

فصل نهم آیدن‌ها و دئیودان‌ها^۱

«آیدن‌ها»

پودیوم مرحله اول صفه بردنشانده، چنانکه که در موقع پیدا شدنش دیده شد، ویران و سپس دقیقاً به همان صورت بازسازی شده بود، با این تفاوت که به منظور تسهیل در کار، بازمانده‌های پودیوم اول در درون پودیوم دوم جای گرفته بود. این پودیوم دوم مرحله دوم را تشکیل می‌داد (نگاه کنید به شکل ۱۳). ساخت و ساز ساده، مستحکم و بسیار مقاوم آتشگاه اولیه همه فرضیه‌های مربوط به تخریب ناشی از یک حادثه طبیعی مثل زمین‌لرزه را رد می‌کند. بازمانده‌های این آتشگاه -مرحله اول- اثراتی از دستی دارد که در صدد خراب کردن آن بوده است. برای پودیوم صفه مسجدسلیمان نیز احتمالاً چنین وضع مشابهی را در نظر گرفته بوده‌اند. مسلماً در این حالت نمی‌توانیم جز از طریق قیاس و استدلال، طریق دیگری برای داوری داشته باشیم. این نوع داوری ایجاب می‌کند که وجود و سپس انهدام آن و سپس انهدام کامل آن به شکل امروزی را بپذیریم. آنچه که از قدیمی‌ترین قالب‌بندی جبهه جنوبی صفه ی باقی‌مانده که این آتشگاه باید به آن متکی بوده، امروزه در دل صفه ی جای گرفته که بزرگ شده و تمام صفه قبلی را پوشانده است. پس باید در انتهای جنوبی پلاتفورم که در زمین اطراف خود حدود بیست متر شکم داده، حوادثی رخ داده باشد که شدت آن، این قسمت را لرزانده است - ولی از تمام حجم دست ساخت و دست نخورده، فقط همین یکی این‌گونه شده است. به نظر می‌رسد از مصالح ساخت و ساز پودیوم اول، که به اعتقاد ما از بین رفته، به صورت قطعات بزرگ سنگ برای ساختن پودیوم جدید مجدداً استفاده شده است. بازمانده‌های این پودیوم جدید را آزاد سازی و شناسایی کردیم. این پودیوم روی قالب‌بندی قدیمی قرار گرفته بود. این قالب بندی قدیمی را مشخص کردیم (نقشه ۳).

این مکانهای آئینی، یعنی این پودیوم‌ها را قبایل پارس وقتی ساخته‌اند که به تازگی بر روی زمینهای قابل دسترسی مملکت ایلام مستقر شده بوده‌اند. در زمان معینی که به اعتقاد ما همان عصر هر دو محوطه است، در این مکانهای آئینی ساخت و سازهای آگاهانه‌ای انجام شده که اندکی بعد نیز بازسازی‌هایی

^۱ - من در صدد بحث بر سر این موضوع نیستم که آیا هخامنشیان زردشتی بوده یا نبوده‌اند. تحقیقات من دقیقاً محدود به چهارچوب آثاری می‌شود که به هنگام تحقیقاتم بیرون آورده‌ام، که به طریقی مهم و بنیادی از طریق کشفیاتی نیز تکمیل می‌گردد که دکتر دیوید استروناخ در ایران انجام داده است.

را در پی داشته است. نمونه بردنشانده نشان می‌دهد که آثار خراب شده را دقیقاً به همان حالت و همان شکل اولیه خود بازسازی کرده‌اند.

این پودیوم‌ها روی ئی ساخته می‌شدند. روی پودیوم آتشکده‌ای ساخته می‌شد و همچنین روی تحتگاه نیز اتاقی وجود داشته که آتش مقدس را در آن نگه می‌داشته‌اند، این اتاق که همان «آتشگاه» است، مکان عالی پارسیان بوده است، مؤید آن اشیاء هخامنشی است که در این مکانها کشف کردیم.

این مکانهای مذهبی پارس که آنها را منهدم و سپس بازسازی کرده‌اند، فقط می‌توانند یادآور مکانهای آئینی هخامنشی باشند. این مکانها در جریان حوادث پی‌در پی که بر آنها گذشته توسط گئوماتای مغ و ویران و پس از جلوس داریوش اول بر تخت سلطنت، آنها را بازسازی کرده است. بخشی از کتیبه بلند داریوش در بیستون حکایت از این امر دارد: «من همه "آیدنه‌ها" ئی را که گئوماتای مغ ویران کرده بود مثل اول دوباره ساختم» (ستون ۱، ۶۳). تمام آنهایی که به این قطعه پرداخته‌اند همگی در این امر توافق دارند که منظور از «آیدنه»، نیایشگاه است.

نوشته‌ای از هرودت که می‌گوید: «در نزد آنها (پارسیان) برپا کردن معابد، محراب و حتی صورت خیالی خدایان مجاز نیست. و آنها به کسانی که چنین چیزهایی را برپا می‌کنند، به مثابه بحران جنون می‌نگرند... قاعده آنها بر این است که برای زئوس (اهورامزدا) فقط در بالاترین قله کوهها نذر و یا قربانی کنند، و زئوس را دایره کل افلاک می‌نامند» (Herodote, I, ۱۳۱) شناخت این مطالب که با مقدس و پودیوم‌های منطبق است، ظاهرآ از آن پشتیبانی می‌کند.

مؤید این گواهی مورخ یونانی در توصیف مکانهای مراسم و تشریفات مذهبی پارس، آثاری هستند که شاهان پارس از خود باقی گذاشته‌اند. در این آثار، همیین پادشاهان را می‌بینیم که وظایف آئینی خود را بطور تمام و کمال انجام می‌دهند. این آثار عبارتند از نقش برجسته‌هایی که بر بالای تمام آرامگاههای سلطنتی هخامنشی نقش رستم و تخت‌جمشید قرار دارند. در آنجا، تخت سلطنتی، که نمایندگان تمام سرزمینهای آن را در برگرفته‌اند که این امپراتوری بزرگ را تشکیل می‌داده‌اند، جای خود را به صفه مقدس می‌هد. روی این صفه و برفراز یک پودیوم، شاه به حالت نیایش ایستاده و در حال ادای نذر در مقابل محراب آتش است که آن نیز روی یک سکو قرار دارد. صحنه در هوای آزاد جریان دارد و اهورامزاد، در درون یک دایره بالدار، در یک دایره واقعی افلاک، در بالای سر پادشاهی که در حال نیایش است، بال گسترده است.^۲

^۲- R. Ghirshman, *Pers, Proto-iraniens, Medes, Achemenides*, Paris, 1963, fig. 279..

إردمان یکی از تحقیقات خود را به نیایشگاه ایرانی اختصاص داده و با روشن‌بینی نقش دست‌ساز انسان را از پیش حدس زده است. قبل از او کریپورتر در ایران شمال غربی این را شناسائی کرده و آنچه را که ما در صدد تأیید آن هستیم «پیشگوئی» کرده است.^۲ اینها ی طبیعی هستند که سامان داده شده‌اند و یای مصنوعی هستند که بعضی از آنها یک پودیوم و حتی یک «آتشگاه» را حفظ کرده‌اند. مشکلی که بر سر راه او قرار داشته این بوده که: در کنار مکانهای عالی پارسیان که او در این بازشناسی کرده، طبق گفته او، هنوز هم «آیذنه‌هایی» وجود داشته که گئوماتای مغ آنها را ویران و داریوش بازسازی کرده است. طبق گفته هرودوت، در این مکانهای عالی مراسم مذهبی برپا می‌شده است و ظاهراً لزوم وجود معبد در نزد پارسیان را مرتفع می‌کرده - که این امر با داده‌های اوستا نیز که از بناهای نیایشگاهی بی‌خبر است^۳، مطابقت دارد. دانشمند آلمانی به حق می‌پرسد که «حقیقت کجاست؟» چون که «تأییدی در مقابل تأیید دیگری قرار می‌گیرد، زیرا که هیچ دلیلی برای بدگمان شدن به گفته مورخ یونانی وجود ندارد و هیچ دلیلی نیز برای رد صحت متن شاهانه داریوش نیست»^۴.

مسئله وقتی پیچیده‌تر می‌شود که کلمه قدیمی پارسی «آیذنه» در نسخه بابلی به «بیتای ش ایلانی» یا «معابد خدایان» یا «معابد ملکوتی» ترجمه شده است.^۵ اصل متن بیستون به زبان فارسی باستان نوشته شده و خیلی ساده به زبان بابلی و ایلامی ترجمه شده است. برای یک کاتب بابلی یا ایلامی، لغتی در فارسی باستان که بیانگر فکرمایه یک مکان آئینی بوده، فقط می‌توانسته با مفهوم معبد-بنا ترجمه شود و نه چیز دیگر. او مفهوم دیگری برای آن نمی‌شناخته است. این دوگانگی ظاهری، آنطور که از داده‌های گردآوری شده

قبلا: K. Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum*, ۱۹۴۱, p. ۱۲.

رابطه را شناخته بود. با این نیت، نشان می‌دهیم چگونه در یک سری از گویشهای ایرانی پامیر، نام اهورامزدا تبدیل به مترادف خورشید شده است: [ishashim] isasim - ormoz, remuza; قابل مقایسه با Khotano-saka-urmazda = «خورشید». نگاه کنید به: B. A. Litvinskiy, *Dtevnje kotcheviki krychi mira*, Mosco 1972, p. 523, n. 136.

^۲- Sir R. Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia, Armenia...during the years 1817, 1818, 1819 and 1820*, II, London, 1822, pp. 116-119 et surtout 600ss.

^۳- H. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*. Leipzig 1938, p. 362, 268.

^۴- K. Erdmann, *op. cit.*, p. 11 ss.

^۵- نگاه کنید به:

F. W. König, *Der falsche Bardija, Dareios der Grosse die Lugenkonige*, Wien 1938, p. 60, : "die Hauser der Gotter" und "gottisches sijan"...

I. M. Diakonov, *op. cit.*, p. ۴۲۹ می‌پذیرد که siyan در زبان ایلامی می‌تواند آسمان باز باشد،

ولی منبع خود را روشن نمی‌کند.

إردمن نشأت می‌گیرد، موجب شده که او با نظریه نیبرگ^۷ همدستان شود. بر اساس این نظریه، پارسیان دو نوع مذهب را انجام می‌دادند که یکی از آنها مذهب مردم و دیگری مذهب دربار بوده است. مکان عالی مذهب اولی مجهز به آتشگاه بوده، در حالی که «آیْدَنَه»ها نیایشگاههای خانواده سلطنتی بوده است. همین امر بیان کننده نگرانی داریوش برای بازسازی آنها بوده تا به آنها حالت قبلی‌اشان را بازگرداند و آنها را به همان صورت برای جانشینان خود باقی گذارد.

نیبرگ^۸ و شیدر^۹ حتی پذیرفته‌اند که موضوع مربوط به بناهایی با اصالت خارجی است که پارسیان آن را پذیرفته‌اند. از آنجائی که این پارسیان از همان ابتدای ورودشان، روی زمینهای مملکت ایلام استقرار یافته‌اند، آئین و بنائی را که این آئین را در بر می‌گرفته، به عنوان مذهب در پیش گرفته‌اند. آیا این فرضیه ملهم از نوشته هرودت (Herodote, I, p. ۱۳۱) نیست که می‌گوید پارسیان تأثیرات بیگانه را در حوزه مذهبشان تحمل کردند؟ بر اساس توصیف‌های او از مراسم پارسیان در هوای آزاد متوجه می‌شویم که این مراسم بطور عجیبی شبیه به مراسمی است که باید در معبدی انجام می‌شده که وقف خدای نوسکو بوده است. ما این معبد را در چغازنبیل، یا دور-اونتاش، پیدا کردیم. دوراونتاش شهر مقدس ایلامی است که توسط اونتاش-نپیریشا شاه در قرن سیزدهم قبل از میلاد ساخته شده است. این معبد تالار وسیعی به طول ۳۰ متر و به عرض ۱۲ متر با سقف باز بوده که در وسط آن پودیومی برپا شده بود. معبد يك الوهیت آتش ایلامی که آن را در هوای باز ستایش می‌کرده‌اند مسئله دانستن این امر را مطرح می‌کند که محیط نشاط آوری که آئین در آن جریان داشته تا چه درجه‌ای توانسته تشکیلات آئین پارسیانی را تحت تأثیر قرار دهد که به تازگی وارد ایلام شده بودند. اضافه می‌کنیم که معبد نوسکو جزو تمام معابد چغازنبیل که در درون تمنوس (فضای مقدس) قرار داشتند نبود، بلکه در محله کاخهای سلطنتی قرار داشت و روی آجرهای کتیبه‌دار آن که نام خدای نوسکو نوشته شده بود، نامی از سیان- (*siyan*) - «معبد» برده نشده بود، - در حالی که بر روی تمام آجرهای تمام معابد ایزدانی که ما در این محل پیدا کردیم نام سیان وجود داشت- . ولی این ایدئوگرامی است که ارزش آن باید تأیید شود^{۱۰} .

^۷- *op. cit.*, p. 370.

^۸- *op. cit.*, p. 362ss.

^۹- K. Erdamann, *op. cit.*, n. 19..

همچنین نگاه کنید به :

S. Wikander, *Feurpriester in Kleinasien un Iran*, 1946, p. 64.

^{۱۰}- R. Ghirshman, *Tchoga Zanbil*, II, Paris, 1968, p. 84ss et notes.

ترجمه اصغر کریمی، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۶- ۱۷ (م).

آیا طبق فرضیه فوق، پارسیان ی پودیوم دار را از ایلامی‌ها گرفته و آن را پذیرفته‌اند و همین امر موجب عکس‌العمل شدیدی از طرف مغ‌ها شده است؟ حتی فکر کرده‌اند که این خصومت آن چنان شدید و سریع برانگیخته شده که فکر کرده‌اند این آئین یکی از آئین‌های سلطنتی بوده است. در این باره باید بدانیم که نیایشگاه نوسکو، در چغازنبیل، تنها نیایشگاهی بوده که در محله کاخها برپا شده بود و به نظر می‌رسد که نقش نمازخانه ویژه سلطنتی را ایفا می‌کرده است. آئین این ایزد در شوش مورد تأیید قرار نگرفته است.


مکانهای آئین پارسیان، که گئوماتا آنها را ویران و داریوش بازسازی کرد، به نام «آیدَنَه» نامیده شده‌اند. این کلمه از فعل یَد *yad* به معنی «ستایش، تکریم» ترکیب شده است. با این اسم در هیچ‌یک از متون پارسی باستان روبرو نمی‌شویم. حاوی هیچ نوع اشاره‌ای درباره ساختن یک بنا نیست، با این همه یادآور فکرمایه مکانی است که در آن به ستایش یزدانی می‌پرداخته‌اند. همین امر را بطور کامل یک پودیوم برپا شده بر روی یک صفه بیان می‌کند. به نظر می‌رسد بناهای-معبدی که به روی مؤمنان باز بوده، در زمان داریوش در پارس وجود نداشته است. به همین ترتیب، در فارسی‌باستان عبارت و کلمه‌ای را نمی‌شناسیم که توانسته باشد آن را نشان دهد. در صفحات بعد، در فصل مربوط به معماری مذهبی پارت خواهیم دید که معبدی که دیولافوآ در حدود یک قرن پیش آن را در شوش کشف کرده، هخامنشی نبوده و هیچ دلیلی وجود نداشته که نام «آیدَنَه» داشته باشد. تاریخ آن مربوط به بعد از این سلسله است. به نظر گرشویچ، «آیدَنَه» یک «کلمه ناپیوسته» بوده^{۱۱}، و به نظر می‌رسد ترجمه «مکان ستایش» که زینر از آن کرده، برای بیان فکرمایه این مکانهای عالی که ما به شکل صفه ی می‌شناسیم که بر روی آن یک پودیوم است، نزدیکتر باشد^{۱۲}.

واژه «دئیوَدان» که خشایارشا آن را در کتیبه اش (خشایارشا، تحت جمشید. XPh) برای نامیدن معابد «دئیون»ها^{۱۳} بکار می‌برد، باید معمولاً در متن داریوش خبر از حضور واژه «بگدآن» را بدهد. اگر این واژه در آنجا نیامده به هیچ‌وجه دلیل آن نیست که خدایانی که در «آیدَن»ها مورد ستایش قرار می‌گرفتند، خدایان بیگانه بوده‌اند، بلکه دلیل بر عدم وجود بناهای-معبدی است. در زمان هخامنشیان از این نوع بناهای معبدی استفاده نمی‌شده و فقط در زمان پارتی‌ها و بدون تردید به دنبال نمونه‌هایی ظاهر می‌شوند که یونانی-

۱۱- I. Gershevitsh - نامه مورخه ۲۹ مارس سال ۱۹۷۳ ایشان.

۱۲- the Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London, 1961, p. 151.

۱۳- نگاه کنید به بعد.

مقدونیه‌ای‌ها آنها را وارد کرده بودند. آثاری که بر روی بردنشانده و مسجد سلیمان پیدا شده‌اند، دلیل بر آن است. پارت قدیم، باکتریان و سغد، احتمالاً باید واژه «بگدان» را داشته‌اند زیرا باکتریان میانه از  و آرامی از *bagin* استفاده می‌کند که از کلمه قدیم پارتی *bagina* منشعب می‌شود، همانطور که «بگن» (*bakana*) در Marthure، که این واژه «بگن» جای خود را به «بگن»- یا بگدان می‌دهد^{۱۵}. «آیدن»، کلمه‌ای است که ظاهراً برای مورد خاصی ساخته شده و دیگر در هیچ جا در کتیبه‌های هخامنشی^{۱۶} مورد تأیید قرار نگرفته است. این کلمه در قرن اول قبل از میلاد در پوسته‌های صدفی پارتی نیسا به شکل «آیزن» ظاهر می‌شود. این ظهور مجدد را که نزدیک به پنج قرن بعد و در چند هزار کیلومتری صخره بیستون به وقوع پیوسته، چگونه می‌توانست تشریح و تعبیر کرد؟ «آیدن» روی پوسته‌های صدفی‌ای خوانده شده که در انبارهای سلطنتی یا انبارهای بدون سقف کاخ نیسای کهن وجود داشته‌اند. این شهر باید مهردادکرت نامیده می‌شده است، یعنی قدیمی‌ترین پایتخت و مکان خاکسپاری شاهان سلسله اشکانی^{۱۷}. این اسناد از بدهی تاکستانی نام می‌برند که متعلق به *yzn Nnystnkan* یا به «معبد (به روسی *xram*) الهه Nanaia، بوده، که بدون تردید همان آناهیتا است. در اینجا درباره نوع بیان این واژه هیچ نوع تردیدی وجود ندارد زیرا که این واژه فقط می‌تواند نام یک بنا باشد زیرا که Nanaia را فقط می‌شد در درون یک معبد ستایش کرد. این امر در مقابل تعبیر ما از کلمه «آیدنه» قرار می‌گیرد. مسئله ما روشن کردن این امر است که این لغت، که این قدر کم متداول بوده، به چه وسیله‌ای توانسته به ناحیه‌های برسد که این قدر از مراکز بزرگ امپراتوری دور بوده‌اند. استاد

^{۱۴} - کتیبه سرخ‌کتل:

A. Maricq, "La grande inscription de Kanishka et l'eteo-tokharien, l'ancienne langue de la Bactriane", *Journal Asiatique*, tome CCXLVI, 4 (1958), pp. 345-440.

W.B. Henning, "Notes and communications". "Surkh Kotal", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XVIII/2 (1956), pp. 366-367.

Idem, "The Bactrian Inscription", *Ibidem*, vol. XXIII/1 (1960) pp 47-55.

E. Benveniste, "Inscription de Bactrian", *Journal Asiatique*, tome CCXLIX (1961), pp. 113-152.

^{۱۵} - از دوستم ایلیا گرشویچ Ilya Gershevitch ممنونم که این ملاحظات را در نامه مورخ ۲۹ مارس ۱۹۷۳ برایم گفت با ذکر منابع:

:W. B. Henning, *B.S.O.S.* VIII, p. 583-5; Baily, *B.S.O.S.* (1952), p. 420 ss; Henning, *B.S.O.S.* XVIII, 1956, p. 367; lui-meme, *J.N.E.S.* (1964), 35, App. VIII.

^{۱۱}-S. Wikander, *op. cit.*, Excursus II, p. 225-226.

^{۱۷}- I. M. Diakonov et A. Livchitz, *Documentyiz Nisy*, Moscou 1960, pp. 43 et 101.

این دو مؤلف در نشر متأخرتری از پوسته صدفی دیگری نام می‌برند که حاوی کلمه «آیزن» است تا برای باریگر معبد Nanaia را نشان دهد. (n. ۱۶۸۲) حاوی کلمه Phraat (n. ۱۹۹)؛ و حاوی معابدی، بدون ذکر نامهای آن: (ns. Nov. ۲۱۱-۲۱۲)

.J. M. Diakonov et V. A. Livehitz, *Peredneasiatskiy sbornik* II, Moscou-Leningrad 1966, pp. 152-153.

لیوشیتز در مقاله‌ای که به مثابه مقدماتی معرفی کرده، روی این مسئله توقف نمی‌کند و برای این کار دلیل هم دارد. تحقیق او که به معرفی قسمت مهمی از حدود دوهزار پوسته صدفی کشف شده از نیسا اختصاص دارد، روی ویژگی‌های زبانی و قواعد زبانی آن متمرکز شده با این هدف که ثابت کند زبان این کتیبه‌ها، که قسمت اعظمی از آن با هزوارشهای آرامی ترکیب شده، آرامی، یعنی یک زبان سامی نیست، بلکه ایرانی است، که در این راستا کاملاً موفق بوده است.

راهی که این واژه «آیَرَن» می‌توانسته طی کند تا به حدود شرقی مشرق پارس برسد، ارسال نسخه‌ای از ترجمه آرامی کتیبه بیستون توسط خود داریوش بوده است، که چنین کاری به نظر ما ممکن می‌رسد. دلیل ارسال نسخه‌هایی به زبانهای مختلف توسط این شاه به اقصی نقاط امپراتوریش، بخش ٧ از نسخه اصلی کتیبه اوست که بر روی صخره بیستون حکاکی شده است. همین قسمت از این کتیبه است که موجب مباحثه و مجادله زیادی شده است. کشف قسمتی از این کتیبه به زبان و به خط بابلی، که در بابل درست شده، مؤید ارسال این نسخه‌هاست، درست مثل قطعات پاپيروس به زبان آرامی که در مصر پیدا شده است.^{۱۸}

دو قطعه از این متن آرامی در خانه یک یهودی اِلِفانتین (شهر جزیره اسوان مصر) پیدا شده است. اینها آنطور که ثابت شده، رونوشت‌هایی از یک نسخه اصلی هستند و چندین دوره پس از رسیدن اصل آن به مصر در همان محل رونویسی و به عنوان آثار تاریخی حفظ شده‌اند.^{۱۹} نسخه اصل اینها قبلاً ضایع شده است. متأسفانه متون کشف شده از جایی شروع می‌شود که به ستون ۱۱، خط ٢ از کتیبه اصلی بیستون^{۲۰} مربوط می‌گردد، لذا بخشی که از «آیَدَن» نام می‌برد در آنجا نیست.

در پرتو این کشفیات فرضیه‌ای ارزش پیدا می‌کند که بر اساس آن نسخه‌ای آرامی از کتیبه بیستون نیز توسط داریوش به پارتین ارسال شده باشد. یافته‌های نیسا می‌توانند بقبولانند که ترجمه این متن سلطنتی به آرامی، نه از بابلی تبعیت کرده که در آن «آیَدَن» را به «بیتاتِ شِ ایلانی» ترجمه کرده است، و نه از ایلامی بلکه بدون تردید از نسخه پارسی باستان تبعیت کرده که تنها در آن این کلمه بکار رفته است. اگر به نحو دیگری بود، کلمه معبد که نسخه‌های بابلی و ایلامی القا می‌کنند، در زبان آرامی به *egora* ترجمه می‌شد، کلمه‌ای که بطور مذهبی در پاپيروسهای آرامی اِلِفانتین برای بیان «معبد» بکار رفته

^{۱۸}- E. Sachau, *Aramaische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, Leipzig, 1911.

^{۱۹}- A. Cowley, *Aramic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Osnabruck 1967-reprint of the edition 1923, p. 240ss.

^{۲۰}- R. G. Kent, *Olde Persian. Grammar. Texts. Lexicon*. New Haven 1950, p. 121 et p. 123, 26.

است^{۲۱}. به نظر نمی‌رسد که این شیوه حفظ کلمات پارسی‌باستان در ترجمه‌های کتیبه‌های هخامنشی منحصر به فرد باشد، زیرا نسخه‌های بابلی و ایلامی متن خشایارشا، که به آنها دایوس گفته می‌شود (خشارشاه، تخت جمشید. XPh)، بدون هیچ نوع تغییر و ترجمه‌ای کلمات «آرتچه» و «برزمنی» را عیناً آورده است^{۲۲}. گستردگی ابعاد تاریخ سؤال دقیق و حساسی را مطرح می‌کند: چگونه می‌توان این امر را تفسیر کرد که کلمه «آیدن»، با تغییر «د» به «ز»^{۲۳} توانسته در ناحیه‌ای این‌چنین دور در طول نزدیک به پنج قرن خود را حفظ کند؟ شانس کمی وجود دارد که پاپیروسها یا پوستهائی که داریوش ارسال کرده بتوانند در شرق دریای مازندران به همان راحتی حفظ شوند که در شنهای سوزان مصر. فکر می‌کنم که تحقیق یک دانشمند به وسعت استاد لیوشیتز در خور دادن یک پاسخ قابل قبول باشد.

دانشمند روسی توانست ثابت کند که واژگان آرامی اسناد نیسا متعلق به *koine* آرامی غربی است، که همه را جمعاً *Reichsaramaisch* می‌نامند که در دفترهای سفارتی هخامنشی رواج داشته است. او همچنین ثابت کرده است که تعداد هزوارشهای اسناد نیسا نیز از ایرانی وام گرفته شده است. کاتبان نیسا هزوارشها را بدون هیچگونه شناختی از آنها از آرامی گرفته‌اند، اینها از شکل آنها اطلاع نداشتند و حتی انواع آن را نیز از هم تمیز نمی‌دادند. این نادرستی‌ها در زبان آرامی، همچنین فقدان قواعد دستوری زبان، به این دانشمند اجازه قبول این امر را داد که کاتبان پارتی قرن اول قبل از میلاد باید در مقابل خود واژه‌نامه‌ای از هزوارشها «منجمد»، مشابه با «فرهنگ پهلوی» عصر ساسانی داشته باشند. به این ترتیب است که در طول تمام یک قرنی که تاریخ این چند هزار پوسته صدفی نیسا مربوط به آن می‌شود (از سال ۱۰۰ تا سال ۱۳ قبل از میلاد)، حتی یک بار به اصطلاح معینی برنخورده، که دقیقاً به همان صورت و بدون غلط نقل شده باشد، همان غلط توسط صدها کاتب در این انبارهای سلطنتی نیسای کهن بکار رفته است.

اگر گفته لیوشیتز را بپذیریم شاید بتواند تشریح کند که چگونه واژه «آیزنه» در طول قرن‌ها خود را حفظ کرده است، و احتمالاً با ارزش معنائی «معبد» در این «واژه‌نامه» سرازیر شده و توانسته‌اند آن را از امر مقوله‌ای بازشناسی کنند که در آن با همان معنائی بکار رفته که در متن داریوش بکار رفته است^{۲۴}.

^{۲۱}- B. Porten, *Archivs from Elephenine*, Berkeley and Los Angeles, 1968, p. 109.

^{۲۲}- E. Herzfeld, *Altpersidche Inschriften*, Berlin 1938, p. 33.

^{۲۳}- W. Brandenstein und M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964, p. 12.

^{۲۴}- از نظر V. Livchitz «آیزن» پوسته های صدفی نیسا یک شکل ایرانی باستانی است که

*

*

*

این که گئوماتا «آیدن»ها را، این مکانهای عالی پارسیان را، ویران کرد گاهی به مثابه دنباله يك جنگ مذهبی تعبیر شده که در آن مسئله مکتب زردشت وارد شده است^{۲۵}. ما معتقد نیستیم که برای ایران غربی هخامنشیان قرن پنجم قبل از میلاد مسایلی از این نوع توانسته باشد موجب بازتابهای این چنین خشنی شود. بدیهی است که نوعی اختلاف مذهبی بین پارسیها و مادیها وجود داشته است. فکرمایه جدي نگرفتن آن و حتی دیدن نیروی جاذبه در آن از ما بعید است، ولی، به نظر ما این امر اساس روابط بین دو سرزمین نزدیک و حتی خویشاوند^{۲۶} را تشکیل نمیداده است. این تظاهرات به نظر ما کمتر نشان دهنده يك اختلاف مذهبی است و بیشتر نشان دهنده يك جنگ سیاسی است که بطور بیش از حدی غالباً همراه با انهدام نیایشگاهها و «ضبط» تمثالهای خدایان افراد مغلوب بوده است. سارگون دوم با ویران کردن معبد خدای اورارتوئی «هَلید»، در موساسیر، فقط یکی از نمونههای متعدد آن است^{۲۷}.

آشوبها و بلواها موقعی در ایران شروع شد که کمبوجیه هنوز در مصر بود. داریوش به این امر در کتیبه بیستون خود اعتراف کرده است (ستون اول، ۳۷-۲۸). طغیان گئوماتا و به چنگ آوردن قدرت، فقط قیام مردی نبود که با استفاده از فضای خالیای که روی تخت پارسیها از طریق گسترش جانشین کوروش کبیر به وجود آمده بود، صورت گرفته باشد. تعدادی از دانشمندان قبول دارند که این امر کودتای مادها علیه سلطه پارسیها بوده است^{۲۸}. هرودوت (Herodot, III, ۶۵) نیز از این امر اطلاع داشته که پارسیها از این امر هراس داشته اند^{۲۹}.

نمود يك اختلاف مذهبی که ویران کردن «آیدنه»ها توجه را به طرف آن برمیگرداند، نباید عمق واقعی مسئلهای را کتمان کند که همان سرخم نکردن مادها در مقابل سلطه پارس بوده است. این تهدید را کورش کاملاً از بین نبرده بود. شاید بیش از حد

می‌توانسته قبل از رسیدن رونوشت کتیبه بیستون به پارتیان وجود داشته باشد. نامه مورخ a) نوآمبر ۱۹۷۳.

^{۲۵}- R. Frye, *Heritage of Persia*, 1963, p. 88.

^{۲۶}- E. Benvensite, *The Persian Religion...*, Paris, 1920, p. 42. Idem, *Les mages de l'Ancien Iran*, Paris, 1938, p. 21.

^{۲۷}- F. Thureau-Dangin, *Une relation de la huitieme campagne de Saragon (714 avant J.C.)*, Paris, 1912, p. XVIss.

^{۲۸}- H. S. nyberg, *op. cit.*, p. 375; G. Widengren, *op. cit.*, p. 141; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, p. 115.

^{۲۹}- I. M. Diakonov, *op. cit.*, p. 432.

مورد گئوماتا میل به تحصیل استقلال ماد را رد می‌کند و در این شورش بیشتر يك «انقلاب کاخها» را می‌بیند.

با مسایلی از نوع خارجی درگیر بود و نتوانسته بود به مسایل سیاسی داخلی پردازد. به اعتقاد ما جنگ بین داریوش و گئوماتا قبل از هرچیزی جنگ بین پارسها و مادها بوده است.

نمی‌شود به گئوماتا ایراد گرفت که چرا برای استوار کردن قدرتش تلاش می‌کند تکیه گاهی را در نزد مردمی پیدا کند که برنامه اجتماعی او را مصور می‌کنند. ولی، آیا این امر واقعاً یک جنگ طبقاتی است که دانداموئه آن را می‌پذیرد و بعد متوجه می‌شود که سیاست مذهبی داریوش کلا تابع سیاست کلی وی بوده است.^{۳۰}

حوادثی که در پی از میان رفتن داریوش پیش می‌آید، ظاهرآ دلیل بر آن است که اختلافی از نوع مذهبی بین داریوش و گئوماتا یک دشمنی سیاسی را تحت پوشش قرار می‌دهد. خشایارشا که پس از داریوش بر تخت شاهی می‌نشیند، از همان ابتدا خود را در مقابل یک مسئله مشابه می‌بیند. مادها معتقد بودند که حق دارند خود را محروم احساس کنند: قبلا در زمان داریوش تمام پست‌های کلیدی امپراتوری را پارسها گرفته و مادها عملاً از مسئولیتها در کارهای دولت به دور بودند.^{۳۱}

«دئیودان»ها

دلایلی که بر اساس آنها خشایارشا به آئین «دئیوان»ها حمله کرد چه بود؟ آئینی که قبلاً کریستن‌سن در آنها الوهیت‌های قدیمی قبیله‌ای ایرانیها را بازشناسی کرده است.^{۳۲} برجسته‌کردن آئین اهورامزدا، گزینش آن به زیان سایر الوهیت‌ها، به روشنی از آن بیرون می‌زنند. قبلاً در زمان داریوش جنگی بر مبنای مذهب، ولی نه بر اساس اصول آن شروع شده بود. جنگ خشایارشا از همان آغاز رسیدن او به قدرت مشتعل شد- که موجب این جنگ خود او بود. اثر بیستون جنگ داریوش را نقل کرده است؛ خشایارشا نیز جنگ خود را در کتیبه‌ای نقل کرده که به نام کتیبه «دئیو»ها شناخته شده است (خشایار شاه، تخت جمشید. XPh)^{۳۳}.

^{۳۰}- M. Dandamaiev, *Iran, pri pervikh akhemenidakh*, Moscou-Leningrad 1963, p. 256 et 260/61.

^{۳۱}- I. M. DIakonov, *op. cit.*, p. 424.

^{۳۲} - مراجعه شود به:

A. Christensen, *Essai sur la demonologie iranienne*, Kopenhaven ۱۹۴۱, *passim*.

همچنین نگاه کنید به نقد آن توسط:

H. H. Schaefer, dans *Zeit. d. Deutsch. Morg. Ges.*, vol. 95 (1914), pp. 445-450.

و نیز نگاه کنید به:

R. P. J. de Menasce, "Observation sur l'Inscription de Xerxes a Persepolis" dans *Vivre et Penser* 1943, pp.124-132 (nome de guerre de la *Revue Biblique*).

که با کریستن‌سن هم عقیده است و این منبع را به من توصیه کرده است (نامه مورخ ۸

اوت ۱۹۷۳).

^{۳۳}- E. Herzfeld, *op. cit.*, p. ۲۷-۳۰. ؛ R. G. Kent, *op. cit.*, p. ۱۰۰-۱۰۲.

تاریخ

کسب قدرت توسط شاه جدید، یعنی خشایارشا بدون پاره‌ای دشواری‌ها نبوده که اولین دشواریها در بطن خانواده سلطنتی بروز می‌کند. خشایارشا در یکی از اولین کتیبه‌های خود که در تخت‌جمشید پیدا شده و به آن «کتیبه حرم» می‌گویند، اشاره‌ای به جانشینی خودش بر روی تخت سلطنت پدرش می‌کند و می‌گوید: «داریوش را پسران دیگری بودند، (اما) چنانکه میل اهورامزدا بود، داریوش که پدر من (بود) پس از خویشتن مرا بزرگترین کرد. وقتی که پدرم از تخت رفت (مرد) بخواست اهورامزدا من بجای پدرم شاه شدم» (خشایارشا، تخت جمشید. XPf) ۳۴.

تأیید این اشاره که او تنها پسر داریوش نبوده است در عبارتی از هرودوت (Herodot, VII, ۲) پیدا می‌شود که می‌نویسد: «موقعی که داریوش سپاهیان خود را علیه آتن و مصر به حرکت درآورد، نزاعهای جدی بین پسران او بر سر به دست گرفتن قدرت در طول غیبت پدر در گرفت». بعد از مرگ داریوش، مملکت جنگی را نیز بین پسران او و شورشهایی را در پاره‌ای از نواحی که از آنها تبعیت می‌کردند، به خود دیده است ۳۵.

بزرگترین پسر داریوش آرتابازن بود، پسر زن اول داریوش، دختر گبریا. ولی خشایار پسر بود که پس از رسیدن داریوش به بالاترین قدرت و «در مقام سلطنت زائیده شد» و همچنین پسر آتوسا بود، دختر کورش کبیر. بنابراین خشایار از طریق مادر از اعقاب شاهان ماد و در بین میلیون‌ها افراد سپاهیان خود، زیباترین و بزرگترین آنها بود (هرودوت، کتاب چهارم، ص. ۱۰۰). (Herodot, IV, ۱۰). حضور وی روی تخت سلطنتی نشانگر اتحاد دو شاخه خانوادگی هخامنشیان بوده است.

باید باور داشت که آرتابازن حقوق خود نسبت به تاج و تخت را بدون جنگ به برادر خود واگذار نکرده است. در آن جنگ باید رؤسای نواحی مختلف نیز شرکت داشته‌اند. جو نیز به نفع گرایشهای مختلف تجزیه‌طلبی بین مردمان ایران و احتمالاً، ماد شده بود. عکس‌العمل آرتابان، عموی شاه و برادر داریوش، که سرشار از کنایه‌ها و اشارات است گویای آن است که وضعیت موجب نگرانیها شده بوده است. این شخص که شاهد حوادث پیش آمده بعد از مرگ کمبوجیه و شورش گئوماتا بود، به خشایارشا التماس می‌کند که اگر تصمیم به جنگ جدیدی علیه یونانیها گرفته است، مملکت را ترک نکند (هرودوت، VII, ۱۰) (Herodot, VII, ۱۰) ۳۶. شورش مصر اندکی

۳۴- E. Herzfeld, *op. cit.*, p. ۳۵-۳۸. ; R. G. Kent, *op. cit.*, p. ۱۴۱-۱۵۰.

۳۵- Xenophon, *Cyropédie*, VIII, 8.

۳۶- J. Prasek, *Geschichte der Meder und Perser bis zumakedonischen Eroberung*, Gotha 1906, II, p. 145, n.

قبل از داریوش در می‌گیرد. دفع این شورش بخشی از کارهای خشایار بعد از رسیدن به تخت می‌شود. خشایار به سرعت به آن سو حرکت می‌کند زیرا در مصر کتیبه‌ای صخره‌ای را می‌شناسیم که به نام او و مربوط به سال دوم سلطنت او است^{۲۷} که تاریخ آن را ۴۸۴ تعیین کرده‌اند. اندکی بعد شورش بابل سر می‌گیرد. نمی‌دانیم آیا قیامهای «بلشیمانی» و «شَمَش اِربا» در جریان همین سالها اتفاق افتاده یا این که دو شورش وجود داشته، یکی در سال ۴۷۴ و دیگری در سال ۴۸۲. دفع این شورشها خونین بوده است.

بدون تردید خطرناک‌تر از هر چیزی برای قدرت شورش‌هایی بود که در خود ایران برپا می‌شده بخصوص در موقعی که مملکت خود را آماده لشکرکشی جدید و عظیمی که گستردگی آنها را می‌شناسیم، می‌کرده است. خشایار شاه آن را بطور ضمنی در کتیبه «دایوا»های خود، موقعی که بر تخت می‌نشیند، نقل می‌کند.

تأمل کافی درباره تقسیم روشن پاراگراف ۴ این کتیبه به دو بخش متمایز به عمل نیانده است. این پاراگراف در پی ذکر نام سی سرزمینی می‌آید که امپراتوری را تشکیل می‌داده‌اند. این پاراگراف با این سخن شروع می‌شود: «خشایار شاه گوید: هنگامی که من شاه شدم، در میان این کشورهایی که بالا نوشته شد (یکی) است که در شورش بود (هرتسفلد آن سرزمین را ایالت و کنت آن را کشور نوشته‌اند). پس از آن اهورامزدا به من یاری ارزانی فرمود. به خواست اهورامزدا آن کشور را زدم و در جایش نشاندم» (کتیبه خشایار شاه، تخت جمشید، ستون اول، ۳۵-۲۸).

فعل «يَ وُ دَ» - که خشایار شاه از آن برای بیان شورش استفاده کرده، دقیقاً همان کلمه‌ای است که داریوش با آن کلمه همین فکرمایه را در کتیبه خود در نقش رستم بیان کرده است و از آن کلمه هنگامی استفاده کرده که به بیان حالت ناامنی در مملکت خود به هنگام نشستن بر تخت سلطنت پرداخته است (داریوش، نقش رستم. DNa).^{۲۸} ظاهرآ این کتیبه داریوش در نقش رستم به عنوان الگو برای نوشتن کتیبه «دئیو»های خشایار شاه مورد استفاده قرار گرفته است، و شورش‌هایی که موقع بر تخت‌نشستن او برپا شده شبیه به شورش‌هایی بوده که امپراطوری هخامنشیان را بعد از مرگ کمبوجیه منقلب کرده است^{۲۹}. خشایار شاه، مثل پدرش، فرمانش را روی «این زمین» برقرار کرد. این قسمت از پاراگراف ۴ مسلماً به حوادث مصر و بابل مربوط می‌شود.

V.V. Struve, *Etudi po istorii severnogo Pricernomoriya, Kavkaza i Srednei Azii*, Leningrad, 1969, p. 37.

^{۲۷}- G. Posener, *La premiere domination pers en Egypte*. Le Caire 1936, p. 120.

^{۲۸}- R. G. Kent, *op. cit.*, pp. 137-138 et 204.

^{۲۹}- V. V. Struve, *op. cit.*, p. 126.

قسمت دوم پاراگراف ۴ کتیبه «دئیو»ها مسئله‌ای را مطرح می‌کند که نوع آن متفاوت است. خشایارشا می‌گوید: «و در میان این کشورها جایی بود که قبلا دیوها پرستش کرده می‌شدند. پس از آن به خواست اهورامزدا من آن معبد دیوها را خراب کردم، و اعلان نمودم «دیوها پرستش کرده نخواهند شد». جایی که قبلا دیوها پرستش کرده می‌شدند، در آنها من اهورامزدا و «ارت» را با فروتنی پرستش کردم»^{۴۱}.

۱. هرتسفلد که کاشف این کتیبه بوده^{۴۱} و آن را منتشر کرد^{۴۲}، تاریخ نوشته شدن آن را به ابتدای سلطنت خشایارشا نسبت می‌دهد، یعنی بین سالهای ۴۸۶ و ۴۸۰ قبل از میلاد. این تاریخ ۴۸۰ نشانگر شروع جنگ دوم مادی است. او حتی در چاپ دوم این متن، جایی که وی آن را «im Xerxes' erste Jahrr» جای می‌دهد، با دقت بیشتری این نظریه را ابراز می‌کند. بعدها، با مطالعه فهرست سرزمینهای که خشایارشا در این متن نام برده، تغییر عقیده می‌دهد و در نشری که اندکی قبل از مرگش داشته، وی آن را به سالهای ۴۷۹ و ۴۷۲ منتسب می‌کند^{۴۳} و حتی، با فشرده کردن بیشتر این تاریخ، به «احتمالا ۴۷۸» نسبت می‌دهد^{۴۴}.

به نظر و. استروو، تاریخ این کتیبه به ابتدای سلطنت خشایارشا برمی‌گردد زیرا وی در آنجا قاعده «خشایارشا می‌گوید» را به جای قواعدی که بعدها بکار می‌برده، مورد استفاده قرار می‌دهد. در قواعد بعدی عبارت «خشایارشا بزرگ گوید» دیده می‌شود. برای یک تاریخ‌گذاری قدیمی‌تر نیز قاعده زیر به میدان می‌آید: «که اهورامزدا مرا، و خاندانم را و این کشور را از بلا بپایاد»، که تکرار دقیقی از آخر کتیبه داریوش در نقش رستم است. در متون متأخر وی جای این جمله را جمله «که اهورامزدا، با خدایان، مرا، مملکت مرا و همه آن چیزی را که من به وجود آوردم حمایت می‌کند». دانشمند روسی نیز تأکید بر شباهت این کتیبه با کتیبه «حرم»^{۴۵} (خشایارشا، تخت جمشید. XP^۱) در طلب یاری از اهورامزدا دارد^{۴۶} - کتیبه‌ای که

^{۴۱}- R. G. Kent, *op. cit.*, p. 151.

^{۴۱} - نمونه دیگری از این کتیبه در پاسارگاد پیدا شد؛ نگاه کنید به:

D. Stronach, *Iran*, vol. 111 (1965), p. 19 ss. et pl. III a et V.

نگاه کنید به کتابنامه:

M. Mayrhofer, "Xerxes König der Könige", *Almanach der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 119, Jahrgang (1969), p. 161, n. 10.

^{۴۲}- *Archaologische Mitteilungen aus Iran*, vol. VIII (1936), p. 64 ss. Idem, *op. cit.*, p. 34.

^{۴۳}- *Zoroaster and his World*, I (1947), p. 396.

^{۴۴}- *The Persian Empire* (1968), p. 351.

(این کتاب پس از مرگ هرتسفلد چاپ شد).

^{۴۵}- E. Herzfeld, *op. cit.*, n. ۱۵, p. ۳۵ ss. ; R. G. Kent, *op. cit.*, p. ۱۴۹-۱۵۰.

^{۴۶}- V. Struve, *op. cit.*, p. 115.

به ابتدای سلطنت خشایار شاه مربوط می‌شود، زیرا قبلاً مسئله جانشینی داریوش وجود داشته است. استروو با پذیرفتن تاریخ قدیم هرتسفلد کتیبه دایوها را به سالهای اول خشایار شاه منتسب می‌کند، که نزدیکتر به سالهای اول است تا به سال جنگ دوم مادی.

سرزمین دئیوها

منتسب کردن سرزمینی که خشایار شاه در آن دئیودان‌ها را خراب کرده، در بین دانشمندانی که به آن اشتغال داشته‌اند، منتهی به وحدت نظر نشده است. بعضی از آنها به بابل می‌اندیشند که در آن خشایار شاه به دنبال یک شورش، معبد مردوک را ویران و مجسمه طلایی این رب‌النوع را برداشت^{۴۷}. دیگران به مصر فکر کرده‌اند^{۴۸}. به نظر اولمستد این سرزمین در خود ایران بوده، ولی در ایران شرقی، باکتریان یا سرزمین دها^{۴۹}. ایزیدور لوی حتی به یونان می‌اندیشد^{۵۰}.

دئیو معادل غیراهورا است. به همین معنی است که (در اوستای متأخر) خدایان قدیم به مثابه دئیوها نامیده می‌شده‌اند^{۵۱}. به این ترتیب، به نظر کریستنسن، یک متن هخامنشی هرگز نمی‌توانسته کلمه دئیو را برای نامیدن و نشان دادن یک الوهیت بیگانه از ایران بکار برد. به نظر او، عمل خشایار شاه در ناحیه ای مادی نشین از ایران اتفاق افتاده است^{۵۲}. هرتسفلد نیز همین حوادث را به ماد منتسب می‌کند^{۵۳}.

خشایار شاه در این کتیبه دئیوها را با همان اصطلاح برای بیان انهدام دئیودان‌ها بکار می‌برد که داریوش در کتیبه بیستون برای انهدام آیدن‌ها بکار برده است^{۵۴}. این اطمینان وجود دارد که محل آیدن‌ها در خود ایران بوده است و به نظر استروو این اطمینان، فرضیه‌ای را می‌شکند که بر اساس آن دئیودان‌ها در خارج از این سرزمین بوده‌اند. از طرف دیگر، صحبت بر سر تنها یک نیایشگاه نیست بلکه چند نیایشگاه است^{۵۵}. دانشمند روسی با بیان عقیده‌ای که نزدیک به عقیده

^{۴۷} - نگاه کنید به :

H. Hartmann, *O.L.Z.* 40 (1937), p. 158-160; H. S. Nyberg, *op. cit.*, p. 366; F. König, *Der Falsche Bardija*, 1938, p. 345; G. Widengren, *Die Religion en Irans*, 1965, p. 138; K. Calling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964, p. 151; W. Hinz, *R.E.* IX A 2 (1968).

^{۴۸}-C. Hignett, *Xerxes invasion at Greece*, Oxford, 1963, p. 89, n. 5.

^{۴۹}- *op. cit.*, pp. 231/232.

^{۵۰}- Isidore Levy, *Revue Historique*, vol. 185 (1939), pp. 105-122.

^{۵۱}- J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (1962), p. 190.

^{۵۲}- *op. cit.*, p. 46.

^{۵۳}- *op. cit.*, p. 131, "mit Warscheinlichkeit in Medien".

E. Herzfeld, *op.cit*, «هم سطح کردن، تراشیدن همتراز یک تختگاه». نگاه کنید به

کریستنسن است و بر اساس آن معابد الوهیت‌های باستانی پانتئون قدیمی ایرانی است و در بین قبایل ماد وجود داشته است، به این نتیجه می‌رسد که ماد سرزمینی بوده که خشایارشا معبد دایوهای آن را ویران کرده است.^{۵۶} آئین اینها نابود شد و آئین اهورامزدا جایگزین آن گردید. پس، اهورامزدا خدای «آرین‌ها» است، یعنی پارسی‌ها و مادی‌ها.^{۵۷}

ماد

پارس در زمان پیشینیان کوروش یکی از دول رعیت مملکت ماد بوده است، کوروش مملکت ماد را فتح نکرد، او بر آستیاگ، آخرین پادشاه ماد، پیروز شده و جای او را بر تخت گرفت و به این طریق تاج پادشاهی به یک سلسله از مردم خویشاوند رسیده است.

ماد تبدیل به بخشی کالبدی از مملکتی دوگانه می‌شود: یعنی پارس و ماد. در جایی از کتیبه بیستون که داریوش سرزمین‌هایی را نام می‌برد که امپراتوری وی را تشکیل می‌دهند به ترتیب فوق شروع می‌شود. از منابع یونانی دیدگاهی از وحدت می‌تراود که هنوز پارس‌ها را از مادیها متمایز نمی‌کند. در این منابع جنگ‌هایی که یونانیان با داریوش و خشایارشا دارند، «جنگ‌های مادی» هستند. برای اشیل Eschyl که معاصر داریوش و خشایار بوده و در ماراتون جنگیده و در سالامین حضور داشته، مادی تنها مفهومی بوده که او می‌شناخته است. در کتاب «پارسیان - Les Perses»، نام دو جمعیت مرتباً پشت سر هم می‌آید: گاهی اینها مادها هستند که سپاه یونان صدمات زیادی به آنها وارد کرده است (۲۳۶)، گاهی ملکه به بینوایی پارسیان می‌گریزد (۲۵۵ و ۲۵۶) و سپس از سرنو از سپاه مادها صحبت می‌کند (۷۹۱). به نظر اشیل فقط یک سلسله وجود داشته و آنهم ماد-پارس بوده است زیرا که مدوس «اولین رئیس مردم در نبرد بوده است. پس از او پسرش کار را تمام می‌کند... پسر کروس چهارمین رئیس سپاه بوده است» (۷۸۰-۷۶۵). فرمایه «دوگانگی - Dopplenation» (بنگستون Bengston) نیز از طریق تکرار دو پایتخت، شوش و اکباتان (۱۶ و ۵۳۵) بیان شده است. اینها همیشه به صورت مزدوج می‌آمدند و اشاره‌ای به این امپراطوری دوگانه با عنوان جدید سلطنتی متداول و بیان می‌شد که خشایار آن را می‌پذیرد: «شاه پارس و ماد». کتاب دانیل (Daniel, VI, ۱) از «داریوش ماد» سخن می‌گوید.

با این همه باید باور داشت که در هم آمیختگی دو ملت

^{۵۶}- V. Struve, *op. cite*, p. 122 ss.

^{۵۷}- کتیبه بیستون، ستون چهارم، نسخه ایلامی.

تنها در يك دولت توسط كوروش، با تمام عمق مطلوب آن تحقق نيافته است و مادها اميد تلامي و انتقام را کنار نگذاشته اند. اين امر را از عمل خود كمبوجيه درك مي‌كنيم وقتي كه او پارسي‌ها به مواظبت عكس‌العمل احتمالي مادهاي گذاشت كه مستعد بازگرفتن قدرت بودند (هرودوت، ٦٥، III, Herodot). بايد حقوق آنها را در ارزيابي آنها توسط دانشمند جديدي شناخت :

Die Meder als die Schöpfer der resten iranischen Reichsbildung sind eine historische" Realitat, ebenso die Ubername vieler ihren Institutionen durch die Perser"^{٥٨}

كمبوجيه حق داشته زيرا همانطور كه مي‌دانيم، از همان ابتدائي مفقود شدن برادرش و پس از مرگ واقعي او، شورشي كه چندان هم بدون موفقيت نبود، به رهبري يك نفر مادي براي سرزمينش برپا شد. اين شورش، مثل بقيه شورشهاي پشن سر آن، مصون از ويژگي دوگانه‌اي نبود. زيرا، در دوبرخشي بودن آنها، سياست جدا از «مناسك، مراسم و اعمال آئين بيروني و ظاهري» و بطور خلاصه، جدا از مذهب نبود.

مي‌دانيم كه چگونه شورش گئوماتا از طريق مرگ او و بازسازي و مرمت آيدنه‌ها تمام شد. مادها خود را به مثابه شكست خورده تلقي نمي‌کردند زيرا بعد از گئوماتا، فرورتيش آمد كه خود را هووخشتره نژاد دياكوها اعلام كرد و سپاهي عليه داريوش برپا نمود. بار اول شكست خورد (بيستون، ستون دوم، ١٦-١٧ و ٢٩-١٨)، و لي اين شكست، شكست سرکشي و طغيان او نبود. او خود را شاه ماد ناميد و نبرد خود را دنبال كرد و براي بار دوم از سپاه داريوش شكست خورد (ستون دوم، ٦٧-٦٧). داريوش پيروي دوم را بدون اين كه به حريف خود چيره شود، به دست آورد. فرورتيش پس از اين كه در ميان سواران خود قرار داشت و مورد تعقيب بود، در «رژه RagAs» اعدام شد (ستون دوم، ٧٨-٦٧). اين سه حادثه فرعي، خشونت صلابتي را به تصوير مي‌کشند كه مادها با چنين روحيه‌اي براي به دست آوردن استقلال خود مي‌جنگيدند.

در دو دهه اول قرن پنجم قبل از ميلاد سلسله حوادثي اتفاق افتاد كه امپراتوري پارس را منقلب كرد، ولي با اين همه آن را متزلزل نكرد. شورش بزرگ ايووني Ionie تمام مملوكات غربي را از بسفر تا قبرس به آتش و خون كشيد. ميله Milet تنها در سال ٤٩٤ سقوط كرد و استيلاي پارس به شمال اژه تنها در سال ٤٩٢ برقرار شد. اين امر مانع اقدام جنگ داريوش عليه يونانيان نبود، جنگي كه در سال ٤٩٩ منجر به ماراتون گرديد. در حدود چهار سال بعد بود كه مصر عليه شاه بزرگ قيام

^{٥٨}:M. Mayrhofer, "Die Rekonstruktion des Mesischen", *Anzeiger des phil-hist. Klasse des esterr. Akad. Der Wissensch.*, 1960, I, p. 3.

کرد. سال ۴۸۶ سال مرگ داریوش و به تخت نشستن خشایار شاه است که مشکلات را می‌شناخته و احتمالاً مصون از خونریزی در خانواده خودش نبوده است. شورش را در مصر خاموش کرد و آن را در بابل به خون کشید و شکست داد. شخصی به نام مَسیستا حتی سعی کرد باکتریان را برانگیزاند (هرودوت ۱۱۳، Herodot, IX). در امپراتوری‌ای که جانشین داریوش موقعی به آن حکومت می‌کرده که خود را آماده گرفتن انتقام پارس از یونانیان می‌نمود، چنین وضعیتی حاکم بوده است.

خشایارشاه در بخش سوم پاراگراف ۴ کتیبه‌اش، عمداً سرزمین‌هایی را که او در آنها «کنام دئیوها» را ویران کرده جدا می‌کند. او به این ترتیب این سرزمین‌ها را از سرزمین‌هایی که در پاراگراف قبلی ذکر کرده بود، متمایز می‌سازد. به اعتقاد ما همین امر طلب می‌کند که از بین آنها مصر و بابل، یعنی دو سرزمینی را بپذیریم که «تاریخ» دلایل شورش آنها را ثبت کرده است.

سرکوبی مذکور در این قسمت دوم پاراگراف دارای یک ویژگی خالصاً مذهبی است. ولی آیا می‌توان در شرق قدیم سیاست را از مذهب متمایز کرد؟^۹ در تمام خاور نزدیک برای پذیرفتن جدائی مذهب از سیاست باید منتظر به وجود آمدن امپراتوری جهان‌وطنی اسکندر باشیم.^{۱۰}

انهدام دئیودن‌ها نمی‌تواند جدا از پاره‌ای حوادث تاریخی باشد. نمونه آیدن‌ها می‌تواند برای تقویت این فرضیه نمونه‌ای تمام عیار باشد. نقطه شروع عمل خشایارشاه، از طریق حالت آن، به طور عجیبی یادآور حوادثی است که در زمان داریوش رخ دادند. خشایارشاه با منهدم کردن دئیودن‌ها خود را همانند گئوماتا نشان داده که آیدن‌ها را ویران کرده بود. این عکس‌العمل شدید شاه جدید شخصیت او را، که عمیقاً با شخصیت پدرش متفاوت است، بازگو می‌کند. پدر او در مقابل مذاهب دیگر غیر از مذهب خودش بردبار و باگذشت بوده است. به اعتقاد ما تنها یک شورش موجب انهدام نیایشگاه‌های دئیوها شده است.

خشایارشاه با اعلام این انهدام نمی‌گوید که سایر مکان‌های آئینی را بازسازی کرده است و این برعکس آن چیزی که داریوش عمل کرده یعنی آیدن‌هایی را که گئوماتا ویران کرده بود، دوباره ساخته است. با این همه او (داریوش) در کتیبه‌اش، بیش از سایر شاهان هخامنشی از فعالیت سازندگی خود تجلیل می‌کند. او پس از انهدام دئیودن‌ها، ستایش اهورامزدا، خدای بزرگش را، از طریق ارتاجا برزمنی دنبال می‌کند. هرتسقلد این قطعه را

^۹- H. S. Nyberg, *op. cit.*, p. 366.

^{۱۰}- J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, p. 256.

ترجمه نکرده است^{۶۱}؛ کنت آن را این چنین ترجمه کرده است:

"Ther I worshipped Ahuramazda and Arta revernt(ly)"^{۶۲}

نیبرگ نیز آن را به شرح زیر ترجمه کرده:

"dort verehrte ich Ahuramazda bein *brazman* und mit *arta*"^{۶۳}

استروو نیز آن را این چنین برگردانده است:

"*Tam ya Ahuramaxdu pocital i imenno cwerez pravo (t.e) cerez sviachtenniy ogon*"^{۶۴}

«در آنجا من اهورامزدا را از طریق عدالت (حقیقت) ستایش کردم (یعنی) از طریق آتش مقدس»؛

مایر هوفر نیز این قطعه را به شرح زیر کرده است:

"Wo früher di Götzen verehrt Worden waren, da verehrte ich Ahuramazda in der richtigen Weise"^{۶۵}

از آنجائی که خشایار شاه برای ستایش آئین خدایش اهورامزدا چیز جدیدی نساخته، تا در همین سرزمینی که «کنام»های دئیوها از بین برده، به ستایش وی ادامه دهد، بنابراین باید چنین مکانهایی وجود می‌داشته‌اند. اگر مجاز به اعتماد به این تصور هستیم، باید بپذیریم که در این سرزمین مورد بحث دو گروه متفاوت از نیایشگاه وجود داشته است: نیایشگاههایی که در آنها اهورامزدا را ستایش می‌کرده‌اند و به ستایش او ادامه می‌داده‌اند؛ و نیایشگاههایی که مختص دئیوها بوده که خشایار شاه آنها را از بین برده زیرا که برای ستایش الوهیت‌های مطرود در نظر گرفته شده بوده‌اند. نیبرگ قبول کرده که مادها:

"ursprünglich dasselbe altarisches Pantheon gehabt haben wie die Arier von Mitanni. Dieses Pantheon zeigt die Mischung von Ahura -und Daiva -Gitter die einst alle arische Religion auszeichnete"^{۶۶}

آیا در ماد، در دوره معینی به دو آئین عمل می‌شده است^{۶۷}؟ این فرضیه را این امر تقویت می‌کند که کاملاً در ماد است که ما این دو گروه نیایشگاه متفاوت را می‌شناسیم: نیایشگاههایی که آئین در آنها در هوای آزاد جریان داشته و نیایشگاههایی که در درون یک بنا ساخته شده بوده‌اند. دیدیم که کِرپورتر به وجود ئی در ماد اشاره کرده بود که

^{۶۱}- *Op. cit.*, p. 34-35.

^{۶۲}- *Op.cit.*, p.151

^{۶۳}- *Op.cit.*, p. 365.

^{۶۴} -, *Op. cit.*, p. 127.

^{۶۵} - *Op. cit.* p. 161 et n. 10, W. B. Henning, "Brahma". *Transactions of the Philological Society*, 1945, pp. 108-118.

^{۶۶} -. *Op. cit.* p. 339.

^{۶۷} - "Es Kann sich quch um einen Unterschied zwischen und rein persischen Kult handein", *Ibidem*, p. 371.

برای اجرای آئین در هوای باز ساماندهی شده بود. اردمن درک کرده بود که روی مکانهای عالی مراسمی اجرا می‌شده است.^{۶۸} اینجا صدف پودیوم دار است که این پودیوم نیز دارای صدف خلوتگاه (آتشگاه) که آتش مقدس جاودانه در آن حفظ می‌شده، و مشابه به آتشگاههایی است که پیشنهاد می‌کنم روی آنها آیدنه‌ها را بازناسی کنیم که برای آئین اهورامزدا در نظر گرفته‌اند. از چندی قبل بازم در ماد نوع دیگری از نیایشگاه را می‌شناسیم. این نیایشگاه به صورت یک بنا برافراشته شده است. اولین نوع از این معابد را استروناخ در جنوب همدان، در قلب سرزمین ماد، در تپه نوشی‌جان شناسایی کرد.^{۶۹} حفر آن قدمت این اثر را بین نیمه دوم قرن هشتم و نیمه اول قرن ششم قبل از میلاد تعیین کرده است. من چندان تأملی روی نقشه بسیار خاص این نیایشگاه آتش نمی‌کنم، که هنوز هم تأیید نشده، مگر شاید آن قسمتی که مربوط به نیمه شمالی آن می‌شود که نیمی از نقشه چلیپائی شکل را ترسیم می‌کند - نقشه‌ای که معماران عصر ساسانی هم در معماری مذهبی (آتشکده تخت سلیمان)^{۷۰} و هم در معماری غیر مذهبی (تالار مرکزی کاخ شاپور اول، در بیشاپور)^{۷۱} آن را پیاده کرده‌اند.

آنچه که اهمیت عمده‌ای دارد، شرایطی است که این اثر بسیار مهم در آن پیدا شد. این اثر در شرایط استثنایی با دقت فوق‌العاده‌ای که مستلزم تلاش زیادی بوده مسدود شده و با سعی کمتری بریده شده بود تا برای استفاده مجدد برای نوعی از فعالیت باشد. همین امر به محراب آتش و طاقنماهای بسیار آماده آن، که قدمت آن به دو هزار و پانصد سال می‌رسد، امکان داده بود خود را به همان شکلی در هنگام اجرای آخرین مراسم داشته است، حفظ کند. ما معتقدیم که این امر در زمان خشایارشا اتفاق افتاده است.

ترجیح می‌دهم عیناً همان متن توصیفی خود کاشف را از این بنا در اینجا نقل کنم:

"The active life of the building was cut short when it was still in sound repair. It was filled with shale chips (from the temple hill itself or from a neighbouring outcrop) up to a height of about six metres. The shale was then covered

^{۶۸}- *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig, 1941, p. 8.

^{۶۹}- D. Stronach, "Excavations at Tepe Nush-i Jan", 1967, *Iran*, vol. VII (1969), pp. 1-20. : M. Roaf and D. Stronach, "Tepe-i Nish-i Jan, ۱۹۷۰: second interim report", *Iran*, vol. XI (۱۹۷۳), pp. ۱۲۹-۱۳۰.

^{۷۰}- R. Naumann und D. Huff, "Takht-i Suleiman", *Zemaniye Modjaleh Bastanchenassy ve Honar Iran*, n. 9 et 10, hiver 1351 (1972), fig. 8.

^{۷۱}- R. Ghirshman, *Bichapour II. Les mosaïques sassanides*, Paris, 1956, plan II..

(بیشاپور، جلد دوم، موزائیک‌های ساسانی، ترجمه اصغر کریمی، سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، ۱۳۷۸. (م.))

هر دو نقشه در مقاله زیر نشان داده شده‌اند

D. Huff "Der Takht-Nishin in Firuzabad", *Archaologischer Anzeiger*, Heft 3, 1972, fig. 9 et 10.

with alternate layers of shale chips and mud before the whole was capped by several courses of mud-brick, some of which were allowed to run over the original walls.

The sequence of the work was roughly as follows: first, stones and occasional mud-brick were carefully placed round the altar (pl. VI, b) and the floor was covered. At the same time outside the temple further workers may have started to build the rounded mud-brick bastion that was to encompass the south side of the original structure (Fig. 1). The different rooms themselves were filled with the utmost care, leaving the elaborate blind windows undamaged.

When the Room 1 was already partially filled, the doorway to the of Room 1 was filled from above and perhaps through the high opening in the south wall of Room 1. Room 2a was packed with shale, leaving the ceiling intact except for a circular hole which was used as an escape hatch by those who had filled the room (Pls. IV and IVb). The ramp too was filled with stone brought in from the top of the ramp. When the rooms were almost full, layers of shale and mud were laid down and part of the south wall of Room 2 was demolished in order to help bring in additional stone at a high elevation. The bastion was finished and a mud-brick capping was added^{۷۲}.

این توصیف موشکافانه و دقیق تابلویی روشن از تقدس زدائی نهائی و بسیار ویژه از نیایشگاه را ارائه می‌کند. فعل وی-کن، که در کتیبه خشایارشا برای بیان انهدام دئیودان‌ها مورد استفاده قرار گرفته، همان فعلی است که داریوس با آن فعل در کتیبه بیستون، ویران کردن آیدن‌ها توسط گئومات را نشان می‌دهد^{۷۳}، ولی به نظر می‌رسد که انهدام نیایشگاه‌های مورد احترام نباید در همه جا به یک شکل بوده باشد: در حالی که پودیوم‌ها به زیبایی و خیلی خوب خراب می‌شدند - همانطور که پودیوم بردنشانده آن را نشان می‌دهد -، معابد ماد زیربار انسدادی می‌رفتند که برکنار از انهدام کامل بوده است. آنها متحمل عمل باخاک یکسان کردن نمی‌شدند که فعل وی کن (هرتسفلد) آن را نشان می‌دهد. مسلم است که تنها یک نمونه مسئله را تبدیل به قاعده نمی‌کند و بدیهی است که در قسمتهای دوردست سرزمین، فرامین مربوط به مسدود کردن نیایشگاه‌ها را به نحوی اجرا می‌کردند که با خشونت با آنها روبرو نشوند^{۷۴}.

^{۷۲} - D. Stronach, *Iran*, vol. XI (1973), p. 137.

برای مقایسه با محکومیت اتاقهای زیگورات جغازنبیل؛ نگاه کنید به:

R. Ghirshman, *Tchoga Zanbil*, I, 1966, p. 20 et pl. XXII.

^{۷۳} - E. Herzfeld, *op. cit.*, p. 225.

^{۷۴} - این معبد مسدود شده تنها معبدی نبود که دکتر استروناخ آن را یافته است. من با از صمیم قلب از اوسپاسگزارم که در تاریخ ۲۹ اکتبر ۱۹۷۴ مرا در کشف جدیدی شرکت داد که به تازگی در معبد مشابه دیگری انجام داده بود. در آنجا وی مشاهده کرده بود که تمام ورودی‌ها و گشودگیهای آن بطور نهائی بسته شده و از نیایشگاه تقدس زدائی و مسدود شده بود. این نمونه

در ماد، در ابتدای قرن پنجم قبل از میلاد، حضور دونوع نیایشگاه، یعنی ی وقف شده به آئین اهورامزدا و معابد ساخته شده مختص پانتئون قدیم ایرانیان، بیانگر حالت خاصی از باورها و عقاید مردم سرزمین است. باید باور داشت که مغ‌های ماد، که حق انحصاری فعالیت‌های مذهبی را در اختیار داشتند، نظام بسیار پیچیده‌ای از روابط بین اهورامزدا و الوهیت‌هایی را که مردم به موازات الوهیت اصلی مغ‌ها به ستایش آنها ادامه می‌دادند، به وجود آورده بودند.

کتیبه خشایارشا به نام دئیوها، امکان می‌دهد تا فرض کنیم عکس‌العمل خشن شاه بر روی مذهب پاسخی بر شورش ماد در پارس بوده است. این شورش با همان روحیه استقلال‌طلبی برپا شده بود که سایر کشورهای بزرگ مثل مصر و بابل، که امپراتوری را تشکیل می‌دادند، شورش کرده بودند. این کشمکش، خشونت‌جویی را مصور می‌کند که کورش علیه مادیه‌ها اعلام کرد و بقایای آن هنوز هم در زمان سومین جانشین بنیان‌گذار دولت پارس در حال تکوین بوده است. زیرا در طول نزدیک به نیم‌قرن که از اتمام آن می‌گذشت، ماد به نشان دان خود به مثابه «یک نقطه ملت‌هت» سیاست داخلی مملکت ادامه می‌داد.

رفتار خشایارشا که خشن‌تر از رفتار پدرش بوده، سرکوبی ماد را به دنبال داشته است. این سرکوبی را، الزام زدن ضربه‌ای نهایی و پایان دادن به امید بازگشت، بر روی تحمیل کرده بود. معابد پانتئون قدیم ایرانی، که هنوز در ماد فعال بوده‌اند، قطب جاذبه‌ای را تشکیل می‌داده و این احساسات به گرد آنها متبلور می‌شده است. این معابد باید از بین می‌رفتند. سرزمین ماد باید اصلاحاتی را متحمل می‌شده که بر اثر این اصلاحات آن را به صورت مستحکم‌تری به پارس پیوند می‌داده است. به یاری اهورامزدا است که شاه شورش را سرکوب کرد، به لطف اهورامزدا و با تحمیل تنها آئین خودش است که آمیختگی نهایی و قطعی دو ملت را به دست خواهد آورد، یعنی پارسی‌ها و مادیه‌ها را، که همین امر پایه امپراتوری را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد ما اصلاحات مذهبی ناشی از وضعیت سیاسی، باید در آینده صلح را در سرزمین تأمین می‌کرده است.

به این ترتیب، اگر این اصلاحات توانست در زمینه سیاسی اهمیت خود را به دست آورد، در حوزه خالصاً مذهبی کمترین عمقی نیافت. به نظر می‌رسد که این اصلاحات برای ایران غربی همان اعتبار و نفوذی را در تأیید الوهیت اصلی که اهورامزدا بوده

دوم حذف بناهای مقدس ماد بیش از پیش تعبیر و تفسیر ما از نوع خشایارشا را تقویت می‌کند. او به مردم ماد، خویشاوند نزدیک، مفهوم خشک آئین مذهبی پارس را تحمیل می‌کند که ماندن و جای گرفتن در بین دیوارها را رد می‌کند تا بگذارد که در زیر آسمان باز، به اتفاق الوهیت بزرگ و اصلی، یعنی اهورامزدا جریان یابد.

بازي کرد که اصلاحات زرتشت براي ايران غربي بازي کرد^{۷۵}، در حالي که چيزي اجازه نمي‌دهد که در آن آثاري از اصلاحات زردشتي را ببينيم^{۷۶}.

اين اصلاحات که حدود ۴۸۱-۴۸۵ قبل از ميلاد انجام شده بود، چند دهه قبل از کتاب هرودت بوده زیرا در بخشي از اين کتاب آمده است که پارسيان برداشتن معابد را منصفانه نمي‌دانند و آنهائي را که چنين کاري را انجام مي‌دهند به ديوانگي و حماقت متهم مي‌کنند. به نظر مي‌رسد که مورخ يوناني در اين قطعه از کتاب خود واقعاً روحيه‌اي را بيان کرده که در بين اقشار ممتاز در مورد اصلاحات مذهبي خشايار در ايران حاکم بوده است. پس از اين حرکت خشايار شاه، از دو مکان آئين مذهب ايراني، يعني آيدنه‌ها يا ئي با پوديوم و «آتشگاه»، و دايودانه‌ها يا معابدساختماني، که هم از نظر آئيني اين همه باهم تفاوت داشتند و هم از نظر ساخت و ساز و مصالح تشکيل دهنده اين همه متضاد بودند، فقط و آتشگاهها باقي‌ماندند، يعني تنها مکانهاي عالي در فضاي باز که اختصاص به آئين اهورامزدا داشت و براي آن در نظر گرفته شده بود و در آنجا مؤمنان مي‌توانسته‌اند نشانه‌هاي شور و شوق خود را به آسمان رها کنند.

داريوش، که تا حد ممکن ستايشگر اهورامزدا بوده، در ماد از وجود دايودانه‌ها و آئيني که در آن اجرا مي‌شده، بي‌اطلاع نبوده است. گذشت و بردباري او، تساهل و تسامح او، که به پيروي از الگويش يعني کوروش بوده، هم در ماد و هم در ساير سرزمينهاي گسترده بود که اين سرزمينها علي‌رغم اين همه گذشت و بردباري، عليه وي نيز قيام کرده بودند. خشايارشاه چنين سياستي را در پيش نگرفت: مصر و بابل پس از سرکوبي‌اشان تبديل به ساتراپي ساده‌اي شدند. از تدابير انجام شده در ماد و حد و اندازه آن بي‌اطلاعي، ولي نمونه انهدامهاي دايودانه‌ها ظاهراً بيانگر نوعي شدت عمل نيز در آن است. همه اين اعمال نبايد مساعدتي به بناي قدرتمندي، که همان امپراطوري بوده، کرده باشد، يعني همان امپراطوري‌اي که باز هم يك قرن و نيم سرپا ماند. ولي تضعيف دروني آن با خشايار شاه شروع شد، هرچند که کارها و کتبه‌هاي او سلطنت او را به مثابه يك «دوران طلائي» پارس کهن ارائه مي‌کنند^{۷۷}.

*

*

*

در بردنشانده يکي از اين مکانهاي ستايش و نيایش را پيدا

^{۷۵}- V. Struve, *op. cit.*, p. 128.

^{۷۶}- H. S. Nyberg, *op. cit.*, p. 366.

^{۷۷}- M. Mayrhofer, "Xerxes Konig der Konige", *op. cit.*, p. 164.

کردیم، صفه ای بوده که پودیوم و آتشگاه داشته است و همین امر امکان صعود از تصور به واقعیت را می‌دهد. شیوه ساخت و برپایی آن، که از یک نقشه تبعیت می‌کرد، در شکل‌ها و فنونش استوار و به سنت‌ها وفادار بود. این شیوه با صراحت و دقت آید می‌کند که صفه با پودیوم آن علی‌رغم تمام فراز و نشیب‌هایی که ایران در طول قرن‌ها به خود دیده و اشغال بیگانه و سلطه یک سلسله بومی ایران «خارجی» را چشیده، به صورت فعال باقی‌مانده بود. می‌توان از آن نتیجه گرفت که راه‌های سنگفرش شده‌ای که به طرف آن می‌رفته مملو از ازدحام مؤمنان بوده است و تدوام آن بدون انقطاع تا آخر موجودیت آن باقی مانده بود. پایان موجودیت فعال آن تنها مربوط به زمان ساسانیان می‌شود، یعنی بعد از این که بیش از حدود هزار سال از هدف ساختن آن می‌گذشته است. این سنگفرش که به صورت دست‌نخورده باقی‌مانده، دلیل آن است. سکه‌های پیدا شده در معابدی که در کنارش این راه سنگفرش ساخته و برپا شده بودند، مؤید آن هستند. واقعیت آن با گفته‌های هرودوت مطابقت دارد و صحت خود را در اوستا می‌یابد. به نظر نمی‌رسد که این پیوند مستمر نسبت به یک آئین که نقطه آغازین آن به اولین استقرارهای قبایل پارس در جنوب غربی نجد ایران می‌رسد، نه توسط نوآوری‌های وارده توسط یونانی-مقدونیه‌ایها و نه توسط پارت‌ها که نمونه قبلی را تبعیت می‌کرده‌اند، دچار تحریف و تباهی شده باشد.

آیا مدافعان مذهب واقعی زردشتی، که تبدیل به مذهب رسمی دولت ساسانی شده، تشکیلات و سازمان مناسبی این آئین نوسازی شده را تغییر داده بودند؟ «آتشکده‌های» این دوره آخر مذهب قدیمی پارسیان، یعنی آثاری که ما می‌شناسیم^{۷۸} و ویژگی «کلاسیک» امپراتوری ساسانیان را تشکیل می‌دهند و شامل یک معبد یا آتشگاه برای نگهداری آتش و یک چهارطاقی هستند، چیزی نیستند جز ساماندهی مستقیم مشتق و بدون تحریف و تزیین و تداوم آن چیزی که قبل از آنها بوده است. چهارطاقی که به چهار طرف باز می‌شود، محرابی را با یک ظرف آتش در زیر گنبد خود جای می‌داده است، این گنبد یادآور گنبد آسمان بوده است. این آتش در جریان مراسم عام، که مثل قبل در هوای آزاد و در زیر سقف باز آسمان جریان داشته، به مؤمنان ارائه می‌شده است. این چهارطاقی مستقیماً از پودیوم مشتق می‌شود، یعنی از همان چیزی که خبر از «آسمانه یا عرشه نشانگر» می‌دهد^{۷۹}. در مورد معبد، یعنی نگهدارنده این آتش، این معبد کاربری آتشگاه‌ها را حفظ کرده است، یعنی همان اتاق‌های قدیمی و محقری که توانستیم یا در درون نیایشگاه کوچک دارای طاق‌نما شناسایی

^{۷۸}- K. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin 1971, *passim*.

^{۷۹}- J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, p. 87.

کنیم مثل آن چیزی که در بردنشانده شناسائی کردیم، یا در مخفیگاه کوچکی که در جرز قالببندی صغه، در مسجد سلیمان، پنهان شده بود. سنتها در قسمت کالبدی آن بدون تغییر حفظ شده بودند.

به نظر ما آتشگاه يك دوره بزرگ شدن را به خود دیده است که باید بازتابی از دوره بزرگ شدن امپراتوری در زمان اولین پادشاهان آن باشد. به نظر آنها، مذهب مردم حاکم باید دارای بناهای مرتفعی برای مقام عالی مذهب باشند، مشابه بناهایی که سایر ملل برای مذهب خود برپا می‌کنند. به این ترتیب است که کورش برای بزرگداشت آئین اهورامزدا دستور ساختن آتشگاه پاسارگاد را داد که «زندان سلیمان» نامیده می‌شود، و داریوش فرمان ساختن آتشگاه نقش رستم را صادر کرد که آن را با نام «کعبه زردشت» می‌شناسیم که با تخت رستم، که احتمالاً يك پودیوم است (و نه گور نیمه‌کاره کمبوجیه)، يك مرکز مذهبی پایتخت جدید، یعنی تخت جمشید، را تشکیل می‌دهد.^{۸۰}

در مورد آتشگاهی که داریوش ساخته، بین حجم زیبای آن که از سنگهای تراشیده برپا شده و با دقت فراوانی آن را ساخته‌اند، حجم زیبائی که طول هر ضلع آن در پائین ۷/۵ متر و ارتفاع آن از ۱۴ متر تجاوز می‌کند، و کوچکی تنها اتاقی که این بنای چشمگیر آن را در پناه می‌گیرد، نوعی عدم تعادل وجود دارد. چنین عدم تعادلی بازدید کننده را متعجب و متحیر می‌سازد. این عدم تناسب بیانگر تناقض بین تمایل به ارائه بیرونی بنائی است که با عظمت و شکوه در تماس است (همانطور که تمام پاسارگاد و تخت‌جمشید چنین است) و الزامی مذهبی که ایجاب می‌کند معبد به معنای واقعی واژه معبد نباشد بلکه معبدي باشد که حالت درونی آن فقط فضای قابل پذیرش ساده‌ای باشد. در اینجا فقط يك اتاق، یعنی اتاق منحصر به فردی قرار دارد که در بالا قرار گرفته است. این اتاق به زحمت دوبرابر اتاق معبد مسجد سلیمان است. هدف از ساخت اتاق معبد مسجد سلیمان نیز مثل همان هدفی بوده که این اتاق کوچک کعبه زردشت به پیروی از آن ساخته شده است، یعنی مکانی برای نگهداری و حفظ آتش مقدس. شور و شوق و اشتیاق شورانگیز ازدحام مؤمنانی را در لحظه‌ای می‌بینیم که فردی روحانی در بالای پلکان باشکوه در حالی ظاهر می‌شود که آتشدان را با آتش مقدس در دست دارد.^{۸۱}

مسئله دیگری نیز مطرح است: زمین و موقعیتی که بر روی

^{۸۰}- E. Echmidt, *Persepolis I*, pp. 24-25, n. 106; fig. 13 et 19, A et B.

^{۸۱}- من اعتقاد ندارم که بخشی از کتیبه شاپور اول، که روی دیوارهای خارجی این بنا حکاکی شده، و در آنجا شاه می‌گوید که «کعبه ka'ba مکان بنیاد آتشی‌های» او بود، در انتسابی که من به این اثر داده‌ام تغییری بدهد و تضادی با تعبیر و تفسیری که من پیشنهاد می‌کنم ندارد. نگاه کنید به ۵۸. p. ۱۹۶۵, *Classica et Orientalia*, A. Maricq.

آن مراسم دو آئین در مقابل هم قرار می‌گرفتند، غیر از صفه در نزد پارسیان و معبد در نزد مادها، چه می‌توانسته باشد؟
آتشکده‌ای که استروناخ آن را در معبد مادی نوشیجان یافته، در عمق بنائی دو طبقه مستقر بوده است. حفاری و کاوش پایان نیافته ولی احساس می‌شود که در آنجا محراب نور روز به دور بوده است - دقیقاً همانند لحظه‌ای که آتش را در يك اتاق طبقه بالا ارائه می‌کرده‌اند (?). این برخلاف آن چیزی است که بر روی دارای پودیوم می‌گذشته است، که در آنجا آتش را در جریان کامل باد به نمایش می‌گذاشته‌اند. آیا می‌توانیم یکی از بنیادهای تفاوت را ببینیم؟