی‌خوریم که با مفهوم مرزومرزنشینی ارتباط دارد، در جنوب ماد (پارس)، در غرب (پارسوا)، و در مشرق آن (پارت) قرار داشت. بر این اساس، قلمرو اولیه ماد دست کم از سه طرف محصور شده بود. نکته جالب توجه این است که هر سه نام مذکور به معنی «کنار و مرز» است؛ بنابراین، در همان آغاز دوران تشکیل حکومت ماد ساکنان این خطه با نام‌گذاری اقوام همجوار در منتهی‌الیه مرزهای خویش با عناوین «اقوام کناری و مرزی» درصدد تعیین حد و حدود قلمرو خویش برآمدند.^۴ اما قبل از هر سخنی باید خاطرنشان کرد؛ تاریخ ماد کماکان بیشتر به حدسیات گوناگون مبتنی بوده، دشواری مهم در این می‌باشد که ظاهراً هیچ رابطه میان منابع آشوری و رویدادنامه‌های بابلی، با منابع یونانی وجود ندارد؛ منابع اولیه سرزمین ماد را از لحاظ سیاسی پراکنده و از هم پاشیده معرفی می‌کنند، اما برخلاف این مورخان یونانی به وجود پادشاهی کامل و واحدی در آن سرزمین‌ها اشاره کرده‌اند. در کتیبه‌های آشوری اشاره ای به شاهنشاهی ماد دیده نمی‌شود.^۵ (در

۱. نیولی، آرمان ایران، ص ۱۱۰.

۲. ایمان‌پور و قصاب‌زاده، «بررسی رابطه مادها و پارس‌ها بیش از ظهور امپراتوری هخامنشیان»، ص ۴.

۳. همان جا.

۴. کاویانی پویا، «بررسی مفهوم قلمرو و اهمیت مرز و مرزداری در دوران ماد و هخامنشی»، ص ۳.

۵. دیاکونوف، تاریخ ماد، ص ۷۱.

منابع آشوری به شاهک نشین‌ها اشاره می‌شود). مادها از زمان شلمانسر سوم تا آشوربانیپال (۶۲۷ تا ۶۰۸ ق. م) در سالنامه‌های آشوری همواره ذکر شده‌است.^۱ هرودت می‌نویسد: «مادها نیز همچون پارس‌ها در آغاز آریا خوانده می‌شدند؛ اما سپس نام ماد گرفت»^۲ پس از سقوط مادها، تا مدت‌ها در منابع یونانی نام این سرزمین همچنان ماد باقی ماند. همانگونه که پس از سقوط مادها نام این سرزمین قرن‌ها پارس تلقی گردید. در متون تاریخی هنوز جنگ‌های داریوش و خشایارشا با یونانیان به «جنگ‌های مدی» معروف است. برخی از پژوهشگران خوشتره یکی از پادشاهان ماد را در اصل به معنی «نگهدارنده کشور» با مقایسه با واژه اوستایی خوه دئنا به معنی «نگهدار دین» می‌دانند.^۳ با تکیه بر این اسناد مربوط به دوران ماد می‌توان نتیجه گرفت که یک احساس تعلق به آریایی بودن همان‌طور که هرودت می‌گوید در میان مادها دیده می‌شود و اینکه پادشاهان ماد این وظیفه را که باید نگهدارنده مردمان آریایی دولت خویش باشند را درک کرده بودند.

۳- رابطه هخامنشیان با مفهوم آریا و پارس:

به راستی هخامنشیان چه نگرش جغرافیایی-تاریخی و سیاسی را به خدمت گرفتند تا ادعای جهان پیشوایی خود را توجیه کنند؟ البته نخست باید جنبه جغرافیایی ذکر شود که تفکر فرمانروایی هخامنشیان را تعیین می‌کرد، یعنی ایران به معنایی سرزمین آریاها که در وهله نخست شامل مادها و پارس‌ها بود. از این رو، داریوش به کرات بر آریایی بودن خود تأکید می‌کند و بر خود می‌بالد که نام وتبار نامه اش را، که آریایی و شاهانه است، به ثبت رسانده‌است. با این همه، داریوش بر خلاف هم عصران یونانی خود که جهان متمدن شناخته شده خود را به قاره‌ها-اروپا، آسیا و لیبی {افریقا}- تقسیم می‌کردند، کلیت شاهنشاهی را نه بر مبنای جغرافیایی

۱. کوک، شاهنشاهی هخامنشی، ص ۲۰.

۲. هرودت، تاریخ هرودت، ج ۲، ص ۷۸۵.

۳. قرشی، ایران نامک، ص ۲۲۷.

بلکه قومی، یعنی اقوام، رده بندی کرده بود که طبعاً، پارس مرکز جهان و متمایز از دیگران به حساب می آمد. از این رو، بعید نیست که سیاست آریایی گری داریوش، واکنشی در قبال عناصر انیرانی به ویژه ایلامی شاهنشاهی بوده است.^۱ البته بایستی خاطر نشان کرد که ایلام و ایلامیان سهمی ادا کرده اند که شاید در مطالعات پیشین در تشکیل هویت ایرانی و «ایده ایران» نادیده مانده است. به ویژه شواهد مربوط به نگارش و فنون اداری عرصه دیگری است که به مرور زمان کشف شده تا نشان دهنده دین پارسیان کهن به نگارش و حسابداری ایلامی باشد. در واقع زبان ایلامی منبع مهم الهام برای کاتبان پارسی کهن بوده است. به علاوه، در سطح دیگری، سابقه فنی-حسابداری ایلامی ها، که بهترین نمونه اش را در متون مربوط به استحکامات و خزانه کشف شده در تخت جمشید می بینیم، که این نشاندۀ میراث ایلامی تردید ناپذیری در رویۀ اداری پارسیان کهن است. خود کاتبان احتمالاً هنوز ایلامی بودند، که به زبان ایلامی می نوشتند، اما به سرکردگان پارسی خدمت می کردند.^۲ کتیبه های موجود از دوره هخامنشیان که در آن ها نام سرزمین های تحت سلطه پارسیان ذکر شده است، از آن میان می توان به این کتیبه ها اشاره کرد: منشور کوروش، کتیبه های داریوش در بیستون (DB)، تخت جمشید (DPE) و (DPH)، شوش (DSM)، (DSE)، کانال سوئز (DZ)، مصر (DSAB) و نقش رستم (DNA)، (DNE)، کتیبه خشایارشا در تخت جمشید (XPH) و کتیبه اردشیر دوم در تخت جمشید (APA). درباره این کتیبه ها و فهرست اقوام تابع هخامنشیان و ردیف و جایگاه آن ها چند نکته قابل توجه است: نخست اینکه در «استوانۀ کوروش» یا منشور بابل که به زبان و خط بابلی هست، کوروش خود را (شاه جهان)، شاه بابل، شاه سومر و اکد... معرفی می کند. در این منشور از آریا و پارسه و اهورامزدا اسمی نیست.^۳ داریوش نیز در کتیبه های خود برای نامیدن کل شاهنشاهی از اصلاحاتی چون «در این کشورهای بسیار»، «کشورهای همه قبایل»، «در تمامی این سرزمین ها»،

۱. ویسهورفر، ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)، ص ۱۵.

۲. پاتس، «کوروش کبیر و پادشاهی انشان»، ص ۱۸.

۳. ارفعی، فرمان کوروش بزرگ، ص ۴۵.

«در این سرزمین‌های بزرگ» استفاده کرده است. روشن است در این اصطلاحات نمی‌توان عنصری رسمی یافت که بتواند در بازسازی نامی برای شاهنشاهی هخامنشی که معرف سیمای جغرافیایی یا قومی آن ما را متقاعد کند؛ بلکه این یک شاهنشاهی-سرزمین است. این نکته مبنی بر اینکه پارسیان خود را بهترین نژاد بشری می‌دانسته‌اند و دیگران را کمتر از خود می‌پنداشتند و معتقد بودند هر که از آنان دورتر است، ارزش کمتری دارد، توسط هرودت به دست ما رسیده است: «پارسیان خود را برتر از تمام دنیا می‌پندارند و هراندازه قوم و ملتی از ایشان دورتر باشد، قدر و منزلت آن‌ها را سبک‌تر می‌پندارند و دورافتاده‌ترین مخلوقات را پست‌ترین آن‌ها به شمار می‌آورند».^۱ بدین سان مرد پارسی اصطلاحی برای نشان دادن غرور و افتخارات حکومت شاهنشاهی-جهانی بود، وی کسی بوده که نیزه خود را به خارج از پارس کشانده و در مسافت دورتری از پارس جنگیده بود همانگونه که داریوش در کتیبه DNa که به «اورنگ بران» معروف شده است، در سطرهای ۴۵ تا ۴۰ بند چهارم خود می‌گوید: «اگر فکر می‌کنی که چند بود آن کشورهای که داریوش شاه داشت، پیکره‌ها را بین که تخت (اورنگ) را می‌برند. آنگاه به توروین خواهد شد که نیزه مرد پارسی تا دوردست هارفته، آنگاه بر تو روشن خواهد شد که مرد پارسی خیلی دور از پارس جنگ کرده است».^۲ همچنین سنگنبشته‌های هخامنشی به سه شکل مختلف ازاریه نام برده‌اند؛ به عنوان مثال در کتیبه آرامگاه داریوش در نقش رستم (بند یکم. ۱-۸) می‌گوید: «من داریوش شاه، شاه بزرگ، شاه سرزمین‌های دارنده همه گونه مردم، شاه در این سرزمین‌های دور و دراز، پسر و پستاسپ هخامنشی پارسی، پسر یک پارسی، آریایی نژاد».^۳ ادعای آگاهی تعلق به قوم اریه از دوره خاصی از زمان سلطنت داریوش اول، هنگام با ملاحظاتی درباره سرزمین ویا مردم ایرانی شکل گرفت. بین جغرافیایی کتیبه بیستون و جغرافیای کتیبه h تخت جمشید از یک سو و فهرست کتیبه نقش رستم تفاوت‌های اساسی وجود دارد. در دو سنگنبشته

۱. هرودت، تاریخ هرودوت، ج. ۱، ص. ۱۶۴.

۲. کنت، فارسی باستان، دستور زبان، متون، واژه نامه، ص ۴۵۲.

۳. همان جا.

اول، اگرچه با تغییرات قابل توجهی در نسخه ای تخت جمشید در مقایسه با کتیبه بیستون، روبه رو هستیم، بعد از پارس و بعد از هوز و ماد که در هر دو فهرست جاهای نخستین را بدست می گیرند؛ کشورهای غیر ایرانی، بابیروش (babirus)، اربایه (arabaya)، مودرایه (mudraya) با ترتیب های مختلفی ظاهر می شوند. درحالی که در کتیبه نقش رستم و برعکس کتیبه های پیشین، مناطق ایرانی در موقعیت کم و بیش مرکزی قرار داشته اند، به طوری که بلافاصله بعد از ماد و هوز که در مکان های اول قرار دارند، اسامی مناطق به ترتیب زیر نام برده می شوند: پرثوه، هریوه، باختر، سغد، خوارزم، زرنگ، وهرات. این تنها کتیبه است که همراه کتیبه خشایارشا در تخت جمشید آریایی از تخمه آریایی را یکی از صفات برتر شاه می داند.^۱ این نظم و سلسله مراتب جدید قومی-جغرافیایی در دیگر کتیبه های داریوش به ویژه در عبارت مربوط به انواع ملت ها از نقش رستم دیده می شود. پس به طور خلاصه به این نتیجه می رسیم که مرکز شاهنشاهی هخامنشی که در کتیبه های داریوش در بیستون و تخت جمشید، ابتدا به صورت ضمنی و بعد صریحاً پارس بوده است، تا بدان حد گسترش پیدا کرده بود که فهرست کشورهای مذکور در کتیبه نقش رستم و (h) خشایارشا، سرزمین های آریایی را نیز دربرگرفته بوده است؛ و یا به سخنی دیگر اگر بخواهیم به زبان اوستایی سخن بگوییم، به شکل نوع جایگاه آریاییان درآمده است که سایر کشورها، مانند پره های یک چرخ به دور آن جمع شده اند.^۲ در بررسی فهرست، تعداد و ترتیب ذکر کشورهای قلمرو هخامنشیان چند نکته مهم قابل درک است نخست اینکه نام ماد بر خلاف اوایل پادشاهی داریوش در سه کتیبه در ردیف دهم از کتیبه بیستون (Db)، و ردیف نهم از کتیبه شوش (DSM) و ردیف سوم از کتیبه تخت جمشید (DPE)، برخلاف دیگر کتیبه های داریوش که نام سرزمین ماد همیشه در ردیف دوم و پارس آمده است، می تواند علاوه بر تأثیر شورش های پیاپی در سرزمین ماد در اوایل روی کار آمدن وی، ناشی از عوامل متعدد دیگری باشد که به احتمال

۱. نیولی، آرمان ایران، ص ۴۱.

۲. همان جا.

در چنین تصمیمی نقش عمده‌ای داشته باشند.^۱ گمان می‌رود نام سرزمین‌های غربی پس از نام پارس و ایلام و در جهت عقربه ساعت در سه کتیبه داریوش در بیستون، تخت جمشید و شوش، و برعکس آورده شدن نام ساتراپ‌ها در جهت خلاف عقربه‌های ساعت از شرق به غرب در دیگر کتیبه‌ها، باید ناشی از برخی تغییرات در سیاست و نگرش داریوش نسبت به اهمیت سرزمین‌های شرقی در مقایسه با سرزمین‌های غربی بوده باشد.^۲ یونگ علت آن را بیشتر نژادی و اهمیتی که داریوش برای قومیت آریایی قائل بود و به دلیل حضور اقوام آریایی در شرق کشور می‌داند که تا حدودی درست به نظر می‌رسد.^۳ در واقع طبقه‌بندی فهرست جداگانه از کشورها نه تنها اتفاقی نبوده است، بلکه با مقایسه بین فهرست‌های مختلفی که در کتیبه‌های داریوش اول ذکر شده است، راه حل‌های مفیدی برای بازسازی و تکامل یک بازسازی سیاسی-فرهنگی را ارائه می‌کند که به ویژه برای بررسی‌های ما سودمند خواهد بود. هخامنشیان از تعلق خود به واحد گسترده‌تری که در نامگذاری قومی آن‌ها دخیل بوده است، آگاه بودند. این امر می‌توانست پادشاهان پارسی را برآن دارد که توجه خاصی نسبت به دیگر مردم آریایی قلمروی خویش داشته باشند که پیوندهای زبانی، فرهنگی، و مذهبی خود را با آن‌ها دریافته بودند. آنان میان آریایی و غیر آریایی تمایز قائل می‌شدند؛ بنابراین از نخستین بخش این بررسی می‌توان نتیجه گرفت که نام آریایی تا پایان دوران هخامنشی هرگز به منظور یک معنایی سیاسی مورد استفاده قرار نگرفته بود. بدین سان نه تنها اندیشه و مفهوم ایران، بلکه ایران به عنوان نام یک کشور، هنوز از ذهن‌ها بسیار دور بود. با وجود این، می‌توان در مطالعه ادوار تاریخی که تا کون انجام داده‌ایم، به میزان مفهوم رشد آریایی، در شکل مستقل و مجزا پی برد که همچنان به یک حریم فرهنگی-مذهبی تعلق دارد. در پایان این بخش باید گفت داریوش و خشایارشا در سنگنبشته‌های خود نه تنها بر خاستگاه (آریایی) خودی تأکید می‌کنند، بلکه از اهورامزدا به عنوان «ایزد آریاییان» سخن

۱. ایمان‌پور و شهاب‌ادی، «بررسی تحلیلی محدوده‌های جغرافیایی و اداری ساتراپی پارس در کتیبه بیستون»، ص ۳۷؛ جمالی و ایمانپور، «نقش و جایگاه ساتراپی‌ها در شاهنشاهی هخامنشیان»، ص ۸.

۲. ایمان‌پور، «بررسی جایگاه سیاسی ساتراپ‌های هخامنشی در دوره داریوش بزرگ با تکیه بر کتیبه‌ها»، ص ۱۲.

۳. یونگ، تاریخ ایران باستان، ص ۲۳.

می گویند. اما راست این است که هخامنشیان در شاهنشاهی خود برپاری بودن خود بیشتر از آریایی تأکید کرده اند.^۱ آنها به تعلق خود به تیره های پارسی در تفاوت با مادها، بلخیان و سایر اقوامی که به ایرانی سخن می گفتند اشاره می کند و بر این واقعیت تأکید می ورزند که از جنوب باختری ایران امروز آمده اند و نام خود را از آنجا (پارس به زبان فارسی باستان و پرسیس به زبان یونانی) گرفته اند.^۲

۴- میان پرده (سنگ نبشته کوشانی رباطک و آگاهی های آن در زمینه زبان آریایی):

زبان باختری (باکتریایی- بلخی) که به شاخه ایرانی خانواده های زبانی هندواروپایی تعلق دارد، در بخش اعظم هزاره نخست میلادی، زبان اداری اصلی ناحیه ای بود که امروزه افغانستان نام دارد. به نظر می رسد که پایان شاهنشاهی پارت ها در ایران و پایان شاهنشاهی کوشان در باختر تقریباً هم زمان بوده است. کتیبه رباطک به فرمان «کنیشکه» پادشاه کوشانی در سده نخست میلادی و در نخستین سال پادشاهی او نویسانده شده است. در آخر این کتیبه کنیشکه می گوید: «... بخواست همه دیگر ایزدان که آغاز کرد نخستین سال را به خشنودی خدایان. او صادر می کند یک فرمان به یونانی و سپس بیان می دارد به زبان آریایی...». این ادعا (زبان و خط آریایی) را پیش از کنیشکه هم داریوش در سنگ نبشته بیستون (بند پایانی ستون چهارم) به کار گرفته است: (به خواست اهورامزدا این است نبشته ای که من کردم. افزون بر این به آریایی)^۳؛ شباهت واژه و جمله بکار رفته توسط داریوش و کنیشکه، نشانگر فراگیر بودن چنین زبان و نامی برای آن در گستره زمانی بسیار طولانی و پهنه جغرافیایی بس گسترده است. این مطلب نشان می دهد که اشکانیان همچون همسایگان شرقی خود یعنی کوشانیان به زبان آریایی آگاهی داشتند؛ این مطلب خلاف باور نیولی می باشد که عقیده داشت: «یکی از جنبه های تازه ایرانی گری ساسانیان

۱. نیولی، آرمان ایران، ص ۴۷.

۲. ویسپوفر، ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ بعد از پس از میلاد) ص ۱۳.

۳. شارب، فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی، ص ۶۴؛ جلیلیان، بازخوانی بیستون متن ایلامی و بابلی سنگ نوشته داریوش بزرگ در کوه بیستون، ص ۴۰.

دقیقاً بر این استوار بود که آنان خود را آریایی می‌نامیدند، در حالی که اشکانیان وارث فاتحان غربی مذهب و آداب و رسوم فلات ایران را بدون آنکه هیچ گونه ارتباط ویژه ای با سنت آریا احساس کرده باشند». این مطلب نشانگر ادامه حیات سنت آریا پس از حمله اسکندر است.

۵- سهم اشکانیان در انتقال میراث ایرانی به ساسانیان:

میراث اشکانیان و ساسانیان چه بود؟ گرچه این دو دشمن هم بودند؛ هر دو را باید پیام‌آور تجدید حیات ایران پس از وقفه حاصل از حکومت یونانی-مقدونی دانست که، مانند تأثیر غرب بر دوران حاضر، فرهنگ و تمدن تازه‌ای را به شرق آورد. تفاوت بین اشکانیان و ساسانیان را در یک کلمه می‌توان در برتری تفکر کوچ‌نشینی آسیای مرکزی در مورد اشکانیان، در مقایسه با تفکر شاهی پارس‌های یکجانشین که از هخامنشیان به ارث برده بودند، توصیف کرد.^۱ پیش از ادامه بحث، باید به اصلاح نظریه پردازیم که علیرغم سادگی و خطا بودن بیش از اندازه، بین همگان جا افتاده است؛ طبق این نظر دوره پارتیان غالباً با نوعی وقفه در روند خطی تاریخ ایران قلمداد می‌شود. این دوره به عنوان یک عصر تاریخی شناخته می‌شود که مشخصاً نشانی از تأثیر هلنیسم، التقاط مذهبی و فنودالیسم سیاسی را در پیشانی داشته است که نمی‌توانسته چندان زمینه احیای عقیده شاهنشاهی و اندیشه ایرانی را به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی که از چهره هخامنشیان دور بوده است، و وابستگی شدیدی به عوامل غربی به ویژه سلوکیان داشته است را فراهم کند. براین اساس اشکانیان بایستی به درستی و همراه با ویژگی‌های خاص خودشان، نظیر هخامنشیان و ساسانیان، در جای درست خود و در چارچوب تاریخ ایران قرار گیرند؛ اشکانیان با کاراکتر خاص خود، مایه‌های پیشرفت و توسعه ایران گری را فراهم کردند، آنان در واقع پل ارتباطی میان ایران هخامنشیان و ایران ساسانی بوده‌اند. براین اساس در متون پهلوی نیز، که نشانگر دیدگاه رسمی و مذهبی دوره ساسانی می‌باشد، از پادشاهی اشکانیان با نام «دش خدایی» یا «سرخدایی» یاد

۱. فرای، «تاریخ ایران در دوران اشکانی و ساسانی»، ص ۲۹-۲۱.

شده است.^۱ در *کارنامه اردشیر بابکان* فرایند تغییر حاکمیت اشکانی به ساسانی توسط اردشیر بابکان به مثابه مأموریتی الهی معرفی شده است.^۲ گذشته از تحریفی که در خصوص مدت فرمانروایی اشکانیان از طریق خدای نامه ها و متون اسلامی راه یافته، باید به واژه ملوک الوافی که بار معنایی منفی دارد، اشاره کرد.^۳ همچنین حمزه اصفهانی درباره اشکانیان این گونه می نویسد «در سراسر روزگار اشکانیان، که ملوک الطواییف نامیده می شدند، از ایرانیان نامی در میان نبود و کسی اندیشه یا اندوختن حکمت نداشت تا آنکه با ظهور اردشیر قدرت خود را بازیافتند».^۴ ساسانیان پس از شکست حکومت اشکانیان به نحوی منظم و حساب شده به نابودی و محو آثار مادی و معنوی اشکانیان کمر بستند و کوشش حکومت را در این راه، به طور پیوسته و خستگی ناپذیر تا آخرین دوران حیات شان مشاهده می کنیم؛^۵ فردوسی چند بیت از *شاهنامه* خود رابه این دوره اختصاص داده است، و چنین می سراید:

چو کوتاه شد شاخ و هم بیخشان نگوید جهان دیده تاریخشان
از ایشان بجز نام نشنیده ام نه در نامه خسروان دیده ام^۶

این مقدمه نشان می دهد که تا چه اندازه اشکانیان گرفتار بدگویی از طرف دشمنان خود یعنی ساسانیان و رومی ها بوده اند و نیز تا چه حد نقش آن ها در تاریخ مطالعات ایران باستان کم و گاهی حتی نادیده گرفته شده است.^۷ اما در مورد آنچه که به توسعه «یونان دوستی» مربوط می شود، سهم اشکانیان در مقاومت در مقابل هلنیسم نکته ای متضاد به شمار می رود، بنابراین

۱. بهار، بندهشن، ص ۱۹۶.

۲. فره وشی، *کارنامه اردشیر بابکان*، ص ۲۷.

۳. زرین کوب و نادری، «اشکانیان و سنت های کهن ایرانی پایبندی یا عدم تقید اشکانیان به سنت ها و موارث فرهنگی ایرانی»، ص ۳.

۴. اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی الملوک الارض و انبیا)، ص ۱۷.

۵. بیانی، شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان، ص ۶۴.

۶. فردوسی، *شاهنامه*، ج. ۷. ص ۱۱۶.

۷. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۳۹۳.

در زیر نمای یونانی دوستی اشکانیان به رگه‌های از پیوستگی دین و فرهنگ بومی آشنا می‌شویم.^۱ با پیشروی سپاهیان اشکانی در مقابله با سلوکیان و استوار شدن پایه‌های دولت اشکانی، حماسه‌های پرافتخار شرق در نواحی دیگر پراکنده شد و داستان‌های که روزگاری محلی بود به صورت ملی درآمد.^۲ نکته مسلم این است که یک رنسانس ایرانی در زمان پادشاهی اشکانیان شکل گرفته و در پایان همان دوره عناصر هلنی را جذب خویش ساخته بود. اما ازسوی دیگر در زمینه ایدئولوژی سیاسی، می‌توان نظامی را در آغاز سده اول پس از میلاد را بازسازی نمود که در زیر بنای خود، نه تنها در سیاست خارجی بلکه همچنین در زمینه‌های ایدئولوژی حکومتی و پادشاهی و همچنین تبلیغات، آداب و رسوم، زندگی سیاسی و مذهبی، ارتباطی عمیق با سنت هخامنشی داشت. در این ارتباط باید نشان داد که پارتیان به عنوان جانشینان راستین هخامنشیان، چگونه توانستند راه ایران گرایی را ادامه دهند؟ وظیفه دیگر کشف مراحل فرایند ایرانی شدن پادشاهی اشکانیان است که از این نظر پیشکشوت ساسانیان بودند، که پژوهشگران قبلاً به خطا ایشان را نخستین احیاگران ایران گرایی می‌پنداشتند. امروزه پیش از هر زمان دیگری معلوم شده‌است که عناصر ایرانی موجود در زبان، خط، اصلاحات اداری معلول کنش آگاهانه اشکانیان بوده‌است. شواهد بسیاری نشان می‌دهند که مهرداد یکم، یکی از بزرگترین شاهان دوران اشکانی و کسی که آفریننده این بینش بوده، نقش مهمی در اجرای این برنامه‌ها داشته‌است. هنگامی که او بابل را گشود برای اداره قلمرو نسبتاً پهناوری که جمعیت شهری و پیچیده‌ای داشت به استعداد مردم درس خوانده شهرهای یونانی و جماعت‌های یونانی‌مآب نیازمند گردید.^۳ شاهد این ادعا چهار درهمی‌های مهرداد یکم است که در سلوکیه کرانه دجله ضرب شده بود؛ وی خود را فیل هلن «دوستدار یونانیان» خواند.^۴ عنوان یونان‌دوست تا عهد

۱. نیولی، آرمان ایران (جستاری درباره خاستگاه نام ایران)، ص ۱۵۳.

۲. یارشاطر، «پیشگفتار»، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی، ج. ۳، ص ۳۲.

۳. ولسکی، شاهنشاهی اشکانیان، ص ۱۴.

۴. همان‌جا.

آرتابانوس [اردوان] دوم در آغاز قرن یکم میلادی همچنان بر روی سکه‌ها نوشته می‌شد.^۱ روند لقب‌های به کار رفته در سکه‌های میترادات [مهرداد] نیز جالب است. نخست فقط [...] ی اشک] را داریم که سپس [...] یه شاه اشک] و سرانجام [...] یه شاه بزرگ اشک] تبدیل می‌شود.^۲ تغییراتی که او در ساختار دولت اشکانی پدیدآورد، و پیش از همه گزینش آشکار مسلک ایران گرایی و تکیه به به گذشته شکوهمند هخامنشی، و نیز باب کردن زبان ایرانی [پهلوی] و همچنین انتخاب سیمای ظاهری که با همان کلاه نرم شبیه سکه‌های اشک یکم و دوم او را نشان می‌دهد از اقدامات مهم این شاه اشکانی می‌باشد، اما دیری نمی‌گذرد که تمثال جدیدی از او روی سکه‌هایش ظاهر می‌شود؛ که تصویر فرمانروایی هلنیستی راعرضه می‌کند. اما به سنت ایرانی/خاور نزدیکی ریش هم دارد.^۳ مهرداد ضمن ادامه راه پیشینیان خویش، برای تحکیم گرایش ایران‌دوستی و شرقی خود گامی جلوتر نهاده و با تأکید بر پیوند دودمان خود با هخامنشیان اسرار ورزیده‌اند. اشکانیان با استفاده از زبان ایرانی در کارهای روزمره خود گرچه به خط آرامی، خواسته‌اند خود را از وابستگی فرهنگی به بیگانگان مقدونی-یونانی‌رهایی یابند.^۴ سند احیای ایران در دوره پارتیان، چنان که گفته شده بود، سکه‌های آن سلسه است. در عهد سلطنت مهرداد دوم، لقب رایج در خاور نزدیک باستان، «شاهنشاه» یا «شاهنشاه بزرگ»، دوباره روی درهم‌ها و چهار درهمی‌ها ظاهر می‌شود. بدین‌سان زبان و اساطیر یونانی که بر روی سکه‌های اشکانی به چشم می‌خورد، جای خود را به زبان پهلوی می‌دهد؛ و زبان یونانی که در اغلب اسناد رسمی، در میان منشیان درباری ایالات غربی حفظ شده بود، به تدریج حذف می‌شود.^۵ البته به یقین نمی‌توان گفت که تمام خاندان‌های بزرگ ساکن ایران پشتیبان سیاست

۱. شپیمان، مبانی تاریخ پارتیان، ص ۸۲.

۲. نصرالله زاده و گرشاسپی، «القباب و عناوین پادشاهان اشکانی بر روی سکه‌ها»، ص ۶-۱۰.

۳. کرتیس، «احیای ایران در دوره پارتیان»، ص ۱۱.

۴. ولسکی، شاهنشاهی اشکانیان، ص ۳۵.

۵. ورستاندیک، تاریخ امپراتوری اشکانیان، ص ۳۲۹.

ایران گرایی بودند؛ در ضمن خاندان‌هایی که در بین‌النهرین بودند بیشتر گوش به فرمان‌های سیاسی رسیده از روم داشتند. با این حال شمار هواداران هخامنشی‌سازی در ایران بیشتر بود.^۱

۵-۱- اقدامات اردوان دوم و بلاش یکم در سیاست ایران‌گرایی:

اردوان دوم همانند جانشین بزرگش بلاش یکم (حدود ۲۱ تا ۷۷ م) و نیز پیشینیان خود، مهرداد یکم و مهرداد دوم که شاهنشاهی را البته در شرایط متفاوت ساختند، پادشاهی بسیار بزرگ بوده‌است. ولسکی با آوردن گزارش تاسیتوس که گفتار فرستادگان اردوان دوم در برابر امپراتور تیبریوس را نقل می‌کند اهمیت فراوانی دارد، زیرا گزارش یک مورخ رومی درباره برنامه بزرگ اشکانیان است، که نشانگر ادامه‌دهنده راه هخامنشیان به عنوان نگهبانان سنت‌های باستانی به دور حاکمیت اشکانیان بود. این انقلابی است که با موفقیت توسط شاهزادگان ایرانی و بازماندگان هخامنشی گسترش یافت. ادعای دو برادر ارشک و تیرداد مبنی بر اینکه از بازماندگان اردشیر دوم بوده‌اند، همچنین ادعاهای مرزی ضد رومی اردوان دوم که مدعی شده بود آن سرزمین‌ها پیش از آنها به کورش تعلق داشته‌است؛ را باید عناصر ضروری ایدئولوژی تازه‌ای توصیف کرد که حکومت اشکانی ضد سلوکی را توجیه می‌کرده یا می‌خواسته‌اند، به آن جنبه قانونی ببخشند.^۲ در این رابطه نیولی می‌گوید: «حتی ادعاهای ارضی ضد رومی اردشیراول و شاپوردوم، طبق گزارشات هرودیان، کاسیوس، و آمیانوس مارسلینوس، دارای پیشینه پارتی هستند». اقدامات مربوط به تحقق این برنامه ما را وادار می‌سازد برای استعداد اشکانیان د رایجاد بینشی که هم خود را وارث هخامنشیان می‌دانستند و هم به مبارزه‌جویی با روم می‌پرداختند ارزشی بالا قائل شویم. ساسانیان با پیروی از سرمشق اشکانیان این مبارزه‌جویی را تکرار کردند و از این لحاظ ادامه‌دهندگان راه ایشان بودند. برنامه‌های اردوان دوم سیاستی آشکار ضد یونانی داشت؛ این اقدامات را مثلاً در مورد شهرهای شوش و سلوکیه می‌بینیم که بیشترین

۱. ولسکی، شاهنشاهی اشکانی، ص ۱۷۹.

۲. نیولی، آرمان ایران، ص ۱۵۵.

جمعیت یونانی را در حکومت پارتیان داشتند مشاهده می‌کنیم، او دست به اقداماتی زد تا خودمختاری این شهرها را کنترل کند. برجسته کردن این پدیده‌ها که گواهی بر فعالیت‌های اردوان دوم دارد، در چارچوبی مصمم به سوی ایران‌گرایی گسترش یافت.^۱

اگر بخواهیم به مهم‌ترین ویژگی سیاست‌های بلاش یکم اشاره کنیم، این بود که این شاهنشاه از طریق سیاست‌های مذهبی خویش توجه پارت‌ها را به جامعه ایرانی جلب کرد. گرایش جایگزین کردن زبان پهلوی به جای زبان یونانی که از آغاز قرن یکم میلادی در ایران پدید آمد، در زمان این شاه اشکانی به بار نشست.^۲ این فرایند را می‌توانیم با خواندن نوشته‌های سکه‌های اواسط قرن یکم میلادی دریافت که بسیار ابتدایی‌اند و نشان می‌دهند که آشنایی به زبان یونانی بسیار کاهش یافته بود. بلاش احتمالاً با دریافت این وضع تصمیمی گرفت که می‌توان آن را تاریخی خواند چون بر روی سکه‌ها به جایی نوشته‌های یونانی فرمان داد به زبان پهلوی بنویسند. با این حال نگرش ایران‌گرایی بلاش یکم به همین‌جا محدود نشد، سیاست گردآوری و تدوین متن اوستا بایستی در چارچوب همین ایران‌گرایی وی گنجانده شود.^۳ همچنین نباید فراموش کرد که فرایند شکل‌گیری حماسه‌های ایرانی که پهلوانانش از خاندان‌های بزرگ ایرانی بوده‌اند در زمان پادشاهی اردوان دوم و بلاش اول استوار شد. آنچه گفته شد یگانه پدیده در فرآیندهای ایران‌گرایی رو به پیشرفت در کشور نبود، ساختن شهر بلاشگرد در نزدیکی شهر سلوکیه که قرار بود جایگزین سلوکیه در حال زوال را بگیرد نیز در راه همین هدف انجام گرفت. چنان‌که از نام آن برمی‌آید، بلاش قصد داشت نقش برتر عنصر ایرانی را نشان دهد.^۴ شاهان اشکانی، البته نه به شدت شاهان ساسانی، درصدد ایجاد مراکز بزرگ شهری با خصلت ایرانی بوده‌اند، تا آن‌ها را جانشین شهرهای یونانی رو به انحطاط کند که دیگر قادر به ایفای نقش پیشین خود نبودند. در پایان این بخش متواضعانه باید گفت نبایستی فراموش کرد که اشکانیان رسالت تاریخی نسبت

۱. ولسکی، شاهنشاهی اشکانی، ص ۱۷۸.

۲. ورستاندیک، تاریخ امپراتوری اشکانیان، ص ۳۲۹.

۳. ولسکی، شاهنشاهی اشکانی، ص ۱۹۴.

۴. همان‌جا.

به پیدایش مفهوم ایران داشتند. درواقع پایه‌های اصلی این مفهوم را اشکانیان پی ریزی کردند و بعدها ساسانیان مفهوم ایران/ایران‌شهر را برای نخستین بار به صورت رسمی در مناسبات سیاسی خود به کار بردند. نقش بزرگی که ایران در اصول آرمانی و ایدئولوژیک بر جای مانده از دوران اشکانیان داشت، بی تردید فرآورده تبلیغات اشکانیان بود که سپس در زمان ساسانیان از سر گرفته شد. سرانجام باید مفهوم ایران و ایران‌شهر، که درآغازپدیده ای جدا و بی‌ارتباط با وضع کلی دولت اشکانی پنداشته می‌شد اکنون به سبب تحلیل‌های که انجام داده‌ایم، نقش بارز این دودمان را در انتقال میراث ایرانی به ساسانیان را نشان می‌دهد. در واقع چگونه می‌توانیم نقش اشکانیان را در ملی‌گرایی ساسانیان که به مفهوم ایران ختم شد نادیده بگیریم؟ حال آنکه خود اشکانیان آغازگر این راه بودند. اردشیر بابکان کسی که برای اولین بار نام ایران را وارد حافظه جمعی مردمان سرزمین خود کرد، از قلب همین جامعه روزگار اشکانی سر برآورد. به عبارتی دیگر مکتب ایران‌گرایی اشکانیان به آن مرحله از پختگی رسیده بود که شخصی چون اردشیر اول ساسانی را به خوبی پرورش دهد تا راه ایران‌خواهی را به سر منزل مقصود برساند.^۱

۶- پیدایش مفهوم ایران در دوران ساسانی:

یکی از تمایزهای مهم میان شاهنشاهی هخامنشی با دو شاهنشاهی اشکانی و ساسانی در این است که هخامنشیان، نقش و سیاست «جهان‌گرایی» بیشتری را چه در زمینه‌های دینی و چه مبادلات فرهنگی از خود نشان دادند. دو شاهنشاهی اشکانی و ساسانی، بیشتر نمایندگی حوزه غربی تمدن ایرانی-آسیایی را برعهده داشتند.^۲ اگرچه اندیشه ایران بر مبنای نگرشی در بعدی وسیع الهام گرفته از مذهب مزدایی پدید آمد، در عین حال بیانی از یک واقعیت فرهنگی و التزام سیاسی بود. این التزام سیاسی عبارت بود از یک روند واقعی در تاریخ، و همراه با جریان کلی‌تر که مشخصه تاریخ سده سوم میلادی است؛ که تاکنون توجه کافی به چنین تشابهی میان

۱. مکاتبه خصوصی با علی خلیلی (کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان / دانشگاه شهید چمران اهواز).

۲. قادری، ایران و یونان فلسفه در لابلای سیاست و در بستر تاریخ، ص ۱۱۸.

دنیای ایرانی و دنیای رومی در سده سوم، البته تا آنجا که به شکل‌گیری فرهنگ‌های ملی مربوط می‌شود، نداشته‌است و این پدیده عملاً تنها در امپراتوری روم مورد مطالعه قرار گرفته‌است. اما در ادامه بحث مورد نظر به این نکته باید توجه داشت که پدیداری فرهنگ‌های ایالتی و تضاد شدید میان فرهنگ‌ها در بطن امپراتوری روم، پدیده‌ای که آن را برای قیاس با تغییر و تحول فرهنگ ایران، از سده سوم به بعد مدنظر قرار می‌دهیم قابل توجه است. اگر حد و مرز این بازه تاریخی را در ورای مرزهای رومیان در شرق بسط دهیم ضرورتاً به پدیده‌ای یگانه دست می‌یابیم که در تمام سرزمین‌هایی که زمانی تحت شاهنشاهی اسکندر متحد شده بودند، سرایت کرد. به عبارتی تقسیم شاهنشاهی اسکندر میان سرداران او، بیشتر مرزبندی‌های سیاسی را شکل می‌داد و نمی‌توانست تفکیک فرهنگی سرسختانه‌ای را پایه‌ریزی نماید.^۱ شباهت موجود میان شکل‌گیری فرهنگ ملی ایران با آمدن ساسانیان و تجزیه‌طلبی و ملی‌گرایی ایالتی بسیار شگفت‌انگیز است. بدین‌سان دشمنان نظام رومی، رستاخیز سلتی، ظهور فرهنگ‌های آفریقایی رومی، تمایلات ملی‌گرایی مصر در سده سوم و طلوع فرهنگ قبطی و تولد فرهنگ ملی سریانی را می‌توان تماماً تمایل کلی در جهت استعمارزدایی فرهنگ‌های بومی تلقی کرد که بسیار شبیه آن چیزی است که در ایران سده سوم نیز پدید آمد.^۲ در این دوران، تمدن و خرده تمدن‌های یونانی، مصری، میان‌رودان، پارسی، بودایی، و یهودی آمیزش‌های متناهی پیدا کردند که بعدها منجر به جریان‌های فرهنگی-دینی شد که تمیز سهم‌هریک مشکلاتی را ایجاد می‌کند. بدیهی است که نهضت‌هایی چون مانی، مزدک و همچنین حضور گسترده مسیحیان در نواحی غربی شاهنشاهی، خبر از سیاست‌ها و علایق دیگری هم می‌دهد. اما ایران به حیث معنایی سیاسی آن مفهومی است که در عصر ساسانی و دقیقاً با اردشیر اول بنیانگذار این شاهنشاهی پدید آمده‌است؛ برخلاف انتظار، این حقیقت به علت وجود ابهاماتی، حتی از نظر کسانی که دقیقاً از خصیصه ملی‌گرایانه نهضت احیای گذشته در عصر ساسانیان جانبداری می‌کردند دور مانده‌است. بر این اساس باید

۱. همان، ص ۱۱۵.

۲. نیولی، آرمان ایران (جستاری درباره خاستگاه نام ایران)، ص ۱۹۹.

گفت تمدن ساسانی نسبت به اشکانیان نگاه به غرب بیشتری داشتند و این را حتی می‌توان از تعداد پایتخت‌ها و شهرهای اصلی این سلسله در قسمت غربی شاهنشاهی فهم کرد. یعنی باز شالوده‌های تمدنی میان‌رودان، نسبت به دوران اشکانیان فعال ترشد ولی هیچگاه به پای هخامنشیان نرسید. یکی از دلایل مهم این امر آن است که هخامنشیان پس از استقرار خود، هیچگاه با شاهنشاهی متمرکز و قدرتمندی، همچون روم که ناگزیر از تقسیم مرزها و پاسداری جدی از آن‌ها شوند، روبه‌رو نشدند. اما همه این‌ها در زمان ساسانیان متفاوت شدند. میان‌رودان و به خصوص مرزهای سوریه، بیشتر به مرزهای سیاسی-نظامی بین دو شاهنشاهی بدل شدند.^۱ در این زمینه تاریخی وسیع بود که با آغاز شاهنشاهی جدید، فرهنگ‌ها و عقاید ملی شکل گرفت و در همین زمینه تاریخی است که اندیشه و مفهوم ایران در فارس و بعدها در نواحی دیگری از فلات پا به عرصه وجود گذاشت. اما در واقع این روند تاریخی که از آن صحبت کردیم، صرفاً بیانی مختصر از آن بود، ریشه‌های شگرفی در تحول و دگرگونی کلی از لحاظ فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی دنیای باستان در آغاز سده سوم داشت. نکته دیگری که در ارزیابی موقعیت ساسانیان اهمیت دارد، همان‌طور که قبلاً به آن اشاره کردیم، تبلیغات و چه بسا باور ساسانیان به این بود که اشکانیان، «یونانی‌گرا» بودند و این ساسانیان هستند که مواضع ملی در پیش گرفته و ادامه‌دهندگان هخامنشی هستند. با وجود این باور-تبلیغات، شاهان ساسانی مایل بودند با امپراتوری روم-بیزانس، نیرویی برابر به‌شمار آیند و مایل نبودند دسترسی به این اعتبار را تنها با تکیه بر منابع بومی سازماندهی کنند.^۲ در مجموع باید اذعان داشت که در کنار اولویت اول و آخر سیاسی یعنی اهتمام به «مرزها» تأثیرپذیری و تأثیرگذاری در زمینه‌های گوناگون وجود داشت.^۳

۱. همان‌جا.

۲. دیزجی، «تأثیر جنگ‌های ایران و بیزانس از ۶۰۳ تا ۶۲۸م» در فروپاشی دولت ساسانی، ص ۹-۱۰.

۳. قادری، ایران و یونان فلسفه در لابلای سیاست و بستر تاریخ، ص ۱۲۱.

در سال ۲۲۴ میلادی اردشیر یکم توانست اردوان چهارم اشکانی را در دشت هرمزدگان شکست دهد و شاهنشاهی ساسانی را بنیان گذارد.^۱ از آن زمان اردشیر عنوان «شاهنشاه» به معنای «شاه شاهان» گرفت و شروع به تسخیر سرزمینی کرد که خود به آن ایران می گفتند.^۲ اگرچه عنوان «شاهنشاه» از صفات سلسله های ایرانی پیش از ساسانیان بود. اما با واژه ایران در نیامیخته بود. ساسانیان اندیشه ایران و ایران شهر «شاهنشاهی آریایی ها» را به عنوان مفهوم سیاسی خلق کردند، که یکی از هدف های آن مشروعیت بخشیدن به خویش به عنوان وارثان شاهنشاهی باستانی بزرگ ایران و نیاکانشان یعنی هخامنشیان به عنوان جانشینان شاهان اسطوره ای باستانی و به عنوان پیروان دین زردشت که ریشه ایرانی داشت بود.^۳ هدف دیگر آن بود که با استفاده از این مفهوم به عنوان سرزمینی سیاسی و فرهنگی تمام کسانی که در آن می زیستند و پیوند دادن آن ها با گذشته های دور «هویت» نام آشنای برای خود و شهروندان پدید آوردند.^۴ اردشیر ناچار بود نام پهلوی را که نام شناخته شده و جاافتاده برای اشکانیان بود با یک نام که بتواند ایرانیان را متحد گرداند و در عین حال نشانگر دعوی او نسبت به اجداد شاهنشاهی باشد، مبادله کند. پارس نمی توانست خواست او را برآورده سازد، اما ایران شهر، می توانست.^۵ به کارگیری مجدد و آگاهانه آن از این جهت بود که می توانست پاسخی به غرور ملی پارتیان، پارسیان، سکستانیان، آتورپاتکانیان، هراتیان و سایر ایرانیان و حتی بسیاری از آرامنه بود، زمانی که شاهنشاهی ساسانی بقای خود را حفظ کرد اساساً نام شاه شاهان ایرانی حفظ شد، اما وقتی پیروزی های شاپور منتهی به کشانده شدن سرزمین های بسیاری از غیر ایرانیان تحت لوای شاهنشاهی ایران شد، این عنوان به ناگزیر به «شاهنشاهی ایرانیان و غیر ایرانیان» تغییر یافت.^۶ در واقع به اعتقاد نگارنده اولین

۱. جلیلیان، تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان، ص ۴۷.

۲. دریایی، شاهنشاهی ساسانی، ص ۱۱.

۳. ویسهوفر، ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد، ص ۲۰۹.

۴. همان جا.

۵. شهبازی، «تاریخ نظریه ایران»، ص ۱۶۵.

۶. همان جا.

پادشاه ساسانی یعنی اردشیر بابکان یک شبه مفهوم ایران را برای سرزمین مادری خود انتخاب نکرد، بلکه می‌بایست برای مشروعیت بخشیدن به خود و یکپارچه ساختن شاهنشاهی پیشین یعنی اشکانیان که اکنون به دست وی افتاده بود ایدئولوژی را انتخاب کند و آن را به مردم معرفی کند که مورد قبول همگان باشد. در واقع پشت مفهوم ایران ذهنیتی تاریخی طولانی بود که اردشیر یکم ساسانی آگاهانه آن را انتخاب کرد زیرا وی با این کار به زعم خود می‌پنداشت می‌تواند اکثر ساکنان زردشتی و سایر اقلیت‌های مذهبی و قومی جامعه روزگار خود را با انتخاب مفهوم ایران برای شاهنشاهی خود راضی و متحد کند.^۱ درباره اردشیر و پسر او شاپور اول خوشبختانه به سبب وجود منابعی مانند سکه‌ها و سنگ‌نبشته‌ها در اوایل آغاز به کار ساسانیان آگاهی‌های ارزنده‌ای در اختیار داریم. از نخستین کتیبه‌ها و سکه‌های اردشیر این لقب‌ها را داریم: «اردشیر مزداپرست بزرگ، شاه شاهان ایران، که تبارازایزدان دارد». حال این القاب و عناوین را بیشتر می‌شکافیم.

ظهور مزدیسن برای تاریخ ایران باستان و تاریخ دین در فلات ایران اهمیت بسیار دارد تا آنجا که ما می‌دانیم این نخستین بار در تاریخ چهار سلسله پیش از اسلام است که می‌بینیم مزدسین به صورت سکه‌نوشته یا سنگ‌نوشته به کار می‌رود معنی آن کاملاً روشن است: مزداپرست یا پیرو دین مزدا. در واقع نشانه‌ها و اشاره‌های گوناگونی وجود دارد که گواهی می‌دهد هخامنشیان و اشکانیان مزداپرست بوده‌اند، اما در مورد اردشیر است که گواهی مستقیمی داریم که شاه نو آمد مزداپرست است. همچنین این نشان می‌دهد که اردشیر و خاندانش برآیین اوستایی بودند زیرا در اوستاست که اصطلاح مزدیسنه، یعنی مزداپرست را می‌یابیم؛ به واقع ساسانیان از همان نخستین سنگ‌نبشته‌ها و سکه‌های خود بیش از همه حکومت‌های ایرانی دیگر در گذشته مدعی مزدا پرستی هستند.^۲ دور از ذهن نیست که این نظر را داشته باشیم که این حکومت نامی فراگیر لازم داشت که مربوط به دین رسمی کشور و اصطلاحات اوستا باشد. در اوستا ابتدا از

۱. رحمانی، «چگونگی پیدایش مفهوم ایران در زمان ساسانیان»، ص ۴۱.

۲. دریایی، «پادشاهی در اوایل دوره ساسانی»، ص ۷۸.

اثری‌نام‌وئجه یاد شده‌است که در دوران ساسانی تمایلی به تغییر محل آن از ری به آذربایجان احساس گردید. زیرا در آذربایجان یکی از سه آتشکده دوران ساسانی را در خود داشت (آتشکده آذرگشنسب) که از سویی به تیسفون هم نزدیکتر بود. پس اثری‌نام‌ویجه که قبلاً زادگاه زرتشت تصور شده بود با نام تازه ایران‌ویج به آذربایجان منتقل گردید. جزء نخست این کلمه مقدس می‌توانست بهترین نام ممکن برای سرزمین واحد و فراگیر ساسانیان مناسب باشد، زیرا ساسانیان از شکل اوستایی آن به معنی ایران بهره گرفتند.^۱ همان‌طور که شاپور شهبازی این عقیده را دارد که «نظریه ایران به عنوان یک هویت ملی یعنی کشوری که دارای هویت زبانی، سیاسی، و قومی است و از دوره اوستایی ریشه گرفته و به صورت موجودیتی غیرسیاسی تا زمان اردشیر بابکان دوام یافته و سپس اردشیر به عنوان معیاری برای پشتوانه دعوی‌اش بر سلطنت باستانی ایران به آن مجوز رسمی داده‌است».^۲ یک فرض متغیر دیگر این است که دست کم در سرزمین پارس مفهوم ایران/ایران‌شهر برای بعضی‌ها از جمله مغ‌ها یا پاپک شناخته شده بود و آنان، بنابر روایات، نگهبان معبد آدورآناهیتا بوده‌اند. باید به یاد داشت که در آبان یشت قهرمانان و بزرگان برای بغ بانو آناهیتا قربانی می‌کنند تا بر دشمنان پیروز شوند و این کار را در کرانه رود «ونگهو آی دایتی» در انیم دهیونم انجام می‌دادند.^۳ از اینجا معلوم می‌شود که ساسانیان از طریق کیش آناهیتا مفهوم ایران/ایران‌شهر را رواج دادند.^۴ جالب‌تر اینکه طبق سنت ایرانی، پدربزرگ وی ساسان نگهبان آتشکده آناهیتا بوده‌است؛ وقتی اردشیر شورشیان را شکست داد سرهایشان را به آنجا فرستاد.^۵ بدین ترتیب آشکارا معلوم است که سیاست‌های ساسانیان از آیین زردشتی، سنت‌های پارسی، پارتی و هلنی نیرو می‌گرفت تا فرمانروایی خود را بر ایران‌شهر توجیه کند. در همین رابطه تورج دریایی عقیده دارد که مفهوم ایران، ایده‌ای اوستایی بوده که

۱. قرشی، ایران نامک، ص ۲۶۳.

۲. شهبازی، «تاریخ نظریه ایران»، ص ۱۷۷.

۳. دریایی، «پادشاهی در اوایل دوره ساسانی»، ص ۸۲.

۴. همان‌جا.

۵. طبری، تاریخ طبری، ج. ۲، ص ۱۳۷.

ساسانیان آن را در سده سوم میلادی بازآفریده‌اند و اینکه ایران و ایرانی بودن در دین زردشتی ریشه دارد.^۱ همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم گراردو نیولی یکی از اندیشمندانی است که در پژوهش‌های خود به بررسی مفهوم ایران می‌پردازد این عقیده را دارد که مفهوم ایران بر مبنای برنامه سیاسی بود که توان ایدئولوژی آن در عامل مذهبی ریشه دارد که آن را می‌توان به پیشروی تمایلات ایرانی تعبیر کرد. وی باور دارد که این زمینه فکری متضمن دو حقیقت نزدیک به هم است؛ از یک سو بر جای ماندن ارزش و اعتبار نژادی، مذهبی در اصطلاحات ایر و آریایی در سنت زردشتی که مدارک زیادی برای اثبات آن در متون پهلوی موجود است می‌باشد.^۲ پدیدار شدن ایران در مدارک و اسناد ساسانی که تأکیدی است بر تفسیر ارائه شده در بالا، ازدگرگونی فرهنگ ملی ایران از دوره اشکانیان به دوره ساسانیان که علاوه بر نتیجه یک روند موجود در سده سوم قلمداد می‌شود، ناشی از تبلیغات آگاهانه و پیوسته‌ی برای پیشبرد اهداف سیاسی خود بود. دوره ساسانیان که علاوه بر نتیجه یک روند موجود در سده سوم قلمداد می‌شود، ناشی از تبلیغات آگاهانه و پیوسته‌ی برای پیشبرد اهداف سیاسی خود بود.

۷- نقش ادعاهای ارضی ساسانیان در پیدایش مفهوم ایران:

در آغاز این بخش چند سؤال مهم قابل مطرح شدن می‌باشد، نخست اینکه آیا واقعاً ساسانیان را مثلاً به پیروی از هرودیان که بر اساس نامه‌های سرداران سپاه سوریه و بین‌النهرین در چهاردهمین سال سلطنت سوروس (۲۲۲-۲۲۵ م)، ادعاهای اردشیر اول و پسرش شاپور را بر سرزمین‌های که پیش از اسکندر متعلق به پارسیان بوده نقل می‌کند، باید وارثان هخامنشیان شمرده شوند؟ این سوالات قابل بحث‌اند اما فعلاً به ادعاهای ارضی این دو پادشاه ساسانی می‌پردازیم.^۳ سه مورخ عهد باستان به صورت گذرا به آگاهی‌های از شاهنشاهی هخامنشی اشاره کرده‌اند. هرودیان

۱. دریایی، شهرستانهای ایران، ص ۱۴.

۲. نیولی، آرمان ایران، ص ۱۷۹.

۳. یارشاطر، «آیا ساسانیان وارثان هخامنشیان بودند؟»، ص ۱۱.

دربارهٔ آرزوهای اردشیریکم می‌نویسد که اردشیر آسیا را حق نیاکان خود می‌دانست و ادعا داشت که نیاکان او از کوروش تا داریوش سوم بر این سرزمین‌ها فرمانروایی کرده‌اند، و می‌بایست دوباره تحت حکومت او درآیند. هرودیان می‌افزاید اردشیر اول معتقد بود که «همه این سرزمین‌ها حق آبا و اجدادی اوست». همچنین باید به اظهارات هرودیان هم دربارهٔ ساسانیان پی برد آنجا که می‌گوید: «ایرانیان بر این باور بودند که سرتاسر سرزمین‌های اصلی مجاور اروپا میان دریایی اژه و خلیج مرمهره به آن‌ها تعلق داشت».^۱ دیوکاسیوس و آمیانوس مارسلینیوس هم دربارهٔ آگاهی ساسانیان از هخامنشیان همین گونه نوشته‌اند.^۲ در این رابطه طبری به روشنی گزارش می‌دهد: «اردشیر قصد گرفتن خون عموزادهٔ خود دارای داریان که توسط اسکندر کشته شده بود را دارد».^۳ در ارتباط با بحث حاضر تورج دریایی عقیده دارد: «ایران ساسانی هرگز مدعی اراضی تحت حکومت رومیان نبوده‌اند شک دارم».^۴ واقعیت امر این است که اردشیر اول و پسرش شاپور اول، با رومیان جنگیدند؛ زیرا باید آرمان‌های ارضی خود را بر سنت‌ها منطبق می‌کردند.^۵ در ادامه باید خاطر نشان کرد احداث یادمان‌ها در کنار آثار هخامنشی گواه احترام و آگاهی نسبی از آنان است. دیگر عامل ارتباطی مهم ساسانیان و خاطره هخامنشیان سنت شفاهی است. اشکانیان، که در فاصله دو شاهنشاهی پارسی حکومت می‌کردند، سنت خنیانگری گسترده‌ای داشتند که حکایات پادشاهان هخامنشی را به ادوار بعد منتقل می‌کرد.^۶ در از سرگیری موضعی مهاجم نسبت به روم، جنگ‌های علیه روم در درجه نخست به هدف استحکام و مشروعیت بخشیدن به نظام خدمت می‌کردند و نیز در تأکید بیشتر بر خصلت ایرانی و سلطنت به همراه دین است. اکنون بر این باورم آرزوی دیرینهٔ مرزهای هخامنشیان، که این مورخان رومی در تواریخ خود از آن

1. Herodian History, p. 2, 3, 4.

2. Amianus Marcellinus, Dios Roman Empair, p. 27.

۳. طبری، تاریخ طبری، ص ۱۳۷.

۴. دریایی، «قلمرو قومی و مذهبی ایران در اواخر عهد باستان و اوایل قرون وسطا»، ص ۶۵.

۵. انگلبرت و دیگناس، روم و ایران: دو قدرت جهانی در کشاکش و همزیستی، ص ۴۴.

۶. کرتیس، اسطوره‌های ایرانی، ص ۷۵.

یاد کردند یک وحدت ملی را درون جامعه ساسانی در مبارزه با دشمن خود یعنی روم می‌طلبید، بی‌گمان می‌توان اظهار کرد، یکی از زمینه‌های پیدایش مفهوم ایران همین ایجاد همبستگی و همدلی میهنی بود که اردشیر با استفاده از این اندیشه قصد داشت تمام مردمان شاهنشاهی خویش را در شاهنشاه ایران خواندن خود به گرد مفهوم ایران که تا واپسین روزهای حکومت خود مشخصه اصلی سیاسی‌اش بود، در مبارزه با امپریالیسم روم و باز پس گرفتن سرزمین‌های آبا و اجدادی که خود سخن از آن می‌گفت جمع کند. در چنین زمینه‌ای است که می‌توان ادعاهای ارضی ساسانیان نسبت به رومی‌ها و آنچه مورد پژوهش حاضراست را درک کرد. در واقع یکی از حلقه‌های سیاست ساسانیان در آغاز کار خود از سرگیری همین جنگ‌ها با روم بود که نخست در عرصه فرهنگی و سپس سیاسی تبلور یافت.

۸- تحلیل مفهوم ایران براساس سنگنبشته و سکه‌های ساسانی:

حال برای ارزیابی کل مسئله بایستی سنگ‌نگاره‌ها، سکه‌ها، و از همه مهم‌تر سنگ‌نبشته‌های ساسانی را مورد بررسی قرار دهیم. مفهوم ایران و انیران و نیز ایران‌شهر در سنگ‌نبشته‌های ساسانی تجلی دارند. با بررسی این داده‌ها می‌توان تا حدی به جریان پیشرفت این اندیشه‌ها پی برد. تصویرهایی رسمی که به هنگام روی کار آمدن اردشیر پدید آمد در آن زمان به هنر رسمی ساسانیان بدل شد. این هنر و نوشته‌ها جنبه تبلیغاتی داشت، زیرا دگرگونی‌های اندیشه و مقاصد سیاسی می‌بایست در این آثار نمودار شود. در دوران ساسانیان اصل تبلیغ بنا بر ویژگی‌های معین که حکومت ساسانی داشت به خط مشی و اصل عمده بدل شد. بنا بر همین اصول اردشیر فرمان داد تا برای بزرگداشت پیروزی‌های خود نقش برجسته‌ها و کتیبه‌های متعددی در نقش رجب، نقش رستم، و فیروزآباد احداث کنند. در نقش رجب او سوار بر اسب نشسته بر بالای پیکراهریمن قرار دارد و روبه رو اردشیر قرار گرفته و در حال اعطای نهاد پادشاهی به اوست. این برجسته‌کاری نشان می‌دهد که اردشیر باور داشت یا می‌خواست دیگران باور کنند که خداوند او را برای فرمانروایی به سرزمینی که در سنگنبشته‌اش ایران نامیده شده برگماشته است. نام مورد استفاده

برای میهن اسطوره‌ای آریایی‌ها ذکر شده است؛ دیگر اینکه به منطقه تحت فرمانروایی ساسانیان اطلاق شد. این اندیشه را تمام مردم زردشتی و بسیاری از ساکنان غیر زردشتی ساکن شاهنشاهی پذیرفتند. این سنگنبشته که از آن سخن گفتیم به این شرح است:

۱. این پیکره بغ مزدیسن اردشیر

۲. شاهان شاه ایران است که چهر

۳. ازیزدان دارد پسر بغ بابک شاه^۱

چنان که از این سنگنبشته معلوم است، اردشیر با این سخنان قصد دارد به همه بگوید مشروعیت خود را از اهورامزدا می‌گیرد و نیز سرزمینی که اکنون فرمانروایی آن است ازین پس ایران نامیده می‌شود. همچنین شاپور اول از همین لقب در سنگنبشته سه زبان کعبه زرتشت استفاده کرده است، این کتیبه پس از سنگنبشته داریوش بزرگ در بیستون مهم‌ترین سند تاریخی از ایران باستان است. در بند یکم شاپور خود را اینگونه می‌خواند «من بغ خدایگان، مزداپرست شاپور، شاه شاهان ایران و انیران، که نژاد ازیزدان دارد، پسر بغ مزداپرست اردشیر، شاه شاهان ایران، که نژاد از پشت ایزدان دارد، نبیره خداوندگار پاک شاه فرمانروایی ایران‌شهرم».^۲ شهبازی ترجمه این کتیبه را به پیروی از هویزه و بر مبنای تلفیق هر سه تحریر نوشته است. در ادامه، شاپور در کعبه زرتشت می‌گوید: «دارم شهر پارس، پارت، خوزستان، میشان، آسورستان، نوشهرگان، آرابایه، آذربایجان، ارمنیه».^۳ همچنین از این سنگنبشته و کتیبه حاجی‌آباد می‌دانیم شاپور به سبب پیروزی‌های بزرگ خود بر غیرایرانیان لقب «شاهنشاه ایران و انیران» بر خود نهاده است.^۴ از نظر سکه‌شناسان پادشاهی هرمزد اول از این جهت جالب توجه است که بر روی سکه‌های او برای اولین بار «شاهنشاه ایران و انیران» دیده می‌شود.^۵ بدین ترتیب همان‌طور که از سنگنبشته‌های

۱. عربان، راهنمایی کتیبه‌های ایرانی میانه (پارتی-پهلوی) ص ۳۰.

۲. شهبازی، تاریخ ساسانیان ترجمه بخش ساسانیان از کتاب طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، ص ۳۰۷.

۳. همان‌جا.

۴. بیانی، شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان، ص ۴۱.

۵. شیپمان، مبانی تاریخ ساسانیان، ص ۳۰.

شاپور مشاهده شده مرزهای ایران شهر بر حسب ایدئولوژی سلطنتی نخستین پادشاهان ساسانی در قرن سوم میلادی تعیین شده است.

۹- بررسی مفهوم ایران و انیران:

برای دستیابی به یک قیاس صحیح، به سرزمین‌های ایرانی و انیرانی می‌پردازیم که در سنگنبشته‌های کردیر بر کعبه زرتشت به ترتیب فهرست شده‌اند: «پارس، پارت، خوزستان، آشورستان، میشان، آتروپاتن، سپاهان، کرمان، ری، سگستان، و گرگان».^۱ بدین گونه مناطقی که در فهرست استان‌های ایران شهر در کتیبه‌های کردیر به نام این سرزمین‌ها اشاره نشده، باید سرزمین‌های انیران دانسته شود. در ادامه کردیر می‌گوید که آتشکده‌های بسیاری در ایران بر پا داشته و موبدانی بر آنها گماشته است. به گفته کردیر، سوریه، کیلیکیه، ارمنستان، گرجستان، آلبانیا (غرب دریای خزر) که زیر سلطه ساسانیان بودند، انیرانی بودند. از نظر کردیر، مفهوم ایران/ایران شهر تابع آیین زردشت بود و مهم‌ترین مسئله برای او تمایز ایران و انیران بود.^۲ در سنگنبشته شاپور یکم در کعبه زرتشت همان‌طور که گفتیم ظاهراً مناطقی مانند «ارمنستان»، «قفقاز» که ساکنان نشان عمدتاً ایرانی نبودند، شامل «ایران» به شمار آمده و «انیران» به مناطق تحت تسلط امپراتور روم یعنی: سوریه، کاپادوکیه، و کیلیکیه اطلاق شده است. موبد برجسته عصر ساسانی، سی سال بعد، در سنگنبشته‌های خود در «سرمشهد» فهرست روشن تری از ایالت‌های انیران شامل ارمنستان، گرجستان، آلبانیا، بلاسگان، به همراه سوریه و آسیای صغیر ارائه می‌دهد.^۳ این اصطلاح در ادبیات زرتشتی، و احتمالاً در اندیشه‌های سیاسی ساسانیان، بی‌درنگ دارای یک دلالت ضمنی نیز هست. یعنی حداقل از دیدگاه روحانیون زرتشتی، شخص انیر الزاماً یک غیر ایرانی نیست؛ ولی قطعاً یک غیرزرتشتی است.^۴ از این گذشته اصطلاح انیر

۱. عریان، راهنمایی کتیبه‌های ایرانی میانه (پهلوی-پارتی)، ص ۱۹۲.

۲. دریایی، «قلمرو قومی و مرزهای ایران در اواخر عهد باستان و اوایل قرون وسطی»، ص ۱۵۴.

۳. اکبرزاده، سنگنبشته‌های کردیر موبدان موبد، ص ۶۴.

۴. ژینیو، «انیران»، ص ۲۲.

ظاهراً به تفاوت هم دینی و هم قومی اشاره دارد. تقسیم قومی ظاهراً به دو گروه است که در یکی از آن‌ها نیاکان مشترک و شاید تکلم به یک زبان مبنا قرار می‌گیرند و در آن دیگری این خصوصیات مورد نظر نیست. در رابطه با این موضوع شائول شاکد می‌گوید: «واقعیتی که اصطلاح ایران به آن اشاره داشت مبهم‌تر و نامشخص‌تر از ضدش انیران است». وی این نظر را دارد که انیران را فقط با ضدش فهمید که آسان‌تر تعریف می‌شد یعنی هر آنچه ایران نیست.^۱ فرای در ارتباط با بحث حاضر می‌گوید: «ایرانیانی بودند که بیرون از مرزهای حکومت ساسانی می‌زیستند، مانند سغدیان در آسیای مرکزی، و آلبانیان در شمال قفقاز، البته غیرایرانیانی هم در ایران‌شهر بودند که عمده آنان سامی‌زبان عراق بودند، با این همه اینان را پاره‌ای از ایران می‌دانستند و دیگر مردم به‌رغم سنگنبشته‌های ساسانی در بیرون از ایران، «انیران» بودند. نمی‌توانیم بگوییم که همیشه کدام پاره از ایران و کدام از انیران بوده‌است. اما به گمان می‌توان گفت مثلاً، آذربایجان و گرجستان انیران به‌شمار می‌روند. خوزستان شاید پاره‌ای از ایران به‌شمار می‌رفته‌است و آدیابن با مرزهای شمال غربی قلمرو لخمیان انیران محسوب می‌شده‌است. به دیگر سخن تصور ایران‌شهر شامل همه قلمرو ساسانی نمی‌شد بلکه شاید در طول تاریخ این قلمرو دگرگون شده باشد».^۲ دیدیم که ترسیم خط مشخصی میان ایرانی و غیر ایرانی در تفکر شاهان ساسانی و روحانیت زرتشتی به چه شکلی می‌باشد. این عنوان ایران و انیران در کتیبه‌های ساسانی طوری تعریف و تشریح نمی‌شود که فهم تاریخی دقیقی از آن پیدا کنیم اما می‌توان گفت دو مفهوم متمایز در آن نهفته‌است: یک سی که به لحاظ قومی ایرانی انگاشته نمی‌شود و کسی که به دینی جز آیین زرتشتی ایمان دارد.

۱. شاکد، «دین در اواخر دوره ساسانی: ایران، انیران، و دیگر نام‌گذاری‌های دینی»، ص ۱۳۳.

۲. فرای، تاریخ باستانی ایران، ص ۳۹.

۱۰- دیدگاه اسطوره‌ای مفهوم ایران:

در اواخر دوران ساسانی از قرن ششم تا هفتم میلادی، دیدگاه دیگری در رابطه با مفهوم ایران/ایران‌شهر مطرح شد که با دیدگاه‌های اوستا و سنگنبشته‌های قرن سوم میلادی متفاوت بود. این دیدگاه جدید ایران‌شهر را در این زمان با کل خونیرس، و سکونت گاه نخستین آدمیان یکی می‌دانست و ساکنان اقلیم‌های دیگر، یعنی اقلیم خالی ازسکن اوستا را مهاجرانی از خونیرس می‌پنداشت. این دیدگاه ابداعی صرفاً حاصل کنش باوری زرتشتیان نبود و تبلیغات پادشاهان ساسانی نیز که مورد قبول موبدان هم بود، در شکل‌گیری آن نقش داشت. در این دوره ایران یا ایران‌شهر مرزهای حیرت‌انگیزی یافت که با متن اوستا و واقعیت‌های سیاسی دوران ساسانی هماهنگ نبود. این موضوع با مطالعه شهرستان‌های ایران‌شهر، متنی جغرافیایی به زبان فارسی میانه آشکار می‌شود. در این متن قلمروی ایران فوق‌العاده گسترده و در واقع شامل کل خونیرس است. نخستین گمان این است که در سال‌های پایانی دوره ساسانی، یک جهان بینی ذهنی، بر شالوده‌های سیاست‌های امپریالیستی، ازقباد اول تا روزگار پادشاهی خسرو دوم گسترش یافته بود. در این برهه زمانی، شاهنشاهی ساسانی به دورترین مرزهای خود رسید و نفوذ خویش را در فراسوی مرزهای سنتی شاهنشاهی ساسانی گسترانید. از این رو مفهوم ایران‌شهر در متن شهرستان‌های ایران‌شهر، یک انگاره امپریالیستی ازگسترش سرزمین ایران‌شهر بود.^۱ برای موبدان اوایل دوره ساسانی، ایران‌شهر فقط شامل سرزمین‌هایی که در سنگنبشته کردیر هم آمده بود، اما مرزهای شاهنشاهی بسیار گسترش یافته بود، اندیشه قلمرو بسیار وسیع تر ایران و ایران‌شهر تا دوره اسلامی باقی ماند. بنابر شهرستان‌های ایران‌شهر ایران از آسیای میانه تا آفریقا گسترش یافته بود. این نگرش به ادبیات فارسی هم راه یافت. در مقدمه شاهنامه ابو منصور، ایران‌شهر از آمودریا (جیحون) تا رود مصر (نیل) گسترده است؛ دیگر مناطق زمین، در اطراف آن واقع شده‌اند. ایران‌شهر در میان این هفت سرزمین از هر نظر از همه بزرگتر بود؛ بنابراین ایده تقسیم اسطوره‌ای جهان به هفت اقلیم در واقعیات سیاسی هم گنجانده شد. این گزارش بخش‌بندی ذهنی جهان

۱. دریایی، شهرستان‌های ایران‌شهر، ص ۱۵۴-۱۵۵.

را در سنت زردشتی بیاد می‌آورد.^۱ در سنت زردشتی بنابر مهریشت جهان به هفت کشوراوستایی بخش شده است. یک پهنه در میان دیگر بخش‌ها جای گرفته بود و خود به تنهایی به اندازه همه شش کشور دیگر بود. این شش پهنه، گرداگرد کشور میانی، که به اوستایی «خونیرس» به فارسی میانه «خونیره» خوانده می‌شد جای گرفتند.^۲ ارزهی (arzahi)، سوهی (savahi)، فهرددشو (fradafusu)، وید دَفشو (vidazafsu)، وروبرشتی (vouru barasti)، وروجشتی (vouru jasti) و خونیرس (xvaniras) در واقع اولین فهرست کامل هفت اقلیم به این شکل در کنار هم قرار گرفته‌اند: «... پاره‌ای که به ناحیه خراسان است کشور سوه، پاره‌ای که به ناحیه خاوران است کشور ارزه، دو پاره که به ناحیه نیمروز است، کشور فهرددشو و ویددَفشو، دو پاره که به ناحیه باختر است، کشور وروبریش و ورو جریش خوانند». در واقع خونیرس اوستایی در میان هفت اقلیم مهم‌ترین بود. از این هفت کشور همه گونه نیکی در خونیره پیش آفریده شد، به یک معنی هر آنچه در آیین زرتشت و تاریخ مقدس ایران مهم است در این اقلیم روی می‌دهد.^۳ همچنین سوشیانس را در خونیرس زایند که اهریمن را نابود کند در رستاخیز و تن پسین کند. کیانیان، پادشاهان باستان و همه شخصیت‌های مهم در این اقلیم ساکن بوده‌اند.^۴ می‌توانیم بگویم که ساسانیان می‌خواستند تا به عنوان وارثان کیانیان هم ظاهر شوند. ساسان نام پسر بهمن بود بنابراین از نسل آنان به حساب می‌آمد. آنان ارتباط تعمدی میان خود و سنت حماسی و مذهبی پدید آوردند.^۵

از این رو خونیرث سرزمین میانی و کانون شکوفایی تاریخ ایرانیان باستانی گردید و شهرستان‌های ایرانشهر این سرزمین یا به سخن دیگر، ایرانشهر را باز می‌نماید. بر همین اساس، ساسانیان به دیدگاه تقسیم جهان به هفت بخش، اعتباری اسطوره‌ای با واقعیات جغرافیایی سیاسی

۱. همان‌جا.

۲. پورداوود، ویسپرد، ص ۱۱۱-۱۱۳.

۳. بیرونی، التفهیم، ص ۶۴۳.

۴. بهار، بندهشن، ص ۱۴۸.

۵. کرتیس، اسطوره‌های ایرانی، ص ۲۷.

(ژئوپلیتیکی) ایجاد کردند. سرزمین آرمانی ایرانویج که حاکمیت ساسانی توجه ویژه ای در سیاست‌های ملی گرایانه خود به آن داشت، آرمانی برای اندیشه و تحرک فکری ایرانیان شد.^۱ بدین شکل در دوره ساسانیان، این مفهوم جغرافیایی دستخوش تغییر شد و اکنون پهنه ایرانویج یا ایران با همه خونیرس برابر دانسته شد.^۲ بنابراین، ساسانیان در دیدگاه‌های جغرافیایی اوستا دست بردند تا شاهنشاهی ایران/ایران‌شهر را فقط چون هخامنشیان، (در ارتباط با اندیشه پارس) ممتازترین، منطقه جهان بلکه اقلیم مرکزی جلوه دهند. تا به پادشاهی خود جنبه قدسی بدهند.^۳

۱۱- رابطه اقلیت‌های مذهبی با مفهوم ایران/ایران‌شهر:

در بخش بزرگی از دوره ساسانی اصطلاح ایر به ایرانیان زرتشتی محدود نمی‌شد. شاهنشاهی ایران، ابتدا اشکانی و سپس ساسانی، از ربع دوم قرن سوم به این سو بی‌گمان پیروان ادیان و آیین‌های گوناگونی بسیاری را پناه داده بود. نمایندگان همه دین‌های بزرگ این بخش از زمین، بسی بیشتر از امپراتوری روم، رقیب جهانگشای ایران، در این حکومت به‌سر می‌بردند. در ایران ساسانی علاوه بر دین زرتشت آیین‌های بودایی و هندو، مذاهب مسیحی، یهودی، مانوی و صور گوناگون آیین گوسی نیز حضور داشتند. آیین‌های بودایی و هندو، به ویژه در سرزمین‌های شرقی تراشاعه یافته بود که سلطه ساسانیان بر آن‌ها از طریق حکومت کوشان شاه و سکان شاه برقرار بود؛ اما پیروان مسیحیت، خصوصاً در نواحی غربی‌تر، در بین‌النهرین (آسورستان)، آدیانه و ارمنستان مستقر بودند.^۴

۱. رضایی راد، مبانی اندیشه سیاسی و خرد مزدایی، ص ۲۰۳.

۲. تامس، آرمان شهر، ص ۱۶۷.

۳. دریایی، «قلمرو قومی و مرزهای ایران در اواخر عهد باستان و اوایل قرون وسطی»، ص ۱۵۸-۱۵۹.

۴. نیولی، از زرتشت تا مانی، ص ۸۶.

۱۲- رابطه مانوی ها با مفهوم ایران‌شهر:

در مورد آیین مانوی می‌توان به این نکته اشاره کرد که جدال آن‌ها با دین زردشتی در قرن سوم به گونه ای بود که در اولی مفاهیم و سوداهای جهان وطنی و در دومی مرام و گرایش‌های ملی‌گرایی را می‌توان بازشناخت. ادعای مانی که آیین زردشت را تکمیل کرده‌است، اعتقاد او دربارهٔ جهانی بودن و به خصوص در ارتباط با کیفیت پیام خویش، با توجه به موفقیت اندکی که زرتشتیان در خارج از ایران داشتند، همگی باعث شده بود تا کردیر و موبدان به مانویان به چشم دشمنان دینی تمام عیار خود بنگرند.^۱ ظهور مانی در ایران همزمان با تلاشی بود که شاهان ساسانی برای ایجاد وحدت دینی آغاز کرده بودند تا از این طریق بتوانند حکومتی منسجم و یکپارچه در ایران ایجاد کنند.^۲ بنابراین، مبارزه با جهان‌گرایی مانوی که نسبت به فرهنگ‌های محلی بی‌اعتنا نبود بلکه از آنها بهره می‌گرفت، اما با اقتباس و تطبیق‌های از آنها فراتر می‌رفت تا بدین شکل به تلفیقی برتر دست یابد. اما راه این مکتب با ملی‌گرایی نو ظهور ساسانی به شدت در تضاد بود. به عبارتی مانویان فقط در آغاز پیدایش این دین ایران‌شهری محسوب می‌شدند. حمایت شاپور از مانویت سبب پیدایش دو دیدگاه دربارهٔ ایران‌شهر شد؛ یکی بنابر کیش زرتشتی و دیگری بنابر دیدگاه رسمی خاندان سلطنتی و احتمالاً بر اساس قومیت (بر خلاف دین) منجر شد.^۳ همین امر به خوبی نشان می‌دهد چرا مانویان، اعراب، چینیان و رومیان قلمرو ساسانی را فارس، پرسیس یا پرشیا می‌نامیدند و اصطلاح بومی ایران‌شهر را به کار نمی‌بردند؛ زیرا آنان ایرانی به حساب نمی‌آمدند و با تعریف ساسانیان از مرزهای شاهنشاهی جور در نمی‌آمدند. این نشان می‌دهد که در اواخر عهد باستان (یا اوایل پسا باستان)، جوامع دینی گوناگون دربارهٔ قومیت ایرانی، یعنی ایرانی بودن و مرزهای ایران‌شهر دیدگاه‌های متفاوتی داشتند. مانویان که با حکومت ساسانیان مخالفت می‌کردند یا مقبول ساسانیان نبودند، علاوه بر اذیت و آزار و اخراج

۱. ویس‌هوفر، ایران باستان (از ۵۵۰ پ.ش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)، ص ۲۶۳.

۲. میرفرخایی، مانی فرشته روشنی، ص ۷.

۳. دریایی، «قلمرو قومی و مرزهای ایران در اواخر عهد باستان و اوایل قرون وسطی»، ص ۱۴۵.

از شاهنشاهی، از تابعیت ایران هم محروم می‌شدند. در مقابل واکنش مانوی‌ها هم به صورتی بود که خود را شهروند ایران‌شهر نمی‌دانستند و شاهنشاهی ایران‌شهر را به رسمیت نمی‌شناختند. آزار دیگر گروه‌های مذهبی نیز از متن کتیبه کرتیر (KKZ 9-10) پیداست و او می‌گوید: «یهودیان، بوداییان، هندیان (برهمی)، مسیحیان، مانداییان، و مانویان همه را منکوب کرده‌است. کرتیر خود در ادامه می‌نویسد: «بدین روال چه دربار شاهی و چه در سرزمین‌های استانها در امور دینی از همه بزرگتر و نیرومندتر شدم»^۱ در دوره بهرام یکم، کردیر به پایه موبدان موبد رسید، نشان ویژه جایگاه و کلاه و کمر دریافت کرد.^۲ این رویداد نشان می‌دهد هر گاه به کتیبه‌های کردیر دقت کنیم، می‌توانیم از یک مذهب ساسانی-زرتشتی دولتی سخن بگوییم که همه دگراندیشان و بیش از همه مسیحیان، یهودیان، مانویان و بوداییان بدون هیچ گذشتی مورد آزار و تعقیب قرار می‌گیرند.^۳ در مقابل رواداری شاپور در برابر مذهب مانی جزئی از سیاست کلی شاهان ساسانی بود که با مذاهب مادامی که قدرت سیاسی حاکمیت را به خطر نیندازند یا تضعیف نکنند، رفتاری مدارایانه با این گروه‌ها داشتند. مانی با حمایت پیروز، پسر یا برادر شاپور و مهرشاه برادر شاپور، به دربار شاه راه یافت و از آن هنگام اجازه ترویج مذهب خود را از شاه دریافت کرد. مانی در دربار به موقعیتی همسان کردیر، موبد بزرگ زرتشتی دست یافت، هرچند که کردیر او را مانعی بر سر راه آمال دینی خود می‌دید.^۴ با دقت در منابع مانوی درمی‌یابیم که آزار و اذیت آن‌ها بلافاصله بعد از مرگ مانی آغاز نشده، بلکه درنگی سه ساله در این میان وجود داشته‌است. با این وجود تا جایی که به مانویان مربوط می‌شود، این وقفه تا آخرین سال‌های سلطنت بهرام دوم ادامه داشته‌است. در ادامه رهبر جماعت مانویان ماری سین که جانشین مانی بود اعدام شد و بسیاری از پیروان او به مناطق روم شرقی، به عربستان و به خصوص شرق دور، جای که مانی مرکزی برای مانویان تأسیس کرده بود گریختند. بهبود وضعیت مانویان در

۱. عریان، راهنمایی کتیبه‌های ایرانی میانه (پهلوی-پارتی)، ص ۱۹۲.

۲. لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ص ۱۷۱.

۳. شیپمان، مبانی تاریخ ساسانیان، ص ۳۲.

۴. بروسیوس، ایران باستان، ص ۲۴۸.

هنگام جلوس نرسی پسر شاپور میسر شد. در این زمان اعراب ساکن سرحد غربی ایران به دین مانی گرویده بودند. نرسی به این می‌اندیشید که ضد رومیان بر آنان اتکا کند. در مصر مانویان زیاد بودند و با شاگردان مانی در ارتباط بودند.^۱ نرسی با رفتار خیرخواهانه خود، آنان را به صورت عامل باوفا نسبت به ایران، که وظیفه مهم در اغتشاشات دیوکلئیسین داشتند درآورد. با این حال مانوی‌ها هرگز خاطره تلخ مرگ پیامبر خود که توسط دستگاه سیاسی-دینی رخ داد را فراموش نکردند. به گفته نیولی، در نوشته‌های مانویان باید تمایلی واضح در پرهیز از استفاده عبارات رسمی و بسیار رایج در مدارک ساسانی دید، یا تمایلی معنادار در استفاده از واژه پارس به جای ایران مشاهده کرد، شکی نیست که در این مورد استفاده مانویان، مشخصاً با کاربرد رسمی ساسانیان تفاوت دارد؛ یعنی کاربردی که همانگونه که مشاهده کردیم، به طور حتم به واسطه تبلیغات سلسله جدید و توسط موبدان تثبیت شده بود. مانویان با نادیده گرفتن تمام و کمال مفهوم ایران‌شهر، قصد داشتند تا به گونه‌ای آگاهانه، به سنت‌های کاربردی اشکانیان اشاره داشته باشند. به واقع ابداع ساسانیان مورد پسند آنان نبود.^۲

۱۳- رابطه یهودیان با مفهوم ایران‌شهر:

اکنون هنگام بحث درباره یهودیان در شاهنشاهی ساسانیان است. از آنجا که مراکز یهودیان در بین‌النهرین قرار داشت. آنها در تاریخ ایران به اندازه مسیحیان و مانویان خطر سازی نداشتند. منتهی تاریخ آنان نیز همسانی‌هایی با الگویی که در بالا توضیح دادیم داشت. پس از دوره کوتاهی از ناامنی و فشاری که یهودیان در زمان اردشیر اول تحمل کردند، در زمان شاپور یکم خاخام‌های یهودی با حاکمیت ساسانی به این تفاهم رسیدند که آزادی رفت و آمد برای یهودیان تضمین شود و آنان هم متقابلاً از حکومت اطاعت کنند و از نظر پرداخت مالیات و پیروی از قوانین عمومی سر به راه باشند. نکته جالب در مناسبات مذهبی اوایل کار ساسانیان در

۱. گریشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ص ۳۶۵.

۲. نیولی، آرمان ایران، ص ۱۸۹.

رابطه با یهودیان این است که بر خلاف ادعاهای کردیر در اسناد یهودی چیزی درباره فشار و آزار آن‌ها تا قرن پنجم نمی‌یابیم.^۱ هرچند که یهودیان به یاد آزادی که در زمان اشکانیان داشتند حسرت می‌خوردند، روی هم رفته جدا از دوره اول عهد ساسانی که هر ازگاهی تحت فشار قرار می‌گرفتند، به طور کلی تحت حمایت شاهنشاه ایران به صلح و آرامش می‌زیستند.^۲ در زمان جنگ‌های شاپور دوم با روم، یهودیان بر خلاف مسیحیان کاملاً به ایران وفادار ماندند، البته به استثنای گروه‌های کوچکی که به انتظار ظهور ناجی یعنی مسیح بودند. به عبارتی سرکوب‌های دولت در زمان یزگرد دوم و پیروز را نمی‌توانیم نشانه‌ای از نبود مدارای مذهبی تلقی کرد. در این راستا منابع ایرانی و تلمودی یزگرد یکم را (دوست یهودیان) می‌دانستند. برای نمونه دو اشاره از زمان یزگرد اول وجود دارد که بنابر متن یهودی (تلمود) وی رابطه نزدیکی با جامعه یهودیان کشور داشت. حتی گفته شده، یزگرد با روی خوش خاخام‌ها را به حضور پذیرفت، کتاب مقدس را گرمی داشت و با شیشین دخت یهودی ازدواج کرد. اگرچه این روایات می‌تواند ساخته تبلیغات و تاریخ‌نگاری یهودی باشد، اما به هر حال منکر روابط میان ساسانیان و یهودیان نیست. بهرام گور از دید ایرانیان شاه مشروع، و از دید یهودیان شاه یهودی شمرده می‌شد؛ زیرا یهودیان فردی را که از سوی مادر یهودی باشد نیز یهودی می‌پندارند.^۳ بر این اساس یهودیان می‌توانستند عنصر مهم جامعه و حکومت ساسانیان باشند و واقعاً هم همین‌طور هم بود. آنان نام پارس بر خود می‌نهادند، کلاه بلند ایرانی بر سر می‌گذاشتند، و پیشوای یهودیان (رش گالوت) اجازه داشت کمر ببندد. عملی که در میان ایرانیان نشانه منزلت و اقتدار بود.^۴ از این گذشته روایاتی درباره کارگزاران یهودی با نام‌های پارتی، همچون ارد (ardah)، ارته (arta) در دسترس داریم. این یهودیان که آشکارا بزرگان (ایرانی شده بودند). این توضیح نشان می‌دهد که مناسبات سیاسی و فرهنگی تنگاتنگی با دولت ساسانی داشتند؛ بنابراین به احتمال قوی، یهودیان مناطق

۱. ویسهوفر، تاریخ ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)، ص ۲۶۴.

۲. کریستینسن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۹۴.

۳. دریایی، امپراتوری ساسانی، ص ۸۷.

۴. نیوسنر، «یهودیان در ایران»، ص ۴۹.

مرکزی شاهنشاهی، شامل خوزستان، فارس، خود را عضو شاهنشاهی ساسانی و تبعه با وفای شاه و در یک کلام، ایرانی می‌دانستند. شاید ذکر این نکته مفید باشد که فقط در ایران دوران ساسانی، حکومت یهودیان را آریایی/ایرانی به حساب می‌آورد.^۱

۱۴- رابطه مسیحیان با مفهوم ایران‌شهر:

پذیرش مسیحیت در امپراتوری روم همچون دین رسمی و انتقال پایتخت از روم به قسطنطنیه در شاهنشاهی ساسانی اثری فوری بخشید، زیرا در زمان بهرام دوم طبق کتیبه معروف کردیر دست به آزار مسیحیان گشوده شده بود. شاپور با اجرای این سیاست به طور ناخواسته به گسترش مسیحیت کمک کرد. این فرایند احتمالاً با گام‌های که شاه برای حمایت اقتصادی از این اسکان یافتگان جدید برداشت، احساس همبستگی میان خود این مسیحیان، با نظری که نسبت به پیشرفت اجتماعی داشتند و احتمالاً با این اندیشه که آزارهای مذهبی در زمان شاهنشاهی والرین در روم بگریزند، تقویت شد و افزایش یافت. پس از آنکه کنستانتین پس از یک جنگ داخلی در سال ۳۲۴ م قدرت را در روم به دست آورد و به مسیحیت حق برابری کامل با آیین‌های موجود در شاهنشاهی اعطا کرده بود، برای دولت ساسانی حائز اهمیت بود. شناختن مسیحیت به عنوان دینی با حقوق مساوی باعث شده بود که در نواحی مرزی ایران مسیحیان زیادی تحت تعقیب و آزار قرار گیرند؛ ساسانیان قصد داشتند جانبداری مسیحیان داخلی را که به نفع رومیان بود، سرکوب کنند. کار این آزار و فشار تا به ارمنستان، که مسیحیت در سال ۳۰۱ دین دولتی و رسمی آن شده بود، کشیده شد.^۲ به عبارتی تا زمانی که امپراتوری روم دیانت رسمی نداشت، مسیحیان ایران در آرامش می‌زیستند، اما همان‌طور که گفتیم کنستانتین امپراتور روم به دین مسیحیت گروید وضع تغییر کرد.^۳ بدین ترتیب برای مسیحیان ایران وضعیت سیاسی جدیدی پدید آمد. از

۱. دریایی، «قلمرو قومی و مرزهای ایران در اواخر عهد باستان تا اوایل قرون وسطی از قرن سوم تا دهم میلادی»، ص ۱۴۶.

۲. شیپمان، مبانی تاریخ ساسانیان، ص ۳۲.

۳. کریستینسن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۹۴.

یک سو شاپور دوم پادشاه جدیدی بود که وظیفه اصلی خود را تجدید نظر در شرایط تحمیلی نصیبین (۲۹۷ م) می‌دید و با تمام نیرو برای جنگ با روم آماده می‌شد؛ از سوی دیگر کسستانین خود را پادشاه تمام مسیحیان جهان می‌دانست. شاپور به نقش احتمالی آن‌ها به عنوان ستون پنجم روم می‌نگریست.^۱ در مورد احساس هویت مسیحیان در آن دوران اطلاعات اندکی داریم. آنچه می‌توانیم فرض کنیم این است که آنان قصد داشتند اعمال مذهبی خود را انجام دهند و نیز کلیساهای خود را برپا دارند. اما علی‌رغم همه این تنش‌ها میان شاهان ساسانی و مسیحیان، ساسانیان در قرن پنجم میلادی به روند جهانی شدن آیین مسیحیت آگاهی یافتند، از همین رو، برای مسیحیت داخل کشور، تأسیس یک نهاد کلیسا در ایران را مناسب سیاست‌های خود می‌دانست. بدین سان یزگرد یکم (۳۹۹-۴۲۱ م) این سیاست را به خوبی به اجرا درآورد، او با تشکیل یک کلیسای ایرانی، سعی داشت مسیحیان ایران را (ایرانی) نگه دارد، از دیدگاه او لزومی نداشت که (مسیحی بودن) به معنی (رومی بودن) به شمار آورد.^۲ شورای کلیسایی ۴۱۰ که در سلوکیه با حمایت یزدگرد برپا شد، نه تنها رویدادی برجسته برای مسیحیان شرق به شمار می‌رفت، بلکه قوانین و اعتقادات و سازمان کلیسایی را در شاهنشاهی ساسانی استوار ساخت. با وجود این اقدامات، منابع اسلامی یزگرد اول را بزهکار یا ستمگر خوانده‌اند. اما در مقابل منابع مسیحی (سریانی-یونانی) او را فرمانروایی نیکو دانسته‌اند.^۳ بنابراین نگرش پادشاه به مسیحیان با نظر موبدان موبد درباره آنان متفاوت بود. به هر حال یزدگرد یکم در اواخر سلطنت خود نسبت به مسیحیان جهت کنترل فشار روحانیون دست به اقداماتی زد.^۴ بهرام پنجم در ابتدای زمامداری خود به جنگ کوتاهی با روم شرقی دست زد، که به زودی یک سال بعد (۴۲۲ م.) با عقد قرارداد صلحی به پایان رسید. بهرام معتقد شد مسیحیان بار دیگر بدون مزاحمت اجرای مناسک مذهبی خود را اجرا کنند. وجه مشخص زمامداری یزگرد دوم تعقیب و آزار مسیحیان به

۱. ویسهور، ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)، ص ۲۵۰.

۲. شهبازی، تاریخ ساسانیان، ترجمه بخش ساسانیان از کتاب طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، ص ۴۲۶.

۳. طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۰۸.

۴. دیاکونوف، تاریخ ایران باستان، ص ۳۰۴.

خصوص در ارمنستان است. وی در ارمنستان کوشید توسط وزیر خود مهرنرسه مذهب زردشت را به عنوان مذهب دولتی و رسمی رواج دهد که کار در ارمنستان به قیام و طغیان رسید.^۱ در این اوضاع آشفته و به رغم بستن پیمان صلح در بیزانس در ۴۲۲ که می‌بایست آزادی دینی در شاهنشاهی ساسانی برای مسیحیان به بار آورد، سومین شورای کلیسایی در ۴۲۴ بر پا گردید. اسقفان انجمن کرده، با تأکید بر استقلال مسیحیت ایرانی، نخستین گام را به سوی بنیاد کلیسای ملی برداشتند. این تصمیم به معنایی آزادی قانونی در انطاکیه بود و بدین ترتیب کلیسای ایرانی خود را بیرون از اتحادیه پنجگانه روم، قسطنطنیه، اسکندریه، انطاکیه و اورشلیم قرار داد.^۲ اردشیر دوم هم که پس از شاپور دوم به سلطنت رسید، نسبت به مسیحیان دیدگاه مثبتی نداشت؛ ولی شاپور سوم، بهرام چهارم که پس از او به پادشاهی رسیدند، سیاست دوستانه‌ای با امپراتوری روم و ساکنان مسیحی ایران‌شهر پیش کشیدند.^۳ در ادامه در زمان پادشاهی پیروز مذهب نسطوری به عنوان وجه قاطع مسیحیت در ایران شناخته شد. پیدا شدن مذهب نسطوری به عنوان نحله خاص کلیسای مسیحیان ایران، نقطه عطفی در تاریخ مسیحیت ایران‌شهر بود. بر این اساس پیدا شدن نام‌های فراوان از مردم عادی و روحانی در اسناد کلیسایی گوناگون سده پنجم میلادی گواه پیروزی‌های تبلیغاتی کلیسای سریانی در میان هم‌میهنان ساسانیان است. روی هم رفته، مذهب نسطوری شاخه‌ای از مسیحیت بود، این مذهب جنبشی بود که بهتر از همه توانست با آیین زردشتی سازش کند. پدیده‌ای که ظاهراً ذهنیت ایرانی-زردشتی با آن همراهی داشت. همچنین ذکر این نکته مهم است که مسیحیان، مانند مانویان که اکثراً به سریانی سخن می‌گفتند و تبعیدیان و اجداد ایشان تا مدت‌های طولانی به زبان یونانی تکلم می‌کردند، این نشانه این نیست که مسیحیان تنها یک گروه اقلیت بودند؛ از لحاظی زبان دولتی در شاهنشاهی چند زبانه ساسانی به آن‌ها تحمیل نمی‌شد. انکار کردنی نیست که مسیحیان در زندگی روزمره خود را اهالی

۱. شیپمان، مبانی تاریخ ساسانیان، ص ۴۷.

۲. آسموسن، «مسیحیان در ایران»، ص ۳۸۷.

۳. کریستینسن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۹۵.

شهر یا منطقه از ایران‌شهر می‌دانستند. اما در تذکره الشهدا جهان میان ایرانیان و رومیان تقسیم شده بود، در یک سو (قوم خداوند) و از سوی دیگر (غیر مؤمنان) بودند.^۱ شایان ذکر است که به این نکته توجه کنیم که همان‌طور شرح دادیم بعضی از مسیحیان نام ایرانی دارند؛ در زمان یزگرد اول کشیشی شاپور نام از نجبا را معروف به آذرفرنبغ بود به دین مسیحی درآورد تا از بیماری که داشت شفا یابد. یا یکی دیگر از روحانیون مسیحیان در ایران در دوره یزگرد اول، نرسه نامی بود آنچه تا کون در این فصل گفتیم در حکم مقدمه ای برای رسیدن بحث درباره اقلیت‌های مذهبی با مفهوم ایران بود. در اوایل کار حکومت ساسانیان، جوامع دینی، دیدگاه‌های گوناگونی درباره قومیت ایرانی، یعنی ایرانی بودن و مرزهای ایران‌شهر داشتند. اما شاهنشاهی ساسانی، از قرن پنجم به بعد، مشارکت یکسان همگی شهروندان خود را فراهم آورده بودند. همگی افراد به یک میزان ایر «ایرانی» و جزیی از جامعه ایرانی محسوب می‌شدند. در نتیجه یهودیان و مسیحیان مفهوم ایران/ایران‌شهر را پذیرفتند که خود بخشی از آن بودند، اما مانویان که همواره در معرض تفتیش بودند، هرگز چنین نکردند. بدین گونه، مفهوم ایران در طول حاکمیت ساسانیان ریشه زردشتی خود را از دست داد. با این توضیحات اگر به موضوع رابطه اقلیت‌های مذهبی با مفهوم ایران یا ایران‌شهر بازگردیم، روشن می‌شود که ایرانیان غیر زردشتی از اتباع ایران‌شهر به حساب می‌آمدند. نوشته حک شده بر تابوتی که از قسطنطنیه به دست آمده شاهد خوبی بر این مدعا است. این تابلو متعلق به یک مسیحی ایرانی به نام خرداد پس هرمز آفریده می‌باشد که احتمالاً در سال ۸۰۰ میلادی، سال‌ها پس از حمله اعراب مسلمان و استقرار حکمرانی خلیفه به جای پادشاهی ساسانی، به بیزانس مهاجرت کرد. در کتیبه این تابوت آمده است که پسر هرمزد آفریده «مان ایران‌شهر از روستایی، از ده چاگلان، از ده خشت».^۲ این کتیبه نشان می‌دهد که پس از سقوط شاهنشاهی ساسانی، ایران/ایران‌شهر اهمیت مذهبی خود را برای غیر

۱. ویسپوفر، ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)، ص ۱۳۹.

۲. اکبرزاده، راهنمایی کتیبه‌های ایرانی (پهلوی-پارتی)، ص ۶۲.

زرتشتیان از دست داد.^۱ این اتفاق پیامد به رسمیت شناختن کلیسایی مسیحیان ایرانی در قرن پنجم بود. به نظر در اواخر دوره حاکمیت ساسانی مفهوم ایران و ایرانی بودند در میان اقلیت‌های مذهبی شاهنشاهی کاملاً هضم شده بود و دیگر صرف زرتشتی بودن همسو با ایرانی بودن نبود، بلکه هر کس علی‌رغم هر باور و اعتقادی زاده خاک ایران‌شهر بود، ایرانی بود. این راهی بود که اردشیر در قرن سوم میلادی آغاز کرده بود. در پایان در سال ۶۵۱ یزگرد سوم هنگامی که برای جمع‌آوری قوا و نظم بخشیدن به جبهه پایداری به خراسان رفته بود در مرو به دست آسیابانی کشته شد. به گفته ثعالبی جسد یزگرد سوم را کشیشی مسیحی بازشناخت، از آب گرفت. او پیکر این شاه ساسانی را خاکسپاری کرد. این اتفاق بیانگر آن است که در روزهای آخر حکومت ساسانیان یک کشیش مسیحی هم حتی با وجود روحانیون زرتشتی، می‌توانست پادشاه میهن خود را یعنی ایران‌شهر حتی اگر زرتشتی نباشد اما به صرف اینکه تبعه ایران است می‌تواند به خاک بسپارد.

نتیجه:

اندیشه سیاسی، مذهبی، و نژادی ایران نشانی از وجود ساختاری ویژه در نیمه اول سده سوم میلادی است که به نظر می‌رسد علی‌رغم این مسئله، پیدایی این اندیشه، نتیجه یک روند تاریخی طولانی نیز باشد، اگر این نکته درست باشد که اندیشه ایران به عنوان آرمانی با معنایی سیاسی، می‌توانسته به زمان کهن تری از پادشاهی اول اشاره داشته باشد، دست کم تا آنجا که از دانش کنونی خود برداشت می‌کنیم، باید این سخن را بگوییم که ایران به عنوان تعریفی نژادی و به عنوان یک عقیده مذهبی، از قدمت بیشتری برخوردار است. جغرافیایی تاریخی اوستا ما را قادر ساخت تا پیش از همه به بازسازی محل سکونت مردم اوستایی تا شرق فلات ایران پردازیم و سپس گسترش سرزمین‌های آریایی در مناطق غربی که توسط آنان به تصرف درآمده بود را

۱. دریایی، «قلمرو قومی و مرزهای ایران در اواخر عهد باستان و اوایل قرون وسطی از قرن سوم تا دهم میلادی»، ص ۱۵۴-۱۵۵.

مدنظر قراردهیم. این آریایی‌ها که در شرق فلات ایران بودند، کمابیش از اصل و ریشه خود آگاهی داشتند. اما آن احساس ملی واقعی در دوران هخامنشیان، بیشتر با آگاهی آنان از پارسی بودن نشأت می‌گرفت تا تعلق به قوم آریا. در ادامه حکومت اشکانیان راهی برای پدید آمدن احیای ایران و ترک تدریجی آداب و سنن یونانی، هموار شد. منظور از ایرانی شدن در این دوره شبیه‌سازی تعمدی یا طبیعی و هم‌زمان شاخص‌های تمدنی-هویتی و ارزش‌هایی است که معرف ایران دوران هخامنشی بودند. همچنین هدف از رسمی کردن نام ایران در مناسبات سیاسی جهان به خصوص در ایران توسط پادشاهان و روحانیون در حال رشد زرتشتی از خلق آن، پشتیبانی از حاکمیت یک جریان سیاسی جدیدی بود که می‌خواست چهره‌ای مشروع به خود ببخشد که سرانجام به تولد اندیشه و آرمان ایران منتهی شد.

منابع و مأخذ:

- آسموسن. ی. پ. (۱۳۷۷)، «مسیحیان در ایران»، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی پژوهش دانشگاه کیمبریج*، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، ج ۳، قسمت دوم. تهران: امیرکبیر.
- اصفهانی، حمزه بن حسن، (۱۳۴۶)، *تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی ملوک الارض و انبیا)*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اکبرزاده، داریوش، (۱۳۸۵)، *سنگ نوشته‌های کردیر موبدان موبد*، تهران: پازینه.
- ایمان‌پور، محمد تقی (۱۳۸۸)، (بررسی جایگاه سیاسی ساتراپ‌های هخامنشی در دوره داریوش بزرگ با تکیه بر کتیبه‌ها)، *تاریخ ایران: سال سوم*، شماره شصت و یکم.
- ایمان‌پور، محمد تقی، شهاب‌الدی علی اکبر، (۱۳۸۹)، (بررسی تحلیلی محدوده‌های جغرافیایی و اداری ساتراپی هخامنشی در کتیبه بیستون)، *مطالعات تاریخ فرهنگی*؛ پژوهش نامه انجمن ایرانی تاریخ، سال دوم، شماره پنجم.
- ایمان‌پور، محمد تقی، قصاب زاده، راضیه (۱۳۹۰)، (بررسی رابطه مادها و پارس‌ها پیش از ظهور شاهنشاهی هخامنشیان)، *پژوهش‌های تاریخی*، سال سوم، شماره چهارم

- بروسیوس، ماریا، (۱۳۸۳)، *ایران باستان*، ترجمه عیسی عبدی، تهران: نشر ماهی.
- بویس، مری، (۱۳۹۰)، *آیین زرتشت، کهن روزگارا و قدرت ماندگارش*، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران: انتشارات نگاه.
- بهار، مهرداد، (۱۳۹۰)، *بندش*، تهران: انتشارات توس.
- بیانی، شیرین، (۱۳۸۶)، *شامگاه/شکانیان و بامداد ساسانیان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۵۱)، *التفهیم*، تصحیح جمال الدین همایی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- پاتز، دی. تی (۱۳۹۱)، «کورش کبیر و پادشاهی آشان»، *پیدایش شاهنشاهی ایران*، وستا سرخوش کرتیس، سارا استوارت، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: نشر مرکز.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۱)، *ویسپرد*، تهران: اساطیر.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۱)، *بشت ها*، تهران: انتشارات اساطیر.
- تفضلی، احمد (۱۳۹۱)، *مینوی خرد*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: نشر توس.
- ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد، (۱۳۷۲)، *شاهنامه کهن: غررالسیر*، ترجمه محمد حسین روحانی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- جلیلیان، شهرام، (۱۳۹۶)، *تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- دریایی، تورج/رضا خانی، خداداد، (۱۳۹۷)، *از جیحون تا فرات ایران‌شهر و دنیای ساسانی*، ترجمه مریم بیجوند، تهران: انتشارات مروارید.
- دریایی، تورج، (۱۳۸۱)، *شهرستانهای ایران‌شهر*، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: انتشارات توس.
- دریایی، تورج، (۱۳۸۸)، «تاریخ ملی یا کیانی؟ سرشت تاریخ‌نگاری در دوره ساسانی»، *تاریخ و فرهنگ ساسانی* ترجمه مهرداد قدرت دیزجی، تهران: ققنوس.
- دریایی، تورج، (۱۳۹۱)، «ساخت گذشته در ایران اواخرعهد باستان»، *ن‌گفته‌های شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، تهران: انتشارات پارسه.
- دریایی، تورج، (۱۳۹۱)، «قلمرو قومی و مرزهای ایران در اواخر عهد باستان و اوایل قرون وسطا»، *ناگفته‌های امپراتور ساسانی*، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، تهران: انتشارات پارسه.

- دریایی، تورج، (۱۳۹۲)، «پادشاهی در اوایل دوران ساسانی»، *ساسانیان*، گردآورنده وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: نشر مرکز.
- دریایی، تورج، (۱۳۹۲)، *ساسانیان*، ترجمه شهرناز اعتمادی، تهران: انتشارات توس.
- دریایی، تورج، (۱۳۹۲)، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه خشایار بهاری، تهران: فروزان روز.
- دریایی، تورج، (۱۳۹۲)، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس.
- دریایی، تورج، (۱۳۹۳)، *شاهنشاهی ایران، پیروزی عرب‌ها و فرجام شناختی زردشتی*، (تاریخ فارس و فراسوی آن در پایان دوره باستان)، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: توس.
- دیاکونوف، ا. م، (۱۳۷۱)، *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- دیاکونوف، میخائیلویچ، (۱۳۸۲)، *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی اربابی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- رحمانی، سامان؛ ۱۳۹۴، *چگونگی پیدایش مفهوم ایران در زمان ساسانیان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز.
- رضایی راد، محمد، (۱۳۷۹)، *مبانی اندیشه و خرد مزدایی*، تهران: طرح نو.
- رضی، هاشم، (۱۳۷۶)، *وندیداد*، تهران: انتشارات روزفکر.
- زرین کوب، روزبه، نادری، فرشید (۱۳۹۳)، (اشکانیان و سنت‌های کهن ایرانی: پای بندی یا عدم تقید اشکانیان به سنت‌ها و موارث فرهنگی ایرانی، *جستارهای تاریخی*، سال پنجم، شماره دوم.
- ژینیو، فیلیپ، (۱۳۸۵)، «انیران»، *قوم آریا*، گردآورنده داریوش احمدی، قم: نشر ادیان.
- شارپ، رلف نارمن، (۱۳۸۴)، *فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی*، تهران: پازینه.
- شهبازی، علیرضا شاپور، (۱۳۸۹)، *تاریخ ساسانیان ترجمه بخش ساسانیان از کتاب طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی*، ترجمه، تعلیقات شاپور شهبازی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شهبازی، علیرضا شاپور، (۱۳۹۱)، «تاریخچه ایده ایران»، *پیدایش شاهنشاهی ایران*، وستا سرخوش کرتیس، سارا استوارت، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: نشر مرکز.
- شیپمان، کلاوس، (۱۳۸۸)، *مبانی تاریخ پارتیان*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: نشر پژوهش فرزاد روز.

- شیپمان، کلاوس، (۱۳۸۸)، *مبانی تاریخ ساسانیان*، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر.
- عریان، سعید، (۱۳۸۲)، *راهنمایی کتیبه‌های ایرانی میانه (پهلوی-پارتی)*، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- فردوسی، ابولقاسم (۱۹۸۶ش)، *شاهنامه*، به تصحیح آکادمی علوم شوروی، مسکو.
- فره‌وشی، بهرام، (۱۳۹۰)، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قادری، حاتم، (۱۳۸۸)، *ایران و یونان فلسفه در لابلای سیاست و در بستر تاریخ*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- قدرت‌دیزجی، مهرداد، (۱۳۹۵)، (تأثیر جنگ‌های ایران و بیزانس (۶۰۳ تا ۶۲۸م) در فروپاشی دولت ساسانی، *پژوهش‌های تاریخی*، سال هشتم، شماره چهارم.
- قرشی، امان‌الله، (۱۳۸۹)، *ایران نامک*، تهران: انتشارات هرمس.
- کاویانی پویا، حمید (۱۳۹۴)، (بررسی مفهوم قلمرو و اهمیت مرز و مرزداری در دوران ماد و هخامنشی)، *جستارهای تاریخی*، سال ششم، شماره دوم.
- کرتیس، وستا سرخوش و سارا استوارت، (۱۳۹۳)، «احیای ایران در دوره پارتیان»، *پارتیان*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: نشر مرکز.
- کرتیس، وستا سرخوش، (۱۳۹۷)، *اسطوره‌های ایرانی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- کریستینسن، آرتور (۱۳۸۷)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: انتشارات نگاه.
- کنت، رولاند. ج، (۸۳۷۸)، *فارسی باستان، دستور زبان، متون و واژه‌نامه*، ترجمه و تحقیق سعید عریان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری.
- گریشمن، رومن، (۱۳۸۸)، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: انتشارات معین.
- مانوئل کوک، جان، (۱۳۸۳)، *شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس.
- محمودآبادی، اصغر، (۱۳۷۹)، (نقش نظام ساسانی در تخریب بنیادهای سیاسی و فرهنگی اشکانی)، *مجله علمی پژوهشی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم شماره ۲۲

- مور، تامس، (۱۳۵۸)، *آرمان شهر*، ترجمه نادرافشاری و داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- میرفخرایی، مهشید، (۱۳۸۳)، *فرشته روشنی مانی و آموزه های او*، تهران: ققنوس.
- نصرالله زاده، سیروس، گرشاسپی، اشکان (۱۳۹۵)، (القاب و عناوین پادشاهان اشکانی بر روی سکه ها)، *تاریخ نگری و تاریخ نگاری* دانشگاه الزهرا، سال بیست و ششم، شماره ۱۸.
- نیوسنر، (۱۳۸۹)، «یهودیان در ایران»، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*، (جلد سوم قسمت دوم)، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نیولی، گاردو، (۱۳۸۵)، *آرمان ایران جستاری در خاستگاه نام ایران*، ترجمه سید منصور سید سجادی، تهران: نشر اسطوره.
- نیولی، گاردو، (۱۳۹۰)، *از زرتشت تا مانی*، ترجمه آرزو رسولی، تهران: نشر ماهی.
- ورستاندیک، آندره، (۱۳۸۶)، *تاریخ شاهنشاهی اشکانیان*، ترجمه محمود بهروزی، تهران: انتشارات جامی.
- ولسکی، یوزف، (۱۳۸۸)، *شاهنشاهی اشکانی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات ققنوس.
- ویسهوفر، یوزف، (۱۳۸۸)، *ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس.
- ویسهوفر، یوزف، (۱۳۸۹)، *قیام گنوماته و آغاز پادشاهی داریوش*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: آمه.
- هرودت، (۱۳۸۹)، *تاریخ هرودت*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات اساطیر.
- هیون بای، چول، (۱۳۹۰)، *بازخوانی بیستون متن ایلامی و بابلی سنگ نوشته داریوش بزرگ در کوه بیستون*، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- یارشاطر، احسان، (۱۳۸۹)، «پیش گفتار» *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*، (جلد سوم قسمت دوم)، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- یارشاطر، احسان، ترجمه آذردخت جلیلیان (۱۳۹۴)، (آیا ساسانیان وارثان هخامنشیان بودند؟)، *جندی شاپور*، سال یکم، شماره ۲.

یوسف جمالی، محمد کریم/ایمان پور، محمد تقی/شهابادی، علی اکبر (نقش و جایگاه ساتراپی ها در شاهنشاهی هخامنشی)، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران* دانشگاه الزهرا، سال ۲۳ شماره ۱۸.

Herodian, and Edward C. Echols. *Herodian of Antioch's History of the Roman Empire: From the Death of Marcus Aurelius to the Accession of Gordian III*. Berkeley: University of California Press, 1961.

Ammianus Marcellinus, *The Roman History of Ammianus Marcellinus*. Translated by C. D. Yonge, 1976.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۷

تداوم فرهنگ با تغییرات سبکی؟ چگونگی توالی از آغازایلامی به مرحله پس از آن

طاهره شکری^۱

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۹

چکیده:

منطقه‌ای گسترده با محوطه‌هایی با فرهنگی ویژه و خاص زیر سایه نام آغازایلامی قرار می‌گیرد؛ خصوصیات که نشان‌دهنده سوق دادن فلات ایران به سوی شهرنشینی و تمدن است و نشانه‌های بارز شروع تمدن در آن دیده می‌شود. اما پس از این دوره چه اتفاقی افتاد؟ محوطه‌های منتسب به فرهنگ آغازایلامی که از جنوب غرب به جنوب و جنوب شرق تا شمال مرکز فلات ایران بدست آمده‌اند، پس از این مرحله با آن همه فرهنگ پیش‌تاز به نسبت مرحله قبل از خود، به چه سرنوشتی دچار شدند؟ آیا تداوم فرهنگی در آن‌ها دیده می‌شود و اگر جواب منفی است، در ادامه راه چه تغییراتی داشته‌اند؟ پژوهش پیش رو با استفاده از داده‌های باستان‌شناسی سعی در روشن شدن پاسخ این سؤال خواهد داشت که تغییرات از دوره آغازایلامی به مرحله پس از آن را چگونه می‌توان تعبیر کرد؟ مطالعات انجام گرفته به روش مقایسه‌ای – تحلیلی و براساس مدارک کتابخانه‌ای این نتیجه را در پی داشت که محوطه‌های دارای توالی استقرار از آغازایلامی به مرحله پس از آن به صورت منطقه‌ای و با تغییرات سبکی ادامه راه داده‌اند.

واژگان کلیدی: محوطه‌های آغاز ایلامی، تداوم فرهنگی، داده‌های باستان‌شناسی، داده‌های زبان‌شناسی.

۱. دکتری باستان‌شناسی دوره تاریخی از دانشگاه هنر اصفهان tahereshokri@yahoo.com

۱- درآمد:

پدیدار شدن سبکی یکسان در تجارب «دیوانی / اداری»، در نقوش تزیینی بر مهرها و نیز در سفال، در دوره ۳ شوش، آن هم در مناطقی که تا پیش از آن دوره، شاهی در تأیید پیوند بین آن‌ها وجود ندارد، به پیدایش «پدیده آغازایلامی» تعبیر کرده‌اند.^۱ این مرحله اولین بار در شوش در خوزستان، که به‌طور سنتی یکی از پایتخت‌های حکومت ایلام دانسته می‌شود، بدست آمد.^۲ اولین متون آغاز ایلامی در سال ۱۸۹۹ م در طول کاوشهای ژاک دموگران در شوش، بلافاصله زیر لایه ۲ تپه آکروپلیس در ترانشه ۷، یافت شد و یک سال بعد توسط ونسایل شیل منتشر شدند.^۳ در واقع شوش – لایه‌های ب/۱۶-۱۴ – و آثار بدست آمده از آن – حدود ۹۰ گل نوشته شماری و بیش از ۱۴۵۰ گل‌نوشته آغاز ایلامی و مجموعه بزرگی از مهرها و اثر مهرهای همزمان – به عنوان مرجعی برای هر بحث آغاز ایلامی است.^۴ پس از آن در محوطه‌های دیگری چون تل گسر،^۵ تپه یحیی،^۶ شهرسوخته،^۷ ملیان،^۸ سیلک،^۹ با بدست آمدن الواح آغاز ایلامی، بر اطلاعات این دوره زمانی افزوده گردید. اطلاعات این محوطه‌ها گمان را بر آن داشت که محوطه‌های آغاز ایلامی را فقط باید در نیمه جنوبی فلات ایران جستجو کرد، اما بدست آمدن آثاری از این دوره

۱. پاتس، ایران در اسناد میان‌رودانی، ص ۵۹.

2. Brentjes & Tosi, "On Proto- Elamite Iran", p:240.

3. Dahl, *Deciphering Proto- Elamite*, p:2. Scheil, Documents en'écriture Poroto-Elamite.

4. Englund, "Elam III. Proto-Elamite", p:325, Alizadeh, "the Rise of the Highland Elamite in Soudwestern Iran", p: 371.

۵. اکبری و حصاری، «پیدایش نگارش در ایران»، ص ۲۸؛ کالینز، کوه‌ها و دشت‌ها: ایران باستان و بین‌النهرین، ص ۶۰؛ Carter "the Achaeology of Elam", p:317.

۶. علیزاده و همکاران، سیستم‌های استقرار و فرهنگ‌های باستانی دشت رامهرمز، ص ۱۵؛

Caldwel, "Tall.i Ghazir" Witcomb, "The Proto Elamite at Talli- Ghazir, Iran", p:11,.

7. Brentjes & Tosi, "On Proto- Elamite Iran", p: 241; Lamberg Karlovsky, The Third "Millennium at Tepe Yahya", p: 72.

8. Tosi, "Shahr-I Sukhta", p: 168; Pittman, "The Administrative Function of Glyptic Art in Poroto – Elamite Iran: a survey of the Evidence", p: 145.

9. Mutin & Lamberg Karlovsky, *The Proto- Elamite settlement and Its Neighbors*, p:23; Abdi, Malyan 1999; Stolper, "Proto Elamite Texts from Tall- I Malyan", p:3.

۱۰. اکبری و حصاری، «پیدایش نگارش در ایران»، ص ۳۵-۳۶؛ اشمانت- بسرائ، نگارش چگونه پدید آمد، ص ۷۷؛

Girshman, "The Tablette Proto-Elamite du Plateau Iranien".

در محوطه‌هایی چون حصار،^۱ ازبکی،^۲ قلی درویش،^۳ و یافت شدن تعداد زیادی الواح در تپه سفالین^۴ دامنه نفوذ این فرهنگ را تا شمال مرکز فلات ایران گسترش داد و گستره وسیعی از فلات ایران را شامل گردید.

سیستم نوشتار آغاز ایلامی شبیه به سیستم آغاز نوشتاری در میان‌رودان است، البته نه با شباهت کامل نشانه‌ها و کمی جدید تر از آغاز سومری؛ اگر آغاز نوشتار به‌طور قراردادی شروع آن تاریخ گذاری شده از ۳۲۰۰ ق م (اوروک IV b)، آغاز ایلامی باید حدود ۳۰۵۰ – ۲۹۰۰ ق م باشد.^۵ این نکته حائز اهمیت است که اطلاعات جدید بدست آمده از کاوش‌های دشت ورامین، به‌طور مشخص تپه سفالین تاریخ ذکر شده را به زمانی پسین‌تر برمی‌گرداند.^۶ این مرحله زمانی که در اواخر هزاره چهارم ق م شروع می‌شود با شوش ۲ یا اوروک جدید در میان‌رودان متفاوت است.^۷ علاوه بر گل‌نوشته‌ها باید به سفالهای شاخص چند رنگ، دو رنگ، خمره‌های دارای باندهای قرمز شرابی، قدح‌های کوچک با لبه‌های برگشته و ساغرهای این دوره؛^۸ همچنین مهرها و اثرمهرهای استوانه‌ای که موضوع این مهرها عموماً نقوش جانوری است؛^۹ و در اکثر محوطه‌های آغاز ایلامی یاد شده، بدست آمده‌است، اشاره کرد. چهار سبک مهر استوانه‌ای بر روی داده‌های

1. Dyson & Howard, *Teppe Hissar. Reports of the Restudy Project 1976*; Schmit *Excavations at Tepe Hissar, Damghan*;

یغمایی، «کاوشهای نجات بخش در تپه حصار دامغان، پاییز و زمستان ۱۳۷۴».

۲. مجیدزاده سومین فصل حفاریات باستان شناختی در محوطه ازبکی: همو، *ساوجبلاغ و کاوشهای محوطه باستانی ازبکی*;

Dahl et al. "Chronological Parameters of the Earliest writing system in Iran", p: 358.

۳. سرلک، فرهنگ هفت هزارساله شهرقم، همو، باستان شناسی و تاریخ قم.

۴. حصاری، شکل‌گیری و توسعه آغاز نگارش در ایران، همو، «دوره آغاز نگارش در شرق دشت ری، مرکز فلات ایران»;

Hessari, "New Evidence of the Emergence of Complex Societies Discovered on the Central Iranian Plateau"; Dahl et al. "The Proto-Elamite Tablets from Tape Sofalin".

5. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p: 237; Englund, "Elam III. Proto-Elamite", p: 325; Basello, *The Tablet from Konar Sandal (Jiroft)*, p: 1.

۶. حصاری، گفتگوی شخصی.

7. Hessari & Saeedi, "New Perspective from the Proto- Elamite Horizon in the Center of the Iranian Plateau", p: 33.

۸. حصاری شکل‌گیری و توسعه آغاز نگارش در ایران، ص ۷۳.

۹. آمیه، شوش شش هزارساله، ص ۲۹.

اداری این دوره شناخته شده است که شامل سبک کلاسیک، سبک سنگ صابونی شیشه‌ای، سبک خطی/برشی، سبک حجاری شده می‌شود. اثر مهرهای سبک کلاسیک بیشترین نوع بدست آمده از شوش هستند.^۱

تجلی این دوره واکنشی به تغییرات سیاسی و اقتصادی در مبادلات بین منابع سرزمینهای بلند ایران و دشتهای آبرفتی رودخانه‌های دجله و فرات پیشنهاد شده است؛^۲ سیستم مبادلات تجاری که در سازمان دهی منابع محلی در سرزمینهای بلند ایران ظاهر شد و به درخواست منابع و ارتباط با سرزمینهای فقیر از منابع میان‌رودان ایجاد گردیده بود. میان‌رودان عملاً خالی از منابع طبیعی بود و ناگزیر به واردات تقریباً تمامی مواد خام به جز گل رس و برخی گونه‌های سنگ و نی بود. سرزمینهای مرتفع منابع و معادن غنی داشتند و در مقابل سرزمینهای پست مواد مورد نیاز خود را در سرزمینهای بلند پیدا می‌کردند^۳ و در واقع دوره آغاز ایلامی نتیجه رشد و تکامل اجتماعی است که در این مقطع زمانی بر اساس نیاز بیش از حد – در مقایسه با دوره‌های قبل از آن به حسابداری امور اقتصادی – به داشتن یک سیستم منجر به ابداع خط اولیه گردیده است و خود را بر اساس این گل نوشته‌ها از دوره قبل متمایز می‌سازد.^۴ پیاده شدن و هماهنگ کردن یک نظام یکنواخت دیوانی در مناطق بزرگی از ایران خبر از وجود یک تشکیلات سیاسی – اقتصادی نیرومند و احتمالاً متمرکز می‌دهد و آغاز ایلامی را می‌توان به منزله یک جامعه «دولت‌مدار» اولیه نگرست.^۵ شاید برخی مکان‌هایی که در آن‌ها الواح آغاز ایلامی پیدا شده است، پیشگامان آن پادشاهای ایلامی باشند که در متن‌های میان‌رودانی بعدی از آن‌ها سخن گفته شده است.^۶

1. Pittman "The Administrative Function of Glyptic Art in Poroto – Elamite Iran: a survey of the Evidence", p: 139-142.

2. Dahl, *Deciphering Proto- Elamite*, p: 2; Alden et al. "Trade and politics in Proto- Elamite Iran", p: 613.

3. Alden et al. "Trade and politics in Proto- Elamite Iran", p: 613; ; T. Potts, *Mesopotamia and the East, an Archaeological and Historical Study of Foreign Relations Ca.3400-2000BC*, p: 1.

۴. حصاری، «فرهنگ آغاز ایلامی در ایران»، ص ۱۴؛ همو، *شکل‌گیری و توسعه آغاز نگارش در ایران*.

۵. پاتس، *ایران در اسناد میان‌رودانی*، ص ۸۷.

۶. استولپر، *تاریخ ایلام*، ص ۳۴.

پس از دوره آغاز ایلامی حجم اطلاعات در برخی محوطه‌ها تا حدودی کم شده و برخی از ویژگی‌های این دوره کنار گذاشته شده است؛ مدارک نوشتاری نیز ادامه و تکامل دوره را تا مرحله بعدی یعنی ایلام قدیم به وضوح نشان نمی‌دهند و حتی می‌توان گفت تفاوت بیان آغاز ایلامی و ایلامی خطی تأیید شده است؛ گرچه برخی از نشانه‌های ایلامی خطی شبیه نشانه‌های موجود در نوشتار آغاز ایلامی است، هیچ ارتباطی بین این دو نوشتار وجود ندارد.^۱ در واقع هیچ نمونه‌ای از نگارش در ایران در فاصله زمانی ناپدید شدن سیستم نگارشی آغاز ایلامی و آغاز خط میخی در حدود ۲۳۰۰-۲۲۰۰ ق م وجود ندارد^۲ - برخی محققان برای نشان دادن ارتباط بین متون آغاز ایلامی و متون ایلامی خطی تلاش کرده اند؛ اما ارزش هجایی پیشنهادی برای ایلامی خطی به رمزگشایی موفق آغاز ایلامی منجر نشده است؛^۳ - این واقعیت که این سیستم نگارش محلی پس از چند قرن بدون هیچ جایگزین مشهودی از بین می‌رود به اندازه ظهور نسبتاً دیر هنگام نگارش در شوشان عجیب است. نگارش آغاز ایلامی توسعه نیافت و هنگامی که کاربرد آن متوقف شد تا بیش از ۵ قرن نوشتار دیگری جایگزین آن نشد؛^۴ اما اطلاعات ناچیز بدست آمده در این فاصله زمانی نیز می‌تواند ادامه روند تکاملی این جوامع را با تغییراتی در هریک از آن‌ها گویا باشد و در این میان مدارک نوشتاری بدست آمده از همسایه غربی یعنی میان‌رودان بر ادامه روند تکاملی این جوامع صحنه می‌گذارد. اما از آنجایی که سیر تکاملی نگارش آغاز ایلامی به ایلامی خطی با وقفه همراه و تاکنون شواهد محکمی برای ارتباط این دو خط به‌طور واضح یافت نشده است؛ و «با آنکه متون ایلامی پیش از اواخر هزاره دوم ق م اندک هستند، تأیید مکرر ایلام و ایلامیان در متون میان‌رودان از هزاره سوم ق م به این سو و تاریخچه درگیری‌های نظامی میان‌رودانی-ایلامی تا ۲۰۰۰ سال قابل ردگیری است».^۵ بسیاری از نام‌های ایرانی در

۱. کالینز، کوه‌ها و دشت‌ها: ایران باستان و بین‌النهرین، ص ۹۰.

۲. کالینز، کوه‌ها و دشت‌ها: ایران باستان و بین‌النهرین، ص ۶۰؛ دال «ارزیابی دوباره نگارش آغازین»، ص ۴.

3. Englund, "Elam IV. Proto-Elamite", p: 326.

۴. نیسن «زمینه ظهور نگارش در بین‌النهرین و ایران»، ص ۱۰۱.

۵. پاتس، «کاسه‌های لبه وارپخته و نان‌پزی‌ها»، ص ۱۵.

هزاره سوم ق م را می‌توان در متن کتیبه‌های همزمان شاهانه سومری-اکدی، فهرستهای جغرافیایی، متن‌های بایگانی و قطعات ادبی و نیز در فهرستهای جغرافیایی که بعدها تنظیم شده‌اند، یافت.^۱ مدارک زبان‌شناسی بدست آمده از سرزمین میان‌رودان – از آن جمله اسطوره سرزمین آرْت^۲ – نیز بر گسترش تجارت و به طبع آن افزایش تبادلات فرهنگی و رونق محوطه‌ها صحنه می‌گذارد که با کشف شبکه‌های تجاری که در شرق تا دره سند کشیده شده‌است، این مطلب به لحاظ باستان‌شناختی نیز کاملاً ثابت شده‌است.^۳ نام ایلام و دوره به اصطلاح ایلام قدیم در منابع سومری به وضوح قابل بررسی است.^۴ کتیبه‌های سومری میان‌رودان حدود ۲۷۰۰ – ۲۶۰۰ ق م از سومرنگار «لوگل نیم» استفاده کرده‌اند و این منابع را تا زمان آخرین شاه اوان یعنی پوزوراینشوشیناک حدود ۲۲۰۰ ق م و متون ایلامی خطی برجای مانده از او که دیگر از خود ایلامی‌ها کتیبه برجای مانده‌است، می‌توان دنبال نمود.^۵

حدود ۲۹۰۰ ق م در محوطه‌های شمال مرکزی ایران فرهنگ ماورای قفقاز قدیم جانشین فرهنگ آغاز ایلامی شد و همچنین در جنوب تمام منطقه زاگرس مرکزی از گودین تپه تا ملیان و نیز دشت شوشان شاهد کاهشی در اندازه زیستگاه‌ها بود؛^۶ اما فلات ایران از هزاره سوم دارای مراکز عمده شهری بوده‌است که انتظار می‌رود با رتبه‌ای تقریباً برابر با میان‌رودان در کش بودند^۷ و شبکه‌ای ابر منطقه‌ای به سمت شرق و در بخش جنوبی فلات ایران، در مجموعه‌ای از شهرهای دور از

۱. پاتس، ایران در اسناد میان‌رودانی، ص ۱۱.

۲. رید، بین‌النهرین، ص ۹۴؛ کرامر، *الواح سومری*، ص ۱۲؛ منصوری، «سرزمین آرْت».

۳. شاخت، «فرهنگهای تاریخی اولیه»، ص ۳۵۰.

4. Steible, Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften I-II, p: 213-218; Gelb & Kienast, Die Alttakkadischen Königsinschriften des Dritten Jahrtausends V.

5. Potts The Archaeology of Elam, p: 87, 122.

۶. کالینز، کوه‌ها و دشت‌ها: ایران باستان و بین‌النهرین، ص ۷۲.

۷. پاتس، ایران در اسناد میان‌رودانی، ص ۳.

T.Potts Mesopotamia and the East, an Archaeological and Historical Study of Foreign Relations Ca.3400-2000BC, p: 2.

هم متمرکز شد.^۱ با آغاز هزاره سوم ق م و پیدایش نخستین شهرها افزایش چشمگیری در تعداد و اندازه استقرارها در حوزه فرهنگی جنوب شرق دیده می‌شود؛ در هزاره سوم با پیدایش شهرهایی چون شهرسوخته، جیرفت/کناروندل و شهداد و افزایش محوطه‌هایی در حکم استقرارهای اقماری این مراکز روبه‌رو هستیم^۲ که نشان‌دهنده این موضوع است که علاوه بر سرزمین مرکزی ایلام و شوش، پس از دوره آغاز ایلامی همچنان در مراکز و مناطقی [در شرق] رونق دیده می‌شود و شاهد شکوفایی تمدن در مناطقی هستیم؛^۳ از سوی دیگر در حاشیه شمالی فلات در تپه حصار و در دشت گرگان، از دوره آغاز ایلامی با کنار گذاشتن سفال منقوش و روی آوردن به سفال خاکستری از سنت پیش از تاریخ فاصله گرفت و در هزاره سوم ق م تحولی در آن‌ها ایجاد شد به طوری که محل استقرار صنعتگرانی شد که حامی یک شبکه گسترده تجاری بودند.^۴ این شکوفایی و رونق در محوطه‌های یاد شده در شرق و شمال فلات/ دشت گرگان، احتمالاً ریشه در رونق تجارت داشته‌است، به طوری که مدارک باستان‌شناسی بدست آمده نشان می‌دهد در خلال هزاره سوم ق م گسترش تجارت در مسیرهای گوناگونی که از فلات ایران می‌گذشت، روابط سرزمینهای غربی و شرقی را هرچه بیشتر برقرار ساخته بود؛^۵ احتمال زیادی وجود دارد که این استقرارگاه‌های شرق و شمال فلات- از رهگذر استخراج و تجارت منابع معدنی فلات ایران رونق یافتند، چرا که برای مواد خام تقاضاهای زیاد و همیشگی وجود داشت^۶ و در طول نیمه اول هزاره سوم، ارتباط‌ها به احتمال قریب به یقین بر مبادله اقلام‌شان استوار

۱. رایت، «پسکرانه‌های شوشان در دوران شکل‌گیری حکومت‌های نخستین»، ص ۳۰۶.

۲. اسکندری و همکاران، «باستان‌شناسی پیش از تاریخ در جنوب شرق ایران»، ص ۱۸۵.

۳. آمیه، شوش شش هزارساله، ص ۳۱.

۴. همان، ص ۳۰.

۵. رفیق مغول، «پیوندهای فرهنگی سند و پنجاب با ایران در دوران پیش از تاریخ (۵۰۰۰-۱۰۰۰ ق م)»، ص ۱۵-۳۰.

۶. کرتیس، «بین‌النهرین و ایران در دوران باستان»، ص ۲۰.

بود؛^۱ این ارتباطات تجاری گسترده به شکوفایی محوطه‌های قرار گرفته در این مسیرها و رشد و رونق هرچه بیشتر شهرنشینی در آن‌ها شد.^۲

۲- بحث و تحلیل:

گسترده‌گی و یکپارچگی محدوده آغازایلامی‌ها در اوایل هزاره سوم کم‌رنگ شد. محوطه‌های با عظمت این دوره چون شوش و ملیان دچار افول شدند، محوطه‌های دیگری چون گسر یا محوطه‌های شمال مرکزی همچون سیلک و سفالین کاملاً متروک گردیدند. نوشتار آغازایلامی در همه محوطه‌ها کنار گذاشته شد؛ ویژگی‌های سفالی و مهرهای شاخص آغازایلامی دیگر در محوطه‌ها دیده نمی‌شد و معماری‌های اداری متروک گردید؛ اما در جنوب شرق محوطه‌ها جلوه دیگری یافتند، شهرسوخته و شهداد که ریشه در دوره آغازایلامی داشتند در کنار محوطه‌های هزاره سومی چون کنارصندل رونق و گسترده‌گی پیدا کردند. حصار نیز در شمال به روند گسترده‌گی خود ادامه داد و به روابط تجاری خود افزود. مهرها شمایل تازه ای یافتند و سفال‌ها در محوطه‌ها ویژگی تازه‌ای پیدا کردند. در شوش و ملیان دو مرکز اصلی آغازایلامی نیز هرچند روند استقرار ادامه داشت اما نه با عظمت دوره آغازایلامی و نه با داشتن ویژگی‌های خاص آن دوره. در دو محوطه مرکزی و اصلی آغازایلامی یعنی شوش و ملیان با توجه به اطلاعات بدست آمده هرچند اهمیت اولیه و بارز دوره آغازایلامی کم شده و شاهد کنار گذاشتن برخی ویژگی‌های شاخص و اصلی هستیم که فروکاست جامعه آغازایلامی را به نسبت اوج قدرتش نشان می‌دهد اما روند استقرار همچنان ادامه یافته، برخی ویژگی‌ها از جمله در مورد برخی نمونه‌های سفالی ادامه یافته از این دوره هستند که بر از بین رفتن یا به کلی حذف شدن آن مهر باطل زده و شاید بتوان اینگونه بیان کرد که تغییر فرهنگی از شیوه ای به شیوه دیگر را نشان می‌دهد. مردمان آغاز

۱. رایت، «پسکرانه‌های شوشان در دوران شکل‌گیری حکومت‌های نخستین»، ص ۷۸.

۲. نک:

Lamberg Karlovsky, 1971.

ایلامی احتمالاً به علت تغییر در مسایلی همچون تجارت که پایه و اساس ایجاد و نمو دوره آغاز ایلامی بوده است و «فراز و فرود آغاز ایلامی‌ها در خاور نزدیک را نمی‌توان بدون نگاهی بر تجارت دوربرد ایشان دریافت»^۱ دچار افول شدند، در مراکز اصلی آن‌ها رکود ایجاد گردید اما به‌طور کامل از بین نرفتند. چرا که «بر اساس الگوهای مدرن اقتصادی، به احتمال تجارت و تغییرات در تولید کالا و سازمان دهی کار، به همان اندازه که در مورد عصر مدرن نیز ثابت شده است، عوامل اساسی تغییر در عصر باستان نیز بوده‌اند».^۲ بر این اساس این مراکز اصلی به استقرار ادامه دادند اما با فروکاست قدرت و در نتیجه تغییر روش در نحوه زندگی که خود را در میان آثار و شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهد. این موضوع را با توجه به وجود محوطه‌های هزاره سومى چون ده نو در جنوب غرب و ژالیان و تل سوز و تل گپ کناره در جنوب می‌توان پی‌گیری کرد که نشان دهنده رونق همچنان این مناطق تا به قدرت رسیدن حکومت‌های قدرتمند ایلامی چون شیماشکی و سوکل مح که اطلاعات افزایش می‌یابد و حتی در محوطه‌های کاملاً متروکی چون گسر و چغامیش هم بازبایی دیده می‌شود، است. از سویی دیگر فاصله ایجاد گردیده در محوطه‌هایی همچون محوطه‌های فلات نیز احتمالاً به همین مسئله تجارت و تغییر در مسیرهای تجاری برمی‌گردد. محوطه‌های مهم آغاز ایلامی چون سیلک، ازبکی و از همه مهمتر سفالین به دلیل بدست آمدن تعداد زیادی گل‌نوشته و داده‌های نوشتاری که پس از دوره آغاز ایلامی دچار رکود گردیده و اکثر آن‌ها فاصله ای تا دوره آهن را دارند، می‌تواند به کم شدن قدرت آغاز ایلامی‌ها بر اثر تغییر مسیرهای تجاری و از بین رفتن نیاز به حسابرسی یا همچنین مسایل زیست‌محیطی، نهفته باشد (البته کاوش‌های جدید در محوطه تپه درازه تقی‌آباد که اطلاعات جدیدی از توالی مفرغ به آهن را نشان می‌دهد، می‌تواند نگرشی جدید را در ارتباط با شمال فلات مرکزی به وجود آورد.^۳ محوطه حصار در شمال مرکز فلات به سمت مسیری حرکت داشت که در میانه راه از گودین می‌گذشته و سپس به غرب می‌رفته است. به همین دلیل نیز این

1. Alden, "Trade and politics in Proto- Elamite Iran", 622-627.

۲. الغازه، میان‌رودان باستان در سپیده دم تمدن، ص ۶۷.

۳. حصاری، گزارش مقدماتی کاوش تقی‌آباد، منتشر نشده.

محوطه‌ها همچنان روند استقرار در آن‌ها حتی با تغییر اندک فرهنگی ادامه یافته و تجارت همچنان موجب رونق آن‌ها در طول هزاره سوم بوده است. محوطه گودین با داشتن توالی استقراری گسترده که حتی وجود داشتن استقرار آغازایلامی در آن به علت مشابه بودن معماری دوره آغازنگارش در آن با شوش و یحیی و ملیان و همچنین نهشته‌های همزمان با آغازایلامی مطرح شده است و ارتباطات آن با شوش و دیگر محوطه‌های آغازایلامی را می‌توان در نظر گرفت، هرچند دوره IV آن گرایشی را به سمت فرهنگ یانیق نشان می‌دهد اما در دوره بعدی یعنی III (فازهای ۵ و ۶) با توجه به شباهت سفال‌ها، دوباره به سمت شوش گرایش پیدا کرده و روابط خود را از سر می‌گیرد و مسیرهای تجاری آن رونق مجدد را در طول هزاره سوم نشان می‌دهد؛ اما به جز حصار دیگر محوطه‌های فلات احتمالاً از این مسیر جدید دور افتاده و با کم شدن قدرت آغازایلامی‌ها، آن‌ها نیز در مسیر اضمحلال قرار گرفته‌اند- البته در ارتباط با نبود توالی استقرار در محوطه‌های فلات می‌توان به مسایل زیست‌محیطی نیز اشاره نمود.^۱ در مقابل در مراکز دیگری که مسیرهای تجاری و اقلام آن‌ها بیشتر مورد پسند و قبول مراکز دریافت کننده این اقلام بود، جایگاه برتری یافتند، البته این با تغییر در روشهای حسابداری و تجاری چهره ای دیگر به خود گرفته بود. نوشتار که در واقع آهرمی در دست قدرتمندان دوره آغازایلامی برای پیشبرد مسایل مالی و تجاری بود، جایگاه اولیه خود را از دست داد - که احتمالاً به سطح سواد جوامع تازه تأسیس یا روشهای سهل تر نوشتار همچون علامت‌های روی سفالهای شهداد، برمی‌گشت - و می‌توان متصور شد که از روشهای ساده‌تر یا معمول تر محلی در آن جوامع، که کمترین احتیاج به روشهای حسابداری دوره آغازایلامی داشت، استفاده نمودند. این مراکز در شرق و در مسیرهای تجاری شرق به غرب بسیار بیشتر دیده می‌شوند از جمله در جنوب شرق یحیی، شهرسوخته، شهداد و کنارصندل و در شمال شرق همچنان محوطه حصار را می‌توان نام برد. برخی از دوره آغازایلامی و حتی قبل تر دارای استقرار بوده و در هزاره سوم نیز به روند استقرار ادامه داده و

۱. نک:

Schmidt et al.2011; Vidale et al. 2018.

به علت تجارت گسترده جایگاه خاصی پیدا کردند و برخی دیگر در اثر ایجاد مسیرهای تجاری جدید و داشتن صنعت و اقلام مورد نیاز دیگر جوامع خواهان، استقرار یافته و به مراکزی مطرح بدل شدند. اما از اینکه آغاز ایلامی از بین رفتند با توجه به ریشه دار بودن جایگاهشان بحثی غیر منطقی بوده، بلکه در قدرت دچار افول شده، کنترل هماهنگ تمامی مناطق آغاز ایلامی که گستره وسیعی را از غرب به شرق و از شمال به جنوب در بر می گرفت از حیطه قدرتشان خارج شده^۱ و به شیوه های دیگر ادامه راه دادند.

از سوی دیگر «تحول اجتماعی همواره نتیجه الگوی تأثیر متقابل درون سرزمینی و برون مرزی است»^۲؛ ارتباط و «وابستگی به همسایگان»^۳ نیز می تواند از جمله دلایل باشد. در اینجا آنچه که باعث قدرت یافتن بیشتر ایالت های شرقی و افول قدرت ایالت های مرکزی شد، روابط سومر بود؛^۴ سومری ها ناتوان از آزاد کردن شاهراه خراسان از دست مهاجمان یانیق / کورا- ارس که شمال لرستان را تحت فشار قرار داده و گودین تپه V/VI1 را نابود کرده بودند. -گودین تپه جنوبی ترین و شرقی ترین محوطه ای است که جوامع فرهنگ ماوراء قفقاز قدیم وارد آن شده اند. این جوامع در امتداد شاهراه / راه خراسان بزرگ و از همدان حرکت و در نهایت در گودین توقف می کنند. جذابیت این ناحیه به عنوان جنوبی ترین حوزه گسترش فرهنگ ماوراء قفقاز قدیم در زاگرس مرکزی وجود شبکه های گسترده تجاری و مبادله ای است. به نظر می رسد که احتمالاً مهاجران با کنترل بخشی از شبکه تجاری بر کنترل شاهراه تمرکز کرده اند. مهمترین این راه ها در امتداد بخش شرقی دریاچه ارومیه به سمت جنوب سرازیر و وارد زاگرس مرکزی می شده است. این راه ممکن است بخشی از مسیری بوده که لاجورد وارداتی از افغانستان می آمده است^۵ - و نیز عاجز از مواجهه با فرصت طلبی آغاز ایلامی ها، در دوره جمدت نصر به خلیج فارس و تجارت

1. Mutin & Lamberg Karlovsky The Proto- Elamite settlement and Its Neighbors, p:214.

۲. الغازه، میان رودان باستان در سپیده دم تمدن، ص ۱۹۵.

3. Mutin & Lamberg Karlovsky The Proto- Elamite settlement and Its Neighbors, p:214.

۴. پاتس، ایران در اسناد میان رودانی، ص ۹۳.

۵. گوینیک و راثمن، در مسیر شاهراه: پژوهش های باستان شناختی در گودین تپه، ص ۱۷۹-۱۸۰.

با بحرین، عمان، کرانه‌های ایران و سرانجام منطقه سند روی می‌آورد.^۱ آلدن به این مسئله توجه می‌کند که با تغییر مسیرهای تجاری از جمله به دلیل حضور اقوام کورارس / یانیق در مسیرهای تجاری و انسداد شاهراه خراسان و مسدود شدن دسترسی دشت شوش به ارتفاعات از طریق گودین، دسترسی به جریان تجاری ایران شمالی شکسته شد؛^۲ از سوی دیگر سومر با بسته شدن این شاهراه و سختی تجارت مسیر زمینی که تحت کنترل آغاز ایلامی‌ها بود، به تجارت دریایی و توسعه حمل و نقل در خلیج فارس که تقریباً از دوره عبید شروع شده بود، گرایش پیدا کرد و به این ترتیب زمینه‌های افول آغاز ایلامی‌ها که ظهور و گسترش‌شان به تجارت وابسته بود، فراهم شد.^۳ مدارک مکتوب و اشیائی نیز از افزایش چشمگیر روابط تجاری با منطقه خلیج فارس موجود است که می‌توان تاریخ آن‌ها را به اندکی پس از آغاز سلسله قدیم III نسبت داد. اشاره‌هایی به دیلمون، مگن و ملوه شده است. ملوه دورترین فاصله را از سومر داشت و از تماس مستقیم این دو سرزمین در دوره سلسله‌های قدیم مدرکی در دست نیست. این ناحیه کالاهای فراوانی را که بیشترشان تجملاتی بودند تأمین می‌کرد.^۴ سومر به محض اینکه توانست از طریق واسطه‌های تمدن دره سند (ملوه باستانی) که از امتیاز حمل و نقل دریایی تا خلیج فارس بهره‌مند بود، به منابع معدنی شرق ایران و افغانستان دست یابد، اتکایش به ارتباط با ایران (مرکزی) نسبتاً کاهش یافت.^۵ همین که یکه‌تازی آغاز ایلامی‌ها در تجارت از میان رفت، افول آنان نیز آغاز شد^۶ - البته نظریه‌های مخالف و متفاوت این موضوع نیز وجود دارد^۷ (پاتس نظری مخالف آلدن دارد

۱. پاتس، ایران در اسناد میان‌رودانی، ص ۹۳ به نقل از آلدن ۱۹۸۲:

Alden, "Trade and politics in Proto- Elamite Iran", 622-627.

۲. نک:

Alden, 1982; Weis & Yang, 1975.

۳. نک:

Alden, 1982.

۴. کرافورد، سومر و سومریان، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۵. استیون موری، «آیا ایران به منزله‌ی الدورادوی سومریان بوده است؟»، ص ۵۶.

۶. پاتس، ایران در اسناد میان‌رودانی، ص ۹۳ به نقل از آلدن ۱۹۸۲.

۷. همان، ص ۹۳-۹۹.

و لمبرگ کارلوسکی سقوط «ساختار دیوانی» را از دلایل افول فرهنگ آغازایلامی می‌داند). - با تغییر مسیر تجاری از راه‌های زمینی به دریایی محوطه‌های قرار گرفته در این مسیرها به سمت شرق کمرنگ شدند و رونق خود را از دست دادند در نتیجه محوطه‌هایی چون انشان و شوش نقش واسطه خود را از دست داده و در حد ادامه استقرار تا دوره بعدی باقی ماندند اما در مقابل محوطه‌های شرقی از جمله شهاداد، کنارصندل، شهرسوخته و یحیی که از طریق دریا راه به آن‌ها بود رونق فراوان گرفتند و بر اهمیتشان در طول هزاره سوم افزوده شد؛ گرچه استقرارهای آغازایلامی تا حدی برچیده می‌شوند اما نمی‌توان حکم کرد که تمام مراکز متروک شدند؛ تاریخ بعدی آن‌ها متغیر بوده و هریک می‌تواند بازتاب دهنده گستره‌ای از وضعیت‌های محلی باشد. افول تمدن آغازایلامی به معنی پایان انترناسیونالیسم / جهان وطنی ایرانی نبود. براستی نیز در حالی که شواهد برای تداوم یک نظام دیوانی منسجم ناپدید می‌شود، همسانی‌های ریخت‌شناسی در مقولات دیگر، مانند دست ساخت‌ها، افزایش می‌یابد و از سوی دیگر نیز شاهد رشد شمار اشیاء صادر شده هستیم. سفال‌های نوع دوم شوش، که شاید بتوان عصر شکوفایی آن را میانه هزاره سوم دانست، از شوش تا لرستان و ژالیان / جلیان یافت شده‌است. همزمان ظروف کلریت، ظروف ساده کلسیت، اسلحه و ابزارهای مسی و دیگر اشیاء متمایز در همان نواحی شروع به پیدایش می‌کنند که پیش از این در اشغال آغازایلامی‌ها بود و آن سوتر تا بلوچستان و آسیای میانه نیز یافت می‌شوند. برخی از این اشیاء به سومر نیز صادر می‌شد که کماکان برای مواد خام وابسته به شرق بود.^۱

آنچه که در این میان بسیار مهم است وجود نشانه‌های زبان‌شناسی از فاصله زمانی پس از آغاز ایلامی به عنوان ایلام و ایالتهای ایلامی در متون میان‌رودانی است. تقریباً در همان زمانی که پسروی در محوطه‌های آغازایلامی دیده می‌شود یعنی حدود ۲۸۰۰-۲۷۰۰ ق م، در کتیبه‌های میان‌رودانی به‌طور کاملاً مشخص به ایلام اشاره می‌شود؛ و این اشاره به ایلام و ایالت‌های آن ارتباط با شاهان سلسله‌های اولیه از قدیمی‌ترین‌ها چون انمبرگیسی و انمرکر و لوگل بند تا

۱. همان، ص ۹۸-۱۰۰.

متاخرترین آن‌ها در سلسله قدیم سه چون اَناتوم بارز و مشخص است و تا دوره اَکد در میان‌رودان که سالنامه‌های شاهان آن دوره این موضوع معمول می‌شود، ادامه دارد.^۱

جالب تر آن است که این موضوع خود را به صورتی نشان داده که بیشتر جنبه تجاری و خصمانه داشته و نشان دهنده این موضوع می‌تواند باشد که ایالت‌های ایلامی آنچنان قدرتمند بودند که ارتباط با آن‌ها یا جنگ و پیروزی بر آنها در کتیبه‌های شاهان میان‌رودانی ذکر می‌گردید. همه این موارد آیا نمی‌تواند نشان از قدرت سرزمین‌های شرقی میان‌رودان باشد؟ نشانه‌های زبان‌شناسی در این زمینه کاملاً فاصله بین نبود اطلاعات از دوره پس از آغاز ایلامی را پر می‌کند و می‌تواند اطلاعاتی را هرچند محدود از ایالت‌های ایلامی در اختیار قرار دهد که در خود فلات ایران با خاموش شدن داده‌های نوشتاری روبه رو هستیم. فاصله زمانی نوشتار آغاز ایلامی تا ایلامی خطی در دوره ایلام قدیم- نوشتار ایجاد شده توسط آخرین شاه آوان، پوزوراینشوشینک^۲ - همچنان نامشخص است و هیچ ارتباطی را نمی‌توان بین این دو برقرار کرد، اما کتیبه‌های میان‌رودانی چیزی دیگر می‌گویند و از وجود ایلام و ایالت‌های ایلامی ما را با خبر می‌سازند آن هم دقیقاً زمانی که اطلاعات ما اندک است.

منطقه ای بودن و ایالتی بودن دوره آغاز ایلامی که خود «یکی از نمادهای بارز انترناسیونالیسم/ جهان وطنی است»،^۳ در مرحله بعد از آن نیز دیده می‌شود اما به‌طور کلی نمی‌توان به یک اجماع کلی در شکل و رنگ و فرم سفالها در تمامی مناطق آغاز ایلامی رسید. شاید در میان هرچندتا از محوطه‌ها شباهتهایی دیده شود؛ مثلاً جنوب شرق که سبک تصاویر مهری تا حدودی مشابه، در میان برخی از محوطه‌های آن دیده می‌شود یا سفالهای منقوش سبک دوم شوش که شباهت به گونه‌های غرب - لرستان / گودین- دارند، اما در مجموع ویژگی‌های کلی و یکدست چه در سفال و چه در مهر یا معماری که در دوره آغاز ایلامی بارز و مشخص بود را نمی‌توان در

۱. نک:

D.Potts 1999; Woodard 2004; Kramer 1972; Selz 1991; Frayne 1998.

۲. نک: پاتس ۱۳۹۷؛ استولپر ۱۳۸۹؛ دال ۱۳۹۴؛ د. پاتس ۱۳۸۵؛ Hinz 1964.

۳. پاتس، ایران در اسناد میان‌رودانی، ص، ۹۴.

دوره بعد در بین تمامی محوطه‌ها با هم دید. افول دولت و محوطه‌های آغاز ایلامی و کنار گذاشتن شاخصه‌های فرهنگی اصلی چون سفال و مهر، درباره نگارش نیز صدق می‌کند. آغاز ایلامی‌ها که برای ارتباطات تجاری با مراکز دور و نزدیک به ایجاد نوشتاری در جهت کمک به حسابداری در سیستم نظارتی و جمع داری دست زده بودند و توانسته بودند شرایط یکسانی را در این زمینه در ایالت‌هایشان و همچنین مراکزی که با آن‌ها در ارتباط بودند، ایجاد کنند؛ با کم شدن قدرتشان و شاید کنار رفتن افراد فرهیخته در این زمینه، نوشتارشان نیز حفظ نگردید و تاکنون ارتباطی بین نگارش آغاز ایلامی با ایلامی خطی بدست نیامده؛ این شاخصه نیز همچون دیگر شاخصه‌های فرهنگی دوره آغاز ایلامی براساس اطلاعات تاکنون بدست آمده، کنارگذاشته شد. در مجموع هرچند استقرار در محوطه‌ها ادامه یافته اما هر منطقه با ویژگی‌های مربوط به خود ادامه راه داده‌است - در ادامه راه آغازایلامی سه منطقه (جنوب غرب و لرستان، منطقه جنوب از کرمان به سمت شرق و جنوب شرق و منطقه شمال فلات مرکزی از حصار به سمت شمال شرق) دارای مهمترین محوطه‌ها بوده که برخی از دوره آغازایلامی و حتی پیش تر ادامه یافته‌اند - و این ادامه استقرار و وجود ایالت‌ها را در متون بازمانده از دولتهای میان‌رودانی در این برهه زمانی می‌توان بازایی کرد. متون بازمانده از برهه زمانی پس از آغاز ایلامی در میان‌رودان بارها به نام ایلام و سایر ایالت‌های دیگر فدرال ایلام اشاره داشته‌اند از یکی از قدیمی‌ترین آن‌ها مربوط به انمبرگیسی که مستقیماً به ایلام اشاره دارد تا دوره اکد که متون روشن‌تر و واضح تر از ایلام و ایالت‌های ایلامی نام می‌برند. این دقیقاً زمانی است که به لحاظ نوشتاری نمی‌توانیم فاصله ایجاد شده بین نوشتار آغازایلامی و ایلامی خطی را پر کنیم؛ متون میان‌رودانی این فاصله را پر کرده و به‌طور واضح و صریح به ایلام و سایر سرزمینهای ایلامی و حضور آن‌ها به عنوان یک قدرت اشاره دارند.^۱

۱. نک:

Zadok 1994-1995; D.Potts 1999; T.Potts 1994; Steible 1982.

نتیجه:

با توجه بررسی‌ها مشخص می‌شود که تغییرات برخی شاخصه‌های اصلی آغازیلامی به دوره بعد از آن کاملاً آشکار بوده تا حدی که اکثر ویژگی‌ها، شکل و مشخصه دیگری یافته‌اند یا کاملاً کنار گذاشته شده‌اند. این موضوع در مناطق مختلف در صورت چهره‌های متفاوتی، خود را نشان داده و آن یکپارچگی ویژگی‌های آغازیلامی در دوره بعد از آن قابل رویت نیست؛ اما هماهنگی‌هایی در مناطق به صورت جداگانه دیده می‌شود، مناطق جنوب غرب و غرب از یک سو، جنوب شرق از سویی دیگر و حصار و شمال شرق در طرفی دیگر، که وجود یافته‌های باستان‌شناسی به ارتباطات همه این مناطق با هم اشاره دارد. از سوی دیگر علی‌رغم اینکه یافته‌های زبان‌شناسی در دوره آغازیلامی و پس از آن توالی یا تطوری را نشان نمی‌دهد اما اطلاعات زبان‌شناسی دست آمده از میان‌رودان این فاصله را پر کرده و کاملاً روشن و واضح به وجود ایلام و ایالت‌های آن در دوره خاموش اطلاعات اشاره می‌کنند و در این فاصله زمانی از وجود ایلام به صورت قدرتی مهم خبر می‌دهند؛ این موضوع می‌تواند در گسترشات محوطه‌هایی که شواهدی از آن‌ها در دست است نهفته باشد. اما همچنان سوالاتی مطرح است که ذهن را درگیر می‌کند؛ پس با داشتن چنین محوطه‌هایی با چنین رونق تجاری به ویژه در شرق، چرا روند سیستم اداری دوره آغازیلامی با وجود گسترش این محوطه‌ها در آن ادامه نیافته است؟ اگر آغازیلامی‌ها قدرتشان به هر دلیل از جمله تغییر مسیرهای تجاری در محوطه‌های مرکزی کم شد، چرا در این محوطه‌ها که پیشینه هم داشتند ادامه راه ندادند؟ آیا قدرت مرکزی آن‌ها از شوش یا ملیان کم شده بود و توانایی اعمال قدرت بر این مراکز را نداشت؟ آیا گستردگی جغرافیایی دوره آغازیلامی در هنگام افول آن باعث شده که از اعمال قدرت و تسلط بر مناطق دورتر جلوگیری کند؟ اگر این سیستم کارآمد بود، پس چرا پس از کم شدن قدرت مرکزی در دیگر مناطق همچنان ادامه نیافت؟ آیا این موضوع به نداشتن سواد یا کنار گذاشتن فرهیختگان در این زمینه می‌شد؟ یا نبود مخاطب متخصص در محوطه‌ها یا مراکزی که گیرنده یا سوی مقابل این تجارت‌ها بودند باعث از بین رفتن این سیستم بسیار غنی و کارآمد شد؟ این گزینه آخر می‌تواند دلیلی قابل توجه باشد که با یافت شدن

نشانه‌های روی سفال‌های شهداد و دیگر محوطه‌های شرقی یا نمونه گل نوشته کنارصندل بیشتر و بیشتر خود را نشان می‌دهد. این‌ها و بیشتر از اینها، همه سوالاتی است که پاسخ به آن‌ها می‌تواند بسیاری مشکلات مربوط به این دوره را حل نماید.

منابع و مأخذ:

- آمیه الف، پی. یر. «روابط ایران و بین النهرین از ۳۵۰۰ – ۱۶۰۰ ق م». در *بین النهرین و ایران باستان*. ترجمه زهرا باستی. تهران: سمت. ۱۳۸۹.
- آمیه ب. پی. یر. *شوش شش هزار ساله*. تهران: نشرفرزان روز. ۱۳۸۹.
- استولپر، ماتیو ولفانگ. *تاریخ ایلام*. ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: انتشارات توس. ۱۳۸۹.
- استیون موری، پیتراجر. «آیا ایران به منزله‌ی الدورادوی سومریان بوده است؟». در *بین النهرین و ایران در دوران باستان*. ترجمه زهرا باستی. تهران: سمت. ۱۳۸۹.
- اسکندری، نصیر؛ نادرعلیدادی سلیمانی و مهری جواد. «باستان شناسی پیش از تاریخ در جنوب شرق ایران». در *هشتاد سال باستان شناسی ایران*. جلد اول. تهران: نشر پازینه با همکاری موزه ملی ایران. ۱۳۹۱.
- اشمانت-بسرائ، دنیز. *نگارش چگونه پدید آمد*. ترجمه علی اکبر وحدتی. تهران: انتشارات شاپیکان. ۱۳۹۵.
- اکبری، حسن و حصاری، مرتضی. «پیدایش نگارش در ایران». *مجله مطالعات ایرانی*، ش ۶، ۱۳۸۳، ص ۲۷-۴۶.
- الغازه، گیلرمو. *میان رودان باستان در سپیده دم تمدن*. ترجمه زهره عطایی آشتیانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۹۷.
- پاتس، دنیل. *باستان شناسی ایلام*. ترجمه زهرا باستی. تهران: سمت. ۱۳۸۵.
- پاتس، دنیل. «کاسه‌های لبه واریخته و نان پزی‌ها». ترجمه نصیر اسکندری و سعدی سعیدیان. *مجله پژوهشهای باستان شناسی مدرس*. سال سوم و چهارم، ش ۶ و ۷، ۱۳۹۱، ص ۵۶-۷۱.
- پاتس، تیموتی. اف. *ایران در اسناد میان رودانی، هزاره سوم و دوم پیش از میلاد*. ترجمه خشایار بهاری. تهران: نشرفرزان روز. ۱۳۹۷.

- حصاری، مرتضی. «فرهنگ آغاز ایلامی در ایران». *مجله باستان پژوهی* ش ۵ و ۶، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۲۰.
- حصاری، مرتضی. *شکل گیری و توسعه آغاز نگارش در ایران*. تهران: سمت. ۱۳۹۲.
- حصاری، مرتضی. «دوره آغاز نگارش در شرق دشت ری، مرکز فلات ایران». در *مفاخر میراث فرهنگی ایران، جشن نامه دکترصادق ملک شهمیزادی*. به کوشش مرتضی حصاری. ناشر پژوهشگاه میراث فرهنگی. ۱۳۹۴.
- حصاری، مرتضی. «دوره آغاز نگارش ایران». در *تاریخ جامع ایران*. جلد اول. تهران مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۴.
- حصاری، مرتضی. *گزارش مقدماتی کاوش تقی آباد*. منتشر نشده. پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، ۱۳۹۷.
- دال، یاکوب. «ارزیابی دوباره نگارش آغازین». ترجمه پارسا دانشمند. *اثر*. ش ۶۸، ۱۳۹۴، ۱-۹.
- رایت، هنری. «پسکرانه های شوشان در دوران شکل گیری حکومت های نخست». در *باستان شناسی غرب ایران*. ترجمه زهرا باستی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
- رفیق مغول، محمد. «پیوندهای فرهنگی سند و پنجاب با ایران در دوران پیش از تاریخ (۵۰۰۰-۱۰۰۰ ق م)». ترجمه سید منصور سیدسجادی. *مجله باستان شناسی و تاریخ*. ش ۴، ۱۳۶۹، ۱۵-۳۰.
- رید، جولین. *بین النهرین*. ترجمه آذر بصیر. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- سرلک، سیامک. *فرهنگ هفت هزارساله شهرقم*. قم: انتشارات نقش، ۱۳۸۹.
- سرلک، سیامک. *باستان شناسی و تاریخ قم*. قم: انتشارات شاخص، ۱۳۹۰.
- شاخت، رابرت. «فرهنگ های تاریخی اولیه». در *باستان شناسی غرب ایران*. ترجمه زهرا باستی. تهران: سمت، ۱۳۸۲.
- کالینز، پال. *کوه ها و دشت ها: ایران باستان و بین النهرین*. ترجمه عباس مقدم. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری. ۱۳۹۶.
- کرامر، سمیوئل. نوآ. *الواح سومری*. ترجمه داود رسائی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
- کرافورد، هریت. *سومرو سومریان*. ترجمه زهرا باستی. تهران: سمت، ۱۳۸۷.
- کرتیس، جان. *بین النهرین و ایران در دوران باستان*. ترجمه زهرا باستی. تهران: سمت، ۱۳۸۹.

- گوپنیک، هیلاری و راٹمن، میچل. *در مسیر شاهراه: پژوهشهای باستان شناختی در گودین تپه*. ترجمه محمدامین میرقادی و هادی صبوری. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۵.
- علیزاده، عباس؛ احمد زاده، لقمان و امیدفر، مهدی. *سیستمهای استقرار و فرهنگهای باستانی دشت رامهرمز*. ترجمه ماندانا کرمی و رامین یشمی. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، ۱۳۹۵.
- مجید زاده، یوسف. *سومین فصل حفريات باستان شناختی در محوطه ازبکی: ساوجبلاغ*. سازمان میراث فرهنگی کشور- پژوهشکده باستان شناسی، ۱۳۸۲.
- مجیدزاده، یوسف. *کاوشهای محوطه باستانی ازبکی*. تهران: اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، ۱۳۹۰.
- منصوری، فیروز. «سرزمین آرت». *مجله میراث فرهنگی*. ش ۱۳۷۱، ۵، ۴۶-۷۸.
- نيسن، هانس. یورگ. «زمینه ظهور نگارش در بین النهرین و ایران». *در بین النهرین و ایران در دوران باستان*. ترجمه زهرا باستی. تهران: سمت، ۱۳۸۹.
- یغمایی، احسان. *کاوشهای باستان شناسی نجات بخشی در تپه حصار دامغان، پاییز و زمستان ۱۳۷۴*. نشست تخصصی آغاز نگارش در مرکز فلات ایران. موزه ملی، ۱۳۹۰.
- Abdi, Kamyar. (2001). Malyan1999. *Iran*, (30), 73-98.
- Alden, John et al. (1982). Trade and politics in Proto- Elamite Iran. *Current Anthropology*, 23(6), 613-640.
- Alizadeh, Abbas. (2010). the Rise of the Highland Elamite in Soudwestern Iran. *Current Anthropology*, 51(3), 353- 376.
- Basello, Gian. Pietro. (2006). The Tablet from Konar Sandal (Jiroft).
- Brentjes, Burchard; Tosi. Maurizio. (1983). On Proto- Elamite Iran. *Current Anthropology*, 24, 240-241.
- Carter, Elizabeth. (1998). the Achaeology of Elam. in *Encyclopaedia Iranica*. Edit by Ehsan Yarshater, VIII, 313-325.
- Caldwell, J.R. (1968). Tall.i Ghazir. *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archaolog*, 3, 319-355.
- Dahl, J.L. (2007/2010). *Deciphering Proto- Elamite*. RAI 51 Chicago.
- Dahl, J.L. Hessari, Mortaza & Yousefi Zoshk, R. (2012). The Proto-Elamite Tablets from Tape Sofalin. *Iranian Journal of Archaeological Studies*, 2(1), 54-73.
- Dahl, J.L. Petrie. A.C. Patts. D.T. (2013). Chronological Parameters of the earliest writing system in Iran. In *Ancient Iran and its Neighbors*. Oxbow Books, Oxford, UK, 353- 378.
- Dyson, R. Howard, S (1989). *Tappeh Hesar, Report of the Restudy Project 1976*. Firenze.
- Delougaz, Pinhas, Kantor, Helene J. (1996). *Chogha Mish: The First Five Seasons of Excavations, 1961-1971*. Edited by Abbas Alizadeh. Publication 101, Vol 2. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago

- Englund, Robert. (1998). "Elam III. Proto-Elamite", in: *encyclopedia Iranica*, VIII (3), 325-330.
- Frayne, Douglas.R. 1998. New light on the reign of Išme-Dagān. *Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 88(1), 6-44.
- Gelb, I.J & Kienast.B. (1990). *Die Alttakkadischen Königsinschriften des Dritten Jahrtausends V.Chr.* Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Girshman, R. (1934). The Tablette Proto-Elamite du Plateau Iranien. *Revue d Asstriologie*, XXXI, 115-119.
- Hessari, Morteza. (2011). New Evidence of the Emergence of Complex Societies Discovered on the Central Iranian Plateau. *Iranian Journal Of Archaeological Studies*, 1(2), 35-48.
- Hessari, Morteza; Saeedi, Sepideh (2017). New Perspektive from the Proto- Elamite Horizon in the Center of the Iranian Plateau. *The Internationa of Humanities*, 24(4), 33-42.
- Hinz, Walther. (1964). *Das Reich Elam*. Stuttgard.
- Kramer, N. Samuel. (1959). *History Begins at Sumer*. Doubleday Anchor Books. New York.
- Kramer, N. Samuel. (1972). *the Sumerians*. The University of Chicago Press.
- Lamberg Karlovsky. C.C. (1970). *Excavation at Tape Yahya 1967-1969*. Cambridge, Massachusetts.
- Lamberg Karlovsky.C.C (1970). Excavation at Tape Yahya: New Discoveries in the Persian Gulf States and Relations with Artifacts from Countries of the Ancient Near East. Bahrain.
- Lamberg Karlovsky. C.C. (1976). The Third Millennium at Tepe Yahya. A Preliminary Statement. *Archaeological Research in Iran*. 71-84.
- Mutin. Benjamin and Karlovsky. Lamberg. (2013). *The Proto- Elamite settlement and Its Neighbors*. Ppublicathin by the American School of Prehistoric Research.
- Oppenheim, A.L. (1964). *Ancient Mesopotamia*. The University of Chicago press.
- Pittman, H. (1997). The Administrative Function of Glyptic Art in Poroto – Elamite Iran: a survey of the Evidence. *Sceaux d Orient et leur emploi ROS Orientals*. Vil X, 133-161
- Potts, D.T (1999). *The Archaeology of Elam*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Potts, Timothy. (1994). *Mesopotamia and the East, an Archaeological and Historical Study of Foreign Relations Ca.3400-2000BC*. Oxford University Committee for Archaeology Monograph 37.
- Rothman, Mitchel. (2013). Interpreting the rol of Godin Tepe in the Uruk expansion. In *Ancient Iran and its Neighsburg*. Oxbow Books, Oxford, UK, 75- 92.
- Schmidt, F. (1937). *Excavations at Tepe Hissar, Damghan*. Phiadelphia .Publications of the Iranian section of the University Museum.

- Schmidt, A; Quigley, M; Fattahi, M; Azizi, Gh; Maghsoudi, M & Fazeli, H. (2011). Holocene Settlement Shifts and Palaeoenvironments on the Central Iranian Plateau: Investigating Linked System. *The Holocene* 21(4). 583-595.
- Scheil, Vincent. (1905). Documents en'écriture Poroto-Elamite. *MDP6*. E. Leroux. Paris.
- Steibel, H. (1982). *Die Altsumerischen Bau-und Weihinschriften I-II*. Wiesbaden: FAOS5.
- Stolper, Matthew. W. (1985). Proto Elamite Texts from Tall- I Malyan. *Kadmus*. Band XXIV. Heft 1.
- Sumner, William. (1985). The Proto- Elamite City Wall at Tall-i Malyan. *Iran* (23), 153-161.
- Tosi, Maurizio. (1976). Shahr-I Sukhta. *Iran*, VIV, 167-168.
- Vidale, M; Fazeli Nashli, H & Desset, F. (2018). The late prehistory of the northern Iranian Central Plateau (c. 6000–3000 BC): growth and collapse of decentralised networks. *Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle*. Band 18, 1-42.
- Weiss, T. Young, C. (1975). The Mertchants of Susa: Godin V and plateau – lowland Relations in the Late Fourth Millenium B.C. *Iran*, 13, 1-18.
- Whitcomb, Donald. (1971). The Proto Elamite at Tall-i Ghazire, Iran. Unpublished MA. Thesis. Athens/Georgia.
- Woodard, R.D. (2004). *World 's Ancient Languages*. Printed in the United Kingdom at the University Press, Cambridge.
- Zadok, Ran. (1994). Elamites and other Peapoles from Iran and the Persian Gulf Region in early Mesopotamian Sources. *Iran*, 32, 31-51.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۷

فعالیت های سیاسی-اجتماعی ملک جهان خانم مهد علیا در دوران قاجار

محمدرضا علم^۱

سکینه دنیاری^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۲۵

چکیده:

زنان در دوره قاجار همواره به عنوان عضوی فعال از جامعه حضور داشتند و نقش مهمی در امور سیاسی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی برعهده داشتند. یکی از زنان قدرتمند در دوران قاجار ملک جهان خانم مهد علیا همسر محمد شاه قاجار است. جهان خانم مشهور به نواب و ملقب به مهد علیا متولد ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م، دختر محمدقاسم خان پسر سلیمان خان اعتضادالدوله قاجار قوئل و نوه دختری فتحعلیشاه است. در واقع هدف از این پژوهش بررسی نقش و فعالیت های سیاسی و اجتماعی و موقوفات ملک جهان خانم مهد علیا در دوران قاجار است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که ملک جهان خانم چه نقشی در جریانات سیاسی و اجتماعی در دوران قاجار داشته است. فرضیه تحقیق آن است که ملک جهان خانم نقش مهمی در انتصاب حکام و وزرا داشته و در امور عام المنفعه فعالیت داشت و آثاری وقف کرده بود. روش پژوهش نیز مبتنی بر کار کتابخانه ای و عمدتاً بر یک مطالعه تاریخی-تحلیلی استوار است.

واژگان کلیدی: ملک جهان خانم، قاجار، ناصرالدین شاه، امیرکبیر، مهد علیا.

۱-استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز mralam36@yahoo.com

۲-کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی از دانشگاه شهید چمران اهواز sakinedonyari@yahoo.com

۱-مقدمه:

در دوره قاجار زنان به عنوان رکن مهمی از یک سو در اقتصاد جامعه و از سوی دیگر در اجتماع و سیاست نقش داشتند. در دوره آغامحمدخان زنان مجال چندانی برای شرکت در امور سیاسی نداشتند. در دوره فتحعلی شاه نیز بیشتر زنان و دختران وی شاعر و هنرمند بودند و مداخله آنها در امور سیاسی از وساطت بیشتر نمی‌شد اما در دوره‌های بعدی از جمله محمد شاه و ناصرالدین شاه بیشتر زنان در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی حضوری فعال داشتند. یکی از آنان ملک جهان خانم مهد علیا همسر محمد شاه بود که بیشتر اقدامات سیاسی وی بعد از مرگ شاه و در دوره ناصرالدین شاه است. بعد از فوت محمدشاه نزدیک به شش هفته طول کشید تا ناصرالدین میرزا به تهران برسد و در این مدت اداره امور به عهده مهد علیا بود. در دوره ناصرالدین شاه ریاست تمام زنان حرم خانه با مهد علیا بود و اغلب امور مهم حرم خانه را وی به انجام می‌رسانید. نامه‌نگاری به امپراتریس‌های دول خارجی و زنان سفرا و پذیرایی از میهمانان زن خارجی که به حرم می‌آمدند بر عهده ملک جهان خانم بود. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که ملک جهان خانم چه نقشی در جریان‌ات سیاسی و اجتماعی در دوران قاجار داشته است؟ فرضیه تحقیق آن است که ملک جهان خانم نقش مهمی در انتصاب حکام و وزرا داشته و در امور عام‌المنفعه فعالیت داشت و آثاری وقف کرده بود. در ارتباط با این پژوهش، مقالاتی منتشر شده است که می‌توان به مقاله مهد علیاهای دوره قاجار نوشته فاطمه معزی اشاره کرد که به صورت مختصر نگاهی به زندگانی مهد علیا داشته است اما پژوهش حاضر به بررسی فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و آثار وقفی مهد علیا در دوران قاجار پرداخته است. در نگارش این مقاله از روش تاریخی-تحلیلی استفاده شده است و نگارندگان با استفاده از منابع آرشیوی موجود در کتابخانه‌ها و منابع تاریخی دست اول از جمله آثار سیاحان اروپایی و منابعی که توسط خود مؤلفان دربار قاجاری به نگارش رسیده است، اقدام به گردآوری اطلاعات و داده‌های تاریخی نموده سپس به تنظیم و تدوین این پژوهش اقدام شده است.

۲- زندگانی مهد علیا در دوران محمد شاه و ناصرالدین شاه قاجار:

در دوره محمدشاه (حک: ۱۲۵۰-۱۲۶۴ ق/ ۱۸۳۴-۱۸۴۸ م) یکی از زنان قدرتمند در عرصه فعالیت‌های سیاسی ملک جهان خانم (متولد ۱۲۲۰- ۱۲۹۰ ق. / ۱۸۷۳-۱۸۰۵ م) است. جهان خانم مشهور به نواب و ملقب به مهد علیا متولد ۱۲۲۰ ق/ ۱۸۰۵ م دختر محمدقاسم خان پسر سلیمان خان اعتضادالدوله قاجار قوانلو و نوۀ دختری فتحعلیشاه (حک: ۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴ م) است. جهان خانم در سن ۱۶ سالگی با محمدشاه پسر دایی خود ازدواج کرد. ناصرالدین شاه (حک: ۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق/ ۱۸۴۸-۱۸۹۶ م) مادر خویش را نواب خطاب می‌کرده است.^۱ ازدواج ملکه جهان خانم با محمدشاه بنا به وصیت آغامحمدخان (حک: ۱۲۰۹-۱۲۱۱ ق/ ۱۷۹۴-۱۷۹۷ م)، صورت گرفت.^۲ مادر مهد علیا، بیگم جان خانم ملقبه به جانبانی دختر دوم فتحعلیشاه از بدر جهان خانم اولین همسرش و خواهر حسینعلی میرزا فرمانفرما و حسنعلی میرزا شجاع السلطنه بود.^۳ نخستین فرزند حاصل این ازدواج در دوره ولایتعهدی پدر، در ششم صفر سال ۱۲۴۷ هـ. ق/ ۱۷ ژوئیه ۱۸۳۱ م، در ده کهن میر در نزدیکی تبریز متولد شد و ناصرالدین نام گرفت. یک سال بعد ملک‌زاده خانم دومین فرزند ملک جهان خانم و محمد میرزا متولد شد.^۴

فعالیت‌های سیاسی مهد علیا بیشتر بعد از فوت محمدشاه و روی کارآمدن ناصرالدین شاه آغاز می‌شود. مهد علیا دارای دستگاهی عظیم در حرمسرا بود. چهارتن خواجه‌سرا و بیست خدمتکار مخصوص با جامه‌های ممتاز و جواهرزده پیوسته در حضور مهد علیا بودند، یک دختر و پسر سیاه پوست به نام‌های محبوبه و سلیم با جامه‌های فاخر جزء

۱. بامداد شرح رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، ۴/ص ۳۲۶؛ آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۶۶۶؛ معیرالممالک، یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه، ص ۸۸.

۲. عضدالدوله، تاریخ عضدی، ص ۹۴.

۳. حسینی شیرازی خاوری، تذکره خاوری یا خاتمه روزنامه‌چه همایون، ص ۴۲-۴۳؛ سپهر، نسخ التواریخ (تاریخ قاجاریه)، ۱/ص ۵۴۶.

۴. اعتماد السلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ۳، ص ۱۶۰۶-۱۶۰۵؛ امانت، ۶۶.

خدمه لاینفکش بودند. در آبدارخانه و سفره‌خانه او چندین قلیان مرصع، فنجان‌های چای و قهوه‌خوری، سینی، شربت‌خوری و قاشق و ظروف طلا و نقره بودند، که در دکان چند زرگر معتبر یافت نمی‌شد. مهد علیا سفره‌ای بس رنگین و عالی داشت و هرروز و شب از شصت تا هفتاد تن از پسرها و دخترهای فتحعلیشاه بر سر سفره اش حاضر می‌شدند.^۱ در دوره ناصرالدین شاه ریاست تمام زنان حرم خانه با مهد علیا بود و اغلب امور مهم حرم خانه را وی به انجام می‌رساند. نامه نگاری به امپراتریسهای دول خارجی و زنان سفرا و پذیرایی از میهمانان زن خارجی که به حرم می‌آمدند در دوره ناصرالدین شاه بر عهده ملک جهان خانم و بعد از مرگ وی به انیس الدوله همسر ناصرالدین شاه سپرده شد. معیرالممالک در ارتباط با مهد علیا می‌نویسد: «مهد علیا زیبا نبود، ولی از موهبات معنوی بهره‌ای بسزا داشت. بانویی پرمایه و با کفایت بود. ادبیات فارسی و قواعد زبان عربی را نیک می‌دانست و خط درشت و ریز هر دو را خوش می‌نوشت. به مطالعه تواریخ و دواوین شعرا رغبتی وافر داشت و کتابخانه خصوصی او را این دو نوع کتاب تشکیل می‌داد. سخن شیرین گفتار و به وقت محاوره حاضر جواب بود. امثال و حکایات و اشعار بسیار از برداشت و ضمن گفتگوی آن‌ها را در جای خود بکار می‌برد».^۲

۳- موقوفات ملک جهان خانم:

مهد علیا مادر ناصرالدین شاه همسر محمدشاه نیز در دوره قاجار آثاری وقف کرده و اعمال خیری انجام داده است و در امور عام‌المنفعه فعالیت داشت. در زمان افتتاح راه‌آهن تهران - حضرت عبدالعظیم به سال ۱۳۰۶ هـ. ق/ ۱۸۸۹ م، در شهری سه باغ معروف وجود داشته است. باغ طوطی، باغ طغرل و باغ مادرشاه که متعلق به مهد علیا بوده است و بعد از او به ناصرالدین شاه رسید، البته معلوم نیست که مهد علیا خود شخصاً به احداث این باغ اقدام کرده یا آن را خریده باشد. مدرسه حکیم‌باشی در ارگ را مدرسه مهد علیا نیز می‌گویند چون مهد علیا مادر ناصرالدین

۱. معیرالممالک، یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه، ص ۸۸-۸۹.

۲. معیرالممالک، رجال عصرناصري، ۱/ ص ۲۳۳.

شاه در آنجا تعمیراتی به عمل آورده است.^۱ از دیگر آثار مهد علیا ساختن بقعه و بارگاه زییده خاتون در نزدیکی شهری و تعمیر و اتمام مسجد پدرش امیرقاسم خان در ارگ است که معروف به مسجد مادرشاه بوده است.^۲ همچنین مهد علیا مدرسه ای در خیابان الماسیه ساخته بود و عزت الدوله خواهر ناصرالدین شاه تکیه و حمامی وقف کرد و کوچه ای به نام وی نامگذاری شد.^۳ ملک جهان خانم مهد علیا علاوه بر انجام امور عام المنفعه و موقوفاتش، با توجه به گزارشات منابع این دوره به به انجام فرائض دینی پایبند بوده است. در ماه مبارک رمضان، بانوان طراز اول حرمسرا بر سفره او گرد می آمدند و پس از افطار به آموزش و قرائت قرآن و خواندن ادعیه می پرداختند. شاه نیز در بعضی مواقع به تالاری که زنان در آن به اجرای فرائض می پرداختند، حضور بهم می رسانید و در مراسم سوگواری شرکت می کرد. در ماه های محرم و صفر همه روزه مراسم سوگواری، که طی آن چند واعظ مذهبی به ذکر مصیبت شهدای کربلا می پرداختند، ادامه داشت.^۴ همچنین مهد علیا در این دوره همچون سایر بانوان درباری سفرهای زیارتی داشته است.^۵ قآنی در مدح مهد علیا سروده:

به رنگ و بوی جهانی نه بهتر از آنی حکم آن که جهان پیر گشته و تو جوانی^۶

۱. بختیاری اصل، زنان نامدار تاریخ ایران، مهد علیا، ص ۳۱.

۲. بامداد، شرح رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، ۴/ص ۳۲۷، نوایی، مهد علیا به روایت اسناد، ص ۲۹-۱۷، اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه مربوط به سالهای ۱۲۹۲ تا ۱۳۱۳ ه. ق، ص ۱۸۴، طباطبایی، مدارس قدیم قم (در دوره قاجاریه)، ص ۱۷۷۰.

۳. سعدوندیان، اتحادیه (نظام مافی)، منصوره، آمار دارالخلافه، تهران (اسنادی از تاریخ اجتماعی تهران در عصر قاجار)، ص ۴۰۷، ۶۱۵، ۱۶۵.

۴. معیرالممالک یادداشت هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه، ص ۸۹.

۵. ناصرالدین شاه قاجار، شهریار جاده ها، سفرنامه ناصرالدین شاه به عتبات، ص ۱۲۹-۱۳۸.

۶. معیرالممالک، همان، ۸۹.

۴- نامه‌های مهد علیا:

در دوره قاجار از زنان که بیشتر از طبقات اشراف و زنان درباری و طبقات بالای جامعه بودند نوشته‌هایی به صورت نامه و سفرنامه‌ها و خاطرات باقی مانده‌است. از ملکه جهان خانم نیز نامه‌هایی بر جای مانده‌است.

نامه‌های مهد علیا شامل موقوفات، فرامین، نامه‌های او به ناصرالدین شاه و نامه به سایر درباریان است. مضمون نامه‌های مهد علیا به ناصرالدین شاه یا سایر درباریان، بیشتر در شفاعت و پیگیری کار اطرافیان است. رسیدگی به امور مالی یا حل اختلافات خانوادگی از مضامین نامه‌های اوست. مثلاً در خواست رفع اختلاف مالی نگار خانم با خانواده شوهر مرحومش صارم الدوله و کمک به بازپس گرفتن حقوق او، شفاعت از قربانعلی بنا در واقعه یک سرقت و اصرار در اثبات بی گناهی او، درخواست برقراری مواجب تاج الملوک، درخواست کمک مالی به مریم شاه از نزدیکان مهد علیا نمونه‌ای از پیگیری‌های او در انجام کار اطرافیان است.^۱ نامه‌های مهد علیا به ناصرالدین شاه، معمولاً شامل قربان و صدقه رفتن و دعا به سلامتی وجود شاه و دادن وعده‌های خوش است. در قسمتی از نامه‌های مهد علیا، به کنیزی اشاره می‌شود که وی برای خوشنودی شاه و صیغه کردن برای وی انتخاب کرده بود: «قربانت شوم، آن دختری که برای کنیزی شاه آورده بودم، معلوم شد علامت غش و صرع داشت، مادرش به من نگفته بود، بعد از آنکه تشریف بردید، بعد از چند روز دیگر، معلوم شد. دست مادرش دادم. خوب شد که اندرون نفرستاده بودم که اسباب خجالت می‌شد.^۲ تذکره‌نویسان شیوه نثر مهد علیا را در دوره خودش «لثالی منثور» می‌نامیدند.^۳ ملک جهان خانم در عرصه فرهنگی و شعر نیز مهارت داشت و از وی شعرهایی برجای مانده‌است:

۱. نوایی، مهد علیا به روایت اسناد، ص ۱۲۵، ۶۱-۶، ۶۷، ۷۶، ۷۸.

۲. نوایی، همان، ص ۶۶.

۳. مشیر سلیمی، زنان سخنور، ص ۱۶۷.

از مرد و زن آنکه هوشمند است اندر همه حال سربلند است
بی دانش اگر زن است اگر مرد باشد به مثال خار بی درد^۱

۵- فعالیت های سیاسی مهد علیا در دوران قاجار:

پس از درگذشت محمدشاه در قصر محمدیه واقع در شمال غربی باغ فردوس تجریش مهد علیا تا رسیدن ناصرالدین میرزا از تبریز اداره امور را به عهده گرفت و به مدت چهل و پنج روز با هر سیاست و حیلتی بود شاهزادگان و درباریانی که به فکر گردنکشی بودند تا آمدن پسر از تبریز آرام ساخت.^۲

هنگام فوت محمد شاه، ولیعهد و جانشین او ناصرالدین میرزا زیر حمایت و تربیت میرزا تقی خان وزیر نظام در تبریز به سر می برد. چون خبر فوت شاه به تبریز رسید، در حالی که خراسان به علت قیام سالار دچار هرج و مرج و آشفتگی بود، میرزا تقی خان سپاه آذربایجان را گرد آورد و وسایل جلوس ناصرالدین میرزا بر تخت سلطنت در آذربایجان فراهم ساخت. سپس به همراهی سفرای روس و انگلیس که به تبریز رفته بودند، شاه جوان را برداشته عازم تهران شد و برای آنکه در غیاب او، آذربایجان دچار اغتشاش و ناامنی نگردد، حکامی را که به وفاداری آنان اطمینان نداشت، از کار برکنار کرد و حکام مورد اعتماد بر بلاد آذربایجان گماشت.^۳

نزدیک به شش هفته طول کشید تا ناصرالدین میرزا پس از فوت محمدشاه به تهران رسید در این مدت اداره امور به عهده مهد علیا بود.^۴ بعد از فوت محمد شاه، مهد علیا دو چارقد یکی سیاه و دیگری الوان روی هم بسر کرده بود و می گفت: یکی برای عزاداری شوهر و دیگری برای

۱. کراچی، اندیشه گران زن در شعر مشروطه، ص ۳۷؛ اسکندری، زن ایرانی و عصر روشنگری: بازخوانی تاریخ تحول اجتماعی زن ایران، ص ۶۷.

۲. معیرالممالک، یادداشت هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه، ص ۳۶.

۳. شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار در قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۴. آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۱۹۴؛ مکی، زندگانی میرزا تقی خان امیرکبیر، ۱/ ص ۱۱۱-۱۱۲؛ اقبال آشتیانی، میرزا تقی خان امیرکبیر، ص ۸۷، خورموجی، حقایق الاخبار ناصری، ص ۳۶؛ خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، ۱/ ص ۱۵.

سلطنت پسر م است.^۱ مهد علیا ظاهراً از مشاوره ندیمه‌اش زنی فرانسوی به نام مادام حاجی عباس گل ساز بهره‌مند بود. این زن پس از ازدواج با حاجی عباس مسلمان شده، به ایران آمده بود و پرستاری و آموزش ناصرالدین شاه و خواهرش ملک‌زاده را بر عهده داشت. با ملک جهان راجع به زنان اروپایی که مملکت داری می‌کردند، صحبت می‌کرد و او را به دخالت در سیاست ترغیب می‌نمود.^۲ بنابراین یکی از نقشهای مهم مهد علیا در این دوره بدست گرفتن زمام قدرت بوده تا مشکلی برای سلطنت پسرش پیش نیاید.

نقش دولتهای خارجی و مذاکره مهد علیا با آنان نیز قابل تأمل می‌باشد. «چون محمدشاه مرد، در سراسر ایران اغتشاشات به پا شد. تنها کسی که در پایتخت توانست تا اندازه‌ای از شدت وخامت اوضاع بکاهد، مادر ناصرالدین میرزا، ولیعهد بود. مهد علیا توسط علیقلی میرزا اعتضاد السلطنه با سفراء روس و انگلیس بنای مذاکره گذاشت و بالاخره با اطلاع آن‌ها زمام امور را در دست گرفت».^۳ مهد علیا مهری نیز تهیه دیده بود که روی آن (مهین مادر ناصرالدین شهم) نوشته شده بود.^۴ لیدی شیل^۵ که در دوره ناصرالدین شاه ملاقاتی با مهد علیا داشته است می‌نویسد: «او خیلی باهوش است و در اغلب امور مملکتی دخالت دارد و در ضمن اداره امور اندرون شاه نیز به عهده اوست».^۶ بنا به گفته سیاحان خارجی در این دوره ملکه مادر دارای نفوذ بسیاری است که بخصوص آن را به هنگام انتصاب حکام و وزرا و ازدواجهای شاه اعمال می‌کند.^۷

۱. مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه از آغامحمدخان تا آخر ناصرالدین شاه، ۱/ ۶۵.

۲. نوایی، جهان اسلام، ایران از قاجاریه تا پایان عهد ناصری، ۴۸۵/۲، عاملی رضایی، سفر دانه به گل، سیر تحول جاگاه زن در نثر دوره قاجار، ص ۶۵-۶۶.

۳. پرویز، تاریخ دو هزار و پانصد ساله ایران، ص ۲۴۴.

۴. خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، ۱/ ص ۱۵.

5. Shill

۶. شیل، خاطرات لیدی شیل همسر وزیر مختار انگلیس در اوائل سلطنت ناصرالدین شاه، ص ۷۲-۷۳.

۷. پولاک، سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»، ۱/ ص ۱۶۴؛ لیدی شیل، همان، ص ۷۲-۷۳؛ سرنا، سفرنامه مادام کارلاسرنا، آدمها و آیین‌ها در ایران، ۱/ ص ۹۸؛ ظل السلطان، خاطرات ظل السلطان، سرگذشت مسعودی، ۱/ ص ۱۶۸، ۱۷۸.

یکی دیگر از اقدامات سیاسی مهد علیا دستخطی است که در عزل حاجی میرزا آقاسی صادر می‌کند. بعد از فوت محمدشاه عده‌ای از رجال و وزراء قرار گذاشتند که زیربار صدارت حاجی میرزا آقاسی نروند و وی را از صدارت معزول کنند و برای پیشبرد مقاصد خویش مهد علیا را با خود همراه کردند و دستخطی در عزل او شرف صدور یافت و بیکار ماند.^۱ بعد از عزل حاجی میرزا آقاسی، میرزا نصرالله صدرالممالک اردبیلی به صدارت رسید.

مهد علیا سپس علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه را به وزارت برگزید. قدرت واقعی در دست ملک جهان خانم بود. شورایی از بزرگان حکومت تشکیل که به مشکلات رسیدگی و برای امور کشوری تصمیم می‌گرفتند، اما تصمیمات از طرق علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه وزیر مهد علیا به استحضار وی می‌رسید و اگر مورد تأیید وی بود به مهرش ممهور می‌شد تا قابلیت اجرا پیدا می‌کرد.^۲ در این دوران مادرشاه، در حقیقت نائب السلطنه پسرش بود.^۳

محمدشاه علاوه بر مهد علیا، زنی دیگر به نام خدیجه خانم که مادر عباس میرزا ملک آرا بود، داشته است. خدیجه سلطان دختر عبدالرحمن بیک و خواهر یحیی خان چهریقی از کردان چهریق بود.^۴ این زن و فرزندانش همواره مورد رشک و حسادت مهد علیا بودند و بعد از فوت محمدشاه همواره مهد علیا درصدد آسیب رسانی به عباس میرزا ملک آرا بوده است.

عباس میرزا (۱۳۱۶-۱۲۵۵ق/۱۸۹۸-۱۸۳۹م) در شرح حال خود در ارتباط با مادرش می‌نویسد: «مادرش خدیجه خانم نام داشته خواهر یحیی خان چهریقی از کردان همان حدود که مدعی رساندن نسبت به خلفای بنی عباس بودند و این کردان بیشتر به شیوخ طریقه نقشبندیه ارادت می‌ورزیدند. مادر عباس میرزا نیز به شیخ طه پدر شیخ عبیدالله معروف ارادت فراوان داشته و محمدشاه هم که صوفی منش بوده شاید به علت نفوذ همین زوج به شیخ طه احترام می‌کرده».^۵

۱. شیبانی، منتخب التواریخ، ص ۷۹.

۲. هدایت، روضه الصفاى ناصرى، ۱۰/ص ۳۵۳؛ آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۶۶۶.

۳. مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه از آغامحمدخان تا آخر ناصرالدین شاه، ۱/ص ۶۵.

۴. افضل الملک، افضل التواریخ، ص ۱۱۰، ۱۰۹.

۵. ملک آرا، شرح حال عباس میرزا ملک آرا (برادر ناصرالدین شاه)، ص ۱۷.

محمدشاه، خدیجه خانم و پسرش عباس میرزا را بیشتر طرف مهر و محبت قرار میداد و این پسر را به قدری می‌خواست که نام پدر گرامی خود عباس میرزا و لقب وی نایب السلطنه را به او داد.^۱ به همین خاطر مهد علیا کینه و دشمنی خدیجه خانم و فرزندش را به دل گرفت و بعد از مرگ محمدشاه درصدد بود تا به گونه‌ای به خدیجه خانم و فرزندش صدمه‌ای وارد سازد و توطئه‌ای برای کور کردن عباس میرزا در حال انجام بود که موفق به این کار نشد.

فرهاد میرزا معتمدالدوله (۱۳۰۵-۱۲۳۳ق/۱۸۸۷-۱۸۱۷م) (برادر محمدشاه) از این ماجرا آگاه شد و به مادر عباس میرزا اطلاع داد و بلافاصله عباس میرزا را تحت حمایت کلنل فرانت «کاردار سفارت انگلیس» قرار داد.^۲

ناصرالدین شاه روز ۲۱ ذی القعدة سال ۱۲۶۴ هجری قمری/۱۹ اکتبر ۱۸۴۸م، به تهران رسید و روز بعد رسماً تاجگذاری کرد. شاه به سبب حسن کفایت و لیاقتی که از میرزا تقی خان وزیر نظام دیده بود، او را با لقب اتابک اعظم به صدارت برگزید و میرزا تقی خان اندکی بعد به لقب امیر کبیر ملقب گردید.^۳ سیاست داخلی امیر کبیر (۱۲۶۸-۱۲۲۳ق/۱۸۵۲-۱۸۰۷م) در آغاز سلطنت ناصرالدین شاه عبارت بود از برانداختن نفوذ درباریان و قطع مستمری‌های فوق‌العاده که بدون سبب به اشخاص داده می‌شد، و تمرکز امور اداری و مالیاتها و درآمدهای دولت و تنظیم بودجه که تا آن زمان در ایران سابقه نداشت و ایجاد تعادل بین درآمد و هزینه دولت و تشکیل سپاه منظم تحت السلاح و از میان بردن ملوک الطوائفی و روسای ایلات و بسط معارف به طریق اقتباس از اصول معارف اروپایی. سیاست خارجی امیر کبیر عبارت بود از: برقراری روابط دوستی و احترام متقابل با کلیه دول و در هم شکستن قیودی که بر اثر عقد معاهدات سابق به دولت و ملت ایران تحمیل شده بود و اصلاح وضع سفارتخانه‌های ایران در کشورهای دیگر و جلوگیری از هرگونه نفوذ خارجی در ایران و برانداختن اصول جاسوسی و خدمتگزاری به بیگانه و ریشه کن

۱. همان جا.

۲. بختیاری اصل، زنان نامدار تاریخ ایران، مهد علیا، ص ۱۲۰.

۳. شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار در قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم، ص، ۱۵۷-۱۵۸.

کردن بیگانه پرستی از دستگاه حاکمه ایران بود.^۱ امیرکبیر با تلاش و جدیتی که داشت اصلاحاتی در زمینه امور مالی، وضع نظام، توسعه فرهنگ، توجه به امور و مسائل اقتصادی و اصلاحات اداری به انجام رساند. در زمینه اصلاح امور اداری امیرکبیر، کلیه مستمری‌های گزاف را که بدون استحقاق به درباریان می‌دادند، از بودجه حذف نمود و علاوه بر آن اصل صرفه جویی در هزینه، حتی هزینه‌های دربار سلطنت و شخص ناصرالدین شاه را، اجرا نمود و در اندک مدتی بین درآمد و هزینه کشور تعادل برقرار ساخت. اما حذف مستمری‌ها و جلوگیری از حیف و میل اموال و دارایی دولت، جمع کثیری از شاهزادگان و درباریان و نوکران دربار و حتی مهد علیا مادر شاه را، که از دخالت امیر در امور اندرون شاه سخت به خشم آمده بود، علیه او برانگیخت.^۲ مهد علیا با حمایت انگلیس، سرسختانه در مقابل اصلاحات امیرکبیر ایستاد و با همکاری امین اقدس، کمیته‌ای را برای عزل امیرکبیر تشکیل دادند.^۳ به علت اصلاحات امیرکبیر و نظارت بر مواجب و دارایی دولت و حذف مستمری‌ها عده‌ای به مخالفت و دشمنی با وی پرداختند که یکی از آنان شخص مهد علیا بود.^۴

یکی از اقداماتی که مهد علیا در آن نقش مهمی داشت توطئه علیه امیرکبیر و برکناری وی می‌باشد. «پس از انتصاب میرزا تقی خان امیرکبیر به صدارت، او تمام احکام و فرامین مهد علیای را لغو کرد و دستش را بکلی از دخالت در امور دولت کوتاه نموده و دستور داد که اوامر را اجرا نکنند.^۵ در این دوران بعد از انتخاب شدن امیرکبیر به منصب صدارت از همان آغاز و با توجه به اصلاحاتی که انجام داده بود دشمنان زیادی علیه وی به وجود آمد و شخص مهد علیا که قبل از رسیدن فرزند به منصب پادشاهی، تمام امور را در دست داشت و با روی کار آمدن امیرکبیر دستش از

۱. همان، ص ۱۶۲.

۲. شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار در قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم، ص ۱۶۳-۱۷۳.

۳. اعظام قدسی، خاطرات من یا روشن شدن تاریخ صد ساله، ص ۷۳.

۴. آدمیت، ص ۶۶۴.

۵. بامداد، ۴/ ص ۳۲۶-۳۲۷.

قدرت کوتاه شده بود و حتی در برخی مواقع تحت مراقبت مأمورین شاه قرار می‌گرفت از هر فرصتی استفاده کرده که امیر را از منصب صدارت ببندازد.

ناصرالدین شاه برای حل مشکل میان مادر و میرزا محمد تقی خان تصمیم گرفت که تنها خواهر تنی خود ملک‌زاده خانم را که در این زمان ۱۶ سال بیشتر نداشت در ۲۲ ربیع الاول ۱۲۶۵ ق/ ۱۵ فوریه ۱۸۴۹ م، به عقد صدراعظم خود درآورد. اما این اقدام نه تنها رضایت بلکه مخالفت مهد علیا را موجب شد زیرا نگران این بود که بر نفوذ امیرنظام بیفزاید و خاندان سلطنت نیز با سخره گرفتن پایگاه طبقاتی امیر به مخالفان این ازدواج پیوستند.^۱

در شورش افواج بر ضد میرزا تقی خان صدراعظم، و درخواست کردن عزل او را از شاه در سال ۱۲۶۵ ق. مهد علیا دست داشت و به شاه خیلی اصرار ورزید که امیرکبیر را از صدرات ببندازد و دیگری را صدر اعظم کند. ناصرالدین شاه به گفته‌های مادر خود ترتیب اثر نداد و از این تاریخ بعد مهد علیا زیر نظر، مأمورین پنهان و آشکار امیر، گرفته شد.^۲ بعد از اینکه مهد علیا دشمنی خود با امیر کبیر را ادامه و بر علیه وی با رقیبان توطئه می‌کرد به دستور شاه رفت و آمدهایش زیر نظر قرار گرفته شد و اوضاع بر وی سخت‌تر شد. سرای مهد علیا تحت مراقبت قرار گرفت. به دستور شاه هیچ کدام از شاهزادگان یا کسان دیگر، بدون اجازه‌نامه کتبی اذن دیدار مادرش را نداشتند. حتی موضوع راندن او از پایتخت مطرح شد.^۳ البته مهد علیا زنی نبود که به آسانی از میدان به در رود. هر هفته به عنوان زیارت به بی بی زبیده در راه حضرت عبدالعظیم می‌رفت و ملاقات‌ها و مشاوره‌هایش در آنجا انجام می‌گرفت. مهد علیا در ذهن شاه این تصور را به وجود می‌آورد که میرزا تقی خان قصد تصاحب تاج و تخت را دارد و آن اندیشه را به وسیله درباریان و بزرگان طایفه قاجار نیز نشر می‌داد. مهد علیا برای برکناری امیر از رقاصان و خوانندگان اندرون که مورد توجه شاه بودند کمک می‌گرفت.^۴

۱. آدمیت، ص ۶۶۷.

۲. بامداد، ص ۴/۳۲۶-۳۲۷.

۳. آدمیت، ص ۶۶۷-۶۶۸.

۴. همان، ص ۶۷۳-۶۷۲.

سرانجام با دسیسه‌ها و توطئه‌های مهد علیا و همدستانش امیرکبیر در نوزدهم محرم ۱۲۶۸ هـ. ق/۱۴ نوامبر ۱۸۵۱ م، از صدرات معزول و به کاشان تبعید شد. عزت الدوله همسروی نیز به همراه شوهر به کاشان رفت. اعتماد السلطنه یکی از دلایل دشمنی مهد علیا با امیرکبیر را اینگونه می‌نویسد: «به پادشاه عرض می‌کردم برای این که والده شما را در امور دولت مداخله ننمایند، خوب است به قم فرستاده شود که در آنجا با وظیفه و مستمری زیاد زندگانی کند. این عرض من مسموع نشد بلکه والده شاه این حرف را شنیده سخت با من دشمن شد».^۱

بالاخره دشمنان امیرکبیر فرمان قتل وی را از شاه می‌گیرند. «چهل روز بعد از بردن امیر بکاشان در شبی که جشن عروسی علی قلی میرزا اعتضاد السلطنه با سلطان خانم رقاصه در اندرون مفصلاً ترتیب داده شده بود، در این شبها بود که ناصرالدین شاه پس از نوشیدن شراب زیاد و مست لایعقل شدن مهد علیا موقع را مغتنم شمرده فرمان کشتن میرزا تقی را خطاب به حاجی علیخان مراغه‌ای حاجب الدوله گرفت».^۲

یکی دیگر از روایت‌هایی که در صدور چگونگی فرمان قتل امیرکبیر توسط شاه می‌باشد: «می‌گویند چگونگی صدور این فرمان بدین قرار بوده است که با یکی از زنهای سوگلی شاه «آمینة اقدس» که خیلی او را دوست می‌داشت وارد مذاکره می‌شوند و به مشارالیها می‌گویند اگر طوری شب شاه را مست و در حالت مستی او را حاضر نمائی که فرمان قتل امیرکبیر را امضا نماید ما تعهد می‌کنیم که در ازای این عمل هر چه بخواهی انجام خواهیم داد. آن زن نیز فریب این وعده پوچ ابلهانه را خورده امضائی که معاندین از او می‌خواستند نامبرده هم از شاه می‌خواهد و فرمان قتل را بامضاء شاه می‌رساند. صبح آن شب همینکه شاه از خواب بیدار می‌شود و از حال مستی و امضا حکم مستحضر می‌گردد سؤال می‌کند که حکمی که دیشب امضاء کرده‌ام

۱. اعتمادالسلطنه خلسه مشهور به خوابنامه، ص ۳۶.

۲. بامداد، ۴/ ص ۳۲۷؛ خالصی، تاریخچه بست و بست نشینی، ص ۱۱۴-۱۱۵.

کجاست، می‌گوید همان دیشب به موقع به اجرا گذاشته شد و حاج علیخان حاجب الدوله طریق کاشان گرفت»^۱.

عزت الدوله (۱۳۲۳-۱۲۵۰ ق/۱۹۰۵-۱۸۳۴ م) از امیرکبیر دو دختر داشت، تاج الملوک که بعدها ملقب به ام الخاقان و زن مظفرالدین میرزا ولیعهد می‌شود، همدم الملوک ملقب به همدم السلطنه زن ظل السلطان یکی دیگر از پسران ناصرالدین شاه در می‌آید.^۲

پس از قتل امیرکبیر، عزت الدوله به طهران آمد و پس از مدت کمی ناصرالدین شاه وی را به عقد ازدواج کاظم خان نظام الملک پسر میرزا آقاخان نوری صدراعظم درمی‌آورد. بعد از آن که از کاظم خان طلاق گرفت به عقد شیرخان عین الملک سپهبد پسرخان خانان، که نوه امیرقاسم اعتضاد الدوله قوالمو بود درآمد. بعد از فوت وی به عقد یحیی خان معتمدالملک، پسر محمد نبی خان قزوینی برادر حاج میرزا حسین خان مشیرالدوله درآمد و یحیی خان در این تاریخ آجودان مخصوص ناصرالدین شاه و مترجم وزارت خارجه بود. این خانم پس از یحیی خان به عقد میرزا نصرالله خان منشی سپهسالار درآمد. عزت الدوله در ۲۳ ربیع الثانی ۱۳۲۳ ق/۲۷ ژوئن ۱۹۰۵ م. در ۷۳ سالگی در طهران فوت کرد.

از اقدامات دیگر مهد علیا بعد از عزل امیر کبیر به قدرت رساندن میرزا آقاخان نوری بود. وی که در دوره محمد شاه مطرود و به کاشان تبعید شده بود بعد از قتل امیر کبیر به کمک مهد علیا و وزیر مختار انگلیس به مقام صدراعظمی رسید و مدت هفت سال در این مقام بود.

مهد علیا هرگز نتوانست آن دوره اقتدار چهل روزه را بار دیگر تجربه کند و همچنان در ملاقات‌های خود محدودیت داشت و شاهزادگان تنها روزهای عید اجازه ملاقات با مهد علیا را داشتند.^۳ مشکل مهد علیا در دورهٔ صدارت هفت ساله میرزا آقاخان نوری پشت کردن صدراعظم به او و مسئله همسران محبوب شاه و انتصاب ولایتعهد بود.^۴ خصوصاً زمانی که شاه تصمیم گرفت

۱. مکی، میرزا تقی خان امیرکبیر، ۱/ص ۴۴۴؛ اعتمادالسلطنه، یادداشت‌های روزانه اعتمادالسلطنه ۱۳۰۰-۱۳۰۱، ص ۵-۷.

۲. ظل السلطان، خاطرات ظل السلطان، سرگذشت مسعودی، ۱/ ۱۷۸.

۳. آدمیت، ص ۶۷۰.

۴. امانت، قبله عالم (ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران)، ص ۴۲۱-۴۳۵.

فرزند همسر محبوب خود جیران را به ولایت‌هعی منصوب کند مهد علیا در نامه ای انجار خود و ایل قاجار را از این امر ابراز کرد.^۱ سرانجام مهد علیا در روز دوشنبه ۶ ربیع الثانی ۱۲۹۰ هـ. ق/۳ ژوئن ۱۸۷۳ م، در سن ۷۰ سالگی هنگامی که ناصرالدین شاه در مسافرت اروپا بود (سفر اول) در تهران درگذشت.^۲

نتیجه:

زنان همواره در طول تاریخ دارای نقش مهمی از یکسو در امور سیاسی و اقتصادی و از سوی دیگر در امور فرهنگی و عام‌المنفعه داشته‌اند. یکی از زنان در دوره قاجار که توانست نقش مهمی ایفا کند ملک جهان خانم مهد علیا همسر محمد شاه قاجار می‌باشد. در دوره ناصرالدین شاه ریاست تمام زنان حرم خانه با مهد علیا بود و همچنین پذیرایی از میهمانان زن خارجی بر عهده وی بوده‌است. مهد علیا بعد از فوت محمد شاه تا رسیدن ناصرالدین شاه بر تخت پادشاهی تمام امور را برعهده داشت. وی در اغلب امور مملکتی دخالت داشت و نفوذ زیادی به هنگام انتصاب حکام و وزرا و ازدواج‌های شاه داشته‌است. علاوه بر این ملک جهان خان ادبیات فارسی و قواعد عربی را به خوبی می‌دانست و اشعاری نیز سروده بود. مهد علیا آثاری نیز وقف کرده بود و در امور عام‌المنفعه فعالیت داشت؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ملک جهان خانم در دوره قاجار نقش مهمی در امور سیاسی و اجتماعی داشته‌است.

منابع و مأخذ:

اسکندری نژاد، نازلی، *زن ایرانی و عصر روشنگری: بازخوانی تاریخ تحول اجتماعی زن ایران*، تهران، زیبا، ۱۳۸۷.

۱. همان، ص ۴۳۱.

۲. معیرالممالک یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه، ص ۸۹.

- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *خلسه مشهور به خوابنامه*، به کوشش محمود کتیرایی، انتشارات زبان و فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
- اعتماد السلطنه، محمد حسن بن علی، *یادداشت‌های روزانه اعتماد السلطنه ۱۳۰۰-۱۳۰۱ قمری*، بکوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، آبی، ۱۳۸۵.
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، ج ۳، ۱، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه مربوط به سالهای ۱۲۹۲ تا ۱۳۱۳ هـ. ق.*، مقدمه ایرج افشار، تهران، امیر کبیر، ۱۳۴۵.
- اعظام قدسی، حسن، *خاطرات من یا روشن شدن تاریخ صد ساله*، بی جا، بی نا، ۱۳۴۲.
- افضل الملک، میرزاغلامحسین خان، *افضل التواریخ*، بکوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، سیروس سعدوندیان، چ ۱، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱.
- اقبال آشتیانی، عباس، *میرزا تقی خان امیرکبیر*، اهتمام ایرج افشار، چ ۲، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۵.
- امانت، عباس، *قبله عالم (ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران)*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، کارنامه، ۱۳۸۳.
- آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸.
- بامداد، مهدی، *شرح رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، ج ۴، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۴۷.
- بختیاری اصل، فریبرز، *زنان نامدار تاریخ ایران*، مهد علیا، چ ۱، تهران، زوار، ۱۳۷۵.
- پرویز، عباس، *تاریخ دو هزار و پانصد ساله ایران*، تهران، علمی، ۱۳۴۸.
- پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»*، ترجمه کیکاووس جهانداری، چاپ اول، ج ۱، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱.
- حسینی شیرازی خاوری، فضل‌الله، *تذکره خاوری یا خاتمه روزنامه چه همایون*، به تصحیح میرهاشم محدث، زنجان، زنجان، ۱۳۷۹.
- خالصی، عباس، *تاریخچه بست و بست نشینی*، چ ۱، تهران، علمی، ۱۳۶۶.
- خان ملک ساسانی، احمد، *سیاستگران دوره قاجار*، ج ۱، تهران، بابک، ۱۳۵۴.

خورموجی، محمد جعفر، *حقایق الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیو جم، چ ۲، تهران، نشر نی، ۱۳۶۳.

سپهر، محمد تقی خان لسان الملک، *ناسخ التواریخ (تاریخ قاجاریه)*، به اهتمام جمشید کیانفر، چ ۱، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷، (دو جلد در یک مجلد).
سرن، کارلا، *سفرنامه مادام کارلا سرن، آدمها و آیینها در ایران*، ترجمه علی اصغر سعیدی، چاپ اول، چ ۱، تهران، زوار، ۱۳۶۲؛ سعدوندیان، سیروس.

سعدوندیان، سیروس، اتحادیه (نظام ماضی)، منصوره، *آمار دارالخلافه*، تهران (اسنادی از تاریخ اجتماعی تهران در عصر قاجار)، چ ۱، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۸.
شمیم، علی اصغر، *ایران در دوره سلطنت قاجار در قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم*، تهران، زریاب، ۱۳۷۹.

شیبانی (صدیق الممالک)، میرزا ابراهیم، *منتخب التواریخ*، چ ۱، تهران، علمی، ۱۳۶۶.
شیل، مری لئونورا (ویت)، *خاطرات لیدی شیل همسر وزیر مختار انگلیس در اوائل سلطنت ناصرالدین شاه*، ترجمه حسین ابوتراییان، چ ۲، تهران، نشر نو، ۱۳۶۸.
طباطبایی، مدرس، *مدارس قدیم قم (در دوره قاجاریه)*، وحید، اسفند ۱۳۵۰، شماره ۹۹، ص ۱۷۶۷-۱۷۷۲.

ظل السلطان، مسعود میرزا، *خاطرات ظل السلطان*، سرگذشت مسعودی، چ ۱، چ ۱، اهتمام و تصحیح حسین خدیو جم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۸.
عاملی رضایی، مریم، *سفر دانه به گل، سیر تحول جاگاه زن در نثر دوره قاجار*، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۸.

عضد الدوله، سلطان میرزا، *تاریخ عضدی*، توضیح و اضافات عبدالحسین نوایی، چ ۱، چ ۱، تهران، بابک، ۲۵۳۵.

کراچی، روح‌انگیز، *اندیشه گران زن در شعر مشروطه*، تهران، الزهرا، ۱۳۷۴.
مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه از آغامحمدخان تا آخر ناصرالدین شاه*، چ ۱، تهران، زوار، (۱۳۴۱)-۱۳۴۳.
مشیر سلیمی، علی اکبر، *زنان سخنور*، تهران، علمی، ۱۳۳۵.

- معیرالممالک، دوستعلی خان، *رجال عصر ناصری*، ج ۱، ۱، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱.
- معیرالممالک، دوستعلی خان، *یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه*، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱.
- مکی، حسین، *زندگانی میرزا تقی خان امیرکبیر*، ج ۱، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- ملک آرا، عباس میرزا، *شرح حال عباس میرزا ملک آرا (برادر ناصرالدین شاه)*، به کوشش عبدالحسین نوایی، مقدمه عباس اقبال، ج ۲، تهران، بابک، ۱۳۵۵.
- ناصرالدین شاه قاجار، *شهریار جاده‌ها، سفرنامه ناصرالدین شاه به عتبات*، به کوشش محمد رضا عباسی، پرویز بدیعی، تهران، سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۲.
- نوایی، عبدالحسین، *مهد علیا به روایت اسناد*؛ تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- نوایی، عبدالحسین، *جهان اسلام، ایران از قاجاریه تا پایان عهد ناصری*، ج ۲، تهران، هما، ۱۳۶۹.
- هدایت، رضا قلی خان، *روضه الصفای ناصری*، ج ۱۰، قم، خیام، مرکزی و پیروز، ۱۳۳۹.

فصل‌نامه جُندی‌شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۷

نوروز در تخت جمشید؟ اقامتگاهی سلطنتی، جشن سال نو، و نظریه‌ای در این مورد^۱

یوزف ویزه‌هوفر^۲

ترجمه اسفندیار رحمتی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۱۸

۱- مقدمه: نظریه:

به نظر می‌رسد که مقر اصلی حکومت ایران، جایی که در آن شاهنشاه احکام خویش را وضع می‌کرد، سفرای بیگانه را می‌پذیرفت و بار عام می‌داد، در شوش و اکباتان بوده‌است نه در تخت جمشید. در طول ماه‌های پاییز و زمستان، شاهنشاه در شوش اقامت می‌کرد، لیکن با گرم شدن هوا در فصل‌های بهار و تابستان به همدان-اکباتان که در ارتفاعات واقع شده بود، نقل مکان می‌کرد. اما یک مرتبه در سال پادشاه با دربار و مقامات دولتی بلندپایه از تخت جمشید در سرزمین مادری هخامنشیان در زمان فرا رسیدن انقلاب بهاری، در ۲۱ مارس، برای جشن ایرانی کهن نوروز دیدن می‌کرد. به نظر می‌رسد که برای تشریفات این جشن‌های بهاری تمام تجهیزات در تخت جمشید با تالارهای پذیرایی و نیز کاخ‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این شهر، جایی بود که در آن خانواده سلطنتی بومی از طرف دیگر قبایل ساکن در آنجا مورد احترام قرار می‌گرفت و هیئت‌های اعزامی را از سراسر شاهنشاهی به حضور می‌پذیرفت. در مورد اینکه چه آیین‌هایی

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Wiesehofer, Josef. "Nouruz in Persepolis? Eine Residenz, das Neujahrsfest und eine Theorie," *Orbis Parthicus. Studies in Memory of Professor Jozef Wolski*, ed. by E. Dabrowa, Jagiellonian University Press, Cracow 2009.

۲. استاد بازنشسته تاریخ باستان دانشگاه کیل jwiesehofer@email.uni-kiel.de

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران esfandiarkia@gmail.com

برای نوروز در تخت جمشید برگزار می‌شد تا حدی می‌توان با توجه به نقش برجسته‌ها در تالارهای پذیرایی نکاتی را ذکر کرد. ظاهراً به این جشن یک دسته پیشکشی‌های بزرگ از مردمان ساکن در شاهنشاهی تعلق داشت که در آن هیئت‌های اعزامی از طرف اقوام و ایالات برای شاهنشاه بزرگ هدیه سال نو می‌آوردند، افزون بر آن اشراف‌زاده‌های پارسی و مادی به عنوان مهمانان شاه حاکم و در نهایت گارد سلطنتی ۱۰۰۰۰ نفری جاویدان رژه نظامی می‌رفتند. یونانیان دیدگاه‌هایی در مورد لحظات جشن در تخت جمشید گزارش نکرده‌اند، به شخصیت منحصر به فرد جشن‌ها اشاره کرده‌اند و اینکه سفرای خارجی و فرستادگان اجازه ورود نداشته‌اند. دیدار از شهرجشن تنها مشروط به اشراف‌زاده ایرانی بودن، بود، تخت جمشید یقیناً تنها برای پادشاه و نجبا بود.

گِرالد والسِر تاریخ‌شناس حوزه باستان که پیشتر از او برنر، در کتاب خود تخت جمشید، که در ۱۹۸۰ در توپینگن منتشر شد، با کارکرد درست از خطوط سرشناس ایران پیش از اسلام و از طریق پیوند با گواهی‌ها و آگاهی ادبی مختلف کهن و منابع مختلف تلاش می‌کند که تصاویر و نقش برجسته‌ها را در کنار توصیف بخش‌هایی از مکان، به زیبایی نشان دهد.^۱ نظریه نوروز او تنها یک بخش از این سلسله شباهت و تعبیر است و در نتیجه توصیفات تخت جمشید در زمان مسافرت کردن اروپائیان و تا به امروزه نیز در مطبوعات علمی محبوب، مقالات اینترنتی، یا شاید توصیفات از سوی توره‌های مسافرتی، حتی در ایران بومیانی که در آنجا زندگی می‌کنند در جشن سال نو در تخت جمشید حضور می‌یابند، نیز وجود دارد.^۲

همچنین اگر نقل قول در مورد اطلاعات و راویان نظریه‌ای که همکار مرحوم داده‌است نبود، چراکه آگاهی‌های زیاد ما، و این نظریه با مشکلات زیادی در کنار گواهی‌ها و سوالات مشهود می‌ماند، در مقاله زیر سعی شده که: به مشخصه جشن نوروز که از مهمترین جشن‌های ایران بوده تماماً: سلطنت پادشاهان ایران از سرای هخامنش، که نخستین شاهنشاهی تاریخ جهان را

1. Walser 1980: 8.

2. Stellvertretend für den populären Umgang mit der Geschichte dieses Festes sei hier nur der (englischsprachige) Artikel „Nouruz“ in der Internetenzyklopädie Wikipedia genannt (<http://en.wikipedia.org/wiki/Nowruz>; eingesehen am 19.3.2009).

در سده‌های بین ۵۲۰ و ۳۳۰ پیش از میلاد پایه‌گذاری کرد، برخاست؛ که به شکل گذرا از ازبکستان امروزی و در شرق پاکستان و بلغارستان و در غرب به مصر می‌رسید، مرکز حکومت تخت جمشید در فارس، استان فارس در جنوب غربی این سرزمین بوده، و به عنوان نقطه اتصال و مظهر قدرت در مواجهه بین پادشاه بزرگ و زیردستانش در آن دوران شمرده می‌شد.

در این پژوهش به دنبال سه هدف هستم: اول می‌خواهم این جشن فرهنگی که در این سرزمین مرسوم است، را برای خوانندگانی که ایرانی نیستند معرفی کنم، خصوصاً تعداد قابل توجهی تنها در آلمان که تعدادشان حدوداً به بیش از ۱۰۰,۰۰۰ می‌رسد و ارتباطی میان زندگی و زادگاهشان نیست، اخیراً حتی به وسیله جشن‌های ویژه میهن‌شان حفظ می‌شود. دوم اینکه من تلاش می‌کنم نظریه آیین‌های نوروزی در تخت جمشید را توضیح دهم. سوم سرانجام امیدوارم که بتوانم نشان دهم، که این نظریه کامل نیست و ما با عنوانی دیگر، نه با قاطعیت پیشین، بایستی با اطمینان قابل تعیینی در توصیف کارکرد مؤثر باروهای نگهبانی تخت جمشید نگ داریم. همین‌طور شرح راه دومی را بایستی در پایان مقاله‌ام توضیح دهم.

۲- جشن نوروز امروزی و ریشه‌های آن:

«امروز بهترین‌ها را برای همه کسانی که نوروز را در سراسر جهان جشن می‌گیرند. آرزو مندم. این تعطیلات هم از آیین‌های باستانی است و هم زمانی برای نو شدن، امیدوارم که شما از این فرصت ویژه سال با دوستان و خانواده‌ها لذت ببرید. من دوست دارم به‌طور مستقیم با مردم ایران و مسئولان جمهوری اسلامی صحبت کنم. نوروز عیناً یک بخش از فرهنگ غنی و بزرگ شماست. در طول قرن‌ها هنر شما، موسیقی شما، ادبیات و نوآوری‌های نیکو و بسیار زیبایی در جهان ساخته‌اید. در اینجا ایالات متحده جامعه ما با کمک ایرانی‌ها بوده که آمریکایی‌ها پیشرفته شده‌اند. می‌دانیم که شما دارای تمدنی بزرگ هستید و موفقیت‌های شما احترام ایالات متحده و جهان را به دست آورده‌است. برای نزدیک به سه دهه است که روابط کشورهای ما تیره شده‌است. اما در این پایان سال ما مشترکات انسانی‌مان را به یاد آوردیم که ما را به هم وابسته می‌کند. قطعاً شما سال جدیدتان را به

شکلی جشن خواهید گرفت که شبیه به جشن پایان سال ما آمریکایی هاست—با جمع شدن دوستان سابق و خانواده‌ها همچنین رد و بدل کردن هدایا و گفتگوها و نگاه به آینده با حس امیدواری نو شدن می‌شود. برگزاری این جشن‌ها وعده‌های نیکو در روزهای نو، فرصت‌هایی برای کودکان، امنیت برای خانواده-هایمان، پیشرفت برای جوامع ما و صلح بین کشورها، اینها امیدها و رویاهای مشترک ما هستند».

رئیس‌جمهور آمریکا، باراک اوباما با پیغامش برای نوروز ۲۰۰۹ اشاره کرد، که نه تنها آمریکائیان، بلکه میلیون‌ها نفر در کره زمین به این جشن به عنوان اوج سالشمار جشن سال نو می‌نگرند.^۱ چنان‌که طریقه و خاستگاه آن برای مردم ایران به‌شمار می‌رود. کی و دقیقاً چه کسی جشن گرفت؟^۲ در وهله نخست ایرانیان زردشتی حضور دارند، باوری دیرینه داشته‌اند، که در روز سال نو ایزد رَپیتون، خودش را ماه‌ها در درون زمین نگه می‌داشته تا از سرمزدگی ریشه گیاهان جلوگیری کند، دوباره به روی زمین می‌جهید. او در قالب شادمانی آیینی به آدم درود می‌فرستد. درحقیقت جشن سال نو اصلی در نزد زردشتیان است اما نه نخستین، بلکه در عوض ششمین روز سال، که درعین حال به عنوان زادروز زردشت پیامبر به‌شمار می‌رفت، که همچنین نیز به مانند دیگر رویدادهای مهم دوران نخستین تاریخ دین زردشتی رخ داده‌اند. بایستی از جشن تاجگذاری یمه، که در نزد ایرانیان غیر زردشتی به دشمشید مشهور است، بنیادگذاری شده باشد. اما باید دقت کرد، که در نزد زردشتیان دو روز سال نو تفاوت دارند: در ۲۱ مارس، در بهار که شبانه روز باهم برابر می‌شود، که معمولاً جشن سال نو در ایران، و همچنین جشن سال نو مذهبی زردشتیان، در جولای یا به عبارت دیگر در آگوست جشن گرفته می‌شود؛ که این در تابستان اتفاق می‌افتد، با دگرگونی که در گاهشماری زردشتیان کهن انجام گرفت، بدون اختیار تداخل صورت می‌گرفت، از این رو اختلالاتی روی می‌داد و جشن سال نو در قیاس با تقویم گریگوری در هر چهار سال یک روز در جهت آغاز سال گردش می‌کرد. با این حساب با تفاوت این جشن مذهبی

1. http://www.whitehouse.gov/the_press_office/Videotaped-Remarks-by-The-President-in-Celebration-of-Nowruz (eingesehen am 22.3.2009).

2. Eine vorzügliche Zusammenfassung der Festbräuche findet sich in Stausberg 2004, 508-532. Ihr verdanken sich auch die folgenden Bemerkungen.

در تابستان شد و همچنین سال جدید در بهار هم با عنوان «سال نوی دشمیدی» نامیده شد. این برای زردشتیان که تا به امروز، نه حقیقتاً به عنوان جشن سال نو در مقایسه با سال نوی مذهبی در جولای/اوت به مرحله اجرا در بیاورند.

در حقیقت نوروز ایرانی در ۲۱ مارس و این موعد دقیقاً خود زمینه گاهشماری رسمی ایران توسط سلجوقیان در ۱۰۷۹ شد، اساساً به هنگام اولین روز سال نو در آن روز کاملاً شبانه روز برابر به درازا می کشید و این درست پنداشته شد و بدون پیش زمینه اسلامی بود، در این جشن آداب و رسوم سنت های کهن ایرانی را منعکس می کرد. آشناترین این رسومات علاوه بر تمیز کردن خانه و خریدن گل و لباس نو که بدان پایبند بودند، وهفت چیز مشخصی را بر روی سفره یا میز که به ترتیب قرار می دادند، البته عمدتاً با نام های ایرانی که با حرف سین (s) یا بهتر بگویم شین (Šch) آغاز می شدند: برای این مقصود قبلاً با گندم و جو یا جوانه عدس یا به عبارتی سبزه (sabzi)، شروع می شد. دانه اسفند (sepand)، سیر (sir)، گندم شیرین [سمنو] (samanu)، سماق (sommaq)، یک سکه (sekke)، سیب (sib)، سرکه (serke)، یک سنبل (sonbol)، سنجد (senjed)، سیاه دانه (siāh-dāne)، یک ساعت (sā'at)، و غیره؛ شین (Šin): شیر (šir)، شراب (Šarab)، شکر (Šakar)، شمع (Šam)، کلوچه یا شیرینی (Širini)، لیوان شیشه ای (ŠiSe)، شیر (šire)، شربت میوه (Šarbat)، تیغ یا شمشیر (ŠamŠir)، و غیره. افزون بر این معمولاً بر روی میز یک آینه، شمع و یک کتاب (زردشتیان اوستا و مسلمانان قرآن و نیز افراد وطن دوست دیوان حافظ یا شاهنامه فردوسی) شیشه ای با گلاب، انواع شیرینی جات و خوراکی ها، ظرفی با ماهی طلایی، همچون تخم مرغ رنگ شده، قرار داده می شود. این میز در طی تمام جشن سال نو که سه هفته طول می کشد، همچنان پابرجا می ماند. عموماً نظر بر این است که ضیافتی که به جشن سال نو تعلق دارد، سه خوراکی اصلی: برنج، سبزیجات و ماهی بایستی وجود داشته باشد. در کنار نان و شیرینی جات برای نوروز چندین خوراک دیگر، به ویژه آش رشته و نیز یک سوپ دیگر، یک خوراک مرغ و – در میان زردشتیان – خوراکی های آیینی مرسوم آماده می شود. در طول تعطیلات از اعضای خانواده، دوستان و همسایگان انتظار می رود که به دیدن همدیگر بیایند. باهم خوب

باشند. پیش از فرارسیدن سال نو در عصر روز سه شنبه پیش از سال نو در پشت بام‌ها، میدان‌ها یا باغ‌ها آتش افروخته می‌شود، و رسمی دیکته می‌شود، که هر کودک دست کم یک بار بایستی از روی آتش بپرد. کودکان از این سنت بسیار لذت می‌برند و از سوی مقامات جمهوری اسلامی به جدیت مورد مراقبت قرار می‌گیرد، محبوبیت فراوانی نیز در میان زردشتیان دارد و از آن شاد می‌شوند، با این وجود، آن نه تنها غیراسلامی بلکه غیرزردشتی نیز هست، برگرفته از مذاهب قدیمی‌تر بوده و هیچگاه بدین معنا نبوده‌است، آنان آتش را با پریدن از روی آن ستایش می‌کردند. همچنین در عصر چهارشنبه قبل از نوروز کودکان لباس‌هایشان را تغییر می‌دهند و «مسلح می‌شوند» به یک ظرف خالی و یک قاشق که بر آن می‌کوبند و درب خانه همسایگان می‌روند و درخواست هدیه می‌کنند. رد کردن آنان کار درستی نیست، و کاسه‌هایشان را با آجیل، پسته، خشکبار و دیگر میوه‌ها یا شکلات و شیرینی پر کرده، سکه‌ای نیز در آن بین پنهان می‌کنند. همان‌طور که بیان شد، نوروز در ایران نه تنها توسط مسلمانان بلکه زردشتیان هم جشن گرفته می‌شود. به راستی که این جشن از دیدگاه مسلمان سنت گرا قضیه‌ای دوپهلوی است: این جشن دارای دو جنبه است: درست است که از یک سو دارای مشروعیت اسلامی است اما از طرفی دیگر در شمار جشن‌های تقویم اسلامی به حساب نمی‌آید، و از سوی مسلمانان پرنفوذ و فرهیختگان اغلب تلاش شده که نوروز را کاملاً از میان بردارند یا دست کم این جشن را با «کافران» ارتباط دهند که آن را محدود کنند.

اما از چه زمانی جشن نوروز تاکنون در ایران به اثبات رسیده است؟ آیا می‌تواند پیش از طرح‌ریزی تخت جمشید در سده ۶ پیش از میلاد به درازا بکشد؟^۱ من پیش از این اشاره کردم که پایه‌گذاری جشن از جمشید (یا به عبارتی جم) پادشاه افسانه‌ای نوشته شد است. اما از این نوع افسانه‌ها نتیجه گرفته شده که این جشن از ابتدا دارای ماهیت ایرانی بوده است، با این وجود پریستار

1. Die entscheidenden mittel- und neupersischen sowie arabischen Traditionen hat Markwart zusammengestellt, übersetzt und kommentiert (Markwart 1930).

زردشتی^۱ به نسبت شعرا و دانشمندان اسلامی کمتر در این مورد نوشته اند. اوج این آثار حکیم دانا بیرونی (۹۷۳-۱۰۴۳) و حماسه سرا فردوسی (۹۳۵-۱۰۲۰) می باشد. به ویژه گزارش بیرونی به خاطر تفاسیر گوناگونی را که ارائه داده، ارزشمند است، در غیر این صورت برای اغلب منابع اسلامی و زردشتی مجهول باقی می ماند.^۲ می دانیم که جمشید در نسخه های خدای نامه در تاریخ جهان و تاریخ ایران نقش مهمی را ایفا کرده است، مشخصاً در دوران ساسانی به شکل کتبی درآمده است، که نوروز در خانه ساسان – همچنین در شکل و ظاهر مسلماً زردشتی - جشن گرفته شد. میان ساسانیان و هخامنشیان فاصله دستکم پانصد ساله وجود دارد، و اگر تأمل شود، ساسانیان نیز از فارس برخاستند، نام و تاریخشان نمی توانست پیشتر از هخامنشیان بوده باشد، پس هیچی برایمان باقی نمی ماند که به جست و جوی نوروز در دوران خود هخامنشیان بپردازیم.

۳- نوروز در تخت جمشید – یک فرضیه تاریخی:

پیش از پرداختن به این، بایستی ما پیشینه آن را روشن سازیم، که از کدام نقطه زمانی تماماً تخت جمشید با نوروز پیوستگی داشته است، کسی چون گرانال والسر که در آغاز مقاله ام از او نقل قول کردم که این ایده مرهون او بود. نخستین پژوهشگرانی که، شاهان سازنده های تخت جمشید را در درجه اول داریوش یکم، پسرش خشایار و نوه اش اردشیر یکم معرفی کرده اند، منحصراً اقامتگاه یا هم با هدف ضیافت جشن سال نو ساخته شده اند و در نقوش برجسته تشریفات و مراسمات این جشن ها را جاودانه کرده اند، باستان شناس فرانسوی رومن گیرشمن و همکار آمریکایی او آرتور اوپام پوپ بوده اند.^۳ این فرضیه خیلی سریع در زمره مطبوعات عامیانه قرار گرفت. نقوش برجسته حمل کننده های سریر پادشاهی و پیشکش دهندگان را در کنارشان

1. Pahlavi-Text Māh ī Frawardīn rōz ī Xordād zu nennen (vgl. J.M. JamaspAsana, The Pahlavi Texts Contained in the Codex MK Copied in 1322 A.C. by the Scribe Mehr-Āwān Kai-khūsru I, Bombay 1897: 102-108 = Markwart 1930: 742-765b).

2. al-Bīrūnī, The Chronology of Ancient Nations, hg. u. übers. v. C.E. Sachau, London 1879: 203 = Markwart 1930: 737f.

3. Ghirshman 1957; Pope 1957. In der Forschung läuft diese Idee unter dem Schlagwort „Persepolis - a Ritual City“ um.

نشان می‌دهند، انگار که برای آن‌ها، عکس‌برداری از مراحل یک جشن واقعی بود، «هک شده در سنگ» همان‌طور که [اصطلاحی که] همکار متأسفانه خیلی زود درگذشته من هلن سانسیتی واردنبرگ برای بیان آن به کار می‌برد.^۱ تقریباً همه پیروان این فرضیه برآن هم عقیده هستند که فکر حفاری‌های تخت-جمشید به ارنست هرتسفلد بازمی‌گردد، او از استقبال نوروز از سوی فرماندار شیراز در تخت جمشید که هدایا را نیز تحویل می‌داد، توصیف کرده‌است، و در ادامه پیوستگی میان زمان حال و باستان را نشان داده‌است. نقل قول از «سفرنامه» هرتسفلد^۲ از سال ۱۹۲۶ آورده شده که به شرح ذیل است:

در آغاز سال پیش چگونگی استفاده از سنت‌هایی که بسیار قدیمی بود، رسید، که من آن‌ها را در سال ۱۹۲۳ با چشم خود دیدم. چنان‌که فرماندار جدید شیراز در آغاز دوران خدمتش به تخت جمشید می‌آمد. چادر بزرگ رنگارنگی در مکان تالار بزرگ برای ملاقات‌های رسمی برپا کردند. سپس مردمانی از حوالی با هدایایی با خود به آنجا می‌آمدند: با شکوه فراوانی که با تصاویر شباهت زیادی داشت، اعطاء می‌کردند: بزکوهی و گوسفندان چاق، مرغان وحشی- کاسه‌های پسته و... آن به مانند نقش برجسته زنده بود و بر چارچوبش قدم می‌نهادند.^۳

در این نقل‌قول دقیق‌تر دیده شد که هرتسفلد در آن هیچگاه به واژه نوروز اشاره نمی‌کند و با دلیل مناسب، استقبال فرماندار در تخت جمشید را در بین ۲۶ و ۲۹ نوامبر سال ۱۹۲۳ و نه در حدودای یا به جای ۲۱ مارس می‌داند، و «پیشکشی‌ها» درواقع مناسب برای جشن تقویمی سال نبودند، بلکه جزء بدهکاری‌هایی بودند که فیروزمیرزا فرماندار شیراز تنها صرفاً به تخت جمشید آورده و نیز با ارنست هرتسفلد ملاقات کرده بود. هرتسفلد خود نیز بعدها، اندیشه‌هایی را برای جشن سالیانه در تخت جمشید انجام داده بود. ترجیحاً برابر میتراگان (مهرگان)، پاییز و جشن برداشت محصول برای ارج نهادن به ایزد میترا،^۴ خدای روشنایی و پیمان می‌پنداشت.^۵

1. Sancisi-Weerdenburg 1991: 174. In diesem vorzüglichen Artikel findet sich auch ein Abriss der Forschungsgeschichte.

2. Zu Herzfeld s. den exzellenten Sammelband Gunter/Hauser 2005.

3. Herzfeld 1926: 225.

4. Zu diesem Fest vgl. man Stausberg 2004: 540-549.

5. Angaben in Sancisi-Weerdenburg 1991: 175f.

در حیطه ایده‌های گیرشمن و پوپ آشکار است که تئوری نوروز بسیار کهنتر از آن است که تاکنون فرض شده بود، آن را تقریباً در سفرنامه‌های سده ۱۷ میلادی می‌توان یافت،^۱ بویژه گزارش نقاش متنفذ انگلیسی رابرت کریوتر از آنجا در ۱۸۲۱ که نقش برجسته‌های تخت جمشید را با نوشته‌های گزنفون درباره جشن کورش در *کوروش‌نامه* خود (۸،۳، ۱-۳) ارتباط داده است،^۲ از طرفی دیگر م ارا با یک جشن شاهانه-قاجاریان در نوروز آشنا می‌کند. همه مسافران و مورخان، نقوش برجسته تخت جمشید را با جشنهای سال نو در روزگار معاصرشان مقایسه می‌کنند، مقوله نوروز با سکوت مداوم ایرانیان در هزارهای در راه فرض شده بود.

۴- نوروز در تخت جمشید؟ تردید در نظریه:

تاکنون تردیدی مناسب پیش از این مقاله درباره تئوری جشن نوروز در تخت جمشید اظهار نشده است. می‌توان اشاره کرد به تمایزهای فراوان میان نوروز بیرونی و جشن سال نو امروزه،^۳ در واقع از سوی دیگر برخلاف نقوش برجسته «نوشته دار» دانسته شده است. در صورتی که بایستی پذیرفت که حمل کنندگان خوراک، غذاها را نه از طریق درها بلکه از طریق پنجره‌ها به سرای خسروانی می‌آوردند، چراکه اشکال موجود در آنجا چارچوب پنجره به نظر می‌رسد. همواره هم به آن اشاره خواهد شد، که در یک منبع یونانی (احتمالاً متأخرتر) که در آن اشاره شده است که شاه‌بزرگ همواره در پاییز در تخت جمشید حضور می‌یافت. از این نوشته به منظور ورود به تئوری-مهرگان بهره می‌گیریم، می‌توان این دیدگاه را جایگزین کرد، نقوش برجسته تنها در زمان –و بی مکان اکنون تردیدی نسبت به نظریه تاریخ جشن نوروز در تخت جمشید که بیان شد پیش از این مقاله نیست. بیرونی از جمله کسانی است که اشاره می‌کند که نوروز و جشن سال نو

۱. این نتیجه ارزشمند مقاله Sancisi-Weerdenburg است

2. Zu teispidisch-achaimenidischen Festzügen s.a. Hdt. 7.40f. und Curt. 3.3.8–25; vgl. Calmeyer 1974: 51–54; 1985/86: 79–82. Von besonderer Bedeutung war und ist den Vertretern der These vom Nouruz in Persepolis folgende Bemerkung Xenophons (Kyr. 8.3.34) zum Festzug: Der Auszug des Königs wird heute noch genauso durchgeführt, wie er damals von Kyros eingerichtet worden war, nur dass die Opfertiere fehlen, wenn der König kein Opfer darbringt. (Übers. R. Nickel). Eine Verbindung Festzug-Nouruz postuliert z.B. noch Azoulay 2004: 18 n. 5: Therefore Xenophon may well have described a genuine Persian procession, borrowing aspects from the Persepolitan Nowruz and from military marches.

3. Nylander 1974.

امروز خیلی از هم فاصله گرفتند. درواقع از سوی دیگر شباهت‌ها در مطالعه نقش برجسته‌ها مغایر همدیگر هستند، اگرچه بایستی حتی بپذیریم، که حمل کنندگان غذاها را بایستی نه از طریق درها بلکه به وسیله پنجره‌ها به سرای خسروانی می‌آوردند، چرا که در آن تصاویر قاب پنجره دیده می‌شود.^۱ همچنین در آن نشان داده شده (احتمالاً اواخر) منابع یونانی به آن اشاره کرده‌اند که شاهنشاه همواره پاییز در تخت جمشید حضور می‌یافت.^۲ از این متن عبور می‌کنیم زیرا در جهت نظریه مهرگان دوباره از آن استفاده می‌کنیم، البته هنوز دیدگاه‌های دیگری نیز نمایندگی می‌کنند، تنها در نقش برجسته‌های عادی و شاهانه—تلافی بین پادشاه و زیردستان وجود دارد بدون آنکه به رابطه آن‌ها با تخت جمشید پی ببریم. به آن‌ها باز خواهیم گشت.

با اشاره منابع یونانی به هر پادشاه که سرتاسر قلمرو حکومتی او مشخص بود، و نظرمندان در این میان با همه پژوهشگران هم یکسان است، با چگونگی درستی نظریه نوروز شروع می‌کنم، از آنجایی که گواهی نوشتاری شاهان هخامنشی، به سه زبان و به صورت پیش‌نویس بر روی کتیبه‌های سلطنتی حک می‌شدند، به هیچ عنوان اشاره‌ای به آمادگی برای جشن سال نو نشده‌است. با این وجود سفر پادشاهان هخامنشی برای چه بود؟ در مشخصه پادشاهی ایران، منش فرمانروا به‌شمار می‌رفت، که به دور و بر حکومتش سفر کند.^۳ چنان‌که مورخان یونانی به عنوان فصلی—در اقامتگاه‌های گوناگون در همسایگی با غرب بزرگ برداشت‌هایی را شرح داده‌اند؛ و در اینجا تنها نظر گزنفون در *کوروش‌نامه* (۸,۶,۲۲) را نقل می‌کنم:^۴

او خویش محل اقامتش در مرکز شاهنشاهی قرار داشت. در زمستان هفت ماه را در بابل (این منطقه بسیار گرم است): در بهار سه ماه را در شوش و دو ماه در اواسط تابستان را در اکباتان سپری می‌کرد. گفته شده که او می‌خواست با این روش در تمام طول سال در گرمای ملایم و خنکی دلنشین در بهار زندگی کند. (رجوع شود به R.Nickel)

1. Calmeyer 1980. - Den , zeitlosen ‘ Charakter der persepolitischen Reliefs betont - neben Calmeyer vor allem Root 1979 (zur Nouruz-Hypothese s. dort S. 236-240).

2. Strab. 15.1.16; vgl. Athen. 12.513f.

3. Zum achaimenidischen Reiskönigtum vgl. besonders Briant 1988; Tuplin 1998; Wiesehöfer 2001, 38-41, 259f. ; Briant 2002: 186-189. Briant spricht in diesem Zusammenhang vom „Nomadic Kin “ and „Itinerant State“.

4. Weitere Belege: Strab. 16.1.16; Athen. 12.513f.; Ail. nat. 3.13; 10.16.

این رفتار شاه بزرگ درست با اقامت حاکمان آلمان در کنت نشین‌های قرون وسطا قابل قیاس است. درکنار تغییرات آب و هوای فصلی- بایستی دسته‌های سیاسی را برای سفر خانواده سلطنتی نیز آشکار شود. پادشاه در مناطق گوناگون (در کنار امور شاهنشاهی) به مشکلات مخصوص هر منطقه نیز رسیدگی می‌کرد و همچنین ارتباط با فرمانبران آنجا (یا جانشینانشان) را از سر می‌گرفت. اینک تشابهات برای شاه پارس شواهد کهن زیادی را به تفصیل درباره سفرش، استقبال از او در مناطق در طول سفر و حتی اقامتگاهش ارائه می‌دهند، البته همین‌طور در مورد تماشاچیان کنار راه‌ها گزارش می‌دهند. چنانچه دربرداشت برخی از نویسندگان تلاش کرده‌اند که مستقیماً واسطه‌ای میان مسافران و شاه مهمان باشند، خود به خود بداهه‌پردازی نشان داده و به ظاهر حقیقت‌گویی کرده‌اند: مسافران را دقیق تدارک می‌دیدند، میزبانی‌ها به شکل نمادین و سازمان‌یافته بر اساس رسومات کهن طراحی می‌شدند؛ فرمانبران پیشکش‌هایی را می‌آوردند و شاهان مایل بودند، هرچند که در شرایط ناگهانی و بخصوصی رخ می‌داد هدایایی را در میان آنان توزیع کنند و— نزد یک فرمانروای محبوب- تقاضای واقعی بود، در عین حال همواره تناسب و بیان نمادین میان فرمانبر و فرمانروا بودند.

در پژوهش سفرهای سلطنتی دسته‌های سیاسی این پرسش پیش می‌آید، آیا شاه بزرگ همه‌ساله از سفر مشابه- و طرح اقامت یکسان پیروی می‌کرد. مقایسه‌ای—تناقضات موجود در—روایات یونانی با اطلاعات به دست آمده از الواح گلی ایلامی تخت جمشید که در زمان ۱۷ تا ۲۸، سال‌های پادشاهی داریوش یکم (۴۵۵/۴—۳۴۹۴)، اجازه تردید در نظریه سالیانه این تور بزرگ می‌دهد، اما در عین حال می‌توان آشکار ساخت، که اقامتگاه‌ها در زمستان و بهار تقریباً همواره در شوش و بابل، و از آنجایی که تابستان در اکباتان و گهگاهی در بهار و گاهی در پاییز نیز در تخت جمشید قرار داشتند.^۱ این برداشت مغایر تداوم جشن گرفته شدن جشن سال نو در بهار در تخت جمشید را بیان می‌کند، و این نظریه معیاری محکم درکنار گواهی‌های سست است، همکارم خانم کارولین واسگرس در ماه می ۲۰۰۷ در نشستی درباره دربار هخامنشیان در بازل

1. Tuplin 1998.

تصور و ارزیابی می‌کرد: کارکرد الواح گلی بابلی، اطلاعاتی را به ما می‌دهد، که به حمل‌کننده قضیه مالیات بابلیان و کارگزاران از دوران ۱۳، سال سلطنت داریوش یکم (۵۰۹/۸) تا دوران پادشاهی داریوش دوم پرداخته، در ربع آخر پنج سال اغلب مسافرت‌ها از بابل به سمت شوش به‌طور منظم نبوده، با وجود اینکه ذره‌ای از رهایی یا جدایی هویدا نیست، چونکه دولتی‌هایشان بازخوانده می‌شد. این چنین که، مسافرین بابلی همواره در پایان یک سال به شوش حرکت می‌کردند و در سرآغاز بهار، در هر صورت بعد از اعتدال بهاری به میهن خود بازمی‌گشتند. خانم واسگرس با کمک تحلیل عمیق متن و مقایسه بابلی با یادآوری شواهد ایلامی مختلف توانست روشن سازد: اولاً مسافران حمل‌کننده بابلی و کارگزاران در ارتباط مداوم تأمین مالیات از بابل به شوش پابرجا بودند: دوما دیدار بابلی‌های آنجا با شاه بزرگ اغلب- فقط برای اندکی از سال و کلاً مربوط به بررسی اقامتگاه فرمانروا است.

در این بخش که با هم انجام دادیم، متوجه شدیم: حضور مداوم شاه بزرگ در تخت جمشید به منظور جشن سال نو و برای ساخت تأسیسات به منظور ضیافت این جشن غیرقابل قبول بود. چنانچه اصلاً یک چنین جشنی با شاه در مکان دیگری برگزار می‌شد—اگر ما تلاش کنیم منابع یونانی را با منابع محلی یا اینکه با شوش یا تخت جمشید بسنجیم: گهگاهی شاه بزرگ رخصت آن را داشت، همزمان در دوره پارس گواهی داده شده و در این رابطه بابلیان قانوناً به ویژه در جشن سال نو در بابل شرکت می‌کردند.^۱ اکباتان احتمالاً به دلیل شرایط آب و هوایی از مکان برگزاری جشن سال نو کنار گذاشته شد. با این وجود همچنان معتبر به‌شمار می‌رفت: منابع کتبی گواهی می‌دهند که این جشن یک جشن سال نو ایرانی، در یک اقامتگاه ایرانی نیست، و حتی اگرچه یک چنین جشنی در روز اعتدال بهاری آغاز می‌شد،^۲ زمان این جشن طولانی نیست، که در نوع و کاربرد پیوستگی دیرینه را با جشن نوروز نشان دهد.

1. Zum Akitufest vgl. zuletzt Pongratz-Leisten 1998-2001; Bidmead 2004 (der ich allerdings, was ihre Bewertung der Rolle des Xerxes in Babylonien angeht (141f.), nicht folgen möchte).

2. Eine solche Möglichkeit mochten weder Sancisi-Weerdenburg (1991: 201: It is clear that no Nowruz is attested for the Achaemenid period. This, however, is not proof that it did not exist at that time) noch Briant (2002: 186: ...we must carefully observe that even if the royal artists ... were not charged with describing a festival and its appurtenances realistically, this does not ipso facto imply that the hypothesis of an imperial ceremony must be abandoned... Indeed, none of them [i.e. the Classical sources, J.W.] indisputably corroborates

پس اینک نقوش برجسته تخت جمشید چه چیزی را تشریح می‌کند، آن‌ها شمایی در پیشکش آورنده‌ها، خدمتگذار حمل‌کننده خوراک و تاج پادشاهی به ضیافت در محل به نظر می‌آیند را تشریح می‌کند؟ تئوری مداوم جشن نوروز در تخت جمشید با حضور شاه نیز به مانند قضیه ساخت بناها به منظور برگزاری جشن پذیرفتنی نیست، پس می‌توانیم نقش برجسته‌ها را با هدف ذیل دنبال کنیم: یا اینکه آن‌ها را برای این مقصود برشمرده می‌شد، اقامتگاه مهمانان را در همه زمان‌ها و در همه نقاط شاهنشاهی نزد مهمانان شاه جشن سالیانه برخورد سخاوتمندانه و نیکو با زیردستانش و حاکم و فرمانبر را در نظر داشت، هدیه‌آوردندگان یا شاه را، بر روی دستان حمل‌کننده‌های فرمانبران در خاطر ذکر شده است.^۱ پس تصاویر کاربردی مشروع را ایفا کرده‌اند و بوده‌اند، مانند تقریباً تمام کتیبه‌های سلطنتی، نه در مفهوم تاریخی بلکه نمادین مطالعه می‌شوند. یا پیشکش آوردندگان و حمل‌کنندگان تخت اشاره دارند به برگزاری مدام جشن، یا اینکه در تخت جمشید، ترجیحاً هربار در مکانی که درست در زمان جشن در کنار فرمانروا حضور داشتند. به تصویر کشیدن نقش برجسته‌ها با پیشکش آوردندگان و حمل‌کنندگان تخت تنها در تخت-جمشید در حقیقت به چگونگی هر دو تئوری پرداخته، که این اقامتگاه در وطن هخامنشیان بر سایر اقامتگاه‌ها قانوناً از اهمیت و برتری برخوردار بوده است. تنها کلا در دو تئوری بود—علاوه بر جشن‌هایی را که در منابع مهم یونانی اشاره شده جشن زادروز پادشاه یا جشن بزرگداشت میترا نیز ذکر شده است— مکانی برای یک جشن سال نوی ایرانی؛ با خود تخت جمشید—الواح بابلی و ایلامی نیز اثبات می‌کنند— این جشن‌ها در حقیقت در پیوستگی با هم آورده می‌شدند، چنان‌که آن‌ها حتی در غیاب پادشاه برگزار می‌شدند و چنانچه در سرای نقش برجسته‌ها تصاویری از فرمانروا را در واقع می‌توانستند جایگزین کنند.^۲ بایستی اذعان کم که من به تئوری نخست، تئوری نمادین، مایل هستم، چونکه آن‌ها فقط تصاویر و اظهارات نوشتاری که برای جلب رضایت پادشاه به هم پیوسته و برداشت می‌شد. همواره هم بایستی

the hypothesis of an imperial festival periodically celebrated at Persepolis (whether or not it took place at the time of the New Year), but some of them describe the bestowing of gifts on the Great King during the relocations of the court.) ausschließen.

1. Calmeyer 1986.

2. Zu diesen Reliefs s. zuletzt Wiesehöfer 2007.

اقرار کنم که یک جشن سال نو با تغییر مکان‌های نمایش و در صورت امکان چه بسا بدون مشارکت شاه بزرگ چندان برایم قانع‌کننده نیست. تا هنگامی که یک جشن اعتدال بهاری، سکوت جشن نوروز را در دورانی کهنتر و نه در گواهی‌های هخامنشیان مناسب دانست، ما بایستی سعی کنیم عمارت‌ها و کارکردشان در تخت جمشید را به نحوی دیگر تبیین کنیم. اما چطور؟ آن را من در قسمت پیشین به سرانجام رساندم.

۵- پیشینه مکان‌ها و کارکرد آنها^۱

امروزه هرکسی می‌داند که داریوش یکم در پایان قرن ۶ پیش از میلاد تالار بارعام را پایه‌ریزی کرد، یک ورودی جنوبی آن را ساختند و در نهایت اجازه آغاز کردن ساخت و سازهایی را در باروهای (آبادانا، کاخ داریوش، سرای گنج) داد. به احتمال زیاد او همواره برپیشبرد کارها نظارت می‌کرد، و اغلب در مازیس حضور داشت، درواقع این شهرکی دفاعی بود، آن‌ها تا دوران اسکندر هم ایستادگی کردند و سپس مقدونیان نظام‌مند آن را مورد چپاول قرار دادند. در دوران داریوش نیروهای کاری از همه بخش‌های شاهنشاهی گردآوری شدند و آن‌ها می‌بایستی به فرمان شاه بزرگ ساختمان تراس را بنا می‌کردند.

عجیب نیست، که با مرگ داریوش در دسامبر ۴۸۶ فقط یک بخش از کار انجام شده بود؛ خشایارشا پسر داریوش موظف بود که کارناتمام آبادانا و کاخ پدرش را به اتمام برساند، او اجازه داشت اما هنوز اقدام نکرد، بلکه در کنار آن شروع کرد به ساخت پلکان در شمال غربی، در دروازه ملل، کاخ نشیمن خود، حرمسرا و احتمالاً همچنین تالار سه دروازه. تمام تخت جمشید بایستی در دوران خشایارشا فقط مکانی در حال ساخت بوده باشد. تهمت‌هایی را که در دنیای قرن ۴ پیش از میلاد یونانیان به خشایارشا نسبت داده‌اند، در اینجا ممکن نیست:^۲ آن‌ها حق داشتند از این پادشاه به خاطر تنبیه آتینان و تخریب آکروپولیس آن‌ها آزرده خاطر باشند و به پیروی از آن‌ها بسیاری از فرهیختگان روشنفکر در دیدگاهشان دستاوردهای فرهنگی و سیاسی

1. Zur Geschichte von Persepolis vgl. zuletzt zusammenfassend Roaf 2007 (mit der älteren Literatur).

2. Vgl. zuletzt Sancisi-Weerdenburg 1989/2002; Rollinger 1998; 2001; im Druck; Wiesehöfer 2007.

خشایارشا را نادیده گرفتند، نه به همین خاطر، چراکه اغلب فرض کرده‌اند که مدام نزول شاهنشاهی هخامنشی آغاز شده‌است، در صورتی که در حقیقت دوران این حکومت نقطه اوج قدرت -و شکوفایی فرهنگی هخامنشیان را به نمایش گذاشته‌است. خشایارشا نیز پایان کار ساخت و ساز کلان تخت جمشید را ندید. پسرش (و نیز قاتلش) اردشیر یکم کاخ پدرش بعلاوه «کاخ صدستون» را کامل کرد و یک کاخ برای خودش نیز احداث کرد: همزمان بر اتمام رسانی تالار سه دروازه نیز نظارت کرد، که به همین خاطر تعداد زیاد سازه‌های مجموعه در کنار هم هماهنگ پیشروی کرده‌اند.^۱ جالب اینجاست که در تخت جمشید همه بناها و کارهای سنگ‌تراشی شده بعد از اردشیر یکم به اتمام رسیدند، اگرچه برخی از آن‌ها هنوز نیمه کاره بود. سازه‌ها به «کاخ‌های قدیمی» و همچنین به عنوان مکان مقبره‌های خاندان (مانند آرامگاه اردشیر دوم و سوم^۲ ثابت می‌کنند) مورد استفاده قرار می‌گرفتند. تازه در یک سوم پایانی هخامنشیان بود که تخت جمشید به شدت احیاء شد، و آن هم ساخت و سازهای مجدد (قبل از پادشاهی اردشیر سوم) است که ثابت می‌کند. اهمیت و جایگاه بناها و قرارگیری محل زندگی در تهاجم نیروهای اسکندر در ابتدای سال ۳۳۰ پیش از میلاد، در گزارش یک شاهد عینی از نزدیکان شاه مقدونی، دیودور به ما رسیده‌است (F ۷۰، ۱۷):

تخت جمشید "مادرشهر" (مترو پولیس) شاهنشاهی پارس بود. اسکندر برای مقدونیان توضیح داد که آن درمیان همه شهرهای آسیای منفوترین و آن را به جز کاخ‌ها به سربازان خود برای چپاول واگذار کرد. آن ثروتمندترین شهر در زیر آفتاب بود، و نیز خانه‌های شخصی سیر زمان با هر نوع شیوه زندگی مرفه (eudaimonia) مجهز شده‌اند. ارگ (akra) در خور توجه است و از سه لای با دیوارهایی احاطه شده‌است. ... در قسمت شرقی بارویی ساخته شده، از چهار دور احاطه شده که به اصطلاح «شاه تپه» (oros basilikos) است، که در آن مقبره پادشاهان قرار دارد. ... بر روی تراس‌ها (akra) اقامتگاه‌های شاهانه پراکنده و نیز برای سرداران (Katalyseis basilikai kai)

1. Zum veränderten Bauprogramm unter Artaxerxes I. s. Jacobs 1997; Wiesehöfer 2007: 7-9 (mit der älteren Literatur).

2. Calmeyer 2009.

strategikai) با تجملات فراوان مجهز شده بودند. همچنین گنج‌خانه‌هایی برای نگهداری از گنجینه‌های مهم مجهز شده بود.

شهر مسکونی خالی شده بود و از ایستادگی شدید پارسیان در «دروازه‌های پارس» موجب عصبانیت سربازان شده و در برابر چپاول آن را رها کرده بودند، (کورت ۵/۶، ۸-۷ دیودور ۱۷، ۷۰۱-۶) تازه کاخ‌ها چهار ماه دیرتر، بعد از ارتش اسکندر در میان پارس به عمد به آتش کشیده شد، اگرچه مورخان اسکندر بر این باوراند که او این کار را کرد، و این متروپولیس منفور دشمن از بین رفت. لیکن تشخیص باستان‌شناسان آشکار می‌کند که تنها بخشی از این مکان از بین رفته و به زودی دوباره از آن استفاده شد.^۱

دیودور تفسیرش از تخت جمشید «مادرشهر» «متروپولیس» شاهنشاهی هخامنشی چه بود، خواسته‌ او از آوردن این اصطلاح چه بود؟ این مکان پیش از سوخته شدن چه اهمیتی داشت و چه مفاهیمی در معماری ناگذرش و در نگاره‌هایش فرورفته؟ تخت-جمشید و ماتزیس هرکدام در ابتدا مرکز اداری ایران و مرکز شاهنشاهی بودند.^۲ الواح ایلامی را که از طریق آتش حرارت داده و سفت می‌شدند، اطلاعاتی را درمورد سیستم اداری و پیچیدگی اقتصادی منطقه‌ای به دست می‌دهند؛ آن‌ها به شکل مختصری به یادداشت‌های اداری مایحتاج، تجارت و هزینه‌های طبیعی در مراکز جنوب غربی ایران، خواروبار روزانه، ماهانه و نیز حتی جیره مخصوص افراد و گروه‌های کار، البته همچنین نگهداری از حیوانات که جهت قربانی کردن فرستاده می‌شدند، پرداخته‌اند. یکایک افراد و گروه‌های مذکور حقوق دریافت می‌کردند یا اینکه سرپرستی می‌شدند، و آن را با شیوه و روش با دقت و ظرافت در «دفاتر سرپرستی» درباره‌ شیوه و سبکی که در این سیستم، و نیز خریدن و هزینه‌ها که تنها رشد بالا را نشان می‌دهد توصیف شده‌است.^۳ در تخت جمشید (در گنج‌خانه ؟)، در سده ۵ و ۶ رشته‌های محلی مدیریت با هم در آن جاری بود؛ این عمارت

1. Zu den Motiven Alexanders s. Sancisi-Weerdenburg 1993; Briant 2002: 1045-1048 und Seibert 2004/2005: 70-72, der die These vom Rachegeanken als Motiv für die Brandstiftung als Konstrukt zu entlarven sucht.

2. Zur Verwaltungszone Persepolis und deren geographischen Grenzen vgl. jetzt Henkelman 2009: 312f.

3. Zu den Tafelchen und ihrem Inhalt vgl. zuletzt Henkelman 2008.

در اواخر برای نگهداری از سنگ نوشته‌ها، گلدان‌ها، پارچه‌ها، تخت‌ها، اسلحه‌ها، کارهای هنری و بویژه جواهرات گرانبها که به عنوان هدیه، غنیمت-ها و مالیات که به آنجا می‌آوردند، استفاده می‌شد.

تحت جمشید نه تنها مرکز اداری و تجاری بلکه بویژه اقامتگاه شاهانه بود، شاید به دلایل تاریخی و ایدئولوژیکی مهم‌تر از همه ایجاد شده بود. داریوش و جانشینانش دستور می‌دادند که لغت و تصویر، نظرشان و نقش پادشاه به عنوان فرمانروای مورد لطف ایزدان و عقیده‌هایشان به عنوان فرمانروای آرمانی-زیردستان را جاودانه سازند. این در اطاعت پیشکش‌آوردندگان و حمل‌کنندگان تخت نمادین شده بود: نمونه دستاورد مربوطه اقوام یا کالای تجملاتی که به پادشاه تحویل داده می‌شد، در ضیافت-ها خورده و توزیع می‌شد؛ آن‌ها برای همبستگی میان فرمانروا و زیردستان به آن استناد می‌کردند، درخواستی داشتند اعطا می‌شد یا پادشاه امر می‌کرد پاسخ داده می‌شد. پادشاه، روی دست زیردستانش حمل می‌شود، مشخصاً: بر روی مبل مناسب و تخت فرمانروای‌اش نشسته، ان توسط نمایندگان ملت‌های تابع شاهنشاهی حمل می‌شد، یک موضوع دیگری که در هنر نقش برجسته‌ها و نمادهای مشابه مانند «پیشکش-آوردندگان» اقتدار پادشاه بر تمام شاهنشاهی است؛ درعین حال بایستی این تصویر را با دیگر ارتباط‌ها نزد تماشایی روشن ساخت، چنانچه کتیبه آرامگاه داریوش یکم در نقش رستم ثابت می‌کند. (DNa 38-47):

و اکنون گمان می‌کنی که: مانند تعداد سرزمین‌های زیادی که داریوش صاحب بود، بعد از تماشا کردن تصاویر که تخت را حمل می‌کنند، آن‌گاه آن‌ها را خواهی شناخت، آنگاه دانی که نیزه مردان پارسی تا دور دست رفته، سپس آگاه می‌شوی که مرد ایرانی دور از ایران دشمن را شکست داده و بازگشته است. (رجوع، R.Schmitt)

اسطوره‌ای از تخریب شدن آن به‌شمار می‌رود: او تخت جمشید را یک «شهر مقدس» می‌بیند، بیگانه‌ها (به‌خصوص یونانی‌ها) همواره منزوی مانده بودند. از آن نمی‌توان سخن گفت، اگرچه در دوران پیش از اسکندر اغلب شوش به عنوان مقصد سفیران یونانی به نظر می‌آمد. دستکم هنرمندان ایونی و معماران در سازه‌های تخت جمشید سهیم بوده‌اند و در غرب از شکوه اقامتگاه

گزارش داده‌اند،^۱ و تعجب‌آور نیست که قسمتی از پروژه ایده سنگ‌تراشی‌ها در تخت جمشید در بخش‌هایی از برنامه‌های ساخت و سازهای دوران پریکلس در آتن دیده می‌شود.^۲ با هم دریافتیم: تخت جمشید (پارسه) نماد ایران و در عین حال منعکس کننده مفاهیم شاهنشاهی هخامنشیان بود: آن نقش مرکز اداری را ایفا می‌کرد، برای پادشاه به عنوان ویرینی برای قدرت و ثروتش به شمار می‌رفت که با مواد اولیه و نیروهای کار که از تمام نقاط شاهنشاهی آورده، احداث شده بود. در نقوش برجسته و معماری در این مکان، بایستی یک حس نظم عمیق واسطه شده باشد، که همگی آن‌ها در پشتیبانی شاه از زیردستانش ریشه داشته‌است. بر روی نقوش برجسته دسته‌های اقوام پیشکش‌دهنده و تجمع شخصیت‌های بزرگ ترسیم شده‌اند، آن‌ها همگی به عنوان شرکت‌کنندگان تشریفاتی مجسم شده‌اند، که اکنون از آن‌ها در این محل و دوره زمانی برداشت می‌شود یا به ضیافت حقیقی در خود تخت جمشید مراجعه می‌کنند، که نماد همکنشی سودمند دوسویه شاه و فرمانبران است.

در تخت جمشید عناوین و سوژه‌های در تصاویر را که آن با یک پیش برنامه منظم ویژه شاهنشاهی هخامنشی- و ایده پادشاهی طراحی کرده‌اند.^۳ چنان که هیئت‌های اعزامی اقوام پیشکش آورنده وارد عمل شده و آن‌ها سریر را حمل می‌کنند، بعد از آن اقوام مطیع آن را مرتب کرده‌اند، قهرمان سلطنتی در چالش برابر سرشت درآمیخته یا پرستش‌ها و روش نیایش، به مانند روی آرامگاه‌ها، برای ایرانیان باستان همه این مفاهیم یک ایده بی‌انتهای دنیوی و نظم اخروی بود، آن‌ها به کمک ایزدان و متقابلاً وفاداری به پادشاه و فرمانبرداری می‌اندیشیدند. این همان اندیشه‌ای است که در کتیبه سه زبانه منعکس شده‌است، در آن‌ها بر ساختار پادشاهی یا اهمیت فرمانبری صادقانه برای دوام شاهنشاهی تأکید شده و به ذکر پشتیبانی خدا از پادشاه یا گسترش شاهنشاهی پرداخته. سند احداث آپادانا (dph) در سه خط میخی، پارسی باستان، ایلامی و بابلی خوانده شده‌است:

1. Zu Griechen als Arbeitskräften im Achaimenidenreich vgl. nun bald Rollinger/Henkelman (im Druck).

2. Vgl. Root 1985; Miller 1997: 218-242.

3. Vgl. zuletzt Wiesehöfer 2008a und b sowie Wiesehöfer/Rollinger, im Druck.

داریوش، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌ها، پسر ویشتاسپ، هخامنشی. داریوش شاه این بشارت را می‌دهد: که این شاهنشاهی من است که از آن سوی سکاها، از سغد تا به اتیوپی، از هند تا به لیدی، که اهورامزدا به من اعطا کرد، که او بزرگترین خداست، اهورامزدا مرا و خانه‌ام را بیاید (رجوع شود به، R.Schmitt).

چنانچه به کمک خدای بخشنده فرمانروای عادل و پرتکاپو و تحت حفاظت ایزدان شاه بزرگ هخامنشی با برآورد خویش قادر بود، به دفع کردن تهاجمات و حفاظت از مرزهای ایران، به عنوان واسطه‌ای میان دنیای خدایان و انسان‌ها، می‌توانست امداد ایزدی و رضایت برای همه را به ارمغان آورد، به عنوان دهقان و باغبانی نیکو در به پرثمری سرزمینش پیش برد. آن با ایدئولوژی فرمانروای مطابقت می‌کند که شاه متقابلاً برای دستاوردش وفاداری بی‌قید و شرط فرمانبران را به دست می‌آورد و در صورت لزوم می‌توانست با خشونت خواسته‌اش را به کرسی بنشاند.

۶-پایان:

گرچه اسکندر بخش یکی از سرشناس‌ترین اقامتگاه‌های هخامنشی مسافران ایرانی را از بین برد، با این وجود جشن نوروز نیز برای یک خانواده ایرانی مهمان‌دوست در اروپا یا در ایران فوق‌العاده باشکوه است؛ که امروزه بسیاری از ایرانی‌ها در روز اعتدال بهاری یا در جشن نوروز به تخت جمشید سر می‌زنند، در آن جا به تلفیق خوشبختی حافظه تاریخی و فرهنگ جشنی امروزی بها داده می‌شود، حتی اگرچه شاید ارتباط تاریخی میان مکان و جشن وجود نداشته باشد.

منابع و مأخذ:

- Azoulay, V. (2004): The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body, in Ch. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World*, (*Historia-Einzelschriften*, 172), Stuttgart: 147–173.
- Bidmead, J. (2004): *The Akītu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, (*Gorgias Dissertations* 2, *Near Eastern Studies*, 2), Piscataway.
- Briant, P. (1988): Le nomadisme du Grand Roi, *Iranica Antiqua* 23: 253–273.

- Briant, P. (2002): *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake.
- Briant, P. (2009a): The Empire of Darius III in Perspective, in W. Heckel, L.A. Tritle (eds.), *Alexander the Great: A New History*, Chichester/Oxford: 141–170.
- Briant, P. (2009b): Alexander and the Persian Empire, between “Decline” and “Renovation”, in W. Heckel, L.A. Tritle (eds.), *Alexander the Great: A New History*, Chichester/Oxford: 171–188.
- Calmeyer, P. (1974): Zur Genese altiranischer Motive, II: Der leere Wagen, *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, N.S. 7: 49–77.
- Calmeyer, P. (1980): Textual Sources for the Interpretation of Achaemenian Palace Decorations, *Iran* 18: 55–63.
- Calmeyer, P. (1985/86): Dareios in Bagestana und Xerxes in Persepolis. Zur parataktischen Komposition achaimenidischer Herrscherdarstellungen, *Visible Religion* 4–5: 76–87.
- Calmeyer, P. (2009): *Die Reliefs der Gräber V und VI in Persepolis*, (Archäologie in Iran und Turan, 8), Mainz.
- Ghirshman, R. (1957): Notes iraniennes VII: A propos de Persepolis, *Artibus Asiae* 20: 265–278.
- Gunter, A.C./Hauser, S.R. (eds.) (2005): *Ernst Herzfeld and the Development of Near Eastern Studies, 1900–1950*, Leiden/Boston.
- Henkelman, W.F.M. (2008): *The Other Gods Who Are: Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, (Achaemenid History, 14), Leiden.
- Henkelman, W.F.M. (2009): From Gabae to Taoce: The Geography of the Central Administrative Province, in P. Briant, W. Henkelman and M. Stolper (eds.), *L'archive des Fortifications de Persépolis. État des questions et perspectives de recherches*, (Persika, 12), Paris: 303–316.
- Herzfeld, E. (1926): Reisebericht, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 80: 225–284.
- Jacobs, B. (1997): Eine Planänderung an den Apadana-Treppen und ihre Konsequenzen für die Datierung der Planungs- und Bebauungsphasen von Persepolis, *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 29: 281–302.
- Kennedy, H. (2009): Survival of Iranianness, in V.S. Curtis/S. Stewart (eds.), *The Rise of Islam* (The Idea of Iran 4), London: 13–29.
- Markwart, J. (1930): Das Nauruz, in *Dr. Modi Memorial Volume*, Bombay: 709–765b.
- Miller, M.C. (1997): *Athens and Persia in the Fifth Century B.C. A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge.
- Nylander, C. (1974): Biruni and Persepolis, in *Acta Iranica*, Bd. I, Leiden: 137–150.
- Pongratz-Leisten, B. (1998–2001): Neujahr(sfest). B. Nach akkadischen Quellen, in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 9: 294–298.
- Pope, A.U. (1957): Persepolis as a Ritual City, *Archaeology* 10: 123–130.
- Roaf, M. (2004): Persepolis, in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 10: 393–412.
- Rollinger, R. (1998): Überlegungen zu Herodot, Xerxes und dessen angeblicher Zerstörung Babylons, *Altorientalische Forschungen* 25: 339–373.

- Rollinger, R. (2001), König der Könige, DAMALS 8: 14–23.
- Rollinger, R. (im Druck), The Conquest of Babylonia and the Question of Revolt, in R. Rollinger, B. Truschnegg, J. Wiesehöfer (eds.), *Herodot und das Perserreich*.
- Rollinger, R., Henkelman, W.F.M. (im Druck), New Observations on “Greeks” in the Achaemenid Empire (according to Cuneiform Texts from Babylonia and Persepolis), in P. Briant (ed.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l’empire achéménide, (Persika)*, Paris.
- Root, M.C. (1979): *King and Kingship in Achaemenid Art, (Acta Iranica 19)*, Leiden.
- Root, M.C. (1985): The Parthenon Frieze and the Apadana Reliefs at Persepolis: Reassessing a Programmatic Relationship, *AJA* 89: 103–120.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1989/2002): The Personality of Xerxes, King of Kings, in L. de Meyer/ E. Haerinck (eds.), *Archaeologia Iranica et Orientalia. Miscellanea in honorem L. Vanden Berghe*, vol. 1, Gent: 549–561 (= E.J. Bakker et al. (eds), (2002): *Brill’s Companion to Herodotus*, Leiden: 579–590).
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1991): Nowruz in Persepolis, in H. Sancisi-Weerdenburg, J.W. Drijvers (eds.), *Through Travellers’ Eyes, (Achaemenid History VII)*, Leiden: 173–201.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1993): Alexander and Persepolis, in J. Carlsen et al. (eds.), *Alexander the Great. Reality and Myth, (Analecta Romana Instituti Danici, Suppl. XX)*, Rom: 177–188.
- Seibert, J. (2004/2005): Alexander der Große in Persepolis (Takht-e Ĵamšīd), *Iranistik. Deutschsprachige Zeitschrift für iranistische Studien* 6: 5–105.
- Stausberg, M. (2004): *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 3, Stuttgart.
- Tuplin, Ch. (1998): The Seasonal Migration of Achaemenid Kings. A Report on the Old and New
- Evidence, in M. Brosius, A. Kuhrt (eds.), *Studies in Persian History: Essays in Memory of David M. Lewis, (Achaemenid History XI)*, Leiden: 63–114.
- Waerzeggers, C. (im Druck), Babylonians in Susa. The Travels of Babylonian Businessmen to Susa Reconsidered, in B. Jacobs (ed.), *The Achaemenid Court*.
- Walser, G. (1980): *Persepolis. Die Königspfalz des Darius*, Tübingen.
- Wiesehöfer, J. (2001): *Ancient Persia*, 2nd ed., London/New York.
- Wiesehöfer, J. (2007): Die Ermordung des Xerxes: Abrechnung mit einem Despoten oder eigentlicher Beginn einer Herrschaft?, in B. Bleckmann (ed.), *Herodot und die Epoche der Perserkriege. Realitäten und Fiktionen. Kolloquium zum 80. Geburtstag von D. Kienast*, Köln/Weimar/Wien: 3–19.
- Wiesehöfer, J. (2008a): The Achaemenid Empire, in I. Morris, W. Scheidel (eds.), *The Dynamics of Ancient Empires*, Oxford/New York: 66–98.
- Wiesehöfer, J. (2008b): Gerechtigkeit und Recht im achaimenidischen Iran, in R. Rollinger, H. Barta & M. Lang (eds.), *Recht und Religion. Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten*, Marburg: 191–204.
- Wiesehöfer, J., Rollinger, R. (im Druck), Periodisierung und Epochenbewusstsein in achaimenidischer
- Zeit, in Th. Krüger, J. Wiesehöfer (eds.), *Periodisierung und Epochenbewusstsein in der antiken Historiographie*.

فصل نامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران اهواز

سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۷

مسیح در مانویت^۱

ورنر زوندلمان^۲

ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۱۸

چکیده:

در مانویت، همانند نظام‌های گنوسی پیشین، واژه مسیح (در یونانی: «تدهین شده») و عیسی مسیح به روش‌های گوناگون استفاده می‌شد؛ البته [مسیح و عیسی مسیح] نسبت به واژه عیسی به تنهایی، کاربرد کم‌تری داشت. فهم مناسب از لقب مسیح، تنها در کنار نام عیسی حاصل می‌شود؛ در نتیجه، این‌جا به گونه‌ای کوتاه، به بررسی نام عیسی خواهیم پرداخت.

کلیدواژگان: عیسی درخشان، عیسی رنجبر، عیسی تاریخی، عیسی خردسال، عیسی ماه، عیسی عروج‌یافته.

۱- مسیح در گُتمانِ مانویت:

نام خاص عیسی که در مسیحیت آغازین به «یَهُوه (Yahweh) یعنی کمک» تفسیر می‌شد، ممکن بود یا به همراه لقب مسیح یا بدون آن به کار رود. البته مسیح نیز به تنهایی که گویی خود یک نام است، به کار می‌رفت. روحانیان کلیسای نخستین معتقد بودند این‌گونه استفاده از عیسی،

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Sundermann, Werner. "CHRISTIANITY v. Christ in Manicheism," in *Encyclopædia Iranica*, vol. V, fasc. 5, Costa Mesa, 1991, pp. 335-39.

۲. استاد زبان‌های ایرانی در دانشگاه هاروارد

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول H_ardestani_r@yahoo.com

آرزوی اسرائیل را برای یک رهایی بخشِ آخرالزمانی به تحقق می‌رساند. از سوی دیگر، در آموزه-های گوسی، برای جداسازی عیسی زمینی؛ [یعنی] مردی به نام عیسی اهلِ نازارث (Nazareth)، از مسیح آسمانی / رهایی بخشِ لاهوتی، گرایشی فراوان هست؛^۱ تمایزی که پیش‌تر در جامعه یهودی - مسیحی (Elchasaite)، از آن خبر داده شده بود؛ جامعه‌ای که مانی [در آن] با این باور پرورش یافت که عیسی آسمانی درونِ خاک و آب، در عذاب است.^۲ در مانویت، نگرشِ مسیحیت نسبت به از خودگذشتگی [قربانی شدن برای شفاعت] منحصر به فرد عیسی، در نظر گرفته نشده است؛ در نتیجه، این‌گونه به نظر می‌رسد که [وجود] عیسی در گُتمان مانی ضروری نبوده است؛ گرچه او در واقع یکی از محبوب‌ترین شخصیت‌ها در نوشته‌های مانوی بود و دست‌کم با شش ویژگی متفاوت تشخیص‌پذیر است^۳ که همه آن‌ها اهمیتِ شایان برای پرستش و باورِ مانویت دارد.

۱- عیسی درخشان (Jesus Splendor) در آرامی - سُریانی. در متن‌های پارتی: (Yišō' Zīwā) رهایی-بخشی است که نور زندانی شده در مردمان را نجات می‌دهد که هوشِ رهایی بخش، نوسِ بزرگ (Great Nous)، تجلی او است (پولوتسکی)

میان این دو تمایز قایل نمی‌شود.^۴ عیسی درخشان یکی از ایزدانِ رهایی بخش «سومین فراخوانی» است؛ (پدرِ بزرگی مجموعه‌ای از خدایان را با هدفِ رهایی بخشی فرامی‌خواند)^۵ و در جایگاه تجلیِ سومین پیام‌آور، نخستین عضوِ سومین فراخوانی^۶ از او یاد شده است؛ اما به دلیل اهمیت و خویش‌کاریِ چندگانه‌اش در سلسله‌مراتبِ ایزدان، متفاوت نشان داده می‌شود. برای نمونه، پسرِ خداوند (یعنی پدرِ بزرگی) یا پسرِ نخستین بشر (دومین عضوِ «فراخوانِ نخست»)^۷.

1. Rudolph, 1983: 148-71.

2. Koenen, 1978: 181-90.

3. Puech, 1949: 81-84; Boyce, 1975: 10.

4. Polotsky-Böhlig, 1940: 35. 18-24; Alexander of Lykopolis, 1895: 34. 21.

5. Boyce, 1975: 10.

6. Polotsky-Böhlig, 1940: 35. 13-14.

7. Boyce, 1975: 9.

۲- عیسی رنجبر (Jesus patibilis/ عیسی مصلوب) که برابر است با نَفْسِ زنده؛ یعنی نوری که در ماده زندانی است و مانند مسیحی که در تاریخ به صلیب کشیده شده است، در جهان به تصویر کشیده می‌شود.

۳- باور بر این است که عیسی، اهلِ نازارث، در تاریخ به ریختِ فرستاده نور در شمایلِ یک انسان بر زمین آشکار شد که حقیقت را آشکار سازد و مُعجزه کند. این باور که وی در زندگی زمینی خود، فقط در پی اطاعت و ریاضت و مرگ بود، برتابنده گُفتمانِ متداولِ مسیح‌شناسیِ گنوسی است که بر پایه این اندیشه، عیسی را بدنی انسانی نیست و یک سره جنبه روحانی دارد. وصف‌های آشکار درباره امیال و مرگ او، خلاف این ادعا را ثابت می‌کند و نمی‌توان حتی مانوی‌ها را که این موضوع را به طور صوری پذیرفته‌اند از این قاعده مستثنی کرد؛ [گرچه] در شواهدی، صفت جسمانیِ تصویرِ مانویان از عیسی، بی‌هیچ ابهامی بازگفته شده است.^۱ در متنی پارتی، از دگرگونی «ریخت و دیدار» عیسی [به عنوان] یک راز نام برده شده است^۲ که به گفته آگوستین^۳ به رازِ مصائبِ عیسی اشاره دارد. زندگیِ مادیِ ظاهریِ عیسی، این نتیجه‌گیری را روا می‌دارد که عیسی روی زمین، چیزی جز دگرگونیِ عیسی درخشان نیست.

۴- عیسی عروج یافته یا مُنجیِ آخرالزمان، پس از داوریِ نهایی‌اش و پیش از این‌که آتشِ بزرگ، باقی‌مانده نورِ قابلِ رهاشدن را پاک کند، ۱۲۰ سال بر مردمان فرمان‌روایی خواهد کرد. از موعظه قبطی درباره جنگِ بزرگ که در آن عیسی درخشان، خود در حالِ صادرکردنِ حکمِ آخر به تصویر کشیده شده است، واضح است که این ویژگی با نخستین [ویژگی]، ارتباطِ نزدیک دارد.^۴

۵- عیسی خُردسال نیز در جایگاه تجلّیِ عیسی درخشان توصیف می‌شود.^۵ بهترین تعبیر از او، مظهرِ خواستِ روح برای رستگاری است.^۶ آشکارا میانِ عیسی مصلوب و عیسی خُردسال پیوند هست؛ اما این مسأله، بایسته جست‌وجویی بیش‌تر است.

1. Rose, 1979: 120-28.

2. Henning, 1944: 112. text M 24. rāz.

3. *Contra Faustum Manichaeum* 33.1.

4. Polotsky, 1934: 37.4.

5. Polotsky-Böhlig, 1940: 92.7-8, 35.27-30.

6. *Mir. Man*, III, 878 n. 4; Pederson, 1988: 177-78.

۶- از آن جایی که عیسی درخشان، جایگاه آسمانی خود را دست‌کم در باور معمول [مانوی]، در ماه دارد^۱ ماه نیز با عیسی درخشان شناخته می‌شود. در یک متن سُغدی، این عبارت وجود دارد که «در شب، وقتی که عیسی [ماه] بالا آمد»؛^۲ در نتیجه، می‌توان تمام ویژگی‌های تصویر عیسی در مانویّت را از مفاهیم شمایل آسمانی رهاشدن و ریاضت‌کشیدن استنتاج کرد. در [این مفاهیم] عیسی در کیهان‌شناخت مانویّت و گونه اصیل «رهایی‌دهنده - رهایی‌یافته»، تقریباً [روحی] همه جا حضور یابنده است؛ نظری که با اندیشه گوسی پیوند می‌یابد.^۳ از سوی دیگر، عیسی در بسیاری از ویژگی‌هایش، با باشنده اسطوره‌ای دقیق‌تر، جای‌گزین می‌شود: عیسی درخشانِ نوسِ بزرگ را، عیسی رنج‌زِ روانِ جهان و عیسی خُردسالِ اندیشه زندگی (Enthymesis of Life)، عیسی ماه را با عنوان ماه (فارسی میانه و پارتی: māh، سُغدی: māk) نمایندگی می‌کند و جُز آن.

۲- القاب مسیح و مسیحا:

در سُنّت مانویّت غربی که اصولاً متن‌های یونانی، لاتین و قبطی آن را نمایندگی می‌کند، نام خُریستوس (Khristós) برای عیسی به کار می‌رود. نمونه‌هایی متعدّد در نسخه‌های یونانی مانی در کُلن وجود دارد که به جُز یکی از آن‌ها^۴ باقی نقل قول‌ها از نامه‌های پائول (Paul) است. مطابق با [سخن] اسکندر، اهل لیکوپولیس (Lykopolis)^۵ مانوی‌ها او را Khrēstós (در نوشته‌های [مانوی] «اصیل، عالی، خوب»)^۶ نامیدند؛ اما این ریخت، اگرچه کاملاً هم‌راستا با دست‌نوشته‌های مانوی نیست^۷ در جامعه یونانی‌زبان هم، شکل روانی ندارد. از یونانی، p-khristos قبطی

1. Polotsky, 1935.
2. Sundermann, 1981: 47.541 and n. 5.
3. Rudolph, 1983: 121-31.
4. Cirillo et al., 1985: 227.
5. p. 66.4.
6. p. 34.18-21.
7. Horst, 1974: 91-92.
8. Polotsky, 1934: 72.9; idem, 1935.

حاصل شد^۱ و از لاتین xpi (برای مسیح) و xpo (برای Christo).^۲ همانند کاربرد لقب مسیح در مسیحیت، این لقب می‌تواند در کنار نام عیسی بیاید یا به تنهایی استفاده شود. در سنت‌های شرقی و میان‌رودانی مانویّت که اصولاً متن‌های ایرانی و ترکی و چینی آن را نمایندگی می‌کند، ریخت آرامی اصیل Mšīhā ارجح است؛ Mšy[h'] طبق نوشته‌ای آرامی، حکاکی شده روی سنگ - شیشه‌ای مانوی تصدیق شده است.^۳ این واژه در ریخت mšyh', mšyh'h و mšyh' از آرامی به پارسی رسید.^۴ mšyx' در متن سُغدی 12398 l. 2 که در متن «نیایش سرود» M 53 (پشت دست‌نویس 12 l.) آمده است: 'Šy-y-y-h' - YG' - m' که بازگوینده تلفظ [نام] مسیحا است. این صورت‌ها برگرفته از mš'y-x' سُغدی مانوی و mšyx' (متن سُغدی) و mšyh'(h) (متن مانوی) است.^۵ در ترکی کهن هم mšyh' (متن مانوی) و mšyx' (متن سُغدی) پدیدار می‌شود. در فارسی میانه مانوی mšīhā، مانند دیگر کلمات آرامی به ندرت استفاده می‌شد.^۶ فقط سه استثنا دیده می‌شود.^۷ (M 325 l. 3 و M 6230 l. 10 و صورت m'm wsyn در M 28 II روی برگ دست‌نویس 2 l. i، یک کوتاه‌نوشت شمرده می‌شود).^۸ صورت‌هایی از مسیح را برای مثال، مسیح در عربی و فارسی نو که در منابع ضدّ مانوی یا غیر مانوی به زبان‌های دیگر یافت شده است،^۹ می‌توان از این صورت‌ها در دست‌نوشته‌های مانوی برگرفت. واژه مسیح یا مسیحا، مانند کاربرد آن در مسیحیت، می‌تواند در کنار نام عیسی یا به تنهایی به کار رود. در متن‌های فارسی میانه، واژه آریامان (Aryāmān) برای مسیح و خردیشهریزد (Xradišahr-yazad) برای عیسی یا عیسی مسیح استفاده شده است. آریامان (متن: «دوست»). رجوع کنید به پهلوی: ērmān «دوست» یکی از نام‌هایی است که مانی از دین زردشتی گرفته است. آریامان

1. Allberry, 1938: 45.
2. Merkelbach, 1988: 255-256.
3. Decret, 1974: 70.
4. Boyce, 1977: 58; Sundermann, 1981: 165.
5. Sundermann, 1981: 185.
6. Zieme, 1975: 76. Ms. U 189, Recto l. 6.
7. Sundermann, 1979: 103.
8. Henning, 1943: 58.
9. *Mir. Man. II*, p. 315 n. 7.
10. Taqīzāda and Afšār Šīrāzī, 1335 Š./1956: 580.

زردشتی (بنگرید: airyaman) ایزدی است که در آغاز *Airiiāmā īšiiō* (بنگرید: airyaman išya) نام برده شده است. این احتمال هست که مانی این نام را تا حدی به دلیل همانندی صوتی میان دو عبارت *Aryāmān Yisō* (یافت شده در کنار *Yisō* *Aryāmān*) و *Airiiāmā īšiiō*^۱ برگزیده باشد. هم‌معنی بودن آریامان و مسیح از متن‌های یونانی و فارسی میانه سرود «من مانی هستم، حواری عیسی مسیح [یونانی] / آریامان عیسی [فارسی میانه] استنباط می‌شود». مانی واژه خردیشهریزد «ایزد جهان خرد» (God of the world of wisdom) یعنی نوس نور (Light Nōs) را در کتاب خود، *شاپورگان* (تنها کتابی که مانی به فارسی میانه نوشت، شاید برای این‌که بتواند آموزه‌های خود را به شاپور یکم به تفصیل شرح دهد) ابداع کرد.^۲ گرچه هیچ نشانه‌ای، دال بر این‌که این واژه معادل مسیح است، وجود ندارد.

۳- کاربرد القاب:

دیدگاه‌ها درباره اهمیت نام عیسی و القاب مسیح یا مسیحا، با رشد تنه نوشته‌های مانوی آغازین که در این قرن کشف شد، پرورش یافت. در آغاز قرن نوزدهم، ف. سی. بار^۳ گمان بر این گذاشت که نام عیسی با ویژگی رنجبر و مسیح یا مسیحا با ویژگی‌های بخشی در پیوند است؛ گرچه اسناد تازه، چنین تمایز مشخصی را ثابت نمی‌کند. به تازگی یوجین زُر اظهار کرده است که این دو واژه در نوشته‌های [مانوی] به جای هم به کار می‌رود؛ گرچه منجی، بیش‌تر به عیسی اشاره می‌کند. تعریف زُر از عیسی مسیح (طبق تعریف آگوستین) در جایگاه «خدای آسمانی» و همچنین تعریف ج. رایز^۴ از عیسی مسیح به عنوان «عیسای جسمانی» تمام طیف کاربرد آن را در بر نمی‌گیرد. در واقع، واژه‌های عیسی، مسیح و عیسی مسیح، غالباً به جای هم به کار می‌رود و هیچ‌یک برای ویژگی‌ی جداگانه نگه داشته نشده است.

1. Schaeder, 1927: 129 n. 1; Wesendonk, 1929: 158.

2. Sundermann, 1979: 132 n. 234.

3. F. C. Baur, 1928: 71-77, 203-238.

4. Eugen Rose, 1979: 57.

5. J. Ries, 1978: 323; Boyce, 1975: 10.

هم در متن‌های قبطی و هم ایرانی، مسیح و مسیحا نخستین ویژگی عیسی [مقصود ویژگی‌های عیسی در شماره یک است] عیسی درخشان را نشان می‌دهند. مسیح یکی از ایزدانِ رهایی‌بخش است که در مانستان‌های مانوی، پیوسته در سرودها فراخوانده می‌شود (مثلاً *مزمور قبطی* برای مسیح).^۱ در سرودی پارسی M 369 عیسی به نام *Yišō' Zīwā* خوانده شده است. در یک نسخه خطی منتشرنشده پارسی (M 6598, ll. 3-4)، عبارت *Čyhr̥g mšyh* گویا به «نمایان شدن مسیحا» به باکره نور، دیگر عضو «سومین فراخوان» و نزدیک‌ترین شریک عیسی درخشان اشاره دارد.^۲ تعیین دومین ویژگی عیسی، عیسی رنجبر در جایگاه مسیح یا مسیحا، اصولاً از متن‌های مسیحیت نخستین شناخته شده است.^۳ متن‌های آغازین مانویّت چندان قابل فهم نیست؛ گرچه نشانه‌ای آشکار وجود دارد که عیسی رنجبر می‌تواند مسیحا باشد (رجوع کنید به *سرود پارسی* «هنر تو شایسته پرستش است» که در آن نفس زنده (living self)، ویوا آنیما (Viva Anima)، مسیحا نام دارد).^۴

استفاده مسیح یا مسیحا، شاید برای معین کردن سومین ویژگی عیسی مانوی، عیسی تاریخی نازارث، بهترین گواه است. در متن فارسی میانه *کتاب غولان* (Mšīhā (*Book of the Giant*) در فهرست پیامبران، در جایگاه [پیامبر]، دقیقاً بی‌درنگ در پی مانی آورده شده است (پس از شیث، زردشت و بودا) که حقیقت را برای بشر آشکار کردند.^۵ در متن‌های پارسی که روزها و ساعات انتهای زندگی عیسی را توصیف کرده است، به مسیح با نام *yyšw' mšyh'h* اشاره شده است.^۶ در متنی سُغدی درباره معجزات عیسی، از او با [عنوان] *mšyx* نام برده شده است.^۷ در بعضی نوشته‌ها، لقب مسیح مُشَخَصاً دال بر چهارمین ویژگی عیسی است؛ یعنی عیسی آخرالزمانی که بیش از ۱۲۰ سال بر بشر حکمرانی خواهد کرد (متن پارسی منتشرنشده: M 35

1. Allberry, 1938: 116-17.

2. Waldschmitt and Lentz, 1926: 118; Boyce, 1975: 123.

3. Waldschmitt and Lentz, 1926: 55-56, 62; Polotsky, 1934: 86. 10-11.

4. Augusting, *Contra Fausum Manichaeum* 2.5, 20.11; Evodius, *De Fide* 36; Baur, 1928: 72-74.

5. : Waldschmitt and Lentz, 1926: 105.

6. Henning, 1943: 58 ll. 152-55; tr. 63.

7. Sundermann, 1981, ll. 1013, 1126-27, 1134.

8. Sundermann, 1981, ll. 522, 528, 592.

recto ll. 13-14). شاید مرجعی که در یک متن سحرآمیز پارتی آمده است و در آن «خدا عیسی مسیح» (xwd'y yyšw mšyh[']) در کنار مانی و فرشته مقرب، برای شکست دادن شیاطین، بیماری و دیگر شرّها فراخوانده می‌شود، به این زمره تعلّق داشته باشد.^۱ نام آریامان که در فارسی میانه معمولاً جانشین مسیح می‌شود، در عبارت 'ry'm'n 'ryišw' پشوع آریامان (عیسی مسیح) استفاده می‌شود. برای نمونه، در متن فارسی میانه از واژگان سرآغاز/نجیل زنده (n m'ny prystg 'yg yyšw' 'ry'm'n) «من مانی هستم، فرستاده پشوع آریامان». فارسی میانه، پشت برگ دست-نویس M 17 I ll. 4-6.^۲ «من مانی‌خیوس/Manikhaïos هستم، فرستاده عیسی مسیح» و در سرسخن نامه مهر/Seal Letter (m'ny prystg *yyšw' 'ry'm'n) «مانی حواری پشوع آریامان». فارسی میانه، روی برگ دست‌نویس M 1313 ll. 7-8). به نظر این عبارت، تقلیدی از کلمات آغازین نامه‌های پائول (Paul) است که الهیات آن برای مانی کاملاً آشنا بود. عیسی آریامان به احتمال بسیار نسبت به نام عیسی در نامه‌های پائول: عروج‌یافته یا آسمانی، رهایی‌بخش از اهمیتی یک‌سان برخوردار است. اشاره‌ای که در پشت برگ دست‌نویس M 36 l. 7 آمده است،^۳ اندکی ناآشکار است که در آن «بلندترین روح» (gryw bwrzyst) روح جهان به نظر pws 'ry'm'n yyš[w'] نام دارد. بنا بر [دیدگاه] و. ب. هنینگ، این عبارت به معنای «پسر عیسی آریامان است»؛ اما به احتمال بسیار می‌توان او را «پسر [خدا]، عیسی آریامان» (Prods Oktor Skjærvø)، گفت‌وگوی شخصی) یا «پسر بشر، عیسی آریامان» تعبیر کرد که پسر نخستین انسان در اصطلاحات مانویت است. آریامان گاهی در جایگاه دوست بشر نشان داده شده است که معنی دقیق این نام است. از این روی، این ترجمه دقیقاً مطابقت دارد با ویژگی‌های عیسی به عنوان «دوست، معشوق» که عیسی درخشان است (برای مثال، متن پارتی: fry'ng «دوست»؛ چینی: shàn zhī shì zhē معنی تحت‌اللفظ یعنی «کسی که خوبی را می‌شناسد و به یاد می‌آورد»؛ مطابق با kalyāṇamitra «دوست» در متن‌های بودایی (پرادز اُکتور شروو، گفت‌وگوی شخصی) که

1. Henning, 1974: 50 l. 2.

2. Müller, 1904: 26; Cirillo et al., 1985: 66.4-5; Koenen and Römer, 1988: 44-45.

3. Mir. Man. II, 325.

عیسای درخشان است. 'p-merit' قبّطی «معشوق»، عیسای آخرالزمان را نشان می‌دهد؛ همان-گونه که به ویژه کلمهٔ ḥaḇṭiḇā «دوست، معشوق» در سُریانی یا آرامی، معنی عیسای آخرالزمانی را می‌دهد که همچنین در کتاب المکاتبِ بارکونای (Book of Scholia of Bar Kōnay) به معنای عیسای درخشان است.^۱ که آدم را بیدار می‌کند.^۲

در متن‌های مانوی اخیر، مانی خود در جایگاهِ خدایی که مسیحا به او رجوع کرد، ستوده شده است (bg mšyh).^۳ و در متن پارتی (M 5691 (II 3-4: mšyh'n rwšn'n «مسیحای نورانی» در کنار q'w'n hynz'wr'n «غول‌های قُدرت‌مند»، ظاهراً به عنوان گروهی از شخصیت‌های اساطیری نامشخص یاد شده است.

شواهد گردآوری شده از متن‌های بسیار و گوناگونِ مانویّت، گسترشِ کاربردِ واژهٔ مسیح، مسیحا و آریامان در مانویّت را که در پی می‌آید، نشان می‌دهد. نخست در متن‌های [مانوی] که بر اساس متن‌های دقیقِ مسیحی است، این واژه مانندِ سُنّتِ یهودی-مسیحی، به عنوانِ لقبی برایِ عیسی، اهلِ نازارث یا عروج‌یافته یا عیسایِ آخرالزمان استفاده می‌شده است. حتّی متن‌هایی وجود دارد که در آن همچنان مسیح به عنوانِ یک یهودی برایِ پادشاهِ مردمِ خدا تعبیر می‌شود.^۴ دوم در عُرفِ استفادهٔ مانویّت از این لقب، لقبی والا برایِ عیسایِ درخشان و کم‌تر برایِ عیسایِ رنج‌بر به کار می‌رفته است. فقط عیسایِ خُردسال و عیسایِ ماه در هیچ‌یک از متن‌های شناخته‌شده، مسیح نامیده نشده‌اند. این واژه غالباً نشان‌دهندهٔ عیسایِ فَعّال، رهایی‌بخش، در بسیاری از نمودهایش بوده است (ویژگی‌های ۱، ۳، ۴). در متن‌های فارسیِ میانهٔ مانویّت، مسیحا تقریباً به کُلّی با آریامان جای‌گزین می‌شد. در نهایت، در مانویّت شرقی این واژه می‌توانست به آسانی به عنوانِ لقبی مُجلّل برایِ مانی یا حتّی هر گروهِ نامشخص از چیزهایِ مقدّس به کار رود.

گرچه در کُل، مسیح و مسیحا کم‌تر از عیسی به کار رفته است و هیچ‌گاه در عباراتی ثابت مانندِ yyšw' zyndkr یعنی «یشوع زنده‌گر» در فارسیِ میانه، spyxt'n 'yyšw' «یشوع درخشان» در

1. Bar Konai, 1960: 317.20.

2. Puech, 1949: 81.

3. Henning, 1937: 19 l. 46.

4. Sundermann, 1968: 395; idem, 1981, ll. 1188-91.

پارتی fry'ng yyšw' «یشوع دوست» یا iēs p-papeau قبطی به معنی «عیسای شُکوه‌مند» استفاده نشده است، (هیچ نمونه‌ای از خریستوس/مسیح مصلوب که Baur گمان می‌برد، نیست).^۱ سنجشی که ابن‌الندیم، نویسنده قرن ۴ ق/ ۱۰ م در متنی که بنا به گفته بعضی، از کتاب رازان مانی بازگفته شده است، میان عیسی و حبیب «دوست» از یک سوی و مسیح پسر [زن] بیوه‌ای که به صلیب کشیده شد از سوی دیگر انجام داده است، هیچ همتایی در متن‌های مانوی نخستین ندارد.^۲

منابع و مآخذ:

- Alexander of Lykopolis, 1895. *Contra Manichaeos*, ed. A. Brinkmann, Leipzig.
 C. R. C. Allberry, ed., 1938. *A Manichaeon Psalm-Book II*, Stuttgart.
 F. C. Baur, 1928. *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht and entwickelt*, Tübingen, 1831; repr. Göttingen.
 M. Boyce, 1975. *A Reader in Manichaeon Middle Persian and Parthian Text*, Acta Iranica 9a, Tehran and Liège.
 Idem, 1977. *A Word-List of Manichaeon Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9a, Tehran and Liège.
 L. Cirillo, A. Concolino Mancini, and A. Roselli, 1985. *Codex Manichaicus Coloniensis. Concordanze*, Cosenza.
 F. Decret, 1974. *Mani et la tradition manichéenne*, n.p.
 G. Flügel, 1862. *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig. (Figure 1).
 W. Geerlings, 1972. "Der manichäische "Jesus patibilis" in der Theologie Augustins," *Theologische Quartalschrift* 152, pp. 124-31.
 W. Henning, 1936. *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, APAW, Philosophisch-historische Klasse.
 Idem, 1943. "The Book of the Giants," *BSOAS* 11/1, pp. 52-74.
 Idem, 1944. "Brāhman," *TPS*, pp. 108-18.
 Idem, 1974. "Two Manichæan Magical Texts, with an Excursus on the Parthian Ending -ēndēh," *BSOAS* 12/1, pp. 39-66.
 P. W. van der Horst, 1974. *An Alexandrian Platonist against Dualism*, Leiden.
 L. Koenen, 1978. "Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex," *Illinois Classical Studies* 3, pp. 154-95.
 Idem and C. Römer, ed., 1988. *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*, Opladen.
 D. N. MacKenzie, 1980. "Mani's Šābuhragān [I]-II," *BSOAS* 42/3, 1979, pp. 500-34 (text and translation), 43/2, pp. 288-310 (glossary, plates).

1. Rose, 1979: 95.

2. ed. Flügel, 1862: 72, 102; Dodge, 797-98.

- R. Merkelbach, 1988. "Der manichäische Codex von Tebessa," in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund Studies in African and Asian Religions 1, Lund, pp. 229-64.
- F. W. K. Müller, 1904. "Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan II," APAW, Anhang.
- A. Pedersen, 1988. "Early Manichaean Christology, Primarily in Western Sources," in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund Studies in African and Asian Religions 1, Lund, pp. 157-90.
- H. J. Polotsky, 1934. ed., *Manichäische Homilien*, Stuttgart.
- Idem, "Manichäismus," in *Pauly-Wissowa*, Suppl. VI, col. 267.
- Idem and A. Böhlig, 1940. *Kephalaia. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I*, Stuttgart.
- H.-C. Puech, 1949. *Le Manichéisme. Son fondateur—sa doctrine*, Paris.
- G. Quispel, 1972. "Mani the Apostle of Jesus Christ," in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris.
- J. Ries, 1964. "Jésus-Christ dans la religion de Mani," *Augustiniana* 14, pp. 437-54.
- Idem, 1978. "Les titres néotestamentaires du Christ dans la liturgie gnostique de Médinat Mâdi," *Studia Biblica*; ed. E. A. Livingstone, Sheffield, 1980, pp. 321-36.
- Idem, 1979. *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden.
- E. Rose, 1979. *Die Manichäische Christologie*, Wiesbaden.
- K. Rudolph, 1983. *Gnosis*, tr. and ed. R. M. Wilson, San Francisco.
- H. H. Schaeder, 1927. *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, Leipzig.
- W. Sundermann, 1968. "Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften* 14, pp. 386-405.
- Idem, 1979. "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos," *Altorientalische Forschungen* 6, pp. 95-133.
- Idem, 1981. *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berliner Turfantexte 11, Berlin.
- S. H. Taqizāda and A. Afšār Širāzī, 1335 Š./1956. *Mānī wa dīn-e ū*, Tehran.
- Theodor bar Konai, 1960. *Liber Scholiorum* II, ed. A. Scher, Louvain.
- E. Waldschmidt and W. Lentz, 1926. *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, APAW, 1926, Philosophisch-historische Klasse, 4.
- O. G. Wesendonk, 1929. "Die Verwendung einiger iranischer Götternamen im Manichäismus," *Acta Orientalia* 7, pp. 114-79.
- P. Zieme, 1975. *Manichäisch-türkische Texte*, Berliner Turfantexte 5, Berlin.
- (1948): "A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony". *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, 12 (1948), 306-318.
- Humbach, H. and P. O. Skjærvø (1983): *The Sassanian inscription of Paikuli*. Part 3. 1 Restored text and translation; Part 3.2 Commentary by P. O. Skjærvø. Wiesbaden 1983.
- Huyse, Ph. (1990): "Noch einmal zu Parallelen zwischen Achaemeniden- und Sāsānideninschriften". *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 23 (1990), 177-183.
- Kanga, M. F. (1960): (ed): *Čītak Handarz i Pōryōtkēšān. A Pahlavi Text*. Bombay 1960.

- Khaleghi-Motlagh, DJ. (1997): (ed.) Abu'l-Qasem Ferdousi, *The Shahnameh (The Book of kings)* Vol. 5. Costa Mesa. Calif., and New York 1997 (Persian Texts Series, New Series, no.1).
- MacKenzie, D. N. (1979/1980): "Mani's šābuhragān". pt. 1 (text and translation). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 42 (1979). 500-34: pt. 2 (glossary and plates): 43 (1980), 288-310.
- (1989): "Kerdir's inscription". In: G. Herrmann, *The Sasanian Rock Reliefs at Nagsh-e Rostam*. Berlin 1989, 35-72 (Iranische Denkmäler. Lief. 13. Reihe II: Iranische Felsreliefs, I).
- Madan, D. M. (1911): (ed) *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay 1911.
- Ibn Al-Nadim: *al-Fihrist*. See B. Dodge (tr.).
- Piras, A (1999): "The Quiet of Worship. An Avestan-Manichean Middle Persian Parallel". *East and West* 49 (1999), 281-284.
- (2000): *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima. Edizione critica del testo avestico e Pahlavi, traduzione e commento*, Rome 2000.
- Reck, Ch. (1997): "84 000 Mädchen in einem manichäischen text aus zentralasien?". In: P. Kieffer pülz and J. – U. Harmann (eds), *Bauddhavidyāsudhākara: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. Swistral-Odendorf 1997, 543-550.
- (2003): "Die Beschreibung der Daēnā in einem soghdischen manichäischen text". In: C. G. Cereti, M. maggi, and E. Provasi (eds.), *Religious Themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*. Wiesbaden 2003, 323-338 (Beiträge zure Iranistik 24).
- Sims-Williams, N. and J. Cribb (1995/96): "A New Bactrian inscription of Kanishka the Great". *Silk Road Art and Archaeology* 4 (1995/96), 75-142.
- Skjærvø, P. O. (1983): "Kirdir's Vision. Translation and Analysis". *AMI* 16 (1983), 269-306.
- (1985): "Thematic and linguistic parallels in the Achaemenian and Sassanian inscription". In: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*. Leiden 1985, 593-603 (Acta Iranica 25).
- (1995a): "Iranian Elements in Manicheism: A Comparative Contrastive Approach. Irano Manichaica I ". In: R. Gyselen (ed). *Au Carrefour des religion. Hommages à Philippe Gignoux*. Paris 1995, 263-284 (Res Orientales 7).
- (1995b): "Iranian Epic and the Manichaean Book of Giants". *Irano—Manichruaica 111. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae*. 48 (1995). 187—223 (E. Jeremias [ed.]. Zsigmond Telegdi Memorial Volume).
- (1995c): "The Manichean Polemical Hymns in M 28 1". *Bulletin of the Asia Institute*, 9 (1995 [1997]), 239-255.
- (1996): "Zarathustra in the Avesta and in Manicheism. Irano-Manichaica IV". In: *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo (Roma, 9-12 november 1994)*. Rome 1996, 597-628.
- (1997) "The State of Old-Avestan Scholarship". *Journal of the American Oriental Society*. 117(1997). 103-114.

- (1998): "Royalty in Early Iranian literature". In: *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies ...* Cambridge... 1995. Wiesbaden 1998, 99-107.
- (2005): "Avestica III. Notes the Avestan Locative singular". In: D. Weber (ed.), *Languages of Iran — Past and Present*, Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie. Wiesbaden 2005.197-206.
- (2006): "A New Block from the Paikuli Inscription". *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 1(2006, dedicated to David Bivar), 119-123.
- Sundermann, W. (1973): *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin 1973. (Berliner Turfantexte, 4).
- (1981): *Mitteliranische manichäische texte kirchengeschichtlichen Inhalts*. Berlin 1981 (Berliner Turfantexte, 11).
- (1986/87): "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer. I-III". *Altorientalische Forschungen*, 13 (1986), 40-92, 239-317; 14 (1987), 41-107.
- (1988): "La passion de Mani – Calendrier liturgique ou événement historique?". In: *La Commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*. Louvain-Paris 1988. 225-31 (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences religieuses. XCI).
- (1997): *Der Sermon von der seele*. Berlin 1997 (Berliner Turfantexte, 19).
- (2001): "Manichaean Polemics against the Zoroastrian Doctrine of Ohrmezd the Creator." In: A.A. Sadeghi (ed), *Tafazzoli Memorial Volume*. Tehran 2001, 71-77.
- (2005): "Die Dämonin Pēsūs". In: D. Weber (ed), *(Languages of Iran – Past and Present*, Iranian studies in memoriam David Neil MacKenzie. Wiesbaden 2005, 207-212.
- Tafazzoli, A. (1971): "Pahlavica". *Acta Orientalia* 33 (1971), 193-204.
- Thomson, R. W. (1978): (tr.) *Moses Khorenats'i, History of the Armenians*. Cambridge, Mass., 1978.
- Vansina, J. (1985): *Oral Tradition as History*. Madison, Wisc., 1985.
- Waldschmidt, E and W, Lentz (1926): *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1926, 4.

جندے شاپور